NIETZSCHE

Julian Young

Çeviren: Bülent O. Doğan

TÜRKİYE İŞ BANKASI

Kültür Yayınları



Genel Yayın: 3296

BİYOGRAFİ

Julian Young
NIETZSCHE
BİR FİLOZOFUN VE FELSEFESİNİN BİYOGRAFİSİ

ÖZGÜN ADI
NIETZSCHE
A PHILOSOPHICAL BIOGRAPHY

ÇEVİREN
BÜLENT O. DOĞAN

COPYRIGHT © CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2010
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN SÖZLEŞMEYE İSTİNADEN YAYIMLANMIŞTIR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 29619

EDİTÖR
LEVENT CİNEMRE

FELSEFE DANIŞMANI
DİLEK HÜSEYİNZADEGAN

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON/DÜZELTİ
ÖMER ÇENDEOĞLU

DİZİN
COŞKUN AK

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: MAYIS 2015, İSTANBUL

ISBN 978-605-332-448-5

BASKI
PASİFİK OFSET
CİHANGİR MAH. GÜVERCİN CAD. NO:3/1 BAHA İŞ MERKEZİ A BLOK KAT.2
34310 HARAMİDERE / İSTANBUL
(0212) 412 17 00/1721
SERTİFİKA NO: 12027

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Julian Young

Nietzsche

Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi

Çeviren: Bülent O. Doğan

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Teşekkür XI
Kısaltmalar XIII
Kronoloji XIX

I
GENÇLİK
..... 1

1. Bölüm
Da Capo 3

2. Bölüm
Pforta 29

3. Bölüm
Bonn 75

4. Bölüm
Leipzig 93

5. Bölüm
Shopenhauer 119

II
GÖNÜLSÜZ PROFESÖR
..... 143

6. Bölüm
Basel 145

7. Bölüm
Richard Wagner ve Tragedyanın Doğuşu'*nun Doğuşu* 165

8. Bölüm
Savaş ve Sonrası 201

9. Bölüm
Anal Filoloji 221

10. Bölüm
Zamana Aykırı Bakışlar 243

11. Bölüm
Aimez-vous Brahms? 271

12. Bölüm
Auf Wiedersehen Bayreuth 299

13. Bölüm
Sorrento 341

14. Bölüm
İnsanca, Pek İnsanca 359

III
GÖÇEBE
..... 403

15. Bölüm
Gezgin İle Gölgesi 405

16. Bölüm
Tan Kızıllığı 439

17. Bölüm
Şen Bilim 471

18. Bölüm
Salomé Macerası 507

19. Bölüm
Zerdüşt 533

20. Bölüm
Nietzsche'nin Çevresindeki Kadınlar 579

21. Bölüm
İyinin ve Kötünün Ötesinde 609

22. Bölüm
Güverteyi Temizlemek 649

23. Bölüm
Ahlakın Soykütüğü 675

24. Bölüm
1888 729

25. Bölüm
Felaket 795

26. Bölüm
Güç İstenci'*nin Yükselişi ve Düşüşü* 803

27. Bölüm
Son 827

28. Bölüm
Nietzsche'nin Deliliği 841

Notlar 847
İkincil Eserler Kaynakçası 917
Sözlükçe 921
Dizin 923

Not

Başlığı ya da ara başlığı italik olan bölümler ve kesimlerde Nietzsche'nin eserleri tartışılıyor. Geri kalanlar onun hayatıyla ilgili. O yüzden bu kitap üç farklı şekilde okunabilir. Dilerseniz Nietzsche'nin hayatını, dilerseniz eserlerini okuyabilirsiniz; ama en iyisi üçüncü seçenek, yani hem hayatını hem eserlerini okumaktır elbette.

Nietzsche'nin bestelerinden on yedisi ve bir yorum yazısı kitabın web sitesinde bulunabilir: http://www.cambridge.org/9780521871174.

Teşekkür

Büyük minnet duyduklarım şunlardır: kötü ünlü "kırbaç" fotoğrafıyla ilgili aydınlatıcı mektuplaşma için Curt Paul Janz; bana Nietzsche'nin Lou Salomé'yle baş başa kaldığı Tautenberg'i gezdirmek için bütün gününü harcayan Profesör Gerhard Schaumann ve Nietzsche'nin çocukluğundan beri bildiği Saale-Unstrut şaraplarıyla beni tanıştıran eşi Karin; okulun Nietzsche döneminde nasıl olduğuna dair bana çok fazla içgörü kazandıran, Schulpforte arşivcisi Frau Petra Dorfmüller; Bayreuth'taki Wagner Müzesi'nin müdür vekili olan ve 2007 Festivali'nin ortasında ilk Wagner eserleri konusunda benimle konuşmak için çok vakit harcayan Dr. Gudrun Föttinger; Sorrento'daki Villa Rubinacci'den geriye kalanların nihayet peşine düşmemi mümkün kılan Profesör Mario Russo; bu kitabın web sitesinde dinleyebileceğiniz Nietzsche müziklerinin kayıtlarını üreten, ayrıca Nietzsche'nin hayatı ve düşüncesinin pek çok yönüne ışık tutan Wolfgang Bottenberg; Montreal'de benzer şekilde aydınlatıcı ve son derece konuksever davranan Joanna Bottenberg; her zamanki gibi felsefi niteliği tutturmamı sağlayan ve on dokuzuncu yüzyıl tarihinin pek çok noktasında hatalarımı düzelten Peter Lobtson; çeviriyle ilgili pek çok zorlu meselede başvurduğum Friedrich Voit; sayısız kez beni yanlıştan kurtarıp doğruya yönelten Christine Swanton; beni nice dilbilgisi hatasından kurtaran son okumacım Mary Montgomery; son derece coşkulu ve bilge editörüm Beatrice Rehl. Her şeyden öte Anja van Polanen Petel'e minnettarım: İz bırakmadan on dokuzuncu yüzyılın derinliklerinde kaybolan bir kocayı yıllarca taşıyan kişi ancak bir üstkadın olabilir.

Bu kitabın tamamlanması Auckland Üniversitesi'nden 2006'da aldığım bir yıllık izin, 2007'deki Yazma Bursu, bir de Avustralya Araştırma Konseyi'nin 2008-9'daki Keşif Projesi Bursu sayesinde mümkün oldu. 5. Bölüm'ün bazı kesimleri *European Journal of Philosophy*'de (Cilt 16, Sayı 2, 2008, s. 311-24) çıkan "Schopenhauer, Nietzsche, Ölüm ve Kur-

tuluş" başlıklı incelememde, 7. Bölüm'ün bazı kısımları da *International Journal of Philosophical Studies*'te (Cilt 16, Sayı 2, 2008, s. 217-45) çıkan "Richard Wagner ve *Tragedyanın Doğuşu*'nun Doğuşu" başlıklı incelememde yayımlandı. Metinleri yeniden kullanmama izin verdikleri için bu dergilerin editörlerine teşekkür ediyorum.

Kısaltmalar

Nietzsche'nin Eserleri

Nietzsche'nin kendisinin yayımladığı eserleri aşağıdaki kısaltmalara göre anılmıştır: Romen rakamları eserlerin ana kısımlarını gösterirken normal rakamlar sayfaları değil kesimleri göstermektedir. KGW ve KSA'ya yapılan göndermelerde önce cilt numarası, sonra defter numarası ve ardından köşeli parantez içinde not numarası verilmiştir (örn. KSA 13 14 [204]). KGB'ye göndermelerin de önce cilt numarası sonra mektup numarası verilmiştir (örn. KGB II.3 393). KGB, KGW ve KSA'dan İngilizceye yapılan çeviriler tamamen bana aittir. Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerinin çevirilerinde de kimi zaman değişiklikler yaptım.*

AS *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say, 2003; *Zur Genealogie der Moral*, 1887), *On the Genealogy of Morals*, haz. K. Ansell-Pearson, çev. C. Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

D *Deccal* (çev. Oruç Aruoba, İstanbul, İthaki, 2003; *Der Antichrist*, 1888); *The Anti-Christ; The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings* içinde, haz. A. Ridley, çev. J. Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Buradan sonra "Ridley ve Norman".

EH *Ecce Homo*, (çev. Can Alkor, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009; *Ecce Homo*, 1888); *Ecce Homo*, Ridley ve Norman içinde.

Kısaltmalarda yer alan Nietzsche eserlerinin Türkçe çevirileri, biyografi çevirisinde yararlanılan çevirileri göstermektedir. Belli bir eserin kısaltma listesinde yer alan çevirisi dışındaki bir çeviriden alıntı yapıldıysa, sonnotlarda kaynak olarak gösterilmektedir. Metin bütünlüğünü bozmamak için bazı alıntılar doğrudan İngilizce metinden çevrilmiştir. Ayrıca Türkçe yayımlanmış bazı alıntılarda İngilizce metnin gerektirdiği bazı değişiklikler yapılmıştır-ç.n.

GG *Gezgin ile Gölgesi* (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Broy, 1966; *Der Wanderer und sein Schatten*, 1879), *The Wanderer and His Shadow*, Heller ve Hollingdale içinde.

Gİ *Güç İstenci* (çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, Say, 2010; *Der Wille zur Macht*, 1901); *The Will to Power*, haz. W. Kaufmann, çev. W. Kaufmann ve R. Hollingdale (New York: Vintage 1968).

HKG *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Friedrich Nietzsche: Eserleri ve Mektupları: Tarihsel-Eleştirel Tam Baskı), cilt II, haz. Hans Joachim Mette (Münih: Beck, 1933).

İKÖ *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Ahmet İnam, Ankara, Gündoğan, 1997; *Jenseits von Gut und Böse*, 1886); *Beyond Good and Evil*, haz. R. - P. Horstmann ve J. Norman, çev. J. Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

İPİ *İnsanca, Pek İnsanca* (çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki, 2003; *Menschliches, Allzumenschliches*, 1878), *Human, All-Too-Human*, Heller ve Hollingdale içinde.

KGB *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* (Nietzsche'nin Yazışmaları: Eleştirel Tam Baskı; 25 cilt), haz. G. Colli ve M. Montinari (Berlin: de Gruyter, 1975-2004).

KGW *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Nietzsche'nin Eserleri: Eleştirel Tam Baskı; 24 cilt + 4 CD), haz. G. Colli ve M. Montinari (Berlin: de Gruyter, 1967-2006).

KKÖ *Karışık Kanılar ve Özdeyişler (İnsanca, Pek İnsanca II)*, (çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki, 2003; *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879); *Assorted Opinions and Maxims, Human, All-Too-Human* içinde, haz. E. Heller, çev. R. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Buradan sonra "Heller ve Hollingdale".

KSA *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (Toplu Eserler: Eleştirel Araştırmalar Baskısı; 15 cilt), haz. G. Colli ve M. Montinari (Berlin: de Gruyter, 1999).

NWK *Nietzsche Wagner'e Karşı* (çev. M. Osman Toklu, Ankara, Gündoğan, 1991; *Nietzsche Contra Wagner*, 1888); *Nietzsche Contra Wagner, The Portable Nietzsche* (Nietzsche Cep Kitabı) içinde, haz. W. Kaufmann (New York: Penguin, 1982).

ÖK *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* (çev. Gürsel Aytaç, İstanbul, Say, 3. basım, 2010; *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, 1872); *On the Future of Our Educational Institutions*, çev. M. W. Grenke (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2004).

PA *Putların Alacakaranlığı* (çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010; *Götzen-Dämmerung*, 1888), *The Twilight of the Idols*, Ridley ve Norman içinde.

PTA *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (Friedrich Nietzsche'nin Toplu Eserleri), cilt 2, *Early Greek Philosophy* (İlk Yunan Felsefesi), haz. O. Levy, çev. M. A. Mügge (New York: Gordon Press).

S *Nietzsche: Werke in Drei Bänden* (Nietzsche: Üç Ciltte Toplanmış Eserleri; 3 cilt), haz. K. Schlechta (Münih: Hanser, 1965).

ŞB *Şen Bilim* (çev. Ahmet İnam, İstanbul, Say, 2004; *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 1887); *The Gay Science*, haz. B. Williams, çev. J. Naukhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

TD *Tragedyanın Doğuşu* (çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010; *Die Geburt der Tragödie*, 1872); *The Birth of Tragedy, The Birth of Tragedy and Other Writings*, haz. R. Geuss ve R. Speirs, çev. R. Spears (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

TK *Tan Kızıllığı* (çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, Ankara, İmge, 1997; *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881); *Daybreak*, haz. M. Clark ve B. Leiter, çev. R. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

WB *Richard Wagner Bayreuth'ta* (çev. Mehmet Toklu, İstanbul, Say, 2003; *Richard Wagner in Bayreuth*, 1876); *Wagner in Bayreuth*, Breazeale ve Hollingdale içinde.

WO *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu* (çev. M. Osman Toklu, Ankara, Gündoğan, 1994; *Der Fall Wagner*, 1888); *The Case of Wagner: A Musician's Problem*, Ridley ve Norman içinde.

İ. İşte Böyle Dedi Zerdüşt (çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Pinhan, 2011; *Also sprach Zarathustra*, 1883-5), *Thus Spoke Zarathustra*, çev. ve haz. G. Parkes (New York: Oxford University Press, 2005).

ZAB Zamana Aykırı Bakışlar (1873-74, *Unzeitgemässe Betrachtungen*). [ZAB I: *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki, 2006; *David Strauss: der Bekenner und der Schiftsteller,* 1873); ZAB II: *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki, 2006; *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben,* 1874); ZAB III: *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki, 2007 (*Schopenhauer als* Erzieher, 1874,); ZAB IV: *Richard Wagner Bayreuth'ta*, çev. Mehmet Toklu, İstanbul, Say, 2003 (*Richard Wagner in Bayreuth*, 1876)]; *Untimely Meditations*, haz. D. Breazeale, çev. R. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Buradan sonra "Breazeale ve Hollingdale".

Diğer Eserler

BM *On the Basis of Morality* (Ahlakın Temeli Üzerine), Arthur Schopenhauer, çev. E. F. J. Payne (New York: Bobbs-Merill, 1965).

C *Friedrich Nietzsche: Chronik in Bildern und Texten* (Friedrich Nietzsche: Fotoğraflı ve Metinli Kronoloji), haz. R. Benders ve S. Oettermann, Stiftung Weimarer Klassik için (Münih-Viyana: Hanser, 2000).

CA *Friedrich Nietzsche*, Curtis Cate (Londra: Hutchinson, 2002).

FR *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813), Arthur Schopenhauer, çev. E. F. J. Payne (La Salle: Open Court, 1974).

İTD *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya** (çev. Levent Özşar, Bursa, Biblos, 2009; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818-1819) *The World as Will and Representation* (2 cilt), Arthur Schopenhauer, çev. E. Payne (New York: Dover, 1969).

J *Friedrich Nietzsche: Biographie* (Friedrich Nietzsche: Biyografi; 3 cilt), C. P. Janz (Münih-Viyana: Hanser, 1978).

* Metinde *İsteç ve Tasarım Olarak Dünya* şeklinde kullanılmıştır-e.n.

LN *The Lonely Nietzsche* (Yalnız Nietzsche), Elizabeth Förster-Nietzsche, çev. P. Cohn (Londra: Heinemann, 1915).

PP *Parerga and Paralipomena* (2 cilt; *Parerga und Paralipomena*, 1851), Arthur Schopenhauer, çev. E. Payne (Oxford: Clarendon Press, 1974).

WMD *Wagner on Music and Drama* (Wagner: Müzik ve Dram Üzerine) , Richard Wagner, haz. A. Goldman ve E. Scprinchorn, çev. W. Aston Ellis (Londra: Gollancz, 1964).

WN *On the Will in Nature* (Doğadaki İstenç Üzerine; *Über den Willen in der Natur*, 1836), Arthur Schopenhauer, çev. E. Payne (New York: Berg, 1992).

WPW *Richard Wagner's Prose Works* (Richard Wagner'in Düzyazı Eserleri), cilt 5, Richard Wagner, çev. W. Asthon Ellis (Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1896).

YN *The Young Nietzsche* (Genç Nietzsche), Elizabeth Förster-Nietzsche, çev. A. Ludovici (Londra: Heinemann, 1912).

Kronoloji

1844 *15 Ekim:* N (Nietzsche) doğdu, Karl Ludwig ve Franziska (kızlık soyadı Oehler) Nietzsche'nin ilk çocuğu; Röcken'de, Lützen yakınlarında, Leipzig yakınlarında.

1846 *10 Temmuz:* Elizabeth doğdu.

1849 *30 Temmuz:* Babası bir beyin hastalığından 35 yaşında öldü.

1850 *4 Ocak:* N'nin erkek kardeşi Ludwig Joseph 2 yaşında öldü.
Nisan başı: Naumburg'a taşındılar. İlkokula yazıldı.

1851 *Bahar:* Krug ve Pinder'le dostluğunun başladığı Weber'in özel okuluna nakledildi. Üçü birden 1854'te Katedral Gramer Okulu'na nakledildiler.

1858 *Ekim:* Aile Weingarten 18'e taşındı. Franziska 1897'deki ölümüne kadar burada oturacaktı. N, Pforta Okulu'na gitmeye başladı.

1859 Paul Deussen'le tanıştı.

1860 *25 Temmuz:* N, Krug ve Pinder Germania Cemiyeti'ni kurdu. Schopenhauer Eylül'de öldü. Paul Deussen'le dostluğu başladı.

1861 *Ocak-Şubat:* Çok kötü baş ağrıları çekti.
Mart: Kiliseye kabul edildi. Bu yıl ya da sonraki yıl Wagner'in *Tristan*'ını keşfetti.
19 Ekim: Hölderlin için "en sevdiğim şair" dedi.

1863 *Eylül:* N'nin bıyığının ilk belirtileri.

1864 *Eylül:* Carl von Gersdorff'la arkadaş oldu. Pforta'dan mezun olup ayrıldı. Deussen'le birlikte Rhineland tatili.
Ekim: Bonn'da derslerine başladı; *Franconia* biraderliğine katıldı.

1865 *Şubat:* Teolojiden filolojiye geçme kararı aldı. Köln randevuevlerine gitti.
19 Ekim: Leipzig üniversitesine kaydoldu; burada Rohde, N'nin en yakın dostu oldu.

Kasım: Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sını [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] keşfetti.

1866 *Yaz:* Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'ni (1988; *Geschichte des Materialismus*, 1866) keşfetti.

1867 *Ağustos:* Rohde'yle birlikte Bohemya ormanında gezi.
Yaz: Esasen *Die Meistersinger von Nürnberg* (Nürnbergli Usta Şarkıcılar) adlı operası sebebiyle Wagner'e hayranlığı iyice arttı.
Eylül: Naumburg'da askerlik görevine başladı.

1868 *Mart:* At binerken meydana gelen kaza yüzünden göğsünden yaralandı, Haziran'da askerlikle ilişiği kesildi.
Ekim: Leipzig'deki derslerine geri döndü.
8 Kasım: Wagner'le ilk kez karşılaştı.

1869 *12 Şubat:* Basel'de klasik filoloji profesörlüğüne atandı.
19 Nisan: Basel'de oturmaya başladı.
17 Mayıs: Tribschen'deki Wagnerlere yaptığı yirmi üç ziyaretin ilki.
1 Temmuz: Schützgraben 45'e taşındı ("Zehir Kulübesi" ve daha sonra "Baumann'ın Mağarası").

1870 *Nisan:* Franz Overbeck Schützgraben 45'e taşındı.
19 Temmuz: Fransız parlamentosu Prusya'ya savaş açtı.
13 Ağustos: Sıhhiyeci eğitimi almak için Erlangen'e ulaştı.
23 Ağustos: Cepheye giderken son savaş meydanlarından geçti. Wörth savaş meydanındaki vücut parçalarını görünce dehşete kapıldı.
25 Ağustos: Wagner, Cosima'yla evlendi.
2 Eylül: N artık Metz yakınlarındaki Ars-sur-Moselle'ye kaymış olan cephede. Üç gün kapalı bir tren vagonunda Karlsruhe'ye giden yaralılara eşlik etti. Dizanteri ve difteri kaptı, Erlangen'e döndükten sonra bir hafta hastanede yattı.
14 Eylül-21 Ekim: Naumburg'da sağlığına yeniden kavuştu.
Kasım: Basel'de hocalığa geri döndü; Wagner'in *Beethoven* (1870) denemesini okudu; Burckhardt'ın tarih yazımı derslerini dinledi.
Noel Günü: Cosima için doğum günü hediyesi olan *Siegfried İdili*'nin (*Siegfried-Idyll*) Tribschen'deki merdivende gerçekleştirilen ilk icrasında bulundu.

1871 *18 Ocak:* İkinci Alman Reich'ı ilan edildi ve I. William, Kaiser olarak taç giydi.
28 Şubat: Fransa-Prusya savaşının sonu.

1872 *2 Ocak: Tragedyanın Doğuşu* Fritzsch'ten çıktı.
16 Ocak: Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine (*Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) başlıklı ders dizisi başladı ve 23 Mart'a kadar devam etti. Aynı ay Greifswald'daki kürsü teklifini geri çevirdi.
22 Nisan: Wagner Tribschen'den ayrılarak Bayreuth'a yerleşti.
22 Mayıs: Rohde ve von Gersdorff'la birlikte Bayreuth'taki Festspielhaus'un (Şenlik Evi) temel atma törenine katıldı. Wagnerlerin sıkı dostu olan Malwida von Meysenbug'la tanıştı.
Mayıs sonu – Eylül: Tragedyanın Doğuşu için Rohde'nin yorum yazısı ve Wilamovitz'in eleştirisi. Burckhardt'ın Yunan kültür tarihi dersleri vesilesiyle onunla uzun sohbetler.

1873 *Bahar:* Doğa bilimleri üzerine yoğun kitap okumalarına başladı. Bu kitaplardan biri de African Spir'in *Denken und Wirklichkeit*'ıydı [1873; Düşünce ve Gerçeklik].
Mayıs: N'nin arkadaşı Heinrich Romundt tarafından yaz için Basel'e davet edilen Paul Rée'yle ilk kez tanıştı.
8 Ağustos: İlk *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın birincisi, *David Strauss, İtirafçı ve Yazar* (*David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller*) yayımlandı.
Kasım: N'nin Almanlara Çağrı'sı (*Einladung zur Deutschen*; Bayreuth projesini destekleme çağrısı) Wagnerciler tarafından reddedildi.

1874 *15 Ocak:* Basel'in beşeri bilimler fakültesinin dekanı oldu.
22 Şubat: İkinci *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisi, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*) Fritzsch'ten yayımlandı.
9 Temmuz: Yayıncı Ernst Schmeitzner N'yi kendi yayınevine çekti.
Ağustos: Wagnerlerin Bayreuth'taki evi Wahnfried'e Brahms'ın Zafer Şarkısı'yla (*Triumphlied* op. 55, 1871) gitti. Wagner küplere bindi.

15 Ekim: Zamana Aykırı Bakışlar'ın üçüncüsü, *Eğitici Olarak Schopenhauer* (*Schopenhauer als Erzieher*), Schmeitzner'den yayımlandı.

Aralık: Yunanların Tragedya Çağında Felsefe'yi (2010; *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) tamamladı ama yayımlamadı.

1875 *Ocak – Temmuz ortası:* Biz Filologlar (Wir Philologen) adlı bir çalışmaya başladı, ama bunu hiçbir zaman tamamlayamadı.

15 Temmuz – 12 Ağustos: Steinabad'da "şifa".

Güz: Spalenthorweg 48'e taşındı ve Elizabeth evin idaresini eline aldı. Rée'nin *Psychologische Beobachtungen*'ini (1875; Psikolojik Gözlemler) okudu.

Kasım: N'nin derslerine girmek için Basel'e gelen Heinrich Köselitz'le ("Peter Gast") ilk karşılaşma.

1876 *Ocak:* Sağlık sorunlarından dolayı Pädagogium'daki öğretmenliğine son verildi. Baş ağrıları üniversitede ders vermesini de güçleştiriyordu.

Şubat: Rée'yle dostluğu başladı.

11 Nisan: Mathilde Trampedach'a yaptığı evlilik teklifi reddedildi.

10 Temmuz: Zamana Aykırı Bakışlar'ın dördüncüsü olan *Richard Wagner Bayreuth'ta* (*Richard Wagner in Bayreuth*), Schmeitzner'den yayımlandı. Marie Baumgartner tarafından yapılan Fransızca çevirisi Şubat 1877'de çıktı.

23 Temmuz: İlk Bayreuth Festivali'ne katılmak için Bayreuth'a son kez gitti. 4 Ağustos'ta aniden ayrılıp Klingenbrunn'a geçti ve orada *İnsanca, Pek İnsanca* (*Menschliches, Allzumenschliches*) üzerinde çalışmaya başladı.

8 Ağustos: Overbeck, Ida Rothpletz'le evlendi.

12-26 Ağustos: Wagner'in Nibelungen Yüzüğü (*Der Ring des Nibelungen*, 1851-1874) dörtlemesinin ilk performansı için Bayreuth'a döndü. Reinhardt von Seydlitz'le karşılaştı; Louise Ott'la flört etti.

27 Ekim: Sorrento'ya vardı, Malwida von Meysenbug'un kiraladığı Villa Rubinacci'de 8 Mayıs 1877'ye kadar kaldı.

1877 *11 Haziran – 1 Eylül:* Rosenlaui'de *İnsanca, Pek İnsanca* üzerinde çalıştı. *Mind*'ın* editörü Croom Robertson'la tanıştı.
5 Ekim: Dr. Otto Eiser ve Frankfurt'taki göz hekimi Gustav Krüger tarafından muayene edildi.

1878 *Ocak: Parsifal*'ın sözleri geldi.
7 Mayıs: İnsanca, Pek İnsanca Schmeitzner'den çıktı.

1879 *20 Mart: Karışık Kanılar ve Özdeyişler* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*), *İnsanca, Pek İnsanca*'nın "Eki" olarak Schmeitzner'den yayımlandı.
2 Mayıs: Sağlık sorunları sebebiyle Basel Üniversitesi'nden emekliye ayrıldı.
21 Haziran – 16 Eylül: St. Moritz'te. Sağlığı dibe vurdu. *Gezgin ile Gölgesi* (*Der Wanderer und sein Schatten*) üzerinde çalıştı, kitap 18 Aralık'ta Schmeitzner'den çıktı.

1880 *Şubat-Mart:* Riva del Garda'da *Tan Kızıllığı* (*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*) üzerine çalıştı.
Mart-Temmuz: Venedik'te Köselitz'in yanındaydı.
Temmuz-Ağustos: Marienbad'da bunaldı.
Kasım: Cenova'da ilk kış, orada Mayıs'a kadar kaldı.

1881 *4 Temmuz – 1 Ekim:* Sils Maria'da ilk yaz.
8 Temmuz: Tan Kızıllığı Schmeitzner'den çıktı.
Ağustos başı: Bengi dönüş (*ewige Wiederkehr*) düşüncesi N'nin aklına geldi.
2 Ekim: Cenova'da ikinci kış, 1882 Mart'ının sonuna kadar orada kaldı.
27 Kasım: Cenova'nın Politeana tiyatrosunda *Carmen*'i ilk kez izledi.

1882 *Ocak-Mart: Şen Bilim* (*Die fröhliche Wissenschaft*) üzerine çalıştı. Rée'nin ziyareti; N'ye bir daktilo getirdi.
29 Mart – 21 Nisan: Sicilya, Messina'da.
Nisan sonu: Roma'da. Lou Salomé'yle tanıştı. Rée aracılığıyla ona evlenme teklif etti. Reddedildi.
Mayıs'ın ilk yarısı: Lou'yla birlikte Sacro Monte'de. Muhtemel bir öpüşme. Luzern'deki Aslan Bahçesi'nde ona bir daha evlenme teklif etti. Yine reddedildi. "Kırbaç" fotoğrafı çekildi.

---

* 1876'da yayımlanmaya başlayan, felsefe odaklı, akademik İngiliz dergisi -r.n.

Haziran'ın ilk haftası: Idyllen aus Messina [Messina İdilleri], Schmeitzner'in aylık dergisinde yayımlandı.
16-17 Haziran: Lou'yla buluşmak için Berlin'de bir gün boyunca bekledi.
25 Haziran – 27 Ağustos: Tautenburg'da. Lou ve Elizabeth de 7-26 Ağustos'ta oradaydı.
Lou N'ye "Gebet an das Leben" (Hayata Dua) adlı şiiri hediye etti. N şiiri derhal besteledi, 1874'teki bestesi *Hymnus an die Freundschaft*'ın (Dostluğa İlahi) melodisini kullandı.
26 Temmuz: Wagner'in *Parsifal*'inin ilk sahnelenişi.
26 Ağustos: Şen Bilim (I-IV. Bölümler) Schmeitzner'den yayımlandı.
7 Eylül: N-Rée-Lou aşk macerasına dair Elizabeth'in aktardıklarına öfkelenip annesiyle kavga eden N, Naumburg'dan ayrılarak Leipzig'e gitti.
Ekim: Lou ve Rée'yle son görüşme.
23 Kasım: Cenova ve Santa Marguerita Ligure üzerinden Rapallo'ya gitti. Sonraki Şubat'a kadar oraya yerleşti.

1883 *13 Şubat:* Wagner, Venedik'te öldü.
24 Şubat: N, Cenova'daki eski apartmanına döndü.
18 Haziran – 5 Eylül: Sils Maria'da ikinci yaz.
Ağustos sonu: Zerdüşt I. Bölüm (*Also sprach Zarathustra*) Schmeitzner'den çıktı.
Eylül: Elizabeth, Bernhard Förster'le nişanlandığını duyurdu.
2 Aralık: Nice'te ilk kış, 20 Nisan 1884'e kadar orada kaldı.

1884 *Ocak: Zerdüşt II. Bölüm* Schmeitzner'den çıktı.
Nisan: Zerdüşt III. Bölüm Schmeitzner'den çıktı. Resa von Schirnhofer N'yi Nice'te ziyaret etti.
Haziran: Zürih'te Meta von Salis'le görüştü.
18 Haziran – 25 Eylül: Sils Maria'da üçüncü yaz. İki Emily Fynn'le tanıştı.
Ekim: Zürih'te Helene Druscowicz'le görüştü.
28 Kasım: Nice'te ikinci kış, 8 Nisan 1885'e kadar orada kaldı.

1885 *Mayıs'ın ilk haftası: Zerdüşt IV. Bölüm* Naumann'dan çıktı, masrafları N ödedi.
7 Haziran – Eylül ortası: Sils Maria'da dördüncü yaz. *Güç İstenci*'nin ilk planları.

Eylül-Ekim: Naumburg'da, Elizabeth'le aklı başındayken son kez görüştü.
11 Kasım: Nice'te üçüncü kış, 1886 Mayıs'ının başına kadar orada kaldı.

1886 *Şubat:* Försterler Güney Amerika'ya doğru yola çıktı.
30 Haziran: Sils Maria'da beşinci yaz. 25 Eylül'e kadar burada kaldı. Helen Zimmern'le tanıştı.
4 Ağustos: İyinin ve Kötünün Ötesinde çıktı. Naumann'da basılmış ve yayımlanmıştı. Masrafları N karşıladı.
5 Ağustos: Fritzsch, N'nin eserlerinin satılmamış nüshalarını ve telif haklarını Schmeitzner'den devraldı.
25 Eylül – 20 Ekim: Ruta Lugure'de. *Şen Bilim*'in yeni önsözünü yazdı.
20 Ekim: Nice'te dördüncü kış, 2 Nisan 1887'ye kadar orada kaldı.
31 Ekim: Tragedyanın Doğuşu'nun yeni baskısı (*Bir Özeleştiri Denemesi* önsözüyle) Fritzsch'ten çıktı. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın iki ciltlik yeni baskısı (*Karışık Kanılar ve Özdeyişler* ile *Gezgin ile Gölgesi* de eklenmişti) Fritzsch'ten çıktı.
Aralık sonu: Zerdüşt I-III. Bölümler tek cilt olarak Fritzsch'ten çıktı.

1887 *24 Şubat:* Nice depremi.
12 Haziran: Sils Maria'da beşinci yaz, 19 Eylül'e kadar orada kaldı.
24 Haziran: Tan Kızıllığı'nın yeni baskısı Fritzsch'ten çıktı. *Şen Bilim*'in yeni baskısı (yeni V. Bölüm de eklenmişti) Fritzsch'ten çıktı.
20 Ekim: Hymnus an das Leben (Hayata İlahi; koro ve orkestra için) Fritzsch'ten çıktı.
23 Ekim: Nice'te beşinci kış, burada 8 Nisan 1888'e kadar kaldı.
16 Kasım: Ahlakın Soykütüğü Naumann'dan yayımlandı, Masrafları N ödedi.

1888 *5 Nisan:* İlk kez kalmak için Torino'ya gitti ve 5 Haziran'da oradan ayrıldı.
10 Nisan – 5 Mayıs: Brandes'in Kopenhag'da N üzerine dersleri.

6 Haziran: Sils Maria'da yedinci ve son yaz; 20 Eylül'e kadar orada kaldı. Von Salis ve Kaftan, N'de hiçbir delilik emaresi göremediler.
11 Eylül: Torino'da; 9 Ocak'a kadar orada kaldı.
22 Eylül: Wagner Olayı (*Der Fall Wagner*) Naumann'dan çıktı.
Aralık: N, aklını yitirdi.

1889 *10-17 Ocak:* Basel'deki ruh hastalıkları enstitüsünde.
18 Ocak: Jena'daki ruh hastalıkları enstitüsünde, 24 Mart 1890'a kadar orada kaldı.
24 Ocak: Putların Alacakaranlığı (*Götzen-Dämmerung*) Naumann'dan çıktı.
Şubat: Nietzsche Wagner'e Karşı (*Nietzsche Contra Wagner*) Naumann'dan çıktı.
3 Haziran: Bernhard Förster intihar etti.

1890 *24 Mart - 12 Mayıs:* Jena'daki özel tesiste kaldı.
12 Mayıs: Naumburg'da Weingarten 18'de oturan annesinin yanına geçti, Nietzsche 19 Temmuz 1897'ye kadar orada kaldı.

1891 Köselitz, N'nin tüm eserlerinin edisyonuna başladı.

1892 *Mart: Zerdüşt IV. Bölüm* Naumann'dan çıktı.

1893 *Ekim:* Elizabeth Köselitz'e N'nin eserlerinin edisyonuna son vermesini buyurdu. Yeni edisyon Fritz Kögel'in editörlüğünde başladı. Elizabeth annesinin evinde Arşiv'i kurdu.

1894 *Kasım: Deccal* (*Der Antichrist*) Naumann'dan çıktı.

1895 *Nisan:* Elizabeth'in hazırladığı N biyografisinin *Das Leben Friedrich Nietzsche's*'in (Friedrich Nietzsche'nin Yaşamı) birinci cildi Naumann'dan çıktı.
Aralık: Elizabeth, N'nin eserlerinin tam kontrolünü ele geçirdi.

1896 *1 Ağustos:* Arşiv Weimar'a taşındı. Meta von Salis'in maddi desteğiyle odalar kiralandı. Aynı yılın sonraki kısmında Arşiv, Villa Silberblick'e taşınacaktır.

1897 *20 Nisan:* Franziska öldü. Elizabeth'in hazırladığı N biyografisi *Das Leben Friedrich Nietzsche's*'in ikinci cildi baharda Naumann'dan çıktı.
Haziran: Kögel toplu eserlerin editörlüğünden azledildi.
20 Temmuz: Weimar, Villa Silberblick'te; N ölünceye kadar burada kaldı.

1898 Toplu eserlerin *Grossoktav* edisyonu Köselitz dahil altı editörle başladı.
1900 *25 Ağustos:* Nietzsche öldü.
1901 *28 Ekim:* Paul Rée 52 yaşında öldü.
1903 *23 Nisan:* Malwida von Meysenbug 87 yaşında öldü.
1905 *26 Haziran:* Overbeck 68 yaşında öldü.
1930 *1 Nisan:* Cosima öldü.
1935 *8 Kasım:* Elizabeth 92 yaşında öldü.
1937 *5 Şubat:* Lou Salomé 75 yaşında öldü.

Friedrich Wilhelm Nietzsche

(1844-1900)

I

GENÇLİK

1. Bölüm

Da Capo

Röcken

Nietzsche'ye göre, ruh sağlığı gayet yerinde olan bir insan geriye bakıp bütün hayatını gözden geçirdikten sonra coşkuyla ayağa kalkıp "oyunun ve performansın tamamına" "*Da capo!** –Bir daha! Bir daha! Tekrar en baştan!– diye haykırabilmeliydi. Bu fikir onun en büyük esin kaynağıydı. Sağlığı tamamen yerinde olan bir insanın "en büyük coşkuyla arzulayacağı şey" kendi hayatının sonsuz bir zaman boyunca "bengi dönüşü"dür (*ewige Wiederkehr*) –kötü parçaları atılarak arıtılmış haliyle değil, *tam olarak* aynı hayatı, ne kadar acı ve utanç verici olursa olsun, en ufak ayrıntısına kadar ister. Nietzsche'nin kendi amacı da bunu yapabilmek, kendi hayatına "*Da capo!*" diye haykıracak bir noktaya ulaşabilmekti. Bakalım o noktaya varıncaya dek nelerle yetinmek zorunda kalmış.

Friedrich Nietzsche, "Fritz", 15 Ekim 1844'te (idollerinden biri olan Sarah Bernhardt'tan tam bir hafta önce) Sakson köyü Röcken'de doğdu. Bu doğum yeriyle ilgili iki olgu önemlidir.

Birincisi, Röcken'in bulunduğu yöre yükselen Prusya devleti tarafından Saksonya'nın 1815'te ilhak edilen kesimindeydi. Bu ilhak Sakson kralının Napoléon'la ittifakına Prusyalıların verdiği cezaydı. Napoléon 1813'te Leipzig savaşında Prusya'ya ve onun müttefiki olan Rusya, Avusturya ve İsveç'e yenilmişti. (Nietzsche, ailesinin geri kalan üyelerinin aksine babaannesinin Napoléon'a büyük hayranlık duyduğunu hatırlar;[1] bu özellik daha sonra Nietzsche'nin siyasi bakış açısında önemli bir unsur haline gelecektir.

---

* *Da capo*: "Baştan al" anlamına gelen, İtalyanca müzik terimi-r.n.

Göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin entelektüel manzarasında Prusya önemli bir rol oynar. Gençliğinde Prusya milliyetinden olmakla büyük gurur duyuyordu –kendini kısaca tanımlaması gerektiğinde "Ben Prusyalıyım" demişti– ayrıca Prusya başbakanı ve daha sonra da birleşik Alman *Reich*'ının şansölyesi olan Otto von Bismarck'ın tutkulu bir hayranıydı. Ancak Bismarck'ın Alman devletlerini ortak düşmana karşı birleşmeye zorlamak için başlattığı, "tercih savaşı" olarak da bilinen Fransa-Prusya Savaşı'nın (1870-71) dehşetini gören Nietzsche, "kan ve demir" şansölyesinin Prusya devletini kullanma biçimi ve bu devletin kalkanının altında büyüyen halinden memnun şovenist dar kafalılık karşısında şoke olacaktı. Yine de, tutkulu bir Prusya hanesinde yetiştiği ve Prusya eğitim sisteminden geçtiği için, benim kanaatimce, arketipik bir Prusyalı kişiliği edinmişti. İnsanın hayatını tek bir "hedefe" doğru giden "dümdüz bir çizgi" olarak örgütlemesini isteyen,[2] hem ruhta hem devlette bir "rütbe sırası" gerektiğini düşünen bir filozofun çağdaş "postmodernizmin" babası sayılması, filozofların birbirini kasten yanlış anlamakta neredeyse hiç sınır tanımadıklarının delilidir.

Nietzsche'nin doğum yeriyle ilgili ikinci önemli olgu, Röcken'in Protestan Reformunun merkezinde bulunmasıdır: Bu köy Martin Luther'in doğduğu Eisleben'den yetmiş kilometre uzaktadır, Johann Sebastian Bach'ın çalıştığı ve öldüğü Leipzig'in yirmi beş kilometre güneybatısında kalır, Georg Friedrich Handel'in doğduğu ve çalıştığı Halle'den elli kilometre mesafededir. Hem Bach hem de Handel –Alman Lutherciliğinin ve Nietzsche'nin anayurdunun iki büyük müzikal sesi– müzikle derinden ilgilenen Fritz için çok önemliydi. Nietzsche'nin yazılarına göre dokuz yaşındayken Handel'in *Messiah*'ından Hallelujah Korosu'nu duyduğunda, "meleklerin neşeli şarkısına, dalgalarında İsa'nın göğe yükseldiği şarkıya katılmak zorunda olduğunu" hissedip benzer bir şey yazmaya çalışmak için kesin kararını verdi (bu kitabın web sitesinde 1. Parça).[3]

Kendi verdiği adla geleceğin "Deccal'ının" Protestanlığın beşiğinde doğmuş olması burada çözmeye çalışacağımız bir paradoks yaratıyor. Alman Protestanlığının koynunda nasıl böyle bir engerekli yılan beslediğini sormamız gerekecek.

***

Fritz, "Friedrich Wilhelm" adıyla vaftiz edildi, çünkü Prusya Kralı IV. Friedrich Wilhelm'in doğum gününde dünyaya gelmişti ve babası

Karl Ludwig de (bkz. Resim 1) tutkulu bir *Königsstreu*, yani ateşli bir kralcıydı.

Nietzsche'nin babası Ludwig, 1813'te, Luther Kilisesi'nde "murakıplık" (tahminen başdiyakoz) görevini yürüten, ayrıca ahlaki ve ilahi konularda ilmi eserler kaleme alan Friedrich August'un (1756-1862) oğlu olarak dünyaya gelmişti. Ludwig'in annesi Erdmuthe beş kuşaklık Lutherci papazlar soyundan geliyordu. Ludwig'in Prusya kralına sadakati hiç değilse kısmen minnettarlıktan ileri geliyordu. Halle Üniversitesi'nde teoloji çalışmalarını tamamladıktan sonra, tıpkı Röcken gibi Prusya Saksonya'sında bulunan küçük bir prenslik olan Sax-Altenburg'da dükün üç kızına özel öğretmenlik yapmıştı. Neredeyse züppece denebilecek –alışılmış kasvetli din adamı tarzından uzak– giyim tarzını orada edinmişti; oğlu da bu tarzı ondan miras alacaktı. Ayrıca Prusya Kralı'yla da orada karşılaşmıştı; kral üzerinde iyi bir izlenim bırakmış olmalı, zira komşu köyler Michiltz ve Bothfeld'le birlikte Röcken'in din işleri kraliyet fermanıyla onun sorumluluğuna verilmişti.

Yirmi dokuz yaşındaki Ludwig aynı yıl, yakındaki Pobles köyünün papazı David Ernst Oehler'in on yedi yaşındaki kızı Franziska Oehler'le (bkz. Resim 2) tanıştı. Şık kıyafetleri, kibar tavırları ve piyano çalma yeteneği –bu yetenek de oğluna miras kalacaktı– iyi bir izlenim bırakmış olsa gerek, çünkü ertesi yıl evlendiler.

Bu yüzden Nietzsche'nin dört bir yanı Lutherci papazlarla doluydu diyebiliriz. Ama daha sonra Hıristiyanlığa suikast girişimini köktendinci ya da bağnaz bir geçmişe tepki olarak değerlendirmek hata olacaktır. Ailesi ne köktendinci ne de bağnazdı, mesleğinin sonunda yazdığı yarı-otobiyografik eseri *Ecce Homo*'da kendisi de bunu doğrular: "Hıristiyanlıkla savaşıyorsam, bu tam benim işimdir; çünkü o yönden hiçbir yıkımla, hiçbir engelle karşılaşmadım. En koyu Hıristiyanlar benden hiç esirgememişlerdir sevgilerini."[4]

Yani Nietzsche'nin babası –özellikle müzik alanında– geniş bir kültüre sahipti, dogmalarla ilgilenmiyordu ve ilahi inancın ayrıntısının bireysel vicdanın mahremiyetine ait olduğunu savunuyordu. Fritz'in kız kardeşi Elizabeth'in hatırladığı kadarıyla Erdmuthe Nietzsche de, "katı rasyonellik döneminde yetişmişti ... bu yüzden de 1850'lerde Ortodoksluğun canlanmasından, insanların alenen kendilerini çaresiz günahkârlar ilan edip 'yeniden doğmalarından' huzursuz oluyordu."[5]

Aynı fanatizm karşıtlığı Fritz'in annesinin babasında da vardı ve küçük Fritz bu dedesinin, herkesin birbirine "içten [*gemütlich*]" ve hoşgörüyle yaklaştığı evine aşırı derecede bağlıydı. David Oehler, zekâsı, eğitimi ve evliliği sayesinde toprak sahibi beyler arasına yükselen ve böylece bir toprak ağası gibi yaşayabilen bir dokumacının oğluydu. On bir çocuk yapmıştı, kâğıt oynamayı severdi, hem çiftçi hem de attığını vuran bir avcıydı. Kış akşamlarını canlandırmak için düzenli olarak müzikli toplantılar organize eden yetenekli bir müzisyendi ve Fritz'in en sevdiği uğraklardan biri olan büyük bir kütüphanesi vardı.

Aslında Luther Kilisesi, Anglikan Kilisesi'ne çok benziyordu. Bu durum, toplumsal ilerlemenin ve nispeten soylulara özgü yaşam sürdürmenin yolunu açıyordu. Nietzsche/Oehler aileleri için Hıristiyan inancının hiçbir şey ifade etmediğini ve onların Hıristiyanlığın sadece dışsal, toplumsal biçimiyle yetindiklerini düşünüp, onlara hemen "Trollopeci" [nezaketsiz-r.] sıfatı yakıştırmak yanlış olur. İki aile de, genellikle sorgulamayan, şüphe sarsıntısı geçirmemiş, içten bir inanca sahipti.* Din onların hayatının temeliydi. Elizabeth bunu açıkça ifade eder:

> Çocukluğumuz sırasında Hıristiyanlık ve dinin asla kısıtlayıcı bir unsur içerdiğini görmedik, ama her ikisinin de örnekleri fiilen, doğal teslimiyetin en yüce görünümleri halinde önümüzdeydi.[6]

---

* Buna ilişkin kayıtlara geçmiş tek istisna Nietzsche'nin dayısı Edmund Oehler'in 1862'de yazdığı bir mektuptadır: "Nasıl olduğumu soracaksın. Tanrı'ya şükür şimdi çok iyiyim. Kasvetli ve puslu havalar geçip gitti, şimdi yeniden temiz ve taze hava alabiliyorum... Karanlık gecede ve büyük içsel çilelerle geçen zamandan sonra yeni bir gün ve yeni bir yaşam doğmaya başladı. Çarmıha gerilip dirilen ve cennete yükselen İsa Mesih bugün de hâlâ yaşıyor ve hükmünü sürdürüyor; o artık benim tek Efendim ve gönlümün biricik kralı, sadece onu izleyeceğim, sadece onun için yaşayacak, ölecek ve çalışacağım. İnsanları, kendi aklımı ve dünyevi irfanı takip ettiğim için uzun zaman şüphe içinde yaşadım. Aslında senin de bildiğin gibi, insanların görüşleri sürekli birbirini geçersiz kılar ki bu da arayış içindeki bir ruhun sağlam bir zemin bulamaması demektir. Ama şimdi İsa gönlümün efendisi olunca şüphelerim geçmişte kaldı. Artık sağlam bir zeminim var, çünkü İsa daima bir ve aynı kalıyor ... Sevgili Fritz, senin de arayan, mücadele eden, çatışmalar yaşayan bir ruh olduğunu sohbetlerimizden biliyorum. Öğüdümü dinle ve İsa'yı Rabbin kabul et, sadece onu izle... insanların sistemlerini değil. Sadece İsa, sadece İsa ve yine sadece İsa... sadece İsa" (KGB 1.1 Nietzsche'ye 58). Bu mektup Nietzsche'nin dayısı Edmund'un dini bir kriz yaşadıktan sonra, Nietzsche/Oehler ailelerinin epeyce yadırgadığı bir "yeniden doğuş" Hıristiyanlığına kaydığını gösteriyor.

Nietzsche/Oehler aileleri çocuklarını, Hıristiyan erdeminin zorlama olmayan tezahürleriyle, sahici Hıristiyan hayatlarıyla çevrelemişlerdi.

Nietzsche'nin olgunluğunda Hıristiyanlığa saldırısındaki gaddarlık bu yüzden biyografik bir bulmacadır. Hıristiyanlık onun çocukluğunu sevgi ve emniyetle dolduran, asla kıymetini bilmezlik etmediği bir sıcaklık sağlayan geniş bir ailenin maddi ve duygusal temeliydi. Fritz özellikle babasına derinden bağlıydı. On üç yaşındayken yazdığı otobiyografik düşüncelerde onu şöyle hatırlar:

> Tam bir taşra papazı! Canlı bir ruh ve sıcak bir kalbe sahip, Hıristiyanlığın tüm meziyetlerini donanmış olarak sessiz, sade ama yine de mutlu bir yaşam sürdü; onu tanıyan herkesçe sevildi sayıldı. Görgülü davranışları ve neşeli tavırları, davet edildiği pek çok sosyal faaliyete zarafet kattı ve herkesin hemen onu sevmesini sağladı. Boş vakitlerini bilimle uğraşmanın hazzıyla ve müzikle doldururdu. Piyanoda, bilhassa temalardaki doğaçlama çeşitlemeleri çalmakta çarpıcı bir becerisi vardı...[7]

Fritz de bu beceriyi çok geçmeden kusursuzlaştıracaktı. Elizabeth babalarına dair bu tabloya hafifçe baskıcı bir nüans katar; hatırladığı kadarıyla babasının önünde ihtilaflara yer yoktu, çünkü

> son derece duyarlı bir adamdı, ya da o zamanlar söylendiği şekliyle, her şeyi çok ciddiye alıyordu. Mıntıkasındaki ya da ailesindeki her ihtilaf işareti ona öyle acı verici geliyordu ki çalışma odasına çekiliyor, yemeyi içmeyi ya da başkalarıyla konuşmayı reddediyordu.[8]

Ama Fritz'in ona derinden bağlı olduğundan bir an bile şüphe etmiyordu.

> Babamız zamanının büyük bir kısmını bizlerle geçirirdi ama özellikle en büyük oğlu Fritz'le birlikteydi; ona "küçük arkadaş" der, meşgul olduğunda dahi yanında olmasına izin verirdi, çünkü [Fritz] hiç kıpırdamadan oturmayı ve çalışan babasını düşünceli bir edayla izlemeyi beceriyordu. Fritz daha bir yaşındayken bile babasının müziğini o kadar seviyordu ki herhangi bir neden yokken ağladığında babasından ona piyano çalması rica ediliyordu. Çocuk piyanonun sesini duyunca minik bebek arabasında dimdik oturuyor, bir fare gibi sessiz kalıyor ve gözlerini müzisyenden hiç ayırmıyordu.[9]

Nietzsche *Ecce Homo*'da şöyle der:

> Böyle bir babam olmasını büyük bir ayrıcalık sayıyorum; üstelik bana öyle geliyor ki... sahip olduğum diğer ayrıcalıkların hepsi de bununla açıklanabilir. Öncelikle, yüksek, ince şeylerle dolu bir dünyaya [kitapların dünyasına] isteneksizin girmek için biraz beklemem yeter, ayrıca niyet etmem gerekmez: Orada evimdeyim ben; en derin tutkularım ancak orada açığa çıkar.[10]

Bu yüzden, Nietzsche'nin Hıristiyanlığın aleyhine dönmesinin temellerinde Ödipal "babayı öldürme" arzusunun bulunmadığı açıktır.

***

Röcken papazının evini (bkz. Resim 3) kadınlar yönetiyordu: Ludwig'in dul annesi, iyi yürekli ama gürültüye karşı hassas olan hastalıklı Erdmuthe ve hiç evlenmemiş üvey kız kardeşleri [büyük halalar] Auguste ve Rosalie. Evi çekip çeviren, mide sorunlarından mustarip olan Auguste'ydi. Rosalie ise biraz baskıcı, sinirleri zayıf, siyasetle ilgilenen ve –o zamanki kadınlar için alışılmadık bir huy– gazete okuyan biriydi. Fritz hepsini severdi.

On sekiz yaşındayken Fritz'i doğuran Franziska neşeli bir kadındı, yüreği sevgi doluydu, ortalama bir eğitim görmüştü, sade bir iman duygusu vardı, taşrada yetişmiş kadınların tipik dar ve tutucu bakış açısına sahipti. Genç oğlunun "farklı olma arzusu"ndan yakınıyordu. Buna karşı oğlu da onun ve Elizabeth'in "Naumburg erdemliliği"nden şikâyetçiydi; çok geçmeden taşınacakları kasabanın adından esinlenerek uydurduğu bu tabiri, dar görüşlü, yasalara bağlı, baskıcı küçük-kasaba ahlakı için kullanıyordu.

Fritz'in kız kardeşi Elizabeth 10 Temmuz 1846'da doğmuş ve babasının Sax-Altenburg'da öğretmenlik yaptığı üç prensesin adıyla, Elizabeth Therese Alexandra olarak vaftiz edilmişti. Elizabeth, ya da Fritz'in taktığı adla "Llama" ağabeyine tapıyordu ve ağabeyi de ona amirane ama iyi davranıyordu. Elizabeth aralarında iki yıldan az bir zaman olmasına rağmen onun ortaokula başladıktan sonra kendisine "küçük kız" demeye başladığını ve kız kardeşinin ya da yanındaki kız arkadaşlarının beş adım önde yürümekte ısrar ettiğini hatırlar.* Elizabeth küçük yaşlardan

---

* Elizabeth 1862'de yani 16 yaşındayken eğitimini tamamlamak üzere Güneydoğu Almanya'nın kültür başkenti Dresden'e gönderildi. Şu mektubu, Fritz'in kız kar-

itibaren Fritz'in yazdığı ne bulursa aşırma alışkanlığı edinmişti; Nietzsche'nin ölümünden geriye kalan epeyce yayımlanmamış metnin (*Nachlass*) kaynağı bu alışkanlıktır. Soyut düşünme kapasitesinden yoksun ve duygusallıkla yüklü (tüm o "oh" ve "ah"lardan kurtulsa yazdıkları çok daha iyi olurdu, diye annesine yakınır Nietzsche)[11] Elizabeth, yine de açıkgözce (hatta en sonunda suç niteliğinde) bir girişimcilik yeteneği edinecek, böylece ağabeyinin delirmesinden sonra onun adını kullanarak geçimini gayet iyi sağlayacaktı.

Franziska evi çekip çevirmekten sorumlu olmadığından ve evdeki yetişkinlere yaş bakımından en az kendi çocukları kadar uzak kaldığından, Fritz ve Elizabeth için anneden ziyade abla gibiydi.

***

Nietzsche gençliğinde yazdığı dokuz otobiyografik metinden birinde, doğduğu köyü on yedi yaşındayken şöyle hatırlıyor:

> Anayol boyunca uzanan ve Lützen'in yakınlarında bulunan bir köy olan Röcken'de doğdum. Köyü söğüt ağaçları, birkaç kavak ve karaağaç çevreliyordu, bu yüzden de uzaktan bakıldığında ağaçların üzerinden sadece bacalar ve eski kilisenin kulesi görünürdü. Köyün içinde birbirinden sadece dar toprak şeritlerle ayrılan büyük göletler vardı. Göletlerin çevresi de açık yeşil, budaklı söğütlerle doluydu. Biraz yukarıda papazın evi ve kilise vardı; papazın evi bir bahçe ve bostanla çevriliydi. Bitişikte kısmen toprağa gömülü mezar taşlarıyla dolu mezarlık vardı. Papaz evi üç gürbüz, kocaman karaağacın gölgesindeydi, bu ağaçların çarpıcı yüksekliği ve şekli ziyaretçiler üzerinde hoş bir etki bırakırdı ... Burada ailemin mutlu çevresi içinde yaşadım ve dışarıdaki geniş dünyanın temasından uzak kaldım. Benim dünyam köy ve çevresinden ibaretti, daha uzakta bulunan her şey bilinmez, sihirli bir âlemdi.[12]

Üç yıl önceki anıları genellikle bu kadar aydınlıktı, ama bazı gotik gölgeler de yok değildi.

---

deşini hem çok sevdiğinin hem de bir öğretmen edasıyla ona amirane davrandığının göstergesidir: "Canım, canım Lisbeth ... Neredeyse hep seni düşünüyorum... Uyuduğum zaman bile çoğunlukla seni ve birlikte geçirdiğimiz vakitleri rüyamda görüyorum... Dresden'de birkaç ay daha kalacaksın. Her şeyden önce Dresden'in sanatsal hazinelerini iyi öğren ki gerçekten bir yarar sağlayabilesin. Sanat galerilerini en azından haftada bir-iki kez ziyaret etmelisin, ayrıca iki-üç resme dikkatli bakarsan iyi olur, böylece bana ayrıntısıyla anlatabilirsin –yazarak tabii" (KGB 1.1 302).

> Röcken köyü ... çevresindeki koruluk ve içindeki göletlerle çok alımlı durur. Her şeyin üstünde kilisenin yosunlu kulesi dikkatinizi çeker. Günün birinde babamla Lützen'den Röcken'e yürüyerek dönüşümüzü çok iyi hatırlıyorum. Yolun yarısındayken Paskalya şenliğini haber veren çanların canlandırıcı sesini duymuştuk. Çan sesleri hâlâ sık sık içimde yankılanır ve geçmişin özlemi beni alıp babamın uzaktaki evine geri götürür. İçinde tabutlar, kara krepon kâğıtları ve eski mezar taşı yazıtları bulunan o eski püskü cenaze evi, ne kadar da çok ilgimi çekerdi ... Evimiz 1820'de inşa edilmişti ve mükemmel durumdaydı. Birkaç basamakla zemin kata çıkılırdı. En üst kattaki çalışma odasını hâlâ hatırlıyorum. Aralarında pek çok resimli kitap ve yazıt bulunan dizi dizi kitaplar yüzünden orası en çok sevdiğim yerdi. Evin arkasında bahçe ve bostan vardı. Baharda buraların bir kısmını ve bodrumu su bastığı olurdu. Evin önündeki avluda ahır ve samanlık vardı, buradan da çiçek bahçesine çıkılıyordu. Ben genellikle gölgelik yerlerde otururdum. Yeşil duvarın arkasında söğütlerle çevrili dört gölet bulunuyordu. Göletler arasında yürümek, yüzeyinden yansıyan güneş ışınlarını ve neşeyle oynaşan balıkları seyretmek en büyük zevkimdi. Yine de beni daima gizli bir dehşetle dolduran bir şeyden henüz söz etmedim: Kilisenin içinde St. George'un usta bir el tarafından taştan yontulmuş, normal boyutların üstünde bir heykeli vardı. O çarpıcı adama, korkunç silaha ve gizemli alacakaranlığa baktığım her seferinde korkuyla gerilerdim.* Söylendiğine göre bir keresinde gözleri öyle korkutucu bir ışıkla parlamış ki onu görenlerin yüreği korkuyla dolmuş. – Mezarlığın çevresinde gösterişsiz tarzda çiftlik evleri ve bahçeler uzanır. Her çatının altında uyum ve huzur vardır, nerdeyse hiç şiddet yoktur. Orada yaşayanlar köyden nadiren ayrılır, en fazla yıllık fuara giderler. Fuar zamanları kalabalığı ve satılık parlak eşyaları görmek isteyen neşeli genç erkek ve kızlar işlek Lützen'e gitmek için yığınlar halinde yola çıkarlar.[13]

Röcken sakin ve huzurlu olsa da, dışarıdaki dünyanın durumu çok farklıydı:

> Biz Röcken'de sakin ve huzurlu bir yaşam sürerken hemen her Avrupa ulusunda deprem etkisi yapan olaylar yaşanıyordu. Patlayıcılar yıllar önce [1789 tarihli Fransız Devrimi] etrafa öyle bir saçılmıştı ki sadece bir kıvılcım onları patlatmaya yeterliydi. – Sonra uzaklardaki Fransa'dan ilk silah şakırtıları ve marşlar duyuldu. Korkunç Şubat Devrimi [1848] Paris'te yaşandı ve giderek artan bir hızla yayıldı. "Özgürlük, Eşit-

* Bu hatalıdır. Röcken kilisesinde hiçbir zaman St. George'un bir heykeli olmamıştır. Onun yerine her biri kocaman birer kılıç kuşanmış ortaçağ şövalyelerini gösteren iki duvar kabartması vardır.

lik, Kardeşlik" çığlığı her ülkede duyuldu, alt ya da üst tabakadan insanlar kılıçlarına davrandılar ve kimileri kralını savunurken kimi ona karşı savaştı. Paris'teki devrimci savaş Prusya eyaletlerinin çoğunda taklit edildi. Üstelik çabucak bastırılmasına rağmen "Alman Cumhuriyeti" arzusu insanlar arasında uzun zaman varlığını sürdürdü. Bağrışan kalabalıklar ve dalgalanan bayraklarla dolu arabaların anayoldan geçtiğini hâlâ hatırlasam da, bu hengâme Röcken'e hiç sızmadı diyebilirim.[14]

Röcken'deki bu kral yanlısı ailede Fransız Devrimi'nin tekrarına (bu tekrara Dresden'deki Richard Wagner ve Rhineland'daki Karl Marx da dahil olmuştu) hiç sempatiyle bakılmıyordu elbette. Prusya kralının kalabalığı yatıştırmak için sosyalist devrimcilerin kızıl armasını taktığını duyan Ludwig gözyaşlarına boğulmuştu.[15] Göreceğimiz üzere, Nietzsche ömrü boyunca Rousseau'ya (Fransız Devrimi'ne "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" savaş çığlığını veren kişi), sosyalizme, hatta her türlüsünden devrime nefretini korumuştu. Ayrıca babasının kralcılığına sadık kalarak daima monarşiyi ideal bir hükümet biçimi olarak görmüştü.[16]

***

Avrupa çapında sürüp giden bu tantanalı bahar sırasında Franziska üçüncü çocuğunu doğurdu. Karl Ludwig'in bir zamanlar hizmet ettiği Sax-Altenburg Dükü Joseph'in şerefine çocuk Joseph adıyla vaftiz edildi. On üç yaşındaki Nietzsche erken gelişmiş edebi yeteneğini iyice zorlayarak bu hikâyeyi şöyle aktarır:

Şu ana kadar mutluluk ve neşe hep üstümüzde ışıldadı. Hayatımız parlak bir yaz günü gibi endişesiz akıp geçiyordu. Ama birden kara bulutlar tepemize toplandı, şimşekler çaktı ve gökyüzünden gelen çekiç darbeleri tepemize indi. 1848 Eylül'ünde sevgili babam aniden ruhsal bir rahatsızlık geçirdi. Ama kısa zamanda toparlanacağı umuduyla hem kendimizi hem onu avuttuk. İyi günlerinde vaaz vermeye çıkıyor ve kiliseye kabul derslerine giriyordu, çünkü aktif ruhu tembelliğe asla gelemezdi. Birkaç hekim, hastalığının içeriğini anlamaya çalıştı ama bir sonuca varamadı. Sonra o sırada Leipzig'de olan meşhur Dr. Opolcer'i çağırdık ve Röcken'e geldi. Bu kusursuz adam, hastalığın nerede olduğunu hemen bildi. Hepimizi dehşet içinde bırakan teşhisine göre babamın beyninde yumuşama vardı, umutsuz ölçüde ilerlememişti, ama bu haliyle de son derece tehlikeliydi. Babam korkunç acılar çekiyordu, ama hastalık azalmadı, aksine her gün daha kötüye gitti. Sonunda görme gücünü de yitirdi ve çilesine ebedi karanlıkta katlanmak zorunda kaldı. 1849

> Temmuz'una kadar yatalak kaldı; sonra kefaret ödeme gününün ilk ışıkları belirdi. 26 Temmuz'da kesin bir bilinçsizlik başladı ve ancak ara sıra kendine gelebildi. Son sözleri şunlardı: "Fränzschen – Fränzschen – gel – anne – dinle – Tanrım!" Ondan sonra da sessizce ve mübarek bir şekilde 27 Temmuz 1849'da öldü †††† [o sırada 35 yaşındaydı]. Ertesi sabah uyandığımda dört bir yanıma ağlayanlar ve hıçkıranlar dolmuştu. Annem gözlerinde yaşlarla yanıma geldi ve, "Yüce Tanrım! Zavallı Ludwig'im rahmetli oldu!" dedi. O sırada çok küçük ve deneyimsiz olmama rağmen yine de ölüm hakkında biraz fikrim vardı: sevgili babamdan sonsuza dek ayrılacağım düşüncesi beni de pençesine aldı ve kederle ağladım. Sonraki birkaç gün gözyaşları arasında ve cenaze hazırlıklarıyla geçti. Yüce Tanrım! Ben babasız bir öksüz olmuştum, sevgili annem de dul kalmıştı! – 2 Ağustos'ta sevgili babamın dünyevi kalıntıları dünyanın rahmine geri verildi. Mıntıka sakinleri onun için taşla çevrili bir mezar yapmıştı. Öğlen saat birde ayin başladı, çanlar gürültüyle yankılanarak çaldı. Ah, o çanların derinden gelen sesleri kulaklarımı hiç terk etmeyecek; "İsa, iman"! ilahisinin kasvetli ve dalgalı melodisini hiçbir zaman unutmayacağım. Orgun sesi kilisenin boş alanlarında yankılanıyordu.[17]

Yapılan otopside beynin çeyreğinin eksik olduğu ortaya çıktığı için, Nietzsche'nin sevgili babasını bir tür beyin hastalığı yüzünden kaybettiği kesin gibidir. Henüz beş yaşında olmasına rağmen bu kayıp Nietzsche'nin hayatında derin bir iz bırakmıştı. 1885'te yayımcısına karşı açtığı bir dava sonucu eline yedi bin İsviçre frangı geçince, kitapçılara borcunu ödedikten sonra yaptığı ilk şey babasının mezarı için oymalı bir mezar taşı yaptırmak olmuştu –yani Ludwig'in ölümünden otuz altı yıl sonra yapıyordu bunu.[18] Aziz Pavlus'tan "Sevgi asla son bulmaz (Korinthoslulara I. Mektup,* 13, 8)" alıntısının işlendiği bu mezar taşını (artık dört dörtlük bir Hıristiyanlık düşmanı olan) Nietzsche bizzat tasarlamış gibi görünmektedir.

Babasının ölümünü çok geçmeden, Nietzsche'nin Röcken papaz evini hep andığı adla *Vaterhaus*'un [baba ocağı] kaybı takip edecekti ki bu da Nietzsche'nin emniyet hissini ilk kaybedişi olacaktı. Yersiz-yurtsuzluk duygusu şiirlerinde takıntılı bir tema haline gelecek ve öyle kalacaktı. Örneğin on dört yaşındayken şiir dışında kolayca ifade edemediği hislerinin yüzeye çıkmasına müsaade ederken şöyle yazmıştı:

---

* Yeni Ahit'te, yaklaşık 50-51 yıllarında yazılmış, yazar olarak Aziz Pavlus'un adını taşıyan, Pavlus'un mektupları olarak anılan yedi metinden biri-r.n.

Nereye?
Ey gökteki minik kuş,
Bir cıvıltıyla uçup git
Selamımı götür
Sevgili yuvama.

Ah, sen tarlakuşu, al bu çiçeği
Koru bağrında
Süslesin diye kopardım
Babamın uzaklardaki evini

Uçuverip gel yanıma bülbül
Al şu gül goncasını
Bırak babamın mezarına.[19]

***

Gelgelelim, Fritz'in babasını kaybettiğinde hissettiği kimsesizlik "gökten gelen" iki "çekiç darbesiyle" daha da arttı. On üçüncü yaşı devam etmektedir:

> Köksüz kalan bir ağaç solgunlaşıp kuruyunca, minik kuşlar dallarını terk eder. Ailemiz başsız kalmıştı. Yüreklerimizdeki bütün neşe uçup gitti ve derin bir hüzün bizi esir aldı. Yine de yaralarımız tam iyileşmeye başlamışken yeni bir olay onları yeniden açıp kanattı. – O sırada gördüğüm bir rüyada kilisede org çalındığını duymuştum, babamın cenazesinde duyduğum müziğin aynısıydı. Bu seslerin ardında neyin yattığını algıladığım anda mezar tümseği aniden açıldı ve babam kefene sarılmış halde dışarı çıktı. Çabucak kiliseye gitti ve bir an sonra kucağında bir çocukla geldi. Mezar yeniden açıldı, babam içine girdi ve açılan yer yeniden kapandı. Orgun görkemli sesi o anda sustu ve ben de uyandım. Bu geceyi takip eden gün küçük Joseph aniden hastalandı, ciddi krizler geçirmeye başladı ve birkaç saat sonra da öldü. Sonsuz bir kedere gömüldük. Rüyam tamamen gerçek çıkmıştı. Minik cenaze babamın kucağında huzurla uyumaya verilmişti. – Bu çifte talihsizlik sırasında göklerdeki Tanrı tek avunç kaynağımız ve tek koruyucumuzdu. Bu olay ... 1850 tarihinde gerçekleşti.[20]

Papaz evi yeni papaza gerekli olduğundan, Fritz sadece babasını ve kardeşini değil, aynı zamanda *Vaterhaus*'u da kaybetmişti:

> Sevgili yurdumuz Röcken'den ayrılacağımız vakit yaklaşıyordu. Orada geçen son günümüzü ve gecemizi hâlâ hatırlarım. O akşam son defa olduğunu bilerek yö-

reden birkaç çocukla oyun oynamıştık. Akşam çanı tüm kasvetiyle suların üstünden yankılanmış, donuk bir karanlık yeryüzüne çökmüş, ay ve ışıltılı yıldızlar doldurmuştu göğü. Uzun süre uykum gelmedi. Gece bir buçuk sularında tekrar avluya çıktım. Orada birkaç arabaya eşyalar yükleniyordu. Fenerlerinin donuk ışığı bütün avluya hazin bir ışık saçıyordu. Başka bir yere yuvam dememin kesinlikle imkânsız olduğunu düşündüm. İnsanın neşeyi ve kederi tattığı bir köyü terk etmesi ne kadar acı; babamın ve kardeşimin mezarları buradaydı, köy halkı beni daima sevgi ve dostlukla sarıp sarmalamıştı. Arabamız bizi Naumburg'a, yeni evimizin bizi beklediği yere götürmek üzere anayola çıktığında, şafak çayırların üstünde yeni yeni sökmeye başlamıştı. – Adieu [elveda-r.], adieu, sevgili *Vaterhaus*.[21]

***

Hıristiyanlığın büyük düşmanının nasıl olup da Alman Protestanlığının kalbinde, ona parmak ısırtacak kadar sıcaklık ve sevgi sunan bir ailede yetiştiği sorusunu daha önce gündeme getirmiştim. Bu kişi çocukluğundaki emniyetin temeline olgunluk döneminde niçin saldırmıştı? Nietzsche'nin korkusuzca ya da kimseyi kayırmadan doğruyu söylemeye felsefi bağlılığı her türlü kişisel değerlendirmenin üstünde olabilir elbette. Ama öte yandan daha ilk çocukluk döneminde Lutherci anayurdunun günlük güneşlik dünyasındaki gölgeli köşelerin farkına varmış olabilir, şüphe kurtçukları daha ilk deneyimlerinde içine doğmuştur belki de. Hâlâ dinine bağlı bir Hıristiyan tarafından yazıldığını vurgulamamız gereken otobiyografik yazılarına dikkatli bakıldığında ikinci ihtimalin destek göreceğini düşünüyorum.

Yetişkin filozofun cephaneliğindeki Hıristiyanlıkla ilgili polemikçi betimlemeler saymakla bitmez: "tımarhane", "işkence odası", "cellat Tanrı"[22] bunlardan sadece bazılarıdır. Ama özellikle şu ifade çok ilginçtir: "Hıristiyan hasta hanesi ve zindan havası".[23] "Hasta hanesi" ilginç bir tabirdir, çünkü Fritz'in üç yaşına basmasından itibaren Nietzsche hanesi tam manasıyla bir "hasta hanesi"ydi. *Ecce Homo*'da babasına dair hatıraları övgülerle dolu olmasına rağmen, yine de hastalık vurgusu dikkat çeker: "Babam otuz altı yaşında öldü: İnce, sevimli ve maraziydi; geçip gitmek için doğmuş bir yaratık gibiydi –yaşamın kendisinden çok, hoş bir anısıydı sanki."[24] Yukarıda s. 8'de alıntılanan ifadede Nietzsche'nin fiilen söylediği şey (orada yok saydığım önemli bir kısıtlama getirir) doğasındaki her "ayrıcalığı" babasına borçlu olduğu, ama borçları arasında, *yaşayacağı* "hayatın, hayatı hevesle Evetlemenin" *bulunmadığıdır*. Bu ifadeleri bir araya getirdiğimizde Nietzsche'nin

babasını sadece maddi olarak değil manevi olarak da "ölüm döşeğinde" hatırladığını, onu daha sonraki terminolojisiyle "hayatı-kabul eden" değil "hayatı-inkâr eden" (enerjisi düşük, hayattan elini eteğini çekmiş ve daha iyi olan öteki dünyada gerçek yuvasını bulacağını uman) biri olarak anımsadığını görebiliriz. Elizabeth'in anlatısında, "Ludwig'in hastalığı başlamadan önce de çok hassas olduğunu görüyoruz: En ufak bir tatsızlık işaretinde dahi "çalışma odasına çekiliyor, yemeyi içmeyi ya da başkalarıyla konuşmayı reddediyordu". Olgun Nietzsche'nin hiç değilse bilinçdışı düzeyde Hıristiyan dünya görüşüne karşı şöyle bir görüşü savunmasını muhtemel buluyorum: Bu dünyayı soğuk ve kurak bir bekleme odasına indirgiyordu, biz günahkârlar yukarıdaki "hakiki" dünyaya gitmeden önce bu odada beklemek zorunda bırakılıyorduk; babası Hıristiyan dünya görüşünün pençesine düşmeseydi hayatın tadını tam anlamıyla çıkarabilecekti –hatta Hıristiyanlık yüzünden hayatın ta kendisinden uzaklaştığı bile söylenebilir.

"Zindan havası" ifadesine gelince, "kasvetli kilisede" "korkunç silahı" ve "çakmak çakmak gözleriyle" tehdit edici "St. George" heykeli karşısında Fritz'in hissettiği (ve kimseye bahsedemediği) "dehşet" geliyor insanın aklına. Acaba bu "cellat Tanrı"yla erken bir karşılaşma olabilir mi, diye düşünmemek mümkün değil. Ayrıca cenaze evi, mezar taşları, kara krepon kâğıdı ve tabutlar: Nietzsche çocukluğunda ölümle ve ölümün Hıristiyanlıktaki anlamının dehşet vericiliğiyle gündelik düzeyde karşılaşıyordu. Fritz'in otobiyografik düşünceleri alışılageldiği üzere büyük ölçüde günlük güneşlik olsa da, benim tabirimle "gotik" tonları da bir ölçüde barındırır –daha sonra Hıristiyanlığın güneşin uğramadığı "gri, donuk, bitmek bilmez bir sis ve gölge"[25] dünyası olduğundan söz edecektir; dolayısıyla, Hıristiyanlığa dair sonraki eleştirilerin tohumlarını hayal gücü yüksek bir çocuğun yaşadığı ilk korkularda bulmak mümkündür.

Naumburg

Röcken papaz evini boşaltmak mecburiyetinde kalan Nietzsche ailesi 1850 Nisan'ında yakındaki Naumburg'a taşındı. İlk önce Neugasse'de, demiryolu taşımacılığı acentesi Herr Otto'nun evinde kaldılar. (Naumburg'u bir yönde Leipzig'e, diğer yönde Weissenfels'e bağlayan

demiryolu daha yeni tamamlanmıştı.) Ama 1855'te Auguste Hala'nın, bir yıl sonra da Büyükanne Erdmuthe'nin ölümünün ardından Franziska önce bir arkadaşının evine, sonra da yaşlı kadınların tahakkümünden kaçmanın rahatlığını yaşayacağı kendi evine yerleşti. 1858 güzünde bir kez daha taşındı ve hayatının geri kalanını geçireceği Weingarten 335'e (bugün 18) geçti (bkz. Resim 4). Nietzsche 1858'de yatılı okula bu evden gitti, otuz iki yıl sonra ise delirmiş olarak geri döndü ve annesi 1897'de ölene dek onun bakımıyla ilgilendi.

***

Ağır ağır akan iki nehrin, yani Unstrut ve büyük Saale'nin birleştiği yerin yakınlarındaki Naumburg bir katedral çevresinde inşa edilmiş küçük bir kasabadır. Ama küçük bir mezradan gelen beş yaşındaki Fritz burasını muazzam ve ürkütücü bir metropolis olarak görmüştü. Bu ilk karşılaşmanın hatıraları şöyledir:

> Babaannem, Rosalie Hala ve hizmetçi kız önden ayrıldı [Röcken'den], biz de büyük bir üzüntü içinde daha sonra arkalarından gittik... Taşrada çok uzun süre yaşayan bizler için [Fritz ve Elizabeth] bu korkunç bir tecrübe olmuştu. Kasvetli sokaklardan uzak duruyor ve tıpkı kafesten kaçmış kuşlar gibi açık kırları arıyorduk... Tanımadığım insan kalabalıkları karşısında şaşkına dönmüştüm. Sonra bu insanların hiçbirinin birbirini tanımadığını öğrenince daha da hayret etmiştim, çünkü köyde herkes birbirini bilirdi. En tatsız bulduğum şey de uzun, parke taşlı sokaklardı.[26]

Fritz babasını kaybetmeyi bir "yaralanma" olarak tecrübe etmişti. Röcken'in kaybı ve acayip, ürkütücü bir ortama yerleştirilme başka bir yaralanmaydı. Sağlıklı bir çocuğun uyum yeteneği sayesinde, Naumburg'daki hayata yerleştikçe yaraları iyileşmeye başladı elbette. Ama yara iyileşse de izi kaldı. Daha önce de belirtildiği gibi, anayurda geri dönmenin verdiği emniyet hissinin özlemi Nietzsche'nin ömrü boyunca sürüp gitti.

***

Fritz çevre değişimine uyum sağladıktan sonra Naumburg'un ortaçağdan kalma surlarla çevrelenmiş olması sayesinde hiç değilse göreli bir emniyet hissetmişti. Elizabeth bu suru şöyle anlatıyor:

> Kasaba surlarla çevriliydi ve gece saat ondan sabah saat beşe kadar beş ağır kapı her yandan dış dünyaya kapalı olurdu. Ancak zili bütün gücünüzle çalar ve küçük bir bağış bırakırsanız bekçi dışarıda bekleyenlerin içeri girmesine müsaade ederdi ki onun için de uzun süre beklemeniz gerekirdi. Bu yüzden akşamleyin kasaba dışında, tepelerdeki bağlarda olanlar, belediyenin kulesindeki küçük çan, kapının kapanacağını birkaç dakika öncesinden bildirdiğinde adımlarını hızlandırırdı. Kasabanın çevresinde derin bir hendek vardı; hendeğin öbür yanında güzel bir karaağaç şeridi, şeridin çevresinde de bahçeler, tarlalar ve bağ dikili tepeler vardı.[27]

Nietzsche, en azından 1870'lerin sonunda göçmen hayatının başlamasına kadar büyük şehirlerden nefret etmişti. Ama insanın koca dünyanın tehlikelerinden surlarla korunduğu küçük kasabaları, insanın komşularını tanımasını ve taşrayla temasını sürdürmesini, özellikle de ortaçağdan kalma eski Alman kasabalarını sevmeye başlamıştı. Mesela 1874'te arkadaşı Edwin Rohde'ye gönderdiği mektupta[28] Basel'den ayrılıp Franconia'daki surlarla çevrili (bugün de aynı) ortaçağ kasabası Rotenburg-ob-der-Tauber'e taşınmayı planladığını yazmıştı, çünkü modernite şehirlerinin aksine bu kasaba hâlâ "*altdeutsch*" [eski tarzda Alman] ve "bütünlüklü"ydü.

Naumburg da hem mimari hem manevi bakımdan "*altdeutsch*"tu. Elizabeth'in yazdığına göre, "tam anlamıyla Hıristiyan, muhafazakâr bir kasabaydı; Kral'a sadıktı, Tahtın ve Kilisenin destekçisiydi".[29] İşte on üç yaşındaki kralcı Fritz, adını aldığı Prusya Kralı'nın bir ziyaretini şöyle hatırlıyor:

> Sevgili Kralımız Naumburg'u bir ziyaretle onurlandırdı [1854'te]. Bu önemli gün için büyük hazırlıklar yapıldı. Bütün öğrenciler siyah beyaz renklerle donatıldı [saraya bağlılığı simgeleyen kurdeleler ve rozetler], ülkenin babasının gelmesini sabah on birden itibaren pazar yerinde ayakta beklemeye başladı. Bu arada hava yavaş yavaş kapadı, sağanak başladı. Kral gelmedi! Saat on ikiyi vurdu. Kral hâlâ gelmemişti. Çocukların çoğunun karnı acıkmaya başlamıştı. Yeni bir sağanak patladı, bütün sokaklar çamur içinde kaldı. Saat biri vurdu –sabırsızlık giderek artıyordu. Saat iki civarında aniden çanlar çalmaya başladı ve sema neşeyle dalgalanan kalabalığa gözyaşları arasından gülümsedi. Bir arabanın tekerlek seslerini duyduk; kasabanın tümünü coşkulu tezahüratlar kapladı; şapkalarımızı neşeyle sallayarak avazımız çıktığı kadar bağırıyorduk. Taptaze bir esinti çatılardan sarkıtılan sayısız bayrağı dalgalandırdı,

kasabanın bütün çanları çalmaya başladı; muazzam kalabalık haykırıyor, tezahürat yapıyor, arabayı adeta katedrale doğru itiyordu. Katedralin cumbalarında beyaz elbiseli ve saçlarına çiçekli taçlar takmış bir sürü genç kız duruyordu. Kral arabadan indi, hazırlıkları övdü ve kendisi için hazırlanmış olan konuta girdi. O akşam bütün kasaba aydınlatıldı. Sokakları sayısız insan doldurdu. Kasaba meydanındaki ve katedraldeki çelenk piramitleri minik kandillerle tepeden tırnağa aydınlatılmıştı. Evler binlerce bayrakla süslenmişti. Katedral meydanında havai fişekler atılmaya başlandı, katedralin karanlık silueti zaman zaman dünya dışı bir ışıkla aydınlanıyordu.[30]

***

Naumburg'a gelindikten kısa süre sonra Fritz özel bir okula değil, kasabanın erkekler için olan ilkokuluna, yani *Knaben-Bürgerschule*'ye gönderildi. Elizabeth'in yazdığına bakılırsa bunun sebebi Büyükanne Erdmuthe'nin şaşırtıcı ölçüde modern bir kafa yapısına sahip olmasıydı: Fritz bütün sosyal katmanlardan on yaşın altındaki çocuklarla birlikte eğilim görmeliydi, çünkü "üst sınıflardan çocuklar bu sayede alt düzeydekilere has kafa işleyişini daha iyi anlayabilirdi".[31] (İngiliz kraliyet ailesini çocuklarını askere göndermeye iten de yine bu düşüncedir herhalde.) Fakat Fritz ilk gerçek dostları olan Wilhelm Pinder ve kuzeni Gustav Krug'la burada tanışmasına rağmen, gözleri pek iyi görmeyen, okumaya düşkün Fritz'i "alt düzeyden" kaba saba çocuklarla bir araya getirmek pek de iyi sonuçlar vermedi. Bu yüzden bir yıl sonra üç çocuk, öğrencileri gramer okuluna hazırlamaya odaklanmış Herr Weber'in özel okuluna nakledildi. 1854'e kadar orada okuduktan sonra *Domgymnasium*, yani Katedral Gramer Okulu'na kabul edildiler. Yeni okulları doğrudan katedral binasına bağlıydı. Nietzsche hayatı boyunca ona musallat olan körleştirici baş ağrılarını ilk kez burada çekmeye başladı ve okula çok düzenli devam edemedi. Ama son derece sıkı çalışıyor, ertesi sabah beşte kalkmak zorunda olmasına rağmen çoğunlukla gece on bir ya da on ikiye kadar derslerini yapıyordu.[32] Neticede saygın bir yatılı okul olan Pforta'da burs kazandı ve 1858 güzünde oraya nakledildi.

***

Fritz kitaplara meraklı olsa da, Naumburg'daki yıllarında sevimli bir çocuksuluktan çıkmamıştı daha. Weber'in hazırlık okulunda kendisinin ve iki arkadaşının hayatına dair hatıralarında bunun izlerini görmek mümkündür:

[Papaz adayı] Herr Weber özenli bir öğretmen, iyi bir Hıristiyandı, arkadaşlığımızı bildiği için bizi ayırmaya çalışmazdı. Gelecekteki eğitimimizin temelleri burada atıldı. Zira kusursuz bir dini eğitimin yanı sıra ilk Yunanca ve Latince derslerimizi de burada aldık. Ödevlerimiz fazla değildi, bu yüzden bedensel faaliyetlere de vaktimiz kalıyordu. Yazları kasaba çevresindeki kırlarda küçük gezintilere çıkardık. O güzelim Schönburg'u, Goseck Frieburg şatosunu, Rudelsburg ve Saaleck'i, genellikle cümbür cemaat ziyaret ederdik. Grup halinde yürürken neşemiz hep yerinde olurdu; yurtseverlik şarkıları söylenir, keyifli oyunlar oynanırdı, yolumuz bir ormandan geçerse kendimizi yapraklar ve çubuklarla süslerdik. Şatolar eğlenenlerin çılgınca naralarıyla yankılanırdı –o zaman eski zaman şövalyelerinin cümbüşleri gelirdi aklıma. Avlularda ve ormanda at sırtında savaşırdık, ortaçağın en şanlı zamanlarının minyatür taklitlerini yapardık. Sonra yüksek kulelere ve kale burçlarına çıkar, akşam olurken altın rengine boyanan vadiyi seyrederdik, çayırlara sis indiğinde de neşeli çığlıklar atarak eve doğru yola çıkardık. Her bahar kiraz şenliği yerine geçen bir şölen düzenlerdik. Yani Naumburg'un yakınında küçük bir köy olan Rossbach'a, okla avlanmaya giderdik. Herr Weber vurduğumuz kuşları bize bölüştürürdü ve hepimiz müthiş zaman geçirirdik. Yakındaki ağaçların orada hırsız-polis oyunu oynardık.[33]

Küçük çocuklara ok ve yay teslim edilmesini bir yana bırakırsak, bunlar gayet normal çocuk oyunları gibi görünmektedir. Aslında Fritz'in savaş oyunlarına merakı, erken büyümüş, yaratıcı bir çocuk olduğunu gösteriyor.

Rusların Karadeniz yöresinde Türklere karşı kazandığı zaferlerin ardından, 1854'te İngiltere ve Fransa Rusya'ya savaş açtı. Amaçları Rusya'nın batıya doğru daha fazla genişlemesini, Akdeniz'i ve Hindistan'a giden kara yollarını tehdit etmesini önlemekti. Alma Nehri, Balaklava ve Inkerman'da büyük çarpışmalar oldu. İngilizlerin ciddi beceriksizliklerine rağmen –en meşhurlarından biri Hafif Süvarilerin intihar saldırısıdır– 1885 Eylül'ünde sahildeki Rus kalesi Sivastopol'un düşmesi nihayet barış müzakerelerinin başlamasını sağladı. Kırım Savaşı'nın Naumburg'ta nasıl görüldüğünü on üç yaşındaki Fritz şöyle anlatır:

Fransızlar ve İngilizler bir ordu ve donanma hazırlayıp [Türklere] yardıma gönderdiler. Savaşın merkezi Kırım'dı ve koca ordu Menşikov komutasındaki büyük Rus ordusunun konuşlandığı Sivastopol'u kuşattı. –Bunu görünce hemen Rusların tarafını tuttuk ve Türklerin tarafını tutan herkese öfkeyle meydan okuduk. Kurşun asker-

lerimiz ve inşaat aletlerimiz olduğundan kuşatmayı ve çarpışmayı taklit etmemiz zor olmadı. Çamurdan duvarlar yaptık, herkes duvarları sağlamlaştırmak için kendine özgü yöntemler kullandı. Hepimiz "savaş listeleri" dediğimiz küçük bir defter tutuyorduk; kurşun güllelerimiz vardı, ayrıca yeni askerler alarak ordularımızı büyütüyorduk. Bazen Sivastopol limanının planına uygun olarak küçük bir havuz kazıyor, siperleri ve duvarları dikkatle hazırlıyor, sonra da limanı suyla dolduruyorduk. Zift, sülfür ve güherçileden bir sürü gülle yapıyor, sonra yakıp kâğıt gemilere fırlatıyorduk. Az sonra parlak alevler yükseliyordu; heyecanımız artıyordu ve yanan güllelerin karanlıkta uçuşunu görmek gerçekten güzel oluyordu –çünkü hava kararddıktan sonra da oyuna devam ederdik. En sonunda bütün donanma ve bombaların hepsi yanıp bitiyordu; savaş sırasında alevler çoğu zaman yarım metreye kadar yükselirdi. Bu şekilde sadece dostlarımla [Pinder ve Krug] değil kız kardeşimle de güzel zaman geçiriyorduk. Ayrıca inşaat aletlerimizle siperler kazarken, duvarları bozup bozup yaparken inşaatçılığın da tüm inceliklerini öğrenmiştik... Savaş bilimi konusunda keşfedebildiğimiz her şeyi uzun uzadıya tartışmış olduğumuzdan bu konuda bir hayli uzmanlaşmıştım. Savaş sözlükleri ve yeni yayımlanmış askeri kitaplarla koleksiyonumuzu zenginleştiriyorduk ve şimdiden büyük bir askeri terimler sözlüğü yazmak istiyorduk.[34]

Fritz'in acayip ve çok yönlü zekâsını, ayrıca kralcı hislerini gözler önüne seren başka bir oyun da Elizabeth'in hatıralarında görülür:

Ağabeyim ve ben ... kendimize ait hayali bir dünya yaratmıştık; bu dünyada minik insan ve hayvan bibloları, kurşun askerler vs. tek bir merkezi şahsiyetin, yani Kral Sincap adını verdiğimiz beş santim boyundaki minik porselen sincabın çevresinde yer alırdı ... Bir sincabın kral olamayacağı bir an bile aklımızdan geçmemişti; aksine, en haşmetli varlığın o sincap olduğunu düşünüyorduk ... bu küçük kral her türlü şenlikli küçük seremoninin başkahramanıydı. –Ağabeyimin yaptığı her şey Kral Sincap şerefineydi; tüm müzikal üretimini Majestelerine övgü olsun diye yapıyordu; doğum gününde ... şiirler okundu ve piyesler sahnelendi, bunların da hepsini ağabeyim yazmıştı. Kral Sincap sanatın koruyucusuydu; bu yüzden bir resim galerisi olmalıydı. Fritz kendi yaptığı Meryem tablolarından, manzaralardan oluşan bir galeri hazırladı. Özellikle güzel bulduğum birinde, eski bir manastır hücresindeki bir oyukta eski moda bir kandil yanıyor ve odayı tuhaf bir ışıkla aydınlatıyordu.[35]

***

Fritz'in hem kız kardeşi hem de annesiyle sıkı ve sevgi dolu bir ilişkisi vardı. Ama aynı zamanda Wilhelm Pinder ve Gustav Krug'a da çok ya-

kındı. Bu iki çocuk Fritz'in ilk gerçek dostlarıydı. Okul döneminde hep arkadaş kaldılar, ama Wilhelm ile Gustav üniversite için Heidelberg'e, Fritz ise Bonn'a gidince yavaş yavaş koptular.

Fritz'in her iki arkadaşının ailesi de toplumsal konum bakımından Nietzschelerden daha yüksekteydi. Nazik ve biraz kırılgan bir çocuk olan Wilhelm, yargıçlık yapan babası ve büyükannesiyle birlikte kasabadaki en iyi evlerden birinin yarısında oturuyordu (evin diğer yarısında Kruglar oturuyordu). Doğrudan pazar yerine bakan bu beş katlı villada hem Büyük Frederick'in hem de Napoléon'un kaldığı söyleniyordu. Fritz'in büyükannesinin iyi bir dostu olan Büyükanne Pinder de Naumburg'un önde gelen hanımlarındandı ve evi de edebiyat ve sanatla ilgilenen herkesin toplanma yeriydi. Büyükanne Pinder ve Erdmuthe çocukların dostluğunu teşvik etmişlerdi. Yargıç Pinder'in edebiyata yatkınlığı vardı ve Fritz'e Goethe'nin eserlerini o tanıtmıştı. Nietzsche dünyadaki herkesten çok Goethe'ye hayranlık duyacaktı. Fritz ile Wilhelm arasındaki en kuvvetli bağı şiir oluşturuyordu.

Gustav ise Wilhelm'e kıyasla daha sağlam yapılı bir çocuktu. Fritz'in hatırladığı kadarıyla Gustav'ın babası,

> büyük bir müzik düşkünü ve virtüozdu. Hatta birkaç önemli beste yapmıştı... Şahane bir kuyruklu piyanosu vardı, sık sık evinin önünde büyülenmiş gibi dikilir ve içeride çalan yüce Beethoven bestelerini dinlerdim. Mendelssohn yakın dostuydu, bir keresinde duyma şansına eriştiğim o ünlü keman virtüozları Müller kardeşler de arkadaşlarıydı. Evinde çoğunlukla seçme müzikseverler bulunurdu ve Naumburg'da sanatını icra etmek isteyen hemen her virtüoz Herr Krug'tan tavsiye mektubu isterdi.[36]

Gustav böyle bir evde büyüdüğü için en az Fritz kadar kuvvetli bir müzik tutkusu geliştirmiş ve çok geçmeden dikkate değer yetenekte bir kemancı olmuştu, çünkü 1863 Aralık'ında Fritz'e gönderdiği bir mektupta –olağanüstü zor– Mendelssohn keman konçertosunu çaldığından bahseder. Onunla Fritz arasındaki en kuvvetli bağı müzik oluşturuyordu; üstelik bu bağ sadece Krug hanesinin değil, genel olarak Naumburg'un da sunduğu olağanüstü zenginlikteki müzikal ortamdan besleniyordu. Fritz çocukluğundan şunları hatırlar:

Pek çok oratoryo dinledim. İlk duyduğum da nefes kesici *Requiem*'di (Mozart) – "*Dies irae, dies illa*"* sözcükleri iliklerime dek işlemişti. Peki, ya o sahiden semavi Benedictus! – Sık sık provaları dinlemeye giderdim. *Requiem* genellikle kiliselerde icra edildiğinden, sisli güz akşamlarında çok dinlemişimdir. Katedralin kutsal loşluğunda oturup soylu ezgilere kendimi bırakırdım. Bu noktada katedralin müzik yönetmeni Herr Wetig'den, hem koro şefi hem besteci olan, kendini sanatına adamış bu müzisyenden bahsetmemek olmaz. Küçük korosu daima birinci sınıf düzende olurdu ve koro topluluğunun provalarını örnek alınacak bir tarzda yönetirdi. Bütün bunların yanı sıra Naumburg'daki en iyi müzik hocası olarak tanınırdı. Eski bir opera şarkıcısı olan karısı da icraların canına can katıyordu. Onlardan başka Naumburg'da iki müzik yönetmeni daha vardı: eski *Liedertafel*'in [erkekler korosu-e.] koro şefi olan Otto Claudius özenli bir besteciydi ama biraz kibirli ve burnu büyüktü; Fuckel ise kasaba korosunun şefiydi. –Ayrıca Handel'in *Judas Maccabaeus*'unu ve her şeyin ötesinde Haydn'ın *Die Schöpfung*'unu da dinledim. Bir de Mendelssohn'un narin ve zekice eseri *Ein Sommernachtstraum*'unun icrasında da bulundum.[37] Muhteşem bir uvertürdü! Ayın şavkı geceye yayılırken hayali haleler içinde periler dans ediyormuş gibi gelmişti bana.[38]

***

Nietzsche utangaç olduğu ve çok şey beklediği için dost edinmekte zorlanıyordu. Ama biriyle dost olursa ona çok değer veriyordu. Bu yüzden olgunluk dönemindeki yazılarında dostluğun çok tartışılması şaşırtıcı değildir. Farklı yerlerde, hakiki bir dostlukta muhakkak bulunması gereken iki unsurdan bahseder. Bunlardan birincisine "mücadeleci" unsur denebilir; bu unsur Antik Yunan'daki *agon* –nihayetinde işbirliğine dayalı bağlantıların barındırdığı saldırgan rekabet– idealini temel alır. "Dostunda en büyük düşmanını bulmalısın," der *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'te.[39] Krug'la dostluğunda kavgacı unsur güçlü bir şekilde hissedilmektedir; Fritz şöyle diyor: "Sıklıkla bir partisyona birlikte bakar, aksi görüşler öne sürer," piyanoyu "sırayla çalarak kendi iddiamızın sağlamasını yapardık."[40] Göreceğimiz üzere, Fritz'in ırsi müzikal muhafazakârlığını en nihayetinde aşan ve onu çok önemli bir on yıl boyunca Richard Wagner'in *Zukunftsmusik*'inin [geleceğin müziği] hayranı olmaya ikna eden şey Gustav'ın sebatkârlığıydı.

* "Gazap Günü, o gün". 13. yüzyıldan kalma Latince bir ilahinin başlangıç sözleri-r.n.

Nietzsche insanın ruhunu başkasına fütursuzca açmasının bir yararı olacağına inanmıyordu: *Zerdüşt*'te, kişi *en iyi* kıyafetlerini giymeli ve dostunun önüne "kıyafetsiz" çıkmamalıdır, der.[41] Hakiki dostluğun ikinci unsuru olarak ruhların samimiyeti yerine ortak bir amaca bağlılığı önerir. İki dostun mücadelesinde ortak bağları teşkil eden budur. Pinder'le dostluğunda yoldaşlık çok daha öne çıkmış görünmektedir. Nietzsche'nin hatırladığı kadarıyla "Gustav'dan daha yumuşak başlıydı, hatta onun zıttıydı", dolayısıyla şunu da ekler: "daima uyum içinde çalışırdık, fikirlerimiz ve görüşlerimiz hemen her seferinde aynı olurdu."[42]

Nietzsche yaratıcı hayatının ikinci yarısında şiddetli bir yalnızlık çekti. Öteki beni Zerdüşt gibi o da kendini (İsviçre'de) bir dağın doruklarında yalnız buldu. Ama hiç değilse düşünsel bakımdan bu durumunu kabullenmişti. Çünkü radikal bir toplum eleştirmeni olarak, kendisi gibi "özgür ruhlu birinin" toplumsal hayatın dayandığı temel anlaşmalara karşı çıktıkça muhtemel yoldaş sayısının azalacağı, dolayısıyla muhtemel arkadaşlarının sıfıra yaklaşacağı sonucuna varmıştı. Ama gençliğinde toplum eleştirmeni olmaktan çok uzaktı. Birazdan göreceğimiz üzere, daha ziyade topluma uyma yanlısıydı, hatta *ateşli* bir toplumsal konformistti. Dolayısıyla hiç arkadaş sıkıntısı çekmiyordu. Yapısı gereği dostluk kuramadığı suçlamasının hatalı olduğu açıktır.

***

Fritz Naumburg'daki ergenlik öncesi döneminde gerçekten nasıldı? Bir kere Mozart tarzı bir mucize çocuk olmasa da çok yetenekliydi. Çocukluğundaki oyunların altında yatan olağandışı yaratıcı zekâya zaten dikkat çekmiştik. Naumburg'da piyano dersleri almaya başladı ve iki yıllık çalışma neticesinde nispeten kolay Beethoven piyano sonatlarını çalabilecek hale geldi. (Yani İngiliz hesabıyla iki yıl içinde 8. seviyeye gelmişti.) Otobiyografik yazılarında on ile on üç yaşları arasında yazdığı kırk altı şiirin listesini verir (bu arada liste yapmaya özel bir merakı vardır). Yine ergenlik öncesi günlerinde en sevdiği şey Büyükbaba Oehler'in kütüphanesini didik didik etmek ve onunla birlikte Leipzig kitapçılarını gezmekti.[43] Elizabeth'in yazdığı kadarıyla Fritz'in olağanüstü yeteneklerini ilk keşfeden kişi Büyükbaba Oehler olmuş, Franziska'ya onun hayatında gördüğü en yetenekli çocuk olduğunu, altı oğlunu toplasa onun kadar etmeyeceğini söylemişti.[44]

Daha az dikkat çeken ama bir o kadar önemli olan bir başka olgu da son derece sevecen bir çocuk olması, başta Büyükbaba Oehler olmak üzere bütün sülalesine ve diğer arkadaşlarına karşı sevgiyle dolu olmasıdır. İki "soylu, hakiki dostu" olmasaydı, der,

> Naumburg'u asla evim olarak benimseyemezdim. Ama böyle yaşam dolu dostlar kazandığım için burada olmak benim için çok değerli, buradan ayrılmak benim için son derece acı verici olacaktır. Annem ve kız kardeşimle birlikte başka yerlere tatile gittiğimiz zamanlar haricinde asla ayrılmayız.[45]

Wilhelm de kendi hatıralarında (yine bunlar da gençliğinde yazılmıştır) Fritz'i "benim için son derece değerli ve sevgi dolu bir dost" diye tanımlar.[46]

Fritz'in aynı zamanda yalnızlığa da ihtiyaç duyduğu doğrudur. Geriye baktığı zaman kendi karakterini şöyle değerlendirir:

> Gençliğimde zaten fazlasıyla trajedi ve üzüntü yaşamıştım, bu yüzden çocukların genellikle olduğu kadar coşkulu ve neşeli değildim. Bu sadece ilkokulda değil, Enstitü'de [Herr Weber'in], hatta gramer okulunda da geçerliydi. Çocukluğumdan beri yalnız olmayı aradım ve kendimi en çok yalnız kalıp rahatsız edilmediğimde iyi hissettim. Bu da genellikle en hakiki neşeyi bulduğum doğanın özgür tapınağında mümkün oluyordu. Bu yüzden gök gürültülü fırtınalar bende derin etkiler yaratırdı; uzaklardan gelen gümbürtüler ve patlayan parlak ışık sadece Tanrı karşısında hissettiğim huşuyu artırırdı.[47]

Yalnızlık ve toplum içinde olma şeklindeki ikiz insan ihtiyacının evrensel olduğu söylenebilir. Ama Nietzsche'de birincisinin –olgunluk döneminde– anormal ölçüde fazla olduğuna şüphe yoktur, bunun sebebi söyleyecek çok şeyi olması ve söyleme süresinin kısa olduğu hissinin giderek artmasıydı. Yalnızlık yazarın kaderidir denebilir. Yine de, yukarıdaki kendi kendini değerlendirmede, ergenlere özgü bir kendini-dramatize etme olduğuna şüphe yok. Zira Fritz'in hayatının ilk dönemlerinde normal erkek çocuklara özgü toplumsallığın, hatta şamatacılığın bol olduğunu görmüştük. Üstelik "doğanın özgür tapınağına" girmenin hazzında insan düşmanlığı aramanın pek anlamı yok. "En hakiki neşeyi" orada bulmasının sebebi insanlar arasında neşeyi bulamaması değil, doğanın yüceliğinde Tanrı'yı keşfetmesiydi.

Tanrı

Nietzsche gençliğinin büyük bir kısmında rahip olmak istemişti. Küçük yaştan itibaren rahipliğe merak sarmasının altında rahmetli babasıyla özdeşleşmesinin yattığına şüphe yok. Elizabeth ona "küçük papaz" adını taktıklarını söyler, çünkü daha ilkokuldayken "kutsal metinleri ve ilahileri öyle içli söylerdi ki insanın gözleri yaşarırdı."[48]

Ama Nietzsche'nin dindarlığı bu teatrallikle sınırlı değildi. On üç yaşından kalma kişisel bir notta irkiltici samimilikte dini duygular görülür, bu duygular günün birinde babasıyla tekrar bir araya geleceğine inanma ihtiyacıyla harmanlanmıştı:

> Şimdiden çok şey yaşadım –neşe ve keder, sevindirici şeyler ve üzücü şeyler– ama Tanrı her şeyde tıpkı bir babanın aciz küçük çocuğuna yol gösterdiği gibi bana yol gösterdi... Kendimi sonsuza dek onun hizmetine adamaya içimden katiyetle karar verdim. Sevgili Efendimiz hedefime ulaşabilmem için bana güç ve kuvvet versin, hayatımın yolunda beni korusun. Tıpkı bir çocuk gibi onun keremine itimat ediyorum: Hepimizi koruyacak, başımıza hiç talihsizlik gelmeyecek. Ama mukaddesliği hayatıma dolacak! Verdiği her şeyi sevinçle kabul edeceğim: mutluluk ve mutsuzluk, yoksulluk ve zenginlik; günün birinde hepimizi ebedi neşe ve saadette birleştirecek ölüme bile cesaretle bakacağım. Evet, yüce Tanrı'm, suretin sonsuza dek ışıldasın üstümüzde! Amin![49]

Burada önemli bir olumlama vardır: "Verdiği her şeyi sevinçle kabul edeceğim." Nietzsche'nin olgunluk dönemindeki öğretisinin neredeyse tıpatıp aynı formülasyonudur; bu öğretiye kimi zaman *amor fati* [kader sevgisi] der, kimi zaman "aynının bengi dönüşünü isteme" der: olup biten *her şeye* sevinçle "Evet" diyebilmek ve bu yüzden de bengi dönüşü istemek insan refahının ideal halidir. Nietzsche bu doktrini Hıristiyanların Tanrı'sına inanmayı bıraktıktan çok sonra formüle eder. Ama bu formülasyon ile Nietzsche'nin gençliğindeki dindarca Hıristiyanlığı arasındaki yakın benzerlik, onun olgunluk dönemindeki düşüncelerinin bağrında, tutkulu bir Hıristiyanın varoluşa bakışının ana unsurlarını Tanrı'nın yokluğunda yeniden keşfetme çabasının yattığı hissini uyandırıyor.

Fritz'in Hıristiyanlık sevgisinin yetişkinlik dönemindeki felsefesine yansıyan bir başka veçhesi de Noel sevgisidir. Noel'i kısmen önemli gün-

ler, tatiller ve hediyeler karşısındaki normal, çocukça hazlardan dolayı sever elbette ama sevgisinin başka kaynakları da vardır. On üç yaşındayken Noel'i doğum günlerinden bile daha fazla sevmesinin sebebini sorar kendi kendine, verdiği cevap da şöyledir: Noel "yılın en kutsal şenliğidir, çünkü sadece bizimle ilgili değil, zengin ya da fakir, basit ya da mühim, düşük ya da yüksek tüm insanlıkla ilgilidir. Bizim haletiruhiyemizi yoğunlaştıran da tam olarak bu evrensel neşedir."[50] Tüm insanlar arasında birlik ve uyum için aynı kökü derinde özlemi Fritz'in 1860 Ağustos'unda Gorenzen'e yaptığı ziyarete dair yazdıklarında görebiliriz; Luther'in doğduğu Eisleben'den pek uzak olmayan ormanlarla çevrili bu kasaba, Harz Dağları'nın güneydoğu ucunda yer almaktadır ve papazı da Fritz'in dayısı Edmund Oehler'dir:

> Pazar günü geldi. Dayım bütün sabah çok meşguldü. Onu kilisenin girişinin hemen dışında gördüm. Çok sayıda katılımcı sıra düzeninde duruyordu. Dayım harika bir vaaz verdi. Barış ve uzlaşmadan bahsetti, "takdimeni mezbahta arzederken* ... git, önce kardeşin ile barış" cümlesini ele aldı. Komünyon** günüydü. Vaazdan hemen sonra, eğitim görmüş olmalarına rağmen uzun zamandır birbirine düşman olan iki köy yetkilisi öne çıkıp birbirlerine ellerini uzattılar ve barıştılar.[51]

Olgun Nietzsche, Hıristiyanlığa düşmanlığına rağmen sahici Noel ruhundan aldığı hazzı daima korudu. Bu haz kendi felsefesinde de, "başlarının üstünde göklerin parıldadığını gören ve 'yeryüzündeki tüm insanlara barış ve hüsnüniyet' sözlerini işiten çobanların yaşadıklarını tüm insanların ... paylaştığı" bir zamana özlem olarak ifade bulur.[52] Nietzsche'nin yeryüzünde barış özlemi ile Yunancadaki *agon*'u (rekabet), hele de "güç istenci" övgüsünü nasıl bağdaştırdığı ise üzerinde düşünmemiz gereken bir meseledir.

***

Genç Nietzsche *dindar* olduğu kadar *hayırseverdi*, hatta bazen fazlasıyla hayırseverdi. Elizabeth anılarında onun sahiden yaramazlık yaptı-

---

* İncil'de Matta 5:23'te geçen,"sunakta hediyeni sunarken" anlamındaki ifade. İfadenin bütünü şöyledir: "İmdi, takdimeni mezbahta arzederken, kardeşinin sana karşı bir şeyi olduğu hatırına orada gelirse, takdimeni orada mezbahın önünde bırak ve git, önce kardeşin ile barış ve o vakit gel, takdimeni arzet." (Matta 5: 23 ve 24)-r.n.

** Hıristiyanlıkta İsa'nın kanını temsil eden şarapla, bedenini temsil eden ekmeğin paylaşıldığı, İsa'nın bedeniyle bütünleşme amacı taşıyan dini tören-r.n.

ğı tek bir olayı hatırlamaya çalışır, ama bir tane bile hatırlayamadığını üzülerek bildirir. Yaramazlığa en çok benzeyen şey olarak, her ikisinin de Afrika'daki "küçük kara kâfirlere" verilmesi için misyonerlere en iyi oyuncaklarını bağışlamalarının övüldüğünü hatırlar; halbuki nispeten kötü oyuncakları bağışlamışlardır. Fritz utanç içinde şöyle der:

> "Lizzie, keşke süvari kutumu verseydim." Onlar en güzel ve en sevdiği askerleriydi. Ama benim içimde biraz tereddütle şunu soracak kadar yılan ve Havva varmış: "Tanrı gerçekten en iyi oyuncaklarımızı istemek zorunda mı, Fritz?" (En sevdiğim bebekleri siyah ve muhtemelen son derece vahşi yamyamlara gönderme fikri bana imkânsız gözüküyordu). Ama Fritz fısıldayarak cevap verdi: "Evet, gerçekten onları istiyor, Lizzie".[53]

Fritz aynı zamanda son derece *itaatkârdı*, hatta bazen abartılı bir katılıkta –"Prusyalı" tarzında– itaat ediyordu. Elizabeth bir gün sağanak başlayınca bütün çocukların ilkokuldan evlerine çılgınlar gibi koştuğunu hatırlar. Sadece Fritz "ağır ağır yürürken şapkasıyla defterlerini korumaya çalışıyordu, minik mendilini de şapkanın üstüne örtmüştü". Annesinin, "Koş, yavrum, koş!" diye bağırmasına zerre kadar aldırmıyordu. Annesi eve sırılsıklam geldiği için onu azarlayınca Fritz şöyle cevap vermişti: "Ama anne, okul kurallarına göre okuldan çıktıktan sonra erkek çocukların yolda hoplama ve koşmaları yasak, eve kadar sessizce ve efendice gitmeleri gerekiyor.[54]

Neticede, Fritz yatılı okula gitmek üzere evden ayrılmasının arifesinde erken gelişmiş, utangaç, sevgi dolu, dindar, erdemli ve itaatkâr bir çocuktu; sadece Prusyalı-Lutherci yetişme tarzının gereklerine şiddetli bir bağlılık duyması bakımından sıra dışıydı. Günün birinde Hıristiyan tapınağının sütunlarını yerle bir edecek bu çocukta, o güçlü Şimşon'un* en ufak bir izini bile görmek pek mümkün değildi.

---

* Şimşon: Samson olarak da bilinen, İsrailoğullarının, efsanevi gücüyle tanınmış savaşçı kahramanı. Eski Ahit'in Hakimler (Bilgeler) Kitabı'nda (13-16), Tanrı Dagon'a adanmış büyük Filistî tapınağını yerle bir ettiği anlatılır-r.n.

2. Bölüm

Pforta

Franziska Nietzsche 1858 Eylül'ünde Pforta yatılı okulunun müdüründen bir mektup aldı. Almanya'daki en iyi ve en ünlü ortaöğretim okulu olan Pforta, Fritz'e burs öneriyordu. Elizabeth'e göre Fritz'in Katedral Gramer Okulu'nda gösterdiği çarpıcı akademik yeteneğin haberleri Naumburg'daki akrabaları aracılığıyla müdürün kulağına gitmişti. Fritz on yaşından beri Pforta'ya gitmek istiyordu, hatta pek muhteşem sayılamayacak şu dizelerde arzusunu dile getirmişti:

Pforta'nın dar kapısından geçer
Hiç durmadan öğrenciler
Ulaşırlar özgür bir hayata
Ben de gideceğim Pforta'ya

Bu burs sonraki altı yıl boyunca Fritz'in mali geleceğini sağlama aldığı için Franziska'nın –çok sevdiği çocuğundan ayrılmak ona üzüntü ve acı verse de– reddedemeyeceği bir teklifti. Bir ay sonra Fritz Pforta öğrencisi oldu ve buradaki eğitimi 1864 Eylül'üne kadar devam etti.

Porta Coeli (Cennet Kapısı) adlı bir Benedikten Manastırı olarak kurulan Pforta ("Kapı" –artık cennet değil eğitim kapısıydı), Elektör-Prens Saksonyalı Moritz tarafından 1543'te okula çevrilmişti. Manastırların "feshedilmesi" ve geri dönüştürülmesi Protestan Reformasyonu'nun ana ayaklarından biriydi. (VI. Edward da benzer bir anlayışla Londra'daki Grikeşişler manastırını feshederek yerine Mesih Hastanesi'ni kurmuştu.) Pforta ya da bugünkü adıyla Schulpforte (Pforta Okulu) Naumburg'dan yaklaşık bir saatlik yürüme mesafesindedir –Fritz kimi zaman tatillerde eve kadar yürürdü. Ormanlarla çevrili okul, ağır ağır akan Saale Nehri'nin hemen güneyinde kalıyordu. Okulun arazisi yet-

miş üç dönümlük yeşil alan, bostanlar, korular, manastırlar ve arduvaz çatılı binalardan oluşuyordu. Saale'nin beslediği, mazı tozuyla kararmış bir kanal, işlikler, bahçeler ve öğretmen evlerinden çoğunu okulun kendisinden ayırıyordu. Okula uzaktan bakıldığında manzaranın en belirgin özelliği şapelin ince, mavi kulesidir. Küçük ve çok seçkin olan okulda Nietzsche'nin zamanında iki yüz öğrenci okuyordu.[1]

Bölünmüş Miras

Pforta nasıl bir yerdi? Bir kere, 1843'te okulun 300'üncü kuruluş yıldönümü kutlamasında müdürün yaptığı konuşmada belirtildiği gibi, "kendi kendine yeten bir eğitim devletiydi", devlet içinde "devlet"ti ve bu devlette "tüm ebeveynlik hakları ergenlikten üniversiteye girişe kadarki altı yıl boyunca eğitim kurumuna devrediliyordu". Böylece çocuklar "şehir hayatıyla bağlantılı tüm dikkat dağıtıcı şeylerden uzaklaşabiliyordu".[2]

Pforta'nın öğrencileri bu mutlak tecritin yanı sıra neredeyse eksiksiz bir kontrol altında yaşıyordu. Hemen her şey için izin almak gerekiyordu. Nietzsche'nin *Nachlass*'ında sayısız not vardır; bunların hepsi yürüyüşe çıkmak, biraz harçlık almak, piyano kiralamak, pasta satın almak, ailesiyle görüşmek vs. için hocasından izin istemek üzere yazılmıştı. Bu kadar kontrol hakkı verilen müdürün, öğrencinin varlığının "bütününü" okulun oluşturduğu iddiası boş bir böbürlenme değildi; "sadece zihinlerinin gelişimini değil, ahlaklarını ve karakterlerini de biçimlendiriyor"lardı, neticede "her Pforta çocuğu kurumu istisnasız sağlam bir sebat duygusuyla terk ediyor ve hayatı boyunca bu duyguyu taşıyor"du.[3]

"Sağlam sebat" tipik Pforta tevazusunun ürünüydü. (Elizabeth'in yorumuna göre öğretmenler Fritz'in tanıdıkları en yetenekli öğrenci olduğunu bilmelerine rağmen, "bunun şüphesini uyandıracak tek söz edilmemişti", çünkü Pforta "yetenekli öğrencilerini hiçbir koşulda pohpohlamazdı".)[4] Müdürün belirtmediği bir başka nokta da okuldaki muazzam birlik ruhuydu. Meşhur mezunlarıyla –Klopstock, Novalis, Fichte, Schlegel kardeşler, Alman romantizminin büyük isimlerinin neredeyse tamamı ve büyük tarihçi Leopold von Ranke– büyük gurur duyuyor-

du ve kendi rolünü, genç adamları, "halkın manevi liderliğine" *geistige Führung des Volkes* hazırlamak olarak görüyordu;[5] ulusun düşünsel, kültürel, manevi ve en nihayetinde az çok doğrudan siyasi liderleri burada yetişiyordu. Pforta geleceğin bu kültürel aristokrasisine nasıl "damgasını" vuracaktı? Müdürün tabiriyle okul "şiddetli, ciddi ve güçlü bir disiplin ruhu" sayesinde öğrencilere "üstlerinin emirlerine ve iradesine itaat etmeyi", "verilen görevleri ciddiyet ve titizlikle yerine getirmeyi", "kendini kontrol edebilmeyi" ve "hevesle çalışmayı" öğretecek, aynı zamanda da "orijinal şahsi inisiyatifin" gelişmesini teşvik edecekti.[6] Bunun anlamı klasik Sparta tekniklerinin* kullanıldığıdır –soğuk banyolar, mümessil ve alt-mümessil hiyerarşisi, astların yaşamına ve ölümüne karar verme kudreti, bölümlenmiş günlük rutin, tuvalet dışındaki her yerde mahremiyetin kaldırılması, hatta tuvalette bile mahremiyetin kalmaması (Michel Foucault'nun deyişiyle "toptan gözetim"), fiziksel cezalar vb. Geneline bakıldığında Pforta Prusya askeri okullarına çok benziyordu; tek fark askeri liderlik için değil ilk başta kültürel liderlik için "memurlar" yetiştirmesiydi[7] –gerçi ileride göreceğimiz üzere askeri liderler de yetiştirmişti.

Fritz günlük rutinini anlatmaya şöyle başlar:

> Şimdi Pforta'daki günlük yaşama dair bir tablo çizmeye çalışacağım. Daha sabahın dördünde yatakhane kapıları ardına dek açılır ve o andan itibaren herkes canının istediğini uyandırabilir. Ama saat beşte (kışları altıda) herkes odadan çıkmış olmalıdır: okulun normal zili çalarken yatakhane mümessilleri bağırmaya başlar: "Kalk, kalk; çabuk." Sonra da yataktan kolay kolay çıkamayan herkesi cezalandırırlar. Ardından bütün çocuklar üstlerine olabildiğince çabuk bir şeyler alarak kalabalıklaşmadan önce yer kapmak için tuvaletlere hücum ederler. Kalkıp elini yüzünü yıkamak on dakika sürer, ondan sonra herkes odalara döner ve doğru düzgün giyinirler. Yirmi beş geçe ilk dua çanı çalar ve o anda herkesin dua için salona varmış olması gerekir. Burada mümessiller öğretmen gelene kadar düzeni sağlar ... tam saat altıda (kışları yedide) çocukların sınıflara girmesi için ders zili çalar.[8]

---

* Antik Yunan döneminin (İÖ 756-146) en önemli şehir devletlerinden biri olan Sparta'da eşit yurttaş olmanın en önemli kuralı eğitim almaktı. Çocuklar 7 yaşına gelince devlet kurumlarında eğitim görürlerdi. Kız çocuklar ev işlerini öğrenecek düzeye geldikten sonra eğitim ortamından ayrılırlardı. Erkek çocuklarsa şarkı söylemeyi, bir müzik aleti çalmayı öğrenirler ve askeri birliklerde kullanılmak üzere, sıkı bir disiplinle birer atlet gibi yetiştirilirdi-r.n.

Ronald Hayman'ın Nietzsche biyografisinde Pforta'ya pek az yer ayrılmıştır. Fritz'in Roma standartlarına uygun bir özdisipline sahip olduğunu ispatlamak için elini yanan bir kibritin üzerinde tuttuğu ana gönderme yapan Hayman, "otoriter baskıdaki sadistliğin daima itaat yoluyla başarı gösterme arzusu halinde bir mazoşizm yarattığı" görüşünü savunur ve Pforta'nın Nietzsche'yi bir "sado-mazo[şiste]" çevirdiğini iddia eder.[9] Bu görüş zekice olsa da iki noktayı ihmal ediyormuş gibi geliyor: birincisi, bazı insanlar itaatkâr bir hayattan *keyif* alır; ikincisi, Pforta'nın sıcak bir yönü de vardır.

En temel düzeyden başlarsak, Pforta'daki yemekler (hiç değilse benim yatılı okul deneyimimle kıyaslanınca) gayet boldu ve beslenme açısından şaşırtıcı ölçüde sağlamdı. Üstelik meyve ve sebzelerin hepsi okulun kendi bahçe ve bostanlarından taze taze toplanıyordu ve büyük ihtimalle çok lezzetli oluyorlardı. Fritz'in gündelik hayatı betimlemesi şöyle devam eder:

> Bir haftalık [öğlen yemeği] mönüsü şöyle:
> Pazartesi: çorba, et, sebze, meyve.
> Salı: çorba, et, sebze, ekmek ve tereyağı.
> Çarşamba: çorba, et, sebze, meyve.
> Perşembe: çorba, haşlama et, sebze, ızgara böbrek ve salata.
> Cuma: çorba, ızgara domuz pirzolası, sebze, ekmek ve tereyağı; ya da çorba, yeşil mercimek, sosis, ekmek ve tereyağı.
> Cumartesi: çorba, et, sebze, meyve.

Akşam 7.00'de yenen akşam yemeği mönüsü de şöyleydi:

> Pazartesi ve Cuma: çorba, ekmek, tereyağı ve peynir.
> Salı ve Cumartesi: çorba, patates, ringa balığı, ekmek ve tereyağı.
> Çarşamba: çorba, sosis, patates püresi, salatalık turşusu.
> Perşembe: çorba, gözleme, erik sosu, ekmek ve tereyağı.
> Pazar: çorba, sütte haşlanmış pirinç, ekmek ve tereyağı; ya da yumurta, salata, ekmek ve tereyağı.[10]

İkincisi, disiplin ve düzen aslında müdürün söylediği kadar mutlak ve katı değildi. Yürüyüşlere çıkmak, dokuz kuka oynamak, Saale'de yüzmek ya da kışları kaymak için –Fritz ikisini de sever ve iyi becerirdi– bol

bol vakit vardı. Sabah 4.00'te kalkılmasına rağmen, yatma saati akşam 8.30 ya da 9.00'du, bu yüzden çocuklar yaklaşık sekiz saatlik uykularını alabiliyorlardı. Ayrıca Fritz'in yazdığı kadarıyla yazları sıcaklık 24 dereceyi geçerse dersler iptal ediliyor ve okulun bütün öğrencileri yüzmeye gidiyordu. Pazar günleri çocuklara okulun kendi bağlarından üretilen şarap ikram ediliyordu (Saale-Unstrut Almanya'nın en kuzeydeki şarap üretim merkezidir).

Üçüncüsü, Fritz'in okul yaşantısı yatılı okullardaki alışılmış zorbalık ve cinsel taciz gibi tehlikelerden görece muaf geçmiş gibi görünüyor. Haftada birkaç kez eve yazmış olduğu mektuplarda okul hayatının bazı unsurlarını bastırmış olması muhtemeldir ama sağlığının zaman zaman kötüleşmesi dışında genel tablo mutlu bir öğrenci tablosudur: sadece kötü hava yüzünden paten kaymaya gidemediği ya da evden istediği şeylerin tam tamına gönderilmediği zamanlarda durumundan yakınır. (Yetişkinliğinde de devam eden bir alışkanlıkla annesine posta ile sipariş firması muamelesi yapmaktadır; sağlam bardaklar, mürekkep şişeleri, çelik uçlu kalemler, sabun, kakao, gofret, defter, bloknot, makas, terlik, çizme çekeceği, dama takımı ve daha bir sürü şeyin derhal gönderilmesini ister.)[11] Hayman'ın sadizm iddiasına karşı Elizabeth mümessillerin ağabeyine ne kadar iyi davrandığından söz eder. Üstelik ağabeyinin doğrudan cevap vermek zorunda olduğu (dolayısıyla onun hayatını isterse cennete, isterse cehenneme çevirecek ilk kişi olan) mümessil Oscar Krämer'i sevdiği ve ona hayran olduğu da açıktır; onu annesiyle birlikte çay içmek için eve çağırmıştır.[12] Kendini yakmakta kullandığı muma vurup elinden düşüren ve ona aptallık etmemesini söyleyen de Krämer'dir. (Krämer daha gençlik çağından çıkamadan, 1866'daki Sadowa savaşında teğmenken ölmüştür; olgun Nietzsche'nin savaştan nefretine kesinlikle katkı yapan bir olaydır bu.)

Dördüncüsü, müdürün şehirden ve evden tamamen ayırma iddiasına rağmen, aslında Fritz'in evle teması gayet sıkıydı. Evden düzenli olarak mektup ve erzak geliyordu, ayrıca pazar günleri Almrich'e –Pforta ile Naumburg arasındaki orta noktaya– kadar yarım saatlik yolu yürüyen Fritz orada annesi ve kız kardeşiyle buluşup öğleden sonrayı onlarla birlikte geçirebiliyordu.

Fritz ikinci evinden ve iki iyi dostundan koparılmış olduğu için ilk başta korkunç bir ev özlemi duymuştu elbette. Şafaktan önceki grilikte

ilk kez Pforta'ya yaklaşır, karşısında korkuyla titrediği o "griliklerle örtülü uğursuz geleceğe" doğru ilerlerken, Pforta duvarlarının bir "eğitim kurumununkinden ziyade hapishane" duvarlarını andırdığını yazmıştı Wilhelm'e.[13] Neyse ki sorumlu öğretmeni sade inançlı biriydi ve büyük bir iyilikseverlikle Fritz'e "ev hasretini yenmenin (Profesör Buddensieg'e göre) çaresini" sunmuştu:

> (1) Değerli bir şey öğrenmek istiyorsak hep evde kalamayız.
> (2) Sevgili ebeveynlerimiz evde kalmamızı istemez; bu yüzden onların dileğini yerine getirmeliyiz.
> (3) Sevdiklerimiz Tanrı'nın ellerindedir. Onların düşüncesi daima bize eşlik eder.
> (4) Çalışkan olursak kederli düşüncelerimiz dağılıp gider.
> (5) Yukarıdakilerin hiçbiri işe yaramazsa, her şeye kadir Tanrı'ya dua et.[14]

Bunlardan hiçbiri pek etkili görünmese de, Fritz o zamanlar Robert Buddensieg'i derinden sevmişti (Nietzsche'nin babasının yerine koyduğu şahısların ilki olduğu açıktır), 1861 Ağustos'unda Fritz onun tifüsten zamansız ölümüne kederle ağlamıştı.[15] Yeni öğretmeni Max Heinze'yle* hayatı boyunca dostça ilişkilerini korumuşsa da, Heinze kesinlikle Buddensieg'in yerini tutamazdı.

Fritz okul tatillerini iple çeker, tatil yaklaştıkça sevinci artardı. Okula geri dönmek Schubert'in melodik şiirlerinden birini andıran dizeler için vesile olurdu: "Altın tatil günleri bitti, bir düş gibi sona erdi", "kalbim üzüntü bulutlarının gölgesinde kaldı",[16] vs. Ama bunların hiçbiri okulun sadist bir işkence mekânı olduğu anlamına gelmez. Fritz evini ve ailesini elbette özleyecekti. Ama asıl özlediği şey *özgürlüktü*, ne zaman, nerede ve kiminle isterse yemek, içmek, uyumak, yürümek, okumak, yazmak ve piyano çalmak için özgürlük. Kendi ifadesiyle, "Okul zamanı... zor yıllardı... çünkü taze bir ruh, kendini dar sınırlar içinde tutmak zorundaydı".[17]

***

Prusyalı robotlar yetiştirmek üzere tasarlanmış sadist bir makine olarak düzenlenmiş Pforta tablosuna bir itirazım daha var: Müfreda-

---

* Heinze tanınmış bir felsefe tarihçisi oldu. Kısa bir süre Basel Üniversitesi'nde Nietzsche'nin meslektaşı olduktan sonra Leipzig'e taşındı. Başka çalışmalarının yanı sıra Lenin'in yazılarının da bir derlemesini hazırlaması hayli geniş bir ufku olduğunu gösterir.

tına nüfuz eden klasik eserlerin merkezi konumundan yükselen Rönesans hümanizmi ruhunu da okulun dünya görüşü içinde tespit etmek gerekiyor. Pforta hümanizminin Roma'ya karşı hürmette kusuru yoktu ama her şeyden önce Batı uygarlığının en yüksek noktası olarak Antik Yunan'a saygısı büyüktü. Bu noktadan yola çıkarak, Atina şehir-devleti ve Roma Cumhuriyeti modeline dayanan özgürlük ve cumhuriyetçilik idealine sessizce ama gerçek bir bağlılık geliştirmişti. Baskın kültürü siyaseten on dokuzuncu yüzyıldaki anlamıyla "liberal" olan Pforta'da otoriter iktidardan kurtulma vaktinin geldiği düşünülüyor, medeni hakların ve imtiyazların genişletilmesi (hatta bazı konularda kadınları da kapsaması), demokratik yönetim için adım atılması gerektiği görüşü benimseniyordu. Özel olarak Almanlık bağlamında ise Alman birliği davası benimsenmişti. Olayların gelişim süreci içinde, (1871'de varlık kazanan) Alman Reich'ı otoriter Bismarck ve cahil İmparator yüzünden liberaller açısından büyük bir hayal kırıklığı gibi görünmesine rağmen, liberaller birliğin yaratılmasını desteklemişti, zira çok sayıda küçük devletin feodal yöntemlerle dükler ve prensler tarafından yönetilmesine son vermeyi umuyorlardı. Üstelik klasik filolojinin "yapıbozumcu" ruhu antik metinlerin ötesine doğru genişlediği andan itibaren kurulu inanışları ve otoriteleri zayıflatma yönünde içsel bir eğilime sahipti. (Daha sonra Nietzsche, "Voltaireci yapıbozumu" tarihsel çalışmaların belirgin bir etkisi olarak değerlendirecektir.)[18] On dokuzuncu yüzyılda Hıristiyan inancını zayıflatmakta en az Darwincilik kadar önemli olan başka bir olay, David Strauss gibi araştırmacıların Kutsal Kitap'ı filolojik bakımdan yapıbozuma uğratmasıydı. (Jacques Derrida 1968'de radikal öğrencilere Paris sokaklarına barikat kurmaktansa metinleri yapıbozuma uğratmanın daha önemli olduğunu söylerken, yüz yıl önce filolojinin neler yaptığını hatırlatıyordu sadece.)

Bu yüzden Pforta da, o zamanki ve bugünkü en iyi İngiliz yatılı okulları gibi "yaratıcı" çelişkilerle doluydu. Bir taraftan Prusya otoritesine saygı gösteriyor ama diğer yandan tüm otoriteleri sessizce altüst ediyordu. Bir taraftan baskıcı ölçüde Protestandı –sık sık dua etmek ve ibadet odalarına girmek zorunluydu– ama öte yandan antik dönem hakkındaki her şeye saygıyla yaklaşıyordu; dolayısıyla Yunan –yani *pagan*– tanrılar da saygı görüyordu. Bir taraftan Prusya tahtına sadık ve baskıcıyken, diğer yandan sessizce cumhuriyetçilik yapıyordu.

Nietzsche kendisini Pforta'nın yarattığından hiç şüphe duymamıştır. Sırf beşeri alandaki şahane eğitimi için değil, karakterini "biçimlendirdiği" için de, okuluna daima sadakat ve şükran doluydu. Okuldan ayrıldıktan yirmi dört yıl sonra şöyle yazar:

> En çok istenecek şey ... her koşulda *doğru zamanda*, yani insanların bizden büyük şeyler beklemesinin bizi gururlandırdığı zamanda ciddi bir disiplin sahibi olmaktır. Çünkü zor bir okulu tüm diğer okullardan ayıran budur, çok fazla şey talep edilir; iyi olmak, hatta kusursuz olmak normal bir şeymiş gibi şart koşulur; övgüler nadirdir; hoşgörü yoktur; suçlamalar serttir, pratiktir ve yetenekler ya da mazi hiçe sayılır. Hepimiz her şekilde böyle bir okula ihtiyaç duyarız; bu da hem fiziksel hem manevi şeyler için iyidir –burada ayrımlara gitmek büyük bir hatadır! Askeri de öğrenciyi de verimli kılan disiplin aynıdır; zaten yakından bakıldığında damarlarında gerçek bir askerin içgüdüleri dolaşmayan kimsenin gerçek öğrenci olamayacağı görülür.[19]

Daha önce vurguladığım gibi, Nietzsche özünde Prusyalıydı ve hayatı boyunca öyle kaldı. Evi onu bu yönde hazırlamıştı ama Prusya disiplinine tereddütsüz bağlılığı –sonraki terminolojisiyle "kendini alt etmesi" çok büyük ölçüde Pforta'nın ürünüydü. Ama kendisi çelişkili olan Pforta, Nietzsche'de de bir çelişki yaratmıştı. İngiliz özel okulları nasıl toplumun liderlerini yarattığı gibi vefasız muhalefeti de –Burgess, Maclean, Philby ve Blunt gibi komünist casusları– yarattıysa, Pforta da Nietzsche'nin şahsında Prusya karşıtı bir Prusyalıyı, Prusya'nın kendi "köstebeğini", olgun yaşlarında, Prusya'nın temsil ettiği her şeyi baltalayacak kişiyi yaratmıştı.

Müfredat

Pforta müfredatının merkezindeki eserler Yunan ve Latin klasikleri, bir ölçüde de Alman klasikleriydi. Öğrenciler modern Avrupa'nın havasını değil, Yunan ve Roma'nın, Goethe ve Schiller'in havasını soluyordu. Doğabilim ve matematik daima üçüncü sınıf sayılır, pek yetenekli olmayan çocuklar bu alanlara yoğunlaşırlardı. Tahmin edileceği gibi matematik kötü öğretiliyordu, bu yüzden Fritz de başlarda başarılı olmasına rağmen sonradan matematiği son derece sıkıcı bulmuştur.

Bu derste o kadar kötüydü ki okul bitirme sınavı *Abitur*'da matematik hocası onu sınıfta bırakmak istemiş, ama başka bir hoca alçak sesle araya girmişti: "Aman beyler, bugüne kadar gördüğümüz en iyi öğrenciyi sınıfta mı bırakacağız?" Nietzsche 1870'lerde doğabilime yakın ilgi duymuş ama Pforta'da bilimlerin baştan savma öğretilmesi yüzünden temelinin eksik kaldığını şiddetle hissetmişti. 1881'de konu hakkında şöyle yazar:

> Matematik ve fizik bize dayatılmıştı, *halbuki* cehaletimiz gösterilerek gayrete getirilmeliydik; gündelik hayatımız, faaliyetlerimiz, sabahtan akşama kadar evde, işyerinde, gökte ve kırda olup biten her şey binlerce probleme indirgenmeliydi; sinir bozucu, yakanızı bırakmayan, rahat vermeyen problemler haline gelmeliydi ... böylece matematik ve mekanik bilgisine *ihtiyacımız* olduğu gösterilmeliydi, işte ondan sonra ilk kez bilimden *keyif almak* öğretilmeliydi ... keşke bize bilimlere *hürmet etmek* öğretilseydi.[20]

Fritz Latince ve Yunancaya ilaveten Fransızca ve İbranice dersleri de aldı. İbraniceyi alma sebebi üniversitede teoloji okumasını isteyen annesinin sözünü tutmaktı. Ne var ki ne antik ne de modern dillerden herhangi birine tam anlamıyla hâkim olabildi. Latince düşünmeyi öğrenmesi şarttı, ama Fritz hiçbir zaman bunu başaramadı; bütün Latince kompozisyonları Almancadan çeviri gibi duruyordu. Hayatının sonraki döneminde İtalya'da epeyce zaman geçirmesine rağmen bu dili yeterince kavrayamadı. Fransızca okurken hep sözlüğe ihtiyaç duyuyordu, İngilizcesi ise hiç yoktu: çok sevdiği Byron ve Shakespeare'i Almanca çevirilerinden okumuştu. Bu olguların belli bir önemi vardır, çünkü kendini "iyi bir Avrupalı" olarak adlandırmasına ve Alman şovenizminden nefret etmesine rağmen daima Almanca ve dolayısıyla ciddi anlamda bir Alman *olarak* düşünmüştür.

Germania Cemiyeti

Fritz'in son yılına kadar okulda gerçekten yakın dostları olmadı. Genellikle sınıfın en iyisiydi ya da en iyilerinden biriydi, bu yüzden sınıf arkadaşlarına bir *Streber* (en tepede olmaya çabaladığı çok belli olan

hırslı biri) gibi görünüyordu. Ketum, yaşına göre fazla ağırbaşlı, yatılı okul hayatının fiziksel şamatasından uzak yapısı yüzünden arkadaşlarına biraz tuhaf da geliyordu –elini mum alevine tuttuğu vakayı düşünürsek gerçekten biraz tuhaftı. Bu yüzden, her yatılı okuyanda görülen tatil özlemi sadece evin rahatını düşünmesinden değil, iki dostu Wilhelm ve Gustav'la vakit geçirme hasretinden de kaynaklanıyordu.

1860 yılındaki yaz tatillerinde üç arkadaş, Germania adlı bir edebiyat ve sanat cemiyeti kurmaya karar verdi.[21] Wagner Çevresi ya da daha sonraki Stefan George Çevresi gibi kültürel yenilenmeyi amaçlayan bir "çevre" kurma yönündeki son derece Almanlara has bir fenomenin ilk parıltısıydı bu. Kültürel yenilenme arzusu Nietzsche'nin ömrü boyunca devam edecekti. Elizabeth Germania Cemiyeti'nin kuruluşunu şöyle aktarır:

> [5 Temmuz'da] üç arkadaş doksan feniklik bir şişe kırmızı Naumburg şarabı aldılar, ağırbaşlı ve mağrur bir tören alayı oluşturarak kasabaya bir saat uzaktaki Schönburg harabelerine gittiler. Külüstür bir merdiven yardımıyla gözetleme kulesinin en tepesine çıktılar. Saale vadisinin çarpıcı manzarası ayaklarının altındaydı. Tam bu mevkide, sisli ovanın yukarısında oturdular, en yüce kültürel arzularını gerçekleştirme planlarını tartıştılar.

Cemiyetin kurallarına göre her üye aidat ödemek zorundaydı –bu parayla başka şeylerin yanı sıra o dönem son derece avangard olan şair Friedrich Hölderlin'in eserleri de satın alınmıştı– ayrıca her ay orijinal bir edebiyat, sanat ya da müzik eseriyle de katkıda bulunmalıydılar (bu kitabın web sitesinde bulunan Nietzsche'nin bestelerinden 3-7'nci parçalar Germania'ya yapılan katkılardır). Ondan sonra eser diğer üyeler tarafından katı ama yapıcı bir tarzda eleştiriliyordu. Kuruluş töreninin sonuna gelindiğinde, diye devam eder Elizabeth, "arkadaşlar dostluk ve fikir ortaklığı yemini ettiler, Germania Cemiyeti'ni vaftiz ettiler ve boş şişeyi boşluğa fırlattılar."[22]

Pek çok cemiyet gibi Germania da büyük bir coşkuyla kurulmuştu, ama Fritz'in sözleriyle "okul işlerinin, dans derslerinin, aşk ilişkilerinin, siyasi heyecanların"[23] baskısıyla yavaş yavaş can çekişip sonunda iflas etti ve 1863 Temmuz'unda tasfiye edildi. Fritz cemiyetin en gayretli

üyesiydi, yani en azından kısmen en gayretlisiydi, çünkü okul değiştirdiği için *Abitur* (bitirme) sınavına Wilhelm ve Gustav'dan altı ay sonra girebilmişti.

Germania var olduğu sürece üyeler gerek kendilerine gerekse başkalarına ait sayısız eserle (tatillerde bizzat, dönem sırasında mektupla) katkı yaptılar ve bu eserleri tartıştılar. Yaptıkları alımların en önemlileri 1861'de[24] Wagner'in *Tristan und Isolde* partisyonunun bir piyano redüksiyonu (ilk icrasından dört yıl sonra) ile Schumann tarafından 1834'te kurulan ve artık genellikle *Zukunftsmusik*'i (Geleceğin Müziği), özellikle de Wagner'in müziğini açıklama ve savunma peşindeki *Neue Zeitschrift für Musik* (Yeni Müzik Dergisi) aboneliğidir.

Gustav'ın en sonunda Fritz'i davaya çekmesini sağlayan da *Tristan* partisyonu olmuştur. Fritz'in 1861 ya da 1862'de gerçekleşmiş olabilecek dönüşümü, her ikisinin piyano redüksiyonunu dört elle çalarken tüm partileri seslendirmeleriyle gerçekleşmişti. Elizabeth onların gür sesleriyle bu "geleceğin müziğini" söylemelerinin kurtların ulumasını çağrıştırdığını söyler; ayrıca "karşımızda oturan sağır bir kadın, anlaşılan onun bile kulaklarına ulaşan bu korkutucu sesi duyunca yangın var sanıp endişeyle pencereye koşmuştu"[25] der.

Cemiyete özgün katkılar[26] şiirlerin ve bestelerin yanı sıra edebi, tarihsel, müzikolojik ve felsefi nitelikte derslerden oluşuyordu. Fritz başka şeylerin yanı sıra Bach'ın aynı adlı eserinden esinlenmiş dört partilik bir Noel Oratoryosu'yla (Weihnachts-Oratorium) katkıda bulunmuştu (bu kitabın web sitesinde 4, 5 ve 6. parçalar). Ayrıca sayısız şiir de yazmıştı; bu şiirlerin arasında "F. Nietzsche tarafından tercüme edilmiş Altı Sırp Halk Şarkısı" da vardı (Wilhelm onun Sırpça-Hırvatça bilmeden tercümeyi nasıl yaptığına şaşmıştı).[27] Byron ve III. Napoléon üzerine söylevler ("Napoléon III als Praesident", 1862) ile 1862 Mart'ında yazılan ilk felsefi eseri "Özgür İrade ve Kader"i de ("Willensfreiheit und Fatum") unutmamak gerek.

Bu arada Fritz okulda da önemli eserler üretmeye başlamıştı. Klasikler üzerine incelemelerinin yanı sıra Hölderlin ve Byron, Ermanarich Destanı ve başka İskandinav destanları, medeniyetin kökenleri ve doğası, anayurdun ne olduğu üzerine uzun incelemeler kaleme almıştı. Filolojik eleştirinin ilkelerine dair içgörüsü arttıkça İncil'e karşı daha eleştirel bir duruş almaya başlıyordu.

Dini Şüphe

Daha önce gördüğümüz üzere, Fritz'in çocukluğuna damgasını vuran dindarlık, gelenekçilikle sınırlı kalmayan tutkulu bir dindarlıktı; ilk bestelerinde bu durum açıkça görülür (bu kitabın web sitesinde 1, 2 ve 3'üncü parçaları dinleyiniz). İncil'e yaklaşımı kayıtsız şartsız imana dayanıyordu. İlk sahici okul arkadaşı olan ve yine onun gibi bir rahibin oğlu olup kendisi de din adamlığına hazırlanan Paul Deussen'le ortak yönleri hem şiir hem de dindarlıktı. İkisindeki bu dindarlık safhasının doruk noktası 1861 Mart'ında birlikte kabul törenlerinin yapılmasıdır. Deussen olayı şöyle hatırlar:

> Kabul töreninden önceki ve sonraki haftalarda bizi etkisine alan kutsal, gizemli havayı çok iyi hatırlıyorum. Bu hayatı terk etmeye, İsa'nın yanında olmaya tam anlamıyla hazırdık ve tüm düşüncelerimiz, duygularımız, mücadelemiz öte dünyaya ait bir neşeyle aydınlanmıştı.[28]

Ama neredeyse tam o sıralarda Fritz'in dindarlığının dokusunda çatlaklar meydana gelmeye başlamıştı. Paskalya tatilinde Franziska'yla şiddetli bir münakaşaya girmiş, sonuçta o dönemdeki mektuplaşmalarındaki aydınlık sevgiye çok ters düşen bir özür mektubu yazmıştı:

> Ve şimdi, Anneciğim, sadece senin kulaklarının duymasını istediğim birkaç söz. Bence de şahane Paskalya tatilimiz o çirkin olaylarla gölgelendi ve seni o kadar çok üzdüğüm her aklıma geldiğinde kahrımdan ölüyorum. Senden af diliyorum, Anneciğim: bu olayın aramızdaki sevgiye zarar vermesi korkunç olur. Affet beni, Anneciğim... Açılan yarayı iyileştirmek için bundan böyle elimden geleni yapacağım, davranışlarım ve sevgim bunu sana gösterecek.[29]

Bu münakaşanın dinle ilgili olduğu neredeyse kesindir. Fritz'in okumaya başladığı eserlerin dine "bilimsel" yaklaşımı (Almancadaki geniş anlamda her rasyonel ve disiplinleşmiş araştırma "bilimsel" sayılır) Franziska'nın basit gelenekçiliğini zedelemişti. Fritz Kasım ayında kız kardeşine Karl von Hase'nin rasyonalist İsa'nın Hayatı'nı (*Das Leben Jesu*, 1829) tavsiye edince annesi fena sarsılmıştı.[30] Deussen de Fritz'in Hıristiyan imanının "bilim" tarafından baltalanmaya başladığını doğrular. Kabul töreni dönemindeki dini coşku, der Deussen,

> doğal yetişmemiş bir bitki olduğundan varlığını sürdüremedi, gündelik eğitimimiz ve hayatımızın etkileri karşısında geldiği gibi hızla dağılıp gitti. Bu arada *Abitur* sınavları bitene kadar belli bir ölçüde imanımızı koruduk. Biz farkına bile varmadan imanımızı zayıflatan şey Pforta'da antik eserleri incelemekte kullandığımız ve ardından kendi kendine İncil'deki meselelere de genişleyen üstün tarihsel-eleştirel yöntemdi.[31]

Nietzsche olgunluk dönemindeki felsefesinde Hıristiyanlığı ve Hıristiyan ahlakını baltalamak için esasen "tarihsel-eleştirel yöntem"i kullanır. Genel çerçevede bu bir "şüpheci yorumlama yöntemidir", yani bir metin sıkı sıkıya sorgulanırken gözle görünenden daha fazlasının (belki de azının) bulunduğu ve asıl sorunun göze çarpmayanda bulunduğu varsayımıyla hareket edilmesidir. Ama Deussen'in de belirttiği gibi, bu "yöntem" esasen klasik metinlerden İncil'e aktarılmış bir filoloji disiplinidir (daha önce dikkat çekildiği gibi yıkıcılık potansiyeli taşır). Aslında Pforta'nın dünya görüşü dahilindeki çelişkilerden biri çözülmeye başlıyordu. "Bilim" imanı zayıflatmaya başlamıştı.

1862 Bahar'ında Germania Cemiyeti meclisini oluşturan (kendisiyle birlikte) üç kişiden ikisine verdiği "Kader ve Tarih" (Fatum und Geschichte) söylevinde Fritz, Hıristiyanlığa "özgürce ve tarafsız" bakma ihtiyacı hakkında ısrar eder, hem de yetişme tarzı bunu neredeyse bir "suç" olarak nitelemesine rağmen. Yine de, bu metni tartışırken göreceğimiz üzere, Fritz'in amacı Hıristiyanlığı *reddetmek* değil, *modernleştirmektir*. Toplumun dokusunu oluşturan Hıristiyan yaşam biçimi tasfiye edilemeyecek kadar değerlidir. Ama teolojik inançlar yeniden şekillendirilmelidir ki modern bilimle çelişmek yerine bilime uyum sağlasın. Bu modernleşmiş Hıristiyanlık arayışı, göreceğimiz üzere, Fritz'in üniversitedeki ilk yılında okuduğu David Strauss'un İsa'nın Hayatı Üzerine Eleştirel İnceleme (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835-36, 2 cilt) adlı kitabıyla perçinlenmişti.

Gençlik Döneminde İsyankârlık

Fritz'in naif dindarlıktan çıkışına genel bir gençlik dönemi isyankârlığı eşlik ediyordu. Bu durum 1862 baharında başlayıp bir yıl kadar sürdü, ondan sonra da Fritz alışılmış rolüne döndü ve Pforta'dan göğsünü gere

gere mezun oldu. Okulun asileriyle, Guido Meyer ve Raimund Granier gibi şaibeli tiplerle, Pforta'nın yeraltı kültürünün müdavimleriyle arkadaşlığa başladı. Birlikte okulun inek öğrencileriyle dalga geçiyor, gizlice içki ve sigara içmek, enfiye çekmek gibi suçlar işliyorlardı. Gerçekten de Meyer 1863 Mart'ında kurallara aykırı içki içmek suçundan okuldan atıldı. Fritz bu olayı annesine zalimce bir adaletsizlik ve Pforta'daki en üzüntülü günü olarak aktarır.[32]

Edebi düzeyde Fritz artık başkaldırının simgesi olarak Byron'a hayranlık beslemeye başlamış ve kâfirce günahkârlık yoluna girmişti. *Euphorion* adlı bir romanın bir kısmını yazdı –romanla aynı adlı kahraman bir rahibeyi hamile bırakıyordu ve rahibe daha sonra kendi kardeşiyle evleniyordu. Metni nihilizmdeki ortağı Granier'e gönderdi, büyük bir gururla da romanı "tiksindirici", ancak tuvalet kâğıdı olarak kullanılabilecek bir eser diye niteliyordu.[33] Şiirlerinde bir ölüm arzusu belirdi – "Keşke kalksam, bu âlemin yorgunluğuyla / Uçup gitsem / Güneye doğru kırlangıçlar misali / Varsam mezarıma." Başka bir şiirinde de bir sarhoş içki şişesini çarmıhtaki İsa'ya fırlatıyordu.

Eve gönderdiği şiirler artık "Anneciğim" yerine sözde daha sofistike olan "Sevgili İnsanlar" diye başlıyordu ve bu yüzden azar işitti. Okulda da sorunlar vardı. Mümessil olduğundan etrafı kontrol etmesi, sınıflarda ya da yatakhanelerde tamire ihtiyaç duyan şeyleri bildiren raporlar yazması gerekiyordu. Küçük bir başkaldırı hissiyle raporlarına ufak tefek şakalar eklemeye başladı, mesela rapora "iki kat üstteki sıralar yeni boyandığından üstlerine oturanlara fazlasıyla bağlanıyorlar" gibi cümleler yazıyordu. Bu yüzden evci çıkması yasaklandı, dolayısıyla Franziska'yla önceden ayarladıkları Almrich görüşmesini kaçırdı. Yine evden ağır bir azar geldi –"Sevgili Fritz"in yerini "Sevgili oğlum" almıştı:

> Tanrıya şükür daha kötü bir ceza almamışsın ama doğrusunu istersen... senin daha nezaketli olmanı beklerdim. Yine kibirli olma kabahatiyle suçlanacaksın, daima başkalarından farklı bir şey yapmaya çalıştığın söylenecek, ayrıca cezayı da hak ettiğini düşünüyorum, çünkü böyle bir şey yapmak öğretmenlere karşı korkunç bir haddini bilmezlik gibi görünür. Bu yüzden gelecekte düşüncelerinde ve eylemlerinde lütfen daha dikkatli ol, daima sağduyuyla hareket edersen, sende giderek daha fazla gözlemlediğim kavgacılık ve huzursuzluktan korunursun.[34]

Gençlik dönemindeki isyankârlık 1863 Nisan'ında Fritz'in bir öğretmen tarafından kör kütük sarhoş yakalanmasıyla zirveye ulaştı. Ceza olarak mümessillikten çıkartıldı ve evci çıkması yine yasaklandı, bu yüzden annesi ve kardeşiyle pazar günkü buluşmasını yine iptal etmek zorunda kaldı. Büyük bir utançla annesine yeni bir mektup yazmak zorunda kaldı:

> Anneciğim –bugün sana yazmama yol açan olay şimdiye kadar sorumlu olduklarımın en nahoşu ve acı vericisi. Aslında çok kötü bir şey yaptım; beni affedebilir misin ya da affeder misin bilemiyorum. Özellikle de asla geçimsizlikle bozulmayan Paskalya tatillerinde geçirdiğimiz güzel günler aklıma geldikçe kalemi elimden bırakmak istiyorum ve içimi bir burukluk kaplıyor. Geçen pazar sarhoş oldum. Hiçbir mazeretim yok, tek söyleyebileceğim şey ne kadar içtiğimin farkında olmadığım ve o öğlen biraz fazla heyecanlandığım ... [yıl sonu sınavlarında birinci gelmesini kutluyordu]. Böyle kıymetsiz bir hikâyeyle sana daha önce hiç vermediğim kadar keder verdiğim için ne kadar utandığımı ve üzüldüğümü bilemezsin. Ayrıca Rahip Kletschke [Heinze'den sonra Fritz'in akıl hocası seçtiği ve onu kıdemli mümessil yapan okul rahibi] hesabına da çok üzgünüm... En kısa zamanda azar mektubunu bekliyorum, çünkü bunu hak ettiğimi kimse benden iyi bilemez ... en kısa zamanda bana yaz ve çok kızma, anneciğim. Üzüntüler içindeki Fritz.[35]

Bu olayın büyüklüğü isyankârlık ateşini söndürmüş görünüyor, çünkü Pforta'nın ceza defterinde adını bir daha görmüyoruz. Ama bu olay yüzünden ömrü boyunca alkole bir güvensizlik beslemiştir. *Ecce Homo*'da "ispirtolu" içkiler yerine suyu tercih etmesini Pforta'dayken "bir sünger gibi içmiş" olmasına atfeder.[36]

***

Fritz'in Pforta'daki son yılında esas meselesi hangi *Brotstudium*'u seçeceği, yani ekmeğini hangi alandan kazanacağıydı. Yoksul bir aileden gelen burslu bir öğrenci olduğundan ekmeğini kazanmayı ciddi olarak düşünmekten başka seçeneği yoktu. Pek çok alanda yetenekli olduğundan, meslek seçmenin "piyango çekmek"le[37] bir olduğundan yakınıyordu. Bir süre müziği düşündü "müzik dinlemezken her şey bana ölü görünüyor" diye yazmıştı annesine.[38] Ama neticede Pforta'nın gerek eğitim gerekse ideolojiyle onu hazırladığı alanda karar kıldı: klasikler, "klasik filoloji". 1869'da bu konuda şöyle yazıyordu:

> Ancak Pforta'daki hayatımın sonunda, adamakıllı kendimi tanıdığımda tüm sanatsal yaşam planlarımdan vazgeçtim: Neticede oluşan boşluğa ise filoloji girdi. Yani benim endişe verici eğilimler seli karşısında ölçülü olmaya ihtiyacım vardı; seçeceğim disiplin (*Wissenschaft*) değişebilen ve endişe yaratan eğilimler seli karşısında ağırbaşlılıkla yürütülebilmeliydi, kalbi rahatsız etmeden –rutin çalışmayla– serinkanlı bir aklı başındalıkla ve mantıklı kayıtsızlıkla sürdürülebilecek bir disiplin olmalıydı.[39]

Burada Nietzsche'nin Prusyalılara has bir *düzen* arzusuna sahip olmasının yanı sıra bir şey daha açığa çıkar: Yunanları sevmesine rağmen filolojiyi sevmiyordu –Ulrich Wilamowitz, Nietzsche'nin ilk kitabını eleştiren yazısında bu isteksizliğin izini sürer. Göreceğimiz üzere bu eleştirinin hedefi Nietzsche'yi disiplinin dışına atmaktı. Tutkuyla bağlanmadığı bir meslek seçen Nietzsche günün birinde çözmek zorunda kalacağı sıkıntılı bir ikileme girmişti.

Yeni Dostlar

Fritz okuldaki son aylarında Wilhelm ve Gustav'ın Heidelberg'deki üniversiteye gideceğini ve bu üniversitede bir filologa yer olmadığını öğrenince üzüldü; dostlukları zayıflıyordu. Ama onların yerine iki başka dostluk tomurcuklanmaya başlamıştı: Birincisi, demin belirtildiği gibi, Paul Deussen'le yakınlaşmıştı,* kısa süre sonra gelişen ikinci dostluk ilişkisini de Prusyalı *Junker*** bir ailenin tipiklikten uzak bir üyesi olan Baron Carl von Gersdorff'la kurdu.*** Carl ile Fritz ilk başta müziğe il-

---

* Deussen de Nietzsche gibi akademik hayatına Yunan filologu olarak başladı. Ama sonra Schopenhauer sayesinde Doğu düşüncesine kaydı. Berlin'de profesör oldu ve döneminin en büyük şarkiyatçılarından biri haline geldi.

** Almancada "toprak sahibi" anlamına gelen *Junker*, Prusya'da ve Almanya'nın doğusunda yaşayan ve Alman İmparatorluğu'yla Wiemar Cumhuriyeti dönemlerinde önemli bir siyasal güç oluşturan toprak sahibi sınıfın adıydı. Prusya ordusunun subay kadrosunu bu aşırı tutucu *Junker*'ler oluşturuyordu-r.n.

*** Von Gersdorff Junker geleneğine uyarak hem 1866 Avusturya-Prusya savaşında hem de 1870-71'deki Fransız-Prusya savaşında çarpıştı. Ağabeylerinden birisi ilk savaşta, Demir Haç nişanı alan diğeri ikinci savaşta öldü. Von Gersdorff aile mülklerinin idaresine zorlansa da asıl isteği sanatçı olmaktı. 1900'de Nietzsche'nin cenazesinde konuşma yaptı. 1904'te giderek artan ruh hastalığı belirtileri gösterdikten sonra kendini pencereden atarak intihar etti.

gileri sayesinde yakınlaştılar, ilk kez Pforta'nın konser salonunda karşılaşmışlardı. Nietzsche'nin piyano doğaçlamaları karşısında Carl çok şaşırmış ve şöyle demişti: "Bilhassa fırtına tehdidi varken Beethoven'ın bile Nietzsche'den daha çarpıcı bir doğaçlama yapamayacağına kolayca inanabilirim."[40] Okuldan mezun olduklarında artık birbirlerine siz (*Sie*) diye hitap etmeyi bırakmış, sen (*du*) demeye başlamışlardı; Almanlar arasındaki kişisel ilişkilerde bu çok büyük bir adımdı.

2002'de yayımlanan *Zarathustra's Secret* (*Zarathustras Geheimnis*, 1989; Zerdüşt'ün Sırrı)[41] adlı kitapta –mutlak kanıt yokluğundan yılmayan– yazar, "Zerdüşt"ün (yani Nietzsche'nin) suçluluk hissetmesine yol açan "sırrın" "eşcinsellik" olduğu şeklinde sansasyonel bir iddiada bulunur. Bu yüzden hem Deussen'in hem de von Gersdorff'un karşı cinse ilgi duyduğunu belirtmek gerek. Fritz de okulda sondan bir önceki yılında okuldan bir tanıdığının kız kardeşi olan Anna Redtel'le yakınlaşmıştı. Anna Kösen'deki (Pforta ile Naumburg arasındadır) dedesini ziyarete geldiğinde Fritz onunla birlikte piyano düetleri yapıyordu. İlk bestelediği melodik piyano eserlerinden bir derlemeyi ona adamıştı.[42]

Fritz ve arkadaşları birbirlerine çok yapmacıklı ifadelerle hitap ediyorlardı. Birbirlerini "korkunç" derecede "özlüyor", bir kez daha bir araya gelecekleri tatilleri "iple çekiyorlardı". Geç Viktoryen Avrupa'da moda olduğu üzere birbirlerine fotoğraflarını da gönderip duruyorlardı. Sağlıklı bir modern erkek çocuk duvarlara koca memeli film yıldızlarının fotoğraflarını asarken, Fritz odasının duvarlarını dostlarının fotoğraflarıyla süslüyordu.[43]

Bunlar "eşcinsel" ilişkilerin varlığına mı delalet eder? Hiç de değil. Kişinin dostuna ölümsüz bir sevgi beslemesi bugünün erkekler arası ilişkilerindeki duygusal peklikle yetişen birisinin tüylerini ürpertse de, Viktoryen dönemde çok yaygındı. Peki, bunun içinde homo-erotik duygular da barınır mı? Büyük ihtimalle barınır. Onları Yunan aristokratlarının hayatlarını idealleştirmeye teşvik eden tek cinsiyetli yatılı okullarda gelişim yıllarını geçiren Viktoryen erkeklerin gözünde en mahrem ve şefkatli duyguları kendi cinsiyetlerinden olanlara saklamak doğal bir şeydi. Bu açıdan Fritz de bir istisna değildir. Ama Nietzsche'ye "eşcinsel" diyeceksek, orta sınıf Viktoryen erkeklerin büyük çoğunluğunun da ondan farklı olmadığını kabul etmemiz gerekir.

Mezuniyet

Fritz yirmi yaşına basmadan kısa süre önce Pforta'dan mezun oldu ve uzun yıllar boyunca en başarılı öğrenci sıfatını korudu. Pforta'daki mevkileri ile en iyi üniversitelerdeki kürsüleri arasında gidip gelen öğretmenlerce üstün bir eğitimden geçirildiğinden, halihazırda profesyonel bir klasik filolog olmak için tüm donanıma sahipti. Önünde parlak bir gelecek vardı. Ama başının üstünde iki bulut dolaşıyordu.

Bunlardan birincisi sağlık durumuydu. Okulun uyguladığı Sparta disiplini yüzünden fena halde hastalanmayan kimse tıbbi kayıtlara geçmiyordu. Yine de Pforta'da geçirdiği altı yıl içinde Fritz en az on sekiz kez revire kaldırılmıştır; bu da yılda ortalama üç kez revirde kaldığını gösterir. İki seferinde hastalığı o kadar ağırdı ki toparlanması için eve gönderilmişti. Çoğunlukla çeşitli soğuk algınlıkları geçiriyor ama bu hastalık dönemlerinde baş ağrısı da çekiyordu, üstelik bu baş ağrısı başka durumlarda da oluyordu. Daha sonra göreceğimiz üzere, yetişkin hayatının tamamında bulantı ve kusmayla birlikte gelen bir baş ağrısı çekmişti; bu ağrı hem görmesini hem de iş yapmasını engelliyordu.

Nietzsche'nin baş ağrılarının fiziksel bir sebebi olabilir. Ama aşırı miyopluğu ve çok fazla kitap okuması da büyük ihtimalle baş ağrısını artırıyordu. (Çoğunlukla bütün gece, uykusu açılsın diye ayağını buz gibi bir kova suya sokarak okurdu.[44]) Ayrıca baş ağrılarının hiç değilse zamanlamasında psikosomatik bir unsur varmış gibi görünüyor: Anlaşılan stres onu zayıf düşürüyordu. Örneğin 1862 yılında sağlığı özellikle kötüleşmişti –revirin tıbbi kayıtlarında adına dört kez rastlıyoruz, en nihayetinde toparlanması için eve gönderilmişti– sağlığının bozulduğu bu dönem Pforta karşı-kültürünün kafası karışık nihilizmiyle flörtüne tekabül eder. Ertesi yıl da eve 16 Nisan'da yazdığı mektupta sarhoşluk olayını itiraf ederken gösterdiği aşırı bunalım sonrasında 24 Nisan ile 5 Mayıs arasında, ardından 7 Mayıs ile 20 Mayıs arasında revirde yatmıştı.

Fritz'in Pforta'dan mezuniyetinin tepesinde dolaşan ikinci bulut da okuldaki son günlerinde yazdığı bir şiirde kendini gösterir. Şiirin bir kısmı şöyledir:

Bir kez daha yolumda yürür
Gözlerimi dikerken ileri
Bir başınalığımda uzatıyorum ellerimi
Yukarıya, sana, korunağıma
Gönlümün en derin köşelerinde
Görkemli tapınaklar diktiğim uğruna
Zira her zaman ve daima
Senin sesindir çağıran geri
Kazınmış mermerin göbeğine, parıldar
O sözcük: Bilinmeyen tanrıya...
Tanımalıyım seni, bilinmeyeni
Ruhumun derinliğine ereni...[45]

Gördüğümüz üzere filolojik sofistikeleşme, Nietzsche'yi çocukluğundaki sade Naumburg imanından yoksun bırakmıştı. Bu durum onu hiçbir şekilde ateizme sürüklememiş olsa da –Tanrı *hasreti* azalmamıştı– artık Tanrı'nın kim olduğunu bilmiyordu. Tanrı şimdi "bilinmeyen tanrı" haline gelmişti (Bunu bir Yunan tanrısı gibi tarif etmesi Hölderlin'in "Tatlı Mavilikte"sinden ("In lieblicher Bläue", 1823) esinlenmiş olabilir). Tanrı, bir arayış haline gelmişti ve hayatının geri kalanında da bu özelliğini yitirmedi.

Edebi Çalışmalar 1858-1864

Pforta yıllarındaki edebi çalışmalarını çocukça sayarak görmezden gelmek zor değildir. Ama bunu yapmak hata olacaktır, çünkü yetişkinlik felsefesinin ana temalarından pek çoğu ("güç istenci" ve "aynının bengi dönüşü" istisnadır) ilk kez bu ergenlik dönemi çalışmalarında gün yüzü görmüştür. Nietzsche ergenlik dönemindeki görüşlerini hayatı boyunca değiştirmeden sürdürmemiştir elbette. Ama yine de onun gerçekte neyle ilgilendiğini anlamak için bu görüşlerin anlaşılması kilit önemdedir. Tartışmayı metinler üzerinden değil başlıklar üzerinden sıraya sokacağım; Nietzsche'nin görüşlerini din, müzik, Yunan tragedyası, şiir, siyaset ve ahlak, anayurda karşı kozmopolitizm ve özgür irade sıralamasıyla tartışacağız.

Din

24 Mart 1861'de Germania'nın iki kişilik dinleyici kitlesine verilen bir söylev olan "Halkların Çocukluğu Üzerine",[46] Nietzsche'nin dinin kökenine dair ömür boyu sürdüreceği tefekkürün başlangıcını teşkil eder. On yedi yaşındaki biri için çarpıcı bir çalışmadır.

Bir halkın [*Volk*] en temel varlığı, der Fritz, ortak dildir. Bu argüman tanımı gereği doğrudur, çünkü belli bir grup insanı bir halk sıfatıyla bir arada tutan şey ortak dildir. Halkın bir sonraki temel özelliğiyse ortak dindir. Fritz'in hipotezine göre uygarlığın en ilkel safhalarında halklar kendilerini Tanrı'nın çocukları olarak görmüştür. Şimşek ve yıldırım aracılığıyla kendini gösteren Tanrı'nın gücü karşısında dehşete kapılmış, dua ve kurban yoluyla ondan yardım istemeye, günahlarını affettirmeye çalışmışlardır. Bu ilk ve en doğal dinde doğal fenomenlere içkin Tanrı'ya tapınılır –Tanrı'nın doğal değil doğaüstü bir varlık olduğu "hakikati"nden habersizdirler. Ama zamanla ilkel tektanrıcılıktan, "putperestliğin gelişimiyle" birlikte çoktanrıcılığa geçildi. Yahudiler bile çoktanrıcıydı; İsrail Tanrı'sı Yehova'yı tanrıların en yücesi olarak görüyor, diğerlerine nazaran ona krallığa benzer bir rol biçiyorlardı. Görünüşte farklı tanrısal güçleri temsil eden çeşitli doğa kuvvetleri ve farklı mevsimler her bireyin kaderini belirleyen çok sayıda doğaüstü failin bulanık bir tasarımını doğurdu. Bu ruhlardan bazılarının iyi bazılarının kötü olduğu fikri de doğal olarak gelişti ve herkes iyi olanlardan medet ummaya başladı. Ardından kendilerini tanrıların ulakları olarak sunan bilgili insanlar ortaya çıktı ve ahlakın temellerini ilahi inanca bağlayıp neticede ortaya çıkan tanrı ve ahlak sentezlemelerini kendi halkları içinde yayarak yeni bir din biçimi kurdular. Antik dönemdeki manevi bakımdan zengin dinler böyle ortaya çıktı. Ama diye bitirir Fritz, tarih şunu göstermiştir:

> Sürekli olgunlaşan dinsel düşünce, saf ve doğal bir öğreti talebinin karşılandığı duruş noktasına, aydınlanmış filozofların bizi tüm varlığın en eski kaynağı olarak tek bir Tanrı'ya döndürdüğü bir noktaya yönelmektedir. Bu süreci hızlandırmak Hıristiyan dininin görevidir; ama araya girip putperestlerin dinini kuvvet yoluyla imha ederek değil, daha iyi olmaya yönelik bir öğreti için doğal bir ihtiyaç uyandırarak bunu yapmalıdır. [Fritz'in burada, çocukluğunda kendisinin ve Elizabeth'in ikinci en çok

> sevdikleri oyuncaklarını bağışladıkları Afrika'daki Alman misyonerliklerini kastettiği açıktır.] Onları kutsiyetten uzak durumlarından çıkartıp kurtuluşun biricik vesilesi olan Kilise'nin kollarına götürecek sevgi de bir o kadar ihtiyaç duyulan ve Hıristiyanlığın temellerindeki fikirlerin zorunlu kıldığı bir şeydir.

Bu satırların Hıristiyan teolojisi parametreleri dahilinde yazıldığı açıktır. Bu parametrelere göre tektanrıcılık ilk ve en doğal ilahi fikirdir –kulağa doğru gelmeyen bu hipotezi daha sonra reddeder. Gelgelelim, dinin bir kökeni *olduğunu* düşünmesi bile Hıristiyan imanıyla arasında belli bir mesafe oluştuğunu gösterir: *Ahlakın Soykütüğü*'nde dediği gibi, dini inancın bir tarihi *olduğunu* kabul etmek bile onun ilahi vahyin ürünü olduğu varsayımını zayıflatır.

Ama sonraki yıl Fritz naif Hıristiyanlıktan uzaklaşma sürecinde çok daha ilerilere gidecektir. Paskalya tatilinde verdiği, "Kader ve Tarih"[47] başlıklı başka bir Germania söylevinde şöyle der:

> Hıristiyan doktrinini ve Kilise tarihini özgür, kısıtlanmamış bir gözle inceleyebilseydik, genellikle kabul gören fikirlerle çelişen pek çok sonuca varacaktık ister istemez. Ama gerek daha ilk günlerimizden itibaren alışkanlık ve önyargının boyunduruğuyla kısıtlandığımız için, gerekse çocukluğumuzda görüp geçirdiklerimiz düşünme yetilerimizi sınırladığı ve karakterimizi önceden belirlediği için, özgür bir bakış açısı seçip dine dair içinde yaşadığımız çağa uygun tarafsız bir yargıda bulunmayı neredeyse günah saymaya zorlanıyoruz [tabii ki Franziska tarafından].

Demek ki Fritz yansızlık hakkını ilan ediyordu –daha sonra buna "özgür ruhlu biri haline gelmek" diyecekti– yani dini, çağının eğitimsel bilgisi açısından görmeyi arzuluyordu. Ama yaşına göre çarpıcı sayılabilecek bir olgunlukla toplumuna ve onun büyük geleneğine karşı düşünsel bir sorumluluk duyuyordu. Şöyle devam eder:

> Böyle bir girişim birkaç haftada değil bütün bir ömürde tamamlanabilir ancak. Salt ergenlik çağına özgü düşüncelerin sonuçlarını kuşanarak iki bin yılın otoritesini ve en büyük zihinlerin beyanlarını nasıl yok edebiliriz? Hayaller ve ham fikirlerle yetinip dünya tarihinde dinin gelişimine ait tüm o derin sevinçleri, saadeti ve kederi nasıl hiçe sayabiliriz? İki bin yıldır karşıt görüşlerin çatıştığı felsefi problemleri çözmeye kalkmak, hayvani insanı hakiki insan düzeyine tek başına çıkartabileceğine en büyük

> kafaları ikna edebilen inançları yıkmaya kalkmak ya da doğa bilimleri ile felsefeyi ikisinin de ana sonuçlarını bilmeden birleştirmeye kalkmak, haddini aşmaktan başka bir şey değildir. Son olarak, dünya tarihinin birliği ve buradan doğan temel ilkeler henüz insan zihnince çözülememişken doğa bilimleri ve tarihten bir gerçeklik sistemi inşa etmeye kalkmak da aynı haddini bilmezliğin ürünüdür.

Şimdi de "Kolomb imgesi" denebilecek imgenin, yani olgunluk dönemi felsefesinin tamamına yayılan deniz kâşifi olarak filozof imgesinin ilk belirişine geliyoruz:

> Pusulasız ve rehbersiz şüphe denizine çıkma cüretini göstermek, gelişmemiş kafalar için ölüm ve yıkım anlamına gelir; çoğunluğu fırtınalarda batar gider, pek azı yeni topraklar keşfeder. Bu uçsuz bucaksız fikirler okyanusunun ortasında insan sıklıkla tekrar karaya dönme hasreti duyar.

Gelgelelim, Fritz çağının bilimsel bakışına bağlılıktan taviz vermez: "Bütün geçmişimizin harika mirası ve geleceğimizin müjdecisi olan tarih ve bilim, kurgularımızın kulesini inşa edebileceğimiz tek temeldir." Ayrıca *Şen Bilim*'de "Tanrı'nın ölümü"nün sonuçlarıyla ilgili önsezilerinin işareti sayılabilecek görüşler de öne sürer. Çağdaş bakış açısının sonuçlarının travmatik olacağını gizlemez:

> Büyük bir devrimin eşiğindeyiz, insanlık Hıristiyanlığın bütün dokusunun [salt] varsayımlara dayandığını ilk kez kitleler halinde kavrıyor: Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük, İncil'in otoritesi daima sorunlu kalacaktır.

Sonra da (*Şen Bilim*'in önemli bir sözü olan "Ancak yaratıcılar olarak yıkabiliriz"i,[48] yani Nietzsche'nin niye *sadece* bir "yapıbozumcu" olmadığını gösteren bir aforizmayı önceleyerek) şöyle yazar:

> Her şeyi inkâr etmeyi denedim [*Versuch*]. Ah, yıkmak kolay –peki, ya yapmak! Yıkım bile olduğundan daha kolay görünür, çünkü çocukluğumuzda zihnimize kazınanlar en içsel varlığımızı etkilemektedir, ebeveynlerimizin ve eğitimimizin etkisindeyizdir; öyle ki, bu derine işlemiş önyargılar rasyonel argümanlarla kolayca sökülüp atılamaz kesinlikle.

Bunun sonucu çoğunlukla zayıflayıp gerilemek ve düşünsel dürüstlüğü kaybetmektir; bu gerileme, *İnsanca, Pek İnsanca*'da "özgür ruhluların" "din veya metafizik adını verdikleri kayıp sevgiliye" geri dönüşü olarak tasvir edilir.[49]

> Alışkanlığın kuvveti, daha yüce bir şey ihtiyacı, tüm toplumsal biçimlerin çözülmesi [korkusu] iki bin yıldır bir serap yüzünden yolundan sapmış olma şüphesiyle kararlı bir savaş yürütür ... ta ki üzücü ve acı deneyimler bizi eski çocukça inançlarımıza geri götürene dek.

Ama henüz yukarıdakilerden hiçbiri Hıristiyanlığın reddine tekabül etmez. Fritz'in isteği daha ziyade onu modernleştirmek, din ile kendi çağının doğalcı bakış açısı arasında bir uzlaşma sağlamaktır. 1862 Nisan'ında Wilhelm ve Gustav'a şöyle yazar:

> Hıristiyanlık kaderci değildir ... yalnızca kendimizden sorumlu olduğumuzu ve anlamlı bir hayat yaşamayı başaramamamızın daha yüce bir kuvvete değil sadece kendimize atfedilebileceğini kabul ettiğimiz zaman Hıristiyanlığın temel fikri varlığımızın cevherine girebilir ancak. Hıristiyanlık esasen gönül meselesidir: ancak onu cisimleştirdiğimizde, bizim en içteki doğamız haline geldiğinde hakiki Hıristiyanlar oluruz. En dipte ise Hıristiyanlığın öğretileri sadece insan yüreğindeki temel fikirleri ifade eder. Bunlar simgelerdir...[50]

Nietzsche yazdığı son kitap sayılabilecek olan *Deccal*'da tarihsel İsa için "cennet krallığının gönülde yattığını" iddia eder. Yani gerçek İsa ahlak öğretmeniydi, daha ziyade Buda'ya benziyordu ki Buda da evrensel ve koşulsuz sevgiyle bir içsel barış haline ulaşmayı öğretiyordu. Hiç metafizik inancı yoktu –"cennetin" doğaüstü ölüm-sonrası bir menzile dönüşmesi İsa'nın öğretilerinin Aziz Pavlus tarafından saptırılmasından kaynaklanıyordu. Burada anlatmaya çalıştığı nokta şudur: Hıristiyan olmak sevgi ahlakını yaşama meselesidir, hayatı yöneten doğaüstü bir kuvvete inanma meselesi değildir. "Kader ve Tarih"le yaklaşık olarak aynı dönemde yazdığı bir denemede de "doğaüstü dünya kuruntusuna" saldırarak bu kuruntunun "insanlığı doğal dünya karşısında yanlış bir konuma götürdüğünü" iddia eder: Metafizik Hıristiyanlık, kutsal olan her şeyin mekânını doğaüstü yaparak doğal, aktüel dünyanın değeri-

mi düşürür, "tanrısallıktan uzaklaştırır". Hıristiyanlığın bu şekilde çok "yanlış anlaşılması" "halkların çocukluğunun" ürünü olan naif bir durumdur, çünkü "Tanrı'nın insan olması insanın saadeti ebediyette değil dünyada araması gerektiğini gösterir sadece". Ardından Fritz şöyle der: "İnsanoğlu ancak şüphe ve mücadele yükünü taşıyarak insanlığına ulaşabilir: dinin başlangıcını, ortasını ve sonunu kendi içinde tanır."[51]

Buradaki son ifade aslında Ludwig Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nden (2004; *Das Wesen des Christentums*, 1841) bir alıntıdır.[52] Bu metin İngilizceye de George Eliot tarafından çevrilmişti. Feuerbach'ın o dönemdeki devrimci iddiasına göre tüm tanrılar insan yaratıları, insanın kusursuzluk anlayışının yansımalarıydı –kabaca bir ifadeyle "rol modelleri"ydi. Fritz'in, Hıristiyanlığın esasen "simgelerle" uğraştığı şeklindeki iddiası buradan açıklanabilir. İsa doğru anlaşılırsa başka bir hayata açılan kapı değil, bu hayat için bir rol modelidir.

O halde özetlersek, Nietzsche 1862'de metafizik Hıristiyanlığı açıkça reddetmişti, ama etik Hıristiyanlığa da bir o kadar açık şekilde bağlılığını sürdürüyordu –aynı süreçte George Eliot'ın aldığı tavır da aynen böyleydi. Demek ki *Putların Alacakaranlığı*'nda Eliot'ı, Hıristiyanlığın kabulünde ya hep ya hiç anlayışının geçerli olduğunu ve metafiziksiz etiğin bir mana taşımadığını anlayacak zekâdan yoksun bir "küçük ahlakçı kadın" olmakla eleştirdiğinde,[53] aynı zamanda kendisinin eski görüşlerini de eleştiriyordu.

Nietzsche 1862'ye gelene kadar Hıristiyanlığın metafiziğinden uzaklaşmış, etiğine bağlılığını sürdürmüştü. Ama yine de çağının pozitivist ruhuna *tümden* batıp batmadığı sorusu kalıyor geriye: Doğaüstünü tümüyle mi reddediyordu, yoksa fizikselin ötesinde bir şeyler, "meta-fizik" bir şeyler kalmış mıydı bakış açısında? Bu soruya cevap vermek için sanat üzerine yazdıklarına, her şeyden önce de müzikle ilgili yazılarına bakmak gerek.

Müzik

Nietzsche'nin çocukluğunda müzik ile din arasında kopmaz bir bağ olduğunu birinci bölümde görmüştük. Yoğun müzik deneyimlerinin neredeyse tamamı kutsal müzikti; küçüklüğünde koro için yazdığı bes-

telerin de hemen hepsi kutsal parçalardı. 1858'deki otobiyografik bir yazısında müzik felsefesine ilk katkılarından birini yaparken bu bağı yüceltiyordu:

> Tanrı'nın bize müziği vermesinin sebebi *her şeyden önce* müzik sayesinde yüksek mertebelere çıkabilmemizdir. Müzik tüm nitelikleri birleştirir: Bizi yüceltir, yönlendirir, neşelendirir, ya da en katı yürekleri bile melankolik tonlarının yumuşaklığıyla çözebilir. Ama en başta gelen görevi düşüncelerimizi daha yüce şeylere yöneltmek, bizi yüksek mertebelere çıkartmak, hatta bizi titretmektir. Her şeyin üstünde, Kilise müziğinin amacı budur... Müzik sanatı çoğunlukla şiirin sözcüklerinden daha nüfuz edici seslerle konuşur ve gönlümüzün en saklı gediklerine bile ulaşır. Fakat Tanrı'nın bize gönderdiği her şey ancak bilgece ve doğru bir şekilde kullanıldığında bizi saadete götürür. Dolayısıyla şarkı varlığımızı yüceltir ve iyiye, hakikate yönlendirir. Ama müzik sadece bir eğlence aracı oluyorsa veya anlamsız çalıma vesile oluyorsa günah ve zararlıdır. Gelgelelim, bu kusur çok sık görülür, modern müziğin neredeyse tamamı bu konuda suçludur. Başka bir can sıkıcı durum da pek çok modern bestecinin olabildiğince anlaşılmaz parçalar yazmaya çalışmasıdır. Ama bu yapay çabalar her ne kadar meraklılara çekici gelebilirse de, sağlıklı insanın kulağına tesir etmez ... her şeyin ötesinde, ne pahasına olursa olsun fark yaratmaya çalışan Liszt veya Berlioz'un [ya da Wagner'in] şu sözde *Zukunftsmusik*'i böyledir.[54]

Burada üç tema kendini gösteriyor. Birincisi, müziğin ya düşüncelerimizi "daha yüce" şeylere götürdüğü, ya da günah olduğu şeklindeki püriten anlayış. İkincisi, günahkâr müziğin iki farklı şekilde, yani bayağı eğlence ve aşırı anlaşılmazlık olarak görüldüğü fikri. Üçüncüsü, Fritz'in ırsi müzikal muhafazakârlığı: Bu otobiyografik yazının devamında "tüm modern müzikten nefretinden" bahseder; modern müzik derken *Zukunftsmusik*'i kastetmektedir. "Mozart, Haidn (a.b.), Schubert, Mendelssohn, Beethoven ve Handel; Alman müziğinin ve benim dayandığımız temel direkler sadece bunlardır,"[55] der savunmacı bir edayla.

Aynı temalar üç yıl sonra, 1861 Ocak'ında (Noel Oratoryo'sunun dört partisini yazdığı yıl) Wilhelm ve Gustav'a gönderdiği şu mektupta da görülür:

> Operanın dünyevi müzikteki yerini manevi müzikte oratoryonun kapladığı öteden beri söylenir ama şahsen bu görüşü yanlış buluyorum, hatta oratoryonun kü-

> çümsenmesi olarak algılıyorum. Oratoryo kendinde ve kendi içinde zaten harika bir sadeliktedir, nitekim canlandırıcı bir müzik olduğundan ve hatta kesin surette dinsel bakımdan canlandırıcı bir müzik olduğundan bu sadelik zorunludur. Dolayısıyla operanın dinleyiciler üzerinde bir etki bırakmakta kullandığı diğer yolların hepsine oratoryo burun kıvırır; opera türü müzik hâlâ kitleler için olduğundan, bu durum salt tesadüfi bir şey olarak görülemez. İşitme duyumuz dışında hiçbir duyumuzu uyarmaz. İçeriği de sonsuz derecede daha basit, daha haşmetlidir ve büyük ölçüde de, eğitimsiz dinleyicilere bile tanıdık ve kolayca anlaşılır gelir. İşte bu yüzden oratoryonun müzikal tür bakımından operadan daha yüksek düzeyde olduğunu düşünüyorum; zira araçları daha sadedir, etkisi daha dolaysızdır, algılanışı ise yaygındır yani en azından öyle olmalıdır. Hal böyle değilse sebebi müzik türünün kendisinde aranmamalı, kısmen de günümüzdeki ele alınışındaki ciddiyetsizlikte aranmalıdır. Pek çok bağlantısız parçaya bölünmüş bir beste nasıl birleşir, hatta her şeyin ötesinde nasıl kutsal bir izlenim yaratır? ... İkincisi, aşırı yapay, "otantik (*altväterisch*)" icra yöntemi bir dezavantaj barındırır; bu yöntemin yeri kiliselerimiz ve oditoryumlarımızdan ziyade okul olmalıdır, üstelik müzikal eğitimden yoksun olanların müziği anlamasını güçleştirir, hatta imkânsız kılar ... Fakat oratoryonun çok popüler olmamasının ana sebebi müziğinin çoğunlukla kutsiyetten uzak saygısız unsurların bir karışımını içermesinde aranmalıdır. Halbuki başta gelen şart bununla ilgilidir: Oratoryonun tüm partilerinde kutsalın, ilahinin açık damgası bulunmalıdır.[56]

Yine burada da müziğin düşüncelerimizi ilahiliğe götürmesi talebini ve sıradan halkın müziğe erişebilmesi gerektiği fikirlerini görüyoruz. Ama bu sefer bestecilerin kasıtlı anlaşılmazlığı değil icracıların kılı kırk yaran "otantiklik" ısrarı –çağdaş kulaklara uygun bir icradan ziyade orijinal icra üslubunda bilgiççe bir ısrar– erişimin engeli olarak tanımlanmıştır. (Hıristiyanlık hayatta kalabilmek için modernleşmeliyse, müzikal icra da modernleşmelidir.) Ayrıca burada müziğin doğru kullanımının "günah" addedilen antitezinin "opera" olduğu açıkça belirtilmektedir. Bu ilginçtir, çünkü Wagnerci olduktan sonra da aynı püritence "opera" reddiyesinin sürdüğünü görürüz. İleride göreceğimiz üzere, aradaki tek fark iyi müziğin paradigması olarak oratoryonun yerini Wagnerci müzikal dramın almasıdır. Çünkü tıpkı Wagner'in kendisi gibi Nietzsche de müzikal dramı dini bir işlevin icrası olarak anlar. Wagner'in karşı cephesine geçtiğinde ise bu geçişin sebebi Wagner'in müziği hakkındaki fikrini değiştirmesi ve neticede bunun salt "opera", yani ucuz –günah– eğlence

olduğuna karar vermesidir. Tüm bu değişimler sırasında Nietzsche'nin müzikal sofuluğu değişmeden kalır. Hıristiyan inancını kaybettikten sonra bile, hiç değilse akıl sağlığını kaybetmeye başlayana dek onun gözünde iyi müzik şu ya da bu şekilde kutsal müziktir.

Fritz 1862'de annesinin naif, metafizik Hıristiyanlığını terk etti. Ama bu yüzden pozitivizmin kucağına düşmedi. Dolayısıyla, 1863 başında "müziğin özünü" tartışırken, büyük bir bestecinin "tanımlanmaz Bir Şeyden, daemonikten" esinlenmesi gerektiğini yazıyordu:

> Bu daemonik Şeyin iletimi sanatsal anlayışın karşılaması gereken en büyük taleptir. Gelgelelim bu bir duyum ya da bilgi değil, ilahi olanın belli belirsiz bir imasıdır. Hareket sayesinde bir duygu varlık kazanır, bu duyguda da cennet aniden parıltılarla belirir.[57]

1864 Temmuz'unda, yani Pforta'daki günlerinin sonunda öğrenci arkadaşı Rudolf Buddensieg'e[58] gönderdiği bir mektupta da benzer duygular göze çarpar. Buddensieg müziğin de tüm diğer yüksek sanatların sinir sisteminde uyardığı kısımları uyararak etki yarattığını söylemeye çalışmaktadır. Fritz ise bunun sadece müziğin "fiziksel etkisini" tanımlamaya yarayacağı cevabını verir. Müziğin manevi bir sezgi üretmesi çok daha önemlidir; bu sezgi biricikliği, büyüklüğü ve fikir verici gücü sayesinde aniden beliren bir mucize gibi iş görür. Bu duygusal sezginin temelinde yatan duyum değil, bilen ruhun en yüksek ve en iyi kısmıdır. Aynı şey sizin için de geçerli değil mi –adeta ötedeki bir şey, beklenmedik bir şey açığa çıkmıyor mu? Normalde insanlardan saklı kalan başka bir âleme taşındığınızı hissetmiyor musunuz? ... Sanatta başka hiçbir şey bu etkiye baskın çıkamaz ... İki yıldan uzun bir süre önce bir arkadaşıma [yazarken] bu etkinin "daemonik bir şey" olduğunu belirtmiştim. Daha yüksek dünyaların anlatılması mümkünse, tam burada saklı olduklarını düşünüyorum.[59]

Sekiz yıl sonra Nietzsche'nin ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda "daemonik" tabiri "Dionysosçu" olarak kendini gösterir. Bugüne dek üretilmiş en yüksek düzeyde sanat olan Yunan tragedyasını doğuran "müzik ruhunu" oluşturan işte bu "Dionysosçu" özelliktir.

Nietzsche olgunluk dönemi felsefesinde "sanatın-şeyleşmesi" adını verdiği şeye saldırır:

> Dinlerin etkisi gevşediğinde sanat başını kaldırır. Dinin meydana getirdiği bir dolu ruh halini ve duyguyu devralır, onları kendi sinesine koyarak daha derin, maneviyatlı hale gelir ... Aydınlanma dinin dogmalarını zayıflatmış ve temel bir güvensizlik rüzgârı estirmiştir; böylece Aydınlanma'nın din alanından dışladığı duygular kendilerini sanatın kollarına atmıştır.[60]

Hepsinden önce de müziğin kollarına atmıştır. Burada önemli olan nokta, bunun her şeyden önce otobiyografi olduğudur. Fritz'in Pforta yıllarındaki kendi "aydınlanması", yetiştirilirken edindiği naif ilahi dogmaları terk etmesini gerektirmiştir. Ama bu terk edişin sonucu onu –henüz– pozitivist yapmamış, "öte" tarafı sanat sayesinde erişilebilen dogmadan uzak bir alana yerleştirmesine yol açmıştı. Fritz'de Tanrı'ya hürmetin yerini sanata hürmet almıştı.

***

Dinin başka yollardan sürdürülmesi bakımından Fritz'in gözünde müzik en öncelikli sanat biçimi, dolayısıyla başlıca yaşam faaliyeti haline gelir. Ama başka iki bağlantısı bakımından da önceliklidir.

Birincisi, dil karşısında önceliklidir:

> Bir dil ne kadar eskiyse ses bakımından o kadar zengindir, hatta o kadar zengindir ki çoğunlukla şarkıdan ayırt edilemez. Yani en eski dillerde çok az sözcük vardır ve hiç evrensel kavram yoktur. Bunların kelime dilleri değil duygu dilleri olduğunu söylemek bile mümkündür neredeyse.[61]

İnsan iletişiminin ilk biçiminin dil dediğimiz şeyden ziyade sözsüz bir şarkıya benzediği fikri* Nietzsche'nin olgunluk dönemindeki felsefesinde sözcüklere karşı bir şüphe yaratır ki Alman dilinin en üstün sözustalarından birinde paradoksal bir durumdur bu. Ne kadar "çok sözcük" kullanırsak, der *Wagner Bayreuth'ta* adlı eserinde, hakiki duygu ve içgörüden o kadar uzaklaşırız.

Müziğin önceliğinin ortaya çıktığı diğer bağlam Fritz'in Yunan tragedyasının kökeni ve doğasına ilişkin analizinde bulunabilir.

---

* Bu fikir Rousseau, Condillac ve Herder'den çıkmıştır; Wagner'in *Oper und Drama*'sında (1852; Opera ve Drama) önemli bir rol oynar. Nietzsche'ye bu fikrin az çok doğrudan ulaşması da muhtemelen bu eser sayesinde olmuştur. Aynı fikir arkeolog Stephen Mithen'ın *The Singing Neanderthals* (Mithen 2005; Şarkı Söyleyen Neanderthaller) adlı eserinde tekrar ortaya atılır.

Tragedya

Nietzsche'nin 1872'de yayımlanan ilk kitabının tam başlığı *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'dur (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). Fakat Pforta döneminden kalan parçalar, bu kitabın en temel, en devrimci fikrinin o daha okuldan ayrılmadan ortaya çıkmış olduğunu açıkça göstermektedir.

Fritz 1864'te kaleme aldığı "Tragedyada Koro Müziğiyle İlgili Düşünceler"de, Alman dramaları epikten çıkarken", der,

> Yunan dramasının kökeninde lirik vardır, bu lirik müzikal öğelerle birleşmiştir ... Yine de, Aiskhylos'un* bugüne kadar korunmuş en eski tragedyalarında koro açık ara en başat roldedir; aradaki konuşmalar koronun havasını değiştiren ve bir duygu gelişimini gerektiren yeni bir motifi başlatmaya hizmet eder sadece. Kuşkusuz, aksiyon korodan uzaklaştırılıp [koral pasajlar arasına] taşındıkça koro tedricen gerilemiştir. Önemini korumasının tek nedeni sahiden trajik etki yaratması istenen bir trajedinin olmazsa olmaz müzikal unsurunu barındırmasıdır. Yunanlar bu trajik etki konusunda bizden farklı düşünüyorlardı: Çok dokunaklı (pathos** yüklü) sahnelerde, duygu selleri yaşandığında, aksiyonun sadece küçük bir rol oynadığı esasen müzikal olan sahnelerde bu etki yaratılıyordu. Lirik duygu [bizde ise] tam tersine her şey demekti. Bu sahnelerdeki korolar tragedyanın en önemli momentlerden birini, hatta tragedyanın başarısı için en belirleyici momentleri, tragedyadaki müziği barındırıyordu. En yüksek noktasında ... sadece koral partileri değil bütün trajediyi müzikal bir planın ve boyutun yönettiği hipotezi gerçekten de sağlam temellere sahiptir. Müzikal simetri yoksa kıtanın ve karşıt-kıtanın ne anlamı kalır?

Bu incelemede *Doğuş*'taki koronun önceliği tezinin yanı sıra (artık Gustav tarafından ikna edildiğinden), Wagner'in müzikli dramlarında tragedyanın yeniden doğuşu tezi de sunulmaktadır: günümüz operasının

---

* Antik Yunan döneminin trajedi yazarları arasında üç büyükler olarak anılanların ilki olan Aiskhylos'un (İÖ 525-424) çoğu oyununda insanın siyasal varlık olarak merkezi bir yeri vardır-r.n.

** Sanatta duygusallık uyandırmaya yönelik betimleme ve inandırma yöntemi. Sanatçı hedef kitlesinde acı, üzüntü, bazen de öfke uyandırmak istediğinde bu yönteme başvurur. "Pathos" kavramı, ahlaki değerleri öne çıkarma anlamına gelen "ethos" ile mantıklı olma anlamına gelen "logos"un da içinde yer aldığı üç temel sanatsallık ölçütünden biridir-r.n.

"anlamsızlığı", yani "zevk sahibi Yunanların" altın çağında asla hoş görülmeyecek "anlamsızlık" tam da "Richard Wagner'in parlak başarıları ve reform planları" sayesinde kurtarılmamız gereken şeydir. Fritz sonuçta şöyle der: Yunanların büyük tragedyalarında Wagnerci *Gesamtkunstwerk* (tüm tekil sanatların bir araya toplandığı "kolektif sanat eseri") öncelenmektedir. Yunan tragedyalarında "en yeni müzik ekolünün 'geleceğin sanat eseri' [Wagner'in kolektif sanat eseri için kullandığı terim] olarak önümüze koyduğu şeyi, yani en soylu sanatların uyumlu bir birliğe dahil olduğu eserleri görürüz".[62] Sanatın-ve-kültürün-kurtarıcısı-olarak-Wagner temasının daha 1864'te belirmesi önemlidir, çünkü genellikle iddia edildiği üzere Wagner'in şahsiyet kuvvetiyle Nietzsche'nin ilk kitabına hâkim olmadığını, Fritz'in Wagner'le karşılaşmadan önce de bu temayı zihninde taşıdığını göstermektedir.

Fakat *Doğuş*'un tamamının bu incelemede öncelendiğini kesinlikle söyleyemeyiz. Ayrıca dikkat çekici bir açıdan –trajik etkinin doğası açısından– 1864'teki düşünceler 1872'dekilerden çok farklıdır. Nietzsche hayatı boyunca bu paradoksal etkinin doğası meselesine tekrar tekrar döner: Tragedya niçin boş sıralara oynamaz, pek çok açıdan en başarılı ve bilge olanımızı temsil eden tragedya kahramanının yıkıma uğramasına şahit olmaktan ne tür bir tatmin duygusu çıkarılıyor olabilir? Nietzsche bu soruya toplam olarak en az dört farklı cevap verir ve cevapların her biri tragedya oyunlarına bizi çeken sahici bir veçheye tekabül eder. *Doğuş*'ta, göreceğimiz gibi, bireyselliğin aşkınlığı fikrine başvurur. Halbuki burada, mesela Oidipus'un kaderinde açığa çıkan tragedya etkisi ve hedefinin güç zehirlenmesine [hubris] karşı bizi korumak ve insanlar ile tanrılar arasındaki uçurumu hatırlatmak olduğunu savunur (Yunanlar bu uçurumu aşmaya yatkındı, bir tanrı ile Olimpiyat şampiyonu arasındaki farkı saptamakta zorlanıyorlardı). Tragedya, "ilahların insanlara sık sık yok yere acı çektirmesinin keyfi bir şey olmadığını, alışılagelmiş dünya-düzenini koruma amacı taşıdığını"[63] açığa çıkartır.

> Bu da Yunanların tragedya festivalini niye ciddiye aldığını gösterir, zira, Atinalıların muhakemesi en yüksek estetik haz yüzünden [tragedyadaki] etik ve dini veçhelere kör değildi, dini kökenleri daima akıllarında tutuyorlardı. Bu yüzden teatral ürünlerinin etkisi ne bizim tiyatrolarımızdakine ne de kiliselerimizdekine benziyordu, ikisinin birbirine karışmış ve iç içe geçmiş halini andırıyordu daha ziyade.[64]

Doğuş trajik etkinin evvelki izahından vazgeçer –ya da en azından başka bir veçheyi vurgulamayı seçer. Durumun esasen dini doğasıyla ilgili bu fikir hem *Doğuş*'un hem de Nietzsche'nin tragedya konusundaki daha sonraki düşüncelerinin merkezine oturur.

Şiir

Pforta döneminde Fritz muazzam sayıda şiir yazdı. Fakat aynı zamanda şiir *üzerine* de yazıyordu, özellikle de Friedrich Hölderlin'in (1770-1843) şiirleri üzerine metinler kaleme aldı.

Hölderlin hem Schiller'in genç bir arkadaşı, hem de Tübingen'deki üniversite öğrencileri Schelling ve Hegel'in yakın dostuydu. Şair olduğu kadar filozof da olan Hölderlin, Hegel'in başlıca fikirlerinden pek çoğunun kaynağıydı. 1806'da, otuz altı yaşındayken bir akıl hastalığına yakalandı, bugün teşhis konsa büyük ihtimalle şizofren denirdi.

Hölderlin'in çoğunlukla "ilahi" adını verdiği şiirleri ve daima lirik nitelikteki düzyazı eserleri doğaya duyulan dini bir saygının ifadesidir. Düşünce hattı boyunca "sunumun netliği" ile "göklerin ateşi" arasında bir antitez sürüp gider; yani sonlu insan aklı ile "kutsalın" sonsuzluğu arasında bir çatışma söz konusudur. Batı modernliğinin "berrak" ama sığ aklın etkisi altına girdiğini savunur; bu yüzden ilahilik hissi yitirilmiş, Batı'nın antik Yunan'daki "büyük başlangıcından" geriye düşülmüştür. (Yüz yıl sonra Max Weber de Batı modernliğinin "büyüsünün bozulmasından" bahsedecektir.) Tanrılara diğer ölümlülerden daha yakın olan şairin görevi bu "kutsallık duygusunu [holy pathos]" bir rahip gibi yeniden canlandırmaktır. "Mahrumiyet zamanlarında şairler ne işe yarar?" diye sorar Hölderlin "Ekmek ve Şarap"ta. Onlar, diye cevap verir, "şarap-tanrısının kutsal rahipleri gibidir / Kutsal gecede diyar diyar gezerler".

"Gezme" sözünün akla getirdiği üzere, Hölderlin kendisinin –"şairin"– tanrılara yakınlığı için ödediği bedelin ölümlülere yabancılaşmak olduğunu hissediyordu. Deliliğinin yaklaştığını hissetmiş, kendisini ölümlüler ile tanrılar arasındaki hududu geçtiği için güç zehirlenmesi yüzünden cezalandırılacak bir "sahte rahip" olarak duyumsamaya başlamıştı.

Hölderlin ilk olarak Birinci Dünya Savaşı'nda, yani en büyük şiirlerinden pek çoğunun ilk kez yayımlandığı dönemde büyük bir şahsiyet olarak ortaya çıktı. Nietzsche'nin döneminde nispeten az tanınıyordu ve tanınsa da kötü talihi yüzünden ondan uzak duruluyordu. Oysa şimdi en büyük iki ya da üç Alman şairinden biri sayılmaktadır. Nietzsche'nin eserlerinde en az Heidegger'in eserlerindeki kadar büyük bir varlığa sahiptir (bu durum iki filozof arasında gözle görünmeyen derin bir bağ kurar).

Heidegger, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apollon âlemi ile Dionysos âlemi arasındaki, yani "Apolloncu" ile "Dionysosçu" arasında yapılan temel ayrımın aslında Hölderlin'in "sunumun netliği" / "göklerin ateşi" ayrımının yeniden sunumu olduğunu iddia eder.[65] Hölderlin'in rasyonel-ötesi "kutsal" âleminin, "Ekmek ve Şarap"tan alıntının işaret ettiği üzere, "şarap tanrısının", bir başka deyişle Dionysos (ya da Bacchus) âlemi olduğunu düşünürsek, iddiasında kesinlikle haklıdır. Nietzsche'nin kendi şiirlerinde de Hölderlin'in gür müzikalliği yankılanır, kimi zaman doğrudan alıntılandığı bile olur. Hölderlin'e anıştırmalar ve yarı-alıntılar Nietzsche'nin olgun dönem felsefi eserlerinin nispeten şiirsel olanlarının, özellikle de *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün içine işlemiştir: Graham Parkes'in mükemmel notlanmış çevirisinde en az on beş anıştırmaya dikkat çekilir, bunların çoğu Hölderlin'in şiirsel romanı *Hyperion*'a (2 cilt; 1797, 1799) yapılmıştır, aslında daha fazlası da vardır.[66] Cosima Wagner 1873 Aralık'ında günlüğüne (kendi gözünden) Hölderlin'in Nietzsche üzerindeki şaibeli etkisinden bahseder: "Malwida [von Meysenbug] R'ye [Richard Wagner] Hölderlin'in eserlerini verdi [Noel'de]. R ve ben bu yazarın P[rofesör] Nietzsche üzerindeki büyük etkisini fark edince biraz endişelendik; retorik tumturaklılık, tuhaf bir şekilde dizilmiş imgeler (kuzey rüzgârı söyletir tomurcukları vs.); ama aynı zamanda da güzel, soylu bir anlam".[67]

***

Fritz'i Wagner'le tanıştıran Gustav Krug olduğuna göre, Hölderlin'le tanıştıran da Wilhelm Pinder'di büyük ihtimalle.[68] Fritz'in bu şaire tutkusunun sürekli artmasının esin kaynağı sadece şairin eserleri değil aynı zamanda hayatıydı. Fritz onun hayatı hakkında çok bilgiliydi[69] ve Hölderlin'in hayatı ile kendi hayatı arasındaki benzerlikler sebebiyle kuvvetli bir şahsi özdeşleşme hissettiği neredeyse kesindir. Tıpkı Nietzsche gibi Hölderlin de babasını erken yaşta kaybetmişti, annesinin etkisi

altında çok kalmıştı, doğayı seviyordu ve çok sayıda doğa şiiri yazmıştı, Pforta'ya çok benzeyen bir yatılı okula gitmişti, kabalığın her şeklinden nefret ederdi ve melankoliye eğilimliydi, okulda yeni dostlar edinmişti ama evinde de yakın bir dostu vardı. Alman kültürünün mevcut durumundan rahatsızdı, ayrıca antik Yunan'a büyük ilgi duymakla beraber üniversitede teoloji okumaya yeltenmişti.

İkisi arasındaki benzerlikler yetişkinlikte de devam ediyordu. Hölderlin özel hocalık yaptığı çocuğun annesi olan Susette Gontard'a imkânsız bir aşkla tutulmuş, onu şiirlerinde "Diotima" adıyla anmıştı; Nietzsche ise Cosima Wagner'e karşı aynı ölçüde dayanılmaz bir aşkla bağlanmış ve onu "Ariadne" diye anmıştı.[70] Elbette en çarpıcı benzerlik hem Hölderlin'in hem de Nietzsche'nin uzun süreler deliliğin karanlığında kalmasıydı; Hölderlin 1806'dan 1843'teki ölümüne kadar, Nietzsche ise 1889'dan 1900'deki ölümüne kadar akıl sağlığından yoksundu. Anlaşıldığı kadarıyla Hölderlin, kendini insandan ziyade tanrı gibi hissederek Etna Krateri'nin içine atlayan antik Yunan şair Empedokles'le kuvvetli bir şahsi özdeşleşme hissediyordu. Fritz'in birazdan tartışacağımız incelemesindeki hipotezine göre Hölderlin deliliğin yaklaşmasını Etna'ya düşmek gibi anlıyordu: Empedokles'in Ölümü (*Der Tod des Empedokles*) adlı "çok manalı, çarpıcı metninin ... melankolik tonlarına", diyordu Fritz, "bedbaht şairin geleceğinin, yıllar süren deliliğin ağırlığının" yankıları şimdiden sinmişti. Ama Nietzsche de Hölderlin vesilesiyle Empedokles'in ölüm tarzıyla özdeşleşmiş olabilir. Daha sonra döneceğim bu düşünce, Nietzsche'nin deliliğe giriş şeklinin bir ölçüde "önceden yazılmış" olma ihtimalini gündeme getirir.

***

Fritz'in Alman edebiyatı öğretmeni 1861 Ekim'inde ondan bir deneme yazmasını istedi. Denemenin başlığı şöyle olacaktı: "Uzaktaki [yani hayali] Bir Arkadaşa En Sevdiği Şairi Okumasını Öğütleyen Bir Mektup." Fritz tutkusuna kapılarak Hölderlin üzerine yazmayı seçti.[71] Deneme[72] şöyle başlar:

> Son mektubunuzda Hölderlin'le ilgili bazı sözleriniz beni çok şaşırttı ve en sevdiğim şair namına size karşı harekete geçmek mecburiyetinde kaldım... Şöyle diyorsunuz: "Hölderlin nasıl en sevdiğiniz şair olur, anlayamıyorum. Bana göre en hafif tabirle yarılmış, kopmuş olan bu zihinden dökülen anlaşılmaz, yarı çılgınca sözcükler

> üzücü, aynı zamanda da nahoş bir izlenim yaratabilir ancak. Berraklıktan uzak dil, tımarhaneden çıkma fikirler, Almanlara karşı vahşice püskürmeler, putperestlerin dünyasının ilahlaştırılması, kimi zaman doğalcılık, kimi zaman panteizm*, kimi zaman çoktanrıcılığın kaotik bir karışımı –şiirleri iyi işlenmiş Yunan vezniyle yazılmış olmasına rağmen tüm bunlar yüzünden biçimsizleşmiştir".

Fritz'in bu hayali saldırıya karşı genel savunma hattı, bir başka deyişle olgunluk felsefesine de hâkim olan ikna tarzı, "dostunun" olguları anlatımına karşı çıkmak değil, daha ziyade farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktır. Her şeyden önce Hölderlin'in dizelerinin "iyi işlenmiş" olmakla kalmadığını, en üst düzeyde ustalığı yansıttığını belirtir. Özellikle *Hyperion*, der, kimi zaman "fırtınalı denizde dalgaların kırılışı" gibi gelir kulağa; zaman zaman "yumuşak, dağılan seslere", "acı verici uyumsuzluklara", "müziğe" de yerini bırakır; bu yüzden de aslında Fritz'e göre, bildiğimiz kadarıyla, en üstün sanatın koşuludur bu.

Fritz Almanların eleştirilmesi konusunda da Hölderlin'in aslında Alman kültürünün perişanlığına dair acı gerçekleri dile getirdiğini belirtir fakat Hölderlin'in nefret ettiği aslında Almanlar değil, "barbarlık", dar kafalılık ve insanların "çarkın dişlilerine [*Fachmenschen*]" indirgenmesidir ki bunlar da Alman toplumunu yok eden şeylerdir. Bir başka deyişle bu sert bir sevgidir, "Hölderlin'in en üst düzeyde sahip olduğu, anayurt sevgisinden" doğan eleştiridir. (Fritz isteseydi Hölderlin'in "Eve Dönüş / Akrabalara"sından alıntı yaparak savını destekleyebilirdi; şair burada, "En Yücelikle" karşılaşma sevincine erdiği İsviçre Alpler'inden Svabya'daki (Schwaben) yurduna dönmüştür, ama yine de "kutsal yastadır", çünkü "akrabaları" hâlâ Tanrı'sızdır ve henüz onunla doğru düzgün bir bağları yoktur. Şiirsel sevgi vekâletini kuran budur, yani onların bağlarını, başka bir yerde belirttiği haliyle kutsalı [yeniden] kurarak hayata geçirme görevidir.)

Fritz, berraklıktan uzaklık suçlamasıyla ilgili olarak, eserlerin görünüşteki anlaşılmazlığının aslında "derin düşüncelerin bitmek bilmez bereketi"nin yarattığı "Sophoklesvari" derinlikten kaynaklandığını belirtir. Bu derinlik iddiasını desteklemek için Hölderlin'in salt bir şair

---

* Doğatanrıcılık da denilen, doğa ile Tanrı'nın aynı şey ve tek gerçeğin doğa, evren olduğunu öne süren öğretilerin ortak adı-r.n.

değil, aynı zamanda felsefi düzyazı eserlerin de yazarı olduğuna dikkat çeker ki bu durum Schiller'le ve yakın dostu, derin-düşünceler sahibi Hegel'le "manevi kardeşliğinin" göstergesidir.

Fritz'e göre Hölderlin'de görülebilecek derin fikirler nelerdir? "Akşam Düşü" adlı şiirinden alıntı yapar:

Akşam göğünde bir bahar vakti çiçekler
Açmış sayısız güller ve huzurlu görünüyor
Altın rengi dünya; Ah, götürün beni oraya
Kızıl bulutlar! İşte o yüceliklerde
Işıkta ve havada erir gider aşk ve keder! –
Ama korkmuşçasına aptalca maruzattan, sihir
Savrulur kaçar. Karanlık ve ıssızdır artık
Göklerin altında, hep nasılsam öyle.
Gel şimdi pamuk kolları uykunun! Ne çok şey
İster gönül, ama sonunda gençlik, sen de söneceksin!
Sen, düş gören diken üstünde!
Huzur ve dinginlik yaşlılığımda demek.

Bu güzel şiirin (Richard Strauss'un "Son Dört Şarkı"sı gibi de tahayyül edilebilir kolaylıkla) Nietzsche'ye çılgınca değil, derin görünmesinin sebebini anlamak güç değildir: Bu şiir onun kendi *Weltschmerz*'ini*, yani "Yalnız", "Sıla Özlemi" ve "Yuvaya Dönüş" gibi başlıklarla yazdığı sayısız şiirde dile getirdiği manevi sıla hasretini ifade etmektedir. Ama buradaki yuvaya dönüşün genç Nietzsche'nin gözünde yeni, Hıristiyanlık sonrası bir anlam taşıdığı açıktır. Ayrı düşmüş ruhların Hıristiyan cennetinde birleşmesinden değil, Freud'un tabiriyle "okyanusvari" hisle oluşan bir yuvaya dönüş söz konusu: Bireyselliğin aşkınlaşması doğayla, varlığın toptanlığıyla, "Hepsi"yle birleşme deneyiminde yaşanıyor.

Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesinde bu tema önemli bir yer tutar. İlk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda, "bireyselliğin ... her türlü acının

* Almancada "dünya acısı" anlamına gelen *Weltschmerz*, öznelliklerini ve kişisel özgürlüklerini ellerinden aldığı için, gerçeklere uyum göstermeyi reddeden ya da bu gerçeklere uyum gösteremeyen romantik şairlere özgü hüzünlü ve kötümser ruh halini tanımlamak amacıyla kullanılır. Dünyaya karşı nihilist bir nefreti, usanç ve şüpheciliği de yansıtan bu sözcüğü ilk kez Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825) karamsar romanı *Selina*'da (1827) kullanmıştır-r.n.

kaynağı"[73] olduğunu belirtir ve onun aşkınlaşmasını "trajik etkinin" özü niteliğindeki paradoksal neşe olarak sunar. Daha sonraki düşüncelerinde de göreceğimiz gibi, hayatın "bengi dönüşü"nü isteme görevinin anahtarı olan "Dionysosçu" dünya görüşünün izahında aşkınlığa başvurur.

***

Fritz'in yazısında özellikle övgüye değer görülen Hölderlin'in lirik romanı *Hyperion*'da "Akşam Düşü"ndekilere benzer hisler ifade edilir. Bu eser Yunan Hyperion'un Alman arkadaşı Bellarmin'e yazdığı bir dizi mektup şeklinde kaleme alınmıştır. Batı Avrupa'da bir süre seyahat eden ve Batı'nın belli başlı yaşam tarzlarını benimseyen Hyperion, Yunanistan'a döndüğünde anayurdunun antik döneminde bilinen bütünlük deneyiminden kopmuş olduğunu keşfeder.

Schiller "duygusal" ile "naif" arasında bir ayrım yapar (terimlerin hiçbiri kötü anlamda kullanılmamıştır). Bir çiçeğin yaşadığına benzer basit, düşünümsüz bir birliği ifade eden şiir "naiftir", böyle bir "naif" birliği geri kazanma hasretindeki şiir de "duygusal"dır. "Duygusal" "naiflik" hasreti, hasta birinin sağlık hasretine benzer, der Schiller. Antik Yunan şiirini, özellikle de Homeros'un şiirlerini "naif" olarak sınıflandırırken, kendisi gibi on dokuzuncu yüzyıl romantiklerinin şiirlerini de "duygusal" olarak adlandırır. Hyperion'un mektupları (ve Nietzsche'nin şiirleri) "duygusal"dır; idealize edilmiş bir ilkel Yunan deneyimi ile Batı modernliğinin büyüsü-bozulmuşluğunu, rasyonelleşmesini ve mekanikleşmesini karşı karşıya koyar. İlk mektup ilkel her şeyle bağlantıda olma haline, Hyperion'un yurduna döndüğünde kısa süreliğine geri kazandığı deneyime gönderme yapar.

> Her şeyle bir olmak –ilahi yaşam budur, insanın cenneti budur. Tüm yaşamlarla bir olmak, doğanın Tümüne saadetli bir kendini unutmayla dönmek –düşüncelerin ve sevinçlerin doruğu budur, ebedi dağ zirvesi, ebedi istirahatın mekânıdır.

Tüm yaşayanların ilkel tamlığında ölüm aşılmıştır, çünkü daima-yeni varlığın gençliği var olur sadece.

> Tüm yaşayanlarla bir olmak! Bu sözler karşısında Erdem gazap dolu zırhından sıyrılır ... ve Ölüm varlıkların birleşmişliğinden kaybolup gider, ebedi bölünmezlik ve ebedi gençlik dünyayı kutsar ve güzelleştirir.

Ama Hyperion derinlemesine düşünmeye başladığı anda bu deneyim kaybolur:

> Çoğunlukla bu yükseklikte dururum, Bellarmin! Ama bir anlık düşünce beni savurur aşağı. Düşünürüm ve kendimi önceki gibi bulurum –yapayalnız, ölümlülüğün tüm hüzünleriyle baş başa; gönlümün sığınağı olan ebedi birlik içindeki dünya gitmiştir. Doğa kollarını kavuşturur ve ben karşısında yabancı gibi durur, onu anlayamam.

Her gün doğa ile bilen özne arasında bir çatlak yaratarak birliği yıkan şey "Apolloncu" rasyonelliktir.

> Ah! Gitmeseydim sizin okullarınıza keşke! ... Bilgi her şeyi yozlaştırdı benim gözümde. Aranızda o kadar makulleştim, kendimi çevremden ayırt etmeyi öyle iyi öğrendim ki şimdi güzelim dünyada yapayalnızım, içinde büyüyüp çiçeklendiğim doğa bahçesinden kovulmuş, öğlen güneşinin altında kuruyup gidiyorum.

Bu İncilvari cennet, düşüş ve günah bağışlatma anlatısının ardından *Hyperion* birliğin geri kazanılması hayaliyle sona erer:

> Ah sen ... Ey Doğa! ... İnsanlar çürümüş meyveler misali düştü senden, bırak helak olsunlar, çünkü ancak böyle dönebilirler köklerine; ben de öyle dönerim, Ey hayat ağacı, seninle yeniden yeşillenebilirim ... Dünyanın ahenksizlikleri âşıkların kavgalarına benzer. En büyük çatışmanın ortasındadır barışma ve ayrılan her şey sonunda bulur birbirini yeniden ... her şey ebediyen yanan tek bir hayattır.[74]

Nietzsche *Hyperion* için şöyle der –aynı zamanda kendi ruh halini de ortaya serdiği açıktır:

> Bir parıltının tecellisiyle ışıldasa da, hep tatminsizlik ve dolmamışlık hissi yayar; şairin akla getirdiği biçimler "havai imgelerdir, sesleri itibariyle sıla hasreti uyandırır, haz verir, ama aynı zamanda tatminsiz bir hasret uyandırır". Yunanistan hasreti hiçbir yerde buradaki kadar saf tonlar içermez; Hölderlin'in Schiller'le ve yakın dostu Hegel'le manevi bağı hiçbir yerde buradaki kadar net değildir.

Antik Yunan cenneti hasreti sadece ergenlik sıkıntısını değil, Pforta'nın ortak düşünü de ifade eder elbette.

***

Empedokles İÖ beşinci yüzyılın başında yaşamış bir Yunan şairi, kâhini, mistiği ve bilimcisiydi. Şiirlerinden birinde kendini, hastalıklarını iyileştirecek "deva (ilaç) sözcüğünü" isteyen kalabalıklarla çevrili "ölümsüz tanrı, artık ölümlü olmayan" kişi olarak tasvir eder. Efsaneye göre ölüleri canlandırma gücüne sahiptir ve daha önce belirtildiği gibi, Etna'nın kraterine atlayarak ölümlü hayatını sona erdirmiştir. Hölderlin'in *Empedokles'in Ölümü*'nden esinlenerek mitin kendine özgü versiyonunu yaratmaya girişen Fritz şöyle yazar:

> Bitmemiş "Empedokles" tragedyasında şair bize kendi doğasını açar. Empedokles'in ölümü tanrı kibriyle, beşeriyetin tahkiriyle, yeryüzüne doymuşlukla ve panteizmle gerçekleşir. Eserin tamamını okuduğum zaman eşsiz bir şekilde temellerime kadar sarsılırım. Empedokles bu eserde ilahi bir görkeme kavuşmuştur.

Yine burada da insan tekilliğinde ölümlülüğün aşılması fikri kendini göstermektedir: Empedokles ölümlülük halkasını silkinip atabilmiştir, çünkü ölümsüzdür ya da ölümsüzleşmiştir. Peki, buradaki "panteizmin" anlamı nedir? Bana kalırsa bunun cevabı "Bir"de erime deneyiminin her şeyin üstünde bir *kefaret* deneyimi olmasında, tüm hüzünlerin silinip gittiği bir deneyim olmasında yatar. Spinoza'nın panteizmini eleştiren Schopenhauer, Bir'in "ilahi değil şeytani" olduğunu öne sürmüştü. Ama öyle olsaydı Bir'de erime fikri çekici değil itici olurdu. Çekici, kurtarıcı olması, neşeli coşkuya kaynaklık etmesi için şeylerin bütünselliği ilahi olarak deneyimlenmelidir.

***

Nietzsche'nin "sevdiği şair" üzerine bu övgüsünde ifadesini bulan ilk Hölderlin deneyiminin, nihai felsefesinin en derin alanlarını biçimlendiren gizli bir görüyü içerdiğini düşünüyorum. Schopenhauer bir süre görüşünü bulandırmış ve onu Hölderlin'den uzaklaştırmıştı. Ama *Zerdüşt*'ten itibaren Nietzsche'nin felsefesi uzun bir geri dönüştür. Bu yüzden yukarıdaki yazının önemini ne kadar vurgulasak azdır. Ama öğretmeni Profesör Koberstein hiç coşkuya kapılmamıştı. Fritz'e II/IIa (yani yaklaşık olarak B+) verdi ve şu yorumu yaptı: "Yazara dostça bir öğüt vermek isterim: Daha sağlıklı, daha anlaşılır ve daha Alman bir şairle ilgilense iyi eder". Öğretmen "hayali arkadaş"ın duygularını bire bir tekrarlayarak, denemenin ona vız gelip tırıs gittiğini göstermişti.

Ahlak ve Siyaset

Daha önce bahsettiğimiz "Kader ve Tarih"[75] adlı Germania söylevinin büyük bir kısmı ne kaderle ne de tarihle ilgiliydi. Özellikle ahlak hakkında bir dizi ifade içeriyordu.

"Görenek (*Sitte*), belli bir halkın belli bir zamandaki ürünü olduğundan, ruhun belli bir yönelimini temsil eder," diye yazar Nietzsche, "ahlak (*Moral*) ise insanlığın evrensel gelişiminin ürünüdür, dünyamıza dair tüm doğruların toplamıdır." Bunun ne anlama geldiği çok açık değildir, ama yine de Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesiyle paradoks oluşturur. Paradoks, Nietzsche'nin genellikle "etik göreci" –kültürden bağımsız ahlaki doğrular yoktur, ahlaki değerler en fazla belirli bir zamandaki belli bir kültür için geçerlidir– olmasına rağmen, aynı zamanda kendi tikel değerler kümesini –kuvvet, özdisiplin ve özgelişim– mutlak değerler olarak sunuyor gibi görünmesinden kaynaklanır. Belki de bu ilk dönemdeki sözler paradoksun çözümü için bir ipucu sunmaktadır: "Göreneksel" değerlerin tersine Nietzsche'nin kendisine ait son derece soyut değerler, gelişen insanlarca daima örneklenmiştir ve örneklenecektir.

İlk dönemdeki bu eserde bulunan başka bir ilginç söz de, "iyi sadece kötünün en incelikli gelişimidir" sözüdür. Bu sözün altında neyin yattığını bilmenin yolu yok. Ama ilginç bir sözdür, çünkü "kötünün" yüceltilerek "iyi halini alması", daha sonra göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin olgunluk dönem felsefesinde ana temalardan biridir: İnsandaki kötülüğü "kısırlaştırmaya" çalışmamalıyız, çünkü onun içindeki tüm iyilikler gerçekte yüceltilmiş kötülüktür.

"Kader ve Tarih"te ilk kez gün yüzüne çıkan merkezi olgunluk dönemi felsefesi temalarından üçüncüsü de birey ile toplum arasındaki gerilimle ilgilidir:

> Birey ile genel irade arasındaki mücadele: Burada ebediyen can alıcı kalacak bir probleme işaret edilir, bireyin halk karşısında, halkın genellikle insanlık karşısında ve insanlığın dünya karşısında gerekçelendirilme sorunu.

Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesi çok yaygın bir şekilde tek cümlelik bir sloganla, yani "sadece üst-insanın önemi vardır" sözüyle tanınır. Sadece istisnai bireyin değeri vardır, toplumun geri kalanı, yani "sürü" (özellikle de dişiler grubu) çoğunlukla yüce bireyin görünüşüne

bir engel, en iyi haliyle de onun ayak iskemlesidir. Bu sunumun doğruluğunu daha sonra soruşturacağız. Fakat ilk döneme ait bu düşüncenin yaygın sloganın tam zıttı olduğunu söyleyebiliriz: Bir halk insanlığa ve genel olarak dünyaya karşı gerekçelendirilmek zorunda olduğu gibi, birey de halkına yaptığı katkıyla gerekçelendirilmelidir.

Nietzsche'nin ahlak üzerine ilk dönem görüşlerini bitirmeden önce ahlak eğitimi üzerinde de duralım. Olgunluk dönemi felsefesinde, özellikle de *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (2006; *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, 1874) on dokuzuncu yüzyıla özgü bir tarzda "anıtsal" şahsiyetlerin ya da "eğitimcilerin" (kabaca söylersek, "rol modellerinin") ahlak eğitimindeki merkezi konumuna tekrar tekrar odaklanır. Bu fikir zaten Pforta dönemi yazılarında kuvvetli bir şekilde öncelenmiştir. Bu yüzden, örneğin 1864 Mart'ında "ölünün arkasından kötü konuşulmaz" atasözü üzerine bir tartışma metninde, bu atasözü, nesnel bir bilim olarak tarihle ilgilenenler açısından bariz şekilde yanlış olmakla birlikte, "hayatın berraklaştırılmasına" adanmış bir *sanat* olarak tarihe gelindiğinde, atasözünün meziyet barındırdığını, zira kesinlikle değil, ahlaki rehberlikle ilgilendiğimizi belirtir. Atasözündeki önemli doğruluk unsuru, ölülerde hakkını vermemiz gereken şey bireyler değil, bireyin "cisimleştirdiği ebedi doğrular"dır.[76]

Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası'nın öncelendiği başka bir metinde aynı yılın Ocak ayında yaptığı, "Anayurdun Tarihini İnceleyen Gençler İçin Çekici, Eğitsel ve Öğretici Olan" başlıklı bir ödevdir. Atalarımızın büyük başarıları, diye yazar, *kendi* başarılarımız gibi göründüğünden bizi etkiler. Başka halkların tarihi bizi bir ölçüye kadar etkileyebilir, fakat kendi tarihimiz kadar etkilemez, zira onların kahramanlarıyla aynı düzeyde özdeşleşmemiz mümkün değildir. Ulusal tarihin kahramanlarıyla özdeşleşmenin değeri, "Anayurdu bir bütün olarak kavramanın bizi onun erdemlerinin hakkını verme yönünde uyarmasıdır". "Ulusal tarihin büyülü tablolarında," diye bitirir Fritz, "halkımızın alınyazısının ne olduğu, bu halka hangi görevin verildiği netleşir."[77]

***

Fritz yetişme tarzına sadık kalarak Pforta yıllarına monarşist olarak başlamıştı. Monarşi, özellikle savaş zamanlarında en iyi hükümet biçimini temsil eder, diye yazıyordu 1861 ortasında. Daha önce belirtildiği gibi, Fritz'in iddiasına göre Perslerin gücü, "halkın zekiliğinden değil,

monarşinin hakkını diğer halklardan daha iyi vermelerinden" kaynaklanıyordu.[78] Ama çok geçmeden monarşizm epeyce Pforta liberalizmiyle birleşerek değişime uğradı. III. Napoléon'a* merak saran Fritz onu 1862 başlarında Germania söylevlerinden birine konu etti.

Almanların korktuğu ve nefret ettiği (bu Almanlar arasında Germania dinleyicileri de vardı ve söylevi hiç hoş karşılamamışlardı) III. Napoléon aslında zeki ve kültürlü bir adamdı. Fritz gözleri coşkuyla parlayarak ona "dâhi" diyordu (*Zerdüşt*'teki "üst-insan"ın atası olan kavram). Ama asıl hayran olduğu şey, onun iktidara ilerlerkenki "inanılmaz ılımlılığı"ydı; "halkın parlamentodaki temsilcileri tarafından başkan seçilmiş ve altı milyonluk halk oyuyla İmparator olmuştu", dolayısıyla daima "bütün halkın iradesini" temsil etmişti. Bu yüzden Napoléon her aşamada halkın iradesince desteklenmiş ve bu iradeyi ifade etmişti. "Dâhi"nin hep böyle yapması gerekirdi, aksi takdirde hükümeti, "kendi yozlaşmasının tohumlarını" içinde barındıracaktı. Bir başka deyişle, "hür devlet" ideali, "halkın temsilcilerinin onayladığı bir başkan" demekti.[79]

Kulağa pek İngiliz-tarzı gelen parlamenter demokrasiyi onaylaması, Fritz'in aynı yıl İngiliz tarihi üzerine "Whigci" yorumlarına da yansımıştır. 1642 Devriminin başarılı olmasını I. Charles'ın "mutlak monarşi", "saldırgan bir despotluk" girişimine bağlar. Onun ölümü kamuoyunun kuvvetinin sağlam bir kanıtıdır: Her ne kadar Charles'ın idamı gereksizse ve halkın taleplerini aşmışsa da, "halkın ruhu" özgürlüklerine saldırılmasına ve otoritesinin reddine müsaade etmez.[80] Kulağa İngiliz-tarzı gelen diğer liberallik işaretleri de 1862'nin sonundaki notlarda görülebilir. Bu notlarda insan haklarının, özellikle de kölelikten kurtulma hakkının devletten değil her insanın tekil "tanrısal değerinden" kaynaklandığı kabul edilir.[81]

Ama Fritz bu liberalliğine[82] rağmen siyasi "dâhi"nin kuvvetli liderliğindeki bir toplumsal hiyerarşiye olan inancını korur. Ayrıca dâhiye özel ayrıcalıklar tanınması gerektiğini düşünmektedir. III. Napoléon söylevinde belirttiği gibi, "dâhi kişi sıradan halkın yasalarından başka ve daha yüksek yasalara bağlıdır". Bunun yarattığı paradoks ise sadece görünüşte paradokstur:

---

* Bonaparte'ın yeğeni olan III. Napoléon, 1850'de Fransa Cumhuriyeti'nin başkanı seçildi ve 1852'de İmparator unvanını aldı. Fransa-Prusya savaşındaki ağır yenilgisinin ardından 1871'de İngiltere'ye sürüldü ve hayatının geri kalanını Kent'teki Chislehurst'ta geçirdi. *Quel dommage!* [Ne kadar yazık!]

> Dâhi kişi sıradan halkın yasalarından başka ve daha yüksek yasalara bağlıdır, sıklıkla ahlak ve adaletin temel yasalarıyla çelişiyor görünen yasalara uyması gerekir. Ama esasen bu yasalar daha geniş bir açıyla kavrandığında aynı yasalardır ... Dâhi kişi doğal ve manevi ahengin zirvesini temsil eder...[83]

Bu önemli bir pasajdır, çünkü Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesi boyunca devam eden bir temayla ilgilidir ve çoğunlukla yanlış anlaşılarak "ahlak tanımazlık" sayılmıştır. Olgun Nietzsche ahlaki evrenselciliğe –*Zerdüşt*'te dediği gibi, "'herkes için iyi, herkes için kötü' diyenlere– durmaksızın saldırır. Bu ifade sıklıkla sözde "sadece-üst-insanın-refahı-hesaba-katılır" tezinin bir tezahürü olarak görülse de, aslında çok farklı bir şeyin tezahürüdür. Evrenselciliğin reddi Nietzsche'nin kafasında farklı değerlerin, farklı zamanlardaki farklı kültürlere uyduğunun göstergesidir kısmen. Örneğin 1862'deki notlarında komünizmin yaptığı hatanın aynı hükümet biçiminin tüm insanlar için eşit ölçüde iyi olduğunu varsaymak olduğunu öne sürer, halbuki böyle değildir, zira insanların hepsi dünyayı farklı deneyimler.[84] Ama Nietzsche evrenselciliği aynı zamanda toplum-içi düzeyde de reddeder. Bunun sebebi "erdemlerin katmanlılığı" tezi diyebileceğimiz bir anlayışı savunmasıdır: Benim için neyin erdem olduğu hayattaki duruşuma, toplumsal bütünsellikte oynadığım role bağlıdır. Demek ki erdemler kişiye özeldir, zira bireylerin toplumsal faydaya katkı yapmalarının en iyi yolu budur. Dolayısıyla, siyasi ya da manevi bir lidersem toplumda doğal olarak daha mütevazı bir rol oynayanların payına düşmeyen ayrıcalıklar benim payıma düşer. Ama sadece benim refahım önemli olduğu için değil, toplumsal faydaya en iyi şekilde hizmet etmem bu ayrıcalıklarla mümkün olduğu için. Goethe hayatını kazanmak için şiiri bırakmak zorunda kalsa sadece kendisi değil, bütün toplum bunun ceremesini çeker.

Anayurda Karşı Dünya Yurttaşlığı

Fritz'in ilk şiirlerinde ve çocukluk hatıralarında "kan ve toprakta", anayurtta kök salma yönünde derin bir hasret olduğunu görmüştük. Ama Pforta'ya geçtikten sonra *Heimat* (anayurt) konusunda farklı bir bakış açısının belirtileri görülür. 1859 Ağustos'unda şöyle bir şiir yazar:

Çevik atlar taşır
Beni korkusuz, kedersiz
Uzak diyarlara.
Kim görse tanır beni
Kim tanısa der ki
Yurtsuz adam...
Kimse soramaz
Yurdum nerede diye:
Belki hiç bağlanmadım
Mekâna ve uçup giden saatlere
Bir kartal kadar hürüm ...[85]

Burada "yersiz-yurtsuzluğun" iyi yanını keşfetmiş gibi görünmektedir; herhalde yatılı okul hayatına biraz alışmış olması da bunu kolaylaştırmıştı (gerçi diğer yandan da evinden koparılmışlığı iyi bir kisveye bürümeye çalışıyor olabilir). Aşağı yukarı aynı süreçte kaleme aldığı "Capri ve Helgoland" (Capri und Helgoland*) adlı öyküsünde de benzer düşünceler vardır: "biz bu dünyada hacılarız – biz dünyanın yurttaşlarıyız" diye yazar.[86] Hayatının sonraki döneminde kesin olarak Prusya milliyetçiliğine karşı dönen Nietzsche kendisine "iyi bir Avrupalı" demiş ve Avrupa kültürünün küreselleşerek dünya kültürü haline gelmesini umduğunu belirtmişti. Bu "kozmopolitizmin" işaretleri burada var gibi görünmektedir. Gelgelelim, 1864'te ulusal tarihin önemine dair yukarıdaki (s. 68) düşüncelerinde, ulusal tarihin avantajlarından birinin bizi "dünya yurttaşlığı düşlerine" kapılıp gitmekten koruması olduğunu belirtir. Ama sadece bir ay sonra, sürgünün antik dünyada mı modern dünyada mı daha ağır bir ceza olduğu sorunu üzerine bir ev ödevinde[87] (İngilizlerin suçluları Avustralya'ya göndermesi modern sürgüne örnek veriliyordu), Ovidius'un Roma'dan sürgününden yakınmasını "erkekliğe sığmadığı" gerekçesiyle eleştirir. Biz aydınlanmış modernlerin antik

* Nietzsche'nin yaşamının daha başlarındayken kendini bir Alman'dan çok bir Avrupalı saydığına kanıt olarak gösterilen ve 15'indeyken yazdığı kısa öykü. Öyküde kuzey İtalya, İsviçre ve kuzey Almanya'dan gelip toplanmış ve kaderleri yalnızca çalışmak olan karakterler yer alır. Burada belirtilen sözü kuzey Alman kahraman von Adelsberg söyler. Sözün tamamı şöyledir: "Biz bu dünyada hacılarız; bizim yurdumuz hem her yer hem de hiçbir yerdir; üzerimizde parlayan aynı güneştir. Biz dünya yurttaşlarıyız –yeryüzüdür bizim ülkemiz." (Ayrıca bkz. Friedrich Nietzsche, *Jugendschriften* (Gençlik Yazıları), haz. Hans Joachim Mette vd., 1994)-r.n.

dönemdeki anayurda aşırı bağlılığı aştığı gibi o dönemki yabancı korkusunu da aştığını belirttikten sonra, içinde doğduğumuz geleneklerle kısıtlanmamayı da öğrendiğimize dikkat çeker. Ayrıca "bir insanın içsel inancı, onuru, hatta bütün manevi dünyası", kısacası "manevi anayurdu" maddi anayurdun üstünde ve ötesinde durduğundan, evvelce yabancı olan yerde yeni bir anayurt bulabileceğimizi bile öne sürer.

Tüm bunlar, bir ay önceki "dünya yurttaşlığı" reddine zıt bir şekilde (ama belki de tam anlamıyla tutarlı olmayan) bir "dünya yurttaşlığı" olumlaması gibi görünmektedir. Bana kalırsa bu noktada şunu söylemek zorundayız: Pforta yılları sırasında anayurt ile kozmopolitizm arasında çözümsüz kalan bir gerilim vardı ve Fritz kimi zaman bir tarafa, kimi zaman öbür tarafa çekiliyordu. Olgunluk dönemindeki düşüncelerinin en büyük başarılarından birinin de bu çatışmaya sahici bir çözüm getirmek olduğunu düşünüyorum.

Kader ve Özgürlük

1862'deki Germania söylevi "Kader ve Tarih"'in, başlığıyla çok az ilgisi olan bir dizi konuyu kapsadığını görmüştük. Ama şimdi nihayet başlığın duyurduğu konuya, nedensel determinizm –"kader"– ile insan iradesinin özgürlüğü arasındaki ilişki meselesine geliyoruz –Fritz burada özgür insan eyleminin kaydı olarak da "tarihi" gösterir.

Yüzleştiği sorun –bu o kadar çetin bir sorundu ki çağdaşı olan filozoflardan bazıları çözümün insan aklının ötesinde kaldığını düşünüyordu– insan özgürlüğünün (insanlar olarak taşıdığımız, açıkça önvarsayım olan ahlaki ve varoluşsal kaygıların) her olayın bir nedeni olduğu ilkesiyle, yani dünyaya bilimsel bakış açısının bağrındaki ilkeyle bağdaşıp bağdaşmadığıdır. Buna ek bir soru da şudur: Bağdaşmıyorlarsa hangisinden vazgeçmeliyiz? Fritz'in bu soruna bir çözüm getirdiği söylenemez. Hatta yürüttüğü tartışma on yedi yaşındaki bir çömez felsefeciden beklenebileceği üzere epeyce kafa karıştırıcıdır.

Fritz'in kafasının karışmadığı bir nokta evrensel nedensel determinizmin sonuçlarıdır: "Tek temel doğru bu olsaydı, insan karanlık, nedensel kuvvetlerin oyuncağı olurdu, hatalarından sorumlu olmazdı, ahlaki ayrımlardan tamamen kurtulmuş olurdu, zincirdeki zorunlu bir halkadan başka bir şey ifade etmezdi." Bu doğru olsaydı, der, en iyisi onu bil-

memek olurdu, çünkü böyle bir hakikatin bilgisi katlanılmaz bir hışma yol açacak, insanın "onu tutan bağların içinde debelenmesine" neden olacak, insanın içinde "dünyanın işleyişini altüst etmek için çılgınca bir hırs" doğuracaktı.

Fritz bu meselede hakikati, kaderin mi yoksa özgürlüğün mü temsil ettiği konusunda hiçbir net sonuca varamaz. "Belki de özgürlük, belli belirsiz ifade ettiği kaderin en yüksek gizilgücüdür": Burada muhtemelen belli bir aşamada, dünya-tarihinin, çıkış nedenleri henüz belirlenmemiş varlıkların doğmasına yol açabileceği fikri vardır aklında. Ama evrimin belli bir noktasında kaderin adeta tablonun dışına çıkmasını neden doğru sayacağımız konusunda bir şey diyemez.

Fritz özgürlük meselesine hakkını vermediğini fark etmişçesine birkaç hafta sonra "Özgür İrade ve Kader" yazısında, konuya geri döner.[88] Bu sefer hem pastam dursun hem pastamı yiyeyim demekte, kader ile özgürlüğün bağdaşabilirliğini göstermeye çalışmaktadır. Bireyin eylemlerinin doğumuyla değil cenin olmasıyla, hatta belki de ebeveynleri ve atalarıyla başladığını ileri sürer. Bir başka deyişle eylemlerimiz tamamen genetik kalıtımla belirlenir. Demek ki determinizm doğrudur. Ama "özgür irade ... bilinçli eyleme kabiliyeti anlamına gelirken, kader de bizi bilinçdışında belirleyen ilkedir". Dolayısıyla "kader ile özgürlük arasındaki kesin fark kaybolur". Diğer bir deyişle kader ile özgürlük bağdaşabilir, her ikisi de insan tekilliğinin doğru bir kavranışında zorunludur: "*fatum*-suz, mutlak irade özgürlüğü insanı tanrı yaparken, kaderci ilke de onu robot yapar". Bu fikir kulağa retorik bakımından çok hoş gelse de düşünsel değeri azdır. Çünkü özgürlük, sadece seçme *bilincidir*, seçeneklerin hepsi tamamen kontrolümüz ve bilincimiz dışındaki kuvvetler tarafından belirlenmiştir; insanlara nasıl özgürlük ve sorumluluk atfedeceğimiz sorusu cevapsız kalmıştır. *Mançuryalı Aday*'daki* (*The Manchurian Candidate*, 1962, 2004) Başkan'ı öldürmesi için beyni yıkanmış suikastçi adayı kesinlikle bu seçiminin bilincindedir. Ama aslında beynini yıkayanın robotundan başka bir şey değildir. Göreceğimiz üzere, Nietzsche özgürlük ve determinizm problemiyle ömür boyu uğraşmıştır.

---

* Amerikalı romancı Richard Condon'ın (1915- 1996) 1959'da yayımlanan aynı adlı romanından uyarlanan ve John Frankenheimer (1930-2002) ve Jonathan Demme (1944-) adlı iki ayrı Amerikalı yönetmenin, ilki 1962'de, ikincisi 2004'te çekilen dram ve gerilim filmleri-r.n.

3. Bölüm

Bonn

Nietzsche 7 Eylül 1864'te Pforta kapısından son kez öğrenci olarak geçti. Okulun mezunlarına tören düzenlemek üzere toplanmış öğrenci kalabalığıyla çevrelenmiş haldeki dokuz öğrenci, her iki yanında süslü püslü giyinmiş koşumcuların bulunduğu çiçeklerle bezeli bir arabanın üstüne çıkmıştı. Gelecek Bonn'da yatıyordu, oradaki meşhur üniversiteye kaydolmaya karar vermesinin sebebi, büyük ölçüde, seçkin filologlar Otto Jahn (ünlü bir Mozart biyografi yazarıydı) ve Friedrich Ritschl (bkz. Resim 6) idi ama diğer yandan orada bir arkadaşının da okuyacak olmasıydı: Rhineland'da doğup büyümüş olan Paul Deussen (bkz. Resim 7) yurdundaki üniversiteye gitmeyi planlıyordu. Üniversite yılı başlamadan önce iki delikanlının beş hafta boş vakti vardı.

Nihayet Özgür

İlk iki hafta Naumburg'da geçti ve Deussen, Nietzsche ailesi üzerinde çok iyi bir izlenim bıraktı. Sonra 23 Eylül'de iki arkadaş batıdaki Bonn'a doğru dolambaçlı bir yol izlemeye başladılar.

Nietzsche hâlâ Pforta'da olan bir arkadaşına, "İnsan özgürlüğün tadına varmak için kısıtlanmayı yaşamış olmalıdır," diye yazıyordu.[1] Altı yıllık yoğun çalışmanın sonrasında, gerçek dünyayı birkaç bin yıl öncesine taşıyan yarı-manastır tarzı bir kurumdan çıkan Nietzsche, Rhineland yolculuğu sırasında ilk özgürlüğünün çekici yönlerini yoğun ölçüde yaşadı. Mektupları her istediğini yapabilmenin heyecanıyla, her ayrıntısı canlı ve önemli olan yeni bir dünyanın (daha önce doğu Almanya'dan hiç ayrılmamıştı) hayranlığıyla ışıl ışıldı: "Her şeyi not ediyorum; yiyeceklerin, faaliyetlerin, tarımın vs. ayırt edici özelliklerini yazıyorum," diyordu eve gönderdiği mektupta.[2]

Batıya doğru dolambaçlı yolda üç kez durdular. Birincisi Ren kıyısındaki, Düsseldorf'un doğusunda kalan Elberfeld'di. Nietzsche ilk kez burada Katolik Almanya'yla tanıştı. Geceyi Deussen'in teyzelerinden birinin evinde geçirdiler:

> Şarap ve ekmekle karnımızı doyurduk – buralarda nereye gidersen şahane pastalar ve çavdar ekmeği bulabiliyorsun ... kasabada ticaret had safhada, evlerin çoğu arduvaz kaplamalı. Kadınlar arasında sofuca başını öne eğme tercihinin yaygınlığı dikkatimi çekti. Genç kadınlar fazlasıyla dar olduğu belli çok şık paltolarla geziyorlar ... Pazar öğlenden sonra birkaç kafeye gittik, akşam iyi bir Moselle şarabı içtik ... piyano doğaçlamalarım hayli etki uyandırdı ... her şey tamamen –Lisabeth'in tabiriyle– "efsunluydu".[3]

İki arkadaş daha sonra Bonn'un birkaç kilometre aşağısında kalan, karşı kıyıdaki Königswater'e geçtiler. Burada yatılı okuldan ilk salıverildiğinde delikanlılardan beklenebilecek birtakım yaramazlıklar yaptılar. Deussen'in delifişek kuzeni Ernst Schnabel onları at binmeye ikna etti. Nietzsche eve yazdığı mektuplarda bu konuda akıllılık edip sessiz kalsa da, Deussen anılarında bahseder:

> Şarabın ve muhabbetin sarhoşluğuyla, çok az paramız olmasına rağmen Drachenfels'e ["Ejder Kayaları", Ren kıyısındaki meşhur bir turistik mekân, Bonn'dan da görünür] kadar binmek üzere at kiralamaya karar verdik. Nietzsche'yi ilk ve son kez at sırtında gördüm. Manzaranın güzelliğinden ziyade atının kulaklarına ilgi gösteriyor gibiydi. Bu kulakları ölçmeye ve bir atın mı yoksa eşeğin mi sırtında olduğuna karar vermeye çalıştı. Akşam olunca daha da delice işler yaptık. Üçümüz küçük kasabanın sokaklarında dolanarak pencerelerin ardına saklı olduğunu varsaydığımız dilberlere uvertürler söyledik. Nietzsche ıslıkla "Güzel sevgilim, güzel sevgilim"i söylüyordu. Schnabel türlü türlü saçmalıklar yapıyor, yoksul bir Rhineland çocuğu numarası yaparak geceyi geçirecek bir yer için insanlara yalvarıyordu.[4]

Delikanlıların ertesi sabah kendilerini nasıl hissettiklerini düşününce insanın tüyleri ürperse de, kulaklar meselesi bu kaçamağa hafiften bir *Bir Yaz Gecesi Rüyası** tadı katmaktadır.

---

* Yazar burada Shakespeare'in aşk ve evlilik kavramlarını gülünçlüğe indirgeyen *Bir Yaz Gecesi Rüyası* (1999; *A Midsummer Night's Dream*, 1600) adlı oyununa gönder-

Arkadaşların üçüncü ve en uzun süreli molası Deussen'in Oberdreis'taki ebeveynlerinin evinde oldu. Oberdreis da yine Ren civarındaydı ve Koblenz'e yakındı. Nietzsche burada Deussen'in babası için (kendi babası gibi Lutherci bir rahipti), "iyi yürekli ve büyük bir adam ama konuşurken biraz konuyu dağıtıyor" derken, annesi "Frau Pastorin" için de "çok iyi eğitimli, düşünceli, kibar, çok çalışkan, adeta eşsiz bir kadın", demişti. Ama esasen Deussen'in kız kardeşi Marie'yle ilgilenmişti ("kimi zaman bana seni hatırlatıyor, o yüzden onu özellikle sevmeden edemiyorum",[5] diye yazmıştı Elizabeth'e). Anna Redtel gibi Marie'ye de sevgisini müzikal ithaflarla göstermişti.

15 Ekim 1864'te Fritz ve Frau Deussen ortak doğum günlerini kutladılar:

> Sabah erken saatte Frau Pastor Deussen'in yatak odasının hemen dışında dört partilik koral* "Rabbe Şükret, Ey Ruhum"u söyledik ... Akşam çimlerin üzerinde oyunlar oynadık ve dans ettik ... Sonraki sabah içlendirici bir vedadan sonra erkenden Neuwied'e kadar altı saat yol gittik. Buharlı gemiye [Ren'den aşağı gitmek için] ulaştığımızda biraz yorulmuştuk, Bonn'a vardığımızda saat 4 olmuştu.[6]

***

Bonn pahalı bir yer ve Franziska'nın da eli darda olduğundan –ona ayda sadece yirmi taler gönderebiliyordu, oysa oğlunun en az otuz talere ihtiyacı vardı– Nietzsche'nin sürekli para sıkıntısı vardı. Eve gönderdiği mektuplar –kendisinin de en sonunda utançla kabul ettiği üzere– "aynı şikâyetle", daha fazla para ihtiyacıyla doluydu. O kadar sıkıntıdaydı ki üniversiteye kayıt için gereken yedi taleri bulması için iki hafta gerekmişti. Nihayetinde kayıt oldu, üstelik annesinin hatırı için teolojiye girdi, halbuki öncelikle klasiklere odaklanma niyetindeydi.

Nietzsche, Bonngasse 518'deki bir evin ikinci katında bir oda tuttu. Odanın göreli konforu –"geniş, üç büyük pencereli, her şey çok şık ve temiz, bir de divan var"[7]– Pforta'da geçirdiği altı çetin yıldan sonra ona lüksün doruk noktası gibi görünmüştü. Tüm parasızlığına rağmen dayanamayıp bir piyanino (küçük piyano) kiraladı, üstüne de babasının portresini koydu.

---

me yapıyor. Olayların Antik Yunan'da geçtiği oyunun sonunda, peri karakterindeki Puck şöyle seslenir dinleyicilere: "Hepiniz 'Bottom'ın rüyası'na tanıklık ettiniz!"-r.n.

* Koro halinde söylenen dini müzik-r.n.

Yoksulluğuna rağmen –hatta onu daha da yoksullaştıracak şekilde– Bonn'da geçirdiği zaman, Ren buharlılarında öğrenci partileriyle, bol miktarlarda Rhineland şarabıyla, *Kneipe*'deki [meyhane] bira içilen akşamlarla ve yakındaki Köln'e nehir boyu yolculuklarla doluydu. Bu uçarı yaşam tarzının başlıca sebebi Nietzsche'nin Bonn'a vardıktan sonra bir öğrenci biraderliği olan Franconia'ya katılmaya karar vermesiydi.

İçki İçip Düello Yapmak

Biraderlikler (*Burschenschaften* ya da *Corps*) Almanya'daki öğrenci hayatının baskın niteliklerinden biriydi (hatta bir ölçüde hâlâ öyledir). Napoléon'un işgal ordularına karşı "kurtuluş savaşlarından" yeni dönmüş genç Almanların 1815'te kurduğu biraderliklerin baştaki amacı birleşik ve genellikle liberal bir Almanya fikrini yaymaktı. Ama 1860'a gelindiğinde bozulmuş, neredeyse sosyal kulüplere dönüşmüşlerdi; sadece bira içmeye ve düello yapmaya yarıyorlardı, düellonun da amacı bir düello yarası edinmek oluyordu çoğunlukla. Fakat üyeliğin daha ciddi ve gizli bir amacı da vardı (hâlâ da var): Sanayi ve siyasetin gelecekteki liderleriyle daha sonraki yıllarda faydalı olacak bağlar kurmak –kısacası "çevre edinmek". Nietzsche biraderlik olayını hiç etkileyici bulmayan annesine meseleyi biraz abartmıştı: Biraderlikler, diye yazıyordu, "Almanya'nın geleceği ve Alman parlamentolarının yuvasıdır".[8]

Nietzsche'nin Franconia'ya katılmasının gerekçeleri farklıydı. Biraderlik hareketinin baştaki idealizmine hayrandı ve 1872'de *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'de bu hareketi "en su katılmadık etik kuvvetlerin içsel toplanması ve yenilenmesi" olarak tanımlamıştı. Ama 1860'ta biraderliklerin içki kulüpleri haline geldiğinin farkındaydı elbette. Bana kalırsa kısmen burayı dost meclisi olarak gördüğünden katılmıştı –Franconia zaten tanıdığı Pforta mezunlarıyla doluydu ve Deussen de bunların arasındaydı. Ama diğer yandan yoksul bir aileden gelen hırslı bir çocuk olarak, gelecekteki hayatında ona avantaj sağlayacak iktidar ve nüfuz sahiplerinden bir çevre edinme arzusundan kurtulmuş değildi.

Nietzsche'nin sanata yatkın ve duyarlı bir arkadaşı olan, Göttingen'den hukuk öğrencisi (Göttingen'de aile geleneğini bozmayarak Sak-

sonya biraderliğine katılmıştı) Carl von Gersdorff, gönderdiği bir mektupta, biraderlikte iyi dostlar edinmesine rağmen, "tiksindirici, barbarca bira âlemleri"[9] yüzünden ayrılmamasının tek sebebinin aile baskısı olduğunu belirterek halinden yakınır. Ama Nietzsche cevap mektubunda, "öğrenciliğinde kendi çağını ve halkını tanımak isteyen herkesin bir biraderliğin renklerine bürünmesi gerektiği"ni söyler. "Buradaki bağlantılar ve yönelimler bir sonraki insan neslinin nasıl olacağını en keskin şekilde göstermektedir." Ayrıca "üyelerden bazılarının bira-maddiyatçılığının [*Biermaterialismus*] hoş görülemez olduğunu" kabul etmekle beraber, buna "tahammül etmek gerektiğini" belirtir.[10] Bu durum Prens Hal'ın bir kral sıfatıyla halkını tanımak için ayaktakımıyla içki âlemleri yapmasını akla getirse de, Nietzsche'nin sosyolojik mesafe iddiası kesinlikle dürüstlükten uzaktır. Satır arasında söylediği şey, çevre edinmek için biraderliğe girmek gerektiğidir.

Nietzsche başka bir vesileyle "hızlı yaşayan bir öğrenci" hayatını deneme arzusundan söz eder.[11] Onun biyografisini psikanalist koltuğundan yazmaya çok meraklı olan Ronald Hayman, Pforta'dan gelen utangaç, "içine kapanık" gencin kendini sokulgan bir "dışa dönük" kişiye çevirmek için bilinçli bir program izlediğini söyler.[12] Fakat bu görüş gereksiz yere ezoterikliğe kaçmak gibi görünüyor bana. Şurası açık ki altı yıl boyunca bir yatılı okulda kapalı kaldıktan sonra hormonların coşması, kişinin kendini şaraba, kadınlara ve şarkılara vermesi normal, hatta *standart* bir davranıştır. Tıpkı Drachenfels'teki at binme olayı gibi, Ren Nehri üstünde bira içmek de "özgürlüğün ilk hazlarını tatmak" başlığı altında toplanabilir.

***

Franconia'ya üyeliğini annesine haber verdiği mektupta Nietzsche savunmacı bir edayla şöyle der: "Başını iki yana salladığını görür gibiyim." Sonra da biraderliği allayıp pullamaya çalışır: "Yedi Pforta mezunu neredeyse aynı anda üye olduk ... çoğumuz da filologuz ve hepimiz müziği seviyoruz."[13] Pinder'e kendini ve diğer Pforta mezunlarını Biraderliğin sahici kültürlü üyeleri olarak tanıtırken (sonradan, amiyane olan bir tabirle) kabadayı geçinenleri "daha manevi bir yola"[14] çekmeye çalışır. Muhtemelen bu doğrudur. Gelgelelim, Nietzsche'nin kendisinin de "bira maddiyatçılığına" kapıldığına şüphe yoktur. Bir kere, sıklıkla

eğlence panayırlarında gezintiler yaptığını, dans ettiğini, akşamları meyhanelere gittiğini ve bira göbeği yaptığını kendisi kabul eder.[15] İkincisi, utanç ile gösterişçilik bileşimi bir havayla bir keresinde akşamdan kalma olduğunu itiraf eder (annesine değil, neticede ağabeyinin en kötü zaaflarına bile hoşgörüyle gülümseyeceğine güvendiği Elizabeth'e):

> Kendimi yataktan sökerek kalkmak zorunda kalksam da, bu sabah akşamdan kalmalığımı [*Kater*, aynı zamanda erkek kedi anlamına gelir] toptan reddederek yazıyorum. Bu kıllı-kuyruklu hayvanı tanıyamayacaksın. Dün akşam büyük bir meclis toplandı, "Halkın Babası"nı tören havasında söyledik ve hiç durmadan panç [meyveli kokteyl-r.] içtik ... Toplam kırk kişiydik, meyhane görkemli bir şekilde süslenmişti ... Dünün *Gemütlichkeit*'ı (sıcak birlikteliği) eşsizdi ...[16]

Nietzsche sarhoş olmakla kalmamış, bir düelloya girecek kadar kabadayılaşmıştır. Deussen'in anlattığı kadarıyla, bir gün pazar yerinde dolaşırken başka bir biraderlikten tanıdığı bir delikanlıyla karşılaşmıştı. Sanat ve edebiyat üzerine hoş bir sohbetin ardından Nietzsche kibar bir şekilde onu düelloya davet etti. Diğeri de kabul etti. Deussen miyop ve artık biraz tombul olan arkadaşı için çok endişelense de (von Gersdorff'un kuzeni bir düello yarası yüzünden neredeyse ölüyordu),[17] yapabileceği bir şey yoktu.

> Kılıçla düelloya başladılar, korumasız başlarının çevresinde keskin kılıç ağızları dans ediyordu. Düello üç dakika bile sürmedi, Nietzsche'nin rakibi onun tam burun kemiğine, ağır gözlüğünün baskısı yüzünden kırmızı bir izin bulunduğu yerin üstüne bir kesik atmayı başardı. Kan akmaya başladı ve uzmanlar gerekli yaranın açıldığına ve düellonun tamamlandığına karar verdiler. Yarası iyice sarılan arkadaşımı arabaya oturttum, evine götürüp yatağına yatırdım, rahat ettirmeye özen gösterdim, ziyaretçileri ve alkolü yasakladım. İki-üç gün sonra kahramanımız tam anlamıyla iyileşti, sadece burun kemiğinin üstünde küçük bir yara izi kaldı. Bu iz hayatı boyunca orada kaldı ve hiç de fena durmuyordu.[18]

(Son cümle hatalıdır; sonraki fotoğraflara bakılırsa böyle bir iz yoktu. Bu arada Nietzsche'nin ahlaken yanlış bulduğundan mı yoksa beceriksizliğinden mi rakibinde bir yara açamadığını Deussen gayet güzel es geçer.)

Köln Randevuevi

Franconia üyelerinin başka bir önemli faaliyeti de kız peşinde koşmaktı. Deussen ve Elizabeth'in anlattıkları birleştirildiğinde bu faaliyetle hiç alakası olmayan, adeta cinsellik dürtüsü olmayan bir Nietzsche portresi ortaya çıkıyor. Elizabeth'in yazdığına göre "sevgisi biraz ılımlıydı ve şiirsel bir bağlılığın ötesine asla geçmezdi ... hayatı boyunca büyük bir tutkunun ya da kaba bir aşkın pençesine hiç düşmemiş"ti.[19] Deussen'e bakılırsa da, "tüm bildiklerim üzerinden düşünürsek, *mulierem nunquam attigit* (eline kadın eli değmemiştir) sözü uygun düşerdi".[20] Bu iddiaların ikisi de son derece şüphelidir. Nietzsche'nin 1888 sonunda akıl sağlığını kaybetmesinin ardından Elizabeth'in yazdığı biyografisinde, hayatı adeta bir Hıristiyan azizinin hayatı gibi resmedilmeye çalışılmış, özellikle de frengiden delirdiği iddiası çürütülmek istenmiştir, Deussen ise 1873 ile 1887 arasında Nietzsche'yle hiç şahsi temas kurmamıştır.

Nietzsche gerçekten de esasen iffetli bir yaşam sürmüştür. Fakat aynı zamanda *Zerdüşt*'ün "Çöl Kızları Arasında" başlıklı bölümündeki gibi şiirler de yazmıştır:

Ey sevgili kızlar
Bir Avrupalı olarak
İlk bana bağışlandı
Oturmak ayaklarınızın dibinde
Şu palmiyeler altında...
Öyle uzağım ki çölden,
Hiçbir şeyim çölleşmemiş:
Çünkü yutmuş beni
Şu küçücük vaha:
– Açıverdi, esneyerek,
O güzelim ağzını,
En güzel kokulusu tüm küçük ağızların:
Düştüm işte derken,
Düştüm tam ortanıza,
Ey sevgili kızlar!
Oturmuşum işte
Şu küçük vahada...
Bir değirmi kız ağzı özleyerek

diye devam eder.[21] Bunun "kaba" şehveti hiç tatmamış biri tarafından yazılmış olduğunu tasavvur etmek imkânsızdır. Daha somut düzeyde cinsellik-dürtüsünden-kurtulma tezi (eşcinsel olduğu hipoteziyle birlikte bu hipotezi de yukarıdaki şiirlerle bağdaştırmak kuşkusuz imkânsız değilse bile güçtür) Leipzig ve Napoli'deki randevuevlerine gittiğini çeşitli vesilelerle kabul ettiği için, ciddi anlamda kuşkuludur.

Her halükârda, Nietzsche'nin Ren'in yukarısında, Bonn'a yarım saat mesafede olan Köln'deki bir randevuevine gittiğine şüphe yoktur. Köln, küçük kentten gelen Nietzsche'nin gözlerini kamaştırmış, hayranlığını kazanmış, onu hayrete düşürmüştü. "Bir dünya şehri etkisi yaratıyor," diye yazıyordu Elizabeth'e, "bitmek bilmez bir dil çeşitliliği ve alacalı giysiler [*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'teki şehrin adı "Alaca İnek"tir] –inanılmayacak kadar çok sayıda yankesici ve başka türden madrabazlar".[22] 1865 Şubat'ında bir gün, Nietzsche'nin anlattıklarını aktaran Deussen'e göre,

> tek başına Köln'e gitmiş, bir uşak yardımıyla yerel turistik yerleri şöyle bir gezmiş, nihayet bir lokantaya gitmek istemişti. Ama uşak onu kötü şöhretli bir eve götürmüştü. Nietzsche olanları bir sonraki gün şöyle anlatıyordu: "Aniden bana beklentiyle bakan, allı pullu ve tüller içinde beş-altı suretle çevrelendim. Kısa bir süre için dilim tutuldu. Ondan sonra içgüdüsel olarak oradaki tek ruh sahibi şey olan piyanoya yöneldim. Birkaç akor basınca felç halimden kurtulup kaçtım".[23]

Farklı kuşaklardan biyograficiler bu hikâyeyi düz anlamda almıştır, keza Nietzsche'nin biraz kuralcı arkadaşına *anlattıkları* da büyük ihtimalle aynen böyledir. Ama hikâyenin akla yakın olmadığını kabul etmek gerek. "Beni *Lokantaya* götür!" lafı hiç de "Beni *Randevuevine* götür" lafıyla karıştırılacak gibi değildir –piyanoya hücum etme konusu biraz doğru görünse de, "ebedi dişinin" nihai gizemi önünde bakir bir okullunun hissettiği dehşeti akla getirmektedir. Büyük ihtimalle rehberine muğlak bir şeyler söyleyip aynı zamanda da onu dürtmüş ve göz kırpmıştı. Unutmayın ki Nietzsche o sıralarda "hızlı yaşayan bir öğrenci" olmaya çalıştığını gösterme peşindeydi. Büyük ihtimalle bakirliğinden kurtarılma niyetiyle randevuevine gitmiş, ama orada cesaretini kaybetmişti. Thomas Mann bu olayı *Doktor Faustus* (1947) adlı romanında kullanır, kahramanın kolunu okşayan kalkık burunlu kızı düşündükçe düşündüğünü, sonunda da geri döndüğünü anlatır. Daha sonra Nietzsche'nin gerçekte

yaptığının bu olduğunu belirten bir yazı da kaleme almıştır.[24] Bu hiç olmayacak bir şey gibi görünmüyor. Hatta insan yukarıda alıntılanan "çölün kızları" hakkındaki şiirin, Köln'ün ahlaki "çölünün" kızlarına dair anılar olduğunu düşünecek kadar ileri gidebilir.

David Strauss ve Hıristiyanlık Eleştirisi

Öğrenci hayatı sadece lay lay lomdan ibaret değildir elbette. Belli bir miktar çalışmak da gereklidir. İlahiyat öğrencisi olarak kaydını yaptıran Nietzsche'nin biraz teoloji okuması gerekiyordu. Daha sonra tek merak duyduğu şeyin "kaynakların eleştirisi" olduğunu söylemiştir. Bununla metinsel eleştiri tekniklerinin Yunan filolojisinden İncil'e aktarılmasını kastediyordu. Öncelikle aklında David Strauss'un İsa'nın Hayatı (*Das Leben Jesu*) adlı eserinin okumaları vardı.

İlk olarak 1835-6'da *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (İsa'nın Hayatının Eleştirel İncelemesi) başlığıyla iki cilt olarak yayımlanan bu kitap tam bir tartışma fırtınasına yol açtı. (George Eliot üzerinde derin etkiler yaratmış, dinden kopmasına yol açmıştı. Eliot bu eseri 1846'da gerçek adı olan Marian Evans'ı kullanarak *The Life of Jesus, Critically Examined* adıyla İngilizceye çevirdi.) 1864'te kitabın *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (İsa'nın Hayatının Alman Halkı İçin İncelemesi) başlıklı kısaltılmış versiyonu çıktı. Nietzsche bu versiyonu almış ve hevesle okumuştu.[25]

Strauss'un ilgilendiği konu İsa'nın hayatının havariler tarafından sunuluş biçimiydi. Dört İncil doğru tarihsel kayıtlar olmak şöyle dursun, kısmen bilinçli kısmen bilinçsiz mit yaratma çabalarından ibaretti, amaçları da ruhu yüksek düzeylere taşımak ve ona ilham vermekti. Cinsel birleşme olmadan hamile kalma, İsa'nın ölümü ve dirilişi mitleri esin verici bir anlatının parçalarıdır. Yaygın inanışın aksine İncil'lerden hiçbiri görgü tanıklıkları değildir, yıllar sonra yazılmışlardır. Üstelik İncil yazarları arasında, ayrıca üç yazar ile Pavlus arasında pek çok tutarsızlık vardır. Nietzsche 1865 Mart'ında defterlerine Strauss'un eleştirisinin bu yönünü not almıştır.[26] Din adamlarına son derece karşı olan Strauss, önsözde şöyle der: "Hıristiyanlığın bir mucize olması son bulursa din adamları artık kendilerini, hizmetinde bulundukları mucizenin temsilci-

leri olarak sunamayacaklardır, bunu görmek gerek." Bir başka deyişle Hıristiyan metafiziği, rahiplerin, prestijlerini ve güçlerini artırmak için tasarladıkları bir güven kazanma hilesidir.

***

Nietzsche'nin içmeye ne kadar zaman harcadığı düşünülürse, Bonn'da az eser üretmesi şaşırtıcı değildir –aslında yıl boyunca tek bir metni bile bitirip teslim etmemiştir. Gelgelelim, dini temaları olan bazı metinler üretmiştir; bunlar fragmanlar halinde olsa da, Strauss'tan ne kadar çok etkilendiğini göstermektedir. Bu fragmanlar her ne kadar bir teoloji öğrencisinin kaleminden çıkmışsa da, iman etmiş birinin değil, dışarıdan bakan, hatta düşmanlık duyan bir gözlemcinin görüşlerini yansıtmaktadır.

Örneğin bu fragmanlardan birinde "Katolik ortaçağın dünya görüşü" esasen "doğalcılık-üstü" diye tanımlanır; cennet gezegenlerin yedi küresi dışındayken, cehennem de yeryüzünün merkezindedir. Bu görüşün özünde "ruh ile doğa arasında bir ikilik olduğu" vardır, der. Protestan ortodoksisi, diye devam eder Nietzsche, bu dünya görüşünü devralmıştır. Sonuçta ona göre de,

> dünya bir sürgün yeri, beden ise bir hapishanedir. Hayata karşı nefret ve bulantıyla dolu olmalıyız. İnsanda korkunç bir kendini imha güdüsü vardır. Yeryüzü ve onunla ilgili her şey, cennete ait olan her şeyin mutlak karşıtıdır.[27]

Aynı yıl kaleme aldığı –başlığın "İsa'nın Hayatı Üzerine" olması Strauss'u bire bir takip ettiğinin açık göstergesidir– başka bir fragmanda da şöyle der:

> İnananların bakışına göre hayatın temeli ve dünya-tarihinin koruyucusu olarak Tanrı'nın ilerleyişe müdahalesi haklı, hatta zorunludur. Bu görüş dünyayı ilahilikten mahrum kılar ... Böyle bir Tanrı ve dünya ayrımının gerçekten de felsefi haklılığı var mıdır?[28]

Bunun gibi fragmanlar Nietzsche'nin bir teoloji öğrencisi olarak çalışmalarının onu rahiplik hayatına hazırlamak şöyle dursun, tam tersi yöne ittiğini göstermektedir. Yalnızca imanını yitirmekle kalmamıştı, artık Strauss'un rehberliğinde Hıristiyanlığı tam anlamıyla habis bir fe-

nomen olarak görmeye başlamıştı; bu yüzden imanın kaybını pişman olunacak bir şey değil, manevi açıdan daha sağlıklı yeni bir varoluşun başlangıcı sayıyordu. Dolayısıyla, Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesinde ortaya çıkacak Hıristiyanlık eleştirisinin başlangıçları buradadır. Hıristiyanlık kutsal ve mübarek olan her şeyi doğaüstü dünyaya atfettiği için doğal dünyayı "ilahilikten mahrum bırakır", Hıristiyanlık öncesinde sahip olduğu kutsallığı elinden alır, hatta onu acı ve sürgün mekânı haline getirir. Ayrıca Strauss'un Hegel'den devraldığı içkin dinselliği takip edersek, tapınmaya değer her Tanrı'nın *içkin* bir tanrı olması gerektiği, dünyanın "üstünde" değil dünya *olan* bir tanrı olması gerektiği fikrinin başlangıcını da görürüz –Hölderlin'in şiirine merak saran Nietzsche'de zaten nüveleri oluşan, panteist* bir anlayıştı bu.

Strauss'un din adamı karşıtlığına da uygun düşen Bonn fragmanları aynı zamanda Nietzsche'nin rahipleri, habis bir dünya görüşünün kötü ruhlu yayıcıları saymaya başladığını da gösterir. Örneğin Afrika'daki misyonerler (çocukken onun ve Elizabeth'in oyuncaklarını bağışladıkları misyonerler) "teizm** kavramı ile ahlak kavramını birbirine karıştırıyor", barbar "putperestleri" hakiki imana döndürme yükümlülüğü taşıyormuş gibi yapıyorlardı. Ama kendi Tanrı'larının varlığını ispatlama yeteneğinden yoksun olduklarından, "tehdit ve rüşvete" başvuracak kadar alçalıyorlardı. "Kısacası," diyordu Nietzsche, "Hıristiyan rahipleri de tüm rahiplerle aynı fanatizmden mustariptir."[29] Bunun gibi sözlere bakıldığında, babasının peşinden rahipliğe doğru yol alma fikrinin ölüp gitmiş olduğu açıklık kazanır.

***

Bonn'da geçirdiği bir yıl boyunca evden gelen mektuplarda da Nietzsche'nin manevi yönelimine dair endişelerin artması şaşırtıcı değildir:

> Doğum gününde annen sana tüm iyi dileklerini sunuyor. Kalbimde ne büyük bir yerin olduğunu bir Tanrı biliyor bir de ben. Yeni yaşam yolunda ve hayatının bu yeni yılında Yüce Tanrı'nın liderliğinden ayrılma; o zaman seni kutsayacak, seni koruyacaktır; sevgili, mübarek babanın, benim ve Lieschen'in sevinci de devam edecektir.[30]

---

* Doğayı canlı bir varlık olarak tanımlayan, doğaya tapan-r.n.

** Evreni yaratan ve yöneten, insanlara din gönderen en az bir Tanrı'nın varlığına inanma-r.n.

Elizabeth de doğru ve dar yolda kalması için yapılan aile baskısını desteklemek üzere annesinin sözlerini neredeyse papağan gibi tekrarlayarak devreye girer: "İyi ki doğdun ... şunu basitçe belirteyim ki hayatının bu yeni yılında ve yeni yaşam yolunda seni korusun da geçmişteki gibi aziz ve iyi kalasın diye bütün içtenliğimle Tanrı'ya niyaz ediyorum."[31]

Hiçbiri işe yaramadı. 1865'in Paskalya tatilinde kilo almış ve biraderliğin içkili akşam muhabbetlerinin hoyrat tavırlarına alışmış olarak eve geldiğinde teolojiyi bırakıp filolojiye geçme kararını derhal ilan etti ve annesi ile kız kardeşinin dehşet içindeki yüzlerine karşı Strauss'un kitabını çıkarıp salladı. Pazar ayinine ve Aşai Rabbani* ayinine annesiyle birlikte gitmeyi de reddetti. Elizabeth'e göre bu fırtınalı sahnenin ardından Franziska gözyaşlarına boğulmuştu ve nihayet –ailenin teoloji uzmanı– Rosalie Hala bilgece bir açıklama yapınca yatışmıştı. Rosalie Hala'ya göre, "her büyük teoloğun hayatında şüphe anları olurdu ve böyle zamanlarda her türlü tartışmadan kaçınmak en iyisiydi". Franziska da ona hak verdi, ayrıca Fritz'in asla vicdanına aykırı bir şey yapmaya zorlanmaması gerektiğini kabul etti.[32] Ama ondan sonra dini meseleler anne ile oğlu arasında tabu haline geldi. Fritz hayatı boyunca annesinin en çok sevdiği çocuk olarak kaldıysa da, annesi imanının, oğlu ise inkârının şatosuna çekildi. Annesi, kardeşi Edmund'a şöyle yazıyordu: "Felsefenin kadınlara uygun bir konu olduğunu sanmıyorum, ayağımızın altındaki zemini kaybediyoruz."[33]

Bu arada yaşanan çatışma Elizabeth'i de manevi bir krize sürüklemiş, küçük kentli gelenekçilik ile ağabeyini kahraman sayıp ona tapınma arasında kalmıştı. Anne ile oğlu barıştırmaya çalıştıysa da, en nihayetinde daima Fritz'in safında ve ebeveyn baskısına karşı gizli bir ittifaktan yanaydı. Fritz'in hayatı boyunca onun "yanında" olmuştu. Zihninde inşa ettiği Fritz tablosuna tapmıştı ve Nietzsche'nin harika İsviçreli-Alman biyograficisi Curt Paul Janz'ın** dediği gibi, bu resmi bozmaya çalışanın *–Nietzsche'nin kendisi de buna dahildi–* hali dumandı.

---

* Rabb'in Sofrası olarak da anılan Hıristiyan ayini. Ayinin sonunda Rabb'in Sofrası'nda yer alan ekmek ve şarap paylaşılır-r.n.

** J I s. 148-9. Curt Paul Janz, Basel Senfoni Orkestrası'nda kırk altı yıl boyunca viyolacılık yapmış, Richard Wagner'le ilişkisi sebebiyle Nietzsche'yle ilgilenmiştir. 1980 sayfalık küçük puntolu üç ciltlik biyografisi –Nietzsche'nin eserlerini değil, hayatını anlatıyordu– kapsamlı olmakla kalmaz, aynı zamanda akıllıca içgörülerle doludur. Şu anda (2009) doksan sekiz yaşında olmasına rağmen, bu kitabı yazarken onunla yaptığım aydınlatıcı yazışmalardan çok faydalandım.

Elizabeth 1865 Mayıs'ında Fritz'e gönderdiği bir mektupta krizini çözmek için Edmund dayısına gideceğini yazdı –Edmund'u seçmesinin sebebi büyük ihtimalle, yukarıda gördüğümüz üzere (s. 6'daki dipnot), Edmund'un da bir dönem dinsel şüphe taşıması, ama imanı hemen hiç sarsılmamış olarak kendini karşı safta bulmasıydı. "Senin görüşlerine," diye yazıyordu Fritz'e,

> –bunlar hakikaten bunaltıcı görüşler– aşırı hevesli bir öğrenci bulmuş durumdasın. Annemin dediği gibi, ben de fazla zekilik ediyorum, ama lama-[konformist] doğamı unutamadığımdan kafam karmakarışık ... Ama şurası kesin: İnanmamak çok daha kolay ve asıl güçlük doğru yolu bulmakta ... Her halükârda, uğursuz Strauss'u tatilde getirmen, onun hakkında senden pek çok şey duymam gerçekten üzücüydü. Çünkü en azametli (en azından inanların gözünde azametli) şeylerden şüphe etmenin ve onları eleştirmenin mümkün olduğunu duymak yeni bir inanca ya da inançsızlığa doğru ilk adımı atmak demek. Bu adımı attıktan sonra, bana göre adeta sağlam bir koruyucu duvar yıkıldı; artık engin, haritasız, kafa karıştırıcı, sisler içinde bir çölde duruluyor ve sağlam hiçbir şey yok, geriye sadece zavallı, çilekeş ve sıklıkla yanılan ruhumuzun rehberliği kaldı.[34]

Bunun Nietzsche üzerinde etkili olduğu açıktır –"çöl" imgesini tanrısızlığın ıssızlığını tanımlamak için eserlerinde sık sık kullanır. Ayrıca, ilk kez ve hemen hemen hayatında son kez Elizabeth'e entelektüel bakımdan ciddi bir cevabı hak eden biri gibi davranır:

> Bu sefer entelektüel anlamda "çiğnemekten" büyük keyif alacağım zengin bir malzeme gönderdin bana.
>
> Ama ilk önce, mektubunda lamanın yüreğiyle olduğu kadar papazın renkleriyle de yazılmış bir pasajı ele almalıyım. Hiç merak etme, sevgili Lizbeth. Niyetin dediğin kadar iyiyse ve kararlıysan sevgili dayımız çok fazla sıkıntı yaşamayacaktır. Temel prensibine, yani hakikatin daima daha zor olanın tarafında olduğu prensibine ise ancak kısmen katılabilirim. Gelgelelim, iki çarpı ikinin dört etmediğine inanmak güçtür. Bu durum onu daha doğru yapar mı?
>
> Diğer yandan, bize öğretilen, tedricen içimizde sağlam kökler salan, akrabalarımızın ve daha pek çok iyi insanın bize doğru olduğunu söylediği, üstelik gerçekten insanlara teselli ve yücelme duygusu veren her şeyi doğru kabul edivermek gerçekten çok mu zordur? Âdetlerle çatışan yeni yollara girmekten, bağımsızlığa eşlik eden emniyetsizlik hissinden, pek çok ruhsal gidiş geliş ve hatta vicdan azabı yaşamaktan,

çoğunlukla teselli bulamamaktan ama daima doğruyu, güzeli ve iyiyi hedeflemekten daha mı zordur gerçekten?

Bizi en çok avutan görüşe, yani Tanrı, dünya ve bunları uzlaştırma görüşüne ulaşmak en önemli şey midir? Gerçek bir araştırmacının araştırmalarının sonucunun ne olacağına tamamen kayıtsız olması gerekmez mi? Bir şeyi araştırıp soruştururken huzur, barış ve mutluluk peşinde miyiz? Öyle değil işte; en yüksek dereceden çirkinlik ve iğrençlik içerse bile sadece doğruyu ararız.

Son bir soru daha: Kendi gençliğimizden itibaren bütün kurtuluşun İsa'da değil de mesela Muhammed'de olduğuna inansaydık, aynı kutsallığı yaşayacağımız kesin değil midir? Kutsallık hissini yaratan, imanın ardında yatan nesnel gerçeklik değil imanın kendisidir. Sana bunları yazmamın sebebi, sevgili Lizbeth, imanlarının sarsılmazlığını göstermek üzere içsel deneyimlerine başvuran dindar insanların genellikle benimsediği ispatlama çizgisini karşılamak sadece. Her hakiki iman sarsılmazdır, insanın imanda bulmayı umduğu şeyi verir ama nesnel doğruluğuna kanıt olarak en ufak bir destek sunmaz.

İnsanların seçeceği yollar burada ayrılır: Ruhsal huzur ve mutluluk peşindeysen inanırsın, doğrunun havarisi olmak istersen sorgularsın.[35]

Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesine hâkim olan iki tema burada ciddi anlamda açığa çıkar. Birincisi, çoğunlukla acı olan hakikat ile çoğunlukla mutluluk anlamına gelen yanılsama arasındaki keskin seçimin ortaya konması; ikincisi de, Nietzsche'nin kendisini –sonraları kullandığı bir tabirle, "özgür ruhlu" insanları– hakikat direğine kahramanca bağlayışı.

Nietzsche'nin gözünde bunun salt akademik bir seçim olmadığını görmek önemlidir. Elizabeth'e dediği gibi, Hıristiyan dini gerçekten "teselli ve yücelme duygusu verir". Yardımsever ve daima Hıristiyan olan ailesinin kendisine sağladığı emniyeti ve sıcaklığı pekâlâ kabul etmektedir. Ayrıca "müziksiz hayatın yanlışlığına" inanan bir müzisyen olarak Lutherciliğin müzikal mirasına değer vermeyi sürdürür; 1865 Haziran'ında altı yüz kişilik Bonn Belediyesi Koro Topluluğu'nun bir üyesi olarak üç günlük Köln müzik şenliğinde Handel'in "İsrail Mısır'da"sını (*Israel in Egypt*, 1739) "mukayese kabul etmez bir coşkuyla" söyler.[36] Rhineland'ın "bağnaz Katolikliğine" karşı çıkmasına[37] ve Cizvitlerin "Protestanlığı yok etmek" için üniversitede yaptıklarına itiraz etmesine[38] rağmen bunu ateist olduğundan değil, Protestan anayurduyla öz-

deşlik hissettiğinden yapar. Protestan diyasporasının devam ettiği bir Katoliklik-karşıtı kulüp olan Gustav Adolphus Topluluğu'nun faal bir üyesi olmaya onu götüren de bu özdeşlik hissidir.[39] Rosalie Hala'sına gönderdiği bir mektupta yerel vaizlerin Naumburg'dakilerden kötü olduğundan ve yerel şenliklerin saldırganlık düzeyinde Katolik özellikler taşıdığından yakınır.[40]

Nietzsche Bonn'dayken çocukluğundaki Noel sihrine yoğun bir hasret duymaya devam eder. 1864 Noel'inde eve gidecek para bulamadığından, annesine ve kız kardeşine şöyle yazıyordu:

> Umarım ışıklı bir Noel ağacınız vardır ... Biz de handaki ağacı ışıklandıracağız ama haliyle evde kutladığımız Noel'in solgun bir yansıması olacak bu, çünkü bir kere aile ve akrabalarımız yanımızda olmayacak ... Garonzen'deki [Edmund Dayı'nın rahiplik yaptığı yer] şahane Noelleri hatırlıyor musunuz? ... Ne kadar güzeldi; evimiz ve bütün köy kar altında olurdu, akşam ayininde kafam ezgilerle dolardı, hele o birliktelik duygusu ... ben pijamamla, soğukta, pek çok neşeli ve ciddi şeyle. Hepimiz o nefis havada birlikte olurduk. "Yeni Yıl Arifesi"ni* çalarken işte o sesleri duyar gibi oluyorum.[41]

Demek ki Nietzsche *duygusal* bakımdan bir Hıristiyan, hatta Lutherci Protestan olarak kalmıştı. Gençliğindeki şenliklerde fırsat buldukça gündelik hayata, düşünüp taşınmaya uygun bir mesafeden bakmaya derinden bağımlılığını da sürdürmüştü.[42] "Yeni Yıl Arifesi'ni ve doğum günlerini seviyorum," diye yazar,

> çünkü ruhun bir an durup kendi gelişiminin bir safhasını gözden geçirebildiği saatler bahşeder bize –kabul etmek gerekir ki böyle saatleri çoğunlukla kendi başımıza yaratabiliriz, ama nadiren yaratırız. Önemli kararlar böyle anlarda [örneğin Yeni Yıl'da] verilir. Böyle vesilelerle geçmiş yıllardaki el yazmalarını ve mektupları çıkarıp notlar almaya alışkınım. Birkaç saatliğine insan zamanın üstüne yükselir ve adeta kendi gelişiminin dışına çıkar. İnsan geçmişi sağlama alıp belgeler, ayrıca kendi yolunda yürümeye devam etmek üzere cesaret ve kararlılık edinir. Akrabaların hayır dualarının ve dileklerinin bu kararların ve azmin, yani geleceğin ilk tohumlarının üzerine hafif bir yağmur gibi inmesi ne şahanedir.[43]

---

* "Bir Yeni Yıl Arifesi" [*Eine Sylvesternacht*], 1864'te yazılan bir piyano ve keman parçası (bu kitabın web sitesinde 13. Parça).

Demek ki mektupta Elizabeth'e söylediği gibi, Hıristiyan Tanrı'sının salt kuruntudan ibaret olduğunu aklının söylemesi son derece "tatsız" bir durumdur. Elizabeth için olduğu kadar, Fritz için de aklının etkisi (ya da David Strauss'un aklının etkisi) onu hiçbir "haritanın" göstermediği bir "çöle" fırlatıp atmak olmuştur. Raimund Granier'e (çocukluk isyanında ona eşlik eden arkadaşına) gönderdiği bir mektupta Byron'ın *Manfred*'inden (1817) şu alıntıyı yapar:

> *Ama elem ibret olmalı bilgeye;*
> *Hüzün bilgidir: en çok bilenler*
> *En derin yasını tutmalıdır vahim doğrunun,*
> *Bilgi Ağacı, Yaşam Ağacı değil ki.*[44]

Kendi bölünmüş ve bunalımdaki ruhunu, kafasının gördüğü ile yüreğinin ihtiyaçları arasındaki çatışmayı ifade etmektedir burada.

Mademki hakikat bu kadar duygusal ıssızlığı şart koşuyor, o zaman Nietzsche'yi hakikate böylesine kayıtsız şartsız kendini adamaya itenin ne olduğunu sormak gerek. Bunun bir cevabı, başka seçeneği olmadığıdır. Straussçu (Darwinci değilse bile) "bilimin" yıkıcı etkisini bir kez kavradıktan sonra, öğrendiği şeyi unutması mümkün değildi. Cin şişeden çıkmıştı. Yine de Nietzsche'nin hakikat şövalyeliğine böyle kendini vermesinin *gerekçesinin* ne olduğuna cevap vermiş sayılmayız.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Nietzsche doğaüstücü dinsel inancın "halkların çocukluğuna" ait olduğunu düşünüyordu. Demek ki ilkel batıl inancı aşmak düşünsel *yetişkinliğe* erişmekle ilgili bir şeydi. Yine de şu soru sorulabilir: Peki, yetişkin olmak niçin bu kadar önemli? Zerdüşt temel mesajının "neysen o olmak"[45] olduğunu söyler, Yunan şair Pindaros'un "neysen o olmak, neyse onu öğrenmek" buyruğunu kısaltmıştır. Bu buyruk Pforta'daki klasik çalışmaları sırasında Nietzsche'nin zihnine kazınmış olmalıydı kesinlikle. Bir başka deyişle, hayat gizilgücün gerçekleştirilmesidir; büyümek ve olgunlaşıp tam anlamıyla gerçekleşmiş bir yetişkin olmaktır, tıpkı palamudun doğru şartlar altında büyüyüp olgunlaşarak meşe ağacı olması gibi. Yine de, sinir bozucu ölçüde ısrarcı soruşturmacımız, peki, bunu niye *yapmalıyız*, diyebilir. "Palamut" olmanın kötü yanı nedir ki? İnsanın hemen aklına gelen tek cevap, bunun ilahi yaratılışın altında yatan, her şeyde var olan gizilgü-

cü gerçekleştirmesi niyetinin bir parçası olduğunu söylemektir. Bu yüzden Nietzsche 1887'de *Şen Bilim*'de nihayet hakikat şövalyelerinin hâlâ "aşırı sofu" olup olmadıklarını sorar.[46] Nietzsche hakikate adanmışlıktan asla vazgeçmemiştir. Ama yetişkinlik döneminde edindiği ana görev bunun için "sofuca" olmayan bir gerekçe bulmaktı.

Bonn'dan Ayrılış

1865 Şubat'ında Nietzsche elli beş taler borca girince (Bonngasse'deki odasının yaklaşık bir yıllık kirası), diğer üniversite şehirlerinden daha pahalı olan Bonn'da bir yıldan fazla kalamayacağı açığa çıkmıştı.

Bonn'daki filoloji departmanında ders veren iki dev, Otto Jahn ve Friedrich Ritschl arasında nasıl başladığını kimsenin bilmediği bir kan davası vardı (akademide hem o zaman hem bugün tipik bir durumdur). Sonuçta Ritschl (Almanların deyişiyle bir "çağrıya" cevap vererek) Leipzig'deki bir kürsüyü kabul etti. Mayıs ayında –her halükârda Protestan anayurduna dönmek isteyen (Leipzig ile Naumburg arası sadece altmış kilometredir)– Nietzsche de onu takip etmeye karar verdi. Başka bir teşvik unsuru da von Gersdorff'un Göttingen'deki boğucu hukuk eğitimini bırakıp Alman edebiyatı okumak üzere Leipzig'e taşınmaya karar vermesiydi.

Nietzsche'nin Bonn'daki son haftaları romatizma ağrıları ve şiddetli baş ağrılarıyla geçti. Sağanak yağmurlar ve Ren Vadisi'nin kapalı, nemli iklimi de bu ağrıları artırdı. Büyük ihtimalle psikosomatik bir durum da vardı: Nietzsche'nin hayatında geçiş dönemlerinin, giderek daha sık olarak sağlığındaki bozulmalara denk düştüğüne tanık olacağız.

9 Ağustos'ta Ren buharlılarından biriyle ayrıldığı akşam onu Deussen ile yeni arkadaşı, Franconia üyesi Hermann Mushacke* uğurlamıştı. Üç hafta sonra Naumburg'dan Mushacke'ye gönderdiği mektupta Rhineland'da geçirdiği zamanın bir özetini çıkarmaya çalışıyordu. Bonn'un, ağzında kötü bir tat bıraktığını yazmıştı. Ama yine de "geriye baktığında onu gelişimindeki zorunlu bir halka olarak görmeyi" umuyordu:

---

* Berlinli olan Mushacke, Leipzig'e Nietzsche'yle birlikte gitti ama orada sadece bir dönem kaldı. Fransa-Prusya savaşında çarpıştı ve Demir Haç madalyası aldı. Ardından üniversiteyi Rostock'ta tamamladı ve babası gibi lise öğretmeni oldu. Nietzsche 1869'da Basel'e taşındıktan sonra onunla teması kaybetti.

> Ama şu anda bu mümkün değil. Bana hâlâ öyle geliyor ki pek çok açıdan bir yılı boşa harcamış olmaktan suçluyum. Biraderlikte geçirdiğim zamanlar ise, dürüst olmak gerekirse, hataydı, özellikle son yaz döneminde geçirdiğim zaman. Şeyler ve insanlara onları öğrenmek için gerekenden fazla vakit harcamama ilkemi de ihlal etmiş oldum ... kendime kızıyorum ... kesinlikle Franconia'nın kayıtsız şartsız bir hayranı değilim. İyi dostluklar hatıramdan silinmiyor elbette. Ama siyasi muhakemesinin en düşük düzeyde olduğunu, sadece birkaç kafanın faal olduğunu düşünüyorum. Dünyaya sundukları manzaranın avam ve iğrenç olduğunu düşünüyorum, onaylamadığımı kendime saklamamış olmam da diğerleriyle ilişkilerimi zedeliyordu ... Dersler konusunda da esasen tatmin olmaktan uzağım, gerçi niyet ettiğim şeyleri gerçekleştirmeme engel olan Biraderliğe suçun çoğunu atfetmekte haksız sayılmam. Şu anda bütünsel rahatlığın ve insani yücelmenin sürekli ve acil çalışmada yattığının farkındayım ... Oradaki çalışmalarımdan utanıyorum ... Hepsi çerçöp. Önceden yazdığım tüm ödevler onlardan daha iyiydi.[47]

Burada dikkate değer nokta, görece gevşek bir yılın ardından Pforta-Protestan çalışma-etiğinin yeniden devreye girmesi ve bir daha hiç kaybolmamasıdır. ("Ne önemi var ki mutluluğun? ... ben eserimin peşindeyim," der Nietzsche'nin öteki beni Zerdüşt.) Prusyalı-Protestan zorunluluk hissi, yani hayatını bir kendini geliştirme anlatısı, bir hacının özkusursuzlaşmaya doğru yolculuğu olarak görme eğilimi de bir o kadar dikkate değerdir. Nietzsche her açıdan Bonn'daki yılından utanmaktadır ve bunun suçunu Biraderlikle ilişkisinde bulmaktadır. Bu yüzden 1865 Ekim'inde, Leipzig'deki ilk döneminde bir ayrılma mektubu göndermesi şaşırtıcı değildir (aksi takdirde ömür boyu üye kalacaktı):

> Biraderlik fikrine yüksek değer vermekten vazgeçmiyorum [diye yazıyordu]. Sadece, bana göre çağdaş tezahürünün beni tatmin etmediğini itiraf ediyorum. Franconia üyesi olarak tam bir yıla katlanmak benim için zor oldu. Ama onu tanımayı kendime görev edinmiştim. Artık beni ona bağlayan bir şey kalmadı. Bu yüzden elveda diyorum. Franconia'nın şu anda kendini içinde bulduğu gelişim seviyesini aşmasını dilerim.[48]

4. Bölüm

Leipzig

Yerleşme

Bonn'dan ayrılan Nietzsche Naumburg'a dönerek 1865 Ağustos'unun kalanını orada geçirdi ve Rhineland'ın son haftalarındaki hastalıklardan kalan kırgınlığı attı. Sonraki iki hafta Berlin'deki Mushacke ailesiyle birlikte ve turistik yerleri ziyaret ederek gayet güzel geçti. Hermann'ın babası Eduard'la o kadar iyi anlaştı ki, aralarındaki yaş farkına rağmen Eduard birbirlerine daha samimi olan *du* (sen) diye hitap etmelerini önerdi.[1] Ondan sonra iki arkadaş 17 Ekim'de Berlin tren istasyonundan yola çıkarak Leipzig'e gittiler. O günleri anarken "her şeyden önce," diyordu Nietzsche,

> şehir merkezinde amaçsızca gezindik, görkemli evleri, canlı sokakları ve bitmek bilmeyen faaliyeti keyifle seyrettik. Ardından öğlen vakti gibi Reisse Lokantası'nda mola verip biraz dinlendik ... İlk kez bu vesileyle öğlen saatinde gazete okudum, ondan sonra da bu işi alışkanlık haline getirdim. Fakat o sabah tek yaptığımız şey "derli toplu", hatta "şık" ve "yatak odası" vs. yazan oda ilanlarına bakmaktı.[2]

"Şıklıktan" çok uzak odalara bakmak üzere pis kokulu merdivenlerden inip çıktıkları bunaltıcı bir öğlen sonrasının ardından, üniversiteye yürüme mesafesinde olan Blumengasse'de (şimdiki Scherlstrasse) gözden uzak bir sokağa vardılar. Nietzsche burada dört numaralı binada, ev sahibi Herr Rohn'un sahaf dükkânının üstünde bir oda buldu, Mushacke de hemen yandaki bir odaya çıktı. (Sonraki yıl Nisan ayında Nietzsche çocuk gürültüsüne dayanamayarak Elisenstrasse 7'ye taşındı.)

Sonraki gün iki yeni öğrenci gidip üniversiteye kayıt yaptırdılar –şans eseri Goethe'nin kayıt olmasından tam yüz yıl sonra gelmişlerdi. Nietz-

o bu bunun olağanüstü bir alamet olduğunu düşündü ama Rektör "bir dahinin çoğunlukla hedefine ulaşmak için olağandışı yollar seçtiğini" açıklayan, bu yüzden de kesinlikle Goethe'nin öğrencilik hayatını örnek almamalarını öğütleyen bir konuşma yaparken oraya toplanan çömezler kahkahalarını bastırmakta hayli zorlandılar.[3] (Babası tarafından hukuk okumaya zorlanan ama çok sıkılan Goethe, Leipzig'deki zamanının çoğunu âlem yaparak ve kız peşinde koşarak geçirmişti.)

Bir diğer çarpıcı olay Bonn'dan yeni gelen Ritschl'in yaptığı açılış konuşmasıydı:

> Bonn'daki olayda aldığı tavır yüzünden hemen her gazetede ve evde adı geçen meşhur adamın ortaya çıkmasıyla herkes müthiş heyecanlanmıştı [diye yazar Nietzsche]. Salon tıklım tıklımdı ... Ritschl aniden ayağında kocaman terliklerle salona girdi ama onun dışında kusursuz bir resmiyette giyinmiş, beyaz bir kravat takmıştı. Önünde uzanan yeni dünyaya memnuniyetle gülümsedi ve çok geçmeden yabancı olmayan yüzleri de gördü. Salonun arkasındaki bir gruptan diğerine geçerken birden, "Hey! Herr Nietzsche de buradaymış!" diye haykırarak bana neşeyle el salladı.[4]

Leipzig'e gelmesinden yaklaşık bir ay sonra Nietzsche'nin hayatındaki en önemli felsefi karşılaşma meydana geldi: Ev sahibinin sahaf dükkânında Arthur Schopenhauer'ın başyapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818-1819) ikinci el bir nüshasını buldu, satın aldı, baştan sona okudu ve dünyasını şaşırdı. (Richard Wagner'in de on bir yıl önce benzer bir "dönüşüm deneyimi" olmuştu.) Derhal kendisini "Schopenhauer'cı" ilan etti ve sonraki on yıl bu iddiasından vazgeçmedi. Bununla tam olarak ne kastettiğini sonraki bölümde tartışacağım.

Mutlu Günler

Nietzsche'nin Leipzig'deki öğrencilik yılları hayatının en mutlu dönemiydi. Onun Leipzig hatıralarının açıkça neşeli tonundan bahseden kız kardeşi dışındaki[5] biyograficiler Leipzig yıllarındaki bu mutluluğu gözden kaçırmıştır. Bozuk sağlığın sakatladığı romantik bir yalnız ve uyumsuz klişesini kabul ettirme endişeleri yüzünden, Nietzsche sonunda

bu klişeye uygun hale gelmişse de, hep öyle olmadığını göremezler. Kendini yalnız bir romantik olarak sunmaya çok meraklı olan Nietzsche bile bu klişenin Leipzig yıllarına uymadığını kabul eder. "Leipzig'de geçen yılın," diye yazar 1866 Ekim'inde von Gersdorff'a,

> aziz hatırasını unutamam. Bonn'da anlamadığım kurallara ve biçimlere uymak zorunda kalırken, katlanamayacağım hazlar zorla üstüme yıkılırken, beni karanlık ve kötü bir ruh haline sokan kaba saba insanlar [Franconia biraderliği] arasında işsiz güçsüz bir yaşam sürerken, Leipzig beklenmedik bir şekilde bunların hepsini tersine çevirdi. Keyifli ve aziz dostluklar, Ritschl'in hak etmediğim muhabbeti, öğrenci meslektaşlarım arasında sayısız çalışma arkadaşları, iyi hanlar, iyi konserler vs. Hakikaten bunların hepsi bir arada Leipzig'i benim için çok değerli bir yer yaptı.[6]

Şimdi Nietzsche'nin Leipzig yıllarındaki mutluluğunun temellerine bir bakalım. Bir kere, bu sürede sağlığı mükemmeldi. (Büyük ihtimalle bu durum mutluluğun sebebi olduğu kadar sonucuydu da.) Sonraki yıllarda ona musallat olan korkunç baş ağrıları, kusma nöbetleri, mide sorunları Leipzig'de hemen hiç ortaya çıkmadı. İkincisi, daima şiddetli bir arkadaş ihtiyacı duyan Nietzsche'nin gerek bulunduğu yerde gerekse mektupla düzenli temasta olduğu bir grup yakın arkadaşı vardı. Bunların en önde geleni Ritschl'in başka bir yetenekli öğrencisi olan Erwin Rohde'ydi (bkz. Resim 13), onu von Gersdorff ve biraz uzaktan Deussen ve Mushacke takip ediyordu.

Rohde'yle* arkadaşlığı hayatlarının her yönünü kapsıyordu. Birlikte Schopenhauer okuyor, at binme ve tabanca kullanma dersleri alıyorlar-

---

* Hamburglu bir doktorun oğlu olan Erwin Rohde (1845-98) Bonn'dan Leipzig'e Ritschl'i takip edenlerden biriydi. 1867'nin sonuna doğru Kiel'e taşındı, orada 1869'da doktorasını tamamladı ve nihayet 1872'de doçentliğe getirildi. Nietzsche'nin etkisiyle hem Schopenhauer'cı hem de Wagnerci oldu. Bu yüzden, Nietzsche'nin 1876'da hem Schopenhauer'ın hem de Wagner'in aleyhine dönmesiyle dostlukları bilhassa Rohde açısından ciddi ölçüde zedelendi. Rohde 1877'de evlendi ve dört çocuğu oldu. Jena, Tübingen, Leipzig ve Heidelberg'de profesörlük yaptı ve on dokuzuncu yüzyılın en büyük klasik akademisyenlerinden biri haline geldi. *Psyche* (1890-1894); Ruh) adlı eseri Yunanların ruhla ilgili kültleri ve inançları üzerine standart eser olmayı bugün de sürdürmektedir. 1886'da eski dostlar arasında son ve doyurucu olmaktan uzak bir buluşma gerçekleşti. Nietzsche'nin zihinsel çöküşünün ardından 1894'te Elizabeth el yazması parçalarının yayımlanması konusunda tavsiye almak için onunla bağlantı kurdu. El yazmalarının niteliği konusunda tümden olumsuz görüş bildirdi ve yayımlanmasına karşı çıktı (fakat sözünü dinletemedi). Bu vesileyle Nietzsche'yi son bir kez gördü, ama Nietzsche onu tanımadı.

dı. 1867 yazında Bohemia ormanında dinlenme amaçlı iki haftalık bir yürüyüş tatili yaptılar. (Bu seyahat sırasında Klingenbrunn köyünden geçtiler; Nietzsche 1876'da dramatik koşullarda bu köye geri dönecekti.) Nietzsche 1867'nin sonunda von Gersdorff'a gönderdiği mektupta "geçen yaz" kendisinin ve Rohde'nin "hemen her şeyi birlikte yaptıklarını" anlatıyordu.[7]

***

Nietzsche'nin mutluluğunun üçüncü kaynağı da "hak etmediği muhabbeti" bahşeden Ritschl sayesinde rüyalarındaki profesörü –on dakika görüşebilmek için bir ay önceden yazılı başvuruda bulunmanız gereken (bugün de farklı değildir), bilinen Alman "Tanrı-profesörlerin" tam tersi birini– bulmuş olmasıydı. Parlak, eksantrik, eğlenceli, konusuna kafayı takmış Ritschl sevdiği öğrencilere her şeyden önce baba gibi davranıyor, onların hayatının ve kariyerinin her yönünü düşünüyordu. (Hatta Nietzsche, yüzüne söyleyemese de ondan "Ritschl Baba" diye sevgiyle söz ediyordu.) Nietzsche daima onun gözde öğrencilerinden biri olma şansına erişmişti.

Nietzsche ilk olarak (daha önce Pforta'da hakkında ödev yaptığı anlaşılması güç Yunan şairi) Theognis hakkında yazdığı bir incelemeyi Ritschl'e gösterme cesaretini bulduğunda, istisnai yeteneğiyle onun gözüne girdi. Birkaç gün sonra Nietzsche görüşmek üzere çağrıldı. Bir öğrenciden bu kadar çarpıcı bir eser geldiğini daha önce hiç görmediğini söyleyen Ritschl ondan kendisinin editörlüğünü yürüttüğü akademik klasikler dergisi (hâlâ gelişme aşamasındaydı) *Rheinisches Museum für Philologie*'de yayımlanmak üzere incelemeyi genişletmesini istedi. Nietzsche'nin hatırladığı kadarıyla o günden sonra samimiyetleri hızla ilerledi:

> Neredeyse haftada iki kez öğlen yemeği saatinde onu görmeye giderdim ve her seferinde onu ciddi bir sohbete ya da havadan sudan konuşmaya hazır bulurdum. Her seferinde bir koltukta oturuyor olurdu ve Köln gazetesi önünde açık dururdu. Bu gazeteyi ve Bonn gazetesini okumayı alışkanlık edinmişti. Yine her seferinde bir sürü gazetenin arasında bir kadeh kırmızı şarap olurdu. Çalışırken döşemesini kendi yaptığı bir sandalyeye otururdu ... Konuşurken hiç sınır tanımazdı; arkadaşlarına öfkesini, mevcut koşullardan hoşnutsuzluğunu, üniversitenin kusurlarını, profesörlerin eksantrikliklerini saklamazdı ... Kendisiyle de dalga geçer, işlerini yürütmeyle ilgili

> basit fikirlerini anlatır, mesela eskiden sırf bulunca tatlı bir şaşkınlık yaşamak için on, elli ya da yüz talerlik banknotları kitapların arasına koyduğundan bahsederdi ... Başkalarına yardım etme arzusu olağanüstüydü; bu yüzden bilimsel bilgideki ilerlemelerinde ona çok şey borçlu olan pek çok genç filolog, bir de ona samimiyet ve şahsi bir minnettarlık hissiyle bağlı olduklarını hissederlerdi.[8]

Ritschl sadece bir rüya profesör değildi, aynı zamanda şahane bir eşi vardı. Sophie Ritschl kocasından on dört yaş daha gençti, Yahudiydi,* parlak bir zekâsı vardı ve müzik âşığıydı. Göreceğimiz üzere, Richard Wagner'in kardeşi Ottilie Brockhaus vesilesiyle Nietzsche'nin bu büyük adamla ilk karşılaşmasını sağlayan Sophie olmuştu. Nietzsche onun oturma odasında ciddi zaman harcıyordu. Standart romantik imkânsız aşk modeline uyarak (hem Rousseau'nun St-Preux'su, hem de Goethe'nin Werther'i, örnek alınacak erkeklerin eşlerine âşıktı), Sophie'ye âşık olmuştu elbette, çok geçmeden de Cosima Wagner'e sevdalanacaktı. Rohde'ye yazdığı bir mektupta Sophie'nin "samimi dostu" olduğunu söyler ve hayatındaki gizemli "dişi etkilerinden" bahseder.[9] Demek ki Elizabeth onun karşı cinsle ilişkilerindeki "şiirsel" unsurdan bahsetmekte haklıdır ama gördüğümüz üzere işin içinde *sadece* "şiir" olduğunu söylerken tamamen hatalıdır.

Leipzig yıllarındaki mutluluğun önemli bir parçası da Ritschl'in önerisiyle Nietzsche ve diğer iki Bonn göçmeninin 1866 başlarında kurduğu ve hemen ardından yedi öğrenciyi daha katılmaya davet ettiği Filoloji Kulübü'dür. Kulüp haftada bir üyelerden birinin söylevini dinlemek üzere toplanıyordu. Söylevlerin standardı yüksekti, çünkü sadece en iyi öğrenciler davet edilirdi. Ama düşünsel yanının yanı sıra sosyal bir yanının da olduğu açıktır, çünkü Deutsche Bierstube (Alman Birahanesi), Lion Hanı ya da Mahn'ın lokantası gibi yerlerde toplanıyorlardı. Gördüğümüz gibi, Leipzig'in güzel yanlarını sayan Nietzsche "öğrenci meslektaşlarım arasında sayısız çalışma arkadaşları" derken "iyi hanlar"ı da aynı cümle içinde anar.

---

* Nietzsche'nin olgunluk döneminin en göze çarpan yönlerinden biri Yahudi-karşıtlığına-*karşıtlık* olmasına rağmen, gençlik dönemindeki mektuplaşmalarında, bilhassa eve ya da von Gersdorff'a gönderdiği mektuplarda yer yer çok derin olmayan, rutin Yahudilik-karşıtı sözler dikkat çeker. Öte yandan şişman bir öğrenci, Sophie Ritschl'in sandalyesine oturunca Nietzsche bunu çok nahoş bulmuş ve "koşere sığmaz" [Yahudileri incitici-r.] olarak tanımlamıştı (KGW 1.4 60 [1]).

Önceki bölümde Nietzsche'nin hayatı boyunca yüce kültürel amaçlara adanmış istisnai çevreler oluşturmaya çalıştığından bahsetmiştim. Germania Cemiyeti ilk denemeydi, Franconia biraderliğini soylu köklerine döndürme yönündeki belli belirsiz düşüncesi ikincisiydi ve şimdi Filoloji Kulübü de üçüncüsüydü. Ama Leipzig'deki yıllarında dahil olduğu en önemli çevre, dostlarını ve tanıdıklarını kendisi gibi "Schopenhauer'cı" olmaya ikna ederek, hatta zorlayarak yarattığı çevreydi. "Schopenhauer'cı" olmanın anlamı ve önemi, vaat edildiği üzere 5. Bölüm'de tartışılacak.

***

Nietzsche Leipzig'de olduğu sırada sağlığını korumuş, samimi dostlar edinmiş ve hep aradığı babasının yerini dolduran bir rüya profesör bulmuş, filolojideki meslektaşlarından oluşan bir çevreye girmiş, ayrıca Schopenhauer'cılardan oluşan bir çevreye daha dahil olmuştu. Kaderin tüm bu armağanlarının yanı sıra Leipzig –her şeyden evvel müzik için– olağanüstü bir kültür mekânıydı. Alman müziğinin büyük merkezlerinden biri olan Leipzig on sekizinci yüzyılda Bach'ın, on dokuzuncu yüzyılda Nietzsche gelmeden yirmi otuz yıl önce de Schumann ve Mendelssohn'un çalışma yeriydi. Aynı zamanda Richard Wagner'in doğum yeri de Leipzig'di. Meşhur Gewandhaus Orkestrası çevresinde zengin bir konser hayatı sunmanın yanı sıra, "modern müziğin" taraftarı ve aleyhtarı olan teorilerin de merkeziydi –bu teoriler genellikle canlı polemikler içeriyordu. 1834'te Schumann'ın kurduğu *Neue Zeitschrift für Musik* (Germania Cemiyeti bu dergiye aboneydi) Leipzig'de yayımlanıyordu ve "modern" yani Wagnerci müziğin savunmasına adanmıştı. Büyük icracı Hans von Bülow en sert makalelerinden bazılarını *Neue Zeitschrift*'te yayımlamış, *Tannhäuser* ve diğer Wagner operalarını savunmuştu. Romancı Gustav Freytag'ın Wagner-karşıtı polemiklerin kalesi haline getirdiği ve yine Leipzig'de yayımlanan başka bir dergi olan *Die Grenzboten*'den de karşı ateş açılmıştı.

Nietzsche düzenli olarak konserlere gidiyor, çoğunlukla da yanında *Neue Zeitschrift*'te Schumann'ın halefi olan Karl Franz Brendel oluyordu. Aynı zamanda Beethoven'ın *Missa Solemnis*'inde koroya katılmış ama soğuk algınlığı yüzünden asıl performansta yer alamamıştı. Bu performansı "gelmiş geçmiş en harika müzikal deneyimlerden biri" olarak tanımlıyordu.[10] Tiyatroya da sıklıkla gidiyordu ve çeşitli aktrislerle aşk

yaşama fantezileri kuruyordu. Bu aktrislerden biri olan büyüleyici "sarışın melek" Hedwig Raabe'ye çiçek göndermiş ve ona olan ölümsüz bağlılığını iletmişti.

O halde Nietzsche'nin Leipzig'de geçirdiği zaman öğrenci yaşamından beklenebilecek eğlence ve sosyallikle doluydu. Fakat hepsi bundan ibaret değildi elbette. Buradaki hayatı Bonn'dakinden ayıran ve gerekli "belkemiğini" sağlayan şey ("meslek hayatın belkemiğidir" diye yazmıştı bir seferinde)[11] çok çalışması ve başarılı olmasıydı. Prusyalı-Protestan vicdanını böyle rahatlatıyor, daha önce dikkat çekildiği üzere hayatını çalışkanlık ve sürekli kendini geliştirme olarak görme ihtiyacını böyle karşılıyordu. "Dindar insanlar," diye yazıyordu 1867 başında von Gersdorff'a,

> yaşadığımız tüm üzüntülerin ve başımıza gelen tesadüflerin, kendilerini ... aydınlatma amacıyla milimi milimine hesaplandığına inanırlar. Böyle bir iman için önvarsayımlardan yoksunuz. Ama her olayı, her küçük ve büyük tesadüfü kullanarak daha iyi ve usta olmak, onlardan yararlanmak bizim elimizdedir. Bireyin kaderinin belli bir kasıt gözetme özelliğini anlarsak masaldan ibaret olmadığını görürüz. Kaderi bir amaçla kullanmak bizim elimizdedir: Çünkü olaylar kendi başlarına boş kabuklardan ibarettir. Kader yaradılışımıza bağlıdır: Bir olaya verdiğimiz değer, onun bizim için bir önemi olmasından ileri gelir.[12]

(Olgunluk dönemi felsefesinde "takdirişahsi"yi* insanın hayatına yansıtma olarak adlandırdığı şey budur: Öyle bir yorumlayacaktır ki her şey "en iyi sonuç için" olacaktır.[13] Göreceğimiz üzere, bunu yapmak, "bengi dönüşü istemenin" anahtarıdır.)

Klasikleri Öğrenme

Nietzsche'nin öğrencilik günleri mutluluk içinde geçmişti. Ama tamamen endişelerden ve hoşnutsuzluklardan uzak oldukları da söylenemez elbette. Başlıca hoşnutsuzluğu (henüz ele avuca sığacak büyüklükteydi

---

* Takdiriilahi (*divine providence* [ilahi sağlayış/inayet]) kavramına göre Tanrı bütün eylemleri, şeyleri ve yaratıkları (bu arada insanı) yönetir, düzenler ve yönlendirir. Nietzsche, insanın kendi hayatını kendisinin yönlendirmesini "personal providence" ("takdirişahsi" ["kişisel sağlayış"]) terimiyle ifade ediyor-e.n.

ama sonraki yıllarda devasa boyutlara ulaşması kaçınılmazdı) seçtiği disiplin (ya da "bilim") olan klasik filolojinin güncel pratiğiyle ilgiliydi. Genellikle felsefeyle, özellikle Schopenhauer'la bağlarının sıkılaşması bu hoşnutsuzluğu artırıyor, hoşnutsuzluk arttıkça bu bağlar daha da sıkılaşıyordu. "Sonraki filolog kuşağı," diye yazıyordu Nietzsche defterine, bugünkü kuşağın özniteliklerinden biri olan sürekli "eveleyip gevelemekten" vazgeçmelidir.[14] "Geviş getiren akademisyenler" (*Zerdüşt*'teki ifadesiyle) asalaktır, geçmişin büyük yaratıcı düşüncelerini geveleyip dururlar ama kendileri hiçbir şey yaratmazlar. Disiplinler, diye yazar, kimi zaman "bunaklaşır" ki bu durumda uygulayıcılar, yani "damarları kuruyup dudakları çatlamış bir deri bir kemik bedenler genç ve henüz serpilmekte olan mizaçların kanını arar ve vampir gibi emer".[15] Çağdaş filolojik araştırmanın giderek daha küçük uzmanlık alanlarına parçalanması da bu etkiyi artırır; bu süreç öyle bir hal almıştır ki uygulayıcılar montaj hattındaki "fabrika işçisi"nin rolüne indirgenmiştir. Günümüzde akademisyenler kuşbakışı görüşten, sadece ağaçları değil ormanı da görmelerini sağlayacak "büyük ölçekli düşünceden" yoksundur. Gelecekteki filologlar "büyük ölçekte hüküm vermeyi öğrenmelidir" ki belli meselelerin gereksiz ayrıntıları yerine, felsefenin büyük değerlendirmelerini koyabilsinler".[16]

Filolojinin "felsefenin biçimlendirici ellerinin şekil verdiği ... evrensel-insanla"[17] niçin ilgilenmesi gerektiğini sorarsak, Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefesinin merkezine oturan cevap şu olacaktır: genellikle "tarih" ve özellikle klasik filoloji, "bir nevi büyük kültürel amaç ufkuna sahip"[18] değillerse, yani "bize üzerimizde temel bir tesir yaratacak içgörüler"[19] kazandıramıyorsa değersizdir. Nietzsche daha sonra da, "Klasik filolojinin amacı nedir?" sorusuna cevaben, Yunanları incelemenin ancak *kendimizi* görebileceğimiz bir "ayna" tutabildiği ölçüde bir dayanak olabileceğini ortaya atar.[20]

On dokuzuncu yüzyıl ortasında yapılmış klasik çalışmalara yönelik bu eleştirisinin özünde dikkate değer her disiplinin varoluşsal bakımdan "anlamlı" –hayat için, *bizim* hayatımız için anlamlı– olması talebi bulunur. Şikâyet edilen nokta hiçbir akademik çalışmanın, özellikle de geçmişteki ölü metinleri incelemenin başlı başına bir amaç olamamasıdır. Bu şekilde uygulamaya geçirilen bir disiplin, kandırıp mıntıkasına çektiklerinin can suyunu emen bir "vampir" olur, onları hazımsızlık çeken,

kupkuru, faydasız ve dolayısıyla anlamsız hayatlar sürmeye mahkûm akademisyenlere çevirir.

Nietzsche'nin bu noktada hiçbir şekilde klasik filolojiden vazgeçmediğini vurgulamak önemlidir. Disiplinin kendisini suçlamaz, onun yerine, radikal reform talep eden yeni kuşağın sözcüsü, bir "Jön Türk" olarak konuşur; istediği reformun nasıl olacağının da Filoloji Kulübü'nün akşam sohbetlerinde bira üstüne bira içilirken tartışılan canlı bir konu olduğunu varsayabiliriz. Rohde'ye yazdığına bakılırsa, eğitimleri ve yetenekleri göz önüne alındığında, akademisyen olmaktan başka alternatifleri yoktu:

> Diğer insanlara faydalı olmamızın başka yolu yok. Son tahlilde insan sırf kendisi için yaşayamaz. [Ama] genç filologların zorunlu şüpheciliği benimsemeleri, gösterişçilikten ve disipline lüzumsuz düzeyde değer vermekten kurtulmaları konusunda rolümüzü oynayalım ki beşeri çalışmaları hakikaten destekleyebilelim.[21]

Ayrıca gelecekteki pedagojik uygulamaların nasıl olacağı üzerinde düşünürken şöyle yazar:

> Önümde duran hedef gerçekten pratik bir öğretmen olmak, genç insanlarda gerekli düşünme ve kendini sorgulama isteği uyandırabilmektir. Böylece insanlar gözlerinin önündeki disiplin hakkında niye, ne ve nasıl [ama özellikle "niye"] sorularını ortaya çıkarabilirler.[22]

Gelgelelim, Nietzsche klasik filolojinin düşmanından ziyade, geriye dönüp bakma avantajına sahip bir reformcusu olarak konuşsa da, gelecekte bu disiplinle yollarının ayrılmasının alametlerini bu eleştiride görmek mümkündür. Akademik kurumların kemikleşmiş muhafazakârlığını ve Nietzsche'nin çok geçmeden ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'yla Jön Türk kafasını siperden çıkaracağını düşünürsek, birilerinin ateş etmesi kaçınılmazdı –ateş edenin adı Wilamowitz-Möllendorff'tu.

Nietzsche ile sevdiği hocası Ritschl arasında bir gediğe yol açacak (ama mutlak bir gedik olmayacaktır bu) tartışmanın temellerini de bu eleştiride görüyoruz. Nietzsche ona karşı tüm hayranlığı ve sevgisine rağmen, daha tanışıklıklarının başlarında Ritschl'in "uzmanlaştığı konuya çok aşırı değer biçtiğini, bu yüzden de felsefeye çok yaklaşan filologları tasvip etmediğini"[23] itiraf etmek zorunda kalmıştı. Göreceğimiz

üzere Schopenhauer'ın felsefesinin merkezi konuları olan ölüm, acı ve anlam gibi büyük varoluşsal temalarla antik metin çalışmalarının ilişkilendirilmesinden hoşlanmıyordu.

Nietzsche'nin Schopenhauer'a bağlılığının bir başka tehlikeli unsuru da Schopenhauer'ın "felsefe profesörlerini" hor görmesiydi. Kendi servetiyle geçinen Schopenhauer, felsefe "için" yaşayanları değil "felsefeden" geçinenleri küçümsüyordu: Çünkü parayı veren düdüğü çalar; düşüncenin bağımsızlığı araçların bağımsızlığını gerektirir diyordu.

Nietzsche'nin filolog olarak yaşama konusundaki son çekincesi de kendi doğasının sanatsal ve akademik taraflarını birleştirme arzusuydu; von Gersdorff'a 1867 Nisan'ında gönderdiği mektupta dediği gibi, "Schopenhauer'cı modele uygun olarak" üslup sahibi ve zarif bir tarzda yazmak istiyordu. "Kuru ve katı bir tarzda, mesela Theognis denemesini yazarken olduğu gibi"[24], mantığın korsesine sıkışarak, o sırada filoloji alanında tasvip edilen üslupta yazmaktan kurtulmak istiyordu.

Tüm bunlara rağmen, hiç yoktan klasik filoloji profesörlüğü teklif edilince sevincinden havalara uçacaktı. Bu yüzden, seçtiği meslek konusunda çekinceleri geleceğin alametleri sıfatıyla önemli olsa da, hiçbiri Leipzig'in güneşli gökyüzünü karartacak ciddiyette değildi.

Savaş ve Siyaset

Ama başka gökler gerçekten çok karanlıktı. Bismarck savaş bulutlarını başına topluyordu.

Napoléon'un 1815'te Waterloo savaşında yenilmesinin ardından bir Alman Konfederasyonu kurulmuştu. Bu konfederasyon çoğunluğu hâlâ Avusturya'nın liderliğinde yarı-feodal tarzda işleyen, Almanca konuşan otuz dokuz bağımsız devletin gevşek bir toplamıydı. 1862'de başbakan olan Bismarck, ancak Avusturya yenildikten sonra Alman devletlerinin Prusya liderliğinde birleşebileceğine inanmıştı. (O sırada Napoléon'un "ancak Avusturya'nın kalıntıları üzerinden bir Alman geleceği inşa edilebilir" sözünü von Gersdorff'a yazdığı mektupta alıntılayan Nietzsche de aynı görüşteydi".)[25] Dolayısıyla Bismarck, bir yandan Avusturya'yı görünüşte saldırgan konumuna sokmak için kurnazca manevralar yaparken bir yandan da savaşa hazırlanıyordu.

Resmi savaş nedeni, kuzeybatıdaki Schleswig-Holstein dukalığının kontrolüyle ilgiliydi. (İngiliz başbakan Lord Palmerston "Schleswig-Holstein meselesi"ni sadece üç kişinin anladığını iddia etmişti; bunlardan biri ölmüştü, biri tımarhanedeydi ve Palmerston'ın kendisi de neyi anladığını unutmuştu.) 14 Haziran 1866'da Avusturyalılar Frankfurt'ta toplanan konfederasyon parlamentosunu Prusya'ya karşı seferberliğe ikna ettiler ve Prusya'nın artık Konfederasyon'un var olmadığını ilan etmesini hızlandırdılar. Ertesi gece Prusya orduları karanlıktan faydalanarak Saksonya, Hannover ve Hesse'yi işgal etti ve geniş alana yayılmış birkaç cephede saldırılar başladı.

Almanların gözünde bu iç savaş çağdaş Amerikan İç Savaşı kadar kardeşi kardeşe kırdıran türdendi –bir bakıma Protestan Kuzey ile Katolik Güney karşı karşıya gelmişti. Örneğin Katolik Tübingen'de tecrit olan Deussen, Prusyalılar tarafından askere çağrılsaydı düşman yabancı olarak enterne edilecekti. Bu iç savaş Amerikan savaşından çok daha kansız olmasına rağmen, yarattığı yakıcı hisler kuşaktan kuşağa aktarıldı. (Bugün Bavyeralılar hâlâ Berlinlilere hakaret etme niyetiyle "Prusyalılar" derken, Berlinliler de itiraz ederek Prusya'nın artık var olmadığını söylerler.)

Saksonya'nın göstermelik yöneticisi, Dante'yi Almancaya çeviren akademisyen-şair Kral I. Johann'dı. Ama tahtın arkasındaki güç Prusya karşıtı Kont Beust'tu. Nietzsche'nin nefret ettiği şahsiyetlerden [*bêtes noires*] biri olan kont akılsızca bir iş yaparak esasen Protestan olan ülkesini Katolik Avusturya ve Bavyera'yla müttefik yapmıştı.

Güney orduları kısmen profesyonelleşmiş, iyi talim yapmış ve motivasyonlu Prusyalılarla başa çıkamazdı. Üstelik Prusyalılar hızlı ateş eden, kuyruktan dolma yeni silah *Zundnagelgewehr*'i [iğne ateşlemeli tüfek] kullanıyordu. Bismarck bunları gayet iyi biliyordu. Ayrıca keskin zekâlı Helmuth von Moltke'nin başında olduğu Prusya komuta heyetiyle de boy ölçüşemezlerdi. Von Moltke trenleri kullanarak Prusya ordularını daha önce görülmemiş bir hızla hareket ettiriyordu. 3 Temmuz 1866'da Avusturyalılar kuzey Bohemya'daki Königgrätz'da (Sadowa) büyük bir yenilgiye uğradılar. Sonraki yıl Schleswig-Holstein, Hannover, Hesse, Nassau ve daha önce özgür olan Frankfurt şehrini ilhak eden Prusya, Kuzey Alman Federasyonu'nu oluşturdu. Başa Prusya Kralı geçti ve Bismarck da tahtın ardındaki güç oldu. Bu oluşum beş yıl sonra

Prusya Kralı'nın İmparator ve Bismarck'ın da Şansölye olduğu Alman Reich'ının çekirdeğiydi.

1866 Haziran'ının sonunda Mecklenburg Dükü'nün Prusyalı askerleri, tek kurşun atmadan Leipzig'e muzafferane bir giriş yaptı. Saksonya doğrudan ilhaktan kurtulmasına ve Bavyera gibi kralını korumasına rağmen, artık (tamamı) fiilen Prusya'ya bağımlıydı. Yerel tepkiler bölünmüş durumdaydı. Pek çok evden Alman milliyetçiliğinin kara, sarı ve kırmızı bayrağı dalgalanıyordu; diğerleri de Saksonya'nın beyaz ve yeşil bayrağını asmışlardı. Nietzsche ve arkadaşları bir gecede Prusya tarafına geçen Kintschy'nin kahvehanesinde toplanmışlardı. Nietzsche'nin daha önce müşterisi olduğu Mahn'ın lokantası ise inatla Saksonya taraftarı kalmıştı.

O sıralarda hem Bismarck'ın hem de Prusyalıların coşkulu destekçisi olan Nietzsche çok sevinçliydi. Königgrätz'da olanlar duyulmadan birkaç gün önce annesine şöyle yazmıştı: Mesela kuzenim [Rudolf Schenkel] ne kadar Saksonyalıysa ben de o kadar vatanına bağlı bir Prusyalıyım."[26] Königgrätz'da olanları duyduktan sonra ise (Prusya başkenti Berlin'de oturan) Mushacke'ye övgüler düzüyordu:

> Böyle zamanlarda Prusyalı olmakla kim gurur duymaz. İnsan daha önce yerinden kımıldamaz sandığı yeryüzünün, bir depremle sarsıldığı hissine kapılıyor –sanki uzun yıllardır durmuş olan tarih aniden tekrar işlemeye başladı.[27]

Yine Berlin'de oturan Pinder'e yazdığı başka bir mektupta, Fransızların haklı olarak "devrimci" dediği Bismarck'tan "çok yetenekli ve aktif bakan" diye söz ediyordu.[28] Sahada aktif hizmet veren von Gersdorff'a ise şöyle yazmıştı: "Bana göre de, dürüst olmak gerekirse, kendimi mevcut hükümetle bu kez aynı fikirde bulmak alışılmadık ve çok yeni bir sevinç kaynağı."[29] Kısa süre sonra da ona Bismarck'ın kendisine verdiği ölçüsüz hazdan bahsediyordu:

> Onun söylevlerini [herhalde gazetelerde] okurken sert bir şarap içmiş gibi oluyorum –dilimle durduruyorum ki çok hızlı içmeyeyim, hazzın tadını uzun zaman çıkarabileyim.[30]

Olgun Nietzsche'nin Bismarck'tan (onun yetişkinlik döneminin tamamında fiilen Almanya'yı yöneten kişiden), Prusya'dan ve her türlü

milliyetçilikten nefretini bilenler bunların tuhaf hisler olduğunu düşünebilir. Bu yüzden o dönem ihtiraslı bir Prusyalı olmasını neyin sağladığı sorusu ortaya çıkıyor.

Birazdan döneceğim bir nokta, onun savaşı sevmesi, savaşı bir erkek çocuğun kahramanca macerası gibi görmesidir. Çocukluğundaki kurşun askerlerini, Sivastopol kuşatması karşısındaki hayranlığını ve karmaşık savaş oyunlarını hatırlayın. Fakat savaşı görkemli bulmasa bile Prusya'yı desteklerdi, çünkü Bismarck'ın savaşmaktaki amaçlarını paylaşıyordu –yani en azından bu amaçları *algıladığı şekliyle* paylaşıyordu. Nietzsche Alman birliğinin coşkulu bir destekçisiydi. Birçok Alman devletini yöneten küçük hanedanların ortadan kalkmasının tek yolunun bu olduğunu düşünüyordu. "Alman halkı bir olursa," diye yazıyordu, o zaman "Herr v. Beust ile orta büyüklükteki devletlerin tüm hükümdarları" geçmişin hatıraları olarak "mumyalanabilir".[31] Prusya'nın savaşmasını destekliyordu, çünkü "neticede Prusya'nın hükümdarlardan bu şekilde kurtulması herkes için en kolayı olacaktı".[32]

Küçük Alman devletlerinin hükümdarlarından kurtulmak istemesinin sebebi onların yarı-feodal mutlakiyetçiliğinin baskıcı olduğunu düşünmesiydi. Yani hayatının bu erken döneminde, Pforta'nın sahici bir hümanizmin parçası olarak gördüğü liberalizme sadık kalmıştı. Von Gersdorff'a şöyle yazıyordu:

> [Prusya'daki] tüm siyasi partiler liberaldir ... Hükümetimize "muhafazakâr" denmesinin zararı yok, çünkü kral için bu bir kisveden ibaret ... onun kendi serbest düşünme tarzında iş yapmasını sağlıyor.[33]

İleride göreceğimiz üzere, ilk işi için onu tavsiye eden Ritschl ile uzun uzadıya siyaset tartışmış olmalıydı, zira Ritschl onu liberal zeminde Alman birliğini destekleyen biri olarak tanımlıyordu. Demek ki Nietzsche hayatının bu safhasında liberal konuşma, toplanma, din, mülk edinme ve keyfi tutuklamadan muafiyet özgürlüklerine bağlılığını sürdürüyordu (olgunluk döneminde ise liberalizmin amansız bir düşmanı olacaktı). Parlamento kurumuna genellikle olumlu referanslarda bulunması[34] onun aynı zamanda bir tür parlamenter demokrasi yanlısı olduğunu, büyük ihtimalle de İngiliz modelini benimsediğini göstermektedir (yine bu konumu da olgunluk düşüncelerinde tersine döner).

Demek ki Bismarck'ın savaş planlarını Nietzsche'nin desteklemesinin temelinde küçük hükümdarlardan kurtulma arzusu yatıyordu. Kısa süre sonra da Fransa'ya karşı savaşı destekleyecekti, çünkü yine Bismarck'ın düşüncelerini benimsemişti: Etkili olabilecek kadar gücün "birleşmesine duygusal bağlanmayı" ancak böyle bir savaş yaratabilirdi ve "bir bütün olarak Avrupa'da Paris [iktidar] merkezi olarak kaldığı sürece eski düzen devam edecekti.[35]

Bu sözler 1866'da Nietzsche'nin Bismarck'ta hayran olduğu noktalar ile olgunluk döneminde Napoléon'da hayran olduğu noktalar arasında belli bir tutarlılık bulunduğunu gösteriyor. Yani Bismarck'ı "iyi bir Avrupalı" olarak görüyordu; Alman birliğine ve en nihayetinde Avrupa birliğine yönelik "büyük politikayla" uğraşan eninde sonunda kozmopolit inanışta bir devlet adamı olduğunu düşünüyordu. İşte bu yüzden Bismarck'a "devrimci" diyordu ve Hegel'in tabiriyle, "tarihin yeniden başlamasından" bahsederken de ona gönderme yapıyordu. Kısacası, Bismarck'ın son tahlilde bir milliyetçilik-karşıtı olduğunu düşünüyordu. Onun aleyhine dönmesi de gözündeki perdenin kalkmasından kaynaklanmıştı. Makyevelci Bismarck'ın (başka pek çok kişiyle birlikte) onu tam anlamıyla kandırdığını fark etmişti. Bismarck, "iyi bir Avrupalı" olmak şöyle dursun, aslında tehlikeli ölçüde iktidar düşkünü bir Prusya milliyetçisiydi. İçinden çıktığı Prusyalı *Junker* sınıfın çıkarlarından başka hiçbir şeye bağlı değildi.

***

Ama bu aydınlanmayı 1870'lerin ortalarına dek yaşamadı. 1866'da Nietzsche'nin Avusturya'ya karşı savaşa desteği tamdı. Ama öte yandan doğasının başka bir yönünün de Bismarck'ın "demir ve kan" politikalarının korkunç insani maliyetini görmeye başladığını kayda geçirmek gerek. Pforta'da ona göz kulak olan iyi yürekli sınıf başkanı Oscar Krämer'in Königgrätz savaşında öldüğünü öğrenince, kaç Avusturyalı ölürse ölsün bu iyi insanın kaybını telafi edemeyeceğini yazmıştı eve. Aynı mektupta ev sahibinin ikiz kardeşinin yine o savaşta öldüğünü yazmıştı; ayrıca von Gersdorff'un en büyük ağabeyi Ernst'in başından ciddi bir kılıç yarası aldığını da eklemişti.[36]

Von Gersdorff 1867 Ocak'ında Nietzsche'ye gönderdiği mektupta Ernst'in en sonunda yirmi yedi yaşında o yaradan öldüğünü haber verdi:

> On iki saat boyunca bilincini yitirmiş bir halde ölümle pençeleşti ... korkunç bir savaş olmuştu anlaşılan; yüzü tanınmaz haldeydi, gözlerini deviriyordu, tüm kasları kasılıyordu, sonra bir çığlık kopardı, ciğerlerindeki hava dışarı uğradı, ardından bir çığlık daha ve aniden her şey sessizleşti. Yüzü yine eskisi gibiydi, sağkenki soylu ve rahat ifadesi geri geldi.[37]

Nietzsche gönderdiği cevapta Rosalie Hala'sının yakın zaman önceki ölümünden bahsetti, bir yanda "tamamlanmış" bir hayatın son buluşu, diğer yanda genç ve yetenekli birinin korkunç harcanışı –"o gücüyle kim bilir neler başarabilirdi!" Son olarak da acı içindeki dostuna Schopenhauer'ın öğretisinden bahsetti: Acı çekmek "istencin inkârına" giden yoldu, hayatın sonunun üzülecek değil hoş karşılanacak bir şey olduğu içgörüsüne götürüyordu bizi (sonraki bölümde bu içgörüden daha ayrıntılı bahsedeceğiz).[38]

Demek ki 1866'daki savaştan kaynaklanan ölümler Nietzsche'ye gazetedeki rakamların ötesinde bir şey gibi gelmeye başlamıştı. Ama bu insani maliyetin henüz onu savaşın ya da Bismarck'ın aleyhine döndürmekten uzak olduğunu belirtmek gerek. Nietzsche'nin (kendi diliyle) "yavaş-iradeli" kişiliğinin bir özelliği de deneyimleri fikrini değiştirecek ölçüde "kavramasının" uzun sürmesidir. Ama 1866'daki ölümler eninde sonunda düşüncesinin merkezi amacını savaşın kaldırılması yapacak defterin ilk sayfalarıydı –1871'deki ölümleri de bu deftere eklemişti.

Askerlik Hizmeti

Bismarck Prusya'sı tepeden tırnağa askeri bir toplumdu.[39] Her şeyden önce ordunun kendisi (Pforta gibi) "bütünsel" bir kurumdu. Askere alınanlar ilk dört ila altı hafta dış dünyadan soyutlanarak "iradeleri kırılıyordu". Askerler gizli kuralların son derece disiplinli ve yabancı dünyasına sokuluyor, beyinlerine otoriteye sorgusuz sualsiz itaatin erdemi işleniyordu. Ordu fiziksel egzersiz ve tatbikat yoluyla (Nietzsche askeri eğitimi sırasında binicilik bilgilerini unutup daha "düzenli" tarzda ata binmeyi baştan öğrenmek zorunda kalmıştı) askerlerin bedenleri üzerinde çalışıyor, görünümlerini tümden değiştiriyordu. İnsanlar eski askerleri baston yutmuş gibi yürümelerinden ve çevik hareketlerinden

tanıyabiliyordu; Nietzsche de hayatının sonraki kısmında sık sık emekli ordu subayı sanıldı.

Ordunun askere alınanlar üzerindeki etkisinin farkında olan devlet bunu yurttaşların beynini yıkamakta kullandığından ordu artık "ulusun okulu" haline gelmişti. Erkeklerin sadece iyi asker olmaları beklenmiyordu, aynı zamanda disiplin, temizlik ve "doğru" siyasi tavır (kralı ve anayurdu sevmek, otoriteye itaat etmek) gibi "aktarılabilir yetiler" de edinmeleri gerekiyordu. "Doğru" tavırlar hem von Gersdorff'un hem de Nietzsche'nin mektuplarında sıklıkla boy gösterir. Mesela von Gersdorff ölen ağabeyi Ernst için veda yazısında "görevine istekle bağlılığından" hayranlıkla bahseder. Nietzsche ise "kişisel, *yani*, anayurda has [*vaterländisches*] çıkar"dan bahseder.[40]

Napoléon ordularının istilası ve yaşanan aşağılanmanın anısı hâlâ sürdüğü için, yeni ve etkili ordunun genel olarak toplumda muazzam bir prestiji vardı; üstelik ordunun kuvvetini ve verimliliğini göstermek üzere dikkatle düzenlenmiş törenler ve resmi geçitlerle bu prestij artırılmaya çalışılıyor, bu yolda bilinçli bir halkla ilişkiler politikası yürütülüyordu. Parlak renklerin savaş alanında kolay hedef olduğu uzun zaman önce fark edilmiş olmasına rağmen, ordu göz alıcı askeri donanımın çekiciliğinden vazgeçip grilere bürünmeye isteksizdi. Sıradan halk donuk ve koyu renkli kıyafetlerle gezerken, askerlerin üniformalarının belleri dar, omuzları geniş, duruşu dikti. Kemerlerine taktıkları kılıç da "öldürme yetkisi"nin görkemini artırıyordu. Küçük çocuklar denizci üniforması giyiyordu, en sevilen oyuncaklar kurşun askerlerdi ve –Nietzsche'de olduğu gibi– çocukların oyunlarına askeri temalar hâkimdi. Nietzsche, Elizabeth'in askeri üniformalara sevgisinden bahseder;[41] kendisi de tam donanımlı askeri üniforma giyip kılıç takarak fotoğraf çektirmiştir (bkz. Resim 8).

Böyle bir atmosferde anayurt uğruna yaşamını ve uzuvlarını tehlikeye atmak sadece resmi retorikte değil, şahsi savaş anılarında da en büyük erdemdi.

> Savaşta işler zorlaşabilir [diye hatırlıyordu bir asker], ama yine de bu kadar soyluluğun ve hakikaten yüce erdemlerin bulunduğu başka bir zaman yoktur ... Savaş güçlü bir coşku yaratır, büyük bir atılganlık getirir, insanı fedakârlığa hazır tutar, kendini hiç düşünmeden görevini yapma hissi verir, gururlu bir milliyetçilik ve gerek kral gerek anayurt için sarsılmaz bir sevgi doğurur. Kısacası adamı adam yapar.[42]

Biraderlik düelloları gibi askeri ritüelleri teşvik eden böyle bir toplumsal iklimde pek çok delikanlı subay olmaya hevesliydi. Tarihçi Friedrich Meinecke'nin şahsi deneyimlerinden hatırladığı kadarıyla Prusya teğmenleri "genç tanrılar" gibi görülürken, yedek subaylar bile yarı-tanrı statüsüne ulaşabiliyordu.[43]

Nietzsche kendi zamanının ve mekânının kültürüne tümden kapılmıştı. Königgrätz'daki savaşın sonucu öğrenilmeden hemen önce eve gönderdiği mektupta, "Durumumuz çok basit," diye yazıyordu:

> Bir ev yanıyorsa insan hemen yangını kimin başlattığını sormaz. Önce yangını söndürmeye bakar. Prusya yanıyor. Şimdi kurtarılması gerek ... Ben de yurduna bağlı bir Prusyalıyım ... Anayurdumda bir ölüm kalım savaşı başlamışken evde oturmak onursuzluktur.[44]

O yüzden orduya katılmak için iki kez başvurması şaşırtıcı değildir[45] ama ikisinde de miyopluğu yüzünden reddedilmiştir.

Ama 1867 Eylül'ünde savaş tehdidinin yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte sekiz numara gözlükleri (kaldı ki Elizabeth'e bakılırsa miyopluğu daha da fazlaydı) bir engel olarak görülmedi ve askere alınabileceği bildirildi. Berlin'deki muhafızlara katılamadığından, Naumburg'da pek o kadar görkemli olmayan atlı topçu birliğinde bir yıllık askerlik hizmetinde bulundu. Ama burada en azından evinde yatma ve akşamları filoloji çalışmalarını sürdürme avantajı vardı. Demokritos (atomculuğun mucidi) üzerine bir inceleme yazmanın yanı sıra Ritschl'in verdiği –son derece bıktırıcı görünen– başka bir görevi de yapabilmiş, *Rheinisches Museum*'un dizinini tamamlamıştı. Gerçi Ritschl'in teşvikiyle Diogenes Laertius'un kaynakları hakkında yazdığı denemenin önemli bir üniversite ödülü kazandığını duyunca morali yükselmiş olsa gerek.

***

Kışladaki hayat, önceki rahat öğrencilik hayatının tam zıddıydı herhalde: Sürekli ahırda vakit geçiriyor ve atları tımar ediyordu. Ayrıca demin belirttiğimiz gibi, yeni, askeri bir tarzda biniciliği öğrenmek zorunda kalmıştı. Bir de tatbikat üzerine tatbikat yapılıyordu. Filologlara da bu kadar çok tatbikat yaptırsalar, tüm filoloji problemleri on yılda çözülürdü, diye espri yapmıştı Rohde'ye.[46] Ama her şeyin iyi yönünü görmeye (olgunluk dönemi felsefesinde dediği gibi "kaderini sevmeye") kararlı olduğundan, yaşamındaki bu değişikliği faydalı bir "ara yemek"

olarak değerlendirdi; zira (Prusya ideolojisini takip ederek) askeri hayatın çetinliği herkesi adam edebilirdi.[47] Üstelik otuz acemi arasında en iyi binici sayılmasından da büyük gurur duyuyordu.

1868 Mart'ında at üstündeyken kaza eseri göğsünü eyer kaşına vurdu. Hiç şüphe yok ki aslında askere alınmamasını gerektiren miyopluğu yüzünden olmuştu bu kaza. (Elizabeth'e bakılırsa, Nietzsche uzağı göremediği için mesafeleri ölçmekte zorlanıyordu ve bu yüzden sıklıkla bileğini incitiyordu.)[48] Göğsündeki yara mikrop kaptığından on gün boyunca büyük acılar çekerek ve her sabah morfin alarak yattı. Sonunda yaradan cerahatle birlikte kemik parçaları da gelmeye başladı. Operasyon gerekebileceği düşünülerek Halle'deki meşhur cerrah Richard von Volkmann'a gönderildi. Cerrah ise sadece yaraya iyot sürmekle yetindi. Nietzsche beş ay boyunca askerlikten uzak kaldı ve bu sırada mızraklı süvari onbaşılığına yükseltildi; Rohde'ye hüzünlü bir edayla şöyle diyordu: *Gefreiter* [mızraklı süvari onbaşısı] oldum, keşke *Befreiter* [hizmetten muaf] olsaydım."[49]

15 Ekim 1868'de, yani yirmi dördüncü yaş gününde dileği gerçekleşti: "Geçici olarak, askeri hizmet göremez" olduğu resmen ilan edildi. Ama Fransa'yla er geç savaş başlayacağını düşündüğünden ve savaşa topçu yedek subayı değil topçu subayı olarak katılmak istediğinden, sonraki bahar bir ay daha askerlik yapmak için işlerini ayarladı; bu bir ayda da top taşımanın temellerini öğrenecekti.

Leipzig'e Dönüş: Wagner'le İlk Karşılaşma

Nietzsche askerden terhis edildikten hemen sonra Leipzig'e döndü. Artık öğrenci hayatı için kendini büyük bulduğundan –askeri hayat onu "adam" etmişti– geçmişin öğrenci yurtlarından daha konforlu bir yer aramaya koyuldu. Nihayet şehirdeki en iyi evlerden birinde ücretli konuk olarak aradığını buldu. Leissingstrasse 22'deki bu ev, yerel meclisin eski üyesi ve *Deutsche Allgemeine Zeitung* gazetesinin editörü Profesör Friedrich Biedermann'a aitti. Nietzsche yemeklerini de burada yiyordu; eve gönderdiği mektupta, eskiden lokantalara hâkim olan "yağ kokusu ve bir sürü Yahudi'den kurtulduğum için Tanrı'ya şükürler olsun", diyordu.[50]

Biedermann'ın evinde hayat gayet rahattı:

> Bizim Biedermann [diye yazıyordu Rohde'ye] ismiyle müsemma bir adam ["*biedet*" sözü "şık", "saygın", "geleneksel", "muhafazakâr", "burjuva" gibi anlamlara gelir], iyi bir baba ve koca –özetle mezar taşı yazılarında rastlanan niteliklerin hepsine sahip. Karısı da Biederfrau ["şık" vb. kadın], gerçekten ağzına geleni de söylüyor. Oradan da iki Biederfräulein'a ["şık" vb. kız] geçelim, I. Biederfräulein ve II. Biederfräulein.[51]

Biedermann ayrıca Nietzsche'ye gazete için opera ve kitap yorumu yazma işi ayarlamıştı. Bir de Biedermannların salonunda pek çok önde gelen siyasetçi, aktör ve aktrisle tanışma fırsatı buluyordu. Bu yüzden pek de çaba harcamadan kendini Leipzig'in kültürel ve sosyal hayatının merkezinde bulmuştu.

***

Daha önce gördüğümüz üzere, Krug Germania'yı *Neue Zeitschrift für Musik*'e aboneliğe ikna ettiğinden ve ikisi birlikte 1862'de *Tristan und Isolde*'nin piyano redüksiyonunu ellerine aldıklarından beri Nietzsche, Richard Wagner fenomenini merak ediyordu. Leipzig'e döndükten sonra Wagner'in kız kardeşi, şarkiyatçı Profesör Hermann Brockhaus'un eşi Ottilie'yle tanışmak için çaba harcamaya başladı.[52] Bu tanışmayı gerçekleştirmek kolaydı, çünkü hem Sophie Ritschl ile Ottilie çok iyi dosttu, hem de klasik filolojiden Sanskritçe çalışmalarına geçen ve Brockhaus'un gözde öğrencilerinden olan Ernst Windisch ile Nietzsche arasında da ahbaplık vardı.

Nietzsche her ne kadar meraklanmışsa da Leipzig yıllarının başında tam anlamıyla Wagnerci değildi. 1866 Ekim'inde von Gersdorff'a gönderdiği mektupta "Valkyrieler"* (*Die Walküre*) partisyonunu aldığını, yazmıştı, "tepkim biraz karışıktı, doğru düzgün bir hükme varamadım. Büyük güzellikler ve erdemlere büyük çirkinlikler ve başarısızlıklar sızmıştı".[53] Ama 1868 Ekim'inde çok daha coşkuluydu. Rohde'ye gönderdiği mektupta *Tannhäuser* ve *Lohengrin*'den bahsederken, onu en çok etkileyenin "his küresi", "etik hava, Faustvari koku, haç, ölüm ve mezar" olduğunu yazmıştı.[54] Birkaç gün sonraki mektubunda ise

* Richard Wagner'in birkaç çeşit mitolojik serüvenden esinlenerek bestelediği *Der Ring Nibelungen*'ini (Nibelung Yüzüğü) oluşturan dört dramından ikincisi olan *Die Walküre*'de (Valkyrieler) İskandinav mitolojisinden de esintiler vardır. Tanrı Odin'e hizmet eden, ölmüş savaşçıların sarayı Valhalla'ya girmeye layık olanları seçmeleri için savaş alanına gönderilen Valkyrieler, atlı genç kızlardan oluşan bir gruptur-r.n.

Deutsche Allgemeine'nin müzik eleştirmeni olarak konserlere katıldığından bahsediyordu –diğer üç müzik eleştirmeniyle birlikte oturmayı alışkanlık edinmişti. Brendel'in *Neue Zeitschrift*'inden bir eleştirmen de yanlarındaydı. Dördü birden uzmanlığın "sivri köşesini" oluşturuyorlardı –ayrıca hem *Tristan*'ın prelüdünden hem de *Die Meistersinger von Nürnberg* (Nürnbergli Usta Şarkıcılar)* uvertüründen çok etkilenmişlerdi:

> Bu müziğe karşı eleştirel mesafemi bir türlü koruyamıyorum. Sinirlerimin her bir telini titretiyor; sarhoşluk halimi bu uvertür kadar uzun süre devam ettiren bir parça olmamıştı nicedir.[55]

Sonraki şubatta *Die Meistersinger*'in ilk Dresden performansına katıldı (parça 1868 Haziran'ında Münih'te ilk kez sahnelenmiş, Wagner kral locasında Bavyera Kralı Ludwig'in yanında oturmuştu). Sonradan "çok kuvvetli bir aniden eve dönüş ve kendi evinde olma (*heimisch*) hissi" yaşadığını yazacaktı.[56] (Opera'nın birinci sahnesi kendi yurdunun müziği olan Luther korosuyla başladığından, Nietzsche'nin kendini *heimisch* durumunda hissetmesi için özel bir sebebi vardı. Fakat verdiği tepkiyi Wagner'in diğer eserlerine şüpheyle bakanlar bile paylaşıyordu. Bu operanın muazzam ölçüde güven verici yanı da opera karakteri Walther von Stolzing'in, yepyeni müziğiyle herkesi şaşırtan şarkısının pek çok deneme ve sıkıntının ardından nihayet temsildeki Usta Şarkıcılar Loncası tarafından kabul edilip ödüllendirilmesiydi. Böylece gelenek kırılmadan esneme gücü gösteriliyor, bir yandan [Nietzsche'nin sonraki terminolojisiyle] "özgür ruhun" yeni enerjisi emilirken diğer yandan geleneğin bütünlüğünün korunabileceği görülüyordu. Ayrıca, kendini melankoliye kaptırmış olsa da operanın tamamının en güven verici baba figürü olan Hans Sachs'ın** bilgeliği eserin tamamına kol kanat geriyordu.)

***

---

* *Meistersinger*'ler (usta şarkıcılar), 14-16. yüzyıllarda Almanya'da daha çok zanaatçı ve tüccarlar arasından çıkan müzisyen ve şairlerdir. Wagner'in yeni müzikal drama anlayışına "eski opera öğelerini" kattığı bu operasının konusu, bu eski dönem müzisyen ve şairler arasında geçen bir müzik yarışmasıdır-r.n.

** Wagner'in *Die Meistersinger* adlı eseri, gerçek olay ve karakterlerden esinlenmişti. Nitekim Hans Sachs (1494-1576) kendi döneminin en ünlü usta şarkıcıları arasındadır-r.n.

Wagner 1813'te Leipzig'de doğmuştu. Ama 1849'da Dresden'deydi ve Saksonya Kralı'nın sarayında müzik direktörü olmasına rağmen, Rusyalı anarşist dostu Mikhail Bakunin'in şehirde başarısız bir işçi ayaklanması örgütlemesine yardım ediyordu. "Mülkiyet hırsızlıktır" diyen Proudhon'un ve "tümden reddetme cesareti olmayan hiç kimsenin yeni bir şey yaratma gücü yoktur" diyen Feuerbach'ın takipçisi olan Wagner el bombası imalatında rol alıyor ve yerel milisleri işçilere katılmaları için ikna etmeye çalışıyordu. Sonuçta devrimin başarısız olması neticesinde İsviçre'ye kaçmak zorunda kaldı ve sonraki on iki yılını sürgünde geçirdi. Ama 1851'de III. Napoléon'un Fransız parlamentosunun feshiyle sonlanan darbesinin başarısı karşısında şaşkına döndü, sadece anarşist sosyalizm fikrine bağlılığından değil, bu yoldaki siyasal eylemlerden de uzaklaştı; ileride göreceğimiz üzere, üç yıl sonra Schopenhauer'ın "dünyayı-inkâr eden" aşkıncılığını keşfedince bu uzaklaşma iyice pekişti.

Bu geçmişi (devrimci siyasetten vazgeçtiği çok fazla bilinmiyordu) ve egzotik aşk hayatıyla nam salması yüzünden, 1868'de kız kardeşini görmek üzere Leipzig'e gelen Wagner tartışmalı, hatta rezil bir kişi olarak tanınıyordu. Rezaletin yerel boyutu da Leipzig müzik konservatuarının Dresden'e taşınmasını önermesinden ve "*Das Judentum in der Musik* [Müzikte Yahudilik]" başlıklı yazısında başka kişilerin yanı sıra yerel kahraman Felix Mendelssohn'a saldırmasından kaynaklanıyordu.* O yüzden Leipzig'e gelişinin özellikle yerel basından gizli tutulmaya çalışılması şaşırtıcı değildir.

Rohde'nin hastalandığını duyan Nietzsche ona uzun bir mektup yazar[57] ve bu mektupta Wagner'le ilk karşılaşmasını eğlenceli ve canlı bir tarzda anlatır. 6 Kasım 1868'de ikindi saatleri Ritschl'le yaptığı bir görüşmeden eve döndüğünde arkadaşı Windisch'ten bir not bulur: "Richard Wagner'le tanışmak istiyorsan saat 3.45'te Café Theatre'ya gel." Bu esrarengiz buluşmaya yetişmek için palas pandıras çıkar ve orada ona Wagner'in Brockhauslarda olduğu fısıldanır. Üstelik bir ara Walther'in şarkısını Sophie Ritschl'in huzurunda çalmış, kadın bu parçayı koca-

* Bu Yahudi karşıtı metin 1850'de Brendel'in *Neue Zeitschrift für Musik*'inde yayımlanmış, Brendel'in çoğu Yahudi olan profesör meslektaşlarının Leipzig müzik konservatuarındaki konumundan azledilmesini talep eden bir ortak dilekçeyi imzalamasına sebep olmuştu.

sı Friedrich'in öğrencisinden zaten duyduğunu söylemişti: "Wagner ise hem şaşırmış hem sevinmiş. Benimle tanışmayı çok istediğini söyledi." Ondan sonra Nietzsche ile Windisch hızla Brockhauslara koşmuşlar, ama Wagner'in "kocaman bir şapka takıp" çıktığını öğrenmişlerdi –büyük ihtimalle bu şapkanın siperliği de kim olduğunu saklamak için indirilmişti. (Wagner son derece kısa boylu olduğundan (yaklaşık 1.63) tanınmamaya çalışması pek işe yaramamış olsa gerek.) Ama iki genç adamın hüsranı biraz yatıştı, çünkü sonraki akşam, yani pazar günü için tekrar davet edilmişlerdi.

Buluşmanın büyük ve resmi bir davet olduğunu düşünen Nietzsche –hep şıklık peşindeydi– tesadüfen bir terziye akşam giyilecek takım sipariş ettiği ve o pazar takım eline geçeceği için sevinçliydi. Dükkâna uğradığında takım henüz bitmemişti, kırk beş dakika sonra gelmesini söylediler. Geri geldiğinde hâlâ bitmemişti. Nihayet saat altı buçuk gibi "ufak tefek bir ihtiyar" Biedermann'ın evine bir paket ve faturayla geldi:

> Kibarca anlatayım: Teslimatta parayı almak istiyor [Nietzsche'de o an para yoktu, belki hiç ödeme yapmaya niyeti yoktu]. Hayretler içinde kaldım ve onunla, yani terzimin çalışanıyla muhatap olmak istemediğimi, sadece siparişi verdiğim terzinin kendisiyle bu işleri halledebileceğimi söyledim. Adam ısrar etti, üstelik zaman daralıyordu. Takımı kaptığım gibi giyinmeye başladım. O beni zora sokmuştu şimdi de ben onu zora sokuyordum. Sahneyi düşünsene: Üstümde sırf gömlekle kavga ediyorum, çünkü yeni pantolonumu giymek istiyorum.

Fakat küçük ihtiyar savaşı kazandı. Takımla birlikte çekip gitti ve Nietzsche'yi koltukta gömleğiyle terziden korkunç intikam alma yeminleri ederek oturur halde bıraktı. Nietzsche eski siyah ceketinin, akşamı Richard Wagner'le geçirmek için uygun olup olmadığını bilemiyordu. Ondan sonra buluşmaya geç kalma korkusuyla eski giysilerinin yeterli olmasını umarak sağanak altında koşturmaya başladı. Fakat sonradan anlaşıldı ki bu resmi bir davet değildi, davette sadece Brockhaus ailesi, Nietzsche, Windisch ve Wagner vardı.

Ardından Wagner hünerini göstermeye başladı.

Richard'la tanıştırıldım ve onu ne kadar beğendiğime dair birkaç söz ettim. Müziğiyle nasıl tanıştığıma dair çok ayrıntılı sorular sordu, operalarının tüm icraları hakkında korkunç sözler etti, sadece meşhur Münih [*Die Meistersinger*] icrasını bunların dışında tuttu. Orkestraya avutucu bir ses tonuyla "Evet, beyler, biraz daha tutkulu", "Biraz daha tutku aziz dostlarım" diye seslenen şeflerle dalga geçti. Wagner Leipzig şivesini taklit etmeyi çok seviyor ... Akşam yemeğinden önce ve sonra [piyano] çaldı. *Die Meistersinger*'in bütün önemli parçalarını icra etti, bütün vokalleri söyledi, neşesine diyecek yoktu. Çok canlı ve hareketli bir adam, olağanüstü hızlı konuşuyor, çok şakacı ve bu özel türden toplantıya müthiş neşe kattı. Aralarda onunla Schopenhauer hakkında uzun sohbetler ettim ve onun da Schopenhauer'dan tarif edilmez bir sıcaklıkla bahsettiğini duymanın beni nasıl sevindirdiğini tahmin edersin. Ona ne kadar çok borçlu olduğundan ve onun müziğin doğasını anlayan tek filozof olduğundan söz etti. Ardından profesörlerin bugünlerde onun hakkında neler hissettiğini sordu ve "felsefenin zamane adamlarına" [Schopenhauer'ın da gülünç bulduğu "felsefe profesörlerine") bol bol güldü. Daha sonra yazmakta olduğu otobiyografisinin bir kısmını okudu. Leipzig'deki öğrencilik günlerinden olağanüstü komik bir sahne vardı ki şimdi bile aklıma gelince gülmemi tutamıyorum ... Akşamın sonunda biz ikimiz ayrılırken elimi samimiyetle sıktı, müzik ve felsefe tartışmak üzere onu ziyaret etmeye beni içtenlikle davet etti. Ayrıca beni, kız kardeşi ve akrabalarını, müziğine aşina kılmakla görevlendirdi –bu görevi ciddiyetle kabul ettim.

Nietzsche'nin gözleri kamaşmış, kalbi tamamen fethedilmişti. Daha tanışalı iki gün olmuşken Wagner'den "Richard" diye bahsetmesi tam olarak babası yaşındaki bu adama karşı nasıl bir anda ısındığının ve ona bağlandığının işaretidir. Bu karşılaşmanın en dolaysız etkisi Schopenhauer'ın yanı sıra Wagner'i de hayatına kılavuzluk edecek kahramanlardan biri haline getirmesidir. Rohde'ye şöyle yazıyordu:

Müziği, şiiri, estetik üzerine yazıları ve onunla keyifli şahsi tanışıklığım itibariyle tanıdığım Wagner, kesinlikle Schopenhauer'ın "dâhi" dediği kişilerin en canlı örneği; tüm ayrıntılardaki benzerlikler derhal göze çarpıyor. Çoğunluğunu kız kardeşi sayesinde öğrendiğim hayatının tüm ayrıntılarını anlatabilseydim keşke. İkimizin [Nietzsche ve Rohde] Schopenhauervari sesler denizinde oradan oraya sürüklenmek için bir araya gelmesini çok isterdim; bu öyle bir deniz ki dalgaların en gizli çatlamalarında ... insan kendisine dair hayret verici keşifler yapıyor.[58]

"Peri Masalımsı ve Yedi Fersahlık Çizme* Misali"

1869 başında Basel Üniversitesi'nin klasik filoloji kürsüsü boşaldı. Kürsünün eski sahibi olan Adolf Kiessling eski hocası Ritschl'e bir mektup göndererek eserini *Rheinishes Museum*'da okuduğu Nietzsche'nin durumunu sordu. Ritschl verdiği cevapta otuz dokuz yıllık öğretmenlik hayatında "bu kadar erken olgunlaşmış başka bir delikanlı *tanımadığını*" yazdı. Onun Leipzig'deki genç filozofların lideri olduğunu belirtti ve günün birinde en önde gelen Alman klasikçilerinden biri olacağı kehanetinde bulundu. Kiessling bu bilgileri Basel eğitim komitesi ve üniversite konseyinin başındaki filolog olan Profesör Wilhelm Vischer-Bilfinger'a iletti, o da daha ayrıntılı bilgi almak için tekrar Ritschl'le temasa geçti. Ritschl ona gönderdiği cevapta yıldız öğrencisini şöyle tanımlıyordu:

> Özel bir geliri yoktur ... belli bir siyasi yapı içinde değildir. Genellikle Alman birliğine sempati duysa da –benim gibi onun da– Prusyalılara bir sempatisi yoktur; aksine, özgür, coşkulu bir medeni ve kültürel gelişim taraftarıdır.[59]

(Ritschl'in Nietzsche'yi Prusya karşıtı olarak sunması İsviçre cumhuriyetçiliğine çekici görünmesi için düşünülmüştü belki de; tabii Ritschl'in kendi siyasi görüşlerini Nietzsche'ninki gibi yansıtmasının sonucu olabileceği gibi, Nietzsche'nin hamisinin hassasiyetlerine uymak üzere yelkenleri indirmesinden de kaynaklanıyor olabilir. Her halükârda, bunun doğru olmadığını görmüştük. Prusya'nın aleyhine dönmesine daha birkaç yıl vardır.)

Bu akademik haberleşmenin sonucu 12 Şubat 1869'da Nietzsche'nin bu konuma atanması oldu. 23 Mart'ta sınava sokulmaksızın, *Rheinisches Museum*'da yayımlanan eserlerine dayanılarak doktorası verildi. Alman sisteminde her akademik mevki için önşart olan *Habilitation*, yani ikinci doktorayı ise hiç yapmadı.

Böylece, akademik mevki için yıllarca bekleyecek olan Rohde ve Deussen'in aksine Nietzsche yirmi dört yaşındayken aniden kendini yılda 3.000

---

* Yedi fersahlık çizme: Fransız şair ve yazar Charles Perrault'nun (1628-1703) *Contes de ma mere l'olye* (1697; Kaz Anamın Öyküleri) adlı çocuk masallarından oluşan eserinde yer alan "Parmak Çocuk" masalında geçen devin giydiği ve bir adımda yedi fersah (yaklaşık 5 km) yol aldığı çizme-r.n.

İsviçre frangı (yaklaşık 800 taler ya da 2540 mark) kazanan bir doçent olarak buldu. Evli bir çifti geçindirmeye yetmese bile bekâr bir adamın rahat yaşamasına yetecek bir para kazanıyordu artık. Mevkisi gereği üniversite derslerinin yanı sıra haftada altı saat yerel Pädagogium'da*, yani bir zamanlar üniversitenin parçası olan gramer okulunda ders vermek zorundaydı. Nietzsche bir yıl sonra da profesörlüğe getirildi. Von Gersdorff'a yazdığı gibi, Ritschl sayesinde akademik mesleğin normal engellerini atlamadan –daha doğrusu hepsini birden atlayarak– ilerlemesinde "peri masalımsı ve yedi fersahlık çizme misali"[60] bir kolaylık yaşamıştı.

Nietzsche talihin yüzüne gülmesinden öyle mutlu olmuştu ki öğlenden sonrasını Leipzig parklarında *Tannhäuser*'den melodiler mırıldanarak volta atmakla geçirdi –bu melodiler de manidardır, çünkü Basel'in en güzel yönlerinden biri Wagner'in sürgün yeri olan Tribschen'den sadece bir taş atımı uzaklıkta olmasıydı. Ardından bir düzine kadar kartvizite kısa notlar yazarak iyi haberi dostlarına ve tanıdıklarına verdi. Kartvizitteki isminin altına "Basel Üniversitesi Klasik Filoloji Ekstraord[inaryus] Profesörü" yazıyordu.[61] Curtis Cate'in ifadesiyle, haberi alan annesi şaşkınlık ve mutluluktan gözyaşlarına boğulmuştu.[62] Nietzsche bir anlığına kendi görkeminin büyüsüne yenik düşerek Deussen'e bir mektup yazıp arkadaşlığını sonlandırdı (bu tebliğini daha sonra feshedecekti). Zira onun gerçek bir profesöre, dostum demenin şerefini yeterince anlayamadığını hissetmişti.[63]

Nietzsche'nin ilk baştaki planı üniversiteyi bitirdikten sonra "tatil yapmaktı". Paris'te Rohde'yle birlikte bir yıllık "denizaşırı deneyim" planlamışlardı. Yolculuğun iptal olacağını öğrendikten sonra bu tatilden Rohde'ye özlemle bahsetti:

> Bir gezginin hayatını tatmak ... oyuncu değil seyirci olmak. İkimizin ciddiyetli bakışlar ve dudaklarımızda bir gülümsemeyle Paris'in kalabalıkları içinden iki filozof gezgin olarak geçişimizi görür gibiyim.

Paris'in büyük müzeleri ve kütüphanelerine özellikle ilgi gösteren turistler olacaklardı.[64] Ama Nietzsche gerçekten yoksul olduğundan –an-

* İsviçre'nin Basel kentinde Münsterplatz'da (Katedral Meydanı) 1589'da kurulmuş, bugünkü adı Gymnasium am Münsterplatz (Münsterplatz Gymnasiumu) olan okulun eski adı-r.n.

nesinin cılız bir dul aylığından başka hemen hiç geliri yoktu– Rohde bu gezgin hayatının hep "boş bir hayal olduğunu" hatırlatmıştı.[65]

Nietzsche'nin Basel'e gitmesinden önceki son günleri biraz melankolik geçti. Paris düşüne elveda demenin yanı sıra gençliğine de veda etmek zorundaydı. 11 Nisan'da Naumburg'dan von Gersdorff'a gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

> Zaman doldu, anayurdumdaki son akşamım bugün; yarın koca dünyaya, yeni ve yabancı bir mesleği icraya gidiyorum; görevin ve çalışmanın ağır ve ezici atmosferinde yaşayacağım. Bir kez daha veda etmeliyim: Serbest, kısıtsız faaliyetin altın çağı, şimdide [yaşamanın] umursamazlığı, tarafsız ya da en azından hafif taraflı bir gözlemci olarak sanatın ve dünyanın tadını çıkarmak geride kalıyor –o zamanlar artık geçti ve geri gelmez. Şimdi günlük görev kuralları tanrıçasının katılığı var ... Artık kendim dar kafalının biri olmalıyım ... İnsan mevki ve makam için bir bedel ödüyor –tek soru, bağların demirden mi ipten mi olduğu ... bir çoban –Zeus ve Musalar korusun beni bundan. "Çarkın dişlisi [*Fachmensch*]" türü bir hayata biraz daha yaklaşmış oldum.[66]

Nietzsche bu iş teklifini reddedemezdi elbette. Ama yine de bu hisler sahiciydi. Kökenlerinde yatan şey kısmen profesör yaşamına Schopenhauer'cı yaklaşımdı, ama daha özgün olarak Nietzsche'nin felsefeye ilgisinin artmasından ve dolayısıyla filolojiden uzaklaşmasından kaynaklanıyordu. Nietzsche Leipzig'de geçirdiği son aylarda felsefede bir doktora tezi vermek için notlar almaya başlamıştı. Konu da, Kant'tan bu yana teleoloji* kavramıydı.

Yine de cesaretle her şeye göğüs gerdi ve 13 Nisan'da memleketini ve gençliğini geride bıraktı. Naumburg'dan çıkıp Bonn ve Köln üzerinden yavaş yavaş seyahat ederek 19 Nisan 1869'da üniversiteye vardı. Üniversite, askere alınmaması için Prusya uyruğundan çıkmasını şart koştuğundan, fakat henüz İsviçre vatandaşı da olmadığından bir anda İsviçre bürokrasisinin deyişiyle "*heimatslos* [vatansız]" haline geldi. İsviçre uyruğuna hiçbir zaman sahiden geçmediği için de "vatansızlık" –şiirlerindeki önemli temalardan biri– hayatının geri kalanı boyunca resmi statüsü oldu. Daha sonra kendisini "Avrupalı" olarak tanımlaması aslında doğrudan gerçeği yansıtıyordu.

---

* Yaşamı ve evreni amaçlarla temellendiren ve açıklayan düşünce-r.n.

5. Bölüm

Schopenhauer

1865 Kasım'ında, Leipzig'e vardıktan kısa süre sonra bir gün Nietzsche öğrenciliğin dar geçim imkânlarına rağmen ani bir güdünün etkisine girdi:

> Rohn'un sahaf dükkânında bu kitaba rastladım, büyük bir özenle elime alıp sayfalarını çevirmeye başladım. Hangi iblis kulağıma fısıldadı bilmem: "Bu kitabı alıp evine götür." Kitap almakta aceleci davranmama alışkanlığıma rağmen kitabı aldım. Odama çıktığımda kendimi ganimetimle birlikte kanepenin köşesine attım ve o enerji dolu, hüzünlü dâhinin zihnime işlemesine izin verdim. Her satırı feragat, inkâr ve tevekkülle haykıran bu kitapta bütün dünyanın, hayatımın ve kendi zihnimin korkutucu bir görkemle akseden görüntüsünü izlediğim bir ayna buldum.[1]

Bu "hüzünlü dâhi" Schopenhauer'dı ve kitap da *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'ydı* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818-1819]. (Kitap Leipzig'de yayımlandığı ama son derece az sattığı için şehirdeki sahaflarda hâlâ bir sürü kopyaya rastlanabiliyordu.) Önceki bölümde söylendiği gibi, Nietzsche derhal "Schopenhauer'cı" oldu. O halde şunu sormalıyız: Bunun sonuçları nelerdi?

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya

Arthur Schopenhauer (1788-1860) akıllıca işlettiği şahsi bir servete sahipti. Evinin tavan arasından atlayıp intihar etmeden önce başarılı bir

---

* Kitap Türkçede *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (2009) başlığıyla yayımlanmıştır. Elinizdeki çeviride *Wille* sözcüğü, anlamın gerektirdiği yerlerde "istenç" ya da "irade" terimleriyle karşılanmaktadır-ç.n.

Hamburglu işadamı olan babasından miras kalmıştı. Schopenhauer'ın "felsefe profesörlerini" hor görmesi kısmen geçinmek için çalışmak zorunda olanlar karşısındaki züppeliğinden kaynaklanıyordu ama esasen, demin belirtildiği gibi, geçim araçlarının bağımsızlığının düşünce bağımsızlığının önşartı olduğunu düşünüyordu. (Aslında on dokuzuncu yüzyıl Alman üniversiteleri konusunda temelde haklıydı. Zira üniversitelerin hemen hepsi krallar ve prensler tarafından kurulmuştu ki bunların saltanatının meşruluğu da esasen Tanrı tarafından atanmış oldukları iddiasına –"kralların ilahi hakkı" doktrinine– dayanıyordu. Kant ve Hegel gibi filozoflar Tanrı'nın varlığını doğrudan reddetmenin resmen imkânsız olduğunu düşünmüşlerdi.) Dolayısıyla, Schopenhauer asla ücretli bir üniversite kürsüsüne geçmedi, isabetli Almanca deyimle *freier Schritsteller* oldu, yani yaşamını "serbest yazar" olarak sürdürdü. Hayatının son yirmi yedi yılını Frankfurt'ta yalnız geçirdi. Çalışma odasının duvarında Kant'ın portresi, masasında bir Buda heykeli ve ayağının dibinde bir kaniş vardı. Operayı seviyordu, hayvanları insanlara tercih ediyor ve flüt çalıyordu. Kadınlar üzerine görüşleriyse basılamayacak türdendi.

İlk olarak 1818'de basılan ama 1844'te geniş çaplı elden geçirilip iki kat kalınlaşan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*, Schopenhauer'ın tek büyük sistematik felsefe eseriydi.[2] Kitap dört bölümden oluşuyordu.

Schopenhauer, birinci kitapta hayranlık duyduğu (gerçi zaman zaman eleştirdiği) önceli Immanuel Kant'ı izleyerek ilk cümlesinde ifade ettiği gibi, "Dünya benim tasarımımdır," diyordu. Yani mekân ve zaman, cismanilik (şey-lik) ve nedensel bağlantı bizden bağımsız olarak "dışarıda bir yerde" değildi. Bunlar daha ziyade insan zihninin bilincine ulaşan her şeye dayattığı "biçimler" ve "kategorilerdi" –mesela yeşil gözlüklerin her şeyi yeşil göstermesinde ya da bir yazım programında karakterler "New Roman"a ayarlanınca bilgisayar ekranında görünen her şeyin "New Roman'laşması"nda olduğu gibi. O halde "Doğa", yani hem gündelik deneyimin hem doğa biliminin dünyası, bizim kendi yaratımızdı, salt "görünüşlerin" ya da "fenomenlerin" dünyasıydı. Son tahlilde uydurmadan ibaretti; en nihayetinde de, Schopenhauer'ın ifadesiyle "rüyaydı".[3] Felsefi jargona göre bu, Schopenhauer'ın Kant'tan esinlenen "idealizmiydi" (karmaşık bir terim olduğundan "ideal"den ziyade "idea" ile bağlantısı üzerinden okunmalıdır).

"Rüyanın" ötesinde, zihinlerimizin yarattığı "örtünün" diğer yanında gerçek dünya vardır; Kant'ın diliyle, "kendinde şey" vardır. Schopenhauer Hint düşüncesiyle yakınlığı üzerinden konuya yaklaşarak biz ile kendinde şey arasına giren her şeyi "Maya perdesi" olarak adlandırıyordu.

Peki, bu gerçek dünya neye benzer? Kant'ın –Schopenhauer ve neredeyse tüm çağdaşlarına verdiği– son derece hüsrana uğratıcı cevabı, bunu hiçbir zaman bilemeyeceğimizdir. Kendi zihinlerimizin dışına asla adım atamayacağımız için, deneyimimize dayattıkları biçimlerin dışına da asla çıkamayız. "Örtü"-süz bir deneyimi asla yaşayamayacağımız, her şeyi en fazla puslu bir camın ardından göreceğimiz için mutlak gerçekliğin sonsuza dek insan bilişinin dışında kalacağı gerçeğiyle barışmalıyız.

***

Schopenhauer bu şaheserin ikinci bölümünde –en azından ilk baskıda– Kant'ın hüsrana uğratıcı vargısını reddediyormuş gibi görünür. Bir kere, kendi bedenlerimize bakarsak, yani dışarıya bakmak yerine içeriye bakarsak, örtü-süz bir deneyime ulaşabiliriz. Bu deneyimde bulduğumuz şey de tek kelimeyle "istenç"tir. Geriye bakıldığında görülecektir ki kendini dışsal algıya bedensel eylem olarak sunan şey, içebakışa "istenç" (duygu, his, arzu ve karar) olarak sunar. Bu da genellikle gerçekliğin doğasına ilişkin hayati bir ipucu verir. Dışsal bakış açısından fiziksel beden olarak görünen şey, der Schopenhauer, içsel gerçekliği bakımından istençtir. O halde Kant'ın problemi çözülmüştür. Örtüleri atarsak geriye kendinde şey olarak istenç kalır:

> Kant'ın salt *görünüşün* tersi olarak ortaya koyduğu *kendinde şey*, yani tüm fenomenlerin ve dolayısıyla tüm doğanın altında yatan bu *kendinde şey* doğrudan ve yakından kendi içimizde *istenç* olarak bulduğumuz şeyden ibarettir.[4]

Schopenhauer bunun büyük bir felsefi buluş olduğunu, ama başka bir açıdan hiç sevindirici olmadığını düşünmektedir. Çünkü her şeyin özünün "istenç" olması hayatın özünün acı çekmek olduğu anlamına gelir. Schopenhauer'ın meşhur "kötümserliği" budur işte. Hayat çok fazla acı ve çok az haz barındırır; genel ve ezici baskınlıktaki özelliği çiledir. Bu sonuca ulaşmak için birbirine yakın bir dizi sav öne sürer.

Hayvan dünyasına baktığımızda bir canlının istencinin –"yaşamak istemesinin"– ona diğerini avlayıp öldürmekten başka seçenek bırakmadığını görürüz. Dişleri ve pençeleri kanlı doğa, ancak güçlünün ve caninin

hayatta kalabildiği bir yerdir (Schopenhauer Darwinciliğin önemli bazı yönlerini kırk yıl kadar önceler). Bu yüzden korku, acı ve ölüm genellikle iyilikle dolu dünyadaki tesadüfi arızalar değildir, doğanın özüne aittir.

İnsan dünyasına döndüğümüzde istencin aynı büyüklükte bir lanet olduğunu görürüz. Schopenhauer bunun için birçok neden sunar. Savlarından birinde de insan olmayan hayvanların acımasız rekabetçi yaşamının insan medeniyetinde ortadan kaldırılmadığına, sadece ıslah edildiğine dikkat çeker. Sıklıkla birbirimizi öldürmüyor olsak da, bir bireyin arzularının peşine düşmesi tipik ve bilinçli olarak başkalarının arzularına zarar verir. Eskilerin de bildiği gibi, "*Homo homini lupus*", "insan insanın kurdudur".[5]

Ama Schopenhauer'ın kötümserlik savlarının en ilginci, başka insanlar yüzünden *hiç* acı çekmesek bile, acı çekmenin hayatlarımızın ezici ölçüde baskın niteliği olmaya devam edeceğidir –bu sava "stres ya da sıkıntı savı" da diyebiliriz. Sav kısaca şöyledir: Başka her şey gibi insanlığın da özü olan istenç ya doyurulur ya doyurulmaz. İstencim doyurulmamışsa acı çekerim. Örneğin yiyecek ve seks istiyorsam ama ikisi de yoksa açlık ve cinsel yoksunluk yüzünden acı çekerim. Ama öte yandan istediklerime kavuşursam çok geçmeden daha da kötü bir çile –sıkıntı– başlar. Seks yapabiliyorsam, der Schopenhauer (gerçi hiç evlenmemiştir, ama aktrisler arasında iyi tanınır), hemen cinsel ilişki sonrası tasalara boğulurum: "Aşkı yaşayan herkes bu hazza ilk kez eriştikten sonraki olağandışı hayal kırıklığını yaşayacaktır."[6] Gıcır gıcır bir Mercedes spor araba peşindeysem (Schopenhauer'ın savını çağdaş tüketimcilik çerçevesine oturtursak) ve sonunda bir tane edinirsem, birkaç hafta yüzeysel bir haz duyarım. Ama ondan sonra bu doygunluk hazzı, altı üstü bir "araba" sahibi olmanın görünmezliğine gömülüp gider. Bu yüzden, diye bitirir Schopenhauer, hayat iki çile "kutbu" –yoksunluk ile sıkıntı– arasında "bir sarkaç gibi gider gelir".[7]

***

Genellikle dünyanın ve özellikle insani durumun hastalığını ilk iki bölümde teşhis eden *İstenç Olarak Dünya*'nın üçüncü bölümünde çare meselesine, hayat denen çileden kaçış yollarına dönülür.

Schopenhauer sanat ya da doğaya estetik yönden bakarken istencin bir anlığına sustuğunu düşünür. Rutin, gündelik deneyimde her şey pratik çıkarlarımız çerçevesinde, "istençle ilişkisi içinde" algılanır. Tepenin

yamacı "hoş bir mülk", "geliştirilmeye" uygun bir alan ya da çıkarılmaya hazır değerli bir boksit yatağı olarak görülebilir. Öte yandan estetik yönüyle bakıldığında algı –Schopenhauer'ın Kant'tan devraldığı bir terimle– "tarafsızlaşır" (ama bu terimi "kayıtsızlaşma" ile karıştırmamak gerekir). Yamaca estetik bakışa (belki de Cézanne'ın tablosunda Akdeniz göğünün gizemli maviliğine karışan Mont Sainte-Victoire'ın nefes kesici manzarasına) bir an için kendimizi kaptırırız, hatta bazen dediğimiz gibi manzara "bizi bizden alır": bireysel benliklerimizin, dolayısıyla istençlerimizin varlığını unutur gideriz. Bir anlığına tarafsız algının "saf, istenç-siz, ... zamansız öznesi"[8] oluruz. İşte böyle bir durumda istençten ayrılamayacak olan tüm endişe ve acıdan kısa süreliğine kaçabiliriz. Kısa bir anlığına –Schopenhauer burada sanata bir nevi övgü düzer– şunu deneyimleriz:

> İstencin yolunda ... hep aradığımız ama hep bizden kaçan huzur ... Epikuros'un en yüce iyi ve tanrıların hali diye övdüğü acısız hale ulaşırız; o an için istencin sefilleştirici baskısından kurtuluruz. İstenç hapishanesindeki cezamıza ara verilir; İksion'un* çarkı durur.[9]

Demek ki hemen her sanatın özünde dünyanın –elbette *görülür* dünyanın, "görünüşler" dünyasının– saflaşmış, istençten-uzak algısını bize sunmak vardır. Ama müzik farklıdır, çünkü Schopenhauer'ın malumu ilamıyla, görsel dünyayı temsil etmez. (Kuş-ötüşü ve savaş-sahnelerinin temsilini müziğin önemsizleştirilmesi olarak görür.) Bu da geriye iki seçenek bırakır. Birincisi "biçimci" görüş olarak adlandırabileceğimiz, müziğin hiçbir şeyi temsil etmediği görüşüdür; buna göre, soyut resim nasıl anlamsız renklerin uyumlu bir deseniyle haz veriyorsa müzik de aynı şekilde anlam-sız seslerin uyumlu bir deseniyle sadece haz verir. Schopenhauer'ın aktardığı kadarıyla müziği "zihnin saydığını fark etmediği bilinçsiz bir aritmetik alıştırması"[10] olarak tanımlayan Leibniz bu görüştedir. İkinci seçenek ise "derin tasarım" adını verebileceğimiz görüşü benimsemektir. Buna göre müzik görünüşler dünyasını değil "kendinde şey"i temsil *eder*. Schopenhauer müziğe atfettiğimiz derin anlamı açıklayamadığı gerekçesiyle biçimci görüşü reddeder ve sanatlar içinde sadece müziğin kendinde gerçekliğe "örtü"-süz erişimimizi mümkün kıldığı sonucuna varır. Bu da

---

* Yunan mitolojisinde, günahları ve nankörlüğü nedeniyle Zeus'un, alevler saçan bir çarka bağlı olarak sonsuza dek dönme cezası verdiği kral-r.n.

müziği sanatların en yücesi, "zihnin felsefe yaptığını bilmediği bilinçsiz bir [aritmetik değil] metafizik egzersizi yapar."*[11]

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın dördüncü ve son kitabı ahlaki erdemin izahıyla başlar. Doğrudan tanıdığımız tek istenç kendi istencimiz, tek acı ve hazza duyarlılık mekânı da kendimizinki olduğundan, sadece kendi acı ve hazzımız bizim için "gerçek" olduğundan, çoğunlukla "bencil oluruz" der Schopenhauer. Kendi çıkarlarımız her şey, başkalarının çıkarları hiçbir şeydir, çünkü deneyimsel bakımdan sadece kendi çıkarlarımız *var olan* çıkarlardır. Ama gerçekte bencillik, bireyler dünyasının varsayılan gerçekliğini temel aldığından, metafizik kuruntunun ifadesinden ibarettir. Schopenhauer bu iddiasını şöyle geliştirir: Kant'ın bize öğrettiği üzere, mekân ve zaman sadece görünüşler dünyasında var olur. Ama bireysellik mekâna ve zamana dayanır: İnsan farklı nesneleri ancak farklı mekân parçalarını işgal ediyorlarsa ya da farklı zamanlarda aynı mekân parçalarını işgal ediyorlarsa ayırt edebilir. Dolayısıyla da kendinde şey "bireyliğin ötesinde" olmalıdır, daha doğrusu farklılaşmamış birlik, "Bir" olmalıdır.

Kendini düşünen bencilin tersine erdemli insan bu metafizik hakikate dair bir içgörüye sahiptir. Bölünme ve farkın nihayetinde yanıltıcı niteliğini sezgileriyle anlar (Schopenhauer kadınların bu konuda genellikle erkeklerden daha iyi olduğunu düşünür –kadınlar hakkında söylediği tek iyi şey budur.) *Upanishad*'lardaki** "*tat tvam asi* (sen, osun)" formülünün barındırdığı bilgeliği bilinçsizce fark eder. Bu yüzden başkasının acısını kendi acısı gibi hisseder. Demek ki erdem basitçe özgeciliktir [bkz. Sözlükçe] ki onun özünde de başkalarıyla özdeşleşebilmek yatar. Schopenhauer bu tür bir özdeşleşme için "duygudaşlık" tabirini kullanır. Ama hayat acı çekmek olduğuna göre, özdeşleşecek çok fazla keder ve çok az sevinç olduğuna göre, "merhamet" daha doğru bir tabir olacaktır.

---

* Richard Wagner de Schopenhauer'ı keşfettikten sonra derin tasarım görüşünü benimsemiştir. Onun rakibi olan Viyanalı müzik eleştirmeni, kendiliğinden Brahms destekçiliğine soyunan Eduard Hanslick de biçimci görüşü savunuyordu. Biçimciliğe karşı derin tasarım tartışması on dokuzuncu yüzyıl müzik polemiklerinin hâkim teması oldu.

** En eski Hindu kutsal metinleri Vedaların düzyazı ve manzum açıklamalarını içeren metinler. İÖ 1000 ile 600 arasında yaşamış bir dizi Hindu öğretmen ve bilgenin görüşlerini yansıtan, ahlak ve sonsuz yaşamın yanı sıra özellikle gerçekliğin doğasını irdeleyen *Upanishad*'ların sayısı, yaklaşık 108'dir. Bu metinlerin 19. yüzyıl başlarında Avrupa'ya ulaşan çevirileri Almanya'da bazı düşünürleri derinden etkilemiş, özellikle Schopenhauer bu metinlerden etkilenişini açıkça belirtmiştir-r.n.

Bütün hayatın Birliğine dair farklı derecelerde içgörü edinilebilir, ama en yüksek derecede içgörü bütün dünyanın acılarını kendi acısı sayan Mesih-benzeri azizinkidir. Fakat özgecilik böyle bir doruk noktasına ulaştığında derin bir dönüşüm, kökten bir "geştalt değişimi"* meydana gelir. Zira aziz aniden özgeciliğin *beyhude* olduğunu fark eder; başkalarının acılarını hafifletme çabası, sevgi işleri en fazla acı çekme biçimini değiştirebilir (stresin yerini sıkıntı alır ya da tam tersi olur), ama hiçbir zaman niceliğini azaltamaz. Schopenhauer şöyle devam eder:

> Hayatı pek az serin yerin bulunduğu kor serili çember şeklinde bir yola, üzerinde sürekli koştuğumuz bir yola benzetirsek, o halde kuruntu kapanına kısılmış insan [yani bencil] şu anda üzerinde durduğu ya da biraz ileride gördüğü serin yerde durmakla avunur ve yeniden yolda koşmaya hazırlanır.

Aziz ise tam tersine bireylik yanılsamasının tamamını gördüğünden,

> Kendini aynı anda her yerde görür ve çekilir ... Bir başka deyişle, başkalarını kendisi kadar sevmek ve kendisi için yapacağı kadarını onlar için yapmak artık ona yetmez.[12]

Böyle bir hayatın daima acı çekmek olduğunun ve olacağının sezgilerle farkına varmak bir iğrenme yaratır, Schopenhauer'ın "istencin inkârı" dediği, istencin ve dünyanın reddini getirir. Nihai içgörü kendini "erdemden çileciliğe [bkz. Sözlükçe] geçiş"[13] olarak ifade eder.

Çilecilik bu acılar dünyasından bir nevi "kurtuluşu" temsil eder: Stoacıların dediği gibi, acının kaynağı istençse, acının azalması istencin azalmasıyla mümkündür. Ama stoacılık [bkz. Sözlükçe] "aşkın amaçtan"[14] yoksun olduğundan, hakiki bir kurtuluş değildir: Bu kurtuluş ancak ölümle gerçekleşir. Ölümle birlikte hayat rüyası –daha doğrusu kâbusu– bir sona ulaşır. Yerine neyin geçeceğini söyleyemeyiz. Dil ve kavramsal düşünce görünümler dünyasıyla sınırlı olduğundan, rüyanın ötesindeki her şey bizim için "hiçbir şeydir".** Yine de tek yapmamız gereken mistiklerin sonsuz mutluluğuna bakmaktır,

---

* Düşünme yönteminin değiştirilmesi-r.n.

** Schopenhauer daha demin bize kendinde gerçekliğin "istenç" olduğu şeklindeki büyük buluşunu açmışken, hayat "rüyasının" ötesindeki gerçekliğin "hiçbir şey" olduğunu nasıl düşünebiliriz, diye itiraz edilebilir. Bu soruya az sonra döneceğiz.

> Raffaello* ve Correggio'nun** tasvir ettiği simalardaki salt yansıması bile tam ve kesin bir müjde olan o okyanusvari ruh sakinliği, o derin durgunluk, o sarsılmaz güven ve dinginlik ... Tüm erdem ve kutsiyetin ardında nihai bir hedef olarak duran o hiçliğin verdiği, çocukların karanlıktan korktuğu gibi korktuğumuz [Francis Bacon'ın ödünç tebessümünde] karanlık hissin kovulması [için].[15]

Mistiklerin ifadelerine, bir başka deyişle, önümüze konan ve "sanatın hakikat damgasıyla kefil olduğu"[16] ifadesine bakmak, bize-hiçbirşey olanın *göksel* bir hiçlik, bir saadet diyarı olduğu gerçeğini pekiştirir. Aşkın olanla doğrudan karşılaşan az sayıdaki ruhun bildiği şey En Yüksek Mertebedeki'nin "Bir" olmakla kalmadığı, *ilahi* "Bir" de olduğudur. "Panteist bilinç," der Schopenhauer, "tüm mistisizmde esastır", tıpkı Meister Eckhardt'ın*** manevi kızının**** epifanisinden*****

---

* Tam adı Raffaello Sanzio (1483-1520) olan, İtalyan Rönesansı'nın yüksek döneminin en önemli ressamı ve mimarlarından biri-r.n.

** Tam adı Antonio Allegri (1494-1534) olan, İtalyan Parma okulunun yetiştirdiği büyük Rönesans ressamı-r.n.

*** Daha çok Paris'te aldığı "Üstat" unvanıyla Meister Eckhardt olarak anılan, Alman teolog, filozof ve mistik Eckhardt von Hochheim (1260-1328), Eski Yunan, Yeni-Platoncu, Arap ve skolastik karışımından oluşan ve çoğunlukla kişisel mistik deneyimlerinden edindiği bilgileri içeren öğretileriyle gelecekteki Protestan, romantik, idealist ve varoluşçu akımların gelişmesine katkıda bulunmuş, Hıristiyanlığın yaygın anlayışına uymayan görüşleri yüzünden suçlanmış, ancak hakkında hüküm verilmeden ölmüştür-r.n.

**** Burada alıntılanan sözler, 13. ve 14. yüzyıl Avrupa'sında görülen "özgür ruhların sapkınlığı" olarak değerlendirilen ortaçağ Hıristiyan mistisizminin önemli eseri *Daz ist Swester Katrei Meister Eckehartes Tohter von Straezburc* (Meister Eckhardt'ın Strazburglu Kızı Rahibe Katrei) adlı, yanlışlıkla Hıristiyan mistik Meister Eckhardt'ın yazdığı sanılan eserde geçer. Bu durumda, yukarıdaki alıntıda geçen ifadedeki karışıklığı, Schopenhauer'ın yaşadığı dönemde böyle bir bilginin bulunmamasına bağlamamız gerekir. İçeriğinde ortaçağ döneminde bir kadının "Ben Tanrı oldum!" demiş olmasının önemi nedeniyle bazı araştırmalara da konu olan eser, bir kadın (Rahibe Katrei) ve onun manevi babası (yani günahlarını çıkartan papazın, eserde adı belirtilmese de teolog Eckhardt olduğu söylenir) arasında geçen bir dizi diyalogdan oluşur. Sonu Tanrı'ya varacak olan "en kısa yolu" bulmaya kararlı olan Katrei, manevi babasına gidip ondan bu konuda bir öğüt ister... Yıllar sonra manevi babasıyla yeniden buluşan Katrei, ona ölüme benzer bir deneyimin üçüncü gününün sonunda Tanrı'yla "birlik" durumu yaşantıladığını anlatır. Bunun üzerine manevi babası, Katrei'nin manevi gelişmeyi tamamlamış kutsal biri olduğuna inanıp, ona öğüt vermektense, ondan öğüt almaya başlar. Artık günah çıkartan kişi "günahlarını itiraf edene", günahlarını itiraf eden Katrei ise "manevi rehbere" dönüşmüştür-r.n.

***** "Çarpıcı belirme" olarak da adlandırılan "epifani", bir şeyin anlamının, özünün ansızın ayrımına varmaktır. Felsefede, kendi başınayken önemsiz olan bilgi ya da

sonra, "Siz de sevinin, efendim, ben Tanrı oldum,"[17] diye haykırmasının örneklediği gibi.

Nietzsche'nin Dönüşümü

Nietzsche'yi neredeyse bir gecede "Schopenhauer'cı" yapan olağanüstü öğreti özetle böyleydi. Peki, ama Schopenhauer'ın felsefesinde bu kadar derin etki yaratan ne vardı, diye sormamız gerek.

Nietzsche kesinlikle Schopenhauer'ın büyüsüne kapılan tek kişi değildi. Aksine Schopenhauer ömür boyu anlaşılmaz ve karanlıkta kaldıktan sonra 1860'taki ölümünün ardından gelen on yıl içinde, Nietzsche'nin daha sonra belirttiği üzere,[18] en meşhur on dokuzuncu yüzyıl Alman filozofu olmuştu. Bu yüzden Nietzsche temsili bir figür sayılabilirdi: Schopenhauer'ın felsefesinde ona çekici gelenin ne olduğunu sormakla, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, hatta yirminci yüzyılda ciddi sayıda eğitimli kişiye neyin çekici geldiğini de sormuş oluyoruz.

Albert Camus *Sisyphos Söyleni*'ne [1988, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942] şu meşhur sözlerle başlar: "Gerçekten ciddi tek bir felsefi problem vardır, o da intihardır. Hayatın yaşamaya değip değmediğine karar vermek felsefenin temel sorusuna cevap vermekle birdir." Hayatın değeriyle (ve kaçınılmaz olarak anlamıyla) ilgili bu sorunun ortaya atılmasıyla yeni bir tür felsefe doğuyordu: "Varoluşçuluk". Bu felsefe, teorinin sadece dar bir profesyoneller kliğine ilginç (hatta anlaşılır) gelen çetrefilli meseleleri sökmeye çalışmak yerine, her insan "varoluşunun" bilincinde saklanan derin, endişe verici ve çok zor sorulara bakar. Ama Camus'nün sorusunu ilk kez ortaya atan (aynı zamanda adeta davayı savcılığa sunan) kişi Schopenhauer'dır. Demek ki bu anlamda Schopenhauer ilk "varoluşçuydu", felsefeyi kütüphanelerden ve dersliklerden çıkarıp insanların hayatlarına götüren (antik dönemden beri) ilk filozoftu.

Üstelik bunu ustaca bir berraklıkla, zarafetle, zekâyla, akkor halinde bir öfkeyle (esasen Hegel'in ucuz iyimserliğine ve "beyin çürüten" anlaşılmazlığına yönelik bir öfke), bin tane boş lafla boy ölçüşebilen so-

---

deneyimin, daha derin ya da ilahi bir dünya görüşüne ışık tutması olarak tanımlanır. Ayrıca bkz. önceki dipnot-r.n.

mut, anlamlı örneklerle yapmıştı. Schopenhauer kuruyup kalmış dar bir akademisyenler kliğine değil *bize* hitap etmekle kalmaz, aynı zamanda kolayca anlaşılacak bir tarzda konuşur. (Nietzsche'nin o dönem geçerli olan filoloji pratiği eleştirisinin tam da bu kuruyup kalmış, içe dönmüş profesyonelliğe ve varoluşsal anlam eksikliğine itiraz ettiğini hatırlayalım.) Ama yine de ne hakkında konuştuğu sorusu bakidir –özellikle de, Schopenhauer'ın felsefesinde Nietzsche'ye ve çevresine hayati önemde görünen *içerik* neydi, sorusu.

Nietzsche'nin öğrencilik yıllarının en mutlu yılları olduğunu vurgulamıştım. Ama bir şey eksikti. Bonn Üniversitesi'ne resmen rahiplik okumak üzere girmesine rağmen, Pforta'yı bırakmadan önce aslında "imanını yitirmiş" olduğunu biliyoruz. Hıristiyan metafiziği (daha sonraki tabiriyle "teolojik gökbilim"),[19] Tanrı, cennet ve ölümsüz ruh gibi kavramlar modernlikteki doğa ve insan bilimleri yüzünden inanılmayacak hale gelmişti. Daha sonra, *Şen Bilim*'de, "Tanrı'nın ölümünden" kaynaklanan manevi anayurdun ıstırap verici kaybından son derece otobiyografik bir tarzda bahseder. "Tanrı nerede?" diye haykırır:

> Söyleyeyim! *Onu öldürdük* –siz ve ben! Hepimiz [biz modern düşünürler] onun katilleriyiz. Ama ... bu yeryüzünü güneşinin zincirlerinden kopardığımızda [biz "Kopernikçiler"] ne yapıyorduk? Yeryüzü şimdi nereye gidiyor? Biz nereye gidiyoruz? Tüm güneşlerden uzaklaşıyor muyuz? Sürekli düşmüyor muyuz? Her yöne doğru, geriye, yanlara, öne düşmüyor muyuz? Hâlâ bir yukarısı ve aşağısı var mı?[20]

Nietzsche, ailesinin imanını yitirmekle ne kaybetmişti? Çocukluğundaki dinin ona verdiği şey neydi? Özünde üç şey veriyordu: Nasıl yaşanacağına dair bir izah, Hıristiyan sevgi etiği; ölüm korkusunun panzehiri olan ruhun ölümsüzlüğü öğretisi; bir de "kurtuluş" olarak hayatın anlamına, erdem sayesinde ebedi, göksel saadete ulaşma fikri. Bu yaşama çerçevesinin kaybı, *Şen Bilim*'in Hıristiyanlık sonrası varoluşun "yönsüz" karakteri olarak tanımladığı şeydir. Ama Schopenhauer'ın felsefesinde tam da böyle bir çerçeveyi yeniden keşfettiğine inanıyordu. İlk tepkisindeki coşkunun sebebi buydu. Rohn'un sahafına giren genç adam, diyordu bize, "temel ilkelerden yoksundu". Ama Schopenhauer'da yeniden keşfettiği şey –kitabın dili açıkça dinseldir– "hastalık ve iyileşme, sürgün ve sığınma, cehennem ve cennet"ti.[21] Schopenhauer'da keşfettiği

şeyin, çocukluğundaki Hıristiyanlığın özünün yetişkinlere uygun bir biçime sokulması olduğuna inanıyordu.

Schopenhauer'ın kendisi de felsefesinin bu niteliğe sahip olduğunu düşünüyordu.[22] Bunun sebebini görmek zor değil, zira Hıristiyanlık (en azından Nietzsche'nin çocukluğundaki Luthercilik) şu temel öğretilerde onunla hemfikirdi. Birincisi, bu dünya "gözyaşı diyarıydı", günah ve çilenin yeriydi. İkincisi, insan "komşusunu da kendisini sevdiği kadar sevmeli"ydi, başkalarına yönelik doğru etik duruş sevgiydi, çile çekene duyulan merhametti. Üçüncüsü, ölümden korkulmamalıydı, çünkü ölüm başka bir varlık âlemine geçişten başka bir şey değildi. Dördüncüsü, ölümden sonraki varoluş hayatın amacı ve anlamıydı, çünkü (en azından erdemliler için) ebedi saadet diyarıydı.

O halde Nietzsche'nin Schopenhauer'ı keşfi tek kelimeyle "dönüşüm" niteliğindeydi, adeta bir "yeniden doğuş" deneyimiydi: Dinin yeniden keşfi, eski dinin yeni bir biçimde sunulmasıydı.

Bu durum *İstenç Olarak Dünya*'yı okumaya verdiği tepkideki dinsel tonu açıklar. Neredeyse anında Schopenhauer'dan "üstadım" diye bahsetmeye başlar, adeta o bir yüksek rahip, kendisi de onun "öğrencisidir". Ayrıca Schopenhauer'ın çilecilik [bkz. Sözlükçe] yoluyla "kurtuluş" öğüdünü takip ederek geceleri sadece dört saat uyumak gibi bedensel cezaları uygulamaya başlar.[23] Ayrıca yeni inancın havarisi haline gelir, kendi deyişiyle, "[Schopenhauer] namına propaganda yapar ve birçok insanın yüzünü ona dönmesine vesile olur".[24] "Aynı dine mensup olmak" Nietzsche'yle arkadaşlık etmenin önşartı haline gelir adeta. Rohde'yle dostluğuna, "Schopenhauer'ın dehası egemendi elbette,"[25] der; ayrıca Mushacke ve von Gersdorff'la dostluğunda da aynı durum geçerlidir. Sadece Deussen yeni inanca direnç gösterir ve Nietzsche onu ışığı görmezse dostluklarını bitirmekle fiilen tehdit etmek zorunda kalır.[26,*] Ayrıca Wagner'le gelecekteki uğursuz dostluğu da Schopenhauer'ın damgasını taşıyacaktır.

Nietzsche on beş günde bir von Gersdorff ve Mushacke'yle birlikte Naumburg'lu papaz Friedrich Wenkel'le buluştuklarını anlatır. "Ener-

---

* Buradaki ilginç nokta şudur: Sonradan fikrinden dönecek olan Nietzsche'nin tersine, Deussen en sonunda dönüşüme uğrasa da ömrü boyunca bu düşünceye bağlı kalır, Frankfurt'ta Schopenhauer Cemiyeti'ni kurar, bu cemiyetin *Jahrbuch*'unun [Yıllık] ilk editörü olur (bu satırların yazarı da aynı Yıllık'a çeşitli denemeler vermiştir).

jisi hiç tükenmeyen bir araştırmacı ve Schopenhauer'ın öğretisinin destekçisi"[27] olan bu adamla Café Kintschy'de "Schopenhauer'laşma"[28] niyetiyle toplanıyorlardı. Gerek Leipzig'de gerekse Almanya'nın başka kesimlerinde Schopenhauer takipçilerinin şebekesi içinde "üstat" neredeyse Mesih-benzeri bir statüye çıkarılmıştı: Şarap da içilen bir toplantıda Nietzsche, "Schopenhauer'ın dostlarının" toplanmasını ilk Hıristiyanların toplanmasına benzetir.[29]

Her hayran grubunda olduğu gibi müritler mürşidin görsel bir imgesini elde etmenin yollarını arıyordu. Von Gersdorff nihayet Schopenhauer'ın eski bir tanıdığına ait olan, Jules Luntenschütz'ün yaptığı bir tablonun (bkz. Resim 9) sahibini bulmayı başardı. Büyük bir heyecanla verdiği habere göre ikonun sahibi, der:

> Bizi çalışma odasına götürdü ve orada üstadımızın semavi görüntüsüyle karşılaştım, insan saatlerce durup tabloyu seyredebilir, onun berrak gözlerine bakabilirdi. Sonsuzluğa doğru yükseliyormuş gibi görünen tanrısal bir alın, Olimposlu Zeus'unki gibi güzelim ak saçlar ve kaşlar, insanın gözlerini ayıramadığı berraklıkta ve derinlikte iki göz. İnsanın ilk başta gözü kamaştığından bir süre bakıp kendini alıştırması gerekiyor. Ağzı geniş ama dostça, yumuşak başlı bir iç huzur ifadesi taşıyor, ama keskin, alaycı bir horgörünün izlerini görmemek mümkün değil.[30]

İşte böyle coşkulu bir tarzda devam ediyordu. Nietzsche en az onun kadar büyük bir heyecanla verdiği cevapta, bu değerli tasviri "üstadımızın diğer iki takipçisine, yani Rohde'ye ... ve Wenkel'e"[31] aktardığını belirtir.

Nietzsche'ye her şeyden önce çekici gelen şey Schopenhauer'ın "kurtuluş" doktriniydi. Hıristiyanlığa karşı duruşunu 1866'ta tarif ederken şöyle yazıyordu:

> Hıristiyanlık "tarihsel bir olaya ve tarihsel bir kişiye iman" anlamına geliyorsa bu Hıristiyanlıkla hiçbir işim olamaz. Ama kurtuluş ihtiyacı anlamına geliyorsa o zaman benim için büyük değeri vardır ... Ah, keşke tüm filozoflar Schopenhauer'ın öğrencileri olsalardı.

Ayrıca tüm insanlarda evrensel olduğunu savunduğu "metafizik ihtiyacı" hâlâ duyduğunu itiraf eder.[32]

"Metafizik ihtiyaç" *İstenç Olarak Dünya*'nın "İnsanın Metafizik İhtiyacı Üzerine"[33] başlıklı bölümüne bir göndermedir –bu bölümde Schopenhauer'ın esas din tartışması bulunur. İnsanlar ölümlülüğün bilinciyle yaşama bakımından eşsizdir, der Schopenhauer. Sadece insanlar günün birinde erecekleri "hiçliğin [*das Nichts*]" ışığında yaşarlar ki bu hiçliğin (bilhassa Hıristiyanlık sonrası çağda) "mutlak" ya da "boş" olmasından da şüphe ederler.[34] Ölüm korkusu doğuştan gelir ve evrenseldir, biyolojik olarak programlanmış "yaşama istencimizin" öbür yüzüdür sadece. Ölümün son olmamasının teminatı her büyük dinin asıl merkezinde yatar: Hiçbir din ölümsüzlük öğretisi olmadan dünya dini statüsüne ulaşamamıştır.

Ayrıca ölüm korkusuna bir "panzehir", ölümün kaçınılmazlığına "teselli" bulmak Schopenhauer'a göre felsefenin ana görevidir, Sokrates bu yüzden felsefeyi "ölüme hazırlık"[35] olarak tanımlamıştır. Modern dünyada bu daha da doğrudur, çünkü eğitimli insanlar için Hıristiyan metafiziği inanılabilir olmaktan çıkmıştır ve ancak felsefede teselli bulunabilir (o da gerçekten teselli bulmak mümkünse).

Daha önce belirttiğim üzere, Schopenhauer'ın kurtuluş doktrini, hatta tüm felsefesi aslında ölümün yorumlanmasıdır. Temelinde idealizm vardır. Schopenhauer'ın idealizmine göre ölüm sadece hayat "rüyasının" sona ermesidir. Ama rüya görmek için rüya gören biri gerekir, bu kişi rüyanın dışında olmalıdır. Bu yüzden idealizme göre asıl benliğimiz kesinlikle ölümden zarar görmez. İşte bu yüzden Schopenhauer idealizmin ölümsüzlük sorusuna "en eksiksiz cevabı"[36] verdiğini söyler, zira ölümle "içsel [hakiki] doğamızın yok edilemeyeceğini" kanıtlamaktadır.[37] Zamanın büyük bir kısmında gündelik, cisimleşmiş, "ampirik" benliğimizi tanımlamak için müphem "ben"[38] sözcüğünü kullanırız elbette ki bu ben gerçekten de ölümle sona erer. Fakat metafizik içgörünün bizi götürdüğü noktada "ben"in hakiki anlamının "aşkın" ben olduğunu, zamanın ötesinde kalan, dolayısıyla doğumun ve ölümün ötesinde kalan bir ben olduğunu görürüz.

Demek ki Nietzsche'nin Schopenhauer'dan aldıklarının kalbinde bu vardır. Ölümün son-olmamasını bilme yönündeki "metafizik ihtiyacı" artık Hıristiyanlıkla doyurulamayacak, Schopenhauer idealizminin içerimlerinde yeni bir doyum alanı bulacaktır.

Kant ve Lange'nin Etkisi

Schopenhauer'ı keşfettikten yaklaşık dokuz ay sonra Nietzsche bu sefer başka bir kitaba kendini kaptırdı: Friedrich Lange'nin *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (1998; *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866; *History of Materialism and Critique of Its Significance for the Present*, 1925) adlı eseri. İlk olarak 1866'da çıktığında okuduğu bu eser Kant'ın felsefesinin bazı noktalarını anlamasını sağladı. 1867 sonunda ve 1868 başlarında Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni (2011; *Kritik der Urteilskraft*, 1790) ve Kuno Fischer'in yeni yayımlanmış iki ciltlik Kant incelemesini okuyarak kavrayışını daha da geliştirdi.[39]

Lange'nin kitabı iki kısma bölünmüştü. Birincisinde antik Yunanlardan Kant'a kadar materyalizmin tarihi vardı, ikinci kısımda da Kant'tan on dokuzuncu yüzyıl ortasına kadar materyalizmin eleştirel tartışması bulunuyordu.

Lange Neo-Kantçılığın başlangıcını temsil ediyordu; Fichte ve Hegel gibi "Alman İdealistlerinin" metafizik aşırılıklarından vazgeçiyor ve Kant'ın epistemolojik tevazusuna dönüyordu. On dokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerinin ilerleyişinden etkilenmiş olmakla birlikte –tıpkı Kant gibi– derinden bir endişe de duyuyordu. Daha doğrusu endişesinin sebebi bildiğimiz anlamda, üstün sayılacak ve hayati bir girişim değil, metafiziğe (metafizik materyalizm tezi, yani nihai gerçekliğin hareket halindeki maddeden başka hiçbir şeyden oluşmadığı tezi) dönmüş bilimdi. *Arı Usun Eleştirisi*'nin (1993; *Kritik der reinen Vernunft*, 1781) amacının üçlü "materyalizm, kadercilik ve ateizm" kötülüklerinin "kökünü kazımak" olduğunu söyleyen Kant gibi,[40] bu doktrinin varoluşsal sonuçlarından, dini ve ahlakı tehdit etmesinden ciddi ölçüde rahatsızdı.

Lange'nin çözümü Kant'ın idealizmine ve kendinde şeyin bilinemezliği öğretisine dönmekti. Bilim maddi doğanın dünyasını inceleyebilirdi ve incelemeliydi, ama en nihayetinde bu sadece "fenomenler" ya da "görünüşler" dünyasıydı. Dolayısıyla, doğru düzgün anlaşılan bir nihai gerçeklik bilgisine dair bilimin söyleyecek hiçbir şeyi yoktu.

Lange'nin Kantçı konuma özgün katkısı metafizik materyalizmin kendi kendini zayıflattığını göstermek olmuştu. Bu materyalizm ancak görünüşler dünyasından söz edebileceği sonucuna *kendisi* varıyordu:

Enine boyuna düşünüldüğünde, "tutarlı, materyalist görüş ... tersine dönerek ... tutarlı, idealist bir görüş olur".[41] Bu yüzden bilimin kendisi, özellikle de algının fizyolojisi, örneğin renklere dair bilincimizin "dışarıdaki" dünyada bulunan bir şeyin bilinci değil, sadece beynin retinaya ulaşan ışık dalgalarına öznel tepkisi olduğunu gösterecektir. Bilimin ta kendisi, insan deneyiminin gürültülü, renkli, lezzetli, kokulu mevcudiyetlerinin sadece bizim uydurmamız olduğunu savunur. Ama hal böyleyse, bilimin koyutladığı varlıklar olan insan beyni, retinalar, ışık dalgaları vs. de eşit ölçüde insanların uydurması olmalıdır. Bu yüzden bilim nihai gerçekliğe dair kendi cehaletini gösterir. Örneğin Lange'nin iddiasına göre mekânın gerçekte üç değil dört boyutu olabilir ve bu durum deneyimimizin niteliğinde bir değişiklik yaratmayabilir.[42] O halde buradan çıkarılacak ders, beynin kendi dünyasını inşa ettiğini son derece doğru bir şekilde gösteren bilimin görünüşler dünyasında kendi yeterliliğini sınırladığıdır. İster sokaktaki adam olsun ister bilimci, insanlar için nihai gerçeklik "şeylerin tasavvur edilemez düzenidir".[43]

***

Von Gersdorff'a yazan Nietzsche, "zamanımızın materyalist hareketinin, doğa biliminin ve Darwinci teorilerinin en iyi anlatısını" Lange'de bulabileceğini söyler. Fakat aslında bundan çok daha fazlasını içeriyor, der, çünkü "başlığının vaat ettiğinden sonsuz ölçüde daha çok" şey sunuyor.[44] Bunları sunuyordu, çünkü Lange'nin kendisi materyalist olmak şöyle dursun, aslında, Nietzsche'nin haklı olarak gözlemlediği üzere, "son derece aydınlanmış bir Kantçı"ydı.[45]

Lange'nin kendi konumu, diye devam eder Nietzsche (burada ne yapmakta olduğunu çok da açık etmeden aslında Lange'nin kendi özetini[46] aktarmaktadır), aşağıdaki üç cümleyle özetlenebilir:

> (1) Duyulur dünya kendi kurucu yetimizin ürünüdür.
>
> (2) Görülür (bedensel) organlarımız, görünüşler dünyasının tüm öteki parçaları gibi, sadece bilinmeyen bir nesnenin resimleridir.
>
> (3) Bu yüzden kurucu yetimizin ["kendinde ben"] gerçek doğası en az dışımızdaki gerçek nesne ["kendinde şey"] kadar bilinemezdir. Her halükârda bunların sadece ürünlerini deneyimleriz.

Nietzsche kendi sözlerini şöyle sonlandırır: "Şeylerin hakiki özü, kendinde şey ... tarafımızdan bilinmez."[47]

Schopenhauer Eleştirisi

Nietzsche yukarıdaki özeti kaleme aldıktan yaklaşık bir yıl sonra, yani 1867 sonunda ya da 1868 başında Lange'nin "aydınlanmış Kantçılığını" geniş bir Schopenhauer eleştirisinde Schopenhauer felsefesine uygular. Eleştirinin odağında Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sının ilk baskısının ikinci bölümünde otuz kereden fazla tekrarladığı iddiası vardır: Schopenhauer kendinde şeyin doğası probleminde çözümün "istenç" olduğunu keşfetmiştir.

Nietzsche defterine, "Dünyayı tek bir faktöre göre açıklama girişimi başarısızlıkla sonuçlanır," diye yazar:

> Tüm metafizikçilerin cevaplama hasretinde olduğu soru ... doğanın eninde sonunda kavranıp kavranamayacağı sorusu Schopenhauer tarafından kesin bir "Evet"le cevaplanır ... Dünyanın son ve en önemli bilmecesinin çözümü ... dayanaksız, bilgisiz istençtir ... Ama bu şüpheli bir keşiftir. Birinci itiraza göre ... kendinde şey kavramı saklı kalmış bir kategoriden ibarettir. Kant'ın X'inin yerine Schopenhauer istenci geçirir, ama bunu sadece şiirsel sezgiyle yapar, zira mantıksal kanıtlama girişimi ne onu ne de bizi tatmin etmektedir. Schopenhauer'ın dediği gibi ... kendinde şey *mümkündür* ama sadece felsefi bir kafa tarafından düşünülebilen her şeyin aşkınlık alanında mümkün olması anlamında mümkündür. Ayrıca bu mümkün kendinde şey istenç *olabilir* ama ... bu da salt bir tahmindir ... Dünya Schopenhauer'ın ilk keşfinin sarhoşluğuyla umduğu gibi sistemine cuk diye oturmayacaktır. Yaşlılığında felsefenin en zor problemlerinin kendi felsefesinde çözülmediğinden yakınırken, bireyselleşmenin sınırları sorununu kastetmektedir ... Onun sistemine sızan çelişkiler vardır. Schopenhauer kendinde şey olarak istencin kendi görünüşlerinin tüm biçimlerinden uzak olduğunu söyler ... Ona göre istenç "asla bir nesne değildir, çünkü nesne olan her şey salt görünüştür ... Ama asla nesne olamayan bir şeyin nesnel olarak düşünülmesini talep eder... görünüşler dünyasından alınmış parlak giysiler misali yüklemlerle onu süsler ... bu yüzden [gerçek, Kantçı] "kendinde şey" kavramı sessizce terk edilerek yerine gizlice başka bir kavram geçirilir.[48]

O halde Lange'nin Nietzsche üzerindeki en merkezi etkisi, onun Schopenhauer felsefesinin en merkezi ve ayırt edici iddiasını, nihai gerçekliği "istenç"le özdeşleştirmesini reddetmesine yol açmak olmuştur. Ama burada kafa karıştırıcı olan nokta bu reddiyenin Nietzsche'nin

"üstadına" bağlılığını zerre kadar etkilememesidir. Aksine bağlılığı artar: "Lange'nin 'katı, eleştirel bakış açısıyla bakıldığında," der von Gersdorff'a gönderdiği bir mektupta, "Schopenhauer'ımızın bize kaldığını, hatta daha çok bizim olduğunu göreceksin."[49] Hayranlığının aslında azalmadığının, hatta arttığının bir diğer kanıtı da, göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin sadece Wagner'le dostluğunda değil, bu dostluktan doğan ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki yoğun Schopenhauer'cı karakterdir. Peki, ama Lange'yi okumak ve akabinde Schopenhauer'ı eleştirmek nasıl olmuştur da üstadına bağlılığını azaltacak yerde artırmıştır?

Schopenhauer'ı Yeniden Kurmak

Nietzsche *İstenç Olarak Dünya*'ya "çelişkilerin sızdığı"nı söylemekte kesinlikle haklıdır. En temel çelişki de aşağıdadır.

Schopenhauer'ın "kurtuluş" doktrini, demin belirttiğimiz gibi, gerçekte ölüme "teselli" niteliğindedir. İdealizmin bariz sonucu olan, hakiki benin, hayat denen "rüyayı" gören kişinin ölümden muaf olduğu görüşünde temellenir. Ama buradaki sorun bu doktrinin gerçekten teselli edici olup olmadığıdır. Çünkü kendinde şeyin "istenç" olduğu iddiası doğruysa, ki bu iddia ikinci bölümde pek çok kez tekrarlanır, gerçek benlik istenç *olmak* zorundadır, yani gerçek benlik nihayetinde gerçek olan tek ve biricik kendiliktir. Fakat Schopenhauer istencin hem dünyanın geçmişteki, bugündeki ve gelecekteki acılarının "taşıyıcısı"[50] hem de onların *kaynağı* olduğunu savunur: Tek gerçeklik olarak her şeyin kaynağı olmalıdır, dolayısıyla hayatın acı çekmek olmasından sorumludur; dünyanın "olası dünyaların *en kötüsü*"[51] olmasının, toplama kampı niteliğinde olmasının mesuliyetini taşır. Bu yüzden dünya istenci esasen *kötüdür*; Schopenhauer en temelde "doğa ilahi değil şeytanidir", "kötücüldür" der.[52] Bu yüzden dünyada "ebedi adalet" vardır; dünyanın özünün kötülüğü ile kaderinin sefilliği arasında kesin bir denge vardır.[53]

Ama hakiki benliğimiz *buysa*, insan ölüm karşısında "teselli" olmak şöyle dursun, hakiki benliğinin karakterinin farkına varınca kozmik bir iç bulantısı alanına düşecektir. Demek ki Schopenhauer'ın felsefesini kabul etmek korkunç bir deliliğe düşmekle bir olacaktır. Hayat acı çekmektir ve yaşamaya değmez. Ama intihar düşünmeye bile değmez,

çünkü ölüm kişisel acıyı kozmik acıya çevirmekten başka işe yaramaz –temelde kötü olduğumuz için bu kozmik acıyı da kesinlikle hak etmişizdir. O halde insan seçimini cehennem ile ... cehennem arasında yapacaktır. Kısacası, kendinde şey istenç ise Schopenhauer'ın felsefesinde "kurtuluş" doktrini *olamaz.*

Fakat böyle bir doktrin *vardır* elbette. Daha önce gördüğümüz gibi, mistikler bu doktrini bilir, "rüyanın" ötesindeki gerçekliğin "ilahi" olduğunu, esriklik nesnesi, "panteist bilinç" olduğunu bilirler. Demek ki Nietzsche kesinlikle haklıdır: *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın tam merkezinde sakatlayıcı bir çelişki vardır, ikinci bölümün sonucu ile dördüncü bölümün sonucu çelişmektedir. İkinci bölümün sonunda gerçeklik temelde "şeytanidir". Dördüncü bölümün sonunda ise temelde "ilahidir". Bu çelişkiyi gözden kaçırmanın mümkün olmasının tek sebebi iki sonuç arasında birkaç yüz sayfa bulunmasıdır.

Demin gördüğümüz üzere, Nietzsche'ye göre, ilerleyen yaşlarında Schopenhauer, felsefesinin "felsefedeki en zor problemleri" çözmediğini kabul eder. Bu doğrudur. Nietzsche'nin kastettiği şey, bu başyapıtın 1844'teki genişletilmiş baskısında Schopenhauer'ın daha önceki cesurca sözlerini, yani gençliğin "sarhoşluğuyla" yazdığı, istencin kendinde şey olduğu iddiasını ciddi anlamda sınırlamasıdır. Kitabın yeni, ikinci cildine bu sefer şöyle ifadeler girmeye başlamıştır: "Kendini dünyada ve dünya olarak gösteren istencin nihai ve mutlak olarak kendinde ne olduğu sorusu ... asla cevaplanamaz."[54] Ama Nietzsche ve diğer takipçilerin "üstat" hakkında keşfedebildikleri her bilgi parçacığının üstüne nasıl bir hırsla atıldığı düşünülürse, Schopenhauer'ın ölümünden sekiz yıl önce edebi vasisi Julius Frauenstädt'a yazdığı bir mektubu da bulmuş olmalılar. Schopenhauer bu mektupta felsefesinin kendinde şeyi sadece "görünüşle ilişkisi içinde [yani görünüş olarak]" tanımlama arayışında olduğunu belirtir. "Kendinde şeyin bu ilişki dışında ne olduğunu" ise söyleyemeyecektir: "çünkü ne olduğunu bilmiyorum".[55] Bunun sonucu "istenç"in görünüş/gerçek ikili karşıtlığının görünüş tarafına çekilmesidir. "İstenç" maddi yapılar çerçevesindeki tanımından ziyade dünyanın daha derin bir izahını sunsa da, tanımladığı dünya görünüş alanında kalır. O halde "istenç", gevşekçe bir tarifle, nihai gerçekliğin değil sondan bir önceki gerçekliğin bir tanımıdır. Son tahlilde istenç –istenç *olarak*– "rüyaya" aittir.

Demek ki Schopenhauer eninde sonunda Kant'ın konumunu olumlar ve kendinde şeyin en azından felsefe için bilinemez olduğunu söyler. Bu da düşüncesindeki çelişkiyi çözer, kurtuluş doktrinine sahiden yer açar. (Bu hamleyi hayatının sonuna doğru, ölümün karşısında kendi "teselli" ihtiyacının artmış olabileceği bir dönemde yapması da anlamlıdır herhalde.) Ayrıca Lange'nin tesiriyle Nietzsche'nin sahiplendiği konum da budur –memnuniyetle sahiplenmişti, çünkü hiçbir koşulda artık Hıristiyanlıkta bulamayacağı bir şeyi, yani ölüm karşısında teselli edilme yönündeki "metafizik ihtiyacını" karşılamanın yolunu böylece Schopenhauer'da bulabilecekti.

***

Kant, Lange, yaşlı Schopenhauer ve Nietzsche'de görünüşler dünyasının ardında yatan gerçekliğin rasyonel, felsefi düşünce ve bilginin sınırlarını aşması iki ağzı keskin bir kılıçtır. Bir taraftan bu aşma durumu nihai gerçekliğin şeytani istenç olduğunu bilme iddiasını tasfiye eder. Ama öte yandan ilahi olduğunu bilme iddiasını da bertaraf eder. Kendinde gerçeklik sadece *terra incognita*'ysa (bilinmeyen yer), şeytani olduğunu bilmek de mümkün değildir ilahi olduğunu bilmek de; dolayısıyla kurtuluş doktrini ortada kalır. Bu yüzden Lange'nin "katı, eleştirel bakış açısının" aslında Schopenhauer'a bağlılığını artırdığını Nietzsche'nin niçin söylediği sorusunu cevaplayabilmiş değiliz.

Bu soruya cevap bulmak için[56] iyi bir başlangıç noktası Kant'ta, özellikle de *Arı Usun Eleştirisi*'nin görevinin "[dinsel] *imana* yer açmak üzere [rasyonel] *bilgiyi* reddetmek"[57] olduğu şeklindeki meşhur sözünde bulunabilir.

Yaşlı (ve daha bilge) Schopenhauer'a döndüğümüzde, aşkın olanın rasyonel bilgisini reddetme noktasında Kant'la hemfikirken, mistisizmin bilgi-iddialarını olumlu bir gözle değerlendirdiğini, aşkınlığın kurtuluş olduğuna salt "iman etmekten" fazlasını önerdiğini görüyoruz. Esasen "rasyonalizm" olan felsefe, der, aşkın olanı tartışmaya kalktığında zindanın duvarlarına çarpar gibi kendi sınırlarına çarpar.[58] Belli bir "kişisel aydınlanma" ya da "yüksek düzeyde bilince" işaret edebilir "ama oraya bir adım bile atamaz".[59] Bu yüzden kendi felsefesinin, en yüksek noktasında, "olumsuz bir nitelik" almaya zorlandığını söyler. Bu felsefe "istencin reddiyle" kaybedildiğini anlatabilir, ama neyin kazanıldığını anlatamaz. Fakat felsefenin sona erdiği yerde mistisizm "olumlu bir şe-

kilde ilerler".[60] Tüm mistiklerin, çok farklı yaşlardan ve kültürlerden olmalarına rağmen (Schopenhauer'a göre) aynı deneyimi, yani ilahi olanla kaynaşmayı aktarması üzerine düşününce, "gördüklerinin" her neyse harika ve gerçek olduğu sonucuna makul bir şekilde varabiliriz.[61] Gördüğümüz üzere, Schopenhauer'a göre bu vargı büyük sanatın "hakikat damgasıyla" da desteklenir:[62] "Her türlü akıldan yüce olan huzuru, okyanusvari ruh sakinliğini, o derin durgunluğu, o sarsılmaz güveni ve dinginliği" görmek, Raffaello veya Coreggio'nun tasvir ettiği gibi "tam ve kesin bir müjdeyi" almaktır: "sadece bilgi kalır, istenç kaybolmuştur."[63]

Bu son sözdeki üst üste iki nokta ("çünkü" ile aynı anlamdadır) Schopenhauer'ın mistik sonsuz mutluluğu doğrulamak için *İstenç Olarak Dünya*'nın üçüncü bölümünde açıklanan estetik doğruluk doktrinine başvurduğunu gösterir: Algıyı yönlendiren ve çarpıtan şey istenç –pratik çıkar– olduğuna göre istençten kaçabilirsek (asıl mistiklerin yaptığı gibi) gerçekliğin "berrak bir aynası", tamamıyla "nesnel" oluruz.[64] Salt alımlama olan bir zihne gerçeklik kendisini kendinde olduğu haliyle gösterecektir. Schopenhauer'cı kurtuluşun gerçekliğini doğrulama peşindeki genç Nietzsche'nin kabul ettiği doktrin budur. Lange okuması üzerine yorumlarını von Gersdorff'a yazarken, nihai gerçekliğe rasyonel aklın erişememesinin sonucunu "sanatın özgür" olması diye tanımlar. Bunun anlamı da sanatta aşkın olanın sezdirmelerinin aklın değerlendirme, dolayısıyla çelişme ihtimalinden uzak olduğudur: Lange'nin Kantçılığını asimile ettikten sonra retorik bir soru sorar: "Beethoven'ın bir eserini çürütmeyi ya da Raffaello'nun Madonna'sında (1505-07) kusur bulmayı kim ister ki?"[65]

"Aşkın olanın sezdirmeleri" dediğim başlıkta Nietzsche'nin aklında her şeyden önce müzik sayesinde "kavranan" (en azından onun kavradığı) şeyler vardı kanımca. Schubert'in 1817 tarihli meşhur "An die Musik [Müziğe Övgü]" adlı ilahisinin bir kısmı şöyledir: "Ah, kutsal sanat, kaç sıkıntılı saatte, / Hayatın amansız çemberi beni sardığında, / Sen ... daha iyi bir dünyaya taşıdın beni." Birkaç yerde daha gördüğümüz bu türden bir "müzik sayesinde kurtuluşa erişme" Nietzsche'nin tekrarlanan "kutsal sanat" deneyiminin ta kendisiydi. On dört yaşında Haleluyah Korosu ona "meleklerin neşeli şarkısının, dalgalarında İsa'nın göğe yükseliş şarkısının" bir parçası olduğunu hissettirmiş, müziğin tek ve doğru amacının "bizi yukarı yöneltmek" olduğuna karar vermişti. Hıristiyan

imanını yitirdikten sonra bile müzik ile ilahilik arasındaki bağdan vazgeçmez: "Daemonikin iletilmesi", yani "ilahi olanın belli belirsiz sezdirilmesi ... cennetin aniden pırıltılarla ortaya çıkmasını sağlayan duygu" yüce müziğin sonucudur. (İnsanın aklına burada Gustav Mahler'in Diriliş Senfonisi'nin (*Auferstehungssinfonie*, 1888-1894) finali geliyor.) Nietzsche'nin müzik deneyimi ve kavrayışı, daha önce belirttiğim gibi, akıl sağlığını koruduğu sürenin sonuna kadar esasen dinsel kalmıştır.

Fakat bu "müzikle" ya da genellikle sanatla "kurtuluş" doktrini konusunda sorulması gereken soru, Nietzsche'ye göre kendi konumunun Kantçı mı yoksa Schopenhauer'cı mı olduğudur. Kant'ı takip ediyorsa aşkın kurtuluşun estetik sezdirimleri ancak "iman" statüsünde olabilir, nesnel düzeyde bilinmeyene kıyasla ancak öznel inanç üretebilir. Schopenhauer'ın izindeyse, estetik ve her şeyden önce müzikal sezdirimler aşkın olanın (rasyonel olmayan) bilgisi statüsüne tekabül eder.

Genç Nietzsche'nin Kant'tan ziyade Schopenhauer'ın izinde gittiği görüşünü destekleyen iki faktör vardır aslında. Birincisi, 1868'de Paul Deussen'e gönderdiği mektupta, onun "[Schopenhauer'ın] sistemini eleştirme" çağrısını kabul edilebilir bulması için bu sistemin barındırdığı çeşitli "başarısız kanıtlar ve taktik biçimsizlik vakaları"na dikkat çekmesi gerektiğini yazar –neticede kendisi de bir yıl önce Schopenhauer'ı eleştirmiştir. Ama böyle bir eleştiri Schopenhauer'ın "dünya görüşünün" eleştirisi olacaksa kesinlikle kabul edilemez, diye devam eder. Bu "dünya görüşü" eleştirilemez, çünkü (burada sıklıkla büyüklük tasladığı Deussen'i* alttan alta manevi darlıkla suçlamaktadır),

> ya kavranır ya da kavranmaz. Üçüncü bir bakış açısı tasavvur edilemez. Gülü koklamayan bir kimse onu hakikaten eleştiremez. Gülü koklarsa – *à la bonheur* (mutlu olur)! Bu durumda da, onu eleştirme arzusunu yitirir.[66]

Burada "dünya görüşü" ile kastettiği şey Schopenhauer'ın felsefesinin nihai hedefi ve son noktası olmalıdır, yani "mutluluk [*bonheur*]"-

* Deussen anılarında dikkat çekici bir noktadan bahseder: "Nietzsche'nin sürekli beni düzeltme, bana hocalık etme, bazen de gerçekten eziyet etme eğilimi... Bonn'daki yıldan sonraki mektuplaşmalarımızda açıkça görülebilir" (J I s. 161). Nietzsche hiçbir zaman Rohde ya da von Gersdorff'a bahşettiği entelektüel eşitlik hissini Deussen'e bahşetmemiştir.

yaratan aşkın kurtuluş doktrini. Eleştirinin ötesinde kalan şey bu doktrin ve doktrine duyduğumuz "metafizik ihtiyaçtır". Görünüşe bakılırsa yapmakta olduğu şey aşkınlığın sanat yoluyla –ya da bir sanat biçimi olarak felsefe yoluyla (artık felsefenin böyle olması gerektiğini düşünmektedir)–[67] sezdirimlerini fiziksel duyuların yarattığı enformasyon benzeşimleri, bir başka deyişle *görme* tarzları olarak ortaya koymaktır.

Nietzsche'nin sanata aşkın bir biliş tarzı muamelesi yaptığını düşünmemin ikinci sebebi de on yıl sonra "pozitivizme" dönmesi ve Schopenhauer-Wagner dünya görüşünü terk etmesinin ardından gelen özeleştirinin karakterinde saklıdır. *İnsanca, Pek İnsanca*'da, "dinsel art-acılardan" mustarip insanlar, der, (Schopenhauer'la birlikte) "Raffaello'nun Madonna'sına bakışta tam ve kesin bir hakikatten söz ederler".[68] Ya da Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'sinin son bölümünün belli bir noktasında böyle bir insan "yüreğinde *ölümsüzlük* rüyasıyla yeryüzünden ayrılıp yıldızlı gökkubbeye doğru uçmaya başladığını hissetmeye" açıktır: "Tüm yıldızlar çevresinde kırpışıyormuş gibi görünür ve yeryüzü de giderek daha aşağıda kalmakta gibidir."[69] Bunlar ne kadar güzel olsa da, Nietzsche artık sanatın hem Schopenhauer hem de kendisinin evvelki kişiliği tarafından böyle "yüceltilmesinin" foyasını meydana çıkarma peşindedir. "Derin hislerimiz" vardı, der, bu hisler bizi "içerinin derinliklerine, doğanın kalbinin yakınlarına" götürüyor gibiydi. Kendisini yapıbozuma uğratan içgörü yüklü bir pasajda, "Ama böyle hislerin," diye ekler:

> Derin olduğunu söylemek, ancak düzenli olarak onlarla birlikte uyanan, nadiren algılanan ve derin olduğunu söylediğimiz belli karmaşık düşünce gruplarını oluşturmalarıyla mümkündür; bir his derindir, çünkü ona eşlik eden düşüncelerin derin olduğunu varsayarız. Ama derin bir düşünce yine de hakikatten çok uzak olabilir ... Derin bir histen düşünce öğesini çıkarırsak ... geriye *kuvvetli* bir his kalır ki bunun da bilgiyle hiçbir alakası yoktur.[70]

Bunun özeleştiri olduğu, "dinsel art-acıların" örnek kurbanının eski kişiliği olduğu *Ecce Homo*'da açığa vurulur. *İnsanca, Pek İnsanca*'da ise sözlerini çok dikkatli seçer: "Doğamda *bana ait olmayandan* kendimi kurtardım."[71] Müziğin insanı şeylerin "kalbine" götürdüğü düşünce-

sini yapıbozuma uğratmak, bir zamanlar inandığı ve bu yüzden *doğasında bulunan* bir şeyi aşmaktır; gerçi şimdi doğasının o parçasını reddetmekte ve aştığına inanmaktadır. Ama böyle bir reddiye henüz uzak bir gelecekte gerçekleşecektir. Nietzsche 1868'de hem Schopenhauer'a dini bir bağlılık duymaktadır –bu bağlılık "üstadın" çeşitli eleştirilerini önemsizleştirmektedir– hem de yüce müziğin bize nihai kurtuluşun sahici bilgisini verdiğine inanmaktadır. Richard Wagner de, Schopenhauer ve "müzik sayesinde kurtuluş" fikri karşısında eşit ölçüde büyülenmiş olduğundan, ikisi Ottilie Brockhaus'un salonunda bir anda birbirlerine bağlanmaya yazgılıydılar.

II

GÖNÜLSÜZ PROFESÖR

6. Bölüm

Basel

1870'te Basel

Nietzsche üniversitedeki yeni işine başlamak üzere 19 Nisan 1869'da Basel merkez demiryolu istasyonuna vardı. Onu karşılayan şehrin ortaçağdan kalma surları ağır ağır ve biraz gönülsüzce ilerleyen modern dünyaya açılma sürecinde bir bir yıkılıyordu. 1844'te Strazburg'a demiryolu bağlantısı –İsviçre'nin ilk demiryolu hattı– sağlamak için duvarda yeni bir kapı açılmıştı. Ama kapı geceleri kapanıyordu; belediye meclisinin tabiriyle, böylece "şehir halkı" trenlerin titreşiminden rahatsız olmadan "huzur içinde uyumaya devam edebiliyordu". Sonraki yirmi yılda başka demiryolu bağlantıları gerektirdikçe yeni kapılar açıldı ama hepsi geceleri kapatılıyor ve gündüz de polis kontrolünde oluyordu. Ama 1868'de açık şehrin işlerini mahvedeceğinden korkan küçük işletmelerin protestolarına rağmen duvarın tamamının yıkımına başlandı ve geriye anı olarak korunan sadece üç ortaçağ kapı kompleksi kaldı.

Leipzig'in 100.000 nüfusuna karşılık 30.000 nüfusu olan Basel, Nietzsche'de küçük bir şehir izlenimi uyandırmış olmalı; büyük ve modern şehirler yerine küçük ortaçağ şehirlerini tercih ettiği için bu durum hoşuna gitmişti herhalde. Ayrıca Basel modernleşme sürecinde olmasına rağmen ortaçağ şehri görüntüsü hâlâ çok barizdi. Elizabeth şöyle diyor:

> Ağabeyim eski Basel'i görmüş olmaktan duyduğu sevinci hep ifade ederdi; bununla kastettiği şey, ortaçağa dair daha derin bir içgörü edinmesinin mümkün olmasıydı. Basel'de derinlere kök salmış örf ve âdetlerle yaşayan topluluk özellikle Prusyalılara hoş görünüyordu ... Basel'in muhteşem eski evleri ... en şık giysileriyle pazarları cümbür cemaat kiliseye giden birbirine bağlı aileleri; kuşaktan kuşağa aynı ailede çalışan hizmetkârlar; şehirlilerin, aşağı-Alman lehçesiyle birbirlerini demode bir şekilde selamlamaları –bunların hepsi çoktan gömülüp unutulmuş bir çağa ait gibi geliyordu bize.[1]

Nietzsche ilk haftalarını geride kalan kapı komplekslerinden en büyüğü olan Spalentor'un yanındaki "korkunç denebilecek" Spalentorweg 2'de geçirdi. Ama merkez istasyondaki yemeklerin kalitesi kaldığı yerin kötülüğünü telafi ediyordu. Yemekler (günümüzdeki İsviçre-Alman yemekleri gibi) Alman yemeklerine benziyordu, ama daha lezzetliydi.[2] On hafta sonra nihayet Schützengraben (savunma siperi) yakınındaki kalıcı bir mekâna geçti. Şehrin kenarında inşa edilmiş 45 (bugün 47) numaralı bu ev, dört katlı ve teraslıydı; tarlalara ve bahçelere yakındı, Ren'in karşı kıyısındaki Almanya'ya ve arkada Kara Orman'a doğru açık bir manzarası vardı, ama diğer yandan üniversiteye sadece on beş dakika yürüme mesafesindeydi.

Basel İngilizlere herhalde çok Alman görünürdü; daha önce Almanya'nın dışına hiç çıkmamış olan Nietzsche'ye ise son derece yabancı gelmiş olmalı. En çok dikkatini çekecek şey de Prusya'nın aksine burada devletin kendini dayatmamasıydı. Kral yoktu –üniversitenin rektörü saray tarafından atanmıyor, profesörler tarafından seçiliyordu– aristokrasi yoktu, askeri kült de yoktu. Prusya hayatının başlıca özelliklerinden olan askeri törenler burada bilinmiyordu. Ayrıca Almanya'nın tersine yerel din adamlarının bağlı olduğu ulusal bir kilise hiyerarşisi de yoktu.

Bu fiili şehir-devletinin belediye meclisi eski Basel ailelerinden oluşuyordu. Nietzsche oraya vardıktan kısa süre sonra Ritschl'e gönderdiği mektupta, "insan burada cumhuriyetçiliğe çare bulabilir",[3] diye yazıyor, yüksek burjuva yönetiminin kraliyet yönetiminden daha demokratik görünmediğini belirtiyordu. Basel'in eski asilzade aileleri servetlerini imalatçılıktan edinmişlerdi. Ama öte yandan son derece kültürlüydüler: hem Nietzsche'nin bölüm başkanı Wilhelm Vischer, hem de kahramanı büyük tarihçi Jacob Burckhardt böyle ailelerden geliyordu. Ayrıca bu kişilerin yurttaşlar arasındaki yüksek kültür düzeyini korumaya çalışmalarına da Nietzsche büyük saygı duyuyordu:

> Buranın nasıl bir yer olduğunun gayet farkındayım ... yurttaşlarının kültürünü ve eğitimini büyüklüğüne oranla epeyce bol keseden destekleyen bir şehir. Bu yüzden çok daha büyük şehirleri utandıracak bir durum sergiliyor ... bu konularda başka yerlerdekinden çok daha fazlası *yapılıyor*.[4]

Nietzsche'nin Basel'i genellikle, zaman zaman akla Platon'un *Devlet*'indeki (1942,1988; *Politeia*) ideal şehir-devleti getirecek şekilde siyasi, ekonomik ve düşünsel liderlik arasında sıkı bağlara sahipti.

Basel'deki asilzade aileler kültürel taşralılıktan uzak durmaya, şehirlerini Avrupa kültürel ve entelektüel hayatının ön saflarında tutmaya kararlı olduğundan, üniversiteye odaklanmışlardı. Üniversite sadece teknik eğitim kurumu olmakla sınırlı kalmayacak, belediye meclisinin deyişiyle, "yurttaşların kültürel-manevi [*geistige*] canlanışının merkezi" olacaktı. Üniversitenin yekpare binası Rheinsprung (Ren-geçidi) üzerindeki kırmızı kumtaşından katedrale kısa bir yürüyüş mesafesine inşa edilmişti. Rheinsprung, o sırada Basel'de 100 metre genişliğindeki Ren'i geçmenin tek yolu olan eski ahşap köprüye (ortasında da bir şapel vardı) çıkan dik bir caddeydi. 1460'ta kurulan üniversite 1870'te zor zamanlar geçiriyordu. Bunun sebebi kısmen Basel ekonomisinin temel direği olan ipek kurdelelerin fiyatındaki düşüş, Basel kantonunun gelirinin üçte ikisinin taşraya yönlendirilmesi, kısmen de Zürih ve Bern'de yeni açılan üniversitelerin öğrencileri çekmeyi zorlaştırmasıydı: Nietzsche'nin zamanında toplam sayı hiç 200'e ulaşmadı. Ama kendini bu işe adamış destekçiler sayesinde üniversite ayakta kalıyordu. Üniversiteyi eski şanına kavuşturmak ve düzenli ücretsiz derslerle şehrin onurunu refahının temeli yapmak için para toplamak amacıyla bir "Gönüllü Akademi Birliği" kuruldu. İleride göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin ilk ciddi felsefi denemelerinden bazıları Birlik'in himayesinde ücretsiz ders olarak dinleyicilere ulaşmıştı. Basel'e özgü bir zorunluluğun, yani üniversite profesörlerinin yerel lise olan Pädegogium'da üst sınıflara ders vermesi şartının kökeninde de şehir ile üniversite arasındaki sıkı bağı koruma kararlılığı yatıyordu. Nietzsche'nin durumunda ise bu zorunluluk öğretmenlik yükünü ikiye katlıyordu.

Üniversite Hayatı

Nietzsche ilk başlarda Basel'deki hayattan nefret etti. Özellikle Sophie Ritschl'e yazdığı mektuplarda İsviçreli kadınların sıkıcı, İsviçre peynirinin berbat, İsviçre kültürünün taşralı ve İsviçre yurtseverliğinin "tıpkı İsviçre peyniri gibi koyunluktan geldiğini ve çok karamsar" olduğunu

söylüyordu. Başka insanların hepsinden daha fazla saygı göstereceği Jacob Burckhardt'ı bile düşük bir varoluş seviyesinde olan, her gece meyhanede sıkıcı tiplerle birlikte bira içen biri olarak tanımlamıştı.[5]

Fakat –Sophie Ritschl'e karşı imkânsız bir aşk duyduğuna göre– bu ifadelerinin sahici bir yurt özlemini yansıtmanın yanı sıra, onu özlediğini söylemenin de dolaylı bir yolu olduğunu unutmamak gerek. Aslında Nietzsche kendini "özgür İsviçreli" diye adlandırmaktan çok geçmeden gurur duymaya başladı. Basel'e dair bazı şikâyetlerinde haklıydı: Maaşı altı ay gecikmeli geldiğinden birinci dönem beş kuruşsuz kalmıştı, üstelik maaşını aldığında da –İsviçre'de fiyatlar beklediğinden yüksek çıktığından– tatil yapmaya parası kalmamıştı, ayrıca üzerinde muazzam bir ders yükü vardı. Ama Basel'de başka hiçbir yerde kalmadığı kadar uzun süre, yani on yıl kaldığını, 1873'te Almanya, Greifswald'dan gelen bir kürsü teklifini geri çevirdiğini düşünürsek genellikle buraya bir hayli bağlandığı düşünülebilir.

***

28 Mayıs 1869'da Nietzsche üniversitede açılış söylevini verdi: "Homeros ve Klasik Filoloji". Bu söylevde klasiklerin mevcut durumuna dair Leipzig'de geliştirmekte olduğu eleştiriyi tekrarlıyordu. Doğru uygulanan filolojinin bilim ve sanatın karışımı olması gerektiğini belirtiyor; tüm filolojik faaliyetlerin "felsefi bir dünya görüşüne bağlanmasının gerekliliğini, böylece bireysel, yalıtılmış ayrıntıların fırlatılıp atılabileceğini, geriye sadece bütünün, tutarlı olanın kalacağını" savunuyordu –*Tragedyanın Doğuşu*'nda ortaya atacağı fikirlerin önsel haliydi bu. Söylevin haberi duyulunca Leipzig'de rezalet çıkacağından şüpheleniyordu ama Basel'de hem katılım iyiydi hem de söylev iyi karşılandı. Söylevden on beş gün sonra eve gönderdiği mektupta, "buradaki insanlar pek çok şeye ikna olmuş ... ben de şimdi açıkça görüyorum ki bu sayede buradaki pozisyonum emniyette," diyordu.[6]

Nietzsche hafta içi her sabah yediden sekize kadar ders veriyor, haftada toplam sekiz saat öğrencilerle temas halinde oluyordu. Buna ilaveten Pädegogium'da haftada altı saat ders veriyordu. İlk birkaç dönem üniversitede işlediği konulardan bazıları şunlardı: Yunan edebiyatı ve Sokrates öncesi felsefe tarihi, Yunan ve Roman retoriği, antik Yunan dini, Platon'un yaşamı ve öğretileri, Aiskhylos'un *Sunu Taşıyanlar*'ı (*Khoiphoroi*, İÖ 458), Sophokles'in *Kral Oidipus*'u (1941, 1992; *Oi-*

dipus Tyrannos) ve Hesiodos'un *İşler ve Günler*'i (2012; *Erga kai hemerai*). Pädegogium'da ise Platon'un *Sokrates'in Savunması* (1973; *Apologia Sokratous*), *Phaidon* (1943, 1989; *Phaidon*), *Phaidrus* (1943; *Phaidros*), *Şölen* (1958, 1972; *Symposion*), *Devlet* (1942,1988; *Politeia*) ve *Protagoras*'ını (1940, 1960; *Protagoras*), Homeros'un *İlyada*'sından seçme bölümleri, Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'unu (1967, 2013; *Prometheos Desmotes*) ve Sophokles'in *Elektra*'sını (1941, 1946; *Elektra*) işlemişti. Öğretmenlik görevlerinin üstüne bir de üniversite meclisi, fakülte ve kütüphane komitesi toplantılarına katılması gerekiyordu, 1874'te insan bilimleri dekanı seçilmesi meslektaşları arasında ne kadar saygın olduğunu gösterse de, muazzam iş yükünü daha da artırmışa benzer. Tüm bunların üstüne bir de sıklıkla hasta meslektaşlarının derslerine giriyor ve üniversitenin kamuoyu nezdindeki profilini iyileştirmek için sayısız ücretsiz ders veriyordu. Üstelik Prusyalı vicdanı yüzünden verdiği her derste yüzde yüz elli oranında çaba harcamadan edemiyordu elbette. Sadece bir yıllık çalışmanın ardından, yirmi beş yaşındayken profesör olması bu yüzden pek de şaşırtıcı değildir.

Nietzsche öğretmen olarak hem heyecan verici hem de talepkârdı. Altıncı sınıftaki öğrencilerine sanki şimdiden üniversite öğrencisi olmuşlar gibi davranıyor, onlardan bol miktarda bağımsız araştırma talep ediyordu. En iyilerini de Leipzig'deki mezun olduğu okula gönderiyordu. Ayrıca öğrencilerle sosyal bağ da kuruyor, dönem sonlarında yemekler düzenliyordu.[7] Nietzsche içgüdüsel bir tarzda ve çaba harcamadan disiplin sağlayan öğretmenlerdendi. *Ecce Homo* için hazırladığı bir taslakta (ama bunun sadece bir kısmı eserde basılmıştır) şunları hatırlar:

> Temelde pedagojik ilkelere ne ihtiyaç duyan ne de bunlara sahip olan gönülsüz öğretmenlerden biriyim. Basel Pädagogiumu'ndaki üst sınıflara ders verdiğim yedi yıl boyunca tek bir ceza bile vermeme gerek kalmaması, daha sonra yeminlerle anlatıldığına göre en tembel öğrencilerin bile benim derslerimde çok çalışması bunun delili olsa gerek. Öğrencilik günlerimden zekice küçük bir strateji kalmış aklımda: Bir öğrenci önceki dersin konusunu yeterince iyi anlatamıyorsa daima alenen kendimi suçlardım –örneğin anlattıklarım çok üstünkörüyse ya da belirsizse herkesin benden daha fazla açıklama ve yorum isteme hakkı olduğunu söylerdim. Bir öğretmenin *her* zekâ düzeyinin anlayacağı dilden konuşma zorunluluğu vardır ... Bu küçük stratejinin hertürlü azarlamadan daha etkili olduğu söylenirdi bana. –Gramer okulundaki öğrencilerle ve üniversite öğrencileriyle ilgilenirken gerçekten hiç zorluk yaşamadım.[8]

Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki iddialarından bazılarının biraz hayal ürünü olduğunu ileride göreceğiz. Ama yukarıda anlattıklarının onlardan biri olmadığı öğrencilerin hatıralarıyla da doğrulanmaktadır. Örneğin Pädagogium öğrencilerinden biri, "Öğrencilik zamanındaki numaralarımızdan hiçbirini ona yutturamazdık," der ve şöyle bir olay anlatır:

> İçimizden biri (şimdi bir öğretmen okulunun son derece saygın müdürü olarak görev yapıyor) ödevini iyi yapmamıştı ve dersin bitiminden biraz önce bir cümleyi açıklaması istendi. Görünüşte verilen görevi yerine getirme hevesiyle ayağa kalktı, açıklaması gereken Yunanca metni okumaya başladı ama o kadar yavaş okudu ki zil çaldı. Durumu kurtardığından emin olmak için bir cümle daha okudu, sonra kendine güvenli bir edayla durdu. Nietzsche yerinden bile kıpırdamadı. Bizim öğrencinin alnında boncuk boncuk ter birikmişti. "Profesör," diye kekeledi, "acaba zilin çaldığını ihmal etmiş olabilir misiniz?" Nietzsche bir an gözünü dikip ona baktı, sonra parmağını bile kımıldatmadan onun dediğini düzeltti: "Yani *duymamış* olabileceğimi söylüyorsun." Sonra da derslikten çıktı. Sonraki gün derse başlar başlamaz aynı öğrenciye dönerek kül yutmaz bir havayla, "Evet, şimdi açıkla bakalım," dedi.[9]

Kısacası Nietzsche bütün bir hayatı esinleyen ve biçimlendiren nadir öğretmenlerden biriydi, göreceğimiz üzere, kendisinin verdiği zengin anlamla hakiki bir "eğitimci"ydi.

Öğrencilerinden biri Nietzsche'nin sadece öğretmen olarak değil –"aslında hilebaz ve yaramaz yumurcaklar olmamıza rağmen bize yoldaşları gibi davranırdı"– görünüş olarak da niteliklerini hatırlar: "Görünüş bakımından hassas ve kibar bir yapısı vardı, hafif efemine havası asker bıyığıyla tam bir zıtlık oluşturuyordu. Zaten bıyığı yüzünün diğer özelliklerini geri planda bırakıyordu."[10] Nietzsche'nin görünüşü sıklıkla yorumlara yol açıyordu, çünkü üstüne başına neredeyse züppelik derecesinde özen gösteriyordu. Zamanın modasına uygun olarak (bugünün ölümden kaçmaya dayalı gençlik kültünün tersi bir moda vardı), Elizabeth'in yazdığı kadarıyla, "sadece ona yaşlı bir görünüm verecek giysiler ve aksesuarlar kullanıyordu; genç ya da gösterişli giyinmekten kesinlikle uzak duruyordu ve sadece yaşlı adamlara has kıyafetleri, modayı ve şapkaları beğeniyordu".[11] Çoktan kocaman olmuş meşhur bıyığı da bu yaşlılık görünümünü güçlendiriyordu elbette.

Meslektaşlar ve Arkadaşlar

Nietzsche'nin üniversitedeki meslektaşları ona akademisyenler arasında pek alışılmadık bir yakınlık gösteriyordu. Hatta ilk yılında akşam yemeği davetlerinden gına geldiğinden yakınıyordu. En çok önem verdiği meslektaşları Wilhelm Vischer-Bilfinger, Johann Jacob Bachofen, Ludwig Rütimeyer ve hepsinden önemlisi, Jacob Burckhardt'tı.

Vischer-Bilfinger üniversite yönetiminde büyük bir güç sahibiydi. Kendisi de klasikçiydi ve klasikler bölümünü 1861'de yeniden kurmuştu. Nietzsche'ye hep sempatik yaklaşmıştı –daha önce gördüğümüz gibi, atanmasını sağlamıştı– Basel'deki on yıl boyunca hamilik ettiği Nietzsche'nin önündeki engelleri kaldırmak için elinden geleni yaptı. Tıpkı Vischer-Bilfinger gibi, ailesi Basel'in asilzade ailelerinden biri olan Bachofen başına buyruk bir etnologdu ve ilk insan topluluklarının komünal kökenleriyle ilgileniyordu. Nietzsche gibi o da geçmişteki "bilimsel" çalışmanın kupkuru, kurgulamaktan-utanan, kılı kırk yaran tarzını reddediyordu. Temelde Hıristiyanca bakış açısı Nietzsche ile derin bir samimiyet geliştirmesine engel oldu, ama kendisinden otuz yaş küçük bir karısı vardı ve Nietzsche kendisinden bir yaş küçük olan bu kadının çekimine kapılmıştı. Rütimeyer anatomi ve zooloji profesörüydü ve Nietzsche'nin doğasındaki bilimci yanı beslemiş, özellikle de onu Darwin'in evrim teorisinin eleştirileriyle tanıştırmıştı.

Burckhardt

Nietzsche'nin diğer üçüne nazaran çok daha sıkı fıkı ve uzun vadeli ilişkisi olan meslektaşı Jacob Burckhardt'tı (1818-97). Basel'in en asil ailelerinden birinin oğluydu, Wagner ve Nietzsche'nin babasıyla aynı kuşaktandı. Tıpkı Nietzsche gibi o da farklı yönlerde yetenek sahibiydi; başarılı bir şair, sanatçı, (kukla tiyatroları için) oyun yazarı ve müzisyendi. Sadece üst düzey bir entelektüel değil, aynı zamanda büyük bir öğretmen ve büyük bir insan olduğunu düşünen Nietzsche ona tapıyordu. 1889 Ocak'ında deliliği giderek artarken Burckhardt'a şöyle yazmıştı: "siz (*Sie*) –sen (*du*)– bizim büyük, en büyük hocamızsın."[12] Burada resmi hitaptan samimiyete geçiş aydınlatıcıdır: Gerçeklikle bağını kaybet-

mekte olan Nietzsche özlemle istediği ve zaman zaman yaklaştığını öne sürse de[13] asla gerçekten sahip olmadığı bir yakınlık iddiasındadır.

Bunun sebebi, sadece yaş ve beğeni farkı değil –Burckhardt hiçbir zaman Wagner fenomeniyle hoşlaşmazken, Nietzsche giderek Wagner'e daha çok düşkün oluyordu– Burckhardt'ın hassas, içine kapanık ve asosyal kişiliğiydi. Karizmatik bir öğretmen olmasına rağmen, ölümcül bir umutsuzluğa düşmekten korkan depresif bir yapısı vardı. 1875 yazından bir not –"Jacob Burckhardt gibi umutsuzluğun baskısı altında olanlar"[14]– Nietzsche'nin aslında bunu bir ölçüde kavradığını gösterir. Burckhardt da Nietzsche'nin entelektüel parlaklığını anlıyor ve onun üniversite için çok değerli olduğunu düşünüyordu elbette. Genç filologla sık sık yoğun ve uzun sohbetlere girişiyordu. Ama meslektaşlığın dışındaki dostluğu asla Nietzsche'ye bahşetmemişti –zaten hiç kimseyle bu tür bir ilişkisi yoktu.

Burckhardt'ın en tanınmış eseri, Nietzsche'nin olgunluk dönemi düşüncesine derin etki yapmış bir eser olan *İtalya'da Rönesans Kültürü*'dür (2010; *Geschichte der Renaissance in Italien*). 1860'ta çıkan bu eserin baskısı hiç bitmemiştir. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda İtalya'nın ortaçağdaki geçmişiyle belirleyici kopuş yaşandığını ve modernliğin doğuşunun bu kopuşla gerçekleştiğini en iyi ortaya koyan eser buydu. Eserde İtalyan Rönesansı'nda güçlü, özbilinçli bireyciliğin ilk ortaya çıkışına vurgu yapılır ve bu bireycilik iki yüzlü bir fenomen olarak tanımlanır: Bir taraftan azgın şehvet, şiddet ve savaş patlaması yaratmıştır, diğer yandan Raffaello, Leonardo ve Michelangelo'nun sanatını yaratmıştır. (İsviçre bağlantısını da düşünürsek, Burckhardt'ın Rönesans anlatımı büyük ihtimalle şu meşhur satırların kökeninde yatıyor denebilir:

> Borgia* hanedanı yönetimindeki İtalya otuz yıl boyunca savaş, terör, cinayet, kan gördü ama Michelangelo, da Vinci ve Rönesans'ı yarattı. İsviçre'de kardeşçe sevgi ve beş yüz yıllık demokrasi ve barış var. Peki, İsviçre ne üretti? Guguklu saat.)**

---

* İtalya'ya yerleşerek 15 ve 16. yüzyıllarda kilise ve siyaset işlerinde söz sahibi olan Valencia (İspanya) kökenli soylu aile. İki papa ve birçok siyasal ve dinsel önder çıkaran Borgia ailesinin bazı üyeleri hainlikleriyle tanınır-r.n.

** Bu satırlar 1949 yapımı *The Third Man* (Üçüncü Adam) adlı filmdendir, ya senaryoyu kendi romanından uyarlayan Graham Greene tarafından, ya da Harry Lime karakterini oynarken bu repliği söyleyen Orson Welles tarafından uydurulmuştur. Yönetmen Carol Reed'di.

Overbeck

Nietzsche Basel'deki ilk yılında uzun bir İtalya turuna çıkan arkadaşı Rohde'yi müthiş özlüyordu. Modern insanlardan bazılarını şaşırtacak bir sevgiyle yazıyordu ona:

> Dönüş yolculuğunda [İtalya'dan] biraz benimle kalsan ne olur: Uzun süre için bu son şansımız olabilir. Seni ne kadar özlediğimi söylemeye kelimeler yetmez ... Hayatın en iyi ve en kötü yönlerinden bahsetmek için yanı başında birinin olması çok yeni bir his ... dostluk hissim ... gerçekten hastalığa dönüşüyor. Hasta bir adam gibi yalvarıyorum: Basel'e gel.[15]

Ama ahlakçı annesine de aynı türden mektuplar yazdığından –"Keşke dostum Rohde burada olsaydı, yeniden yakın bir dost bulmak büyük dert"[16]– saklayacak bir şeyi olmadığı ortadadır. 1871'de felsefede bir kürsü edinmek için başvurması, kısmen kendini kalben giderek daha yakın hissettiği mesleğe geçme isteğinden, ama daha da acil olarak Rohde'yi filoloji kürsüsündeki halefi olarak Basel'e getirme isteğinden kaynaklanıyordu. (İleride göreceğimiz üzere, başvurudan bir sonuç alamadı.)

Ama 1870 Nisan'ında –yine Vischer-Bilfinger'ın öğretmen bulma çabalarının bir sonucu olarak– genç bir teolog üniversiteye katıldı ve Nietzsche'nin ruh kardeşi arzusunu büyük ölçüde giderdi. Franz Overbeck (bkz. Resim 10) Schüzgraben numara 45'i paylaşmaya geldi. İkisi evlerini *Das Gifthüttli** (İsviçre lehçesinde "zehir kulübesi") gibi itici bir adı olan, ev ile üniversite arasındaki mesafenin ortasında bulunan bir hana atıfla *Gifthütte* (zehir kulübesi) adıyla vaftiz ettiler. Overbeck ve Nietzsche sonraki beş yıl boyunca hemen her akşam birlikte yemek yiyeceklerdi.

Overbeck, Nietzsche'den yedi yaş büyüktü. Alman olmasına rağmen babası İngiliz vatandaşlığına geçmiş olduğu için genç Franz da İngiliz pasaportu taşıyordu. Annesi Fransızdı ve kendisi de St. Petersburg'da büyümüştü. Evde İngilizce, Fransızca, Rusça konuşuyordu, Almancayı ilk kez on bir yaşında Dresden'de okula başlamak için Almanya'ya geldiğinde öğrenmişti. Overbeck'in açılış söylevinin başlığı "İncil'e Salt Tarih-

* Bu isim muhtemelen biranın kalitesiyle ilgili eski bir şakadan türemiştir; muhtemelen bir zamanlar orada bir arsenik madeni vardı.

sel Yaklaşımın Kökeni ve Haklılığı Üzerine"ydi. İncil'e, inanan biri gibi değil, tarihsel bir belgeyi inceleyen bir filolog gibi yaklaşıyordu. 1873'te kendisinin ve karısının artık kendilerini Hıristiyan kilisesine ait görmediklerini ilan etti –bu işe pek sevinen Nietzsche, "Günün birinde evimizin [zehir kulübesi] adı kötüye çıkacak,"[17] demişti neşeyle. Overbeck'in dini inkârı herhangi bir Alman üniversitesinde kürsü sahibi olmasına engeldi –meslek yaşamının geri kalanını Basel'de geçirdi– ama kimsenin onu işten çıkarmaması Basel'in büyüklerinin hoşgörüsüne delil sayılabilir.

Overbeck ömrü boyunca Nietzsche'ye sadık kalan tek dostu oldu. Aynı zamanda Nietzsche'nin hiç kavga etmediği tek dostuydu: "Dostluğumuz hiç gölgelenmedi," diyordu Overbeck. Nietzsche ise şöyle diyordu:

> Overbeck insanın dost olarak görmek isteyebileceği en ciddi, dürüst, sevilesi bir kişilik, ayrıca bildiğim en sorunsuz insan ve araştırmacı. Aynı zamanda bağlantı kurduğum tüm insanlarda görmek istediğim o radikal niteliğe sahip.[18]

Nietzsche 1879'da sağlığının en kötü seyrettiği dönemde Overbeck'in sadakatinin ve dostluğunun hayatını kurtardığını itiraf edecektir: "Hayatın ortasında bizim Overbeck "tarafından kuşatılmıştım" –yoksa diğer eşlikçim beni karşılamak üzere kalkacaktı: *Mors'*.[19] İleride göreceğimiz gibi, on yıl sonra Overbeck Nietzsche'nin gerçekten hayatını kurtarmıştır.

Kutsanmışlar Adası

Nietzsche görevlerini büyük bir gayretle yerine getirmesine rağmen, üniversite profesörü kabuğunun içinde hiç rahat değildi. Bir kere, klasik filoloji konusunda çekinceleri vardı ve felsefenin ayartıcılığına –Leipzig'den beri– giderek daha çok kapılıyordu. Ama felsefe kürsüsüne başvurusu kabul edilseydi bile rahatsızlığı geçmeyecekti. Çünkü onu asıl sıkan şey bireyselliğin baskısı, bir profesörden beklenenleri yerine getirme zorunluluğuydu, akademik makinenin bir çarkı olmaktı. Sophie Ritzschl'e gönderdiği bir mektupta, içi bulanarak, "tam bir Alman profesörü" oldum, (tebeşir) "tozu" içindeyim, "eğitimli bir köstebeğim", diyordu.[20] 1870'in başında Rohde'ye asla "doğru düzgün bir filolog" olamayacağından korktuğunu yazıyor, dostunun "bir çöl hayvanı gibi

özgür olarak" İtalya'da gezip durmasını kıskandığını belirtiyordu. (Öte yandan Rohde'nin de Nietzsche'nin kazandığı akademik başarıyı ve mali güvencesini kıskandığı neredeyse kesindir.) En ağır gelen şey, diye devam eder Nietzsche, "daima insanlar karşısında öğretmen, filolog rolünü oynamak zorunda olmam ve karşılaştığım herkese kendimi kanıtlamamın gerekmesi". Bu soylu meslekte "saldırgan bir şeyler var,"[21] özgür bireyselliğin ifadesine yönelik bir saldırganlık var.

Ama Nietzsche aslında "eğitimli köstebek" hayatından düzenli olarak kaçma şansına sahipti. Daima saatinde gelen trenle yaklaşık üç saatte gidilen Tribschen denen yerde "paha biçilmez bir sığınak"[22] keşfetmişti.

Tribschen denen yer Luzern'in merkezinden göl kıyısı boyunca yirmi dakikada yürünebilen bir burundu. (Tolstoy buraya katlanamıyordu, çünkü bugün olduğu gibi o gün de hep turistlerle kaynardı ve on dokuzuncu yüzyılda bu turistlerin çoğu İngilizdi.) Bavyera Kralı Ludwig'in verdiği parayla Wagner'in kocaman, kare şeklinde, dört katlı, on dokuzuncu yüzyıl başından kalma bir konak (bkz. Resim 11) kiraladığı yer burasıydı. Parisli bir iç mimara da konağı rokoko tarzında döşettirmişti. Elizabeth'in zarifçe ifade ettiği gibi, gösterişsiz bir İsviçre konağında "pembe saten ve minik aşk tanrıları"[23] biraz rüküş kaçıyordu. Gölün hemen yukarısındaki bir tepede bulunan konak, ineklerin ve koyunların otladığı, ağaçlarla dolu bir yeşil alanla çevriliydi. Luzern Gölü'nün sularının ötesinde çok geniş bir manzara görülebiliyordu. Salonun pencerelerinden görünen doğu tarafında 2.000 metre yüksekliğindeki Rigi, güneydoğuda ise Bürgenstock'un üç doruğu görülüyordu. Güneybatı istikametindeki Pilatus çoğu zaman bulutların ardına saklanmış oluyordu.[24] (J. M. W. Turner'ın pek çok Rigi ve Pilatus resmi "romantiklik" arayışındaki İngiliz turistlerin Luzern'i sevilen bir uğrak yapmasına yardımcı oldu.)

Almanya'dan sürgün edilen Wagner 1849'da İsviçre'ye ve 1866'da Tribschen'e taşınmıştı. 1870'te müzikal güçlerinin zirvesindeydi, *Die Meistersinger* ve *Tristan und Isolde*'nin yanı sıra *Der Ring der Nibelungen* (Nibelung Yüzüğü) dörtlemesinin ilk iki operası *Das Rheingold* (Ren Altını) ve *Die Walküre*'yi (Valkyrieler) tamamlamıştı ve Yüzük'ün (*Der Ring*) üçüncü parçası olan *Siegfried* üzerine yoğun bir şekilde çalışıyordu. Tribschen'de başka her yerde olduğundan daha mutluydu. Aynı şey Nietzsche için de geçerliydi. Hayatının sonunda, bozulmuş bir arkadaş-

lığın acısını ve karşılıklı suçlamalarını düşünen Nietzsche, Tribschen'i "kutsanmışların uzaktaki adası"[25] olarak hatırlıyordu. (Gerçi yarımada olduğunu söylemek düz anlamda daha doğru olacaktır.)

Frau Baronin Cosima von Bülow da (bkz. Resim 12) Tribschen'de Wagner'le birlikte yaşıyordu. 1837'de (Overbeck'le aynı yıl) doğan Cosima, Richard'dan yirmi dört yaş genç, Nietzsche'den ise sadece yedi yaş büyüktü. Büyük piyanist-besteci Franz Liszt ile heybetli ama annelik bakımından ihmalci Kontes Marie d'Agoult'un gayri meşru kızı olan Cosima, Liszt'in gözde öğrencisi ve Wagner'in orkestra şefi Hans von Bülow'un eski karısıydı.* Cosima'nın dört kızı Daniela, Blandine, Isolde ve Eva da Tribschen'de yaşıyordu; bunlardan ilk ikisinin babası von Bülow, son ikisinin babası Wagner'di. Çoğunluğu Katolik olan Luzernlilerin bu skandal düzeyinde bohem çiftin aralarında yaşamalarına izin vermesi, hoşgörülerinin düzeyi konusunda çok aydınlatıcıdır.

Wagner-Bülow bileşik ailesinin yanı sıra evde bir mürebbiye, bir hemşire, dört hizmetkâr, iki köpek, birkaç kedi, bir erkek bir de dişi tavuskuşu (bunlar çok kavga ettikleri için Wotan ve Fricka adları verilmişti), Kral Ludwig'in armağanı olan Grane adlı bir at (ayrıca "Valküre Atlısı"nda [*Ritt der Walküren*] Brunhilde'nin atı olarak da bilinir), sayısız inek, tavuk ve koyun vardı. Wagner muhtemelen evin rokoko tarzı dekoruna uyum sağlamak için sıklıkla meşhur on yedinci yüzyıl Flaman ressam takımını giyerdi –siyah kadife ceket, siyah saten pantolon, siyah ipek çorapları vardı. Kocaman ve kenarları sarkık şapkasını bere gibi bir kulağının üzerinden indiriyordu, dantelli keten gömleğinin üstünde de saten kravatını kocaman bir düğümle bağlıyordu. Genellikle evde "yaratıcı-dâhinin, şaşkın-çocukların, gürültüyle dinlenen insanların, hayvana-putataparlığın vs. her zamanki kargaşası oluyordu".[26]

Wagner'in Leipzig'deki davetini kabul etmeye karar verdiğinde Nietzsche henüz bir aydır Basel'deydi. 15 Mayıs 1869'da yandan çarklıyla gölde yaptığı geziyi yarıda keserek Tribschen iskelesinde karaya çıktı ve önceden haber vermeksizin Wagner'in konağına gitti. Bir süre

---

* Von Bülow 1865'te *Tristan*'ın, 1868'de *Die Meistersinger*'in ilk icrasında orkestra şefiydi. 1875'te Boston'da Çaykovski'nin ilk piyano konçertosunun dünya prömiyerini yönetti. Cosima'nın 1868'de ondan ayrılıp Wagner'e gitmesine içerlememiş ve kin beslememiş görünüyor, çünkü meslek yaşamının sonuna kadar Brahms'ın yanı sıra Wagner'in müziğinin savunucusu oldu.

evin dışında kararsızca dikilerek, içerdeki piyanoda tekrar tekrar çalınan hüzünlü notaları dinledi –sonradan bu notaların Wagner'in o sırada üzerinde çalıştığı *Siegfried*'in üçüncü sahnesinden olduğu anlaşılacaktı. Nihayet cesaretini topladı ve kapıyı çaldı, ama üstadın çalışmakta olduğu ve kimsenin, Cosima'nın bile onu rahatsız etmemesi gerektiği söylendi. Fakat iki gün sonraki Yedinci Pazartesi [Pentekost'un ertesi günü-e.] akşam yemeğine davet edildi.[27] İkinci ziyaret çok başarılı geçmiş olmalı, çünkü genç profesör 22 Mayıs'ta Wagner'in elli altıncı doğum gününe de davet edildi. Dersleri yüzünden bu davete icabet edemedi, ama 5-7 Haziran'da, hafta sonunda tekrar Tribschen'e gitti ve Cosima'nın Wagner'in ilk ve tek oğlu Siegfried'i doğurması sırasında evdeydi. 6 Haziran'da gerçekleşen doğum, Richard 1870 Ağustos'unda nihayet Cosima'yla evlendiğinde resmileşti. Ondan sonra ne zaman isterse gelebileceği söylendi ve ilk ziyareti ile Wagner'in 1872 baharında Bayreuth'a hareket etmesi arasındaki üç yılda yirmi üç ziyaret gerçekleştirdi. Ona ayrı bir yatak odası verildi, çocuklar yanına bırakıldı, fiilen "aileden biri" muamelesi gördü. (Wagner bir keresinde kendisine bir şey olursa Siegfried'e göz kulak olmasını istemişti.) Nietzsche de kendini aileden biri gibi hissediyor, kendisinden ve bütün Wagner ailesinden toplu olarak bahsederken "biz Tribschenliler"[28] diyordu.

Nietzsche, Siegfried'in doğumunda bulunduğu gibi, 1870'teki Noel'de Cosima'nın –ve elbette başka birinin– doğum gününde de oradaydı. (Cosima 24-25 Aralık gecesi doğmuştu.) Sabah saat yedi buçukta on beş müzisyen ve Nietzsche'nin de içlerinde bulunduğu bütün aile evin merdivenlerinde sessizce toplanmıştı. Sonra olanları Cosima günlüğüne şöyle kaydeder:

> Giderek artan bir müzik sesiyle uyandım. Artık bunun bir rüya olmadığını anlamıştım, gerçekten müzikti duyduğum, hem de ne müzik! Müzik devam ederken Richard beş çocukla birden odaya girdi ve bana "senfonik doğum günü kutlamasının" notalarını verdi. Gözyaşları içinde kalmıştım, ama bütün ev halkı aynı durumdaydı.[29]

O gün ilk kez icra edilen müzik aile içinde –Nietzsche önceki gün Luzern'de yapılan gizli kıyafet provasına da katılmıştı– "Tribschen" ya da "Merdiven İdili" olarak, dünyada ise "Siegfried İdili" (*Siegfried-Idyll*, 1870) olarak bilinir. Sabahleyin Noel hediyeleri verildi. Nietzsche'ye

Wagner'in "Beethoven" (1870) denemesinin özel bir nüshasının yanı sıra hayran olduğu bilinen Montaigne'in tüm eserlerinin olağanüstü bir baskısı hediye edildi. O da Richard'a daha önce istediği bir şeyi, yani Dürer'in "Şövalye, Ölüm ve Şeytan"ının (*Ritter, Tod und Teufel*, 1513) bir baskısını ve Cosima'ya da "Tragedya Düşüncesinin Kökeni"nin, yani *Tragedyanın Doğuşu*'na hazırlık denemesinin bir nüshasını hediye etti. Öğlenden sonra başka bir özel konser oldu: Önce Siegfried İdili tekrar çalındı, ardından bir Beethoven yedilisi ve son olarak da bir daha Siegfried İdili geldi. Hepsi bitince de müzisyenler Zürih'teki evlerine gönderildi.

***

Nietzsche daha önce Schopenhauer'a duyduğu yarı-dinsel hürmeti Wagner'e de duyuyordu. Tribschen'e ilk ziyaretinden kısa süre sonra Wagner'e şöyle yazdı:

> Hayatımın en iyi ve yüce anları sizin adınızla birlikte mümkün oldu, benzer bir hürmet duyduğum tek bir kişi daha var; o da manevi kardeşiniz Arthur Schopenhauer –evet, üstelik *religione quadam* (fazlaca inançlı) biri ... Kitlelerin soğuk sisin içinde dikildiği ve donduğu bir zamanda bir dâhinin ışığında ısınabilmek büyük bir ayrıcalıktır.[30]

Mektup "en hakiki ve en derinden bağlı öğrenciniz ve hayranınız" diye imzalanmıştır. Üç ay sonra von Gersdorff'a şunları yazmıştı:

> Tam da Schopenhauer'ın "dâhi" adını verdiği imgenin ta kendisini gözlerimin önüne seren ve o harika yoğunluktaki felsefenin [Schopenhauer'ın] tesirine girmiş birini buldum. Bu kişi Richard Wagner'den başkası değil. Basında ve müzik akademisyenlerinin yazılarında vs. onun hakkında okuduğun yargıların hiçbirine inanmamalısın. *Kimse* onu tanımıyor ve kimse onu yargılama yetisine sahip değil, çünkü bütün dünya ondan farklı zeminde duruyor ve onun atmosferinde rahat edemiyor. Onun içinde öyle bir taviz vermez idealizm, öyle bir derin ve dokunaklı bir insanlık, öyle asil amaçlar var ki yanında olduğumda kendimi ilahiliğe yakın hissediyorum.[31]

1870 Mayıs'ının sonunda, arkadaşını üç yıldır görmemiş olan Rohde, Basel'e geldi ve elbette ki Tribschen'e götürüldü. Nietzsche bu ziyaretin ardından Cosima'ya şunları yazmıştı:

> Rohde "uzaklara yaptığı" on beş aylık yolculuğunun [Tribschen'de] en yüksek noktaya ulaştığını itiraf etti: Bütünsel varlığa karşı hayranlık ve hürmetle dolmuştu ki hissettiği şeyde biraz dinsel yönler de vardı. Atinalıların Sophokles ve Aiskhylos için sunaklar yapmalarını, Sophokles evinde konuk olarak tanrıları ağırladığı için ona "Deksion" [tanrıları ağırlayan] gibi bir kahraman ismi vermelerini anlayabiliyorum. Dâhinin evinde tanrıların mevcudiyeti, bahsettiğim dini atmosferi uyandıran şeydir.[32]

Nietzsche Tribschen'i ilk ziyaretinden kısa süre sonra Wagner'e "üstat" demeye başladı. Artık kendi kariyerini de onun arkasından gitmekte görüyordu: Birden fazla kez işinden izin almayı, hatta işini bırakmayı teklif etti, böylece sırf Wagner'in operaları sahnelensin diye Bayreuth'ta özel tasarlanmış bir opera binası inşa etmek gibi inanılmaz derecede iddialı bir projeye kendini tam zamanlı olarak adayabilecekti. Wagner'in bu tekliflere ilgi göstermemesinin sebebi, Wagner kendi müzikli dramlarını Yunan tragedyasının yeniden doğuşu olarak gördüğünden, Nietzsche'nin bu yeniden doğuşun gerçekliğini doğrulayabilecek saygın bir Yunanca profesörü olarak ona daha faydalı olmasıydı.

Nietzsche kendini Wagner güneşinin çevresinde dönen bir uydu olarak gördüğünden, kendisine daha yakın yaştaki diğer uydu Cosima'yla bol sohbetli ve yakın bir ilişki geliştirmesi şaşırtıcı değildir. (Sohbetleri zaman zaman Yahudi karşıtı bir tona bürünüyor, Cosima'nın sert Yahudi karşıtlığına Nietzsche de aynı telden cevap veriyordu.) Bu samimiyet Nietzsche'yi her zamanki imkânsız aşk alışkanlığına yöneltti. Bu seferki aşkını hayatı boyunca kalbinde taşıyacaktı. Delirmeye başladığında Cosima'nın gerçek aşkı, "Ariadne"si olduğunu söyleyecek, kendisine "Dionysos" diyecek ve onun Wagner'le ilişkisinin "zina niteliğinde" olduğunu ima edecekti.

Nietzsche *Şen Bilim*'de cinsiyetler arası ilişkilere dair anlayışının genel hatlarını verir. Ona göre kadınlar erkeğin "bir işlevi" olmaktan hakiki bir tatmin duyar, "fazladan bir kuvvet ve haz" hissederler.[33] (Wagner'le ilişkisinde tam da böyle bir "efemine" rol benimsediğinden belki de bilinçsiz olarak kişisel deneyiminden yola çıkıyordu.) Örneğin bunu erkeğin "sosyalliği" haline gelerek yaparlar, diye devam eder. Bu anlatılanlar Cosima'nın Wagner'le ilişkisini eksiksiz tarif eder –zaten büyük ihtimalle bu ilişkinin gözlemlenmesine dayanıyordu. Wagner daha Nietzsche'ye bir mektup yazmadan o on mektup yazıyor, Wagner'in mektupları ge-

nellikle kısa, hatta telgraf türündeyken, Cosima'nın "Sevgili, Aziz Profesör Nietzsche"sine yazdığı mektuplar çoğunlukla beş-altı sayfa oluyordu. Ayrıca Nietzsche de "işlevsellik" rolünü benimsediğinden, Cosima hiç tereddütsüz ona bir sürü iş veriyordu. Mesela Richard'ın amcasının kayıp bir resmini aramakla görevlendirilmişti, bir de Luzern'de bulunamayacak şeyler için (Richard için ipek iç çamaşırları, çocuklar için kuklalar ve bir kukla tiyatrosu) sık sık Basel'den alışveriş yapması isteniyordu. Ama Elizabeth'e bakılırsa Nietzsche üniversitedeki muazzam iş yüküne rağmen bu görevlerin hepsini hevesle ve en ufak ayrıntıyı atlamadan yerine getiriyordu. Kendi çocukluğundan kalma kukla tiyatrosu uzmanlığına dayanarak dükkâncıya kukla şeytanın yeterince kara olmamasından ve kralın yeterince gerçek olmamasından yakınmıştı. Tüm bu işlerin üstüne Wagner bir de Kral Ludwig'in ricasıyla kaleme aldığı otobiyografisi *Mein Leben*'in (Hayatım) basılmasını denetleme gibi bir angaryayı da Nietzsche'nin omuzlarına yüklemişti.

Wagnerler genç profesör hakkında ne düşünüyorlardı? Onun entelektüel parlaklığından şüphe etmedikleri açık, akşamları yaptıkları üçlü kültür, sanat ve felsefe tartışmalarında Yunancayla ilgili tüm meselelerde ona mutlak bir güven duyuyorlardı –Wagner neredeyse hiç Yunanca okuyamıyordu. Ayrıca onun aileden biri olmasını da hem seviyor hem de faydalı buluyorlardı.

Öte yandan Nietzsche'nin gönlünün ve özkimliğinin yakın olduğu şeye, yani onun bestelerine pek değer vermiyorlardı. 1871 Noeli'ni de Tribschen'de geçirmesi için davet edilen Nietzsche *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* (2010; *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) adlı ders dizisi üzerinde çalışması gerektiği bahanesiyle gitmedi. Ama asıl sebep başkaydı: Wagner'in bir yıl önceki doğum günü hediyesi olan Siegfried İdili'nin ruhunu yakalama isteğiyle dört elle çalınacak bir piyano bestesi olan "Yeni Yıl Arifesi Anıları"nın (bu kitabın web sitesinde 13. Parça olan "Yeni Yıl Arifesi" temasının genişletilmişidir) notalarını Noel ağacının altına bırakmıştı. Cosima ve Nietzsche çoğunlukla birlikte çalardı, ama onun yokluğunda piyanodaki yerini Hans Richter* aldı. Parça çalınırken bir hizmetkâr "kulağa pek iyi gel-

* Richter 1876'da Yüzük'ün (*Der Ring*) ilk tam icrasını yönetti, daha sonra da önce Hallé Orkestrası'nın, sonra da İngiltere'deki Londra Senfoni Orkestrası'nın şefliğini yaptı ve orada orkestra hazırlıklarının daha önce eşi görülmemiş ölçüde kapsamlı

mediğini" söyledi, bunun üzerine kendi düşüncelerinin dillendirildiğini duyan Cosima kıkırdamaya başladı. Wagner odayı terk etti, ama ilk başta zannettikleri gibi öfkeden değil kendi kıkırtısının duyulmaması için çıkmıştı.[34] (Yine de, Nietzsche'yi savunmak adına Liszt'in de, Richard Strauss'un da onun besteciliğini çok kötü bulmadığını belirtmeliyiz.)

Bir İdilin Sonu

Nietzsche ömrü boyunca hiçbir yerde kendini Tribschen'deki kadar evinde hissetmedi. Richard Wagner'in maneviyatı-güçlü, sıcak, komik, kusurlu, coşup taşan ve ezici dehasında tapınabileceği bir baba figürü bulmuştu. Sonraki bölümde göreceğimiz üzere Wagner *Tragedyanın Doğuşu* üzerinde derin bir tesir yaratmıştı ve Nietzsche'nin entelektüel anlamda babası sayılabilirdi. Fakat aynı zamanda kişisel ve duygusal bakımdan da bir babaydı, örneğin von Gersdorff'a uyarak kısa süreliğine benimsediği vejetaryenliği bırakmaya onu ikna etmişti. Cosima'da ise Nietzsche bir anne, hayallerindeki bir âşık, sırdaş ve dost bulmuş, onu kadınlığın heybetli bir ideali olarak görebilmişti. (Kartal burunlu Cosima gerçekten heybetliydi, boyu biraz kısa olan Wagner'e tepeden bakıyordu --çiftin fotoğraflarında (mesela Resim 12) Cosima hep otururak poz veriyordu– boyu pek uzun olmayan Nietzsche'ye de tepeden bakıyordu.) Ayrıca toplu olarak Wagnerlerde Nietzsche yüksek Avrupa kültürü havasını soluyan bir aile bulmuştu. Üstelik bu aile öz ailesinin tersine küçük burjuva ahlakçılığının boğucu kısıtlamalarından da uzaktı. Bir mektupta durumu şöyle anlatır: "Wagner'in konağında... sihirli bir göl ve dağ inzivasında Pilatus'un eteklerinin dibinde, son derece heyecan verici sohbetler ederek birlikte yaşıyoruz, sevgi dolu bir aile oluşturuyoruz ve bilinen sosyal saçmalıklardan alabildiğine uzağız."[35] Sohbetlere heyecan katan şey Tribschen'in dünya-tarihinin ekseni olacağı duygusu, Bayreuth projesinin Almanya için, Avrupa kültürü için ve belki de bir bütün olarak insanlık için yeni bir başlangıç olacağı düşün-

olmasını sağladı. Sonraki yıllarda Edward Elgar'ın müziğinin tutkulu bir destekçisi oldu. Orkestra şefi olarak yaklaşımı değişken olmaktan ziyade anıtsaldı, büyük eserlerin anlatımcı ayrıntılarından ziyade genel yapıya odaklanıyordu; Nietzsche'nin de bu üslubu şiddetle desteklediğini göreceğiz.

cesiydi. 1870 Temmuz'unda ve 1871 baharında Tribschen'i ziyaret eden Elizabeth oradaki atmosfere dair bir kayıt bırakmıştır:

> Orada geçirdiğim son akşamı hâlâ hatırlıyorum. Güneş daha yeni batıyordu, ama kocaman ve pırıltılı ay çoktan Titlis Dağı'nın* karla kaplı aydınlık yamaçlarının üstünde yükselmişti. Günışığı giderek solup yeryüzünü ayın donuk aydınlığına teslim ederken, göl ve resim gibi duran dağlar giderek daha nefis, daha saydam görünürken ... canlı sohbetimiz yavaş yavaş sönükleşti ve hepimiz sessizce hayallere daldık. Dördümüz (aslında beş) gölün yakınındaki sözde *Räuberweg* [haydut yolu] boyunca yürüyorduk. En önde Frau Cosima ve ağabeyim gidiyordu –Frau Cosima pembe kaşmir bir elbise giymişti, geniş devrik yakası gerçek danteldendi ve elbisenin kenarına kadar iniyordu; koluna pembe güllerle süslü büyük bir Toskana şapkası takmıştı, arkasından da "Russ" adındaki dimdik, ağır ve devasa bir kömür karası Ternöv köpeği gidiyordu. Onların ardında ben ve Wagner yürüyorduk –Wagner Flaman bir ressam gibi giyinmişti ... Ağaçların arasından sızan ışık huzmelerinin sırayla bizleri aydınlatmasını, pırıltılı gölün ötesine bakarak hiç konuşmadan yürüyüşümüz daha dünmüş gibi gözümün önünde. Küçük dalgalar kıyıya çarparken çıkan hafif mırıltıyı duyabiliyorduk.[36]

Ama bu büyülü hava uzun sürmedi. 1870'in ortalarından itibaren Wagner Bayreuth'a taşınma gereğinden bahsetmeye başladı. İdeal dünyasının çökmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalan Nietzsche 19 Haziran'da Cosima'ya gönderdiği mektupta, taşınırlarsa üniversiteden birkaç yıl izin alacağını ve kendisinin de Bayreuth'a taşınarak kendini tamamen Wagner'in projesine adayacağını yazıyordu.[37] İki gün sonra ayak bileğini incitti ve iki hafta yataktan kalkamadı –hastalığı, Curt Janz'ın gözlemlediği gibi,[38] psikolojik travmaya verdiği her zamanki tepkilerden biriydi.

Wagner nihayet 22 Mayıs 1872'de Tribschen'den ayrıldı. Nietzsche Mayıs'ın 25'inde oraya vardığında Cosima'yı, çocukları ve hizmetkârları buldu yalnızca. Cosima da "kutsanmışların adasını" terk ettiği için onun kadar üzgündü, bu yüzden Nietzsche piyano çalarak onu neşelendirmeye çalıştı. Rohde'ye şöyle yazıyordu. "Tribschen bitti artık. Birkaç gün –melankolik günlerdi– orada kaldım, adeta harabelerin arasında dolaşıyordum."[39] Von Gersdorff'a gönderdiği mektupta ise şöyle diyordu:

---

* 3.020 metre yüksekliğindeki bu dağ (bugünkü) Luzern'e trenle 30 dakika mesafededir.

> Geçen Cumartesi Tribschen'e üzüntülü ve derinden yaralanmış bir ruh haliyle veda ettik. Artık Tribschen yok: Adeta kalıntıların arasında dolanıp durduk, üzüntü hissi her yeri dolduruyordu; havayı, bulutları. Köpek de bir şey yemedi. Hizmetkâr ailelerinden birilerine seslendiğinizde hıçkıra hıçkıra ağladıklarını fark ediyordunuz. El yazmalarını, mektupları ve kitapları paketledik –ah ne perişandık! Tribschen yakınında geçirdiğim bu üç yıl, 23 kez ziyaret ettiğim bu yer –bana neler ifade ediyordu! Bu yıllar olmasa ben ne olurdum! En azından Tribschen dünyasını kitabımda [*Tragedyanın Doğuşu*] taşa kazımış olmaktan mutluyum.[40]

Wagnerlerin gidişi Nietzsche'yi adeta kimsesiz bırakmıştı. Büyük "efsuncuya" karşı yazdığı yüzlerce sayfa polemiğe rağmen, hayatının sonunda, yani *Ecce Homo*'da Tribschen hâlâ büyülü bir düş olarak kalmıştır:

> ... Hepsinin ötesinde beni en derinden, en içten dinlendiren şey ... hiç şüphesiz Richard Wagner'le yakından düşüp kalkmam olmuştur, insanlarla kurduğum öbür ilişkilere metelik vermiyorum; ama Tribschen'de geçirdiğim günleri, o karşılıklı güven, sevinç, yüce rastlantılar ve derin anlarla dolu günleri her ne pahasına olursa olsun yaşamımdan silmek istemem ... Başkaları Wagner'le neler yaşamıştır, bilmem; bizim göğümüzden bir tek bulut bile geçmedi.[41]

Nietzsche'nin kanı Bayreuth'a hiçbir zaman ısınmadı. Wagner'in oradaki büyük evi *Wahnfried* –kabaca, "dünyanın çılgınca kuruntularından huzurlu bir kaçış mekânı" (bkz. Resim 14)– olarak bilinse de, Nietzsche orayı fazlasıyla çılgınca buluyordu. Wagner'in davasında dört yıl daha –şüphesi giderek artarken, "üstatla" sürtüşme anları çoğalırken– askerlik yapmasına rağmen, eski görkemli samimiyeti bir daha hiç yakalayamadılar. Nietzsche'nin Tribschen'den Bayreuth'a taşınma meselesini duygusal bakımdan ihanet olarak, babanın ikinci "terk edişi" olarak deneyimlediği sonucuna varmamak güçtür. 1874'te Rigi'ye yaptığı yaya seyahatlerden dönerken Tribschen'i birkaç kez ziyaret etti. "Çok, çok özlemişim," diye yazıyordu Rohde'ye. Kendini "mirastan tamamen 'mahrum edilmiş'" hissediyordu.[42] Wagnerler Tribschen'de kalsaydı, *İnsanca, Pek İnsanca*, *Wagner Olayı* ve *Nietzsche Wagner'e Karşı*, hatta Nietzsche'nin olgunluk dönemi felsefi eserlerinin geri kalanı hiçbir zaman yazılmayabilirdi.

7. Bölüm

Richard Wagner ve Tragedyanın Doğuşu'*nun Doğuşu*

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Nietzsche üç yıl boyunca oradaki herkes tarafından Tribschen hanesinin bir ferdi sayılmıştı. Tribschen duygusal sıcaklık ve yüce müziğin yanı sıra ona Arthur Schopenhauer'ın ruhunun egemen olduğu son derece canlandırıcı bir felsefe ortamı da sunmuştu. Wagner ve Nietzsche'nin bu "müthiş derinlikteki felsefeye"[1] aynı ölçüde bağlı olduğunu da gördük. Nietzsche incelemelerini ve söylev metinlerini tartışma ve değerlendirme amacıyla Wagnerlere göndermiş ve tartışmaları sayesinde kendiliğinden çözülen "pek çok salt bilimsel problem" için Wagner'e teşekkür etmişti.[2] Wagner de "Beethoven" denemesini tamamlayınca Nietzsche'ye göndermiş, Nietzsche de ona cevabında şöyle demişti: "Buradaki yazıdan müzik felsefenizi, yani müziğin felsefesini öğrenmemin bu yaz 'Dionysosçu Dünya Görüşü'[3] başlığıyla kaleme aldığım denemeye –Nietzsche'nin ilk kitabındaki merkezi temaların hazırlık niteliğinde gün ışığına çıktığı metin– büyük katkıları olduğunu açıkça belirtmek isterim." Daha önce dikkat çekildiği üzere Cosima da salt bir seyirci değil, Tribschen'deki entelektüel hayatın aktif bir katılımcısıydı. İyi eğitim görmüş ve zeki bir kadın olan Cosima sıklıkla felsefi çalışmalarına dair soru salvolarıyla Nietzsche'yi bombardımana tutuyordu. Nietzsche 1872'de *Yunanların Trajik Felsefe Çağında Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*'ü (2003, 2011; *Fünf Vorreden Zu Fünf Ungeschriebenen Büchern Die Philosophie Im Tragischen Zeitalter Der Griechen*) ona adarken, "derin saygılarımla ve gerek doğrudan sorduğu gerekse sohbetten doğan sorulara cevaben," diyordu.[4]

Tragedyanın Doğuşu bu duygusal ve entelektüel yakınlığın ürünüydü. Kitabın Önsöz'ünde eser Wagner'e ithaf edilir, onunla "sohbetin"

bir devamı olarak tanımlanır ve bu sohbetin asla başka bir kimseyle yapılamayacağına dikkat çekilir. Bu "sohbeti" mümkün kılan şey dâhi bir besteci, orkestra şefi ve şair olan Wagner'in aynı zamanda gelişmiş ve seçkin bir dünya görüşüne sahip ciddi bir entelektüel olmasıdır. Nietzsche akademisyenleri ve meraklıları neredeyse hep Nietzsche'nin bu dünya görüşüne borcunu inkâr etmeye çalışmışlardır,[5] zira nahoşluğu su götürmez şu iki durumdan dolayı rahatsızdırlar: Yahudi karşıtlığı ve daha sonra da Alman şovenizmi. Fakat bu etkiyi inkâr etmenin anlamı yoktur: Nietzsche'nin bu kitabını gerçekten anlamak için, defterlerinde tanımladığı "Bayreuth ufkunu"[6] anlamak gerekir. Eserin içinde geliştiği bu ufuk, dünyaya bakışında çağdaş bir yorumcunun ifadesiyle, taktığı bu "Wagner gözlükleri"[7] anlaşılmak zorundadır.

Wagnerci Dünya Görüşü

Wagner'in felsefi düşüncesi birbiriyle bağlantılı dört başlığa odaklanır: toplum, siyaset, sanat ve din. İlk önce "toplum"u, yani Wagner'in *Kulturkritik*'ini, Batı modernliğinin kültürel durumunun eleştirisini ele alalım. Bu eleştiri iki şeye odaklanır: birincisi Hıristiyanlık, ikincisi de sanayileşme ve bürokratikleşmenin etkileridir.

Wagner kendi zamanındaki pek çok eğitimli kişi için Hıristiyanlığın artık inandırıcı olmadığının farkındaydı. Gelgelelim, Hıristiyanlığın kötü bir miras bıraktığını öne sürüyordu. Yunanlar mutluluğu normal bir insanlık durumu olarak kavrarken, Hıristiyan dünya görüşü bizi "iğrenç bir zindanda" yaşamaya mahkûm eder.[8] Hıristiyanlık bize dünyevi olan her şeyden nefret etmeyi öğretir –aynı zamanda evrensel kardeşçe sevgiyi öğütlediği için kendisiyle çelişir.[9] Fakat İsa'nın yaptığı bu değildi. Bu Celileli marangozun kendisi bir tür devrimci sosyalistti, öğütlediği evrensel sevgiyi gerçekten hayata geçiren, işçi sınıfından bir adamdı. Bu dünyayı küçümsemeye yol açan öbür-dünyalı metafiziği icat eden İsa değil Roma Kilisesi'ydi (Nietzsche'nin sonraki eserinde başlıca temalardan biri budur).[10] Demek ki genellikle Hıristiyanlık yıkıcı bir kuvvetti ve bize kendini değersiz görmeyi miras bırakmıştı.

Üstelik modern ekonomik hayatın gayri insani karakteri için de ortam hazırlamıştı. İnsan değersiz bir varlıksa, ona modern sanayileşmiş

toplumun yaptığı gibi "salt mekanizmanın buhar gücü" muamelesi yapmamak için hiçbir sebep yoktu.[11] Yani modern toplumda çalışma bitap düşürücü, insanlıktan çıkarıcı bir "eziyete" dönüşmüştü. İnsanlar makinenin köleleri olmuş, hatta kendileri makineleşmişlerdi.[12]

Bunun insan refahına korkunç bir etkisi olmuştu. Kitleler salt makine parçaları olmak üzere eğitildiğinden ve her halükârda çalışmaktan bitkin düştüğünden, verilen dinlenme anlarında ucuz, düşünce içermeyen hazların tadına varabiliyordu ancak. Fakat ucuz tüketimcilik sürekli daha az haz verdiğinden, modernliğin en çok öne çıkan ruh hali *sıkıntıydı.* Tüketim toplumunda insanlar "haz alırken ölümüne sıkılıyordu".[13] Wagner'in Yahudi karşıtlığı kısmen Yahudilerin tüketimcilik yarattığını ve bu tüketimciliğe kendilerini kaptırdıklarını düşünmesine dayanır; gerçi sonraki yazılarında bu kez parmağını Fransızlara uzatır: Modernliği kuşatan şey "Fransız materyalizmidir".

Modern toplumun yozlaşmasının sanat üzerinde özellikle zararlı bir etkisi vardır. Sanat eserinin mekanik çoğaltımı ve dolayısıyla beğeninin "demokratikleşmesi", aramızdaki en adi kimselerin bile şöminesinin üzerine en soylu türden sanat eserleri asabileceği anlamına gelir[14] –bu da büyük sanata hürmet etme yetimizi köreltir. Bir başka deyişle, gelişigüzel aşinalık horgörüyü besler. Müzik ve tiyatroya gelince, çalışmaktan bitkin düşmüş dinleyiciler "kafa dağıtmak ve eğlenmek" ister, zaten ancak bunu yapabilir. Sonuçta modernlik artık –Yunanların gururu olan– *Gesamtkunstwerk*, yani "kolektif sanat eseri" üretemez. Her sanat biçiminin toplam sanat eserindeki hayati rolünü oynamak üzere bir araya geldiği Yunan tragedyasının aksine, sanatlar artık esasen ayrıdır, her biri özel bir hazza yönelik-talebi karşılama peşindedir. Bu yüzden opera, özellikle de Fransız ve İtalyan operası sadece müzikle ilgilenen –kolay dinlenen müzikle ilgilenen– bir dinleyici kitlesinin nazını çeker. Olaylar şaka gibidir, büyük aryalar arasında uzun ve sıkıcı konuşmalar olur, nihayet arya başladığında "altı tekrar*" talep edilir –böylece dramatik devamlılık ihtimali ortadan kaldırılır ve "önemsiz duyguların kaosu" haline indirgenir.[15]

Wagner modern hayatın edebi yönüne dönerek bir "kâğıt" kültüründe yaşadığımız tespitini yapar. Hepimiz "bilgimaniden" mustaribiz, yani

---

* Dinleyici ya da izleyicinin isteğine yanıt olarak sunulan ek performanslar-r.n.

(Wagner'in değil, benim ifademle) "bilgi-haber yüklenmesi" yaşıyoruz. Demek ki çağımızın niteliği esasen "eleştirel"dir; yaratıcılığı boğan bir eleştirellik söz konusudur. "Kültürel tarihin" ağırlığı altında eziliriz, "her şeyin daha önce yapıldığı" hissinden kurtulamayız ve geçmiş sanatsal tarzları yeniden birleştirme noktasına indirgeniriz.[16] (Buna Wagner'in "postmodern nihilizme" öncülük etmesi olarak da bakabiliriz.)

Wagner'in son büyük modernlik eleştirisi sosyal atomlaşmayla ilgilidir. Geçmişte ortak amacın yoldaşlığı sayesinde bir araya gelmemize rağmen (burada aklında *Die Meistersinger*'de kutsadığı dünya, ortaçağ katedralini üretmek için birlikte çalışan sanatçıların ve zanaatkârların dünyası vardır), modern toplum "mutlak bencilliğin" toplumudur. Herkes kendi bencilce hedeflerine ulaşmaya çalışır ve tek tutarlı güç devlettir. Ama modern, bürokratik –formaliteci– devlet sınırsız bencillikten bile daha kötüdür. Dini dogma ve basının da yardımıyla bireylere, "şöyle düşüneceksiniz, başka türlü düşünemezsiniz" der, habis askeri amaçlarına ulaşmak için zihinlerini kontrol ederek onları robot benzeri aygıtlara dönüştürür.

***

Müşkül halimizin bu kadar teşhisi yeter, bu halin çaresi nedir peki? Anahtar Antik Yunan'dır, her şeyden önce de Yunan tragedyasıdır. Wagner hemen ekler: "iğreti bir Yunan sanat tarzı" yoluyla Yunan'ın kölece canlandırılmasını (Yunan tapınağı kılığına sokulmuş bir Viktorya bankası) istemiyoruz. Antik Yunan dönemine hayransak, geçmişin fosilleşmiş bir yadigârı olarak değil, çağdaş bir gerçeklik olarak onu yeniden yaratmalıyız. Ayrıca Helenlerin her şeyine hayran olacak değiliz –özellikle de Yunan ekonomik yaşamının temelindeki "onur kırıcı kölelik boyunduruğuna". Ana amaç tam olarak modern toplumdaki yarı köleliğin, "evrensel gündelikçilikteki hastalıklı para ruhunun" yerine "kuvvetli" ve özgür bir insanlığı" geçirmektir.[17] Gelgelelim, benim hayal ettiğim şekliyle, tiyatro ile halk arasındaki ideal ilişkinin tipik modelini" Atina tiyatrosunda görmekteyiz, der Wagner.[18] Peki, nasıl? Wagner'e göre Yunan tragedyası neydi ve onu günümüzün hasta tiyatrosundan ayıran neydi?

***

Her şeyden önce, Yunan tragedyası "eğlence" değildi. Başlı başına bir olaydı.

> Sadece özel, kutsal şenlik günlerinde, sanat beğenisinin dini ayin duygusuyla birleştiği anlarda sahneleniyordu. Devletin en tanınmış şahsiyetleri bizzat şairler ve icracılar olarak rol alıyor, toplanmış olan kır ve kent kalabalığının önüne rahipler gibi çıkıyorlardı. Bu kalabalık, sergilenen sanat eserinin ululuğuna dair öyle yüksek beklentilerle doluydu ki bir Sophokles ya da Aiskhylos, *Volk*'un (halk) önünde tüm şiirlerin en derin anlamlılarını sahneliyor ve anlaşılacağından da en ufak bir kuşku duymuyorlardı.[19]

İkincisi, tragedya "kolektif [*Gesamt*] bir sanat eseriydi [*kunstwerk*]". İki anlamda derleyici ya da toplayıcıydı. Birincisi ve en bariz olanı, sanatları derliyordu, özellikle sözler ile müziği tek bir sanat eseri halinde bir araya getiriyordu. (Müziğin kayıp olması yüzünden Aiskhylos ya da Sophokles'in salt edebi eserler verdiğini sanabiliyoruz, fakat Nietzsche'nin defterlerinde belirttiği kadarıyla böyle düşünmek, *Tannhäuser*'i sadece sözlerden ibaret sanmakla birdir.)[20] İkincisi, bütün cemaati bir araya getiriyor, böylece cemaatlik yaratıp onu koruyordu. Parçalanmış modernliğin aksine Antik Yunan'da:

> Tüm bölünmeler... kuvvetlerin tüm dağılışı, bu *bir* noktada yoğunlaşıyordu ... öğelerin farklı kanallara dağılması bu *eşsiz* ve soylu sanat eserine, benzer şekilde oluşmuş devlete verdiği gibi zarar verirdi; bu yüzden olgunlaşabilirdi ama doğasını asla değiştiremezdi. Dolayısıyla, sanat muhafazakârdı...[21]

Sanatların "bir araya getirilmesinin" cemaatin "bir araya getirilmesinin" koşulu olarak sunulduğuna dikkat edelim. Sanat eseri ancak sanatları bir araya getirdiği zaman cemaati bir araya getirebilirdi. Sanatları bir araya getiremeyen bir eser, dinleyenlerin tekil sanatlara yönelmiş-dinleyiciler olarak dağılmasını getirirdi. Wagner'e göre sanatların parçalanması cemaatin parçalanması demekti --çağdaş toplumda farklı müzik türlerinin farklı, birbirini dışlayan alt-kültürlerin özdeşleştiği "simgeler" olarak iş görmesi bu tezi bir ölçüde desteklemektedir.

Gesamtkunstwerk (kolektif sanat eseri) cemaati nasıl bir araya getirir –yaratıp korur? (Yunan tragedyası "tiyatro ile halk arasındaki ideal ilişkinin... modeli" olduğuna göre, Wagner'in Yunan sanat eserini tarif ederken "geleceğin sanat eserini", yani kendi müzik dramalarının hedefindeki modeli de tanımladığına dikkat etmek gerek.) Salt ortak biyolojik ataların ötesine uzanan birlik ve cemaat, ancak dinin ve mitin serpildiği yerde serpilebilir, der Wagner. "Helen ırkları,"

> dini şenliklerde ortak atalarının ortak anmalarını gerçekleştirmiş [ve böylece *Yunan* olmuş], yani kendilerini de parçası hissettikleri tek bir ortak bütünü ifade eden tanrı ya da kahramanın şanı ve sevgisiyle ... kendi ulusal geleneklerini sanatlarında cisimleştirmişlerdir, bunun en doğrudan yapıldığı sanat da dört başı mamur bir sanat eseri olan tragedyadır.[22]

Bir başka deyişle tragedya dini bir eylemdir, "ulusal geleneğin" –halkın ethosunun*, doğru yaşama anlayışının– mit biçiminde dile getirilmesidir. Nitekim tapınaktaki ayinler ruhsuz toplanmalara dönüştüğünde (on dokuzuncu yüzyılda Kilise'nin gerileyişine yansıdığı haliyle), dinin, "dinsel-toplumsal toplanma"nın özünün dile geldiği *yer* amfitiyatro olmuştur.[23] "Kusursuz sanat eseri" olan Yunan tragedyası,

> Yunan doğasında ifade edilebilecek her şeyin soyutluğu ve simgesi haline gelmiştir. Bu sanat eserinde yansıtılan şey ulusun kendisidir –kendi tarihiyle yakın bağlantısıdır. Ulus kendi doğasıyla bütünleşir ve birkaç saatliğine kendi soylu özüyle gözlerine ziyafet çeker.[24]

Yunan tragedyasının bunu yapabilmesinin sebebi içeriğinin mit olması, mitin de "şeylerin doğasındaki ortak görünümün", "doğa... insan ve ahlak" görünümünün berraklaşması ve "yoğunlaşması" anlamına gelmesidir.[25] Bir başka deyişle, mitlerde (ister Yunan mitleri olsun, ister Wagner'in kendi müzikli dramlarındaki Nordik kökenli mitler olsun) olan ve olması gerekenin esas yasaları cisimleşmiştir: İnsanlar tanrı olmadıklarını bilmelidir (Oidipus'un kaderine bakın), iktidarın yozlaştırdığını görmelidir –Wotan'ın Nibelung yüzüğünü ararken uğradığı yıkıma bakın. Yani Yunan tragedyası esasen *didaktik*ti (Brecht'in Yunanlar gibi hem maske hem müzik kullanarak yeniden yakalamaya çalıştığı nitelik budur).

Sanat eserinde mevcudiyet bulan şey *Volk*'un [halk] özü olduğundan, bir anlamda eserin "yaratıcısı" şu ya da bu bireyden ziyade halkın ta

---

* Sanatta ahlaki değerleri öne çıkaran betimleme ve inandırma yöntemi. Sanatçı, hedef kitlesine hem sanatının hem de kendisinin doğru, adil, tarafsız, güvenilir olduğunu belirtmek istediğinde bu yönteme başvurur. "Ethos" kavramı, duygusallık uyandırma anlamına gelen "pathos" ile mantıklı olma anlamına gelen "logos"un da içinde yer aldığı üç temel sanatsallık ölçütünden biridir-r.n.

kendisidir. Bireysel oyun yazımı ortak ethosun berrak bir şekilde dile getirilmesinden ibarettir. Ortak sanat eseri "*Volk*'un ruhundan ... yani *ortak* ruhtan ilham aldığı sürece" gelişmiştir. Dördüncü yüzyıl Yunanistan'ında estetik "bencillik" başını kaldırdığında "halkın sanat eseri ortadan kalkmıştır".[26]

Wagner'in tasavvurundaki cemaat ya da *Volk*'a, tek-kültürlü toplum adını verebiliriz; böyle bir toplumda alt düzeyde kaç çeşit yaşam tarzı olursa olsun, herkes temelde tek bir iyi yaşama anlayışı, yani devletin dayattığı değerlerden bağımsız –temel "değerler"– konusunda hemfikirdir. Bu yüzden tek-kültürlü topluma niçin değer vermemiz gerektiği sorulmalıdır. (Bu kavram yirminci yüzyıldaki "çokkültürcülük" ideolojisinin tam zıttı olduğundan ve "çokkültürcülük" artık çok ciddi güçlüklerle karşı karşıya olduğundan, Wagner'in cemaate dair düşünceleri günümüz için hayli anlamlıdır.)

Wagner'e göre *Volk* [halk] "ortak ya da kolektif yoksunluk" hissedenlerin hepsinden oluşur. Asıl üyeler "bireysel yoksunluğun kolektif yoksunluk olduğunu kabul eden, ya da temelinin kolektif yoksunlukta olduğunu gören" kişilerdir. *Volk* [halk] içinde kolektif ihtiyaç "zorunlu eylem" için tek temeli oluşturur. Bir başka deyişle, hayata amaç ve anlam verir. Zorunlu eylemin olmadığı yerde sadece "kapris" vardır. Yani geriye kalan sadece "bencilce" değil, aynı zamanda "yapay" olan, bu yüzden de anlamsız yoksunluklardır –modern toplumun durumu budur. Geleceğin ortak sanat eseri, "kutsal zorunluluğu" yeniden uyandırır, böylece hayat yeniden anlam kazanır, der Wagner.[27] Daha da özgül olarak, *çalışma* anlamlılaşacak, bu yüzden de tatmin edici olacaktır. Wagner "Devlet ve Din Üzerine"de (*Über Staat und Religion*, 1864) gençliğindeki sosyalizmle yollarını ayırmasının sebebini sosyalist siyasetçilerin sadece "meşakkatli işler" dünyasını yeniden düzenlemek istediklerini fark etmesi olarak açıklar; oysa kendisi meşakkatli işleri *kaldırmak*, çalışma pratiklerini ıslah etmek, ortaçağdaki ev ve çiftlik idaresinde olduğu gibi bir kez daha "güzel bir yaşam" kurabilmek istiyordu; doğayla ve mevsimlerle uyum içinde bir yaşam, sık "dinlenme ve şenliklerle"[28] aralar verilen bir yaşam olacaktı bu (bir kez daha belirtelim ki *Die Meistersinger*'de de böyle bir yaşamı övüyordu). Üstelik zorunlu eylem kolektif ihtiyaca hitap ettiğinden, sınıflar kalkacak ama farklar kalacaktı. Herkes kendi durumuna uygun olarak ortak amaç için

çalışacaktı. İnsanlar bir takımın (hatta belki koronun diyebiliriz) üyesi olduklarından bir insanla diğeri arasındaki yabancılaşma aşılacaktı.

***

Yukarıdaki düşüncenin merkezinde duran unsurun *Volk* [halk] olduğu çok açıktır. Sanat eserini yaratıp koruyan *Volk*'tur; birey *Volk* içinde anlam ve ortaklık bulur. Bu da Wagner'in milliyetçilik-enternasyonalizm, yerellik-kozmopolitizm meselelerinde nerede durduğu sorusunu doğuruyor.

Wagner'e göre Roma İmparatorluğu *Volk*'un gerçekliğini yok etmiş, ortaçağ Hıristiyanlığı da sadece "*Hıristiyan* insanı" tanıdığı için, *Volk* kavramın ortadan kaldırmıştı. Wagner ise bu kavramı canlandırmak ve gerçekliğini yeniden güçlendirmek istiyordu.[29] Yine de gelişen *Volk*'un önemi –düşüncesindeki sosyalist damar buradadır– evrensel insanlık kaygısını dışlamamaktan ileri geliyordu. Öte yandan,

> Yunan sanat eseri adil ve soylu ulusun ruhunu kucaklar; geleceğin sanat eseriyse özgür insanlık ruhunu, köstekleyici milliyetçiliğin tüm zincirlerinden kurtulmuş bir insanlık ruhunu kucaklamalıdır: ırksal damgası bir süsten ibaret kalmalı, köstekleyici bir engel değil çok katmanlı çeşitliliğin tekil çekiciliği olmalıdır ... Kendimizi sevme hakkını bulmak için tüm insanları sevmeliyiz.*[30]

Wagner'in kozmopolitizmi, mitin içeriğinin tüm zamanlar ve tüm kültürler için hem tüketilemez hem de hakiki olduğundaki ısrarında da kendini gösterir; şairin tek görevi belli bir tarzda belli bir okur kitlesine bu içeriği "yorumlamak ve açıklamaktır".[31] "Devlet ve Din Üzerine"de zararlı bir kuruntu [*Wahn*]** olarak gördüğü "yurtseverliğe" saldırması

---

* Peki, Yahudileri bile sevmeli miyiz gibi retorik bir soru sorulabilir. En azından teoride, sevmeliyiz. Kötü şöhretli "Müzikte Yahudilik" denemesinde Wagner en azından Yahudilerin kötücül yabancılar olarak konumunun suçunu Hıristiyanlığın onları asimile edememesine bağlayacak nezakete sahiptir. Mantıksal bakımdan "Yahudi sorununun" çözümü asimilasyondur (WMD s. 51-9). Böyle bir paranoyayı bu kadar tehlikeli yapan şey, Yahudiler bir kez *Volk* [halk] içindeki bir hainler takımı rolüne indirgendikten sonra, imhanın da hemen asimilasyona alternatif olarak kendini göstermesidir.

** Wagner *Wahn* sözcüğünü sıklıkla kullanır. Çevrilmesi biraz güç bir sözcüktür,–*Wagner on Music and Drama*'nın çevirmeni Ashton Ellis akıllıca davranmış, bu sözcüğü çevirmeyip *Wahn* olarak kullanmıştır– zira *Wahn*'ın hem zararlı hem yararlı biçimleri vardır (din yararlı bir biçimdir). Platon *Phaidros*'ta bunları "deliliğin" iyi ve kötü biçimleri olarak ayırt eder. ("İlahi" delilik, Platon'a göre, hem büyük şiir hem de hakiki aşk için esas olan esini verir.) Bana kalırsa Wagner'in kullandığı anlamda

biraz şaşırtıcıdır. Zararlı olmasının sebebi, basının da kışkırtmalarıyla, modern dünyanın içinde bulunduğu kalıcı –sürmekte olan ya da yakın– savaş halinden sorumlu genişlemiş bir bencillikten ibaret olmasıdır. (Bir başka deyişle, yurtseverlik madrabaz demagogların son sığınağıdır.) Buradan monarşinin zorunluluğu görüşüne varır, kralın görevi ulusal politikaların üstünde durmak, "insanların çıkarlarını salt yurtseverliğin çok daha üstünde"[32] tutmaktır.

Wagner nasıl tutarlı olarak hem milliyetçi hem enternasyonalist olabilir? "Çeşitliliğin çekiciliği" ve "evrensel mitin tüketilemezliği"yle ilgili sözleri çok-kültürcülük ile tek-kültürcülük arasında bir senteze, Nietzsche'nin daha sonraki tabiriyle "birlikte çokluğa"[33] işaret ediyor –bunu bölge, zaman ve üslup bakımından farklı bir sürü tezahürü kapsayan "ortaçağ katedralinde" ya da bir sürü yerel lehçeyi kapsayan tek bir dilde de görüyoruz. Veya sonsuz sayıda farklı ama aynı ölçüde geçerli yorumlara bünyesi gereği imkân veren bir Beethoven senfonisini de düşünebiliriz –farklı kültürlerin farklı lehçeleri içinde sonsuz sayıda farklı yoruma açık evrensel mit fikrini anlamak için bu da bir model teşkil eder.

Wagner'in milliyetçiliği sonradan daha farklı ve nahoş bir hal almıştır. Nietzsche'nin onun aleyhine dönmesini açıklarken 1888'de yazdığı gibi, orta-yaşlı Wagner gençliğindeki "kozmopolit havayı" kaybetmiş, artık *reichsdeutsch*, yani Bismarckçı bir aşırı milliyetçi olmuştu.[34] Yine de nispeten yaşlı Wagner hiç değilse teoride konumunu nihayetinde enternasyonalist kaygılarla uzlaştırmış, Fransa-Prusya savaşının patlamasından üç yıl önce şöyle yazmıştı:

> Kendimizi materyalist medeniyetin [Fransa'nın] tiranlığından kurtarmak ... tam Almanya'ya düşen misyondur; çünkü kıta ülkeleri içinde bir tek Almanya daha soylu bir kültür getirmekte zorunlu niteliklere ve zihinsel kuvvetlere sahiptir.[35]

Yani Almanya'nın "içedönüklüğü" –gerekirse silah zoruyla– genişletilmelidir ki kendini Fransız yozlaşmasının hâkimiyetindeki medeniyet-

---

Wahn nötr bir terimdir ve "doğruluğuna dair her türlü muhtemel kanıtları aşan inanç kümesi" gibi bir anlama gelir. Nietzsche'nin Tribschen döneminde tuttuğu defterler *Wahn*'ın bu kullanımıyla doludur ve *yanılsama* sözcüğü de sık kullandığı benzer muğlaklıkta başka bir eşanlamlı kavramdır. Daha sonra benzer bir tarzda kullandığı terim "hata"dır.

ten koruyabilsin. (Tanrı-vergisi bir Alman "misyonuna" başvurmanın tehlikesi, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'na girişini meşrulaştırmaya çalışan sağcı entelektüellerin de, küçük Bush'un Irak'ı işgalini meşrulaştırmaya çalışan Alman-felsefesinden-esinlenmiş entelektüellerin de aynı şekilde eşsiz ulusal misyona başvurmasından anlaşılıyor zaten.)

Geleceğin Sanat Eseri

Wagner'e göre modernliğin hasta olduğunu belirtmiştik. Wagner'in reçetesinin özü ise kolektif sanat eserinin yenilenmesi, Yunan tragedyasının sağladığı "model"in takip edilmesidir. Ama yenilenecek sanat eseri, "geleceğin sanat eseri" tam olarak nasıl bir şeydir; yani, "geleceğin hayatının alameti olan ve orada barınma özlemi çeken" sanat eseri nedir?[36] Bir başka deyişle, sanatçı Wagner'in –büyük besteciler arasında teoriye en yatkın olanının– ortaya çıkarmaya çalıştığı teorik kalıp nasıl bir şeydir?

Biliyoruz ki sorunun cevabı, hem tekil sanatların tek bir eserde bir araya gelmesini, hem de cemaatin berraklaştırıcı bir kendini olumlama içinde bir araya gelmesini sağlayan bir eserdir. Peki, ya bu eserin içsel yapısı nasıl olacaktır? Temel bileşenler arasındaki ilişkiler, özellikle de ana çalgılar, müzik ve sözler arasındaki ilişkiler tam olarak nasıl olmalıdır? Buna tek bir cevap verilemez, çünkü olgun Wagner'in verdiği cevap genç Wagner'in cevabından çok farklıdır. Önce Wagner'in ilk açıklamasını, sonra revize ettiği açıklamayı vereceğim. Bu revizyon gençliğin idealizminden yaşlılığın teslimiyetçiliğine doğru tanıdık eğriye örnek teşkil ettiği gibi, Wagner'in Schopenhauer'ı keşfiyle de anlamlı bir şekilde biçimlenmiştir.

***

Genç Wagner her şeyden önce sanat eserinin "organik birliğini" yeniden kurma ihtiyacına vurgu yapar. Fransız-İtalyan operasının bağlantısız parçalar "kaosu" aşılmalıdır. (1888'de Nietzsche'nin Wagner'i sahiden birleşik bütünlükler inşa etme kapasitesinden yoksun, yetenekli bir "minyatürcü"[37] olarak tanımlaması bu yüzden çok büyük bir hakarettir.) Eserin dramatik sürekliliğini bozacak "nakaratlar", "kendini yücelten" müzikal aralar, büyük aryalar kullanılmamalıdır.[38] Şair ile müzisyen arasında rekabet değil "ortaklık ruhu" olmalıdır. Biri toprağı (şair) diğeri denizi anlatan iki seyyah gibi olmalı, ama sonra birbirlerinin

alanını da ziyaret edip bir olmalıdırlar.[39] Şimdi açıklayacağımız tarzda işbirliği yapmaları gerekir. Sözcükler yüceliğini yitirdiğinde (örneğin salt olayı anlattığı sırada), orkestra öne çıkar, dramanın altında yatan önceden sezme ya da anımsama hissini aktarır –bu noktada film müziklerini aklımıza getirebiliriz. Ama konuşma şiirsel tutkunun üst kademelerine çıktığı sırada orkestra geri plana çekilir.[40]

Müzik ile sözler arasındaki ilişkiye dair bu erken dönem anlatısı son derece eşitlikçi *görünmesine* rağmen aslında hiç de öyle değildir. Zira Wagner sanat eserinin birliğine yönelik gerçek tehdidin müzikal kapris olduğunu, bestecinin tembel dinleyicilerin basit melodi arzusunu tatmin etme çabasından ("Nessun Dorma*", "Güzel Bir Gün**" vb. – "altı tekrar" isteği alacak şekilde düzenlenmiş aryalar) kaynaklandığını açıkça belirtir. En nihayetinde eserin baskın unsuru sözcükler olmalıdır: Orkestranın öne çıktığı pasajlar "asla *müzisyenin kaprisi tarafından* belirlenmemeli, gelişigüzel bir ses ve söz uyumundan ibaret olmamalı, *sadece şairin amacına* hizmet etmelidir".[41] Aslında bu müzik ile sözler arasındaki doğal ilişkidir, müziğin tutkulu söylevdeki kökenini yansıtır: "Şarkı sadece en yüksek derecede tutkuya ulaşmış konuşmadır: Müzik tutkulu konuşmadır."[42]

Wagner müziğin en nihayetinde sözlere bağımlı olmasının sebebi konusunda pek açık değildir. Bu iddiasının temeli sadece sözlerin birlik yaratabilmesi *olamaz*, zira dramatik birliğin yanı sıra müzikal birliğin de var olduğu açıktır, iyi bestelenmişse "salt" (sadece enstrümantal) müziğin sahip olduğu bir birlik de vardır. Fakat kolektif sanat eserinin baskın unsurunun niçin sözler olması gerektiği zaten ortadadır. Cemaati bir araya getirip kendi temel ethosunun olumlanmasını netleştirmek gibi bir işlevi varsa, sanat eserinden en önemli talep *o ethosun dillendirilmesi* olacaktır. Bu da ancak sözlerin yapabileceği bir şeydir. Heidegger'in anıtsal Nietzsche incelemesinin ilk cildinde belirttiği gibi, varlıkların ortasında sağlam temelli ve dillendirilmiş bir konum", "ancak büyük şiirin ve düşüncenin yaratabileceği türden bir şeydir".[43] İyi yaşamaya dair

---

* İtalyan besteci Giacomo Puccini'nin (1858-1924), finalini yazamadan öldüğü, üç perdelik *Turandot* adlı operasının ünlü aryası-r.n.

** Puccini'nin *Madama Butterfly* (1904) adlı operasının *Un bel dì vedremo* adlı aryasından esinlenerek oluşturulan ve aynı adlı filmde de kullanılan çok ödüllü şarkı ve müzik-r.n.

ortak anlayışımızı yenileyeceksek, Wagner'in metaforuyla, "toprak" ister istemez "denizden" önce gelecektir, çünkü kişi "sudan çıkmış balık gibiyken" gereken şeyleri hakkıyla yapamaz.

Schopenhauer'ın Etkisi

Tribschen döneminde Nietzsche'yi adeta vecde sürükleyen felsefi eserler, 1870 tarihli "muhteşem"[44] "Beethoven" denemesi –Beethoven, Wagner için önemliydi, çünkü Cosima'nın sözleriyle kendini "Beethoven'ın tek oğlu" sayıyordu"[45]– ve 1864-5 tarihli "Devlet ve Din Üzerine"ydi. Gersdorff'a gönderdiği bir mektupta Nietzsche "Devlet ve Din Üzerine" hakkında, eserin Wagner'in hamisi Bavyera Kralı II. Ludwig'e bir mektup biçiminde yazılmasına gönderme yaparak şöyle diyordu:

> Bu büyük ve derinlikli denemede "genç dostu", Bavyera'nın küçük kralına devlet ve din konusundaki samimi tutumunu açıklıyor. Bir krala asla böylesine kıymetli ya da felsefi bir tarzda hitap edilmemiştir;* idealizmi karşısında hem yüceldim hem de sarsıldım.[46]

Ama bu eserler Wagner'in 1854'te keşfettiği ve derhal dört kez okuduğu *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın tesiriyle yazılmıştı. Nietzsche'nin von Gersdorff'a aktardığı kadarıyla, "Devlet ve Din Üzerine" "her noktada Schopenhauer'ın dehasından kaynaklanmış görünür".[47]

Wagner için Schopenhauer'ın anlamı neydi? *İstenç ve Tarasım Olarak Dünya*, besteci üzerinde ne gibi tesirler yaratmıştı? Bir taraftan toplum, siyaset ve kurtuluşla ilgili görüşlerini, diğer taraftan başlı başına doğa ve müziğin anlamıyla ilgili görüşlerini biçimlendirdiğini, en azından ciddi biçimde etkilediğini söyleyebiliriz. Göreceğimiz üzere, bu U-dönüşleri yakından bağlantılıdır.

Wagner 1854 Aralık'ında Franz Liszt'e gönderdiği mektupta, tamamını Schopenhauer'ı keşfinden sonra bestelediği ilk operalardan biri olan *Tristan und Isolde*'yi bilhassa kastederek, Schopenhauer'ın felsefesinin "gökten bir armağan" gibi geldiğini yazmıştır. Kitabın ana fikri, der,

---

* Platon'un *Devlet*'teki ilkelere göre ülkeyi yönetmeye Syracuse Tiranı'nı ikna etme çabasıyla boy ölçüşebilir.

> yani yaşam arzusunun nihai olumsuzlanışı korkunç derecede ciddidir, ama tek mümkün kurtuluş yolunu gösterir. Bana göre bu düşünce yeni değildi elbette, hatta önceden onu içinde taşımayan hiç kimse tarafından tasavvur edilemez, fakat bu filozof bu düşünceyi önüme açıkça koyan ilk kişi oldu ... ölüm özlemi, mutlak bilinçsizlik, toptan varoluşsuzluk arzusu ... tüm düşlerimizden kurtulmak tek nihai kurtuluştur.[48]

Ayrıca *Tristan*'da da kavuşamayan âşıklar, "unutuş" arzularının şarkısını uzun uzadıya söylerler:

Patlayan rüzgârda
Çınlayan seste
Dünyanın soluğunda
Tümünün dalgalarında
Boğulmak
Dibe batmak –
Bilinçsiz –
Yüce saadet –

Tristan'ın cansız bedeni üzerine "yücelircesine" kapanan Isolde'nin son sözleri bunlardır. Böylece hem kendi dünyevi hayatını hem de operayı sona erdirir.

Wagner'in Liszt'e mektubunda dediği gibi, hayat probleminin çözümünün, hayatın "olumsuzlanmasında" yattığı düşüncesi, büyük kötümser tarafından dillendirildiğini görmeden önce de zihninde "vardı". "Devlet ve Din Üzerine"de, gençliğindeki devrimci doktrinleri hâlâ savunup savunmadığını soran (endişeyle sorduğunu varsayabiliriz) Ludwig'e yazdığı kadarıyla, sosyalizmin sanayiye dayalı modernliğin insanlıktan çıkmış işyerini aşmayı değil sadece yeniden düzenlemeyi hedeflediğini keşfettiğinden, "adeta 'krallığım bu dünya değildir'" demiş, her türlü "dünyayı-iyileştiricilerin" aslında "temel bir hatanın kurbanı oldukları ve dünyanın ta kendisinden veremeyeceği bir şey talep ettikleri" konusunda karar kılmıştır.[49] Kral için bunun anlamı, der kerameti kendinden menkul akıl hocası, bir nevi dini örnek teşkil etmesi, "hakiki dinin" doğasını cisimleştiren bir nevi aziz olması gerektiğidir. "İnsanlığın" çaresiz "kutsanmamışlığını" tanıyan Wagner'e göre, dinin "en içteki özü",

> dünyanın reddidir –yani dünyanın salt yanılsamalara dayanan gelip geçici ve rüya benzeri bir ruhsal durum olduğu düşüncesidir– imanın eşlik ettiği bir feragatle ondan kurtulma çabasıdır.[50]

"Beethoven" denemesinde eklendiği üzere, "bireylik *Wahn*'ı" ve "korkunç uyuşmazlıkla dolu [bir] varoluş cehennemi"nden kurtuluştan bahsediyoruz. Wagner, Schopenhauer'la birlikte kurtuluşun çoğulluk yanılsamasının aşılmakta olduğu, hakiki gerçekliğin çözülemez bir birlik, farklılaşmamış bir "Teklik" olduğu ve bunun doğrudan uyuşmazlık ihtimalini ortadan kaldırdığı sonucuna ulaşır.[51] Yani dinin bize gösterdiği, kendimize ve dünyaya dair aşkınlık içinde –öbür dünyadaki kurtuluşundan emin– azizin "içsel mutluluğu"nu ya da şehidin mutluluğunu deneyimleriz. Wagner kehanetvari bir tarzda Ludwig'e, kralın "trajik" bir kişi olduğunu yazar. Bu da bize büyük sanatın –yani dinsel sanatın– ödevinin ne olduğunu anlatmaktadır. Büyük sanatın ödevi, diye devam eder Wagner (burada her şeyden önce *Tristan*'ı düşünmektedir),

> bizi hayatın üstüne çıkarıp hayatın kendisinin oyundan ibaret olduğunu göstermektir: öyle bir oyundur ki bu asla çok korkunç ya da hevesli görünmemekle beraber, yine bize salt *Wahn* resmi halinde gösterilmiştir, böylece bizi avutur ve derdimizin ortak hakikatinden uzaklaştırır.[52]

Burada üç şey oluyor. Birincisi, Schopenhauer'cı kötümserlik olumlanıyor: hayat çiledir; insanın çare arama çabasının biçimi değişebilir ama niceliği değişmez, bu yüzden beyhudedir de. O halde Wagner'in gençliğinin sosyalizmi gibi dünyayı-iyileştirme tasarılarının önvarsayımı olan iyimserlik, bir kuruntuya dayalıdır. Daha genel olarak, siyaset de kuruntudur, *Wahn*'dır: Tribschen'den Bayreuth'a taşınan Wagner'in, yeni evinin ön kapısının üstüne şunları yazdırdığını görmüştük: "Kuruntularım burada huzura erdi, *Wahnfried* (kuruntu-huzuru) olsun bu evin adı" (bkz. Resim 14).

İkincisi, bu geçiş artık sosyalist materyalizmi değil, Schopenhauer'cı idealizmi olumlamaktadır: Doğa, gündelik dünya, "rüyadan" ibarettir ve bu yüzden hayat "oyundan" başka bir şey değildir.[53] Wagner'in sonraki felsefesini mümkün kılan üçüncü unsur budur: Bu acılar dünyasından "kurtulma" ihtimalinin, aşkınlaşıp "başka bir dünyaya" geçişle

kurtuluşun olumlanması.[54] Kurtuluş, "bizi görünüşlerin lanetinden", uyumsuzluk ve acıdan "çekip çıkaracak"tır. Kurtuluşa ereceğimiz başka bir dünya olduğunun rasyonel bir kanıtını sunamayız elbette. Dini öte-dünyalı olma hali bu anlamda yine *Wahn*'dır, akıldan ziyade iman meselesidir. Ama hastalıklı değil sağaltıcı *Wahn*'dır.[55]

Peki, bu imana nasıl ulaşırız? Bu dünyanın çoğulluğun ötesindeki, dolayısıyla acının ötesindeki gerçekliğinin fenomenolojik deneyimini nasıl edinebiliriz? Burada anahtar müziktir, Schopenhauer'ın hakiki doğasını açığa çıkarmasının ışığında anlaşılan müziktir.

***

Demin belirttiğimiz üzere Schopenhauer'a göre dil ve kavramsal düşünceyle birlikte tüm diğer sanatlar görülebilir dünyayla ilgilenirken, müzik kavramsal olmayan bir tarzda nihai gerçekliğin, "kendinde şeyin" doğasını önümüze serer. Wagner, "Beethoven" denemesinde, müziğin diğer sanatlara göre konumunu ilk kez doğru düzgün tarif edenin Schopenhauer olduğunu belirterek, müziğin yüceliğine dair bu metafizik iddiayı kabul ettiğini gösterir. Wagner'e göre Schopenhauer normal bir insan olduğundan bu iddiasını anlamlı bir şekilde kanıtlayamazdı ama Beethoven'ın gösterişçi ve nispeten yüzeysel bir piyano virtüozu olduğu başlangıç döneminden, hafızalara kazınmasını sağlayan derin bu-dünyadan-olmama durumuna gelişine kadarki müzikal gelişimine baktığımızda Schopenhauer'ın haklı olduğunu görürüz.[56]

Schopenhauer'ın müzikteki eşsizliğe dair büyük keşfini göremeyen bazıları (burada herkesten önce müzikal biçimci Eduard Hanslick vardır aklında), der Wagner, plastik sanatların kriterlerini yakışıksız bir şekilde müziğe uygulamış, müziği güzellik çerçevesinde, yani "güzel biçimlerden aldığımız haz" çerçevesinde değerlendirmiştir.[57] Haydn ve Mozart geleneğini izleyen Beethoven'ın başladığı nokta da buydu. Ama Beethoven olgunluk döneminde büyük müziğin büyüklüğünü değerlendirmek için uygun kategorinin güzel değil *ulvi* olduğunu göstermiştir. Büyük müzik, "bizi sararak, sonsuzluğa dair bilincimizin en yüksek vecit (*extase*) noktasına taşır". Demek ki en yüksek müzik, karakteri bakımından "dinseldir". "Kutsal", yani günahtan arındırıcı bir hali iletmesi bakımından, "dogmatik kurmacalardan" arındırılmış dindir.[58]

Beethoven'ın büyük müziğinin karakteri de budur. Dâhiler arasında düşünce ürünü sunmaktan en uzak olanı, aklıyla anlamadığı bir dilde

"en yüce bilgelikten" bahseder. Asla şikâyet etmediği sağırlık ortaya çıktığında da adeta "kör bir görücü" olmuştur. (Yunan mitolojisine göre Hera tarafından kör edilen Tiresias, aynı zamanda geleceği görme yeteneği edinmişti.) Bilgeliği bize "en üstün teselliyi" getirir. *Pastoral Senfoni*'yi dinleyenlerin hangisi kurtarıcının "bugün benimle cennette olmalısın"* dediğini duyamamıştır, diye mübalağa eder. Beethoven bize günahlardan arınmanın "şeffaf anlaşılabilirlikteki dolaysız deneyimini" verir. Onun meşhur neşesi kendi kendine gülen "dünyayı-yaratan Brahman"ın neşesidir. Beethoven'ın *Pastoral*'i[59] ve *Yedinci Senfoni*'si bizi her türlü dünyevi suçluluktan kurtarır, öyle ki, "görünüşlerin" gündelik dünyasına döndüğümüzde kendimizi adeta "cennetten kovulmuş" gibi hissederiz.[60]

Müziğin bu şekilde din statüsüne yükseltilmesi, Schopenhauer'ın müziğin tüm diğer sanatlardan üstün olduğu iddiasını doğrulamaktadır elbette. "Şiir," der şimdi Wagner, "daima müziğe bağımlı olmalıdır". Beethoven'ın *Koral Senfoni*'sinde Schiller'in sözleri, söz sıfatıyla önemsizdir –son bölümde bu sözlerden önce başlayan melodinin salt enstrümantal müzik içermesi önemlidir. Sözler, olsa olsa müziğe ait havayı yoğunlaştırabilir. *Missa Solemnis*'te ise sesler (Latince söylenmelerinin de yardımıyla elbette) saf, müzikal sesler olarak işleve sahiptir. Wagner'in buraya aksettirdiği Schopenhauer düşüncesi şöyle ifade edilebilir: Sözcüklerin yüzeyselliği ancak müziğin derin metafizik önemini azalttığından, kilise ayini operadan üstündür, çünkü sürekli tekrara rağmen sözleri salt "solfej" olmuştur, yani anlamsız seslere dönüşmüştür.[61]

Wagner'in müzik ile sözlerin birbirine göre önemine dair önceki teorisini tersine çevirmesinin yansımasını Schopenhauer-sonrası bestelerinde de görüyoruz. *İstenç Olarak Dünya*'nın keşfi Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesinin ortasına denk gelmiş (bütün eserin librettosu çok daha önce tamamlanmıştı) ve eserin karakteri üzerinde derin bir tesiri olmuştur. Halbuki Yüzük'ün daha önceki bir parçasında --özellikle de *Das Rheingold*'da ve *Die Walküre*'nin ilk sahnesinde– müzik kesinlikle dramaya tabidir, dörtlemenin Schopenhauer'ın gelişinden sonraki kısmında ise orkestra giderek daha ağır basar. *Die Walküre*'nin ikinci ve

* Hiç şüphe yok ki Walt Disney bu sözleri duymuştu, Arkadia'daki hayatın bir gününü anlatan klasiği *Fantasia* (1940), Beethoven'ın müziğinden doğmuştur.

üçüncü sahnelerinde, ayrıca *Siegfried* ve *Götterdämmerung*'da sözlerin saf, Schopenhauer'cı solfeje yaklaştığı uzun pasajlar vardır. *Tristan*'da drama o kadar yavaş ve müzik o kadar uzundur ki esere kimi zaman eylemsiz opera da denir. Nietzsche eserin aslında salt enstrümantal bir çalışma, uzun bir "senfoni"[62] olarak deneyimlenebileceğini belirtir, öte yandan Wagner'in son operası *Parsifal*'e dair şahsi deneyimi de tek bir beş buçuk saatlik yavaş tempolu bölümüdür (James Levine versiyonu). Nietzsche'yi defterlerinde "müzikli *dram*"ın aslında kötü bir terim olduğunu belirtmeye iten şey son eserlerde "mutlak"[63] müziğe bu kadar yaklaşılması olabilir –Wagner *Parsifal*'den sonra salt senfoni yazmayı planlıyordu; ömrü yetmedi.[64]

Müzik sözlerden daha önemli olmakla kalmaz, aslında –Wagner yine önceki konumunun tam tersine gelmiştir– sözleri doğuran müziktir; büyük sanat eserinin müziği "dramayı içinde barındırır".[65] Bu fikrin arkasında yatan düşünce, bana kalırsa, Schopenhauer'ın duygu analizinde farklı bir fenomenolojik "duygu artı duygusal nesne"nin ortaya çıkmasıdır. Ayrıca müziğin insanı nesnesinden kopuk bir duygunun evrensel "içsel doğasını" deneyimlemesine imkân verdiği şeklindeki (bana göre doğru) anlayış da devreye girer.[66] Örneğin gerçek bir üzüntü deneyimi üzüntü duygusuna ek olarak duygunun nesnesi ya da vesilesidir –belki de büyükannenin ölümüdür. Fakat "üzücü", salt enstrümantal müziğin bize verdiği şey "nesnesiz üzüntüdür"; bize üzülecek hiçbir şey vermeden salt üzüntü deneyimini yaşatır. Schopenhauer bunun, bir "örnekle" ilişkisi içinde evrensel duygu yerine geçen resmi ya da gayri resmi bir metinle mutlak müzik parçası üretmeyi mümkün kıldığını söyler.[67] Dolayısıyla, başlıklarını Beethoven'ın koymadığı "Pastoral" senfoni ve "Ay Işığı" sonatı böyledir. (Walt Disney'in *Fantasia*'sındaki (1940) gibi, metin görsel de olabilir elbette.)

Bütün büyük sanatlar doğrudan müzikten değilse bile "müziğin ruhundan" doğar aslında, der Wagner: Yunan kültürü de böyle yaratılmıştır, İtalyan Rönesansı'nın sanatı da.*[68]

***

* Nietzsche'nin kitabının tam başlığı *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'dur (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). "Müziğin ruhu" eserin Wagner'den ne derinlikte etkilendiğini gösterir, çünkü Wagner'in iki yıl önce basılan Beethoven denemesinden alınmıştır.

Demek ki Wagner'in Schopenhauer sonrası düşüncelerini özetlediğimizde önceki konumlarının iki temel noktada tersine döndüğünü söyleyebiliriz. Birincisi, anarşist-sosyalist iyimserliğin yerini insanlık durumuna dair kötümserlik almış, "kurtuluşun" artık *bu* dünyanın gelecekteki bir durumunda değil *öteki* dünyada gerçekleşeceğini düşünmeye başlamıştır. Şöyle de diyebiliriz: "Kurtuluş" artık *dünyanın* kurtuluşu değil *dünyadan* kurtuluş olmuştur. İkincisi, müzik artık sözlerin ve tiyatronun hizmetinde değildir, sanat eserinde tamamen işlevsizleşme tehdidi yaratan sözlerden önce gelmektedir. Bu değişimler birbiriyle bağlantılıdır elbette. Çünkü amaç ilk dönemdeki teoride olduğu gibi cemaati "bir araya getiren" sanat eseri sayesinde cemaati canlandırmaksa, sanat eserinin *dünya hakkında* olması gerektiği açıktır. Bir başka deyişle, ancak sözlerle dile getirilebilen ethos-açıklayıcı mit, sanat eserinin önemli bir unsurudur. Öte yandan, sonraki teoride olduğu gibi insan "dünyayı iyileştirmeyi" beyhude bulup vazgeçtiğine göre, "kurtarıcı" sanat eserinin *dünyayı aşmayı* sağlayan bir şey olmasını isteyecektir. Schopenhauer'ın anlatısına göre büyük müzik tam da bunu yaptığından, sanat eserinde önemli unsur müziktir.

Ne yazık ki Wagner konumunu netleştirmek için eski yaşam ve sanat felsefesini terk edip yeni ve tam tersi bir felsefeyi benimsediğini asla açıkça ilan etmez. *Toplumsal* kefaretin faili olarak sanat eseri idealinden vazgeçtiğini, sonraki düşüncesine göre "kefaretin" salt *bireysel* bir kavram olduğunu asla açıkça belirtmez. Martin Heidegger gibi keskin görüşlü bir okur bile bu noktayı kaçırmıştır. Heidegger'in yazdığı kadarıyla, Wagner'in istediği şey "sanat eserinin ulusal cemaati övmesi...", halkın "dini haline gelmesiydi". Ama diye devam eder, Wagner'in "girişimi başarısız olmak zorundaydı". Zira o müzik yapıyordu, özellikle de bizi "sırf belirsizliğe, toptan çözülmeye, salt" mümtazlık "duygusuna" fırlatan türden bir müzik yapıyordu; halbuki (alıntıyı tekrarlarsak) "ancak büyük şiir ve düşünce" –kısacası, sözler (belki eylemin de yardımıyla)– "varlıkların ortasında temelleri sağlam ve dillendirilmiş bir konum yaratabilir".[69] Bu görüşte gözden kaçan nokta, Wagner'in "çözülme halindeki" ya da kendi diliyle "duygu-denizi-olmuş" müziğin eserlerinde ağırlık kazanmasına izin verdiği için gerçekte tüm dünyevi şeylerle birlikte ulusal cemaatten de vazgeçtiğidir.

Ama Wagner'in kendisi de önceki konumu ile sonraki konumu arasındaki tutarsızlığı asla doğru düzgün çözmediğinden Heidegger'i hoş

görmek mümkündür. Schopenhauer "dönemecinden" on altı yıl sonra yazılan "Beethoven" denemesinde "modern medeniyeti kurtarmanın"[70] "Alman ruhunun"[71] görevi olduğundan bahsetmeyi sürdürür. Keza "Devlet ve Din Üzerine"de, dini rol modeli olarak kral fikrindeki öteki dünya yönelimiyle karışmış olarak, 1840'ların sosyalizminden hiç değişmeden gelmiş olan bir fikir de görülür: Kral yoksunlaşmış sınıfların ve evrensel "insani çıkarların" koruyucusudur –en iyi koruyucu kraldır, çünkü güçlü çıkarların çatışmasının, gündelik siyasetin doğasının üstünde yer alır.[72] Üstelik Wagner yine tümden Schopenhauer sonrası bir eser olan *Die Meistersinger*'de "ulusal cemaatin" sanat sayesinde yaratılmasını övmeye devam eder. Hayatının son yirmi otuz yılının takıntısı haline gelen Bayreuth projesinin tamamı da, 1872'de temel atma töreni vesilesiyle açıkladığı üzere, "ulusal Alman tiyatrosu"[73] yaratma yönünde bir girişimdir.

***

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nu ilk yayımlama girişimi Leipzig'deki yayımcı Wilhelm Engelmann'a bir mektup yazmak oldu. (Bu girişimden sonuç alamadı, kitap en sonunda Wagner'in kendi teorik yazılarından pek çoğunun Leipzig'deki yayımcısı olan Ernst Fritzsch tarafından basılabildi.) Mektupta eserin Yunan filolojisinde yeni bir şeyler sunmakla birlikte (Yunanca profesörü olarak Nietzsche'nin bunu yapması *bekleniyordu*), "asıl amacı zamanımızın tuhaf bulmacasını [ya da "bilmecesini", *Rätsel*], Richard Wagner'in Yunan tragedyasıyla ilişkisini aydınlatmaktır" denir. Mektubun devamında eserin kısa süre önce Eduard Hanslick'in (Wagner'in rakibi) günışığına çıkardığı meselelerle ilgili olduğu, bu yüzden müzik dünyasında ve genel olarak düşünen insanlarda ciddi ilgi uyandıracağı da belirtilir.[74] "Asıl amaç"ı çok ciddiye almamıza gerek olmadığını düşünüyorum. Wagner, Nietzsche'nin hayatı boyunca "revaçta" bir konu olarak kaldı, bu yüzden Nietzsche'nin kitapları Wagner'le bir bağlantı kurarsa daha kolay yayımcı bulacaktı ve o da bunu biliyordu. Yine de mektubun, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki önemli unsurlardan en az birinin, Wagner'in Yunan tragedyasıyla ilişkisi konusundaki "bulmacanın" çözümü olduğunu gösterdiği kanaatindeyim.

Söz konusu bulmacanın ne olduğu artık apaçık ortadadır herhalde: Wagner'in Schopenhauer öncesi ve sonrası sanat eseri anlayışları arasındaki görünüşte çelişki. Bunun 1888 tarihli *Wagner Olayı*'nda Wagner'in

hem teorisinde hem pratiğinde temel bir tersine dönüş olarak tanımlandığını ileride göreceğiz.[75] Gerçi Wagner'in sonraki düşüncesinde ilk dönemden pek çok fikrini koruduğunu göz önüne alırsak, belki de "erken" ve "geç" Wagner gibi bir zamansal ilerlemeden değil, "sosyalist Wagner" ile "Schopenhauer'cı Wagner" arasındaki çelişki hakkında, eşzamanlı olarak bölünmüş bir kişilikten bahsetmemiz gerekir belki de. Bu yüzden, birazdan döneceğim *Tragedyanın Doğuşu*'nda, başka şeylerin yanı sıra bu görünüşteki çelişkinin bir çözümünü de bulmayı bekleyebiliriz.

Silenus'un Bilgeliği

Tragedyanın Doğuşu'nun Richard Wagner'in tesirinde yazıldığını daha önce vurgulamıştım. Fakat Nietzsche aynı zamanda, kendi deyimiyle Wagner'in "manevi kardeşi"[76] Arthur Schopenhauer'dan da aynı kuvvette etkilenmiştir. Eser Wagner'e adanmış olmakla birlikte, bir yerde belirttiği gibi, kitap aynı zamanda "[Schopenhauer'ın] ruhuyla ve onun şerefine" yazılmıştır.[77] Bu ittifak iki önemli bağlılık gerektirir. Birincisi, *Tragedyanın Doğuşu* (sonraki dönem) Wagner'le birlikte Schopenhauer'ın idealizminin takipçisidir: Gündelik dünya, Schopenhauer'ın deyişiyle *principium individuationis*in dünyası, yani bireyliğin ve çoğulluğun, *şeylerin* dünyası salt "görünüştür"; nihayetinde sadece bir "rüya" görürüz. İkincisi, bu eser yine Wagner'le birlikte Schopenhauer'ın kötümserliğini de benimser. Zaman en nihayetinde yaşamaya değmez, çünkü baskın niteliği acı çekmektir.

Wagner'in tesirindeki Nietzsche'nin kötümserlik ile bireysellik arasında Schopenhauer'dan daha açık bir tarzda bağlantı kurabildiğini düşünüyorum. "Bireysellik," diye yazar, "bireysellik laneti", "tüm acıların baş sebebidir".[78] Bu yüzden tekil insan için hayatın *yapısal* özelliği acı çekmektir. Bireyler olarak her şeyden önce ölüme mahkûmuz –Schopenhauer'ın "yaşam istenci" adını verdiği, insanın özüyle çelişiriz. Nietzsche bu durumu bir "absürdlük", insan varoluşunun trajik ama yine de "komik" bir karakteri olarak adlandırır:[79] Hangi yaşam kabarcığını patlatırsak patlatalım, kaçınılmaz olarak zaman ya da ölümü kullanmış oluruz. İkincisi, başka bireylerin çoğulluğuyla dünyayı paylaşan bireyler olduğumuzdan –kısmen Darwin'in bahsetmiş olduğu sebep-

lerden dolayı– bu uyumsuzluğa, çatışmaya ve acı çekmeye mahkûmuz. Nietzsche'nin varoluşun "iç bulandıran" niteliği dediği şey de bu acı ve absürdlüğe denk gelir.[80]

Tekrarlayalım, Albert Camus, felsefenin tek ciddi probleminin "intihar sorunu" yani hayatın yaşamaya değip değmediğinin sorgulanması olduğunu söylemişti. Nietzsche-Wagner-Schopenhauer kötümserliği benimsemezler. Ama Nietzsche, Camus'nün bu sözünü yanıltıcı bulurdu, çünkü intihar bir seçenek değildir. Rasyonel olmayan ama kaçınılmaz (biyolojik olarak programlanmış) "yaşama istenci" –*summum malum* [en büyük kötü] sayılan ölümden nefret–, "bedeli ne olursa olsun" varlığı yokluğa yeğleyeceğimiz anlamına gelir (sadece çok özel durumlarda, biyolojik bozukluklarda istisnalar oluşur).[81] Yaşamaktan başka seçeneğimiz yoktur. Bu da sorunun şeklini değiştirir. Doğru soru hayatın yaşamaya değip değmemesi değil, yaşamak *zorunda* olduğumuza göre yaşamaya nasıl katlanacağımız, kötü bir işin iyi yanını nasıl göreceğimizdir. Antik Yunan'ın, özellikle de Yunan sanatının anlam kazandığı nokta tam da burasıdır.

Nietzsche'ye göre Yunanlar gerçekten Schopenhauer gibi düşünüyorlardı. İnsan hayatının "korku ve dehşetine" olan "eşsiz" duyarlılıkları mitlerinde görülür: Dünya üzerindeki en bilge adam olan Oidipus'un sonu, bilmeden babasını öldürüp kendi annesiyle yatmak olur; insana olan sevgisi yüzünden Prometheus, ciğerinin sonsuza dek bir kartal tarafından yenilmesine mahkûm edilir; ama en dolaysız mit "Silenus'un bilgeliği"dir. Dionysos'un arkadaşı olan Silenus, Kral Midas'ın eline düşüp bilgeliğini ortaya koymaya zorlanması karşısında "küçümseyici bir kahkaha atarak" şöyle der:

> En çok arzulanana asla ulaşamaz insan, en iyide rol alamaz. İster kadın ister erkek, ister toplu ister tek tek olsun insanlık için en iyisi hiç doğmamaktır. Ondan sonrası da –mademki bir kere doğdu– kısa sürede ölmektir.[82]

Fakat bu bilgiye rağmen Yunanlar hayatta kalmış ve gelişmiştir: kendilerinden sayıca çok üstün olan Darius'un Perslerini yenmiş, ayrıca bir anlamda Batı uygarlığını yaratmış ve daha önce eşi görülmemiş bir büyüklüğe ulaştırmıştır.

Nasıl yaptılar bunu? Hayatın "iç bulandırıcı" karakterini aşmayı nasıl başardılar? Bunu sanatlarıyla başardılar, der Nietzsche. Bizim için

anlam kazandıkları nokta burasıdır: Nietzsche'nin daha Leipzig'deyken filolojiyi başlı başına bir amaç gibi gören dar kafalı bir kariyeri reddettiğini görmüştük. Nietzsche tarihi araştırmanın, özellikle de antik tarihi araştırmanın *tek* ciddi öneminin kendimize bir "ayna" tutmak olduğu görüşünü benimsemişti.[83] Yunan sanatını öğrenmek isteriz, çünkü ancak Yunan sanat eserinin "yeniden doğuşu" sayesinde kendi "bulantı"mızı yenmeyi umabiliriz.

Nietzsche Yunan sanatını analiz ederken, büyük ihtimalle okul günlerindeki "gözde şairi" Friedrich Hölderlin'den esinlendiği ünlü bir ikilik çerçevesini kullanır: "Apollonculuk" ile "Dionysosçuluk" ikiliği. Yunan sanatının iki ana tipini ayırt eder: En başta Homeros'un Apolloncu sanatı ile Aiskhylos ve Sophokles'in Yunan tragedyasında gördüğümüz Dionysosçu sanat. Bunları sırayla tartışacağım.

Homeros'un Sanatı

Tragedyanın Doğuşu'nun kafa karıştırıcı yönlerinden biri "Apolloncu" tabirini iki anlamda kullanmasıdır. İlk başta bu tabir sadece gündelik dünyayı, Schopenhauer'ın *principium individuationis*inin denetimindeki dünyayı anlatır. Apollon tekilliği (aynı zamanda adaleti) yaratan hudut çizme tanrısı olduğundan,[84] gündelik dünya sırf tekil *şeylerin* dünyası olması bakımından "Apolloncudur". Bu dünyayı yaratan insan zihninin yetenekleri açısından, kavramsal, dilsel, rasyonel alanların hepsi de (popüler nörolojiye göre, bu alanlar beynin sol yarımküresinde yer alır) Apolloncudur.

İkinci anlamda ise, Homeros sanatında "Apolloncu" tabiri bu dünyanın bir haşmet haline, "kusursuzluğa", "ilahlaşmaya", "ululaşmaya" yükseltilmesi demektir.[85] Hıristiyan sanatı gayri insani, hatta insan-karşıtı bir ideal oluştururken –hiçbirimiz bir bakireden doğamayız, dolayısıyla da cinsel şehvetten kaçamayız– Apolloncu sanat, tanrıları ve kahramanları resmetme bakımından tam tersini yapar. "[İnsan] olan her şeyi iyi kötü demeden ilahlaştırır".[86] Yunanlar Apolloncu sanatta *kendilerinin* ışıltılı bir portresini inşa etmiş, "varoluşlarının ideal imgesini" yaratmışlardı. Bu yüzden, der Nietzsche –Homeros sanatının bir din olduğunu, "ödev ya da çileciliğin [bkz. Sözlükçe] değil hayatın dini"[87]

olduğunu açığa vurarak– tanrılar "insan hayatını doğrudan kendileri yaşayarak meşrulaştırıyordu –tek tatmin edici teodise! [bkz. Sözlükçe]" Sekizinci yüzyılın Yunanları bu sayede varoluşun "dehşet ve korkularını" "yenmiş... veya her koşulda örtmüş", varlıklarını sürdürmeye kendilerini ikna etmişlerdi. "Böyle tanrıların parlak gün ışığında varoluşu başlı başına arzu edilir bir şey olarak görülüyordu".[88]

İnsan hayatının bu "tecellisinin" öznitelikleri tam olarak neydi? Nietzsche sıklıkla "yanılsamalar" ve "yalanlardan"[89] bahseder; tahrif, duygusallaştırma, nahoş yönleri örtülmüş bir hayat görüşü fikrini akla getirir. Aslında bu onun görüşü olamaz, çünkü öncelikle Homeros'un hikâyeleri *savaş* hikâyeleridir, tehlike, ölüm ve yıkımla doludur; ikincisi de açıkça söylediği gibi, Homeros'ta "ister iyi *ister kötü* olsun her şey ilahlaştırılır".[90] Bu yüzden tecelliyi hayatın "korku ve dehşetlerini" *saklamak* diye açıklama niyetinde olması mümkün değildir.

Nietzsche Apolloncu sanatın "salt görünüşteki neşeyle ve salt görünüş üzerinden kefaretle en korkunç şeyleri bile dönüştüren"[91] bir sanat olduğunu söyler. Apolloncu sanatçıyı tarif ederken de –daima "örtüyü kaldırmak", her şeyin temeline inmek isteyen bilimcinin aksine– Apolloncu sanatçının "böyle bir açığa çıkarmadan sonra geride kalanları bile keskin bir bakışla incelemeye devam ettiğini" anlatır.[92] Nahoş gerçeğin açığa çıkmasından sonra bile Apolloncu sanatçı güzelden haz alır, yani "güzel biçimlerden"[93] zevk duyar.

Bu da Homeros destanındaki sanatın –ve buna tekabül eden hayat tavrının– ortadan kaldırma değil odaklanmayla ilgili olduğunu gösterir. İnsanın hayatı "korkunç ama muhteşem" diye tarif etmeye meyilli olduğu bir tavırdır bu. Örneğin [İtalyan ressam] Paolo Uccello'nun San Romano Savaşı'nda* (*Battaglia di San Romano*, 1450-1456) zemine bedenler ve beden parçaları dağılmıştır. Ama insanın dikkatini çeken şey atların ihtişamı, savaşçıların atletikliği, zırhların parlaklığı ve sancakların rüzgârda gururla dalgalanmasıdır. (Bu çok yerinde bir kıyaslamadır, çünkü Nietzsche insanın varoluşunu bir savaş sahnesinin yağlıboya tablosundaki askerlerin varoluşuna benzetir.)[94] Apolloncu sanatın modern bir örneğini bulmak istersek aklımıza Western filmlerini getirebiliriz:

---

* Paolo Uccello'nun Floransalıların 1432'de baş düşmanları Sienalıları bozguna uğratmasını konu alan, üç panodan oluşan en ünlü eseri-r.n.

Her yerde ölüm ve yıkım vardır, ama insan kahramanların soğukkanlı cesaretine ve sadece "stile" odaklanır. Daha bayağı bir düzeyde aynı fenomeni "kadın" dergilerinde de görüyoruz. Tanrılara ve tanrıçalara (kraliyet ailesi üyeleri, film yıldızları, rock müziği yıldızları, futbolcular) korkunç şeyler olur –sarhoşluk, hastalık, boşanma ve ölüm– ama tüm pırıltı devam eder, yıldızlar ışık vermeyi sürdürür.

***

Hayata Apolloncu bakış (Nietzsche *Şen Bilim*'in Önsöz'ünde bunun "yüzeysel olduğunu *–derinlikten yoksun olduğunu*"– söyler) hem başkalarına hem kendimize fazlasıyla dışarıdan yaklaşmamızı; ölümün tıpkı Western filmlerindeki gibi kansız ve acısız olmasını gerektirir. Bir nevi içsel anestezi gerektirir. Nietzsche'nin bu bakışı "yanılsamayla" ilişkilendirmesinin sebebi de bence budur: Üç boyutlu bir nesneyi iki boyutluymuş gibi sunmaktadır adeta. *Olgular* değilse de *bakış açıları* sansürlenmektedir. Öznellik, içsel bakış açısı, kayıp, yaralanma ve ölümlülüğün *içinde* olmanın insana ne hissettirdiği gösterilmez. Ama Yunanlar şeylerin içini *biliyordu*. Varoluşun "korku ve dehşetine" karşı "eşsiz" bir duyarlılıkları vardı. Nietzsche bu yüzden Apolloncu tavrı (kesinlikle yargılayıcı olmayan bir tarzda) "yalan" olarak nitelendirir. Bu tavır bir nevi kendini kandırmadır.

Bu yüzden Apolloncu bakış nihilizme, "bulantı"ya ve umutsuzluğa karşı oldukça kırılgan bir "önleyici tedbir"[95] gibi görünür. İnsan ne kadar "yüzeysel" yaşarsa yaşasın, şeylerin acısı bir şekilde kendini dayatır. Nietzsche'nin çağdaşı olan ve pek çok bakımdan Apolloncu duruşu kişiliğinde yaşatmaya çalışan yetenekli Oscar Wilde'ın trajik mahkûmiyeti, çöküşü ve ölümü geliyor insanın aklına. İnsanın kendi çocuğunun ölümü karşısında böyle bir duruşu korumasının imkânsızlığını da aklımıza getirebiliriz belki. Kendi ölümümüzü de düşünebiliriz. Nietzsche'nin durumunda ise deliliğe yaklaşmak söz konusudur.

Bana kalırsa Nietzsche'nin, bulantı ve nihilizme getirilen Apolloncu çözüme hakkını vermekle birlikte "daha derinlikli"[96] bulduğu Yunan tragedyasında cisimleşen "Dionysosçu" çözümü yeğlemesi de bu kırılganlıktan kaynaklanır. Yunan tragedyasında, sanatın "tüm sanatların ... en yüksek amacına"[97] ulaştığını, yani hayata en yüce hizmeti verdiğini söyler.[98]

Yunan Tragedyası

Nietzsche'nin Apollonculuk için anahtar terimi "rüya"dır. Bu terim üç işi birden yapar, bir kere Apolloncu bilincin imgelerle uğraştığını gösterir, ikincisi *principium individuation* dünyasının metafizik bakımdan ideal bir dünya, *salt* bir rüya olduğunu ortaya koyar ve üçüncüsü de Apolloncu sanatta bu dünyanın güzellik haline yükseltildiğine işaret eder. Son işlevi yerine getirebilmesinin sebebi, Nietzsche'ye göre, klasik güzellik idealinin özünde "salt" bir biçim sisteminin bulunması ve "rüyalarımızda ... tüm biçimlerin bize hitap etmesi; hiçbir şeyin yüzeysel ya da gereksiz olmaması"dır.[99] Üzerimize doğru gelen kamyonun plakası gibi anlamsız ayrıntılar rüyalarımızın sanatkârlığı tarafından basitçe ihmal edilir.

Beşinci yüzyılın tragedya sanatına yüzeysel olarak bakarsak, onun sekizinci yüzyıldaki Homeros sanatından farklı olmadığını görürüz. Aynı tanrılar ve kahramanlar ikisinde de vardır. Ama her ikisinde ortak olan güzel "Apolloncu rüya"[100] yüzeyinin altında farklı olan şey, tragedyada bulunan "Dionysosçu" derinliğin Homeros'ta hiç bilinmemesidir.

"Rüya" terimi Apolloncu görüş için kullanılırken, Nietzsche Dionysosçu görüş için *Rausch* [sarhoşluk-r.] sözcüğünü kullanır: sarhoş olma (Dionysos, Bakkha şarap tanrısıdır elbette), daha doğrusu "vecit", "kendi dışında durma [*ex-statis*], gündelik bilincin dışında olma hali".[101] Schopenhauer'ın tabiriyle, Dionysosçu durumda insan *principium individuationis*i, tekillik ve çoğulluk yanılsamasını aşar, her şey gibi kendisinin de tek hakiki varlıkla özdeşliğini sezer. Ortaçağdaki Vaftizci Yahya ve Aziz Vitus karnavallarında,[102] Beethoven'ın sevinç dolu "Neşeye Övgü"sünde (*An die Freude*, 1824) korunan (modern rock konserlerinde ve futbol stadyumlarında hâlâ bir ölçüde devam eden) Dionysosçu vecit haliyle,

> yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz: yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş evladıyla, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden. Yeryüzü gönüllü olarak sunar armağanlarını, barış içinde yakınlaşırlar birbirlerine, kayaların ve çöllerin yırtıcı hayvanları. Çiçekler ve çelenklerle dolup taşmıştır Dionysos'un arabası: onun boyunduruğu altında ilerler panterler ve kaplanlar... Şimdi [Apolloncu] zorunluluğun, keyfiliğin ya da "göreneklerin" insanların arasına "hayasızca"[103] soktuğu tüm donuk, düşmanca sınırlar yıkılmıştır. Şimdi, dünyaların uyumunun müjdeli haberinde, herkes komşusuyla yalnızca birleşti-

> ğini, uzlaştığını, kaynaştığını değil, bir olduğunu da hisseder, sanki [Schopenhauer'ın deyimiyle] Maya'nın perdesi yırtılmıştır da artık sadece lime lime parçaları dalgalanmaktadır gizemli ilkel birliğin önünde. Şarkı söyleyip dans ederek ifade eder kendini insan, daha üst bir ortaklığın üyesi olarak: yürümeyi ve konuşmayı unutmuştur...[104]

İnsan zihninin yetileri bakımından Dionysosçu olan, kavramları aşan, dilde doğru düzgün ifade edilemeyendir. Estetik bakımdan da müziktir, daha doğrusu "dithyrambik" müziktir, yani Wagner'inki gibi her şeyi "bir duygular denizinde" çözündüren bir müziktir. Wagner'in kullandığı terimlerle, Dionysosçu müzik "güzel" olmaktan ziyade "ulvi"dir. Bölünme yanılsamasını kaldıran ve bizi varlığın birleştirici bağrına gömen müziktir.

Yunan tragedyasının kökeninde Dionysos festivali,* Dionysos onuruna ilahilerin "dithyrambik" tarzda söylenmesi yatar. Daha sonra ilahilere aktörler ve olaylar eklenmiş –müzik dramayı "doğurmuştur"– ardından da koro ile izleyici arasında biçimsel bir bölünme gerçekleşmiştir. Yine de Yunan tragedyasının en büyük zamanında izleyiciler hâlâ kendilerini koronun bir parçası gibi hissediyorlardı, zira herkesin tek bir tapınıcılar toplamının parçası olduğu ilk zamanlar hâlâ hafızalardaydı: "Atina tragedyasının izleyicileri kendilerini *orkestradaki* [sahnenin önündeki yarım daire şeklindeki alan] koroyla özdeşleştiriyorlardı, bu yüzden halk ile koro arasında temelde hiçbir karşıtlık yoktu"; "tamamı sadece tek bir ulvi koro[ydu]".[105]

Bu özdeşleşme Nietzsche'nin "tragedya etkisini", yani pek çok açıdan aramızdaki en güzel ve bilge olanların yıkıma uğramasına şahit olmaktan aldığımız tatmin duygusunun görünüşteki paradoksunu açıklamasını mümkün kılar. Yunan izleyiciler olarak kısmen kahramanın amansız bir yıkıma doğru yürüyüşüyle empati kurarız. Ama öncelikle koroyla özdeşleştiğimizden, kendimizi koronun hipnotize edici şarkısıyla Dionysosçu hale taşınmış buluruz. Bu durumda insan varoluşunun bulantı verici karakterinin "metafizik tesellisini" deneyimleriz, der Nietzsche. Bu deneyimin sebebi bireyler dünyasının bizim için "gerçekdışı" bir hal alması,[106] Wagner'in tabiriyle "oyundan ibaret" hale gelmesidir: kendi normal benliklerimiz de dahil olmak üzere bireyler bir savaş sahnesi

---

* Engelmann'a gönderilen mektupta öne sürüldüğü gibi *Tragedyanın Doğuşu*'nun Yunan filolojisine katkı yaptığı yer burası olmalıdır. Klasik akademisyenleri tarafından hâlâ önemli ve hakiki bir katkı olarak yaygın kabul görür.

tablosundaki askerler gibi olurlar.[107] Görünüşler dünyasındaki herhangi bir şeyle özdeşleşmek yerine, "kısa bir an için",

> ilkel varlığın kendisi oluruz ve onun dizginsiz var olma hırsını ve var olma zevkini hissederiz; görünüşlerin savaşımı, ıstırabı, yok edilişi şimdi zorunluymuş gibi gelir bize, yaşamın içine itilip atılan sayısız var olma biçiminin aşırı çokluğunda, dünya istencinin aşırı coşkulu doğurganlığında...[108]

Yaşamın verdiği bulantıyı ancak bu bakış açısından gerekçelendirebiliriz: "sadece estetik fenomenler olarak" –yani insan tekilliği dünyasının *dışından*– "varoluş ve dünya gerekçelendirilebilir". Ancak bu bakış açısıyla (insan varlığını içeriden katlanılamaz ölçüde "bulantı verici" kılan) "çirkinin ve ahenksizin", ilkel birliğin kendisiyle oynadığı "sanatsal oyunun" parçalarından ibaret olduğunu kavrayabiliriz.[109]

O halde büyük sanat eserinin verdiği "teselli" budur. Kısa bir an için düz, gündelik gerçekçiliği aşar ve Schopenhauer idealizminin hakikatini fark ederim. Hayatın ve dünyanın absürd ve içimi bulandıran karakterinin *benim* sorunum olmadığını, zira ölüm ve acının artık benim katılımcısı olmadığım epik bir filmde var olduğunun bilincine varırım. Daha ziyade –"Karanlık Herakleitos"un kumdan kaleler yapıp tekrar yıkan bir çocuğa benzettiği "dünyayı-kuran güçle"[110] özdeşliğim düşünülürse– ben bu dünyanın "tek yaratıcısı ve izleyicisiyim".[111] Acı ve ölümün dünya-filminin sadece parçaları değil, zorunlu parçaları olduğunu görürüm, çünkü (Margaret Atwood'un bir keresinde esefle belirttiği gibi), çatışmasız anlatı diye bir şey yoktur, eski yıkılmaksızın yeniyi kucaklamak söz konusu olamaz.

***

Nietzsche Dionysosçu duruma "siyasi içgüdünün azalmasının", "devlet ve anayurt duygusuna" yönelik kayıtsızlığın, hatta düşmanlığın eşlik ettiğini kabul eder.[112] Bu yüzden, Dionysosçuluğun "esrik düşüncelere dalması" bir şekilde değiştirilmez ve kontrol edilmezse, "bir halkı ... Hint Budizmine doğru [Schopenhauer'cı] yoldan götürür", "dünyevi meselelere yönelik bir "hissizlik" yaratır ve "Budist hiçlik özlemine" yol açar.[113] Yani devlet ve anayurt Apolloncu varlıklardır: Devlet yapı ve hiyerarşi gerektirirken, anayurt da "yurt" ile "yurtdışı" arasında, benim ait olduğum yer ile "ötekinin" başladığı yer arasında bir sınır çekmeyi

gerektirmiştir. O halde, tüm farkların ve bölünmelerin ortadan kalkmasından kaynaklanan "daha üst düzeyde bir cemaate" yükselirsem, bireyleşme dünyasına dönme fikrini –bireyleşmenin "tüm acıların ilk sebebi olduğunu" hatırlayın– iç bulandırıcı bulurum:

> Gündelik gerçeklik bilince tekrar girer girmez içimizi bulandırır: Bu durumun ürünü çileci, istenci-reddeden bir ruh halidir. Dionysosçu, adi ve bayağının [gündeliğin] karşısına daha yüksek bir düzen olarak konmuştur. Yunanlar artık bu suçluluk ve kader dünyasından mutlak kaçışı istemektedir.[114] ... Sarhoşluktan uyanmayla birlikte gelen bilinçle her yerde insan varlığının dehşetini ve absürdlüğünü görür; bu da onu tiksindirir. Artık orman tanrısının bilgeliğini anlamıştır,[115]

yani, Dionysos'un yakın dostu Silenus'un bilgeliğini anlamıştır.

Bu aynı zamanda geç Wagner'in "bilgeliğidir" elbette, "varlığımın bu dünyada" olmadığını kabul eden ve "ölümü, mutlak bilinçsizliği, toptan var olmamayı" arzulayan Wagner'in bilgeliğidir. Ayrıca Wagner'in sonraki müzikli dramlarının gizli etkisi budur: Wagner'in dithyrambik *Tristan*'ının son sahnesini, "ruhu kanatlarını açmak için çırpınırken boğulmadan", mutlak müzik, "saf bir uzun senfoni bölümü" olarak dinleyebilecek hiç kimse yoktur, diye yazar Nietzsche.[116] (Burada Platon'un *Phaidros*'una anıştırma yapar: Ruh, dünyadaki sürgününden yukarı doğru uçmaya hazırlanmak için yeniden kanatlanarak "göklerin kenarındaki" gerçek anayurduna döner.)

Fakat nasıl *Tristan* (salt) saf müzik *değilse,* Yunan tragedyası da değildir elbette. İkisi de hem sözler hem de aksiyon, yani Apolloncu unsurlar barındırır. Bu da bizi Dionysos etkisinin tam kuvvetine karşı korur, "neredeyse parçalara ayrılmış bireyi yanılsamanın iyileştirici balmumuyla birleştirir", der Nietzsche. Tragedyanın saf Apolloncu bir konu olduğu gibi "soylu bir aldanmaya" maruz kalırız; bu aldanmaya göre, tragedya var olan tek dünyada, bireylerin dünyasında bir bireyin kaderinden başka hiçbir şeyle ilgili değildir. Piyes yazarı bile bu "aldanmaya" kapılır, kendi eserinin derin anlamını kavrayamaz. Sonuçta gözlerimizi ovuşturarak gündelik hayata döneriz, "tuhaf bir şekilde teselli olmuş" ama yine de tesellinin doğasını anlama "yükünden kurtulmuş oluruz". Dionysosçu içgörü yükünden kurtulduğumuz için bir kez daha eyleme geçebiliriz.[117] Hamlet'in eylemsizliğinin doğru ve derin anlamı

budur: onun içgörüsüne göre "bilgi eylemi öldürür; eylem [Apolloncu] yanılsama örtüsünü gerektirir".[118] Sonuçta bu yanılsama ister Yunan tragedyası olsun, ister Wagner'in müzikli dramı olsun her büyük eserin ayrılırken bize verdiği hediyedir. Lethe, tıpkı bir peri vaftiz anne gibi dünyayı olumsuzlayıcı, kurtarıcı içgörü anımızın üzerine unutkanlık örtüsünü çeker ki her şeye rağmen yolumuza devam edebilelim.

Mitin Rolü

Nietzsche'nin analizi buraya kadar Yunan tragedyasındaki Apolloncu unsura sadece nispeten sönük bir rol bırakmış gibi görünüyor: Bu unsurun tek görevi Dionysosçu içgörüden ayılmamızı sağlayan bir yanılsama örtüsü işlevi görmektir. Fakat Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nun sonuna doğru bu izlenimi düzeltmeye girişir.

Yunan tragedyasında Dionysosçu unsuru müzik oluştururken, Apolloncu unsurun bağrında şiirsel metin, yani sözler yatar. Özellikle de eserin mitsel içeriği, dinsel içeriğidir –Sophokles "dindar" bir yazardı, diye vurgular Nietzsche.[119] Wagner'in mitten tüm çağlar ve kültürler için doğru olan şeylerin "yoğunlaşması" olarak bahsetmesini yansıtırcasına, Yunan tragedyasındaki mitsel figürlerin "görünüşlerin kısaltması" olan "sıkıştırılmış" imgeler olduğunu söyler. Bunların bireylerden ziyade insan *tipleri* olduklarını da ekler (aktörlerin maskelerinin etkisi); bu durum onlara evrensel bir önem bahşetmektedir.[120]

Dinsel mitin önemi nedir? Yine Wagner'i neredeyse kelimesi kelimesine tekrar eden Nietzsche, "ancak mitlerle çevrili bir ufuk, tüm bir kültür hareketinin bütünlüğünü kurabilir," der. Sadece mit bir kültüre "güvenli ve kutsal bir köken yeri" sağlar. Mit imgelerinin, diye devam eder,

> genç ruhun onların koruması altında büyüyeceği, yetişkin erkeğin yaşamını ve savaşımlarını onların işaretleriyle yorumlayacağı daemonik bekçiler olmaları gerekir: devletin kendisi de, dinle bağıntısına, mitsel tasavvurlardan yetişmiş oluşuna kefil olan mitsel temelden daha güçlü bir yazılmamış yasa tanımaz.

"Sanat ve *Volk* [halk], mit ve ahlak zorunlu olarak ... iç içe geçmiştir," diye sözlerini bitirir. Bir halk ancak deneyimine mitsel, "ebedi" bir

görüşü yükleyebilirse doğru düzgün bir halk olabilir. "Mitsel anayurdu" oluşturan "evin ocağının tanrıları" olmadan ne bir halk ne de bir birey varlığını sürdürebilir.[121]

O halde tragedyanın mitsel içeriğinin cemaatin ethosunu alegorik biçimde dile getirdiğini söyleyebiliriz kısaca. Böylece "[tekil] Yunan sanatlarının kutlamayla yeniden birleşimi"[122] olması ve cemaati bir araya getirip onu koruması bakımından iki anlamda "kolektif sanat" eseri olur. Ortaçağ Almanya'sındaki dini tiyatro oyunları bireyin kendini cemaatten *ayırarak* mahremiyette tefekküre çekilmesine imkân verme işlevine sahipken, "Yunanlar antik tragedyaları, kendilerini bir araya getirmek [*sich sammeln*] için izliyordu".[123]

Wagner'in Yunanlarla İlişkisi Bilmecesinin Çözümü

Şimdi artık Nietzsche'nin Engelmann'a yazdığı mektupta *Tragedyanın Doğuşu*'nun "Wagner'in Yunan tragedyasıyla ilişkisi bilmecesinin" çözümünü sağladığı iddiasına dönecek konumdayız. Hatırlayalım, buradaki muamma Wagner'in erken ya da "sosyalist" büyük sanat eseri anlayışı ile sonraki ya da "Schopenhauer'cı" anlayışı arasındaki bariz çelişkiden kaynaklanıyordu. Birinci, "dünyayı-iyileştirici" anlayışa göre eserin amacı insanlığın *bu-dünyadaki* "kurtuluşunu" sağlamaktır. Bunun için de (sosyalist-anarşist) cemaat, dolayısıyla bireylerin hayatlarındaki anlam yeniden kurulmalıdır. Bu anlayışa göre başat unsur sözler olmalıdır –Nietzsche'nin terminolojisiyle, sanat eserindeki Apolloncu unsur olmalıdır. Eser müzikli *dram* olmalıdır da diyebiliriz. Fakat dünyayı- reddeden ikinci anlayışa göre, bu dünyada kurtuluş umudu yoktur, dolayısıyla sanat eserinin tek işlevi *öte-dünyadaki* kurtuluşun varlığını sezdirmektir. Bu anlayışa göre sanat eserinde müzikal –Dionysosçu– unsur başat olmalıdır; nitekim sözcükler en iyi durumda anlamsız, en kötü durumda dikkat dağıtıcı öğeler olarak tümden atılma tehlikesi içindedir. Eser *müzikli* dram olmalıdır.

Wagner'in bu çelişkisinin tek muhtemel çözümü ya ilk baştaki Apolloncu sanat eseri teorisinin, ya da sonraki Dionysosçu teorinin terk edilmesi gibi görünüyor. Ama bu noktada Nietzsche'nin görünüşteki çelişkiye –entelektüel bakımdan müthiş– çözümünün sanat eserinin nasıl *hem*

Apolloncu *hem de* Dionysosçu olduğunu göstermek olduğu açıkça ortaya çıkıyor: Sanat eseri aynı anda *hem* insan varoluşunun iç bulandırıcı niteliği karşısında bireyi teselli edebilir, *hem de* cemaati insan varlığının nasıl olduğuna ve olması gerektiğine dair temel anlayışının övgüsü ve olumlanmasında bir araya getirerek, onun güçlenmesini destekleyebilir. Dionysosçu içgörünün getirdiği "metafizik teselli" beraberinde "istencin Budist reddini", Hamlet-benzeri *eylemsizliği* getirse de, Apolloncu yanılsamanın yarattığı "soylu aldatıcılık" nihilizme giden yolu tıkar ve sanat eserinin dünyayı olumlayan cemaati bir araya getirme işini yürütmesini sağlar. Sözler ile müzik arasındaki öncelik sorusuna (Richard Strauss'un operası *Capriccio*'nun tamamının konusu) verilecek cevap hiçbirinin diğerinden üstün olmadığıdır. Sözler ile müzik farklı ama eşit ölçüde hayati görevler yaptığından, Apollon ile Dionysos arasında sahici bir eşitlik, gerçek bir "kardeşçe birlik" vardır.[124]

Bu kitap entelektüel bir yetenek gösterisidir. Wagner'in çelişkili konumunu bir düzene sokmuştur; bu yüzden bu verimli ama kafası karışık besteci ona derinden minnettar kalmış olmalı.[125] Aydınlanmış Wagner'in Yunan tragedyası hakkında gerçekten ne düşündüğünü soranlara cevaben, "Bilmiyorum: Ne düşündüğümü Nietzsche'ye sorun," dediğini gözünün önüne getirebiliyor insan. (Aslını isterseniz Wagner 1874'teki *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisini okuduğunda *tam olarak* şöyle demişti: "Başka hiçbir şey söylememin gerekmediğini ve geri kalan tüm tartışmaları size bırakabileceğimi bildirmekten gurur ve sevinç duyuyorum.")[126]

Sokrates ve Tragedyanın Ölümü

Wagner gibi Nietzsche'nin de, Yunan tragedyasının Euripides'in ellerinde can verdiğini düşünmesi enteresandır. Hatta daha da enteresanı, bu öldürücü eylemin ardındaki *éminence grise*'in* (gölge adam) Sokrates

* Éminence grise: Gölge adam. Asıl adı François-Joseph Le Clercdu Tremblay olan (1577-1638), Peder Josef (Pere Josef) adıyla da anılan Fransız mistik ve din reformcusunun bu lakabı (L'Éminence Grise), Fransızcada "gizli işler çevirip yöneten güç, tahtın ardındaki ya da perde arkasındaki güç, 'ak saçlı' akıl hocası" anlamları taşıyan yerleşik bir deyime dönüşmüştür-r.n.

olduğunu düşünür. Euripides esasen iki şey yapmıştır. Birincisi, "izleyeni sahneye koyarak", yani tragedyayı gündelik hayatın temsiline çevirerek, tragedyayı mit düzeyine yükselten evrensel arketipleri katletmiştir. İkincisi, koroyu öldürmüştür. "Tüm keyfin ve yaratının kökeninde akıl vardır" diyen Sokrates'ten etkilenerek, öncelleri Aiskhylos ve Sophokles'in karakterlerinin "kafa karıştırıcı derinliği"nden, arkalarından gelen anlam "kuyrukluyıldızı"ndan tedirgin olmuştur. Bu kavranmaz anlamın kaynağı koronun gizemli, dithyrambik seslendirmesi olduğundan, koroyu kaldırmıştır. Bunlar "estetik Sokratesçilik" ruhuyla, güzelliğin "rasyonel" olmakla bir tutulmasıyla yapıldı.[127]

Nietzsche bu "Sokratesçiliği" aklın "örtü kaldırmak"tan, gizli mekanizmalarını ortaya çıkarmak üzere şeylerin yüzeyinin altına inmekten haz almasıyla özdeşleştirir. "Sokratesçi insan" (aynı zamanda "İskenderci insan" ve "teorik insan"), tıpkı tarihsel Sokrates gibi, "nedensellik zincirini takip eden düşüncenin, varlığın en derin uçurumlarına uzanabileceğine, sadece varoluşu anlamakla kalmayıp varoluşu *düzeltebileceğine* sarsılmaz bir inanca sahip olan insandır.[128] Bir başka deyişle Sokratesçilik, bilimin ve ondan doğan teknolojinin tüm insan problemlerini çözebileceği inancıdır. Bu da "dünyada herkes için mutluluğun" mümkün olduğuna dair "iyimser" bir doktrin olduğu anlamına gelir.[129] Dolayısıyla, "Sokratesçi" bakış açısından, Dionysos tragedyasının niye ortadan kalkması gerektiğini görmek zor değildir. Dionysos tragedyası insan mutluluğunun anahtarı olan akla inancı zayıflatmaktadır.

Sokratesçilik hakkında Nietzsche'nin iki iddiası vardır. İlkine göre, Sokratesçilik *yanlıştır*, "yanılsamadır". "Kant ve Schopenhauer'ın olağanüstü cesareti ve bilgeliği sayesinde", bir başka deyişle metafizik idealizmin nedenselliği, görünüşlerin rüya-dünyasına kapatması sayesinde, nihai gerçekliğe bilimle ulaşılamayacağını, dolayısıyla "düzeltilebilir" olmadığını biliyoruz.[130] Bu yüzden Sokratesçilik bir tür güç zehirlenmesidir; o yüzden de "çocuk-tanrı" kumdan kalelerden birini yıkınca Sokrates kültürü felaketvari ve tamamen beklenmedik travmalar yaşayabilir. Nietzsche'nin ikinci iddiası da Sokratesçiliğin şu an içinde bulunduğumuz Aydınlanma sonrası Batı'nın içinde bulunduğu durum olduğudur. (O halde 11 Eylül'ü ya da küresel ısınmayı böyle bir travma olarak düşünebiliriz.) *Modern* insan Sokratesçi insandır. Nietzsche bu iddialara bir üçüncüsünü ekler: Sokratesçi kültür *bozulmuş* bir kültürdür. Peki, bu nasıl oluyor?

Şu Anki Halimizde Yanlış Olan Nedir?

Nietzsche modern kültürde iki şeyin yanlış olduğunu belirtir. Birincisi, bilimsel materyalizmin hâkimiyeti ve dolayısıyla Dionysosçuluğun yok oluşu yüzünden, "bireysel var oluşun dehşeti" karşısında, her şeyden önce de kaçınılmaz "yok oluşumuz", yani ölüm karşısında "korkudan kaskatı kesilmekten" bizi koruyan "metafizik teselliyi" yitirdik.[131] Nietzsche *Wagner Bayreuth'ta*'da, "birey, ölüm ve zamanın getirdiği korkunç endişeden kurtarılmalıdır," diye yazar.[132] Fakat Hıristiyanlık-sonrası, metafizik-sonrası kültürümüz bizi kurtaramaz. Dolayısıyla Sokratesçi kültüre ölüm karşısındaki endişe, sakınma ve en nihayetinde dehşet musallat olur.

Nietzsche'ye göre Sokratesçi kültürün ikinci yanlış yönü, mitin yitirilmesidir. Modern insan "mitsiz insandır".[133] Bunun sebebi de modernlikte sanatın rolüyle ilgilidir.

İster Homerosçu ister trajik sanatta, mitin Apollonculuğa ait olduğunu biliyoruz. Apolloncu sanatın merkezi etkisinin "ululaştırmak", "yüceltmek", "kusursuzlaştırmak" olduğunu görmüştük. Mesleğin, çekici olanı vurgulamak, çok çekici olmayanı karartmak ya da bulanıklaştırmak gibi tekniklerini kullanarak kişileri bayağılıktan çıkarıp yüceltir. *Pırıldamalarını* sağlayarak,[134] onlara karizmatik otorite verir. "Kahramanlaşmış", "değer verdiğimiz" kişiler olurlar, bu yüzden onlara imreniriz.[135] Kabaca ve tam doğru olmayan bir şekilde ifade edersek, "rol modelleri" olurlar.

Modernlikte şeylerin "pırıldadığını" inkâr etmek budalaca olacaktır. Kültürümüz pırıltılı şeylerle, "tanrılar" ve "kahramanlarla" doludur: Leydi Di (her Olimposlu kadar ölümsüzdür), Madonna, Beckham çifti, son Oscar ödülünü ya da televizyon yarışmasını kazanan kişi vb. Hepsinin de Apolloncu sanat (bir başka deyişle "medya") yoluyla parlaması sağlanır. Aslında problem, modernlikte *çok fazla* şeyin parlaması ve pırıltısını çok hızlı yitirmesidir.

Nietzsche bunu büyük bir ileri görüşlülükle saptar. "Fantezinin ve Apolloncu rüyanın tüm enerjisini amaçsızca dolanmaktan kurtaracak tek şey mittir," der.[136] "Amaçsızca dolanmak" bana tam da ünlülerin parlayıp sönmesini –çağımızdaki "Apolloncu rüyayı"– anlatıyormuş gibi geliyor. Nietzsche'ye göre bu da Batı modernliğinin "Apolloncu sanatının" "mitsel" içerikten yoksun olduğu anlamına geliyor.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, "mitin" bir nevi "birleşmiş, kapsamlı ve tutarlı mit" anlamına geldiğidir. Nietzsche'ye göre mit "Halk [*Volk*] ile kültürün birliğini [*Einsein*] oluşturup ... o halkın karakterinin [*Volkscharakter*] soylu çekirdeğini" tesis edebilen bir şeydir; örneğin "Alman miti" diyebileceğimiz bir şeydir.[137]* O yüzden, koca bir Yunan tanrı ve kahramanlar takımı *tek* bir mit oluştururken, Hıristiyan kutsallığı ve azizleri de başka bir mit oluşturur. Kısacası, Nietzsche'ye göre "mit" tam da Wagner'deki mittir –yani "ulusun kendisini" oluşturan "şeylerin özüne dair ortak bir görüş"tür. Bu açıdan bakıldığında modernliğin problemi elimizdeki tek şeyin tutarsız ve sürekli değişen bir mit-*fragmanları* kaosu, "düzensiz bir yığının içine atılmış ... bir mitler curcunası" olmasıdır.[138] *Zerdüşt*'ün deyimiyle "alacalı" bir şehirde yaşıyor olmamızdır.

Modernliğin mitsiz "alacalılığında" yanlış olan nedir? Nietzsche bunun özgül semptomlarına işaret ederken, Wagner'in düşüncelerine derinden bağlı ve kariyeri boyunca dikkate değer bir tutarlılıkla devam eden bir "kültür eleştirisi" geliştirir.

İlk semptom birliğin kaybıdır. Çünkü bir cemaatin, bir "halkın" birliği ancak bireylerin birleşik bir mitin "ana rahminde" bir araya gelmesiyle var olabilir; oysa modernlikte ne cemaat ne de anayurt vardır. Onun yerine "düşünce, ahlak ve eylem yabanlığını", "yurtsuzca dolanmayı" görürüz.[139] Modern toplum, Wagner'in deyişiyle "mutlak bencilliğin" hüküm sürdüğü, tek birliğin devletin yapay ve baskıcı birliği olduğu paramparça bir dünyaya dönüştü. Sonuçta hem toplumsal hem bireysel olarak, hayat anlamsızlaştı.

İkinci semptom, "yabancı masalara açgözlülükle saldırıp buralarda yer kapmaya çalışma", "yabancı dinler ve kültürler" dükkânında anlam aramaktır.[140] İnsanın aklına bu noktada sadece "Doğulu bilge" ticaretinin büyümesi değil, aynı zamanda postmodern adıyla anılan mimari, kendi kültürümüzün içi boşaltılmışlığının bir ifadesi olarak geçmişin ve yabancıların üsluplarının talan edilmesi de geliyor; Nietzsche'nin işaret ettiği kadarıyla bu hiç de modernlik "sonrası" değildir aslında.

---

* Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nun son sayfalarında, *Die Meistersinger*'in en sonundaki Sachs'a çok benzer bir tarzda, "*Alman mitinin yeniden doğumunu*" sağlama çağrısında bulunur (TD 23; vurgular Nietzsche'nin). Wagner'e hayranlığından kurtulur kurtulmaz, düşüncesindeki bu tür milliyetçi duyarlılıklar yok olur –hatta ona küfür gibi gelir bu duyarlılıklar. Ama ondaki, cemaat mitinin, *ulus-üstü* cemaat mitinin hayati önemine bağlılığın asla yok olmadığını göreceğiz.

Sonuncu semptom modernliğin "hummalı çalkantısıdır". Şeylere ebedi, mitsel bakış açısının kaybı, hayatın anlamının yitirilmesi "dünyevilikte muazzam bir büyüme" getirir, "mevcut anın, 'burada ve şimdi'nin ... anlamsızca yüceltilmesine" yol açar.[141] Günümüzdeki Alman sosyologların *Erlebnisgesellschaft* [deneyim toplumu] dedikleri şey budur: Çılgınca "deneyim" aramaya, ucuz heyecanlar aramaya itilen bir toplum; seks, uyuşturucu, *rock and roll* ve "ekstrem" sporlar peşinde bir toplum. Wagner'in "hazdan ölesiye sıkılmış" diye tarif ettiği toplumdur bu. Kişinin hayatına istek ve anlam katan bir cemaat ethosu yoksa sıkılmaktan kurtulmanın tek yolu çılgınca ucuz heyecanlar peşinde koşmaktır. Bana kalırsa hem Nietzsche'nin hem de Wagner'in aklında Schopenhauer'ın stres-veya-sıkıntı fikri vardı. Kimlik tanımlayıcı idealin sağladığı (sağlıklı) stres olmazsa, insan ancak her seferinde daha egzotik heyecanların sürekli azalan getirileriyle sıkıntıdan korunmaya çalışır.

***

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Yunan tarihini tersine yaşama çağrısı yapar.[142] Yani "pırıltılı liderlerimizin", Yunanların en yüksek kültür düzeyindeyken yaşantılarında tragedya şenliğinin oynadığı rolü modern hayatta oynayacak bir şey bulmayı önerir.[143] O yüzden Wagner'le birlikte, "geleceğin sanat eserinde" Yunan tragedyasının yeniden doğmasını istemektedir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun her şeyi bastıran merkezi mesajı –varlık sebebi– Bayreuth Festivali'nin doğmasını sağlama çağrısıdır.

8. Bölüm

Savaş ve Sonrası

Tragedyanın Doğuşu'nun hazırlıkları, dünya sahnesinde gerçekleşen ve Nietzsche'nin düşüncelerinde derin ve kalıcı etkiler bırakan bir olay yüzünden kesintiye uğradı. 16 Temmuz 1870'te başladığı ve Tribschen'e Mayıs'taki ziyaretinde Wagnerler üzerinde ne kadar iyi bir izlenim bıraktığını Rohde'ye anlattığı mektubu yazdığı sırada haberleri duydu:

> Burada korkunç fırtınalar kopuyor: Fransız-Alman savaşı ilan edildi ve bayatlamış kültürümüzün tamamı gırtlağına korkunç bir iblis çökmüş halde yerde yuvarlanıyor ... Daha şimdiden sonun başlangıcında olabiliriz. Ne çoraklık! Yine manastırlara ihtiyaç duyacağız. Ve ilk rahipleri de biz olacağız. – Hakiki İsviçrelin.[1]

Nietzsche'nin 19 Temmuz'da ilan edilen savaşa ilk baştaki şaşkın ve muğlak tepkisinin ipuçlarını burada görebiliyoruz. Bir taraftan Avrupa kültürünün bir savaş çıkmasını önleyememesi, barbarlığa dönmesi karşısında dehşete kapılmıştı. Ama öte yandan, Avrupa'yı zaten yenilenmesi gereken bir kültür olarak gördüğünden, savaşın temizleyici ateşinden kalan "çoraklıkta" yenilenme hücrelerinin –"manastırlar"– büyüme ihtimalini görmektedir. ("Özgür ruhların manastırı" –ya da bazen "kolonisi"– çok geçmeden büyük temalardan biri olacaktır.) Mektubu "Hakiki İsviçrelin" diye imzalaması da İsviçre'nin tarafsızlığından faydalanarak her şeyin dışında kalmayı planladığını akla getiriyor. Fakat neredeyse aynı zamanda annesine yazdığı mektupta, "Gerçekten, İsviçreli olmaktan bunaldım. Bu iş bizim kültürümüzle ilgili! Bunun için hiçbir fedakârlıktan kaçınamam! Lanet olsun şu Fransız kaplanına!" demektedir.[2] Birkaç gün sonra da Sophie Ritschl'e gönderdiği mektupta,

askerlik eğitiminin onu hazırladığı zaman nihayet gelmişken hiçbir şey yapmadan durmaktan utandığını yazıyordu.[3]

Nietzsche ilk başta savaşa katılmak için bir hamle yapmadı. Onun yerine, Basel'de oturan Elizabeth'i Tribschen'e ilk ziyaretine götürdü ve sonra 30 Temmuz'da 1.300 metre rakımlı son derece romantik bir vadi olan Maderanertal'a gidip orada Alpenklub otelinde kaldılar. Burada "Dionysosçu Dünya Görüşü"nü[4] yazdı (Yunan tragedyası analizinde Apolloncu/Dionysosçu ikiliğinin ilk kez öne çıktığı çalışma). Daha yoldayken tanıştıkları Adolf Mosengel adlı bir Hamburglu manzara ressamı da aynı otelde kalıyordu. Mosengel'le yoğun sohbetler, ayrıca Almanların Weissenburg ve Wörth'teki zaferlerinin –gerçi ağır kayıplar verilmişti– haberleri Nietzsche'yi İsviçre'nin tarafsızlığının sağladığı korunaktan çıkmaya itti. 8 Ağustos'ta bölüm başkanı Wilhelm Vischer'e bir mektup göndererek, Prusya "anayurduna" asker ya da sıhhiyeci olarak katılıp "*Almanlık* görevini" yerine getirmek üzere üniversiteden ayrılmak istediğini bildirdi.[5]

Niyetini Cosima'ya da iletti. Cosima'nın Fransa'yla bağlantılarına –annesi Marie d'Agoult tarafından Fransız savaş bakanıyla akrabaydı– rağmen, Wagnerlerin her ikisi de Alman davasının tutkulu destekçileriydiler. Ama gene de kültürlü ve entelektüel insanların vurulmaktan daha iyi işler yapabileceğini düşünüyorlardı. Cosima, iyi örgütlenmiş sıhhiyede amatörce çabalarının destekten ziyade köstek olacağını, cepheye yüz tane sigara göndermekle savaşa daha iyi katkı sunacağını söyleyerek Nietzsche'yi aktif hizmetten caydırmaya çalıştı.

Neticede üniversite Nietzsche'ye izin verdi ama İsviçre'nin tarafsızlığı yüzünden ancak sıhhiye görevlisi olabilirdi. Dolayısıyla, Mosengel ve Elizabeth'le birlikte Maderanertal'dan Konstanz Gölü'ndeki Lindau üzerinden Bavyera'daki Erlangen'e eziyetli bir yolculuk yaparak (trenlerin çoğu birliklerin nakliyesine ayrıldığından Almanya'ya dönmekte sorun yaşıyorlardı), sonunda 13 Ağustos'ta hedeflerine vardılar. Elizabeth'in yazdığı kadarıyla yolculuk sırasında moralleri yüksekti ve neşeli şarkılar söylüyorlardı ama vardıklarında her yerde yaralıları görünce evvelki "çocukça havailiklerinden" utanmışlardı.[6] Nietzsche Kızıl Haç'ın öncülerinden biri olan *Felddiakonie*'de [Saha Hizmeti] sıhhiyeci olarak çalışmak için Erlangen'de eğitime başladı.

Fransa-Prusya Savaşı

Resmi savaş ilanı İmparator III. Napoléon'un (Nietzsche'nin öğrenciyken hayranlık duyduğu Napoléon Bonaparte'ın yeğeninin) talimatıyla hareket eden Fransız parlamentosundan geldi. Resmi gerekçe bir Alman adayın İspanya tahtına oturma ihtimaliyken, savaşın çıkışı büyük ölçüde Bismarck'ın planlarının sonucuydu. Fransızların Prusya gücünün artışından korkmasından ve Napoléon'un kibrinden faydalanan Bismarck, güneydeki Alman devletlerini Kuzey Alman Federasyonu'na katılmaya ikna etmek için savaşı zorunlu bir araç olarak görüyordu. Böylece 1871'de savaşın bitmesiyle beraber birleşmiş bir Almanya, İkinci* Alman Reich'ı kuruldu.

Savaş sadece altı ay sürmesine rağmen tam bir kan banyosuydu, pek çok açıdan Birinci Dünya Savaşı'nın provası sayılabilirdi. Çok fazla ama tam sayısı bilinmeyen sivil zayiatın üstüne yaklaşık yarım milyon da asker –ölü ya da yaralı– zayiat vardı, ölümlerin dörtte üçü, yani 156.000'i Fransa tarafındandı. Fransızlar bu savaşta ilk kez *mitralyöz* adlı makineli tüfeği kullandılar ama kuyruktan dolma tüfekler olan *chassepot*'ların menzili de Alman iğneli tüfeklerinkinden iki kat fazlaydı. Almanlarda ise çelikten yapılma, kuyruktan dolma yeni tüfekler vardı ki bunlar kesinlikle Fransız tüfeklerinden üstündü. Daha da önemlisi, Prusyalılarda zorunlu askerlik vardı ve halk katılaşmış, daha askeri, milliyetçi ve (Napoléon'un işgalci ordusundan) "Kurtuluş Savaşı" (1813-14) yüzünden de Fransız düşmanı olmuştu; "anayurt" uğruna savaşta ölmek soylu bir eylem sayılıyordu. Prusya'nın başka bir avantajı da muhtemel ve sahici savaşta tam zamanlı planlama yapabilen ilk kalıcı komuta heyetinin varlığıydı. Ayrıca Mareşal Helmuth von Moltke kesinlikle dâhi bir askeri stratejistti. Von Moltke tıpkı beş yıl önce Avusturyalılarla savaşırken yaptığı gibi, birlikleri Fransızları sersemleten bir hızla hareket ettirmek için demiryolunu kullanıyordu.

Çoğunlukla ciddi maliyetlerle de olsa bir dizi muharebe –Wissenburg, Spicheren, Wörth, Mars-la-Tour, Gravelotte, Metz– kazanan Almanlar Alsas'a ve Fransa'nın içlerine kadar ilerlediler. En sonunda Napoléon 2 Eylül 1870'te 104.000 askeriyle birlikte Sedan'da teslim oldu. Almanlar

* Birinci Reich, Kutsal Roma İmparatorluğu'ydu (bunun kutsal da, Romalı da, imparatorluk da olmadığı herkesçe bilinir). Üçüncüsü de Hitler'in Reich'ıydı elbette.

sonra Paris'e ilerlediler ve 19 Eylül'den 28 Ocak 1871'e kadar süren bir kuşatmanın ardından şehre girdiler. Ateşkes, Paris düştüğü gün imzalandı. On gün önce Prusya Kralı I. Wilhelm birleşik Almanya'nın imparatoru ilan edilmişti. Ardından 28 Şubat'ta Versailles'da bir barış anlaşması imzalandı ama Paris işçileri ve ulusal muhafızlar anlaşmayı kabul etmedi, başkenti 18 Mart'ta ele geçirip Paris Komünü'nü kurdu. Prusya'nın örtülü onayıyla Fransız ordusu Paris'i geri aldı ve 21-28 Mayıs'taki "Kanlı Hafta"da on binlerce işçiyi ve devrimciyi idam etti. Savaşın neticesinde Alsas-Loren Almanya'ya verildi ve kırk üç yıl sonra I. Dünya Savaşı'nda patlayacak olan Fransız-Alman düşmanlığına daha fazla benzin dökülmüş oldu.

Nietzsche'nin Savaşı

Nietzsche'nin Erlangen'deki sıhhiye eğitimi on gün sürdü. Kursiyerler her sabah çoğunlukla cepheden dönmüş yaralılar üzerinde pratik yaparak yara sarmayı öğreniyorlardı. Zamanı kısıtlı olmasına rağmen dünya tarihinde aldığı rolü kaydetmeyi gerekli gören Nietzsche o sırada fragmanlar halinde bir günlük tuttu:

> Bugün, Cumartesi [20 Ağustos 1870] ... Bir Fransıza kloroform verdikten sonra elini alçıya aldık (eli parçalanmış; uyuşturucu verildikten sonra "*Mon Dieu mon Dieu je vien*" [Tanrım, geliyorum] diye haykırdı). Ondan önce on bir yaşındaki bir kızın bacağını kesilmekten kurtarmak için kloroform verildi. Birkaç gün önce de bir evde, kafasında kocaman bir yara olan bir erkek çocuğa kloroform verdik; çok zor. Dün bir Prusyalı hastanede öldü, akciğerinden vurulmuştu, bugün biri daha öldü. Liebig adlı Prusyalı iyi durumda; sağlıklı ölçüde iştahlı, iyi uyudu ama pek umut yok, kol kemiği parçalanmış, alçıya almak mümkün değil.[7]

23 Ağustos'ta Wörth'teki cepheye doğru yola çıkan Nietzsche, Elizabeth'in (her zamanki şekerli tarzıyla) yazdığı kadarıyla bir sıhhiye biriminin başına getirilmiş, aynı zamanda,

> bol miktarda para ve bir sürü kişisel mesaj taşıyordu, bu yüzden savaş alanında [sahra] hastaneden hastaneye, ambulanstan ambulansa koşturup duruyordu; yaralıları ve can çekişenleri teselli etmeye çalışıyor, ölmekte olan dudaklardan çıkan son veda sözlerini ve yadigârları alıyordu.[8]

28 Ağustos'ta annesine gönderdiği mektupta, "bu mektupla birlikte korkunç derecede yıkıma uğramış, her yanı tarif edilemeyecek ölçüde üzücü insan parçaları ve kokmuş cesetlerle kaplı [Wörth'teki] savaş alanının anıları da geliyor," diyordu.[9]

Tüm bu süreçte birlikte olan Nietzsche ile Mosengel 2 Eylül'de Arssur-Moselle'de bir hastane trenine binme emri aldılar. Karlsruhe'deki hastaneye kadar yaralılara eşlik edeceklerdi. Hava çok sert olduğundan yol boyunca vagonlar kapalı kalmak zorundaydı. Nietzsche bu yolculuğu Wagner'e bir mektubunda anlatır:

> Ağır yaralı adamların arasında geçirdiğimiz bu üç gün ve üç gecede[10] gücümüzü en son sınırına kadar harcadık. Ağır yaralı altı adamın yattığı feci haldeki bir canlı hayvan vagonundaydım, onlara yiyecek verecek, yaralarını saracak ve genel bakımlarını yapacak tek kişi bendim. [von Gersdorff'a gönderdiği mektupta onların "insani ihtiyaçlarını" da karşılamak zorunda kaldığı ayrıntısını ekler.[11]] Hepsinde kırık kemikler vardı, pek çoğunda dörder yara vardı, ayrıca ikisinin yarası hastanede kangrene çevirmişti. Bu hastalık kokan havaya nasıl dayanabildim, hatta nasıl uyuyabildim ve yemek yiyebildim bilemiyorum, şimdi bana bir mucize gibi geliyor.[12]

Yolculuğa dayansa da sağlığı zarar gördü. Tren Karlsruhe'ye vardığında çok hastaydı. Zorlukla Erlangen'e ulaştı ve orada yatağa düştü. Bir doktor ağır dizanteri ve difteri teşhisi koydu; her iki hastalığı da Nietzsche canlı hayvan vagonunda tespit etmişti.[13] Von Gersdorff'a gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

> Mosengel'in görevi bana bakmaktı. Üstelik hastalıkların niteliğini düşününce bu hiç de sıradan bir görev değildi. Birkaç gün afyon ve tanen asidiyle [lavman sıvısı], ayrıca gümüş nitratla tedavi edildikten sonra tehlike geçti. Bir hafta sonra Naumburg'a seyahatime izin çıktı, ama henüz tam anlamıyla iyileşememiştim. Tüm bunların üstüne tecrübenin havası beni hazin bir sis gibi sarmıştı –uzun süre boyunca hüzünlü bir çınlama kulaklarımdan hiç silinmedi.[14]

Savaştaki hizmetinin başka bir etkisi de, Erlangen'de aldığı eğitim ona uyuşturucular hakkındaki temel bilgileri verdiğinden, Nietzsche'nin artık kendi kendisine reçete yazabileceğini hissetmesiydi –hayatının geri kalanında bunu yapmayı sürdürdü ve kendine ciddi zararlar verdi.

Nietzsche Eylül ortasına kadar Erlangen'deki Hotel Wallfisch'te (Balina) bir odada yattı, sonra da Naumburg'da annesinin evinde bir ay daha dinlenerek iyileşmeye çalıştı ve yukarıdaki mektubu da orada yazdı. 21 Ekim'de Basel'de çalışmak üzere evden ayrıldı, Ekim'in yirmi ikisinde donmuş bir halde Frankfurt'ta mola verip bir gece kaldı, yirmi üçünde ise bütün yol boyunca mide bulantısıyla mücadele etmiş bir halde Basel'e vardı.[15]

Savaş Sonrası

Nietzsche fiziksel bakımdan az çok toparlanmışsa da, savaş deneyimleri (bir ay bile sürmemiş olmasına rağmen), ayrıca (ölene kadar cephede kalan) von Gersdorff için duyduğu endişe ve Pforta'dan on altı okul arkadaşının cephede öldürüldüğünü öğrenmesi,[16] onda psikolojik hasar yaratmıştı. Vischer'e gönderdiği mektupta kendisini filoloji çalışmalarının içine gömerek hafızasına kazınan "korkunç imgelerden" kaçmaya çalıştığını ama "asabi sıkıntılardan ve ani zafiyetlerden" mustarip olduğunu yazıyordu.[17] Elizabeth ise birkaç yıl sonra dahi, Rohde'nin (savaşa katılmamıştı) Nietzsche'nin savaş deneyimlerine dair çok az şey duyduğundan yakındığını yazmıştır, bunun üzerine "ağabeyim acıyla ona çıkıştı: 'Böyle şeylerden bahsedemem, mümkün değil; insan böyle anıları zihninden kovmaya çalışmalıdır.'"[18] Bu semptomların –olaydan uzun süre sonra bile görüntülerin tekrar zihinde belirmesi– bugün "travma sonrası gerginlik" diye tanımlanan rahatsızlık olduğuna pek şüphe yoktur.

Bu durumun etkisi Birinci Dünya Savaşı'nda her iki taraftan şairlerin yaşadığından çok farklı olmayan bir dönüşümün Nietzsche'de de gerçekleşmesi olmuştur. Gördüğümüz üzere, Nietzsche gençliğinde ateşli bir Prusyalıydı, savaş alanında "Anayurda" hizmet etmek, gerekirse onun uğruna ölmek istiyordu. Üstelik çocukluğundan beri, genellikle Prusya çocuklarında olduğu gibi, her türlü savaş onun gözünde şanlı bir faaliyetti, (*Tragedyanın Doğuşu*'nun diliyle) adeta "Apolloncu" ihtişamla parıldıyordu. Elizabeth'in yazdığına göre, çok iyi bir moralle savaşa gitmişti. Ama kokmuş vücut parçalarının hiç de ihtişamlı olmayan gerçekliği (topçu subayı olarak göreli bir mesafede savaşsaydı bu gerçekliğe hiç de bu kadar maruz kalmayacaktı aslında), çocukluktan

yeni çıkmış okul arkadaşlarının ölümü Apolloncu ihtişamı sıyırıp atmış, onu mümkün olan en doğrudan yoldan hayatın "korku ve dehşetine" maruz bırakmıştı. (*Tragedyanın Doğuşu*'nda Apolloncu "yalanın" kırılganlığının bilincinde biyografik bir temelin bulunduğunu düşünebiliriz.)

Hiç şüphe yok ki Nietzsche bir anda pasifist olmadı. 1873 Eylül'ünde hâlâ Wagner'e "tek iyi şeyin Alman askeri" olduğunu yazabiliyordu.[19] Pek çok deneyimde olduğu gibi burada da Nietzsche'nin savaş deneyimlerini sindirmesi, tüm etkilerinin tezahür etmesi için uzun zaman geçmesi gerekti. Gelgelelim, 1870'lerde yaşadığı travma sonrası stres, benim anladığım kadarıyla, düşüncesinde iki temel değişiklik yaratan belirleyici bir olaydır. Birincisi, savaş sonrası yazılarında ilk kez öne çıkan insanların şiddeti problemine yoğun bir şekilde odaklanmasıdır. İkincisi de Bismarck Prusya'sına, savaşın gerçek azmettiricisine yeni bir eleştirel odaklanmadır.

Şiddet

Nietzsche sürekli –fiili ya da yakın– savaşların olduğu bir dönemde büyümüştü. Fransa-Prusya savaşının çıkmasına ilk tepkisi, savaşı "kültürün" başarısızlığı olarak görmekti: "bayatlamış kültür" çökmüştü, "kültür kış uykusuna" yatmıştı.[20] Bu da "kültürün" tam olarak ne olduğunu açığa çıkarıyor; adına layık bir şey olacaksa şiddet problemiyle başa çıkacak bir teknik içermelidir.

Nietzsche hemen hemen tüm diğer insan problemlerinde yaptığı gibi burada da çözüm için antik döneme, özellikle de Yunanlara döner. *Tragedyanın Doğuşu*'nda bu konuya değinse de, erken felsefesinde şiddet problemini en doğru düzgün ele aldığı metni, 1872'de Cosima'ya Noel'de doğum günü hediyesi olarak verdiği *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*'den biri olan "Homeros'ta Rekabet"tir ("Homers Wettkampf").[21] Bu eser hiç basılmamışsa da, olgunluk felsefesinin başlıca temalarından birkaçının ilk kez gün ışığına çıktığı önemli bir eserdir.

"İnsani olan", yani insanlığı hayvanların üzerine yükselten şey Yunanlarda en yüksek gelişim düzeyine ulaşmıştır. Fakat aynı zamanda Yunanların doğasının köklerinde "nedensiz zalimlik", "kaplanlara yaraşır bir yıkıcılık hazzı" vardı: İskender ve Akhilleus'un yendikleri düşman-

larını savaş arabalarının arkasında sürükleme âdeti bunun bir kanıtıdır. (On sekizinci yüzyıldaki *sakince ve çaba harcamadan* insani olan Yunan portresine burada kasten karşı çıkarak yazmaktadır.)

Bildiğimiz gibi, Yunanlar kendimize bakmamızı sağlayan "bir aynadır". İnsan türünün en insanisi şiddete yatkınlıktan muaf değilse hiçbir insan türü bundan muaf değildir. Zalimliğe, saldırganlığa, şiddete (Nietzsche daha sonra "güç istencinden" bahsedecektir) yatkınlık insanlarda doğuştan vardır, yapıtaşımıza "kazınmıştır". Bu yüzden şiddete yatkınlığı *ortadan kaldırmak* söz konusu olamaz. Tek mümkün olan şey kültürün bu yatkınlığı *sınırlandırması ya da başka yere yönlendirmesidir*. Nietzsche için temel ve çok zor bir içgörüdür bu, geleneksel Avrupa ahlakıyla radikal bir kopuş gerektirir. Hıristiyanlıktaki özgeci sevgi ideali, insanın düşmanını bile sevmesi *gerektiği* emri insanın düşmanlarını bile sev*ebileceği* önvarsayımına, yani prensipte insan ruhundan şiddetin silinebileceği önvarsayımına dayanır. Bu yüzden, Nietzsche'nin şiddetin silinemeyeceği içgörüsüne ancak Hıristiyan ahlakının psikolojik önvarsayımlarını terk etmiş birisi ulaşabilir.

Şiddetin ortadan kalkmayacağını kabul edersek, diye devam eder Nietzsche, antik dünya şiddete üç tepki vermiştir. Birincisi insan doğasından umudu kesmekti, Orpheus kültünün takipçileri böyle yapmıştı: Savaş ve zalimlik dünyasına maruz kalmak "var oluşun içimizi bulandırmasına", "böyle bir dürtüye kök salmış bir hayatın yaşamaya değmeyeceğini" düşünmemize yol açar.[22] İkinci tepki dürtüyü serbest bırakmaktı. "Barbar" dünyanın karakteri buydu, medeni hayatın "kaideleri" sürekli olarak "şehvet ve zalimliğin" "cadı kazanı" tarafından çiğneniyordu.[23]

Üçüncü tepki Yunanların tepkisiydi. Yunanlar hakkındaki ilk önemli gerçek, "savaşma ... güdüsü ve zaferin hazzını" "kabul etmiş" olmalarıydı.[24] Yani ahlaki yargıları bizimkinden farklı "renklerdeydi": Saldırganlık ve zalimlikte kesinlikle "günahkârca" bir yan yoktu, Tanrı'nın yasalarına bilerek karşı çıkmak anlamına geliyordu, hayatın işleyiş tarzının katı bir gerçeği olarak *önümüzdeydi* işte. Diğer yandan, salt saldırganlığın zararlı olduğunu da kabul ediyorlardı ama "günah" olduğundan değil, Nietzsche'nin sonraki diliyle, "aptalca" olduğu için. Bu yüzden önlerine koydukları ödev yıkıcı olmayan, hatta olumlu anlamda üretken bir ifade biçimi bulmaktı. Yunanların büyüklüğü bunu başar-

malarından ileri geliyordu: Şiddet istencini "arındırmayı", "korkuncu soyluya", "zararlıyı yararlıya" çevirmeyi öğrenmişlerdi.[25] Bunu da şiddeti "manevileştirmeyi" öğrenerek başarmışlardı,[26] onun yerine geçecek bir ifade biçimi bulmuşlardı. Freud'un neredeyse kesinlikle Nietzsche'den devraldığı (ama devraldığını kabul etmediği) bir nosyonu tarif ederken kullandığı dille, şiddeti "yüceltmeyi" öğrenmişlerdi.

Bunu yapma yollarından biri sanattı. Homeros'un şiddet dolu savaş hikâyelerinden ve daha sonra Yunan tragedyasından aldıkları hazzın altında bu yatıyordu. Barbarların Dionysosçu şenlikleri seks ve şiddet cümbüşlerine dönerken, çoğu durumda insan kurban etmeyi içerirken, Yunanların Dionysosçu şenliği olan tragedya şenliğinde kahramanlar gerçek hayatta değil, Nietzsche'nin daha sonra diyeceği gibi, "kukla haliyle" "öldürülüyordu".[27] Ama şiddeti "yüceltme"nin daha üretken bir yolu da "rekabetti".

İnsan hayatının esasen "savaş ve zafer" olduğunu kabul eden Yunanlar bu hayatı tanrıça Eris'in, yani "kıskançlık", bela ve ihtilaf tanrıçasının alanı olarak görüyorlardı. Fakat Yunanlardaki kıskançlık kavramı bizimkinden çok farklıydı. Zira iki tanrıçaları vardı –"kötü" Eris'in yanı sıra "iyi" bir tanrı da vardı. Kötü Eris savaş yaratıyordu (altın elmasını, yani evrensel şehvet nesnesini Peleus ve Thetis'in düğünündeki konukların arasına atarak Troya Savaşı'nı başlatmıştı) ama Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inden öğrendiğimiz kadarıyla Zeus insanları işe ve zenginliğe yöneltmek için iyi bir Eris de yaratmıştı. İkisi arasındaki fark, kötü Eris'in egemenliği "ölümüne mücadeleye" yol açarken, iyi Eris'in "rekabete" yol açmasıydı: Hesiodos'un deyişiyle iyi Eris,

> vasıfsız insanların içine bile çalışma dürtüsü sokar: Mülkü olmayan birisi zengin olan birini görürse o da ekip biçmeye koşar. ... Çömlekçiler bile başka çömlekçilere diş biler, marangozlar marangozları, dilenciler dilencileri, ozanlar ozanları kıskanır.

Hesiodos'un işaret ettiği üzere, Yunan hayatına rekabet, *agon* hâkimdi; Yunan kültürü esasen "rekabetçiydi"ydi ve bununla gurur duyuluyordu. Eğitim rekabetçiydi: Nietzsche'ye göre, öne çıkmaya çalışmak, modern dille "bencillik" teşvik ediliyor ve bir bütün olarak cemaatin iyiliğine olduğu düşünülüyordu. Beşinci yüzyıldaki büyük oyun yazarları birbiriyle rekabet halindeydi; hatta Aristoteles'in hayretle be-

lirttiği gibi ölülerle bile, hepsinden öte Homeros'la rekabet ediyorlardı. Platon sofistleri diyalektik "kavgada" yenebileceğini göstermek için diyalogları icat etmişti. Yunanlar Olimpiyat oyunlarında da birbiriyle rekabet ediyordu elbette. Yüceltilmiş saldırganlık böylece Yunanların kültürünü yaratan ve besleyen bir şey olmuştu.

Nietzsche'nin Yunanlar üzerine düşüncelerinden çıkardığı kalıcı ders, insan doğasından zalimliği ve şiddeti silmenin imkânsızlığı değildi sadece; bunları silmeyi zaten *istememeliydik*, zira "insanın ... gayri insani olarak görülen korkunç gizilgüçleri ... aslında tüm insani şeylerin, insani duyguların, işlerin ve başarıların doğabileceği tek verimli topraktır".[28] Nietzsche olgun felsefesinde "soylu" ve "insani"nin doğaüstü bir fail tarafından doğal düzene aşılanan bir şey olmadığını, daha ziyade içimizdeki "sarışın canavarın" kültür tarafından yeniden yönlendirilmesiyle ortaya çıktığını vurgular. "İyilik" hakkı için "kötü" gizilgüçlerimizi muhafaza etmeliyiz.

Prusya

Nietzsche'nin Fransa-Prusya savaş alanından döndükten sonra yazdığı mektuplarda, gençliğindeki ateşli Prusyacılığına zıt duyguları açığa çıkmaya başlar. Prusya'nın kıta Avrupa'sında başlıca güç olarak ortaya çıkmasının gerek Prusya gerekse Avrupa için iyi olup olmadığına dair kafasında ciddi soru işaretleri vardır. 1870 Kasım'ında von Gersdorff'a gönderdiği mektupta, "Umalım ki," der,

> [savaştaki] heybetli ulusal başarımızın bedelini bana göre hiçbir kaybın kaldırılamayacağı bir alanda fena halde ödemek zorunda kalmayız. Aramızda kalsın: Günümüz Prusya'sının kültür için çok tehlikeli bir güç olduğunu düşünüyorum. Gelecekte bir gün eğitim sisteminin doğasını alenen açığa çıkaracağım.

"Zaferin genel sarhoşluğuna kapılıp gitmeyecek kadar filozof olmak zorundayız," diye de ekler.[29] Sonraki ay Bismarck Prusya'sının kültürünü –ya da tercih ettiği deyişle "barbarlığını"– "bu savaşın kanlı zemininde büyüyen düşman" olarak tanımlar. Ayrıca şunu da ekler: "Savaşımız tam önümüzde duruyor ... bizi öldürecek kurşun, toplardan ya da

tüfeklerden çıkmayacak." Bu durumdan kurtulmak için "ulusumuzun bilimsel ve ahlaki eğitiminde yeni bir ruh gerek" ve "klasik çalışmalarda yeni bir kuvvet" bu ruhu desteklemeli, diye sözlerini sürdürür.[30]

Bismarck'ın Almanya'sında neyi yanlış bulduğunu, "bilimsel ve ahlaki eğitimde yeni bir ruh" derken neyi kastettiğini ve böyle bir ruhun Alman kültürünü yarı-barbarlık durumundan nasıl kurtaracağını düşündüğünü anlamak için 1872 Ocak'ı ile Mart'ı arasında verdiği eğitim üzerine ücretsiz ders serisine dönmemiz gerek. Nietzsche bu derslerde "Prusya eğitim sisteminin doğasını açığa çıkarma" tehdidini gerçekleştirir.

Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine

Nietzsche eğitim üzerine derslerini "Gönüllü Akademi Birliği"nin himayesinde verdi. Daha önce gördüğümüz üzere, bu birlik üniversitenin köklerinde şehrin gururunun yer almasını, şehir ile üniversite arasında üretken bir etkileşim doğmasını ve üniversitenin bitmek bilmez kaynak sıkıntısını azaltmayı amaçlıyordu.

Tartışma, Prusya eğitimindeki mevcut akımların bir eleştirisiyle başlar ve genişleyerek genel olarak Prusya toplumunun eleştirisine dönüşür. Eleştirinin odağında "*gymnasium*", "lise" ya da "gramer" okulu vardır. Nietzsche'nin eleştirisi esasen muhafazakâr bir bakış açısına sahiptir. Genel görüşüne göre Alman eğitimi "Reform'un şahane, derin düşünceli, heyecan verici zamanlarında" doğru yola sokulmuş, Schiller ve Goethe zamanında bu yolda ilerletilmişti,[31] ama modern Prusya'da bu soylu modelin korkunç bir sapması gerçekleşmişti. (Nietzsche'nin kendisinin okuduğu okul, daha önce gördüğümüz üzere, Reform'da kurulduğu ve Goethe ile Schiller'in "Weimar klasikçiliğini" temel aldığı için, Pforta'nın burada ideal standart işlevi gördüğünü varsayabiliriz.)

Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl Prusya *gymnasium*'unu niçin soylu idealin sapması olarak gördüğünü anlamak için, Alman eğitim sisteminde orta dereceli eğitimin zanaatlar ve ticaretle uğraşacakların gittiği *Realschule* ile küçük ve akademik bakımdan yetenekli elit kesimin gittiği *Gymnasium* olarak öteden beri ikiye ayrıldığını bilmek gerekir. Nietzsche'nin eleştirisinin amacını görmek için de geleneksel *gymnasium*'u Anglo-Sakson yüksek okulundan ziyade modern temel bilimler koleji

gibi düşünmelisiniz. Öğrenciler araştırmalar yapıyor, Pforta'da gördüğümüz gibi, çoğunlukla *gymnasium* ile üniversite arasında gidip geliyorlardı. Öğrenciler çoğunlukla on dokuz, hatta Nietzsche gibi yirmi yaşına kadar *gymnasium*'da kalıyor, okul bitirme sınavlarını verdikten sonra üniversite eğitimine başlamaya hazır hale geliyorlardı. *Gymnasium*'un modern üniversiteye çok benzemesi Nietzsche'nin eleştirisini kimi zaman üniversite için sarsıcı ölçüde geçerli kılar.

***

Nietzsche Prusya'da yeni merkezileştirilen eğitim sisteminde gelişmekte olan iki "tahrip edici" akım tespit eder: eğitimin "yaygınlaşması" ve buna bağlı olarak "zayıflaması".[32] Eğitim demokratikleşmiş, "geniş kitleler" için eğitim olmuştur.[33] Sonuçta öğretmen talebi ile sahiden yetenekli ve görevine bağlı öğretmen sayısı arasındaki uçurum giderek açılmaktadır. Bunun genel eğitim düzeyini düşürmek gibi "zayıflatıcı" bir etkisi vardır: Bu basitleşme hem öğretmenler hem öğrenciler arasında sahiden yetenekli olanlara zarar verir. "Beğenilerdeki benzerlikten"[34] ötürü ortalama öğretmenler daha fazla ortalama öğretmen getirir ve giderek artan bayağılık kurumun karakteri haline gelir. Ortalama insan için bu iyi bir şeydir. Yetenekleri ile kurumun ruhu arasında belli bir "uyumlu oran" buldukları için bu ortalama tipler kendilerini "meşru" görürler.[35] Öte yandan sahiden yetenekli öğretmen, giderek kendini yabancılaşmış hisseder, yetenekli öğrenci de kurumun verebileceklerinin giderek azaldığını görür.

Bu tahripkâr durumun sebebine gelince, Nietzsche kısmen genel anlamda halkın "hâkim etiğine", ayrıca "mümkün olduğu kadar çok bilgi ve eğitim –dolayısıyla mümkün olduğu kadar çok üretim ve talep–, dolayısıyla mümkün olduğunca mutluluk" talep eden "ekonomik dogmaya" gönderme yapar. ("Bilgi ekonomisi"!) İyi hayatın mutluluğa ve mutluluğun da paraya bu indirgenişi, "geçerli" insan –zenginlik edinmeyi sağlayan güncel vasıflara sahip insan– yetiştirmeyi eğitimin hem amacı hem de eğitim almanın güdüsü haline getirir.[36]

Ama Nietzsche eğitimin mevcut durumunun sebebi olarak Prusya devletine daha çok vurgu yapar. Prusya üzerine düşüncelerinin sadece yerel önemde olmadığını düşünür zira Prusya, askeri gücü yüzünden başka devletler tarafından hayranlıkla karşılanmakta ve taklit edilmektedir.[37]

Prusya, çağımızın jargonuyla, bir "kültür-devleti [*Kulturstaat*]" haline gelmiştir, der Nietzsche.[38] Eğitimin finanse edilmesi, içeriğinin belirlenmesi ve son ürünün sınavdan geçirilmesi görevlerini üzerine aldığından, genellikle toplumun kültürünü belirleme görevini de edinmiştir.[39] Halk kitlesinden şu talepte bulunur: "Uyanın, bilinçli olun! Akıllı olun."[40] Kitlesel eğitimi hayata geçirmenin yolu, *gymnasium* (ve pek çok durumda üniversite) eğitimini orduda ve kamu hizmetinde iyi konumlara kabul edilmenin önşartı yapmaktır. Bunun sonucunda *gymnasium* toplumsal bakımdan prestijli bir iş bulmak için "şeref merdiveninde bir basamak"tan ibaret görülmeye başlamıştır.[41]

Hegel felsefesinin –özellikle okulların kendisinde– propaganda amacıyla kullanılması da daha kurnazca bir yoldur. Hegel, devleti (Nietzsche'ye göre) "mutlak ölçüde tamamlanmış etik organizma" diye övdüğünden, doğal olarak hayatın anlamı da devlete hizmet ya da devlet için fedakârlıktır –belki de en büyük fedakârlığı yapmaktır. Dolayısıyla "eğitimin görevi her birimizin devlete en çok faydalı olacağı yer ve mevki bulmamızı sağlamaktır".[42]

Devletin amacı gayet basittir: "her şeye kadirlik" noktasına ulaşmak, bir başka deyişle diğer devletlere nazaran bütünsel güç sahibi olmak, küresel egemenlik kurmak. Böylece Hegelci "devlet kültürü" propagandasının yapıldığı okullar başka bir Prusya yeniliği olan zorunlu askerlikle paralel gider.[43] Bana kalırsa Nietzsche burada 4. Bölüm'de tartışılan "bütünsel" toplum kavramına doğru gitmektedir: Daha özel olarak da, yarım yüzyıl sonra Nietzsche'nin hayranı Ernst Jünger* tarafından dile getirilen "toptan seferber olmuş toplum" kavramının ilk işaretlerini görüyoruz. Toplumsal hayatın tüm yönlerinin devletin amaçlarına doğru çekilmesi ve bu amaçların hükmüne girmesi anlamında "totaliter" bir toplum. Burada devletin amaçları da esasen güç kullanarak fetihte bulunmak ve genişlemektir.

***

* Ernst Jünger (1895-1988): Gönüllü olarak I. Dünya Savaşı'na katılıp yedi kez yaralanmış olan Alman yazar. Tanık olduğu savaşı ele aldığı ilk eserlerinden sonra toplumsal romanlar yazan Jünger, Yeni Ulusçuluk akımının öncüsüdür ve savaşı bir doğa yasası sayar. Ayrıca bkz. bu kitapta "Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi" başlıklı yorum-r.n.

Nietzsche Prusya devletini yeni, "dönen çağın", "baş döndürücü hızdaki" makineleşmiş çağın cisimleşmesi olarak görür.* [44] Eğitimin "mekanikleşmesi" genellikle hayatın mekanikleşmesinin bir veçhesidir. Nietzsche'nin eğitim eleştirisi, dönüp duran çağın kendisi gibi dışında kaldığını hisseden, "tekerlekler altında ezilmekten hâlâ putperestçe bir haz almayan" insanlara hitap eder.[45] Alternatif bir yüksek öğrenim modeli için çalışmaya, genellikle toplumun canlanması için çaba harcamaya hazır olanlara seslenmektedir. Bu model geçmişle kökten bir kopuş önerisi değil, daha ziyade geleneksel Alman *gymnasium* anlayışının soylu özünü geri kazanmaktır. Nietzsche'nin modeline göre *gymnasium*'un misyonu devletin faydalı bir görevlisi olmaya yönelik eğitim değil, "kültüre [*Bildung*] yönelik eğitimdir [*Erziehung*]".[46] (Nietzsche "hakiki eğitimi" kültüre yönelme olarak, diğerini ise "kurs" ya da "talim" olarak tanımladığından, tezi bir totoloji olarak da ifade edilebilir: Eğitimin asıl amacı eğitimdir.)

Nietzsche'nin *Bildung* terimini kavramak kolay değildir. Schopenhauer'da istencin "kayıtsızlığa" kaçışı olarak estetik hal anlatısından çok şey almış olduğunu görmek bir ipucu verebilir. Her şeyden önce, der Nietzsche, kültür için eğitimin, hakiki eğitimin "varoluş mücadelesiyle", salt "ekmek parası kazanmayla" hiçbir ilgisi yoktur: "Hakiki eğitim ihtiyaç ve arzu duyan bireyle kendini kirletmekten kaçınır." Onun yerine Schopenhauer'ın, "bilginin saf, istençsiz ... zamansız konusunun" bakış açısı dediği noktaya yükselişi hedefler. Onun için de eğitimin ergenin doğayla doğal yakınlığını korumaya özen göstermesi gerekir, zira

> kendini sayısız dağılmış yansımada ve değişen görüntülerin renkli girdabındaki seraplardaymışçasına yeniden tanımada ... doğanın büyük sureti içinde her şeyin metafizik birliği duygusunu bilinçsizce hissedecek, aynı zamanda da ebedi sebat ve zorunluluğunda huzur bulacaktır.[47]

Doğayla bütünleşmek insanı "bencil"[48] istençten kurtarır ve onu *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki "ilkel birliğe" ait "ebedi" bakış açısına yük-

---

* "Dönmek" burada demiryolları anlamına geliyor elbette, 1870'lerde demiryolları hâlâ teknolojik bir mucize kabul ediliyordu. İnsan hayatındaki kökten etkisini kavramak için, seyahat hızında yarattığı nispi artışın gerek otomobilin gerekse uçağın yarattığı artıştan fazla olduğunu hatırlamak gerekir.

seltir, bu yükselişin "huzur verici" bir etkisi vardır, çünkü kişinin ilkel birlik olarak zamanın, değişimin ve ölümün ötesine geçtiğini fark etmesini sağlar. Fakat aynı zamanda da insanı bilme durumuna yükseltir, zira moda görüşler akışının üstüne yükselen insan, şeylerin "ebedi ve değişmez özünün berrak aynası" olmakta özgürdür.[49]

Bu durumun uzun süre devamına yetecek kapasiteye sahip olmayı Schopenhauer "deha" diye adlandırır.[50] Nietzsche de aynı tabiri kullanır. Fakat dâhinin eğitiminin nasıl olacağına dair tanımlarında dâhi kavramı Schopenhauer'cı olmayan bazı nitelikler de kazanır.

Bildung'a [kültür] yönelik eğitimin amacı, der Nietzsche dinleyicilerine, "dâhinin doğuşu ve eserini yaratması için hazırlık yapmaktır".[51] Böyle bir eğitimin odağında Alman dili ve edebiyatının öğrenilmesi vardır ama daha da önemlisi "Alman özünün", kritik olmasına rağmen "gizlerle dolu ve kavranması zor" bir şekilde bağlı olduğu klasik antik dönem öğrenilmelidir.[52] Öğrenci hakiki "Alman ruhunun" doruğundakilere aşina olmalı, Goethe ve Winckelmann gibi otantik "dâhileri" tanımalı, "klasik eğitiminin bu yüksek rahipleri" aracılığıyla Yunan antikitesiyle, yani "eğitimin tek ve doğru yuvasıyla" yakınlaşmalıdır.[53] Yani eğitim bize "Yunan anayurdumuzu" geri vermelidir. "Sonsuz uzaklıkta ve elmas surlarla çevrili Helen dünyası,"[54] "insanların en iyileri ve en yeteneklilerinin hac yeri"[55] haline gelmelidir.

Bu görüşü gayri Schopenhauer'cı yapan şey, Schopenhauer dâhiliği sadece sanat bağlamında tartışırken, Nietzsche'nin burada gayet açıkça *ahlaki* gelişimi kastetmesidir –von Gersdorff'a gönderdiği mektupta verdiği adla "etik eğitim"den bahsetmektedir. Yani Nietzsche'nin hedefi ıslah edilmiş *gymnasium*'un genel anlamda kültürün yenilenmesini başlatanlar ve öncülük edenler haline gelerek mevcut "barbarlıkla" savaşacak "küçük birliği"[56] üretmesidir. Fakat böyle bir şey yapmak, toplum çapında otantik Alman "ruhunun" Alman-Yunan içeriğine bağlılığın fitilini ateşlemek için, *gymnasium* mezunlarının kendilerinin "Yunan arzusuyla yanıp tutuşuyor"[57] olmaları gerek, Yunanların ahlaki faziletlerini kendi yaşamlarında gerçekleştirme hasreti çekmeliler. Bu da demek oluyor ki antikite araştırmaları –Nietzsche burada klasik filolojiyi ıslah etmek için uzun zamandır tasarladığı planlara geri döner– salt "bilimsel" alıştırmalar yapmak değil, hayatlarımıza model aldığımız emsal kişiliklere hürmet duymayı öğrenmektir. Defterlerinde belirttiği gibi, "Ka-

tolikler için azizler hangi statüyü işgal ediyorsa [hakiki *gymnasium*'da] Helenler de bizim için aynı yerdedir."[58] Hakiki *gymnasium*'da Yunanlar kendi aksimize baktığımız "bir ayna"dır –ne *olduğumuza* değil, daha ziyade ne *olmak istediğimize* bakarız bu aynada.

***

Peki, ama bu yol göstericiler toplumsal yenilenme görevini tam olarak nasıl yerine getirecekler? Olgunlaşan "dâhinin" görevi nedir gerçekten? Hatta Nietzsche'nin dâhi kavramı Schopenhauer'ın kavramının bire bir kopyası değilse tam olarak nedir?

Yaratma, meydana getirme, "özgünlük" kavramları da kaçınılmaz olarak dâhi fikriyle bağlantılıdır: sözcüğün Yunanca kökeni olan *gignesthai*'nin doğurma fikriyle yakınlığı vardır. On sekizinci yüzyılda dâhinin özgünlüğü geleneksel kurallarla kavranamayan şey olarak tasavvur edilirdi. Kant'ın deyişiyle, deha "hiçbir kuralın tanımlayamayacağı, ... kurallarla öğrenilemeyen"[59] bir şeydir.

Ama orijinallik ve söz konusu kurallar konusunda iki farklı anlayış vardır. Bunlardan biri *ifadenin* özgünlüğü, diğeri *içeriğin* özgünlüğüdür. Alexander Pope dâhinin eserlerinden, "sıklıkla düşünülen ama hiçbir zaman o kadar iyi ifade edilmemiş" diye bahsederken birincisini vurgular. Schopenhauer ise ikincisini vurgular. "Yeteneklerle donanmış kişi diğerlerinden daha hızlı ve doğru düşünürken dâhi dünyayı diğerlerinin gördüğünden farklı görür; yetenek başkalarının vuramadığı hedefi vuran okçuya benzerken dâhi ise başkalarının göremediği hedefi vuran okçu gibidir."[60] Schopenhauer'ın dâhi kavramından Nietzsche'nin önemli kopuşu, hiç değilse mesleğinin bu aşamasında, dâhinin özgünlüğünün, içerikten ziyade ifadede bulunduğunu düşünmesidir gibi geliyor bana.

"Ruhun aristokratik doğasıyla", "doğal rütbe sıralamasıyla" uyumlu olarak, der Nietzsche dinleyicilerine, toplumun doğru düzeni "büyük bireylerin hâkimiyeti", "kitlelerin ise dâhinin asası altında hizmet etmesi" gerekir.[61] Bu görüşün Platon'un *Devlet*'indeki piramitten esinlendiği açıktır: en dipte zanaatkâr kitlesi, ortada askeri ve sivil hizmetler, en tepede de "filozof kral". Fakat Nietzsche burada aslında devletten değil sivil toplumdan –kendi deyişiyle *Volk*'tan [halk]– söz etmektedir ve devlet de sivil toplumun hizmetinde *olmalıdır*. Onun için önemli olan devletin siyasi liderliğine dâhinin soyunması değil, "düşüncenin impa-

ratorluğunda" "ruhani liderlik"[62], yani sivil toplum alanında kültürel liderlik yapmasıdır.

Peki, ama bu ruhani liderlik nasıl işleyecek? Nietzsche şöyle der (Wagner'in hakiki sanat yaratıcısı olarak *Volk* tezini tekrarlamaktadır):

> En yüksek derecedeki ve en soylu kültürel kuvvetler ... halkın bilinçdışından fırlarlar, annelik güdüsüyle dehayı doğurup, sonra da onlara iyi bir eğitim ve kültür verirler.[63]

Demek ki halkın doğurduğu "dehanın" görevi –burada dehanın orijinalliğinin *ifadesi* anlayışına geliyoruz– "bir halkın en yüce kaderini görünür hale getirmek, ileri çıkarmaktır... [bunu] ebedi bir eserde yapacak, böylece halkını ebediliğe bağlayıp, onu anlık olanın değişken âleminden" –kaprisin ve modanın akışından– "kurtaracaktır".[64] Yani dâhi gerçekten "halkın eğitimi" denebilecek şeyi getirecektir. Ama bu doğrudan ulaşılabilecek bir şey değildir; örneğin devletin herkes için eğitimi zorunlu hale getirmesiyle bunun başarılması mümkün olmaz. Onun yerine,

> büyük kitlelerin genellikle kültürle buluştuğu otantik, daha derin bölgelerde, *Volk*'un [halk] dini içgüdüleri beslediği, mitsel imgelerdeki şiirselliğin arttığı, alışılmış ahlaka, doğruya, anayurdun toprağına, diline güvenin sarsılmadığı yerde,[65]

dâhinin eseri sayesinde "halkın eğitimi" mümkün olabilir. Dâhinin görevi o "alışılmış ahlakı", manevi "anayurdu" dile getirmektir –bir başka deyişle, "halkın en yüce kaderini" "öne çıkarmaktır".

Buradan açıkça anlaşılıyor ki, yeniden Yunan tragedyasına, *Volk*'u [halk] kendi temel ethosunun olumlanmasında, "bir araya getiren" "kolektif sanat eserine" dönüyoruz. Bir başka deyişle, açıkça anlaşılıyor ki "dâhilik" timsalleri Sophokles ve Aiskhylos'tur –bir de Richard Wagner'dir. O halde "kültür için eğitimin" önemli olmasının en önemli sebebi, ancak dâhiyi ve eserlerini doğurup besleyen bir cemaatin kendini "düşmüş" ve "barbarca" koşullardan kurtarıp kendisini cemaat yapan "ebedi" ama "sonsuz uzak" değerlerine dönmesidir. Özellikle Almanları ele alırsak, ancak klasiklere odaklanan *gymnasium*'da dâhinin yetiştirilmesiyle "Yunan anayurdumuzu" yeniden kazanabiliriz.

***

Belki de tam anlamıyla inandırıcı bulunmayacak olan bu argümanı üç yorumla bitirmek isterim.* İlk olarak Nietzsche'nin "*Bildung*'a [kültür] yönelik eğitime" dönüş çağrısının, özü itibariyle on dokuzuncu yüzyıl başında meşhur coğrafyacı, dilbilimci, diplomat ve eğitimci Alexander von Humboldt tarafından (Nietzsche onun adını bir kez bile anmaz) geliştirilen hümanist *gymnasium* anlayışına dönüş anlamına geldiğini belirtmek gerek. Fakat Humboldt'a göre *Bildung* başlı başına bir amaçken, iyi bir insan olmanın özüyken, Nietzsche'de ilaveten ve nihayetinde daha da önemlisi toplumsal faydayla ilgili bir meseledir, "manevi liderlik" yoluyla cemaatin gelişimini o sağlar. Defterlerinde belirttiği üzere, "*Bildung*'un ebedi görevi kilise ve devletten bağımsız bir entelektüel kastın örgütlenmesidir";[66] ayrıca bu kastın her üyesi "gözlerinin önünde beliren idealin resmine bakarak halkını yanlış yollardan kurtarmak için ... en soylu çabaları harcayacak"tır.[67] Göreceğimiz gibi, istisnai kişinin cemaatine karşı sorumluluğu fikri, yani onun şu ya da bu biçimde "halkın manevi liderliğini" yapma mesuliyeti olduğu fikri, Nietzsche'nin kariyerinin sonuna kadar değişmeyecektir.

İkinci ve yine bağlantılı bir yorum da Nietzsche'nin reform planlarındaki temel "Prusyalılığa" dikkat çekmeyi gerektiriyor. Nietzsche'nin reddettiği "Hegelci" felsefeye göre birey için anlamlı bir yaşam, nihai "etik organizma" olan "devlete" –kişinin yetilerine uygun olarak– bağlılık ve hizmet demektir. Ama kendisi de aynı ölçüde "organik" bir çerçevede kalır. Onun ideal toplumu, yani "orkestrası", her bireyin her hareketi diğer bireylerinkiyle ahenkli –ve serbest– bir biçimde koordine olabilsin diye dâhi şef tarafından yönetilir.[68] Birey, "orkestra" topluma aidiyeti ve hizmeti sayesinde anlamlı bir yaşam sürer. Demek ki "Hegelci", Bismarckçı devlete Nietzsche'nin karşı çıkışı kesinlikle bireyin önceliğine dair liberal-demokratik anlayışın olumlanması değildir. Nietzsche devletin işlevinin bireylerin kendi atomik hayatlarını sürebileceği, başkalarının hayatıyla koordine olmadan yaşayıp gidebileceği bir alan yaratmak olduğu fikrini desteklemez. Onun itirazına göre hakiki "etik organizma" devlet değil "halk" ve halkın kültürüdür. Devlet halkın ve kültürün "sınır bekçisi, düzenleyicisi ya da denetçisi" olmamalıdır, der.

* Eleştirel bir okur Almanlar ile Yunanlılar arasında niçin böyle bir dışlayıcı bağ olduğunu, Yahudi-Hıristiyan gelenekten söz edilmediğini ve neden sadece sanat eserlerinin "dâhi" eseri sayıldığını sorabilir.

Onun yerine "dinç ve sağlam, savaşa hazır bir yoldaş olmalı, hayranlık duyduğu, soylu ... dostuna katı gerçekler aracılığıyla güvenli geçiş sağlamalıdır".[69] O halde Bismarck'ın Prusya *Kulturstaat*'ı meseleyi tam ters yerden ele almaktadır. Sivil toplumun kültürü devlet tarafından kontrol edilecek ve devletin amaçlarına bağlı olacak yerde, devlet sivil toplum ethosuna bağlı olmalı, onu dışa vurmalıdır. Bu da, sivil toplumun otantik doğasını dile getiren, dolayısıyla onun manevi lideri olan dâhinin en nihayetinde devletin liderinden üstün olması demektir. Martin Heidegger, lidere liderlik etmek (Almanca deyişle "*den Führer zu führen*") için Nazi partisine katıldığını söylediğinde, aslında siyaset ile kültür ve devlet ile ruhun hayatı arasındaki ilişkiye dair eski bir Alman geleneğine uygun davranıyordu ki Nietzsche de daha önce bu geleneğe sahip çıkmıştı.

Son sözlerimizi ederken *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* ile *Tragedyanın Doğuşu* arasındaki sürekliliğe dikkat çekmeliyiz. *Tragedyanın Doğuşu* kolektif sanat eserinin yeniden doğması için çağrı yaparken *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* böyle bir eserin doğmasını sağlamak için neler yapacağımız sorusunu ele alır. Sonraki çalışmanın konusu ilk bakışta çok farklı bir alana kaymış gibi görünse de, savunduğu dünya görüşü aslında *Tragedyanın Doğuşu*'nda savunulan Wagnerci dünya görüşüyle aynıdır.

9. Bölüm

Anal Filoloji

Nietzsche 1870 Ekim'inin sonunda savaştan kış döneminde ders verebilmek için tam vaktinde Basel'e dönüp üniversitede göreve başladı. Gördüğümüz üzere, sadece dizanterinin etkilerinden değil, aynı zamanda travma sonrası stresten de mustaripti. Dizanterinin etkilerini sindirim sorunlarının ve karın ağrılarının devam etmesi şeklinde yaşıyordu, onu sonraki altı ay boyunca sarsan uykusuzluk, bitkinlik ve depresyonu ise büyük ihtimalle travma sonrası strese atfedebiliriz. Hepsinin üzerine bir de hemoroiti vardı. Derslerin yeniden başlaması, mesleği ile tutkusu, yani filoloji ile felsefe arasındaki gerilimin sağlığını daha da kötüleştirdiğine onu inandırdı. Bu yüzden Rohde'ye mektubunda Bayreuth davasına müttefik bir "yeni Yunan akademisi" yaratmak için üniversiteyi yakında tamamen bırakmayı planladığını yazdı.[1] Fakat yıl sonunda aklına başka bir fikir geldi: Kendisi yeni boşalan felsefe kürsüsüne başvuracak, filolojideki yerini de Rohde'ye bırakacaktı.

Nietzsche'nin sağlığı 1871 Şubat'ında o kadar kötüleşti ki hastalık izni alıp iyileşmek için altı haftalığına Lugarno'daki Hotel du Parc'a çekildi. Orada ona Elizabeth baktı. Basel'e döndüğünde felsefe kürsüsüne başvurusunun reddedildiğini öğrendi. Schopenhauer taraftarlığının kurbanı olduğunu iddia etti ama aslında reddedilmesi gayet yerinde bir karardı, zira felsefi yöntem eğitimi almadığı gibi felsefe tarihinin temel bilgisinden de yoksundu –bu boşluğu hiçbir zaman doldurmadı. Aristoteles'in, *Retorik* (2006; *Tekhne Rhetorike*) dışında hiçbir önemli eserini bilmiyordu, ortaçağ skolastiklerinden haberi yoktu, kıta rasyonalistlerini ya da İngiliz ampiristlerini de tanımıyordu. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni okumuş olsa da, *Arı Usun Eleştirisi*'ni neredeyse kesinlikle ikincil kaynaklardan biliyordu. (*Putların Alacakaranlığı*'nda "Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Masal Oldu?" başlıklı yarım sayfalık

Batı felsefesi tarihi özetinde, Platon ile Kant arasındaki iki bin yıllık boşlukta yaşamış hiçbir filozofun adının geçmemesi dikkat çekicidir.) Bu yüzden Nietzsche bu küçük bölümün ders ihtiyacını karşılama kapasitesinden kesinlikle yoksundu.

Fakat 1871 Eylül'ünde depresyondan ve başvurusunun reddinin yarattığı hüsrandan kurtulmuş görünmektedir. "Basel çok iyi," diye yazar von Gersdorff'a, "dostlarım Basel'i sevdi, Basel dostlarımı sevdi."[2] 1872'nin başında, kuzeydoğu Almanya'da Baltık sahilinde bulunan Greifswald Üniversitesi'nde kürsü teklifi aldığında ruh hali böyledir. Rohde'nin *Privatdozent*, yani maaşsız okutman olarak yerleştiği Kiel ile Greifswald birbirine çok yakın olmasına rağmen teklifi çabucak reddetti. Ama öte yandan Basel öğrencilerinin şehre sadakat olarak gördükleri bu hareket şerefine yapmayı teklif ettikleri meşaleli yürüyüşü de biraz utangaçça reddetti. Yürüyüşü reddetmesinin sebebi, öğrencilerin –ve maaşına zam yapan üniversitenin– teklifi reddetmesinin sebeplerini yanlış anlamasıydı.

Annesine kişinin zaten sahip olduğundan farklı bir mutluluk aramaması gerektiğini açıkladı, ne de olsa Basel'de "iyi dostları ve iyi bir ünü" vardı. Ama teklifi reddetmesinin asıl sebebinin "akademik kariyer" yapma hırsı duymaması olduğunu da ekledi.[3] Bu diplomatik bir hamleydi, zira akademiyi ve sağlam gelirini tamamen bırakmayı hâlâ düşünüyor ve böyle bir adım atmasının annesini dehşete düşüreceğini biliyordu. En son hayali hâlâ kürsüsüz olan Rohde'nin onun yerine Basel'e gelmesi, kendisinin de Wagner davası için tam zamanlı çalışacak vakti bulmasıydı. Almanya'nın dört bir yanında ortaya çıkan çeşitli Wagner cemiyetlerini gezerek dersler vermeyi, böylece Bayreuth opera evinin tamamlanması için para toplamayı düşünüyordu. (Zaten bu dine iman etmişlere vaaz vereceğini ve zaten para sıkıntısı çekilen bir projede ona maaş verilmesinin sıkıntı yaratacağını düşünememesi, Nietzsche'nin daima naif kalan finansal gerçeklik algısını gösterir.) Daha önce de belirtildiği gibi Wagner, bu teklifi reddetmişti ama Nietzsche 1872 Nisan'ında hâlâ bir taşla iki kuş vurma hayali kuruyordu.[4]

Mesele Nietzsche'nin Eris'in pençesine düşmesiydi –ama "iyi" Eris'in. Savaşmak istiyordu –Wagnerci yenilenme namına ve modernliğin "vandallaşmış" kültürüne karşı savaş vermek istiyordu. *Tragedyanın Doğuşu*'nda savaşın aciliyetini açıklamıştı, şimdi ise sözlerinin ardında durmak istiyordu. Kültürel "savaş" arzusu çok açıktır. Terhis edilen von

Gersdorff'un Wagner davasına bağlılığını onaylamasına cevap olarak 1871 Kasım'ında şöyle yazar:

> Sanki hâlâ askersin ve şimdi askerliğe yatkınlığını felsefe ve sanat alanında ispatlamak istiyorsun. Bu doğru bir şey: Özellikle bu zamanlarda, sadece savaşçılar olarak var olma hakkımız var, en iyi anlarımızda bulanık bir sezgisini edindiğimiz genel hatlara sahip bir şeyin yetişkinliğe adım atmasının kıdemli bekçileri olarak var olabiliriz ancak.[5]

Birkaç ay sonra da şöyle der:

> Ne yaparsan yap, büyük kitlelerin içinde yer alacağı –belki gelecek kuşakta, belki sonraki kuşakta– bir kültürel hareketin öncü birliğinde çarpışmaya ve çalışmaya çağırıldığımızı daima hatırla. Bu bizim gururumuz olmalı, pazılarımız bu gururla şişmeli. Ayrıca ben mutlu olmak için değil görevimizi yapmak için doğduğumuza inanıyorum: Görevimizin nerede olduğunu biliyorsak kendimizi kutsanmış saymalıyız.[6]

Ayrıca Rohde'yi de aynı cephenin "savaşçısı" olarak görür ve ona pek çok vesileyle "silah arkadaşı" muamelesi yapar.

1872'nin 2 Ocak'ında Nietzsche'nin savaş "manifestosu"[7] *Tragedyanın Doğuşu* piyasaya çıktı. Nietzsche ondan sonraki hayatını askeri bir harekât olarak düzenledi. Rohde'ye yazdığı gibi, Wagner'le bir "ittifak kurduğundan"[8] her şeyi savaş planına bağlı kılıyordu. Ocak ile Mart arasında az önce bahsettiğimiz *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine* derslerini verdi. Bu derslerin tonlamasını Wagnerler bile aşırı bulmuştu. Mart ayında Felix Mendelssohn'un oğlu tarafından Yunanistan'da bir geziye davet edildi. Hem Gustav Krug'un babasının arkadaşı hem de Leipzig'deki müzikal hayatın odağında olan bu saygın besteciyle bir bağlantısı olmasına şaşmasına ve sevinmesine rağmen, Wagner'in Yahudi karşıtlığıyla çatışma korkusu yüzünden daveti geri çevirdi. (İlk mektuplarında zaman zaman görülen düşüncesizce Yahudi karşıtı retorik Tribschen döneminde dikkat çekici ölçüde artmıştır.)

Aynı ay Bayreuth opera evinin –"Şenlik Evi [Festspielhaus]" (bkz. Resim 15)– 22 Mayıs 1872 tarihli temel atma töreni için düzenlenen festivalde bulunması için Rohde'ye ısrar ediyordu: "İki 'Wagnerci' profesör", diye yazıyordu (önceki ay Rohde nihayet Kiel'de küçük bir profesörlük kürsüsü elde etmişti), "burada olmazsa olmaz."[9] Başkalarının yanı sıra,

Nietzsche'ye ilk kez Wagner zararlısını bulaştıran Gustav Krug ve çok geçmeden Nietzsche'nin hayatında önemli bir rol oynayacak olan, gözleri çakmak çakmak, kararlı idealist Wagnerci Malwida von Meysenbug'un (bkz. Resim 16) bulunduğu bir grupla beraber törene katıldılar. Her ne kadar temel taşı sağanak altında yerleştirildiyse de –şehrin yukarısındaki "Yeşil Tepe" herhalde çamur deryası olmuştu– tören sonrasında, şehirdeki markgraflık [sınır kontluğu-r.] döneminden kalma, eski tarz bir opera binası olan Markgrafliches Opernhaus'ta izledikleri, finalini üç yüz kişilik koronun seslendirdiği *Dokuzuncu Senfoni* (Beethoven) performansı muhteşem geçti. Cosima'nın günlüğünde o akşamın "son derece harika" olduğu ve (Schopenhauer'ın ruhuyla) herkesin kendisini "ölümlü varoluşun yükünden kurtulmuş gibi hissettiğini" belirtir. Rohde ise artık gerçek evine veda ettiği hissiyle Kiel'e döndü; "en yüksek iyi için savaşan" dostu ve silah arkadaşına kendisinin "nispeten zayıf kuvvetini" de eklemenin görevi olduğuna her zamankinden çok inanıyordu.

Rohde'den "Üst Düzey Tanıtım"

Wagnerciler tahmin edileceği gibi *Tragedyanın Doğuşu*'nu (bildiğimiz üzere, Wagner'in kendi yayımcısı Fritzsch tarafından basılmıştı) büyük bir coşkuyla karşıladı. Wagner'den, Liszt'ten ve Hans von Bülow'dan sıcak takdir mektupları geldi. Ama dünyanın geri kalanında, özellikle de filoloji dünyasının geri kalanında eser (neticede Yunan tragedyasının hem doğumu hem de ölümü konusunda önemli tarihsel iddiaları vardı) uğursuz bir sessizlikle karşılandı. Fakat Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* basılmadan önce kitabı askeri planlamasının yörüngesine yerleştirmişti. Filologların eseri görmezden gelmek için ellerinden geleni yapacaklarını öngördüğünden, önceki yılın sonunda Rohde'ye "filologları şahsen halletmeni, bunun için de *Rheinisches Museum* editörüne ya da bana [açık] mektup yazmanı" istiyorum; "Özetle 'daha fazla tanıtıma' ihtiyacım var"[10] demişti. Rohde bunun üzerine *Tragedyanın Doğuşu*'nun uzun bir eleştirisini yazdı. *Literarisches Zentralblatt*'ta reddedilen yazı gözden geçirilerek, akademiden daha uzak olan ama Wagner'i şiddetle destekleyen *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*'da çıktı. Berlin'in önde gelen günlük gazetelerinden biri olan bu gazetede yayımlanan yazının hareket

yaratmamasına olanak yoktu. Rohde bu eleştirinin temel atma şenliğinden önce çıkacağını umuyordu, ama dört gün sonra, 26 Mayıs'ta çıktı.

Rohde'nin yorumu sahiden bir cesaret örneğiydi. Akademik hiyerarşide düşük bir konumdaydı ve filoloji kurumunu kendisinden soğutarak adına ve kariyerine tamir edilemez zararlar verme riskine girmişti. (Neyse ki sadece geçici olarak zarar gördü.) Rohde eleştirisinde Nietzsche'yi tıpkı kendisi gibi Schopenhauer'ın takipçisi ve yeni müziğin peygamberlerinden biri olarak tanımlar. Schopenhauer'ın en sonunda Hıristiyan metafiziğini aşan kişi olarak, Wagner'in ise sanattaki klasik geleneği aşan kişi olarak önem taşıdığını öne sürer. Nietzsche bu yeni, "modern" bakış açısından kökten yeni bir Antik Yunan yorumu yapmış ve bu yorumda önceki "bilimsel", değerlerden bağımsız filolojik yöntem anlayışının rolünü epeyce azaltmıştır. Bir filoloji profesöründen "bilimsel" çalışma beklenip beklenemeyeceği sorusunu bir yana bırakan Rohde, Nietzsche'nin yaklaşımını Hegelci, bilimsel iyimserliğin çok ihtiyaç duyduğu düzeltmeyi yapan "felsefi-sanatsal bir gözlem tarzı" olarak adlandırır. "Sokratesçilik", akıl ve bilimin aşırı değerli görülmesi, diye devam eder, Yunan mitolojisini yıkmıştır ve çağımızdaki en büyük tehlikedir, çünkü "dünyadaki tüm bilmecelerin çözülebilir olduğunun neşeli özgüvenine sahip bağımsız bir mantıkta, soyut düşünme işinden bitap düştüğümüz ve çekici bir dikkat dağıtıcıya ihtiyaç duyduğumuz saatler haricinde sanata yer kalır mı?" Bilim gerçekten büyük ilerleme kaydetmiştir, "yeryüzünün ve insan zihninin giderek tüm bölgelerini kendi malı ilan etmektedir". Ama bu ölümcül bir küstahlıktır. İnsanlık için mit temel bir ihtiyaçtır. Eski mitler gerçekten de ölmüştür. Ama soylu sanatta büyük dünya tanrıçasının [herhalde Gaia] saklı hatlarını büyülenmiş gözler önüne –mitsel yeniden yansıtmayla– getirme kabiliyeti hâlâ yaşamaktadır.[11]

Wilamowitz'in Karşı Ateşi

Cosima, halkın daha rahat okuyabileceği bir metni tercih ederdi ama Nietzsche eleştiriyi çok beğenmişti. Ertesi gün "Dostum, dostum, ne büyük başarı!" diyor ve testosteron yüklü mektubunu "savaş, savaş, savaş! Savaşa ihtiyacım var", diye bitiriyordu.[12] Fritzsch'ten elli nüsha ayarlamasını istedi ve bir nüshayı da bölüm başkanı Vischer'e göndertti

–ama eleştirinin yazarının "Kiel'den Prof. Rohde"nin en iyi dostu olduğunu yazmadı! Fakat dört gün sonra "Geleceğin Filolojisi – Cevap" (Wagner'in "geleceğin müziği" üzerinden kelime oyunu yapılmıştı) adlı saldırgan ve sövgülerle dolu bir risalede *Tragedyanın Doğuşu*'nun çok farklı bir eleştirisi yayımlandı. Eleştirinin yazarı "Filolog Doktor Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff"tu.

En sonunda klasik çalışmalarında bir dev olan ve öyle kalan, hayatının ileriki yıllarında bu risaleyi yazdığına pişman olan Wilamowitz de Pforta mezunuydu. Nietzsche ondan dört yaş daha büyük olmasına rağmen uzaktan onu tanıyordu. (Ulrich'in büyük-büyük yeğeni Erdmann von Wilamowitz-Möllendorf –onun Weimar'daki Anna Amalia Kütüphanesi'nde Nietzsche'nin şahsi kütüphanesinden sorumlu olması da ilginçtir– sohbet ederken büyük-büyük amcasının Nietzsche'ye düşmanlığının okulda başladığını neşeli bir edayla anlattı. Sınıfının başkanlığını yapan Nietzsche onun sigara içtiğini yönetime bildirmiş, sonradan okul bitirme sınavında Nietzsche'nin müthiş performansına ulaşamayınca Wilamowitz'in düşmanlığı daha da artmıştı.) Henüz akademik bir konum edinemeyen Wilamowitz genç, saldırgan ve yetenekli bir adamdı. Bilinçli bir hesap yapmış mıydı bilinmez ama Yunan filolojisi dünyasında kurulu düzenin savunuculuğunu yapmak bariz bir şekilde çıkarınaydı.

Wilamowitz, eleştirisine başlarken (belirgin bir alayla) "metafizikçi, [Wagner] havarisi ve Dionysos peygamberi" Nietzsche'yle hiçbir derdinin olmadığını söyler. Ama *Tragedyanın Doğuşu*'nun yazarı aynı zamanda klasik filoloji profesörü olduğuna göre –Nietzsche başlıkta kendini "Basel Üniversitesi Klasik Filoloji Profesörü" olarak sunar– en azından asgari mesleki standartlara uyma mesuliyeti vardır. Fakat bunu yapamamıştır. Arkhilokhos, Euripides ve diğerlerinin metinlerine yaptığı "dünyayı sarsacak" yeni yorumlar, "cehalet ve entelektüel dürüstlükten yoksunluğun" ürünleridir. Nietzsche Yunan metinlerini tarihsel bağlamlarında anlayacak bilimsel nesnellikten yoksundur ve Wagnerci-Schopenhauer'cı propaganda yapmak için metinleri gülünç biçimlerde yorumlamaktadır. Winckelmann'ın* otorite eserinden, arkeolojik kanıtlardan habersizdir, tarihlerde ise fena halde yanılmaktadır. (Burada

* Johann Joachim Winckelmann (1717-68): Alman entelektüel hayatına en azından yirminci yüzyıl ortasına kadar hâkim olan Yunanistan takıntısını başlatan sanat tarihçisi.

Nietzsche'nin lise bitirme sınavında matematikten kötü not almasına gönderme yapar ki bu da düşmanlığın Pforta'da başladığı fikrini destekliyor.) Nietzsche'nin "bilimsel" yetersizliğine –ya da sahtekârlığına– örnek olarak Aiskhylos'un *Lykurgos* üçlemesini tartışmamasını gündeme getirir. Bu eserde Orpheus, Apollon'un takipçilerini Dionysos'un takipçileriyle çarpışmaya götürür. Wilamowitz'e göre bu (fragman halindeki) metin Apollon-Dionysos "kardeşliği" fikrini gülünçleştirmektedir. Ayrıca Nietzsche, Euripides'in *Hippolytos*'unun (1949; *Hippolytos*, İÖ 428) da Sokrates'e bir saldırı içerdiğinden bahsetmemiştir, zira bu saldırı Euripides'in Sokrates'ten esinlendiği iddiasının saçmalığını göstermektedir. Wilamowitz bu sert eleştiriyi şöyle bitirir:

> Nietzsche'nin dini inançlarını memnuniyetle görmezden gelirim. Zaten silahlarımı o yöne doğrultmuyorum. Mistik ya da "trajik bir insan" olmadığımı kabul ederim ... bana göre bunlar sarhoşların hayallerinden ibarettir ... Ama bir şeyi talep ederim; Herr Nietzsche öğüdünü kendine saklasın, *thyrsos*'u [Dionysos'u simgeleyen sarmaşıklarla çevrili asa] eline alsın ... ve bilim öğretmesi beklenen kürsüden ayrılsın; kaplanlarıyla panterlerini dizinin dibine toplasın,* ya da ne yapacaksa yapsın, ama sofuca bir özveriyle çalışmayı öğrenmesi gereken Alman filoloji öğrencilerine ders vermeye kalkmasın artık.**[13]

Ritschl'in Uzaklaşması

Wilamowitz'in risalesinin, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* için umduğu tepki olmadığı açıktır. Ama eski öğretmeni, akıl hocası ve dostu Friedrich Ritschl'in gösterdiği tepki çok daha acı vericiydi.

Kitap yayımlandıktan sonra Nietzsche herkesten önce Ritschl'in tepkisini nefesini tutarak bekledi. Ama hiçbir tepki gelmedi. Nihayet 30 Ocak 1872'de Ritschl'e gönderdiği mektupta, ondan hiçbir şey duymayınca hayrete düştüğünü, zira kitabın tepkisizliğe müsaade etmeyecek

---

* *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçu vecit gündeme geldiğinde Dionysos'un bir kaplan ile bir panter tarafından çekilen çiçeklerle süslü bir arabayla yaklaşmasından bahsedilir.

** Büyük ihtimalle son cümlede Atina mahkemesi tarafından Sokrates'in şehrin gençlerini yozlaştırmayla suçlanmasına gönderme yapmak istemişti. Bu suçlama neticesinde Sokrates intihara zorlanmıştır.

bir "manifesto" olduğunu ve özellikle de "muhterem hocasından" tepki beklediğini yazdı. Ona göre kitap

> bazı kişileri sıkıntıya sokacak olsa bile, antikite bilimimiz için, Alman özü için umutla doludur ... Görüşlerimin [yani filolojiyle uğraşmanın yeni bir yolunu göstermemin] pratikteki sonucunu ... burada [Basel'de] "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" başlıklı bir ücretsiz ders verdiğimi söyleyince herhalde tahmin edebileceksiniz.[14]

Ritschl mecbur bırakılınca nihayet Şubat ortasında bir tepki verdi. Altmış beş yaşında artık yeni "manevi dünyaları" doğru düzgün arayamayacak kadar yaşlı olduğunu söyledi. Ayrıca kitabın Schopenhauer'la ilgili kısmını anlayabilecek kadar Schopenhauer hakkında birikim sahibi değildi –fakat bu birikimsizlik (Schopenhauer'cı kurtuluş hakkında) şu ifadelere engel olmamıştı: "Tekil bir bitkinin yaprak ve çiçekleri kendi köklerine ne kadar dönebilirse biz de bireyselliği o kadar aşabiliriz". Gelgelelim, diye de devam ediyordu, yorum yapmak zorundaysa, kendisi gibi "bir 'İskenderciden' [yani 'Sokratesçi' tipten] ve akademisyenden, ... bilgiyi mahkûm etmesini ve dünyayı özgürleştirecek ve dönüştürecek bilginin sadece sanatta bulunabileceğini savunmasının" beklenemeyeceğine dikkat çekmek istiyordu. Ayrıca, "eski bir pedagog" olarak, Nietzsche'nin eğitimi ıslah etme planlarının aslında "sanat duygusunda bir artış olmadan bilimin çocukça küçümsenmesine" yol açmasının, dolayısıyla "şiire değil genel ve yüzeysel bir sanatseverliğe" kapı açmasının mümkün olup olmadığını düşünmek zorundaydı gerçekten.[15]

Nietzsche ile Ritschl arasında, bu gergin ilişkiyi tamamen koparmayacak kadar sevgi vardı. Mektuplaşmaları sürdü, Nietzsche filolojik çalışmalara dönerek –1873 Şubat'ında Ritschl'in *Rheinisches Museum*'unda çıkan "Homeros ve Hesiodos'a İlişkin Floransa Tezi" başlıklı "bilimselliğe" uygun bir makale yazdı– Ritschl'i sevindirdi ve iyi öğrencileri Leipzig'e göndermeyi sürdürdü. Fakat aralarında doğan uçurum bir daha hiç kapanmadı ve Ritschl daima mesleği konusunda savunmacı davrandı. Temmuz'da Wilamowitz'in risalesinin bizatihi "bilimsel" standartlara uymadığını kabul etmekle birlikte, "İnsanlığa sadece sanat ve felsefe öğretilmesi gerektiği noktasında sana asla katılamam. Bana göre tarih de öğretilmelidir, özellikle de filoloji dalı", diye belirtiyordu.[16] Ayrıca sonraki yılın Şubat'ında Nietzsche'ye hâlâ kızgın olduğu Vischer'e gönderdiği bir mektuptan açıkça anlaşılmaktadır:

Fakat bizim Nietzsche, evet, bu gerçekten üzücü bir hikâye... Tek bir adamda iki ruhun yan yana nasıl yaşadığını görmek çok ilginç. Bir taraftan eğitim görmüşlerin en sağlam metodolojisine sahip, bilimsel araştırma yapabiliyor ... diğer yandan şu fantastik-mübalağalı, aşırı zekice, anlaşılmaza uzanma çabası, Wagnerci-Schopenhauer'cı-sanat-mistisizm-methiyeleri! Beni asıl kızdıran nokta, sütünü emdiği öz anasına, filolojiye saygısızlığı.[17]

Wagner'in Müdahalesi

Wilamowitz'in risalesinin yayımlanmasından on iki gün sonra Wagner "kıymetli dostu" Friedrich Nietzsche'ye yazdığı bir açık mektubu yayımlayarak tansiyonu daha da yükseltti. Mektup Rohde'nin eleştirisini yayımlayan aynı Wagnerci gazetede, *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*'da 23 Haziran 1872'de yayımlandı. Wilamowitz'in risalesinin sadece bir "Dr. Fil." –yani bir profesöre saldıran işsiz bir zıpçıktının eseri– olduğunun altını çizen Wagner, kendi öğrenciliğinde ilk başta filolojiye duyduğu tutkunun, Wilamowitz'in dar görüşlü mantık parçalamalarının örneklediği tebeşir tozu kadar kuru filoloji yaklaşımı yüzünden sönüp gittiğini belirtiyordu. Ondan sonra da şu kilit soruyu gündeme getiriyordu: Klasik filolojinin faydası nedir? Wilamowitz "bilimsel" karakterini vurguladığına göre, diyordu, başka beşeri bilimler tarafından da faydalı bulunmasını bekliyor insan. Ama yine de teologların, hukukçuların, doktorların vb. şu anda pratiğe geçirilen haliyle filolojiye hiçbir ilgisi yok. Bu yüzden "filologlar filologları eğitmek zorunda kalıyor ve muhtemelen tek amaçları yine filolog olmak, yani lise öğretmenleri ve üniversite profesörleri olup" *ad infinitum* (sonsuza dek) "yeni lise öğretmenleri ve üniversite profesörleri 'pişirmek'". Bir başka deyişle, şu an hayata geçirildiği haliyle filoloji, sadece kendisine hizmet eden ve "yüksek maaşlarını" ödeyen cemaate hiçbir katkısı olmayan tam bir kısırdöngüdür. Bu yüzden yeni bir tür filologa ihtiyacımız var, bu disiplin filolog olmayanlar için de "anlamlı" olabilmelidir –Wagner burada Nietzsche'nin yeni bir tür "Geleceğin Filolojisi" kurmaya çalıştığı yönündeki Wilamowitz'in imasını kabul etmekte ve desteklemektedir. İhtiyacımız olan şey "meslektaşlarıyla değil bizimle konuşan" bir filologdur, "şu ana kadar boş yere filoloji tarafından döllenmeyi bekleyen

insan bilgisi kaynaklarından saf filoloji mesleğine hayat aşılayan" bir filologdur.[18]

Wagner her zamanki gibi kırıp dökerek meselenin özüne iner. ("Wagner ne zaman birine hakaret etse derin bir problemi gündeme getirir," der Nietzsche defterlerinde.)[19] Fakat mesleki alanda Nietzsche'nin kötü kokusunu artırmıştı sadece. Ritschl'in Bonn'daki halefi Hermann Usener, *Tragedyanın Doğuşu*'nun "sırf saçmalık" olduğunu yazdı ve adeta kalemini kırarak "bilimsel açıdan, Nietzsche ölmüştür," dedi. Gerçekten de ölmüştü. Filoloji öğrencilerine Basel'den uzak durmaları tavsiye ediliyordu ve 1872-3 kış döneminde Nietzsche'nin toplam iki öğrencisi vardı; ikisinin de asıl branşı filoloji değildi. Burckhardt'ın Yunan kültür tarihi dersine elli üç öğrenci çektiği, Nietzsche'nin arkadaşı Heinrich Romundt'un –maaş almayan ast-okutman– felsefe dersine yirmi öğrenci çektiği bir dönemde Nietzsche'nin dersleri esasen gramer okuluyla sınırlı kaldı.

Von Bülow ve "Manfred Tefekkürü"

Wilamowitz patırtısını düşünürsek, Nietzsche'nin Haziran ayında mide ve bağırsak sorunları yüzünden yatağa düşmesi pek şaşırtıcı değildir. Fakat üniversiteye verdiği zararın sıkıntısına rağmen çok geçmeden soğukkanlılığını geri kazandı. Wilamowitz'in "katledilmesi"nde ısrar etmesine ve Rohde'ye bunun için gerekli cephaneyi vermesine rağmen, meseleye biraz hoşgörülü bir espri anlayışıyla bakmaya başlayıp bu cesur "çocuğun" muhtemelen kurulu düzenin bazı üyeleri tarafından tahrik edildiğini söyledi:[20] Krug'a gönderdiği mektupta –nispeten iyi bir kelime oyunuyla– "Wilam-ohne-witz"in [akılsız-Wilam'ın] yazdığı risaleyi görüp görmediğini sormuştu.[21]

Fakat Temmuz'da bir darbe daha aldı. Hans von Bülow'un *Tragedyanın Doğuşu*'na coşkulu tepkisinden cesaretlenerek –önceki Mayıs ayında Bayreuth temel atma töreninde karşılaşmışlardı– ona "Manfred Tefekkürü" (*Manfred-Meditation*) adlı piyano eserini gönderdi (bu eseri 1872 Nisan'ında bestelemişti). Bu eserde *Tristan*'ın *Zukunftsmusik* tarzını örnek almaya çalışıyordu (bkz. bu kitabın web sitesinde 15. Parça). Dilinin kemiğinin olmamasıyla ünlü von Bülow (bir keresinde kendisi-

nin şefliğini yaptığı Wagner'in *Lohengrin*'inde "Kuğu [Swan] Şövalyesini" oynayan tenora "Domuz (Swine) Şövalyesi" olduğunu söylemişti) hiç lafını esirgemedi. Eser için Nietzsche'ye şöyle yazdı:

> Son derece aşırıya kaçmış bir fantastik müsriflik, uzun zamandır nota kâğıtlarında gördüğüm en moralsiz ve en müzik karşıtı lekeler yığını. Sıklıkla kendime şunu sordum: Acaba bu koca bir şaka mı? Yoksa şu sözde geleceğin müziğinin bir parodisini mi yapmaya çalışıyorsunuz?[22]

Nietzsche bu darbe karşısında da soğukkanlılığını korudu. Von Bülow'a dürüstlüğü için teşekkür etti, müzikal beğenisinin zayıflığını ve müziğin sentaksını anlamaktan aciz olduğunu kabul etti, ayrıca "bir daha kesinlikle öğüdünüzü unutmayacağım. Budalaca bir şey yapan çocukların dediği gibi, 'Bir daha yapmayacağıma söz veriyorum'", diyerek onu temin etti.[23] Sözünde de durdu ve "Manfred Tefekkürü" bestecilik girişimlerinin hemen hemen sonuncusu oldu.

Nietzsche araştırmacıları von Bülow'un bu yargısının Nietzsche'nin bestecilik yeteneği hakkındaki bariz gerçekten başka bir şeyi temsil etmediği görüşündedir genellikle. Fakat bu görüşte Liszt'in onun "Yeni Yıl Arifesi Anıları"nı daha sonra 1872'de Bayreuth'ta memnuniyetle çaldığı ve von Bülow'un yargısı ona iletildiğinde de hüzünle başını iki yana sallayarak "maksadını aşmış" [*sehr desperat*] olduğunu söylediği atlanmaktadır.[24] Nitekim von Bülow'un yargısında müzikal nesnellikten daha fazla şey varmış gibi görünmektedir. Zira kendisi de bir *Zukunftsmusik* bestecisi olmaya çalışmış ve fena halde çuvallamıştı. Hatta Cosima'nın onu terk edip Wagner'e gitmesinin sebeplerinden biri bu olabilir. Biraz Alma Mahler* gibi daima yaratıcı dehanın yanında olmak isteyen ve von Bülow'un bir besteci olarak özgün bir yeteneği olmadığını gören Cosima'nın gemiyi terk ettiği söylenir.[25]

Kendi görüşümü dile getirmeme izin verilirse, Nietzsche kötü bir besteci değildi. Ayrıca müthiş iyi bir piyanistti elbette. Fakat iki ku-

---

* Sırasıyla besteci Gustav Mahler, mimar Walter Gropius ve şair/yazar Frank Werfel'in eşi olan, döneminin en güzel ve etkileyici kadınlarından Alma Mahler (1879-1964). Mahler'in sadece kocalarına değil, ressam Gustav Klimt ve Oskar Kokoschka, yönetmen Max Bruckhard ve besteci Alexander von Zemlinsky dahil ilişki kurduğu tüm sanatçılara ilham verdiği söylenir-e.n.

suru vardı. Birincisi, geniş çaplı yapıları kontrol edemiyordu. (Hatta bunu felsefi yazıları için de söyleyebiliriz: Olgunluk eserlerinin yapısız, aforizmatik üslubu bir faziletten ziyade zorunluluktu.) Bestelerinin hemen hepsi beş dakikadan kısa sürüyordu ve daha uzun bir beste yapmaya kalktığında birliği sağlayamıyordu. Örneğin "Yeni Yıl Arifesi" bestesinin (bkz. bu kitabın web sitesinde 13. Parça), çok hoş bir girişi vardır ama sonra bulanık kıvrımlar arasında bozulur gider. İkinci kusuru hiçbir zaman özgün sesini bulamamış olmasıdır. Yazdığı her eser başkasının eserlerine benzer: Örneğin kötü günlerinde Schumann ya da Liszt'inkilere benzeyen besteler yapmıştır. Fakat örnek almanın öteden beri bir öğrenme yöntemi olduğunu düşünürsek, bunu söylemenin bir başka yolu da, Nietzsche'nin besteci olarak hiçbir zaman öğrencilikten kurtulamadığıdır.

Dağlara Çekilme

1872 ortalarındaki fırtına bulutlarını sadece iki kez güneş ışınları delip geçti. Birincisi, Nietzsche'nin Leipzig'deki günlerinden arkadaşı Heinrich Romundt'un –Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* üzerine doktora tezi yazan bir filozof– nihayet Basel'e taşınmayı kabul etmesiydi. İkincisi, 28 Haziran'da von Gersdorff'la birlikte *Tristan*'ın ilk performansına katılmak üzere Münih'e gidişiydi (Krug'la beraber partisyon üzerinde çalışmalarının üzerinden on yıl geçmişti). Nietzsche bu deneyimden öyle etkilendi ki (gerçekten etkileyicidir), bir hafta sonra bile Rohde'ye, "*Tristan* hakkında konuşamıyorum," diyordu.[26] Ancak 25 Temmuz'da "Şu ana kadar duyduğum en heybetli, en saf ve en beklenmedik şeydi. İnsan ulvilik ve mutluluk içinde yüzüyor," itirafında bulunabildi.[27]

Ama bir *Tristan,* koca yazı geçirmeye yetmez. Nietzsche Eylül sonunda yaralarını sarmak için dağlara doğru yola çıktı. İtalya'ya kadar gitme niyetiyle küçük Splügen köyüne posta arabasıyla vardı. Deniz seviyesinin üç bin metre yukarısında bir vadiye kurulmuş olan köy İsviçre-İtalya sınırındaydı. "Sanki İsviçre'yi hiç görmemiştim ... bu benim doğam," diye yazıyordu dramatik Via Mala boyunca arabayla yolculuğu için. Annesine mektubu şöyle devam ediyordu:

> Splügen'e yaklaşırken orada kalma arzusu beni etkisi altına aldı. İyi bir otelde son derece sade bir oda buldum. Balkonu şahane bir manzarayı görüyordu. Bu yüksek Alp vadisi ... tam istediğim şey. Sert rüzgârlar tertemiz havayı getiriyor, her türden tepeler ve kayalar var, ayrıca bunların hepsini karla kaplı heybetli dağlar çevreliyor. Ama en çok hoşuma giden şey uzun saatler boyunca yürüdüğüm yayla yolları... Öğlen saati posta arabası geldiğinde yabancılarla birlikte yemek yiyorum. Konuşmak gerekmiyor, kimse beni tanımıyor... Küçük odamda taptaze bir gayretle ... şu andaki başlıca konum olan "Öğretim Kurumlarımızın Geleceği" üzerine çalışıyorum. [Bu aşamada dersleri bir kitaba çevirmeye niyetlenir.] ... Artık güçlü ve taze bir faaliyette bulunurken insanlardan tümden uzak yaşayabileceğim bir köşe biliyorum dünyada. İnsanlar burada siluetlerden farksız.[28]

Neticede Nietzsche İsviçre'nin aynı köşesindeki Engardine'de daha yüksek başka bir vadiye yerleşti. Fakat giderek daha çok öne çıkan şu temanın burada belirdiğini görüyoruz: Nietzsche'nin düşünceleriyle baş başa kalma ihtiyacı.

Anal-Takıntılı Filoloji

Nietzsche Ekim ortasında Basel'e dönerek Rohde'nin 15 Ekim 1872'de yayımlanan (aynı zamanda Nietzsche'nin yirmi sekizinci doğum günüydü) Wilamowitz'e karşı saldırısına yetişti. Sövgüde Wilamowitz'in düzeyine inen, hatta belki onun bile altına düşen Rohde'nin risalesinin –kırk sekiz sayfa, yani Wilamowitz'inkinden üçte bir oranında daha uzundu– başlığı *Afterphilologie*'ydi. "Sahte" anlamına gelen *After* sözüğü aynı zamanda da "anüs" anlamına gelir. Bu başlığın serbest ama yerinde bir çevirisini yapmak istersek, "Anal-Takıntılı Filoloji" diyebiliriz.[29]

Rohde bu risalede Wilamowitz'i kendi kazdığı kuyuya düşürmek için kendi "bilimsel" standartlarına uymadığını gösteren yanlış alıntılarına işaret eder. Ayrıca Wilamowitz'in, *Tragedyanın Doğuşu*'na göre "sanatsal kültürün" mit-yıkıcı karşıtı olan "Sokratesçi insan" rolüne soyunmasına rağmen, aslında Sokrates'le ilgisinin –Nietzsche, Sokrates'i eleştirdiği kadar ona saygı da duyar– "maymunun Herkül'le ilgisinden" fazla olmadığını belirtir. Rohde risalenin sonunda, Nietzsche'nin kürsüden inmesini isteyen işsiz Wilamowitz'in saflığı karşısın-

da insanın "gülümsemeden edemediğini" belirtir, "zira bu hırslı filoloji doktorunun suçlamalarındaki hararetin ardında yatan asıl dürtü apaçık görünmektedir".[30]

Varoluşçu Filoloji

Bütün bu patırtının asıl sebebi neydi? Tuhaf olan nokta, çekişmenin içindeki herkesin –Nietzsche dahil– meseleyi, Wilamowitz'in koyduğu başlığın ifade ettiği gibi, "filolojinin geleceği" olduğunu düşünmesine rağmen, *Tragedyanın Doğuşu*'nda filolojiden hiç bahsedilmemesidir. Demek ki mesele kitapta ne *söylendiğiyle* değil, kitabın neyi *örneklediği* ve *ima ettiğiyle* ilgilidir.

Nietzsche filolojiden, daha Leipzig'deki günlerinde talep ettiği şeyi *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekleştirir ve Yunanlar tartışmasını "felsefenin büyük değerlendirmelerine" benzetip en nihayetinde ona bağlı kılar. Filozofu "kültürün hekimi"[31], yani *kültürümüzün* hekimi olarak tasavvur ettiğinden, bitiremediği "Biz Filologlar" başlıklı notlarında dediği gibi, "filologun görevi klasik dünya aracılığıyla *kendi çağını* daha iyi anlamaktır".[32] O halde *Tragedyanın Doğuşu*'nun örneklediği ve disiplinin geleceği için bir model olarak üstü kapalı savunduğu şeyi, "varoluşçu filoloji" diye adlandırabiliriz. Rohde kitabın ilk eleştirisinde "görünüşlerin açıklamasını ve gerekçelendirilmesini"[33] sağladığını belirttiğinde bunu kastediyordu –yani kitap hayatın nasıl ve ne anlamda yaşamaya değer olduğuna dair bir açıklama, bir izah sunar *bize*. Wagner'in talep ettiği de budur: Sadece filologlar için değil, genellikle insanlığın temel varoluşsal meseleleri için "anlamlı" bir filoloji.

Fakat bu talep en az iki sebepten ötürü filolojinin kurulu düzenine zarar veriyordu. Bir kere, antikitenin özlü bir görünümünü talep ediyordu, bu yüzden de "fabrika işçisini", kendi dar uzmanlık alanında dehlizler kazan akademik "köstebeği" kızdırıyordu. İkincisi, bunu ancak "anlamlı" bir filolojinin yapabileceğini belirterek, on dokuzuncu yüzyıl filologunun, disiplininin başlı başına bir amaç olduğu yolundaki hoşgörülü varsayımının dayandığı ahlaki ehliyeti zayıflatıyordu.

Tragedyanın Doğuşu'nun, filolojinin kurulu düzenini huzursuz etmesinin bir sebebi de Yunanların "sakin ve rasyonel" olduğu yolundaki

görüşü baltalamasıydı. Nietzsche Yunan hayatındaki irrasyonel, Dionysosçu unsuru vurgulamak suretiyle Yunan "rasyonelliğinin" doğuştan gelen bir şey değil *ulaşılan* bir şey olduğunu vurgulayarak –bana göre eserin kalıcı, tarihsel fazileti de budur– kurulu düzenin hâlâ bağlı olduğu Winckelmann-Goethe-Schiller klasikçiliğini zayıflatmıştır.

Sonuncu ve belki de en büyük suç da "teorik", bilimsel insanın analtakıntılı bir kontrol manyağı olarak resmedilmesi, ya da en azından kitabın böyle bir okumasının mümkün olmasıydı. Burada resmedilen insan, hayatın gizemi karşısında dehşete kapılmıştı ve bilime değil sadece Dionysosçu vecit halindeki sanatçıya açık nihai gerçeklikten habersizdi. Wilamowitz benzerleri kendilerini tam da dört başı mağrur bilimsel insanlar olarak tasavvur ettiklerinden, "teorik" ya da "İskenderci" insan tasvirini kendilerinin hakaret içeren bir portresi saymışlardı –Ritschl bunu açıkça söylemişti. Von Gersdorff'un deyişiyle Wilamowitz'in risalesi, "teorik insanın ilk kez gerçek yansımasını görünce bir çığlık atıp aynayı kırmak istemesiydi".[34]

Wilamowitz'in umduğu gerçekleşmedi ve Nietzsche işini bırakmak zorunda kalmadı. Öğrenci sayısı eninde sonunda arttı ve yedi yıl daha filoloji profesörlüğü yaptı –gerçi 1873'teki Homeros ve Hesiodos makalesi, yayımladığı son filoloji çalışması oldu. Fakat Wilamowitz sonraki yüzyıl boyunca klasikler alanına hâkim olan spekülasyon karşıtı (kimilerinin kupkuru olmakla suçladığı) akademik tavrı başlatmış oldu. Klasik filolojinin ölüme yakınlığının ışığında geriye baktığımızda bugün ortaöğretimde Yunanca öğretmenin neredeyse imkânsız hale gelmesi sebebiyle, Nietzsche'nin bu disiplinin "anlam" kazanmaya yönelmesini sağlayacak radikal bir reforma ihtiyaç duyduğunu düşünmekte haklı olduğu sonucuna varabiliriz pekâlâ. Fakat *Tragedyanın Doğuşu*'nun yayımlanması ve gelişen olaylar ona pahalıya patlamıştı. Mesleki alanda saygınlığını yitirdi ve Ritschl ile eski samimiyetini bir daha hiç geri kazanamadı. Elizabeth'in –çok nadir– içgörülerinden biri de *Tragedyanın Doğuşu*'nun yayımlanmasının sonraki kitapların hemen hepsinde tekrarlanacak bir motif kuracağıydı: Her kitapla birlikte, Nietzsche'yi tanıdığını sananlar yadırgadıkları yeni bir Nietzsche keşfediyordu. Bu manevi gelişimde ileri doğru attığı her adımda, Elizabeth'e göre, kayba uğruyor, acı çekiyor ve yalnızlaşıyordu.[35]

Wagnergille İlişkiler

Nietzsche 1872 Kasım'ının sonunda Strazburg'da Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesini icra edecek vokaller bulmaya çalışan Wagner ailesiyle üç gün geçirdi. Onu Bayreuth'taki yeni evde Noel'i geçirmeye davet ettiler. Fakat "bitkin düştüğünü" belirterek dört yıldır ilk kez Noel'i Naumburg'da geçirmeye karar verdi. Stresli bir yılın ardından büyük ihtimalle gerçekten annesinin evindeki rahatlığı özlemişti.

Wagner, geçen Haziran'da oğlu olarak gördüğünü söylediği kişinin şimdi yeni evindeki ilk Noel'inde boy göstermemesinden hoşlanmamıştı.[36] Basel'den Naumburg'a gitmek Bayreuth'a gitmekten çok daha uzun sürdüğünden, "bitkin düşme" bahanesini de pek yutmamıştı. Nietzsche'den alışılmış bir Noel hediyesi ya da yolda olduğunu haber veren bir kart gelmemesi, yaralanmışlık duygusuna hakarete uğramışlık hissini de ekledi. Nietzsche basitçe yoktu işte. Ancak Ocak başında *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz* Cosima'ya bir ithafla ellerine ulaştı. Cosima 1873 Şubat'ında Nietzsche'ye gönderdiği mektupta Wagner'in "birazcık" alındığını, ama şimdi her şeyin bağışlandığını yazdı. Nietzsche bir ay sonra von Gersdorff'a şöyle yazıyordu:

> W[agner]'in oraya gitmeme bu kadar alındığını bilmiyordum. Bu arada, Tanrı biliyor ya, Üstat'ı çok sık gücendiriyorum: Her seferinde hayrete düşüyorum ve asıl sebebi anlayamıyorum bile.

Fakat sonra sebebi aslında *bildiğini* gösterir:

> Lütfen tekrarlanan suçlarım konusundaki fikrinizi söyleyin. Temel meselelerde kimsenin benden daha doğrucu ve daha derinden bağlı olabileceğini sanmam: Nasıl yapacağımı bilsem daha fazlasını da yaparım. Fakat ufak tefek, tali meselelerde ve belli başlı, neredeyse "sıhhi" konularda, kendimi şahsi biraradalıktan uzak tutmayı gerekli görüyorum, kendime biraz özgürlük vermeliyim ki daha yüksek anlamda sadakatimi gerçekten koruyabileyim.[37]

Nietzsche'nin mektuplarında Wagner-Nietzsche göğünde varlığı ima edilen ilk buluttur bu. Avuç içinden daha büyük olmamasına rağmen, yakında patlayacak fırtınanın hem başlangıcına ve hem de niteliklerine

işaret eder. Nietzsche'nin kendi olmak, "Üstat"ın ezici varlığından kaçmak ve ayrıca Cosima'nın sürekli talep ettiği vakit alıcı ayak işlerinden uzak durmak için "alana" ihtiyacı vardı. Noel'de bulunmamasına yol açan kabalık büyük ihtimalle bu alanı yaratma yönünde biraz ergenlere has bir girişimdi. Von Gersdorff'a mektubun diğer çok önemli özelliği de Nietzsche'nin belli bir "mesafede" durması gereken insan olarak Wagner ile hâlâ candan bağlı olduğu Wagnerciliğin "temel meseleleri" arasında bir ayrıma gitmesidir. Bu ayrım 1876'daki *Wagner Bayreuth'ta*'da gelişerek "yüksek" Wagner ile "düşük" Wagner arasında bir bölünme haline gelecektir. Ayrıca daha sonra işler, insan ve besteci Wagner'in tamamen reddedilmesine kadar gidecek ama aynı zamanda, bana kalırsa, kültür eleştirmeni, yapıcı toplum teorisyeni ve sanat felsefecisi Wagner'e bağlılığı asla sönmeyecekti.

Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz

Bu kitap[38] Noel hediyesi olarak geç kalmasının yanı sıra biraz da kaba bir tarzda verilmişti. Sayfalar çirkin bir kahverengi deri ciltle birbirine tutturulmuşlardı ve bu görüntüsüyle kitap pek hoş karşılanmadı. "Prof. Nietzsche'nin el yazması pek ruhumuzu şenlendirmedi," diyordu Cosima günlüğünde. Ayrıca onun eserindeki "derin içgörülere" kimi zaman eşlik eden "çalakalem kısımlardan" Malwida von Meysenbug'a yakınmış, "aslında Yunan temalarının dışına çıkmamasını isterdik," demiştir.[39]

Bu derlemenin, göreceğimiz üzere, Wagner'in en derin inançlarından bazılarıyla uyuşmayan unsurlar barındırmasını bir yana bırakırsak, Cosima konuların bir araya getirilişinden hazzetmemekte haklıydı bence. Büyük ihtimalle Nietzsche Noel hediyesi olarak *bir şey* göndermesi gerektiğini fark ederek son anda etraftaki fragmanları alelacele bir araya toplamıştı. Sonuçta ortaya standart bir kalite tutturamayan ve fragmanların farklı zamanlarda yazılmış olmasından dolayı iç tutarlılığı bulunmayan bir toplam çıkmıştı. Geneline bakarsak, bu birlik yoksunu metin Noel hediyesi olmamalıydı.

***

Önsöz'lerden ilki olan "Doğrunun Dokunaklılığı Üzerine" ("Über das Pathos der Wahrheit") başlıklı metin, 1873 yazında tamamlanan "Ahlaki Olmayan Anlamda Doğru ve Yalanlar"ın[40] ("Über Wahrheit

und Lüge im außermoralischen Sinn"; Nietzsche'nin postmodernist hayranları bu çalışmayı derin içgörüsünden ötürü haksız yere överler) ilk versiyonlarından biriydi. Bu vesileyle bu iki eseri birlikte tartışacağım.

"Doğrunun Dokunaklılığı"na göre, büyük filozoflar hakikate, yani daima kalıcı olacak bir doğruya ulaştıklarını düşünürler. Fakat doğru diye bir şey yoktur –o filozofları trajik kişiler yapan da budur. Mutlak doğru fikri "tanrı kuruntusundan (*Wahn*)" ibarettir. "Doğru ve Yalanlar"da ("Doğrunun Dokunaklılığı"nın sondan üçüncü paragrafıyla başlar) ise bunun sebebini açıklamaya çalışır.

Ortaya üç sav atar Nietzsche. Birincisi, idrakımızla algıladığımız dünyanın gerçekten öyle olduğunu tasavvur etsek de, bir tatarcık ya da arı aynı soruyu düşünebilseydi onlara tamamen farklı görünen dünya hakkında tam anlamıyla aynı "kabarık kibre" sahip olurdu. O dönemden kalma bir notta, "bitki için bütün dünya bitkidir, bizim için insandır" diye yazmıştır.[41] O halde "doğrular yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır".

İkincisi, bir şeyin doğru ya da yanlış olma ihtimali dile bağlıdır. Ama sözcükler de belli "sinirsel uyarımlara" verilen uzlaşımsal tepkilerdir ve en az isimlerin cinsiyetleri kadar keyfidir. (Almancada her isim ya eril, ya dişil ya da nötrdür.) Dolayısıyla (başka diller aynı sinirsel uyarımları tamamen farklı sözlerle adlandırdığına göre), bizim dilimizde doğru olan şeylerin dünyanın esas işleyiş tarzına tekabül etme anlamında doğru olduğu savunulamaz.

Üçüncüsü, dilde kullandığımız kavramlar (örneğin "köpek") soyuttur: Tekil şeyleri birbirleriyle "aynı"ymış gibi bir araya toplar. Fakat bu durum "eşdeğer olmayanları eşdeğer hale getirmek" içindir. Dolayısıyla burada da gerçek dünya hakkında yalnızca tek bir doğruya sahip olduğunu düşünen kişi bile acınacak derecede yanılgı içindedir.

Tartışmanın kalitesi düşüktür ve Basel filozoflarının felsefe kürsüsüne başvuran Nietzsche'yi reddetmelerinin haklılığını bir kez daha gösterir. Tartışmanın en çok açığa çıkardığı şey, Nietzsche'nin –parlak fikirlere sahip olmakla birlikte– teknik felsefi düşünce zanaatının eğitimini almamış olduğudur. Aristoteles ve ortaçağ skolastik felsefesi dersleri görseydi, örneğin Heidegger gibi bir Katolik papaz okuluna gitseydi, bu yarım yamalak savları asla ortaya atmazdı.

Her şeyden önce, "doğru, yanılsamadır" vargısı doğruysa, insan denen "zeki hayvanın" rekabetçi ortamda nasıl hayatta kaldığı gibi karmaşık bir soru gündeme gelir. Nietzsche insanın sağ kalmasının dünyaya dair inançlarımızın büyük ölçüde doğru olduğunu, en azından ilk bakışta göstermesini "Doğru ve Yalanlar"da da ele almaya girişmez.

Nietzsche'nin vargısıyla ilgili ikinci mesele kendisiyle çelişmesidir. Hem "Doğru ve Yalanlar"da, hem de "Doğrunun Dokunaklılığı"nda, varsaydığımız doğruların yanılsama olmasını iyi bir şey sayar, çünkü doğru korkunçtur: bilinç odasındaki bir çatlaktan bakabilen (*per impossible*) birileri olsaydı, "kendi cehaletine kayıtsız insanlığın amansızlık, açgözlülük, doymazlık, cinayet üzerinde yükseldiğini" görecekti. İnsanlık "düşlere, deyim yerindeyse kaplanın sırtına tutunur". O halde göründüğü kadarıyla, neticede hakkındaki doğruyu bilmeye imkân vardır –en azından *filozofun* bu doğruyu bilmesi mümkündür. Medeniyet yaldızının altında, insan hayvanının vahşi bir mahlûk olduğunu *Nietzsche* bilmektedir. Eğer doğru bir yanılsamaysa, o zaman Nietzsche bu doğruyu nasıl bilmektedir? İşte çelişki.

Yukarıda özetlenen savların birincisine dönersek, tatarcığın dünyayı bizden farklı görmesi aslında inançlarımızın *yanlış* olduğu anlamına gelmez, çünkü hem biz hem de tatarcık *haklı olabiliriz*. Biz çürümüş bir elma görürüz, tatarcık yumurta bırakmaya uygun bir alan görür. *İkimiz de* haklı olabiliriz.* İkinci savda –farklı dillerin "sinirsel uyarımlar" için farklı işaretler kullandığı savında– ise cümle ile önerme birbirine karıştırılmaktadır; her "Eleştirel Düşünceye Giriş" dersinde bunun yanlışlığı gösteriliyor. "Çimen yeşildir" cümlesi Almanca "*Grass ist grün*" cümlesinden farklıdır. Fakat her ikisinde de aynı "önerme" vardır. İkisinin söylediği de *doğrudur*. Yani daha net söylersek, doğru ya da yanlış olan cümleler değil önermelerdir. O halde farklı dillerin aynı sinirsel uyarımlar için farklı işaretler kullanmaları kesinlikle bu dillerde doğruların asla ifade edilemeyeceğini göstermez.

Son sav en zayıfıdır, hatta utanç verici ölçüde kötüdür. Çoban köpeği, bekçi köpeği, teriyer ve tazının "köpek" olarak sınıflandırılması onların

* Farklı perspektiflerin gerçekliğe dair farklı ama birbirini tamamlayıcı doğruları açığa çıkardıkları fikri, "çoğul gerçekçilik" dediğim bir doktrindir. 23. Bölüm'de olgun Nietzsche'nin doğru ve gerçeklikle ilgili anlatısının çoğul gerçekçiliğe dayandığını göstereceğim.

hepsinin tamamen aynı –"eşdeğer"– olduğu anlamına gelmez. Sadece onların *belli bir açıdan* aynı oldukları anlamına gelir.

O halde Cosima ilk *Önsöz*'de geliştirilen düşünce hattından tatmin olmamakta haklıdır. "Öğretim Kurumlarımızın Geleceğiyle İlgili Düşünceler" ("Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten") başlıklı ikinci önsöz aynı isimli derslerin önsözüyle neredeyse aynı olduğundan burada daha fazla tartışılmasına gerek yok.

"Yunan Devleti"[42] ("Der griechische Staat") başlıklı üçüncü *Önsöz* aslında 1871'in ilk haftalarında yazılmıştı[43] ve esasen *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir bölümü olarak tasarlanmıştı. Wagner kesinlikle bu *Önsöz*'ü nahoş bulmuş olmalıydı, çünkü hem savaşı hem köleliği övüyordu; halbuki Wagner savaşı aşmak istiyor, köleliği ise mide bulandırıcı buluyordu.

Deneme metninin tonlaması "modern insanın aşırı duyarlılığını", hassaslığını aşmaya, bazı katı ve "kulağa zalimce gelen" hakikatlerle gözünü kırpmadan yüzleşmeye yönelikti. Sav şöyledir: Kültür en büyük hedeftir, çünkü ancak kültür sayesinde doğa "dâhinin aynasında, görünüşteki kurtuluşa" ulaşabilir.[44] Bu iki şey gerektirir. Birincisi, kendisinden önceki "herkesin herkesle savaşını" aşmak için zorunlu olan, sanatın gelişebileceği emniyetli koşulları yaratmak için gereken devletti. İkincisi de, "dâhinin" sanat üretmesi için gereken boş vaktin yaratılması amacıyla devlet içinde köleliğin de olması zorunluydu. (Wagner'i kızdırabilecek başka bir ifade daha kullanarak, sosyalistlerin sanattan hep nefret etmesinin sebebinin de bu olduğunu ekler.) Bu yüzden devlet Platon'un *Devlet*'inde gösterilen "geniş tabanlı piramit" şeklinde olmalıdır, aslında Platon'un "bilge ve bilgili deha"sının, yani "filozof-kralın" yerine "en genel anlamda dâhinin" geçirilmesini saymazsak, devletin düzeni tam olarak Platon'un gösterdiği gibidir.[45] Bir başka deyişle, Sokrates tarafından değil Sophokles tarafından yönetilen bir devlete ihtiyacımız vardır. Fakat devlet ancak (fiili ya da tehdit halinde) savaş koşullarında gelişebilir: Barış zamanlarında devletin "demir pençesi" gevşer ve yozlaşır. Bu yüzden kültür için savaş zorunludur.

Bu *Önsöz*'deki savın da standardı düşüktür. Wagner'in yazılarında hiç görülmeyen bir şekilde tarihin yanlış kullanımından, geçmişteki hayran olunan dönemin hayran edici yönlerini yeniden üretmek için her veçhesinin yeniden üretilmesinin zorunlu olduğu varsayımından mus-

tariptir. Sadece çoğunluğun –en azından ekonomik bakımdan– "köle" olduğu toplumlarda sanat üretilebileceği savının çamaşır makinesi sayesinde çürütüldüğü aşikâr: Sanat gerçekten de sanatçının zorunlu geçimlik çalışmadan kurtulmasını gerektirir, ama makineler böyle bir özgürlük yaratabileceği için, insan "köleliğine" gerek yoktur. Ayrıca devletin kendi otoritesini sağlama almak için dışsal bir tehdide ihtiyaç duyduğunu kabul etsek bile, böyle bir tehdit şiddetten ziyade ekonomik, sanatsal, hatta sportif rekabet biçiminde de olabilir. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'te Nietzsche'nin fark ettiği gibi, bir ulus komşularına askeri fetihten ziyade kültürel "parıltısıyla" hâkim olmaya çalışabilir.[46]

"Kölenin" durumuyla ilgili belirsizlik de başka bir zayıflığıdır *Önsöz*'ün –bu zayıflık Nietzsche'nin erken düşüncesinin büyük bir kısmında devam eder. Bir taraftan "estetik faşizm" görüşü diyebileceğimiz bir düşünceye sahiptir. Az sayıdaki "Olimposlu insana" ait "sanat dünyası" "hayatı boyunca cefa çeken insanların sefaletini" gerektirir.[47] "Piramit şeklindeki" toplum köle için sömürü ve sefaletten başka bir anlama gelmez, ama bunun önemi yoktur, çünkü sadece dâhinin hayatı değerlidir –doğa dâhi sayesinde en yüce hedefine ulaşır.* Ama Nietzsche öte yandan şunu da kabul etmemizi ister:

> Üstüyle hukuki ve etik ilişkisi içsel bakımdan sağlam ve hassas olan ortaçağ serfini görmenin üzerimizde ne kadar yüceltici bir etkisi vardır; onun dar varoluşu tüm dış etkilerden korunmaktadır –ne kadar yüceltici ve ne kadar yüz kızartıcı.[48]

Buradan bakınca da Nietzsche aslında kölelerin refahını düşünüyormuş, fakat köle tipi insan için en iyisinin kölelik olduğunu öne sürmek istiyormuş gibi duruyor; zira bu kişi "hassas" hukuki düzenlemeler sayesinde sınırsız sömürüden korunmaktadır ve ikincisi, "sefalet" çekmekten ziyade kıskanılacak bir güven duygusu içinde yaşamaktadır.

"Schopenhauer'ın Felsefesinin Alman Kültürüyle İlişkisi Üzerine" ("Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur") başlıklı dördüncü *Önsöz*'de, gazetelerin imal ettiği salt

---

* Buna, "sadece-üstinsan-hesaba-katılır" görüşü diyorum. Pek çok yorumcu açısından Nietzsche'nin gençliğindeki eserlerden bazılarında ima edilir gibi olan bir düşünce değil, olgun felsefesinin bağrındaki bir düşüncedir bu. Ama ben böyle bir yorumu reddediyorum.

"kamuoyu"nun tersine bir genel "kamu eğitimi" ihtiyacı ortaya atılır. O dönemin sözde eğitimli sınıflarına da saldırılarak "dar kafalı bir halinden memnunluktan [*Gemütlichkeit*]" mustarip oldukları söylenir. Nietzsche'ye göre halinden memnunluğu yaratan, "tarihsel bilinçtir". Böyle bir bilinç coşkuyu öldürür. Her şey tarihsel olarak kavrandığında bir "*nihil admirari*" (şaşırtıcı olmayan) ruh haline gireriz. Bu yüzden, örneğin ahlaki değerlerimizin engin tarihsel alternatif değer kümelerinden sadece biri olduğunu öğrenmek, kendi değerlerimize bağlılığımıza zarar verir, çünkü onları ortalıktaki alternatiflere yeğlemek için bir temel bulamaz, ("postmodern") nihilizme kayarız –burada Wagner'in "kültür tarihi" eleştirisinin güçlü yankıları vardır. Eylem, bağlılık, tutku belli bir şovenizm gerektirir, kişi kendi değerlerinin tek *mümkün* değerler kümesi olduğuna inanmak ister, der Nietzsche. (1887'de *Ahlakın Soykütüğü*'nde Hıristiyan ahlakını yapıbozuma uğratmak gibi kendi gözünde hayırlı bir amaçla "tarihsel bilinci" kullanacaktır.)

"Homeros'ta Rekabet" ("Homers Wettkampf") başlıklı son *Önsöz* açık ara en iyi ve en önemli metindir. Ama burada daha fazla tartışmayacağım, çünkü o metni önceki bölümde uzun uzadıya inceledim. "Yunan Devleti" başlıklı olandan yaklaşık iki yıl sonra yazılan bu metnin "kötü" Eris'in yanı sıra "iyi" Eris'in varlığına da işaret etmesi bakımından öncekindeki savaşın zorunluluğu savını tamamen temelsiz bıraktığını söylemek yeterli. Madem fiziksel şiddete alternatif olarak "rekabet" vardır, sağlıklı bir devletin *içinde* elde edilen ve bu devletin yaşamına kaynaklık eden "mücadeleci" yüceltilmiş şiddetin devletler *arasında* da aynı işi görmemesi için bir sebep yoktur.

O halde özetlersek *Beş Önsöz*, bazı kısımları birbiriyle çelişen son derece çeşitli nitelikte bir derleme olmuştur. Gerçekten de Cosima'nın dediği gibi hem iyi hem kötüdür.

10. Bölüm

Zamana Aykırı Bakışlar

1873 yılına iki gerilim damgasını vurdu. Birincisi klasik filoloji profesörü olarak rolü ile felsefeye giderek artan ilgisi, yani bizzat şık bir şekilde ifade ettiği gibi, *Beruf* [mesleği] ile *Berufung* [eğilimi] arasındaki gerilimdi.[1] İkinci gerilim ise bir taraftan dünyayı "Bayreuth Ufkunda" görmeye hâlâ tümden bağlı olması ve Bayreuth davası için elinden geleni yapmak istemesi ile diğer taraftan Wagner'in kişiliği ve zekâsının devasa gölgesinden kaçma ihtiyacının artması, kendi başına bir insan olabileceği aydınlık bir yer bulma isteği arasındaydı. (Wagner'e mutlak bağlılığına rağmen besteci Peter Cornelius da tam olarak aynı problemi yaşamıştı.) Bu ikilemlerden birincisini felsefi incelemeye müsait klasik metinleri öğreterek ve bu metinler üzerine yazarak dengelemeye çalıştı. Bu yüzden, 1872'den sonra klasik bir metne adadığı hiçbir kitap yayımlamamasına rağmen, 1873-4'te Platon öncesi Yunan filozoflar üzerine yayımlanmamış (*Yunanların Trajik Çağında Felsefe*) epeyce malzeme görüyoruz. İkinci gerilimi çözmek için ise Wagner'in adına ve onun buyruğuyla şiddetli polemikler yazmakla birlikte, Wagnergille şahsi iletişimini "göstermelik" mektup alışverişleriyle sınırlamaya başladı (Cornelius da aynı stratejiyi benimsemişti) ama bu yüzden onları hem hayal kırıklığına uğrattı hem de onların hoşnutsuzluklarını artırdı. Bu dertli yıllarda Nietzsche'nin sağlığının bir daha bozulması şaşırtıcı değildir: 1873'te viral enfeksiyon kaptı, gözünde ve bağırsaklarında sorunlar çıktı; bağırsak sorunları büyük ihtimalle savaş sırasında geçirdiği dizanterinin etkilerinden hâlâ kurtulamadığı anlamına geliyordu. 1873 yılı sağlık bakımından Nietzsche'nin hayatının geri kalanının motifini belirlemişti: Bu yıldan başlayıp aklının başında olduğu son üç aya kadar bu tür dertlerden en fazla birkaç haftalığına kurtulabilecekti.

Basel'de Eğlence

Yıl iyi başladı. Nietzsche *Allgemeine Deutsche Musikverein* (Evrensel Alman Müzik Derneği) tarafından Wagner'in Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesinin şiirselliği üzerine en iyi inceleme yarışmasında hakemlik yapmaya davet edildi. Bu davet onu çok gururlandırmıştı, birkaç ayrı mektupta bu olaydan bahsetti –herhalde bu kadar gururlanmasının sebebi hayatını adadığı hedefine –Bayreuth'a– ulaşmakta belli bir statü ve başarı kazandığı için bu daveti aldığını düşünmesiydi.

Ayrıca iki çok yakın arkadaşının Basel'de olmasından da aşırı ölçüde mutluydu: "Overbeck ve Romundt, benim masa, ev ve düşünce arkadaşlarım," diye yazıyordu Rohde'ye, "birlikte olmak için dünyada onlardan kusursuzu bulunamaz."*[2] Bilgi teorisi üzerine bir *habilitation* (ikinci doktora tezi) yazmakta olan Romundt, öğrencilerini heyecanlandırabilen ve radikal felsefi görüşlere sahip bir öğretmen olduğundan Nietzsche'nin hayranlığını kazanmıştı. Overbeck'i ise iyi yürekliliğinden dolayı seviyordu ve "radikalliğine" hayrandı.

Nisan'da Overbeck'in "radikalliğinin" niteliğine dair bir şeyler öğreniyoruz:

> Evimde çok çarpıcı bir şey oluyor [diye yazar Malwida von Meysenbug'a]: Mevcut teolojimizin Hıristiyanlığı tanımlanıyor. Dostum ve manevi kardeşim Prof. Overbeck, ki bildiğim kadarıyla yaşayan en serbest düşünceli teolog ve Kilise tarihi üzerine muazzam bilgi sahibi bir kişidir, şu anda bu tanımlama üzerinde çalışıyor ve ... tüyler ürpertici bir hakikati açıklayacak.[3]

Kendisinin ve Overbeck'in putları kırmasını kastederek, "Evimiz bir gün kötü ün yapacak,"[4] demişti.

Overbeck'in *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Günümüz Teolojisinin Hıristiyanlığı Üzerine) adlı kitabı 1873 Kasım'ında Fritzsch tarafından basıldı. Aynı yayınevi üç ay önce de Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar*'ının birincisini basmıştı. Overbeck adı geçen kitabında asıl Hıristiyanlığın teoriden ziyade pratik bir konu, kafadan

---

* Bunu okuyunca insan Romundt'un sahiden *Gifthütte*'ye taşındığını sanabilir. Ama Nietzsche 1 Nisan 1874'teki bir mektubunda, "Romundt dünden beri ev arkadaşımız oldu," dediğine göre, Romundt'un sıklıkla onlara geldiğini kastediyor olmalı.

ziyade kalp meselesi olduğunu, dolayısıyla "Hıristiyan teolojisinin" gerçekte bir tezat yarattığını öne sürüyordu. Daha sonra Nietzsche'nin *Deccal*'ında da aynı görüşler ortaya çıkacak ve altmış yıl sonra Martin Heidegger'in "teologların Tanrı'sı"na saldırısında etkili olacaktı. Overbeck'teki birinci *Zamana Aykırı Bakışlar* nüshasına –göreceğimiz üzere, en az Overbeck'inki kadar radikal bir yerden bir kutsal ineğe saldırıyordu– Nietzsche el yazısıyla şunları yazmıştı:

> Tek bir evden ikizler/ İlerler cesurca dünyada / Koparmak için azalarını dünya-ejderlerinin / Dostluk denir bunun adına / Bir babadan öbürüne.

***

1873'ün başında Nietzsche'nin Yunan ve Roma retoriği dersine sadece iki öğrencinin kayıt yaptırdığını görmüştük. Bu yüzden dersleri *Gifthütte*'deki dairesinde yapmaya karar verdi. Kimi zaman bira da ikram ediliyordu. Çoğunlukla gramer okulu öğrencilerini de orada ağırlıyordu. Bu öğrencilerden biri olan Louis Kelterborn, Nietzsche'nin evdeki haline dair bir tasvir bırakmıştır:

> Tavır ve davranışlardaki istisnai kibarlık ve inceliğin son derece cazibeli ve doğal bir iyilikle bileşimi insanı hemen çarpıyor; öyle ki, kısa süre sonra doğrudan ve kendiliğinizden daha soylu, temiz ve yüce bir manevi atmosfere yükseldiğinizi hissediyorsunuz ... Tavırlarının ve giyiminin, ayrıca neredeyse askeri hassasiyetinin zarifliğiyle tamamen uyum içinde döşenmiş hoş bir orta sınıf dairesi burası. Açık renkli pantolon ve kahverengi frak ya da ceketle, dışarıya çıktığında da silindir şapkayla [o zaman bile antika duruyordu] –belleğimde işte böyle yaşıyor. Sıcak yaz günlerinde [Basel son derece nemli olabiliyor] buz küpleri kullanarak odasının ısısını düşürmeye çalışırdı.[5]

Tam anlamıyla anaç bir tip olan Frau Baumann Haziran ayında Schützgraben pansiyonunu devralınca Nietzsche'nin ev hayatı daha da güzel geçmeye başladı. *Gifthütte* bu olay neticesinde *Baumannshöhle* [Baumann'ın Mağarası] adıyla yeniden vaftiz edildi ve orada kalanlardan (1874 Nisan'ından itibaren Romundt dahil) sıklıkla "mağara ayıları" diye söz edilmeye başladı. "Mağara'da" bir de semaver olsa gerek (belki de Overbeck'in Rus kökenli olması yüzünden), çünkü Nietzsche yıllar sonra Overbeck'e gönderdiği bir kartta orada geçirdikleri zamanları şöyle hatırlatır:

Baumann'ın Mağarası'ndan Dizeler
Bilgelik konuşur: düşüncelerin eksik kaldığı yere
Çay [*Tee*] tam zamanında yetişir,
Yunanlarca bilinmeyen bir Tanrı
"Makine tanrı" [*Maschinentheos – çay makinesi*] –bizi bilgeleştirir!
(Mağara ayılarından biri öbüründen çay içmeyi öğrenince böyle dedi.)[6]

Nietzsche mağarasında mutlu olmakla birlikte canlı bir sosyal hayatın da tadını çıkarıyordu. Meslektaşlarının ve Basel'in en asil evlerine sıklıkla gidiyordu –zaten daha önce belirtildiği üzere profesörlerin çoğu en iyi ailelerden geldiğinden, bu iki kategori genellikle çakışıyordu. Mart'ta eve şöyle yazar:

> Vischerlerde ve başka evlerde iki nişan için birkaç kutlama yapıldı ... Vischer-Bischoffs'ta bir balo vardı, yüz kişi geldi; ondan önce Sally, Frau Walter ve bazı adamlar bir operet seslendirdi. Sonra bir akşam bizim Sieberlerleydim, ayrıca Socin ve Jacob Burckhardt da vardı.[7]

Ecce Homo'nun Penguin çevirisinin kapağında, Caspar David Friedrich'in elinden çıkma bir adam portresi görürüz. Arkadan görünen bu adam –Nietzsche olduğunu düşünmeye sevk ediliriz– bir dağın tepesinde tek başına durmuş, aşağıdaki sisli vadilere bakmaktadır. Bu görüntü insan sevmez, topluma uyumsuz Nietzsche imgesini güçlendirmektedir. Fakat Leipzig'deki yoğun sosyal hayatına baktığımızda bu romantik klişenin aslında bir mit olduğunu görmüştük. (Sonraki yıllardaki yalıtılmışlığının ise insan sevmezlikten ya da sosyal yetersizlikten değil sıhhatinin kötüleşmesinden ve işkolikliğinden kaynaklandığını göreceğiz.) Leipzig yıllarındaki sosyalliği Basel'de devam etti, hatta yoğunlaştı. Örneğin Frau Ida Miaskowski'nin anılarında onun 1874'teki hali şöyle anlatılır:

> Kışın iki haftada bir, akşamları toplanan küçük bir sosyal grup oluşturduk. Bu akşamlardan birinde Nietzsche'nin şansına çok çarpıcı bir performans vardı ... *Die Meistersinger*'den bir *tableau vivant* [canlı tablo] ... Konukların hepsi toplandığında Nietzsche'den, ödül alan şarkıyı çalmasını söyledim ve yemek odasının kapısını açtım. O nefis *tableau* [tablo] oraya kurulmuştu... Herkes çok sevinmişti ve Nietzsche de aslında çok duygulanmıştı. İki elimi birden avuçlarına alıp bu şahane sürpriz için minnetini göstermek üzere tekrar tekrar sıktı ... bizim Emmy daha önce hiç böyle

> bir masum eğlence çevresinde bulunmamıştı. Tuhaf olan şey, şen havanın başlıca iki kaynağı olan Overbeck ve Nietzsche'nin bütün Almanya'da korkunç kötümserler ve Schopenhauer'cılar olarak tanınmasıdır! Geçen Perşembe bol bol müzik yaptık. Nietzsche büyüleyici doğaçlamalar yaptı ve Overbeck de dört elle çalınan Schubert parçaları getirdi.

Başka bir seferde de Miaskowski şöyle yazar:

> Bu akşam Salı grubumuz toplanıyor. Nietzsche komik bir kitap getirip sesli okuyacağını söyledi [Mark Twain'in komik hikâyelerinden bir derleme]. Geçen sefer çok eğlenceliydi, saat on iki buçuğa kadar okuduk, müzik yaptık ve hoplayıp zıpladık.

Ayrıca Nietzsche'nin o kış düzenli olarak Cuma günleri onun şarkılarına eşlik etmeye geldiğini de belirtir.[8]

Bayreuth'ta Kasvet

Nietzsche 1873 Mart'ında Herr Monod'un düğün töreni* için bir "Monodie à deux" yani dört elle çalınan bir piyano düeti besteledi – anlaşılan von Bülow'un vahşice yorumları, içindeki bestecilik dürtüsünü tamamen ezip yok etmemişti– (bu kitabın web sitesinde 16. Parça); "monodie" tek sesli bir parça olduğundan (aynı zamanda eseri besteleme vesilesi olan kişinin adı üzerine bir kelime oyunu yaratıyordu), bu eser "bir düğün için son derece simgeseldi".[9] Sonraki ay nihayet Bayreuth'a ilk ziyaretini gerçekleştirdi. Rohde'yle birlikte Paskalya haftasını (6-12 Nisan) Wagnerlerin yeni ama bitmişlikten çok uzak evi, *Wahnfried*'de geçirmeye gittiler.

Wagnerleri kötü bir zamanda yakalamıştı. Festspielhaus (Şenlik Evi) çalışmasına başlamak için gereken bin sponsorluk sertifikasından sadece iki yüzü satılabilmişti. Bu yüzden Wagner'in keyfi yerinde değildi –hatta alışılmadık bir şey yaptı ve bir ara evdeki "bitmek bilmez gevezeliğe" dayanamadığını söyledi. Aslında içten içe, Tribschen'den ayrıldığına üzülü-

---

* Gabriel Monod'un evlendiği Olga Herzen, Rus sosyalist devrimci Alexander Herzen'in kızı ve Herzenlerin Londra'daki evine bakan Malwida von Meysenbug'un manevi kızıydı.

yordu (tıpkı Nietzsche gibi). Tüm Almanya'dan Wagner cemiyetlerinden gelen haberlerle uğraşma ihtiyacı ve nefret ettiği basın yoluyla tanıtım faaliyetleri yapma gereği yüzünden yıpranmıştı (üstelik Yahudi karşıtlığı da iyice artmıştı); *Götterdämmerung*'un orkestrasyonunu tamamlamak gibi önemli bir iş dururken başka hiçbir şeye istek duymuyordu. Nietzsche kendi bestelerinden birini –büyük ihtimalle "Monodie à deux"nün (Merhamete Övgü, 1873) kısa bir versiyonunu– çalarak onları neşelendirmek istedi ama başaramadı: Tepeden bakan bir edayla "Dostumuzun müzik yapma hobisi bizi rahatsız etmişti," der Cosima günlüğünde. Fakat Nietzsche'nin hazırlıkları sürmekte olan eseri *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'den üç gece fragmanlar okumasına izin verilmesi, en azından müziğe nazaran bu alanda daha çok saygı gördüğünün göstergesidir.

***

Bu eser her şeyden önce Herakleitos'la yakından özdeşleşmesiyle dikkat çekicidir; Nietzsche bu özdeşleşmeyi ömrü boyunca korumuştur. Batı felsefesinin bildiği en eski fragmanda Anaksimandros şöyle diyordu:

> Zorunluluk gereği şeyler nerede meydana çıktılarsa orada yok olmalıdır: Çünkü zamanın buyruklarına göre, haksızlıkları yüzünden yargılanıp cezalarını çekmelidirler.

Doğan her şey ölmeye mahkûmdur. Anaksimandros'a göre varoluş, gizemli bir suç için, bir nevi "ilk günah" için verilen bir cezadır. Fakat Nietzsche'nin savına göre, Herakleitos'la birlikte Anaksimandros'un kötümserliğini nasıl aşacağımızı öğreniyoruz. "Oluşun" (değişimin) bir yanılsama olduğunu savunan Parmenides'in aksine, Herakleitos oluşun gerçekliği konusunda Anaksimandros'la hemfikirdir. Hatta Herakleitos'a göre oluştan *başka bir şey yoktur* –yanılsama olan, Parmenides'in "varlığıdır". Herakleitos'un başarısı, diye devam eder Nietzsche, Hesiodos'un "iyi" Eris'ini ululaştırarak kozmik bir ilke haline getirmesidir. Parmenides'in donmuş dünyasının aksine, Herakleitos'un dünyası ebedi "rekabetten", "neşeli bir boğuşma içindeki" sayısız karşıt çiftten ibarettir.

Peki, ama Anaksimandros'un dediği gibi suç ve çileyi de içermez mi bu? Nietzsche, "Evet," der Herakleitos namına, "ama sadece yakınsak değil ıraksak gören sınırlı insan için." "Estetik insan" ya da "çocuksanatçı" (*Tragedyanın Doğuşu*'nun kahramanı) için bunların hepsi masum bir oyundur.[10]

Biraz daha önce yazdığı bir notta ise şöyle der:

> Yunan doğası [dünyanın] tüm *korkunç* özelliklerini kullanmayı biliyordu ... faydalı uğruna zararlının kullanımı Herakleitos'un dünya görüşünde idealleştirilmiştir.[11]

Bu da "yakınsağın" anlamını açıklar. Herakleitos'un dünyayı neşeyle olumlayacak bir görüşe ulaştığını savunur Nietzsche, çünkü zararlı olan eninde sonunda faydalı olana yol açacaktır –ama sadece tekil insanın bakış açısıyla yükselip dünya-yaratan çocuk-tanrı-sanatçı seviyesine çıkan kişinin gözünde bu mümkündür. O yüzden, *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi, Anaksimandros'un "bulantısını" aşmak, bir Herakleitosçu için, insanın tekilliğini aşması demektir.

Cosima *Trajik Çağda Felsefe*'den okumaları "yeni ve ilginç" bulsa da, Wagner'in herhangi bir yorumundan bahsetmez. Büyük ihtimalle Wagner (ne müzikten ne de dramadan bahseden) bu eserin kendi acil kaygılarıyla ilgisiz olduğunu düşünmüştü.

***

Nietzsche Bayreuth'tan Basel'e döndükten dört gün sonra Wagner'e ziyareti hakkında mütevazı bir mektup gönderdi:

> Varlığım size tatmin edici görünmediyse bunu gayet iyi anlarım ama elimden bir şey gelmez, çünkü çok yavaş öğrenen ve algılayan bir insanım. Sizinle geçen her dakikada daha önce hiç düşünmediğim ve zihnime kazımak istediğim bir şey yaşıyorum. Böyle bir ziyaretin sizin için rahatlatıcı olmadığını, hatta neredeyse katlanılmaz olduğunu çok iyi biliyorum, aziz Üstadım. En azından daha fazla özgürlük ve bağımsızlık görüntüsü vermek istedim çoğunlukla ama boşuna. Yeter artık. Sizden beni sadece öğrenciniz olarak görmenizi istiyorum ... Doğrudur, sizin için şu ya da bu şekilde faydalı olmayı iliklerime kadar istediğimden ve bunun için hiç uygun olmadığımı gördüğümden, hatta sizin dikkatinizi toplamanızı sağlamak ya da sizi neşelendirmek için hiçbir şey yapamadığımdan her gün daha da büyük bir kasvete düşüyorum.[12]

Tribschen döneminde yazılan mektuplar "üstada" *hürmeti* sergiliyordu. Fakat giderilemez günahkârlığın Hıristiyanca itirafının yankılarını içeren bu mektup ancak *secde etmek* olarak görülebilir. Ama en aydınlatıcı satır "daha fazla özgürlük ve bağımsızlık" ihtiyacına yapılan göndermedir. Nietzsche önceki bölümde alıntılanan mektupta von Gersdorff'a söylediklerini, en incelikli şekilde Üstat'ın yüzüne söyle-

meye çalışmaktadır: Wagner'le "şahsi birliktelik" ile arasına "sağlıklı" bir mesafe koymaya, "daha yüksek bir anlamda ona sadık olmak" için Wagner'in ezici kişisel varlığından kurtulmaya ihtiyacı vardır.

Nietzsche'nin mesafe koyma tekniği, "şahsi birlikteliğin" yerine bu secde eden tarzda mektupları geçirmektir. Wagner bu mektuba açıksözlü, neşeli bir cevap yazdıktan, "daha sık gelip bana 'yük' olmalısınız" diyerek çocukların (onları muhtemelen en az babalarını özledikleri kadar özlüyorlardı) "Nietzsche-Rohde"cilik[13] oynadıklarından söz ettikten sonra bile, Nietzsche secde eder tarzını sürdürür, Mayıs'ta Wagner'e gönderdiği mektupta, onun yokluğunda "ölü doğmuş bir yaratık" olacağının "her an farkında olduğunu" belirtir.[14] Fakat mektuplarında ona secde ederken, Bayreuth'a bizzat gidişlerinin sayısı azalıp neredeyse sıfıra inmiştir. 1869 ile 1872 arasında Tribschen'e yirmi üç kez gitmiş olmasına rağmen, 1872 ile 1874 arasında Bayreuth'a sadece dört kez gider ve 1875'te hiç uğramaz.

Araştırmacılar Nietzsche'nin Wagner'den şahsen uzaklaşırken sanatçı ve düşünür olan Wagner'den de uzaklaştığını düşünürler. Fakat durum böyle değildir. 1873 boyunca özel defterlerinde Wagner'in dünya görüşünden uzaklaştığına dair *en ufak* bir ipucu olmadığı gibi, onun müziği ya da felsefesi konusunda da en küçük bir çekince görülemez. Hatta bu defterler Nietzsche'nin düşüncelerinin tümden "Bayreuth-ufuklu kabuller"[15] olduğunu doğrulamaya devam eder. Ayrıca yaltaklanmanın anlamsız olacağı bir bağlamda ciddi ölçüde Wagner hayranlığı da içermektedir: Örneğin daha önce alıntıladığımız, "Wagner ne zaman birine hakaret etse derin bir problemi gündeme getirir" cümlesi bu defterlerdendir.[16]

Zamana Aykırı Bakışlar'ın Birincisi: *David Strauss: İtirafçı ve Yazar*

Yukarıda alıntılanan "secde eden" mektupların birincisinde Wagner'i neşelendirememekten yakınan Nietzsche şöyle devam eder:

> Ama belki yine de, üzerinde çalıştığım işi tamamladığımda, yani meşhur yazar David Strauss'a karşı yazımla [sizi neşelendirebilirim]. Onun Eski ve Yeni İman'ını (*Des alte und neue Glaube*, 1872) okudum ve gerek körlüğü, gerekse bayağılığı karşısında şaşkına döndüm.[17]

Nietzsche'yi "lütfen tekrar yük olun" diyerek cevapladığı mektubunda Wagner, "Straussçuluk meselesine gelince, bana acı veren tek şey sabredemiyor oluşumdur. Bu yüzden ... çabuk olun!"[18] der.

Wagner 1868'de Strauss'la aleni bir çekişme yaşamış ve ona karşı üç hicvi sone yazmıştı. Strauss'un Eski ve Yeni İman'ı (*Des alte und neue Glaube*) 1872'de yayımlandığında, Cosima'nın yazdığı kadarıyla, Wagner bu eseri "son derece yüzeysel" bulmuştu. Demek ki Nietzsche, Strauss'a saldırmanın Wagner'i hoşnut edeceğini biliyordu. 1873 Mayıs'ının başında Basel'e döndüğünde Rohde'ye gönderdiği mektupta "yine biraz lav püskürttüğünü" yazmıştı. Bayreuth'tan döndüğünde "öyle uzun süredir kasvetin pençesindeydi ki kurtulmasını ancak kutsal öfke sağlayabilir"di.[19] Von Gersdorff'un verdiği adla *Straussiade* (Straussçu; kimi zaman *AntiStraussiade* [Straussçuluk karşıtı]) savaşçı Nietzsche'nin, Wagner'in düşmanını "topa tutmasının" ilk taslağı buydu. Metni yıldırım hızıyla tamamladı. Nietzsche eseri Mayıs'ta bitirdi, (o zamanlar tıpkı posta hizmetleri gibi bugünkünden çok daha hızlı çalışan yayımcılar sayesinde) Fritzsch de Temmuz'da basıp piyasaya sürdü.

Peki, ama niçin Strauss? Kendisinin ve Wagner'in onaylamadığı pek çok kişi varken, Nietzsche neden içinde sıkışan öfkeyi kusmak için özellikle Eski ve Yeni İman'ın (*Des alte und neue Glaube*) yazarını seçmişti?

Nietzsche ilk başta birinci *Bakış*'ı, hatta planladığı bütün *Bakışlar*'ı "kültürün hekimi olarak filozof" diye adlandırmayı düşünmüştü.[20] Fakat *Ecce Homo*'da kendisinin de kabul ettiği gibi, şiddet metaforu eserin "savaşçı" karakterine daha uygundu. Bu bir "suikastti [*Attentat*]".[21] Fakat yine *Ecce Homo*'da dediği gibi, saldırının asıl hedefi özellikle Strauss değil genellikle "Alman kültürüydü".[22] O halde saldırı bir anlamda şahsilikten uzaktı –Strauss sadece Bismarck Almanya'sının (olmayan-) kültürünün karakterindeki hatayı örneklemesi bakımından önemliydi.

Nietzsche'nin bir zamanlar George Eliot'la birlikte Strauss'a hayran olduğunu görmüştük: Strauss'un İsa'nın Hayatı Üzerine Eleştirel İnceleme (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835-36) adlı eseri Nietzsche'nin Hıristiyan inancından kurtuluşunda önemli bir rol oynamıştı. 1888'de hatırladığı kadarıyla, yirmi yaşındayken İncil'in yapıbozuma uğratılmasından büyük haz almıştı.[23] Birinci *Bakış*'ta kendisinde de Strauss'un *bir zamanlar* iyi bir araştırmacı olduğunu kabul eder. Fakat onun saldırdığı kişi yaşlanmış, yumuşamış ve sağlam kafayla düşündüğü sıralarda ön

kapıdan kovduğu dini arka kapıdan geri alan Strauss'tur. Nietzsche'ye göre, Eski ve Yeni İman'ın (*Des alte und neue Glaube*) yazarı Hegelci iyimserliğin bir versiyonunu –bir nevi evrimci panteizmi– alternatif bir din olarak sunuyordu. "Gerçeğin rasyonelliğininin"[24] insanı "yeryüzündeki cennete"[25] götüreceğini öne sürüyordu. Nietzsche bu konuda üç eleştiri hattı kurar.

Birincisi, bu budalaca bir "yatışma ve ferahlama doktrinidir". Tıpkı genel olarak Hegelcilik gibi, sadece "başarının ilahlaştırılması", "bayağı olanın tanrılaştırılmasıdır".[26] Nietzsche defterlerinde Schopenhauer'ın "Hegelci 'dünya-sürecinin' iyi polisi olan besili bir Prusya devletiyle son bulduğu" iddiasını tekrarlar.[27] Yani Nietzsche'nin gözünde, 1870'lerin Hegelcileri Prusya'nın Fransa'yı yenmesini "akılcı olanın" (yani iyinin) gerçekle nihai çakışması, "tarihin sonu" olarak almaktadır. Onun itiraz ettiği nokta da bunun Strauss'un kendini sözcülüğüne adadığı halinden memnun burjuva izleyicilerine, kendini beğenmiş "biz"e,[28] pezevenklik etmek gibi aşağılık bir iş olmasıdır. Bir yıldan kısa bir süre içinde dördüncü baskısını yapan Eski ve Yeni İman (*Des alte und neue Glaube*) çok satılan bir kitaptı. Cosima'ya gönderdiği mektupta Nietzsche, "Bu viran zamanlarda aniden başarı kazanan ve kabul gören her şeyde bir bityeniği arıyoruz,"[29] diye yazar. Bismarck Almanya'sında hayranlık duyulacak herhangi bir yön olsaydı bu pezevenklik konusunda *bir şeyler* söylenebilirdi. Ama tıpkı bir solucan gibi, cenneti "şişman bir leşten" daha yüce bir şey olarak görmeyen bir burjuva "dar kafalılığının" hayranlık duyulacak hiçbir yönü yoktur.[30]

Daha önce gördüğümüz gibi, Wilhelm Almanya'sında Nietzsche'nin nefretini uyandıran şey (Strauss'un Hegelci muzafferaneliğine yansıyan) muzafferanelik hali, Fransa karşısındaki askeri zaferin Alman kültürünün üstünlüğüne kanıt sayılmasıydı. (Amerika'nın "neo-con"larının* Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrasında eşit ölçüde yıkıcı bir ruh haline girmeleri de bu duruma paralellik arz eder.) Nietzsche Fransa karşısındaki zaferin kültürel üstünlükle hiçbir ilgisi olmadığının barizliğini vur-

* Neo-conlar: "Yeni muhafazakârlar" anlamına gelen, İngilizce "neo conservatives" sözcüklerinin kısaltılmasıyla oluşturulmuş, siyasal değerlendirmelerde sıkça kullanılan bu terim, Alman-Amerikan siyaset felsefecisi Leo Strauss'un (1899-1973) görüşlerine dayalı bir muhafazakârlık anlayışını savunanların genel adıdır. Günümüzde ABD siyasetine, hatta dünya siyasetine yön veren kesimlerin bu görüşten yola çıktıklarına ilişkin yaygın bir inanç vardır-r.n.

gular. Zafer "sıkı askeri eğitimin, liderler arasında savaş biliminde üstün olmanın" ve "yönetilenler arasındaki birlik ve itaatin" sonucudur. "Bunun gibi bir zafer daha kazanılırsa, Alman Reich'ı ayakta kalacak ama Alman olan yıkılacaktır," diye de ekler.[31] Bayreuth projesinin –"Alman olanı" canlandırmak için tek umudun– kaynak sıkıntısı yüzünden tökezliyor gibi görünmesi, Nietzsche'nin gözünde emperyal Almanya'nın "barbarlık" girdabına girmiş bir toplum olduğunu doğrulamaktan başka bir anlam taşımıyordu elbette. "Savaş- muzafferaneliği", der, "gizlice büyüyen meyve"* için askeri yenilgiden daha büyük bir tehlikedir.

Nietzsche'nin ikinci eleştirisi Strauss'un panteizmine yöneliktir. Strauss'un iddiasına göre her şeyin bir ilk kaynağı olsa bile, bu ilk kaynağa "Tanrı" deyip onu her şeyin kaynağı olan bir dinsel hürmet nesnesi yapmak nasıl mümkün olabilir (sonuçta her şeyin kaynağı olduğu için *kötülüğün* de kaynağıdır)?[32] Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche'nin kendisi bu kötülük problemiyle ilgilenmektedir ve daha genel iyiliğe katkısından yola çıkarak kötülüğü gerekçelendiren Herakleitosçu görüşe ulaşmıştır. O yüzden buradaki eleştiri zannedilebileceği gibi panteizmin kendisine yöneltilmekten ziyade Strauss'un problemi görmemiş olmasıyla ilgilidir. Strauss, *dış görünüşü itibariyle* panteizme ezici bir itiraz içeren şeyi aşmak için entelektüel bir çaba sarf etmemiştir.

Nietzsche'nin üçüncü eleştirisi, aslında *Tragedyanın Doğuşu*'nun diliyle Strauss'un bir "Sokratesçi" olduğu, bilimin doğa üzerinde mutlak hâkimiyete ulaşabileceğine, dolayısıyla tüm insan problemlerini çözebileceğine inanan bir "teorik insan" olduğu iddiasına tekabül eder. Hatırlayacağımız gibi, Nietzsche'nin kendi çağının hâkim bakışı olarak gördüğü Sokratesçiliğe *Bakış*'ta iki itiraz getirilir. Birincisi, Sokratesçiliğin yanlışlığının Kant felsefesinde gösterildiği şeklindeki, *Tragedyanın Do-*

* KSA 7 19 [314]. Hölderlin'i akla getiren bu ifade şu notla daha da aydınlanmaktadır: "Almanya Üzerine Hölderlin: 'Şimdi sen bekliyor ve susuyorsun, neşeli bir işi tartıyorsun gönlünde / Tıpkı senin gibi, var olan tek şey / Sevgiden doğmuş ve iyi, senin kadar. / Nerede Delos'un, nerede Olympia'n, / Ki hepimiz bulalım kendimizi en yüce şenlikte? Ama nereden bilecek oğlunuz, siz ölümsüzlerin uzun zamandır neye hazırlandığını?'" (KSA 7 27 [69]). Nietzsche ve Wagner için olduğu gibi Hölderlin için de Alman hayatının kefaretini ödemesi Yunan "şenliğine" dönüşe bağlıydı. Bana göre bu not Nietzsche'nin 1870'lerde (hatta hayatı boyunca) Almanlara karşı duruşunu "gözde şairinin" duruşuyla özdeşleştirdiğini gösteriyor: Bu duruş "sert âşığın", yani söylenmesi gereken acı gerçekleri dile getiren ama Almanların bir gün kendilerini kurtaracakları umudunu hiç yitirmeyen âşığın duruşuydu.

ğuşu'ndaki iddiasını tekrarlar. Strauss, der, Kant'ı anlayamamış insanlardan biridir. "En kabasından bir gerçekçiliği" savunması da "Kant'ın akıl eleştirisini" anlamadığını gösterir ...

> idealizmin temel çatışkılarından [Nietzsche "idealizmin *çözdüğü* çatışkıları" kasteder] ya da tüm bilim ve aklın aşırı göreceliğinden habersizdir. Halbuki, şeylerin kendindeliğinin [*Ansich*] ne kadar azının akıl tarafından belirlendiğini ona söyleyecek olan tam da aklın kendisidir.[33]

Demek ki bilim, gerçekliği bilemeyeceğinden onu kontrol de edemez, yaratıcı-çocuk-sanatçının kumdan kalelerinden birini istemeden yıkmasının yaratacağı travmalar karşısında güçsüzdür. (Dünyayı kontrol edebilseydi bile, en temel problemlerimizi çözmüş olmazdı elbette, diye düşünür Nietzsche. Esin sağlayan mit idealizmi olmazsa insan yaşayamaz ve bildiğimiz gibi, Sokratesçilik miti öldürür. Strauss ise İsa gibi bir görücüyü tımarhaneye koyardı ve dirilişin mitsel önemi konusunda, en fazla "palavra" der geçerdi.)[34]

Strauss'un Sokratesçiliğine Nietzsche'nin ikinci itirazı "kasti aldatıcılığına" yöneliktir. Büyük ejder katili, okur kitlesinin tatlı uykusunu bozma korkusuyla kendini tutar. Bir taraftan Darwin'in evrim teorisini kabul etme iddiasındadır. Diğer taraftan, "salt doğanın bir yaratığı değil insan olduğunuzu hatırlayın," der. Bir başka deyişle Strauss, bu yeni devrimci metafizik materyalizmin "her şeyin her şeyle savaşının" kabulünü temel alan yeni bir devrimci ahlak gerektirdiğini görmek yerine, aynen eskisi gibi devam edebileceğimizi söyler. Okurlarına "sizi yardımsever ve bağışlayıcı Tanrı'dan kurtardım, evren sadece sabit bir makinedir, çarklarına takılmamaya dikkat edin,"[35] demek yerine, her şey eski tarzda devam ediyormuş gibi yapar.

***

Wagner birinci *Bakış*'ı çok sevmiş ve Nietzsche'ye, "Tekrar tekrar okudum ve ne istediğimi bilen bir siz varsınız" diye yazmıştır.[36] Liszt bu esere "duygudaşça bir merakla" baktığını belirtir.[37] Cosima çok etkilenmediyse de, Wagner'in kız kardeşi Ottilie Brockhaus'un Nietzsche'yi kötüleyici bazı sözleri karşısında biraz duygulanmış, onu savunmaya geçerek "bütün kariyerini [Ottilie'nin] ağabeyi için tehlikeye attığını" söylemişti.[38] Nietzsche'nin çok beğendiği *Der Grüne Heinrich* roma-

nının yazarı İsviçreli Gottfried Keller ise "büyük adam" olmaya aşırı heveslenen birinin "çocukça" ürünü olarak görmüştü *Bakış*'ı.[39] Fakat kitap dünyasının seçkin üyelerinden olan Karl Hillebrand "zekice" bir eser olduğunu söylemiş ve "dedelerimizin özlediği Alman [ahlaki] idealizmine geri dönüşün bir işareti" sayılabileceği gibi akıllıca bir gözlemde bulunmuştu.[40] Basel'de *Straussiade*'nin (Straussçuluk) Nietzsche'ye hiçbir zararı dokunmadı. Tanrı korkusu olanlar kötü ünlü "ateiste" saldırılmasına sevinmiş, geri kalanlar da eğlenceli bulmuştu. Aslında *Bakış* yayımlandıktan kısa süre sonra meslektaşları Nietzsche'yi bir sonraki yılın dekanı seçti. Strauss'un kendisi de çok eğlenmişti; "insan hiç yollarının kesişmediği birine nasıl bu kadar öfkelenebilir?" diyordu;[41] bu sorunun cevabı artık yeterince açıktır herhalde. Fakat Strauss sonraki yıl Şubat'ta ölünce, Nietzsche pişman oldu: "Umarım son yıllarını katlanılmaz hale getirmemişimdir, keşke beni hiç tanımadan ölmeseydi," diye yazar von Gersdorff'a.[42]

Flims'te İstirahat Dönemi

Birinci *Bakış*'ın son sayfaları dikteyle tamamlandı; 1873 Mayıs'ında Nietzsche'nin gözleri ciddi ölçüde bozulmuştu. Gözlerinde şiddetli bir ağrı başladı ve 5 Haziran'da kız kardeşi ziyarete geldiğinde artık ne okuyabiliyor ne de yazabiliyordu. Dışarı çıktığında güneş gözlüğü takmak zorunda kalıyordu ve zamanının çoğunu içeride, perdesi kapalı yerlerde geçiriyordu. Neyse ki İtalya'dan yeni dönen von Gersdorff el altındaydı. Nietzsche hem *Bakış*'ı ona dikte ettirdi, hem de baskıya hazır nihai el yazmasını hazırlattı. Von Gersdorff kendi sağlığının da kötülüğüne rağmen planlarını değiştirdi ve Eylül'e kadar Nietzsche'nin yardımcısı olarak yanında kaldı – Nietzsche onu Wagner'e "sol gözüm" ve "sağ elim" diye anlatır.[43] (Von Gersdorff'un ve çok geçmeden başkalarının bu işi yapması, Nietzsche'yi tanıyanların istisnai önemde bir kişiyle muhatap olduklarını daha o dönemden anladıklarını gösterir.)

Temmuz başında Nietzsche'nin durumu o kadar hızlı kötüleşti ki doktor arkadaşı Dr. Immermann gramer okulundaki derslerini dönem sonuna kadar sürdüremeyeceğini, acilen sessiz bir dağ köyünde istirahata çekilmeye ihtiyacı olduğunu söyledi.[44] Immermann'ın, Nietzsche'nin

durumunda psikosomatik bir faktör olduğunu hissettiği belliydi: Sinirlerin aşırı uyarıldığı teşhisini koydu ve tedavi olarak da "daha aptal ol ki kendini daha iyi hissedesin" dedi.[45]

Immermann'ın öğüdünü bir şekilde tutan Nietzsche, von Gersdorff'la birlikte 7 Temmuz'da Basel'den ayrılıp Flims'e gitti. Chur'un batısında, deniz seviyesinden bin metre yüksekte olan bu köyün yukarısındaki, Caumau Gölü'ne tepeden bakan bir ahşap pansiyonda Ağustos ortasına kadar kaldılar. Daha sonra Romundt da onlara katıldı. Von Gersdorff bu tatili Elizabeth'e gönderdiği bir mektupta şöyle anlatır:

> Tam anlamıyla dinlenmeye doyduk ... burası semavi bir yer ... ev anayol üzerinde, çok yeni ve temiz. Yataklar mükemmel, yiyecek bol ... şahane ev yemeği ... insan burada süt kürü bile yapabilir. Hatta Fritz yapıyor. Sabah beş buçukta ve akşam beşte koca bir bardak süt içiyor ... Sabahları çam ve köknarların altında [Nietzsche'nin gözleri için iyi gelen gölgeli yerlerden] ormanın derinlerine kadar yürüyoruz; yüce dağların manzarasına karşı *Walküre, Siegfried ve Götterdämmerung*'u (Tanrıların Alacakaranlığı) okuyoruz. "Alacakaranlığı" yaşamak için burası uygun bir yer. Öğlen yemeğinden sonra biraz Plutarkhos karıştırıyoruz, sonra da yosun ya da çimlerin üzerine uzanıp uyuyoruz. Beş buçukta yüzmeye gidiyoruz. Akşamları yedide daima sıcak yemek çıkıyor. İşte Dresden şarkı kitabında dendiği gibi zaman iyi kullanılarak ebediyete doğru akıp gidiyor. Daha demin Fritz'e alışılmadık bir ziyaretçi geldi. Chur'dan bir gramer okulu öğretmeni Dr. Vetter, [Nietzsche'nin jürilik yaptığı, Yüzük (*Der Ring*) üzerine yazdığı deneme yarışmasında] 300 taleri kazanan kişi olduğunu açıkladı.[46]

Straussiade'nin (Straussçuluk) ilk basılı kopyaları 8 Ağustos'ta postayla Flims'e ulaştı. Von Gersdorff hikâyeyi Rohde'ye mektubunda anlatır:

> Üç buçukta yemyeşil Caumau Gölü'ne indik. Mermer bir kayanın üstüne U.B.I.F.N.8./8.1873* yazısını kazıdık. Sonra gölün ortasında yeşil suların içinden yükselen başka bir kayaya kadar yüzdük. Oraya da U.B.F.N.C.G.H.R.8./8/1873** yazısını kazıdıktan sonra nefis Rheingold kayasının üzerinde biraz oyalandık. Karanlık

* "*Unzeitmässige Betrachtung I* (*Zamana Aykırı Bakış I*), Friedrich Nietzsche, 8.8.1873"
** "*Unzeitmässige Betrachtung* Friedrich Nietzsche, Carl Gersdorff, Heinrich Romundt, 8.8.1873"

derinliklerinden bu kayayı çıkartan yeryüzüne güneş ... gülümsüyordu. Yüzdükten sonra ilk taşı ve üzerindeki yazıtı şarapla kutsadık ... Akşamleyin ilahi bir saflık ve temizlik hissi vardı. *Antistraussiade*'yi (Straussçuluk karşıtı) böyle kutladık.[47]

Rosalie Nielsen Olayı

Rosalie Nielsen, tabiri caizse ilk sol Nietzschecidir herhalde. Nielsen olayı *Tragedyanın Doğuşu*'nın çıkışından kısa süre sonra başladı. Eser karşısında vahşice bir coşkuya kapılan bu yaşlıca, çirkin dul kendini Dionysos'un dişi cisimlenişi olarak hayal diyordu. Kitabın yazarına uzaktan hayranlığını ifade etmek için onu mektup ve simgesel nitelikte fotoğraf yağmuruna tuttu. 1873 yazında onu ziyaret etmeye de başladı. Nietzsche bu ziyaretleri alışılmış sessiz bir nezaketle karşılıyordu –belki de karşılamasa daha iyi ederdi. Anlaşıldığı kadarıyla kadın Leipzig'e döndükten sonra Wagnerlerin yayımcısı Fritzsch'ten yayınevini satın almaya kalkmıştı; Nietzsche'ye söylediği kadarıyla böylece onların yazılarının iyi muamele görmesini garantiye alacaktı. Solcu sendikaların grevlerinden mustarip olan ve mali güçlük çeken Fritzsch gerçekten de yayınevini devretmeye ikna olabilecek haldeydi. Nielsen'in Mazzini ve İtalyan Marksistleriyle bağlantıları varmış gibi göründüğünden, Nietzsche Ekim ayında eski sosyalist Wagner'i sahneden silmek üzere ona yakın yayınevini satın almaya yönelik uluslararası bir komplodan korkmaya başladı.[48] Fritzsch gerçekten de sıkıntıda olmasına rağmen, anlaşıldığı kadarıyla komplo sadece Nietzsche'nin ve bir ihtimal Nielsen'in kafasındaydı sadece. Her halükârda kısa süre sonra bu olaya gülüp geçti, ama Nietzsche'nin Bayreuth Girişimi'ne (hayali) tehditleri dahi ciddiye alması için minnettarlığını ifade etmek üzere dokuz dizelik bir şiir uyduran Wagner kadar içtenlikle gülmemiştir herhalde. Şiir [kısmen-e.] şöyleydi (kafiye, sonuncusu hariç her dizenin sonundaydı):

Schwert, Stock und Pritzsche
kurz, was im Verlag von Fritzsche
schrei', lärm' oder quietzsche
das schenk ich meinem Nietzsche, –
wär's ihm zu was nützen!

Kılıç, sopa ve budalanın asası
kısacası, ne varsa Fritzsch'in dükkânında
yırtınan, çınlayan, gıcırdayan
veriyorum Nietzsche'me –
Belki işine yarar diye!

Bu olay biraz komik olsa da, Nietzsche'nin daha o zamandan ciddi bir sosyalizm ve örgütlü emek düşmanı olduğunu göstermektedir; üstelik sendika aktivizmiyle sorun yaşayan Basel'in asil ailelerinin evlerinde de bu düşmanlığı güçlenmişti. O dönemden kalma notlarından birinde, "birkaç sofuca dileği," olduğunu yazar: "Herkese oy hakkının kaldırılması, ölüm cezasının korunması ve grev hakkının kısıtlanması".[49] Düşmanlığının temelinde "Yunan Devleti"nde açıkladığı görüş yatıyordu elbette: Sanat çoğunluğun çalışmasıyla azınlığa boş vakit yaratılmasını gerektirdiğinden, sanat ve sosyalizm birbirinin can düşmanıydı. (Wagner bu temelsiz karşıtlığı kabul etmediğinden, sosyalizme karşı o kadar paranoyakça bir tavrı yoktu ve Nielsen olayını hafife almıştı.)

Almanlara Çağrı

Nietzsche'nin Paskalya'daki ziyaretinde kötü durumda olan Bayreuth projesinin mali durumu yaz boyunca iyice kötüleşmişti. Bu yüzden Ağustos'ta kaynak bulmak için yeni bir duyuru yapılmasına karar verildi. Wagner 31 Ekim'de Bayreuth'ta yapılacak birleşik Alman Wagner cemiyetleri (yani Wagner'in mali destekçileri) toplantısında onaya sunulması için Nietzsche'nin bir manifesto yazmasını istedi. Nietzsche kabul etti ama yazmakta zorlandı, zira biraz da gözlerindeki sorun yüzünden hepsini Romundt'a dikte ettirmek zorunda kalmıştı. Taslak 25 Ekim'de Wagner'e gönderildi.

"Çağrı"nın en başında "Almanlar"a tüm dünyanın gözünün onların üstünde olduğu söylenir. Herkes Almanların Bayreuth sanat eserine yeterli olup olmadıklarına bakmaktadır. Bu öyle bir sanat eseridir ki mevcut Alman tiyatrosunun "kepazelik" düzeyindeki bayağılığından kendini ayırarak ilk kez "ulusal ruha bir mevki" verecektir. "Geleceğin sanat eseri" yoluyla Alman ulusunun yeniden yaratılışına yardım etmek zorunda

hissetmiyor musunuz kendinizi, diye sorar Nietzsche okurlara. Bu önemli girişim yapılırken, siz kenara çekilip eliniz kolunuz bağlı, bakıp duracak mısınız? Almanlar "düşünür halk" olarak ünlenmiştir. Yoksa düşünürlüğün sonuna mı geldiler –diye düşünmektedir bütün dünya. Wagner'in projesine tekrar tekrar saldırılması gerçekten bu yüzden olabilir. "1872 Mayıs'ındaki Bayreuth Olayı" (temel atma töreni), müzik camiasının bir araya gelişi değildi, diye devam eder Nietzsche. Bir ulusun bir araya gelmesi ve dünya çapında önem taşıyan dramatik sanatın arındırılmasıydı bu olay. Wagnerci sanat eseri "ulusun dramasıdır", "özgün", hakiki Alman yaşam tarzının geri kazanılması için en önemli olanaktır. "Bencillikten uzak ve fedakârlığa hazır" olanlar kendilerini bu projeye adayacaktır ve işte o zaman Almanya dünya sahnesinde yeni bir şahsiyet kazanacaktır:

> Alman ancak korkutuculuğu gösterildiği zaman şerefli ve çare getirici olarak görünecek, yine de *en yüce ve soylu sanatsal ve kültürel güçleri sayesinde korku verdiğini unutturacaktır.*

Nietzsche sözlerini şöyle tamamlar: "Alman dehasının büyük sanat-başarısını ... hakiki Alman sanatının ulvi sihir ve dehşeti sayesinde gerçekleşen bu saflaşma ve adanmayı... tüm gücümüzle desteklemeliyiz"; aksi halde "siyasi ve milliyetçi tutkuların büyük bir güçle uyanan güdülerini ... biz Almanların tam kendimizi yeniden keşfederken kendimizde kaybettiğimiz şeyi tamamlasınlar diye haleflerimizi zorlamış olacağız".[50]

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca Almanlar *Das Volk von Dicten und Denken* yani "şiir ve düşünce halkı" olarak görülüyorlardı ve kendilerini de öyle görüyorlardı. Britanya İmparatorluğu'nun ticari güdüleri ve askeri gücünün aksine Almanların sömürge edinmek yerine şiir yazmayı tercih eden barışçıl, biraz hayalperest bir halk olduğu düşünülüyordu. Nietzsche'nin "düşünür halk" derken akla getirmeye çalıştığı Almanlık duygusu budur. Almanya'nın askeri bakımdan kuvvetli ve siyaseten birleşmiş olmasına karşı değilse de, halkın "şiir ve düşünce"deki daha temel, "özgün" doğasına, Bismarck döneminin açgözlü materyalizmi ve iktidar hırsı yüzünden yok olma tehdidi altındaki Alman "ruhu"na hitap eder. Nietzsche'nin "Çağrı"sında milliyetçi tutkular terk edilmez, onun yerine yönlendirilir. Almanlar Avrupa'daki önde gelen askeri güç olarak korku salmak yerine, kültürel bakımdan

öne çıkarak "parlamayı"[51] hedeflemelidir. "Kötü" Eris dönüştürülüp "iyi" Eris olmalıdır ("sert" güç değil "yumuşak" güç olmalıdır). 1874 başından kalma şu notu da bu anlamda okumak gerek:

> Daha önce estetik olan Almanların şimdi siyasi olduğunu söylemek çok yanlıştır. Almanlar Luther'de, kültür olarak bildiğimiz her şeyden daha yüce olan Alman müziğinde idealini aramıştır. Güç elde ettiler diye bu arayış durmalı mıdır? Onları öncekinden daha büyük bir kuvvetle yönlendirecek olan (kötü doğasından dolayı) bu gücün ta kendisidir. Daha yüksek kültürel hedefine varmak için bu gücü kullanmalıdır ... Modern devletin yüceltilmesi bütün kültürün yok olmasına yol açabilir.[52]

***

Nietzsche "Çağrı"nın taslağını Rohde'ye okudu. Rohde de, "yürekten yazılmış" olmasına rağmen, zaten inanmışlara değil inanmamışlara hitap edeceğine, Bayreuth'a karşı olanları kazanmaya yönelik olduğuna göre zorlayıcı retoriğinin ("dünyanın gözü üzerinizde" vb.) pek etkili olmayacağını söyledi.[53] Wagner'in beğenmesine ve Cosima'nın "çok güzel" olduğunu düşünmesine, salt "zekilikten" ziyade "iman ve doğrulukla"[54] konuştuğunu ve tam da bunun gerektiğini söylemesine rağmen destekçiler komitesi Rohde'ye hak verdi. Manifesto "çok keskin" bulunduğu için reddedildi ve onun yerine Dresden'den Profesör Stern'in daha zararsız risalesi geçirildi. Nietzsche muhalefet karşısındaki bilinen nezaketini sergileyerek Rohde'nin tepkisinin "Çağrı"ya verilecek "en doğru tepki" olduğunu bir alınganlık göstermeksizin kabul etti.[55]

Zamana Aykırı Bakışlar'ın İkincisi: *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* *

Nietzsche reddedilmeye felsefi yaklaşmıştı, belki de aslında daha önemli işleri olduğundan. Yıl boyunca hem kendisi hem Wagner için büyük önem taşıyan bir konuyu düşünüyordu: Tarihsel bilgi iyi miydi yoksa kötü müydü? Bu düşünceler Kasım ayına doğru, doruk noktasına vararak ikinci bir *Bakış* yazma fikrine yol açtı. Nietzsche'ye göre "tarih"

---

* *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, (1874)-r.n.

her şeyden önce Yunan tarihiydi elbette. Bu yüzden "tarihin yararı ve sakıncası" (bir ara defterlerine bunu muhtemel başlık olarak not etmişti) üzerine *Bakışlar*'ın bu ikincisi yine büyük ölçüde kendi mesleğiyle yani klasik filolojinin yararı ve sakıncası üzerine bir tefekkürdü. Eser Noel'de tamamlandı ve yine Romundt ile Overbeck'in yoğun kâtipliğinin de yardımıyla yine Fritzsch'ten 1874 Şubat'ında yayımlandı.

İkinci *Bakış*, nihayetinde biraz gazetecilik tarzı içeren birincisine nazaran daha farklı bir eserdir, tümden başka bir düzeydedir. Başlıkta belirtildiği gibi tarihin yararları ve zararları üzerinedir; burada "tarih" sözcüğü "geçmiş" anlamına gelmez, "geçmişin tasarımları" ya da tarihyazımı anlamındadır. Eserin genel savına göre, doğru türden bir tarih "hayat" için esasken, yanlış türden tarih ise hayatı öldürür. Nietzsche burada "hayat" derken "sıhhat" gibi bir anlamı kasteder, yani "gelişmek"ten bahsetmektedir: İyi bir tarih canlı bir varlığın, "bu canlı varlık ister bir insan, ister bir halk ya da kültür olsun",[56] gelişmesi için zorunludur, kötü tarih ise onu engeller. Nietzsche gelişmeyi artıracak üç tür tarihten bahseder.

***

Anıtsal Tarih. Geçmişin tasarımları, der Nietzsche, "ibret verici ve örnek alınacak"[57] şahısları, öz-"yüceltim" modellerini[58] bize sunmak üzere kullanıldığında "anıtsal" işlev görür –adeta bir "kaidenin" üzerine konmuş olur. Böyle "mitsel" şahıslar örnek alma isteği uyandırarak "yüceliği" özendirirler. Bunlar "halk şenliklerindeki" –örneğin Yunan tapınağında ya da ortaçağ katedralinde– kutlama nesneleridir. "Sanatın ve dinin ebedileştirici gücü" sayesinde, yani şahsiyetleri "sofuca bir yanılsama" ve karizmatik bir otoriteyle donatma güçleri sayesinde,[59] "ebedi ve istikrarlı niteliğe can verirler".[60] Nietzsche burada ahlak eğitiminden bahsetmektedir. "Anıtsal" şahsiyetler –yani "rol modelleri" ya da incelikli bir deyişle "yaşam-modelleri"– "mit imgelerinin" yeniden belirişidir. *Tragedyanın Doğuşu*'na göre bu imgelerin "genç ruhun onların koruması altında büyüyeceği, yetişkin erkeğin yaşamını ve savaşımlarını onların işaretleriyle yorumlayacağı daemonik bekçiler olmaları gerekir".

Eskiyi Koruyucu Tarih. Geçmişe "antikacı" gözüyle bakan kişi –ve tarihçi– "koruyan ve saygı duyan bir ruha" sahiptir,

> kendisinin var olduğu koşulları kendinden sonra gelenler için saklamak ister. Geçmişi korumak isteyen bir şahsiyet geçmişin tamamına saygı duyar; hatta onun ruhu geçmişin bütünselliğinden oluşur.[61]

Böyle bir şahsiyet –her şeyin daima aynı kalmasını isteyen biri– anıtsal tarihin aşırılıklarını sınırlama bakımından çok değerli olabilir. Rol modelleri mevcut bağlamda anlamlı kalabilmek için daima belli bir miktarda "şiirsel icada", yeniden yaratılmaya ihtiyaç duyar (Rönesans döneminde İtalyanlar Yunan modellerden ilham almış fakat toga* ve sandal** giymeye kalkışmamışlardı) ama bunun kontrolden çıkması, geçmişle hiçbir hakiki bağ içermeyen "serbest şiirsel icatlar" olan figürlere yol açması işten değildi. Bunun bir kültürün devamlılığına büyük zararı olabilir, hatta bu, kültürün yıkılmasına da yol açabilir. Devrimlerin tarihte hiçbir sahiciliği olmayan anıtsal figürlerin süslenmesi yoluyla gerçekleşmesi tipik bir durumdur (örneğin Stalin, Hitler ya da Mao). Geçmişi korumak isteyen ruh, bunlar gibi sahte putlara tapınmaya karşı cankurtaran vazifesi görür.[62]

Fakat geçmişi korumak isteyen ruhun kötü yanı geçmişteki *her şeye* saygı göstermesinden kaynaklanır: Hatta "önemsiz, koşullarla sınırlı, yozlaşmış ve zamanı geçmiş şeyler de kendi şereflerini ve ihlal edilemezliklerini kazanırlar ... zira antikacı insanın ruhu onlara göçmüş ve oraya yuvalanmıştır". Dolayısıyla böyle bir ruh *her türlü* değişim ihtiyacına karşı kördür. Ayrıca "yozlaşmış ve zamanı geçmiş" olanlardan kurtulma ihtiyacının kabul görmemesi, ruhun "mumyalaşmasına" yol açarak hem bireye hem de cemaate büyük zarar verebilir.[63] "Eleştirici" tarihin önem kazandığı nokta da burasıdır.

Eleştirici Tarih. Sadece anıtsal tarih yaratıcı olabilir, diye yazar Nietzsche. Yalnızca anıtsal tarih bir gelecek vizyonunu cisimleştirebilir, "geleceğin mimarlarına" ilham verebilir.[64] Öte yandan saf geçmişi korumak, yaratıcılığı felce uğratır. Bu noktada "eleştirel" tarihin de "hayatın hizmetine koşulmasının" zorunluluğu ortaya çıkar. "İnsan" gelişmek için

---

* Uzunluğu 6 metreye yakın keten bir kuşağın vücuda dolanması sonucunda elde edilen, daha çok Romalıların dışarıya çıkarken giydikleri, nerdeyse Roma vatandaşlığının bir simgesi olmuş giysi-r.n.

** Yaz mevsiminde giyilen, yalnızca tabanı bulunan ve ayağa kordon ya da kayışla bağlanan açık ayakkabı-r.n.

"geçmişin belli bir kısmından kopma, bu kısmı feshetme kuvvetine sahip olmalı ve zaman zaman da bu kuvvetini kullanmalıdır"; geçmişin bazı yönlerini mahkûm etmeye hazır olmaktır bu. Peki, ama eleştirel ruh, geçmişin hangi yönlerini terk etmemiz gerektiğine nasıl karar verir? "Hayat" temelinde karar verir, der Nietzsche. Eleştirel tarihçi, geleneğin hangi yönlerinin toplumun sağlığına ve gelişimine engel olduğuna ve terk edilmesi gerektiğine karar verir.[65]

Nietzsche'ye göre yukarıdaki üç tarihyazımı tipi de, doğru bir tarzda etkileşim kurabilirlerse, "hayata hizmet ederler". Anıtsal tarih kültürel değişime esin verir; bu değişim de geçmişle sürekliliği sağlayarak kültürün kimliğini korur. Geçmişi korumak isteyen ruh ise "anıtın" azgınca kullanılmasını frenleyerek kültürel değişimin, gerçekte kimliği korumasına, "devrimden" ziyade reform biçimi almasına yardımcı olur.[66] Eleştirel ruh bütün bu süreci mümkün kılar. Saf antikacılığın taşlaştırıcı etkilerine karşı çıkarak, etkili anıtların dikilmesinin mümkün olabileceği zemini yaratır.

***

Hayatın Hizmetinde Olmayan Tarih. Bakışlar'ın birincisinde yer alan bir satırı tekrarlayan Nietzsche, "kültür"ü "bir halkın hayatındaki tüm dışavurumlardaki sanatsal stilin birliği" olarak tanımlar:[67] Görgülü ya da görgüsüz ayırt etmeden *bütün* halkın hayatı, diye vurgular; burada Wagner'in sosyalizminin değilse bile cemaatçiliğinin yankısını görüyoruz.[68]

Nietzsche'nin burada "stil" lafının kullanması "kültürü" içerikten ziyade biçim meselesine indirgiyor gibi görünerek şaşkınlık yaratabilir, fakat aslında amacı bu değildir. "Stil" özün *karşıtı* değildir; daha ziyade ("yaşam stili" derken olduğu gibi) onu kucaklar. Nietzsche'nin devam ederek kültürü "halk arasındaki his birliği" olarak tanımlamasından da bu durum açıkça anlaşılıyor.[69]

Tragedyanın Doğuşu'ndan bildiğimiz gibi, "his birliği" bir bütün olarak cemaate "mitsel bir anayurt" veren tanrılara sahip olmakla yaratılır. Bir başka deyişle "his birliği"ni, toplu olarak cemaat ethosunu cisimleştiren "anıtsal" şahsiyetler panteonu ortaya çıkarır.

Wagner'in kültür eleştirisini ve kendisinin önceki eserlerini tekrarlayan Nietzsche, yukarıdaki standartlara göre modernliğin "kültür" sayılamayacağını, salt yapay bir varlık olan devletin bir araya getirdiği

atomlaşmış bireyler toplamı olduğunu söyler. "Bizim kültürümüz yok, sadece medeniyetimiz var," diye yazar o dönemki defterlerine;[70] kültür yoktur, sadece tesisatçılık ve kolluk kuvvetleri vardır. Bunun sebebi modernliğin, farklı yaşam tarzlarının "alacalı bir panayırı", "kaotik bir yığını" haline gelmesi,[71] geçmiş ve yabancı kültür parçalarının salt bir "ansiklopedisine" indirgenmesidir.[72] (Modernliğin "alacalılık eleştirisi" dediğim şey buydu.) Tarihin bu kötüye kullanımının başlıca sebebi de tarihin hayata-*zararlı* bir tarzda kullanılmasıdır.

Sağlıklı bir şekilde kullanılan tarih *sanattır*, diye vurgular Nietzsche. İnsan geçmişe hepçil bir tarzda yaklaşmaz; odak noktalarını, cisimleştirdikleri değerler temelinde ve bu değerler açısından ne kadar öğretici olduklarına bakarak seçer. (İngiliz tarihine "Whig" bakışı ya da o zamanki durum itibariyle Alman tarihine "Hegelci" bakış, "sanatsal" tarihyazımı biçimleri sayılabilir.) Ayrıca sağlıklı bir tarih anlatımı, kahramanlarını yukarıda tartışılan –motivasyon sağlamaları için kaçınılmaz olan– "sofuca yanılsamayla" çevrelemek zorunda olması bakımından "sanatsal olmalıdır: "Tarih ancak sanat eserine dönüştürülmeye dayanabilirse içgüdüleri belki koruyabilir, hatta canlandırabilir".[73] *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'de açıklanan, tarihe ve filolojiye esin verici didaktik yaklaşımın burada yeniden olumlandığına dikkat etmek gerek.

Fakat bu sağlıklı tarih pratiği, modernlikte tarihyazımının değerlerden bağımsız bir "bilim" olarak tasavvur edilmesi yüzünden yok edilmiştir. İki açıdan yok edilmiştir. Birincisi, bilim olarak tarih istatistiklere ve tarih yasalarına indirgenmiş tarihtir. Fakat bunlar insanı en fazla "sürü hayvanı" olarak gösterebilir. Birey, özellikle de büyük ve esin verici birey kitlenin içinde kaybolur gider.[74] İkincisi, geçmişin ayrımsız yeniden üretimi yüzünden bilimsel tarih bizim değerler kümemizin koca bir alternatif açık büfesinin içindeki bir kümeden ibaret olduğunu gözler önüne serer. *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*'de Nietzsche'nin dediği gibi, bu durum "*nihil admirari*" ruhunu doğurur. "Bizim" ethosumuzu bir yığın başka seçenekle yan yana koyarsak, tarih (genel olarak "kültürel çalışmaları" da buna ekleyebiliriz) bu ethosu "yapıbozuma uğratır", üzerimizdeki kayıtsız şartsız otoritesini sarsar. Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi, modernliğin "kozmopolit tanrılar karnavalı", modern insanı "gezinen seyirciye" çevirir ki bu insanın ruh hali de kinik [bkz. Sözlükçe] "dermansızlıktan" ibarettir.[75] Doğru

bir hayata dair doğuştan gelen tasavvurumuza duyduğumuz naif güvenden yoksun kalırız, "içgüdülerimize güvenimizi yitirir" ve kendimizi adayarak eylemde bulunamaz hale geliriz. Postmodern nihilizm artık gelmiştir.

Yeraltından Notlar

Nietzsche'nin 1876 öncesi yayımlanmış eserleri üslup bakımından kesinlikle Alman on dokuzuncu yüzyılı kalıpları içindedir. İster *Tragedyanın Doğuşu*'nun şiirsel, dithyrambik üslubunu kullansın, ister *Straussiade*'nin (Straussçuluk) polemikçi üslubunu kullansın, sözcükler tumturaklı ve abartılı, cümleler uzun ve ağırdır. Nietzsche'nin kendisinin 1886'da kabul ettiği gibi, *Tragedyanın Doğuşu* (modern anlayışa göre)

> kötü yazılmış, hantal, eziyetli, aşırı imge delisi ve imgeleri karıştıran, duygusal, zaman zaman efemineliğe varıncaya dek güzelleştirilmiş, temposu dengesiz, mantıksal arılığa isteksiz ... tatsızdır.[76]

Tragedyanın Doğuşu'nda ya da ilk dönem yayımlanan eserlerin herhangi birinde (tumturaklılığa karşıt olarak) kıvraklık yoktur. Fakat 1873 yazında başlamak kaydıyla, aleni yüzeyin altında, defterlerinin mahremiyetinde yeni bir Nietzsche biçimlenmeye başlamıştır; kısa ve oynak cümleler kullanan, kıvrak vecizeler yazan, duygular bakımından Almandan ziyade Fransız olan bir Nietzsche. İlk aleni uçuşunu 1878'e kadar yapmayacak olmasına rağmen, aforizmacı Nietzsche, defterlerde kanatlanmaya başlamıştı; ilk başta çoğunlukla başkalarının, yani Goethe, Luther, Lichtenberg'in aforizmalarını defterine kaydediyor ama diğer yandan kendi özlü sözlerini de üretiyordu. Hatta bu sözlerden bazıları çağdaşı olan Oscar Wilde'ı da belli belirsiz hatırlatıyordu. Şöyle bazı örnekler verebiliriz: "Amaç mutluluk olsaydı, hayvanlar birinci gelirdi. Hayvanlarda siniklik, unutmaktan doğar: Mutluluğa en çabuk giden yol budur, gerçi çok değerli de değildir."[77] "Düşündüğünden daha zekice konuşuyor."[78] "Luther: 'Tanrı'nın aklına ağır silahlar gelseydi dünyayı yaratmazdı'." "Unutkanlık tüm yaratıklara aittir."[79] "Kültürün özeti –aslında düşman olan pek çok kuvvetin tek bir melodiyi çalmasını sağla-

yan sıcaklık ve hava."[80] "Filozoflar bir *polis* [şehir-devlet] hayal etseydi, Platon'un *polis*'i değil *agragopolis* (gezinen izleyiciler şehri) olurdu kesinlikle."[81] Böyle devam edebiliriz.

Fakat 1870'lerin başındaki defterleri okunmaya değer kılan şey sadece kıvraklığın başlaması değildir. O dönem yayımlanmış eserlerde ya kısaca ele alınmış ya da hiç ele alınmamış meseleler bu defterlerde bulunabilir. Defterlerdeki tartışmaları başlıklara göre ayırarak kısaca sunmaya çalışacağım.

İdealizme Karşı Gerçekçilik. Nietzsche'nin idealizmi bir hipotez değil olgu sayması Kant ve Schopenhauer'ın savlarını hâlâ kabul ettiğini gösterir. İnsan doğal şeylerden ve süreçlerden bahseder, ama hepsi öznenin tasarımında barınmaktadır. Beyin düşünmez: Biz (dünya-aşkın özne) beyni düşünürüz.[82] Duyular da duyu organlarımızın işi değildir. Duyu organları duyular temelinde yarattığımız varlıklardır.[83] Tüm bunlar karşısında, insan Kant'ın tüm idealist savlarını kabul etse bile dünyanın tam anlamıyla göründüğü gibi olduğu gözleminde bulunabilir. Bir başka deyişle, insan zihninin yarattığı dünya-hikâyesi sevindirici bir rastlantı neticesinde tam da "kendinde" gerçeklikle örtüşebilir. Fakat aslında bu *sevindirici* bir rastlantı olmayacaktır, diye ekler Nietzsche. Çünkü insan böyle bir "şüphecilikle" [bkz. Sözlükçe] yaşayamaz.[84] Başka bir dünyanın varlığına ve bu dünyadan çok farklı bir nitelik taşımasına *ihtiyaç duyarız*. Hıristiyanlığın değilse bile Schopenhauer'ın öte dünyasında "kurtuluşa" ihtiyacımız vardır.

Bilimin Sınırları. Nietzsche 1873 başlarında Pforta eğitimindeki doğa bilimleri eksikliğini kapatmaya başladı. Basel Üniversitesi kütüphanesinden çok sayıda fizik, kimya ve gökbilim kitabı aldı. (Bunların en önemlisi de Hırvat Cizvit Ruggero Boscovich'in (Rudjer Josip Boškovi) *Philosophiae naturalis Theoria*'sıydı (1758; Doğa Felsefesi Teorisi). Bu kitapta geliştirilen atom teorisine göre atomik "noktalar" uzaydaki uzamsız noktalardır ve nedensel güçler onlardan doğar –bunlar modern bilimdeki "güç alanlarının" öncelidir.) Fakat doğa bilimlerine bu ilginin bilimsel materyalizm dünya görüşüne dönüşü temsil ettiği sanılmasın. Durum tam tersiydi. 1872-3 notlarına bilimin ve "bilimcinin" sınırlılıklarıyla ilgili sözler hâkimdir. Örneğin bilimcinin en dehşet verici varoluşsal problemlerle çevriliyken bir çiçek koparıp içindeki hücre bağlarını sayan kişi olduğu söylenir. Fakat (Nietzsche'ye göre) Pascal'ın işaret etti-

ği üzere, bunu çok kaçamak yapar. "Niçin?" ve "Nereye?" gibi varoluşsal sorulardan kaçma güdüsüyle hareket eder –bu sorular onun tüylerini ürpertmektedir ve verecek cevabı da yoktur.[85]

Fakat felsefenin bilime doğru yaklaşımı onu yıkmak değil "kontrol etmek", felsefi önvarsayımlarına kulak vererek onu doğru bir bakış açısına yerleştirmektir.[86] Kant'ın yaptığı budur. *Arı Usun Eleştirisi*'nin girişinde, "İmana yer açmak için bilgiyi sınırlandırmalıyım," diye yazarken, "çok önemli" bir şeye, "kültürel ihtiyaca" cevap veren bir şeye atıfta bulunmaktadır.[87]

Darwin'in evrim teorisi, sanat, din ve ahlakta korkunç sonuçlara yol açsa da (Strauss'un yüzleşmeyi reddettiği sonuçlar), bu teorinin "doğru olduğunu savunuyorum" diye yazar Nietzsche.[88] Peki, bu kabul Kant'ın idealizminin kabulüyle tutarsız değil mi? Hiç de değil: "İnsan jeolojik ve Darwinci süreçlerden söz edebilir ... ama (dünya-yaratan) özneyi devreden çıkarmak kesinlikle imkânsızdır."[89] Bir başka deyişle, Darwincilik doğrudur doğru olmasına, fakat sadece belli –insanca– bir *bakış açısıyla*. "Kendinde" gerçekliğin Darwinci (hatta uzamsal ya da zamansal) olduğunu varsayma hakkımız yoktur, çünkü kendinde gerçeklik bilinmeyen bir alandır.

Dâhi. Farklı zamanlarda "dâhi", "özgür ruhlu", "yüksek tip", "geleceğin filozofu" ve "üstinsan" olarak adlandırılan istisnai birey Nietzsche'nin felsefesinin her aşamasında olağanüstü ölçüde önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi, temel yorum meselesi şudur: Nietzsche bu olağanüstü bireyin en nihayetinde bütün cemaat için var olduğunu mu düşünüyor, yoksa tam tersine cemaatin olağanüstü birey için var olduğunu mu? Nietzsche 1873'teki notlarında "köleliğin zorunluluğu" temasını ele alarak, "bütünün refahına" bireyin bağlı kılınmasının çoğunlukla yanlış anlaşıldığını belirtir: Burada devlete ya da güçlü bireylere bağlılık değil, en yüce bireye, "en üstteki örneğe"; "kuvvetliye" değil "en iyiye" bağlı olmak söz konusudur. En yüksek tipler "ister ahlaksal bakımdan en iyiler olsun, ister daha geniş başka bir anlamda faydalı olsun, yaratıcı insanlardır; bir başka deyişle insanlığın en saf tipleri ve insanlığı geliştirenlerdir".[90] Faydaya yapılan bu vurgu, bir bütün olarak cemaatin gerçekten de dâhiye tanıdığı ayrıcalıklı var oluştan kendi refahına bir nevi katkı çıkardığını ima eder (örneğin Bayreuth girişimi için muazzam miktarda para çıkartılması böyledir).

Öğretim Kurumlarımızın Geleceği'ni tartışırken, cemaatin dâhiden nasıl faydalandığını görmüştük. Buradaki örnek dâhiler Sophokles ile Wagner'dir ve bu "manevi liderlerin" yaptığı şey cemaati cemaat *yapan* temel ethosu büyük sanat eseri yoluyla dile getirmektir. Bu düşünce, dâhinin eserinde "ulusun etik güçlerinin kendini gösterdiği" şeklindeki notlardaki ifadede de tekrarlanmaktadır.[91]

Fakat notlarda dâhinin başka bir tarzda daha meşrulaştırıldığını belli belirsiz hissediyoruz. Nietzsche dünyanın "son hedefinin", nihai amacının dramatik şiir olduğunu söyleyen Goethe'den alıntı yapar.[92] Bunun altında yatan fikir başka notlarda görülür. "Büyük dâhide ... istenç, kurtuluşuna ulaşır."[93] Notlarda zaman zaman belirttiği gibi, gerçekten böyledir, çünkü dünyanın amacı, yani "ilkel birliğin" dünyayı yaratmaktaki amacı kendi estetik algısıdır ve bu da ancak ve ancak sanatsal dehanın görüsüyle mümkün olabilir.[94] Nietzsche'nin bu fikri ne kadar ciddiye aldığı ve *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Schopenhauer'cı metafizikle denemeler yapmakla ne kadar yetindiği açık değildir. Fakat statüsü ne olursa olsun, dehanın bu şekilde gerekçelendirilmesi –cemaatin işini (ilkel birliğe hizmet eden) dâhiye hizmet etmek yapan gerekçelendirme– tamamen Schopenhauer metafiziğine bağımlıdır. Benim iddiama göre (daha önce vaat ettiğim iddia budur) Nietzsche bu metafiziği terk ettikten sonra, cemaatin çıkarlarının istisnai bireyin çıkarlarından önce geldiği konusunda kafası nettir.

Milliyetçiliğe Karşı Kozmopolitizm. Nietzsche'nin gençliğinin büyük bir kısmında gururlu ve tutkulu bir Prusyalı, ateşli bir milliyetçi olduğunu biliyoruz. Fakat olgunluk dönemi eserlerinde milliyetçilik karşıtlığıyla, Alman değil "iyi bir Avrupalı" olmakla övündüğünü göreceğiz. Bana kalırsa milliyetçilikten kozmopolitizme geçiş anını 1873'teki notlarında tespit etmemiz mümkündür.

1872'nin sonundan 1873'ün başına kadarki dönemi kapsayan defterlerde Nietzsche sürekli Almanların Fransız kültürel pratiklerine bağımlılığından şikâyet eder.[95] 1873 baharından yazına kadar olan notlarda Nietzsche'nin hâlâ "her şeyi kötü taklit eden, soyut Avrupalı" insana küçümseyerek baktığını görüyoruz.[96] Yine de aynı yılın son baharında şunları yazdığına şahit oluruz:

> Esasen kozmopolitizmin yayılması gerek. Ulus devletin keyfi sınırları giderek gizemini kaybediyor ve çok daha korkunç, çok daha kötü görünüyor. Antagonizmalar aşılamayacak şekilde keskinleşiyor. Heyecan ölüm getiriyor.[97]

Bu düşüncelerin altını fazla da kalın çizmemek gerekir –Nietzsche'nin notları daima doktrinlerin dillendirilmesinden ziyade düşünme denemeleridir. Yine de bu not Nietzsche'nin kozmopolitizm *lehine* bir şeyler söylenebileceğini, yani savaşı aşmaya yarayabileceğini gördüğü ilk yer olması bakımından önemlidir.

Neden Felsefe? Nietzsche "Platon-Öncesi" filozoflar üzerine düşünürken, hiçbirinin kitlesel olarak takip edilmediğini gözlemler. Peki, o zaman nihai iyilik, yani cemaatin kültürel sağlığı bakımından felsefenin faydası nedir? Felsefe çok farklı şeyler yapabilir: Thales ve Demokritos'ta olduğu gibi bilimsel "hakikat" hissini kuvvetlendirerek "mitsel olanı boyunduruğa alabilir", ya da tam tersine Herakleitos gibi yapabilir. Sokrates'te olduğu gibi her türlü dogmacılığı yerle bir edebilir.[98] O yüzden, sağduyulu filozof "kültürün hekimi" olma ihtiyacı duyar: Zamanının kültürel ihtiyaçlarını teşhis etmeli ve reçetesini yazmalıdır. Bizim için filozofun görevi "dünyevilikle" (materyalizmle) savaşarak "bilgi güdüsünün barbarlaştırıcı etkisini sınırlamaktır", diye devam eder. Günümüzün kültürel hekimi "kültürün ancak bir sanatın ya da sanat eserinin merkezileştirici öneminden çıkabileceği" bilgisiyle hareket etmelidir. Temel görevi böyle bir sanat eserine –bir başka deyişle Bayreuth'a– yolu açmaktır.[99]

Peki, böyle bir sanat eseri ve kültür günün birinde geri dönerse, o zaman filozofun görevi ne olacaktır?

> Geleceğin filozofu mu? Sanatsal bir kültürün yüksek mahkemesi, hizayı bozanların hepsine karşı bir güvenlik gücü gibi olmalıdır.[100]

Sağlıklı bir kültürde, kültürel "hekime" artık ihtiyaç duyulmayan bir kültürde filozofun görevi mümkün olduğunca uzun süre sağlığı koruyan kültürel *bekçi* olmaktır (Nietzsche'nin kariyerinin sonundaki *Deccal*'da bu tema yeniden ortaya çıkacaktır).

Dinin Geleceği. "Din konusunda bir tükenme görünüyor –insan nihayet eski önemli simgelerden yorulmuştur ... yeni bir şeyin" –yeni bir dinin– "bulunma vakti gelmiştir."[101] Bunu zaten biliyoruz. Çünkü *Tragedyanın Doğuşu*'nda vurgulandığı gibi, Yunanlarınki gibi büyük ve sanatsal bir kültür aynı zamanda dini bir kültürdür; "sanatsal kültürün" geri dönüşü *a fortiori* [daha ziyade] dini kültürün dönüşüdür. Fakat bu

yeni din nasıl bir şey olacak? Schopenhauer'a baktığımızda "dinin ne derinlikte olması gerektiğini" görüyoruz. Çünkü öyle bir din olmalı ki

> (1) hem ölümsüzlük teması hem de ölüm korkusu yok olmalı [Schopenhauer'cı dünya görüşü uyarınca, kişinin ölümsüzlüğünü *varsaymaksızın* ölüm korkusu aşılmalıdır] (2) beden ile ruh ayrımı kalkmalı (3) varoluş çilesinin hafifletici türden düzeltici önlemlerle aşılamayacağı içgörüsünü barındırmalıdır [Sokratesçiliği aşmalıdır] (4) bir Tanrı'yla ilişkinin geçip gittiği görülmelidir (5) şefkat [buyurmalıdır] (kişinin kendisine değil yaşayan ve acı çeken her şeyin birliğine şefkat).

Nietzsche de buna "din artık mümkün olmadığında "kültüre karşı-imgenin" ortaya çıktığını ekler.[102] Bu tamamlayıcı ifade çok önemlidir, çünkü daha sonra belirteceğim gibi, Nietzsche'nin bütün hayatı ve felsefesi her şeyden önce "kültürü" yeniden kuracak yeni bir dini bakış açısı bulma çabasıdır.

11. Bölüm

Aimez-vous Brahms?*

Nietzsche 1873-4 Noel'ini ve Yeni Yıl'ını Naumburg'da geçirdi. "Yine aynı terane" yüzünden hasta olmasına rağmen, Noel hediyelerini alınca öyle heyecanlanmıştı ki von Gersdorff'a mektubunda çocukça bir neşeyle hepsini tek tek saydı: Başka şeylerin yanı sıra büyük fotoğraflar için yaldızlı bir fotoğraf albümü, Elizabeth'ten çiçekli desenler kazınmış ahşap bir mektup kabı, Altenburg Prensesi Therese'den (babasının eski öğrencisi) Rus malı deri eşyalar ve kocaman bir Raffaello baskısı.[1] Naumburg'dayken *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisinin nasıl gittiğine bakmak ve Ritschl'i ziyaret etmek için Leipzig'e kısa bir ziyarette bulundu. Ritschl onun "kafasını ütülemiş," Wagner'in şiirlerinin kötülüğünden girip, Overbeck'in kitabından ve Nietzsche'nin sözde Fransız yanlısı duruşundan[2] (muhtemelen Wilhelm Almanya'sını eleştirdiği için böyle sanıyordu) çıkmıştı.

Ocak başında Basel'e döndü ve Nisan başına kadar olağan bağırsak sorunları ve mide bulantısı sorunları devam etti. Gözleri de her zamanki gibi kötü durumdaydı. Neyse ki hem yetenekli hem sempatik bulduğu liseli öğrencisi Adolf Baumgartner[3] ona asistanlık etmeyi önerdi. Rahmetli olmuş bir Alsaslı sanayicinin oğlu olan Adolf Nietzsche'yi annesi Marie'yle tanıştırdı; ileride göreceğimiz gibi ikisi arasında sıcak bir dostluk kurulacaktır.

Bunalım, Evlilik ve Okuldan Ayrılış

1874'ün ilk yarısının büyük bir kısmında Nietzsche yine bunalımdaydı. Nisan başında fiziksel sağlığının artık "mükemmel" olmasına

---

* *Brahms'ı Sever misiniz?* François Sagan'ın 1959 tarihli romanının ve 1961 yılında bu romandan çekilen filmin adı-r.n.

rağmen hayattan hiç "tatmin" duymadığını yazar.[4] Sonraki ay "tüm ... neşesinin altında yatan derin bir melankoliyi fark ettiğini" belirtir.[5] (Neşe, en azından hayatının dışsal niteliği olarak kalmıştı, Basel'deki sosyal takvimiyse her zamanki gibi doluydu.)

Mektuplarına hâkim olan "kara mizah"[6] Nietzsche'nin bunalımının haberini Bayreuth'a kadar ulaştırdı. Dostları endişelenerek onun durumunu kendi aralarında tartışmaya başladılar. Cosima da Malwida von Meysenbug'a gönderdiği bir mektupta, onun Hölderlin'in peşi sıra gidip delireceğinden korktuğunu yazıyordu. "İçinde Hölderlin'in doğasından bir unsur taşıdığını" Nietzsche'nin yüzüne söyleyen von Gersdorff yüzünden gelmişti bu düşünce aklına.[7]

Nietzsche'nin ruhsal durum konusunda ne yapılabileceği konusundaki düşünceler, Wagner'in mutabık kalınan teşhise kendisinin kaba saba cilasını da eklemesiyle 14 Nisan'da yazdığı mektuptaki düzeye ulaştı sonunda:

> Başka şeylerin yanı sıra, Basel akşamlarında yaşadığın erkekçe hayatı [Overbeck ve Romundt'la birlikte] ben hiç tatmamışımdır ... anlaşılan siz delikanlılar kadın sıkıntısı çekiyorsunuz: yani diyorum ki ... niye çalmayasınız da alasınız? Acil durumlarda insan çalabilir. Demek istiyorum ki ya evlenmeli ya bir opera bestelemelisiniz... Aman Tanrım, zengin bir kadınla evlenin! Neden sadece von Gersdorff doğru düzgün bir erkek olsun ki! ... Siz operanızı yazın, ama sahnelenmesi çok bela bir iş olacak. –Nasıl bir şeytan sizi sadece pedagog yaptı! ... Artık her gün hamamdayım, çünkü göbeğimi taşıyamıyorum. Siz de öyle yapın! Ayrıca et yiyin! [Nietzsche ve von Gersdorff vejetaryen olmayı akıllarından geçiriyorlardı.][8]

Bu mektuptan sonra von Gersdorff (önceki yıldan beri mektupları, çoğunlukla vefasız "oğuldan" ziyade Wagnerlerden yana oluyordu), Wagnerlerle tartıştığı evlilik öğüdünü içtenlikle desteklediğini yazdı. "Etrafta birçok kadın var," diyor, ayrıca cömertçe, "doğrusunu bulmak da sizin işiniz," diye ekliyordu.[9] Nietzsche pek eğleniyordu. Von Gersdorff'a yazdığı kadarıyla, "Bayreuthlularla bir çöpçatan-komisyonunda bir araya gelip" medeni hali hakkında ne yapacaklarını konuşmaları fikrini "sahiden kutsal" bulsa da, böyle "vaat edilmiş topraklara" doğru bir "sefere" çıkacak durumda hissetmiyordu kendini. Ayrıca von Gersdorff'un kendisi de bu yönde daha fazla adım atmış değildi zaten.[10]

Wagner'in mektubu kaba olmakla birlikte Nietzsche'nin neden ondan uzaklaşmak istediğini de tam olarak gösterir. Wagner'in, kendisininkinden başka hiçbir kişiliği tanımayan, Nietzsche'nin tabiriyle "tiran" mizacından uzak kalmalıydı. Wagner'in kendisinde cinsel istek uyandıran fiziksel güzellik varsa (*Tristan und Isolde*'deki "Liebestod" herhalde müzik tarihinde cinsel orgazmın en açık çağrışımını içerir), Nietzsche'de de olmalıdır. Fakat tüm samimi ilişkileri erkeklerle olduğundan hiçbir çıkış noktası yoktur ve Wagner'in açıkça ima ettiği gibi, cinsel dürtülerinin sapıkça kanallara kaymasına açıktır. Ama gerçekte cinsellik tamamen konu dışıdır. Wagner'in verdiği tek aklı başında öğüt öğretmenlik yükünden kurtulmak için *zengin* bir eş edinmesidir. Çünkü meselenin kökü buraya dayanmaktadır aslında.

Nietzsche 1874 Mayıs'ının başında von Gersdorff'a gönderdiği mektupta, "çok iyi durumda olduğunu" ve "her türlü bunalım ya da melankolinin uzaklara ve derinlere" gittiğini yazar. Ayrıca *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın üçüncüsünün de çok iyi gittiğini ekler.[11] Burada anlattıkları doğru mudur bilinmez, ama tesadüf anlamlıdır. Çünkü Nietzsche'yi çökerten, üniversite ve gramer okulu öğretmenliği hayatının ayrılmaz parçası olan birçok farklı iş yapmaktı, "gerçek" işini yapmasını engelleyen bir sürü iş yüzünden dikkati dağılmıştı. Bunalımının sebebi bir yandan kendi eğitim eleştirisine göre hakiki eğitim görevini satılığa çıkaran akademik dünyaya ait olmak istemesi, diğer yandan patlayacak felsefi kitapların her anlamda özgür yazarı olmak istemesiydi. Bu istek giderek asıl varlığını tanımlar hale gelecekti. Bir başka deyişle, bunalımının kaynağı hakikaten kendisi olamamak, kendi içinden gelen "kendisi olma" talebini karşılayamamaktır.

Nietzsche üçüncü *Bakış*'ın tamamlandığını Ekim'de Malwida von Meysenbug'a yazdığında, "kişinin işinde adım adım ilerleme kaydetmesinin muazzam bir sevinç verdiğini" belirtir –"şimdi ben de on üç *Bakış*'ın [o sırada planladığı sayı buydu] üç tanesini tamamlamış bulunuyorum".[12] Tekrarlamak gerekirse, Protestan anayurdunun çalışma ahlakı Nietzsche'nin içine işlemişti. Mutluluk, "mavi gökteki" mutluluk (anlamlı, hayatın tanımı olan mutluluk) çalışmaktır, der *Zerdüşt*'te. Daha doğrusu bir *üründür*, tek kesin çalışma kanıtıdır. Defterlerine de, "üretkenlik olmadan hayat değersiz ve katlanılmazdır," diye yazmıştır.[13] Haziran başında Rohde'ye gönderdiği mektupta şu sözler vardır:

"Makul ölçüde üretken bir havadayım, bu yüzden de neşeliyim, kız kardeşim burada, kısacası mutluluğu bildiğim kadarıyla mutlu birine benziyorum."[14]

Ama gerçekte profesör olarak kaldığı müddetçe Nietzsche'nin azimli, Protestan vicdanını tatmin edecek üretimin gerçekleşmesi olanaksızdı:

> Üretken bir varlık olarak temelde ne kadar melankolik ve moralsiz olduğumu tahmin edersin! [diye yazar von Gersdorff'a Nisan'da] Tek istediğim şey biraz özgürlük, yaşamak ve kendimi savunmak için biraz gerçek hava. Beni hapseden birçok, sayılamayacak kadar çok özgürlük-yokluğu beni öfkelendiriyor. İnsan özgürlük-yokluğundan, mahpusluğun çilesinden ve ağırlığından bu kadar az kurtulabilirken gerçek üretimde bulunmak söz konusu olamaz.[15]

Nietzsche sadece bariz hakikati ortaya koyuyordu: Altısı üniversitede yedisi Pädagogium'da olmak üzere on üç saat ders vermenin[16] (onun gibi yarı kör bir akademisyen için bile hakikaten korkunç bir yüktü) yanı sıra, 1874 başından beri dekanlığın gerektirdiği bütün idari görevleri de yapıyordu. "Şimdi sırtımda yeni bir mevki var –bu kadarı yeter," diye yazıyordu von Gersdorff'a bıkkınlıkla.

Nietzsche'nin bunalımının tekrar eden belirtilerinden biri de defalarca ifade ettiği "okuldan ayrılma" arzusudur. Bu arzusu daima mesleği ile isteği arasındaki çatışmayı isteği lehine çözme ihtiyacı çevresinde şekillenir. 1874 Şubat'ının başında annesine şöyle yazar: "Küçük bir çiftliğim olmasını çok istiyorum, o zaman profesörlük cübbemi çiviye asabilirim. Beş yıldır profesörlük yapıyorum, bence bu kadarı yeter."[17] Sonraki ay, "kız kardeşim ziyarete geldi, çalışmayla dolu idilik* ve basit bir hayat için günbegün çok güzel planlar yapıyoruz," diye yazar.[18] Wagner'e gönderdiği bir mektupta da, "günün birinde üniversitenin bu kendine has akademisyenlik havasına daha fazla dayanamazsa" Üstadın üzülmeyeceğini umduğunu belirtip şöyle der: "Her yaz en mütevazı koşullarda 'bağımsız olmayı' düşünüyorum (mütevazı koşullarda yaşayabileceğimi söylemekten gurur duyarım)".[19]

Annesine bir çiftlikten bahsetse de, Mayıs'ta çekilmeyi düşündüğü yer daha kentsel bir yerdedir.

---

* Kır yaşamına özgü-r.n.

> Şahsi kalem ve zaviyem olarak Rothenburg-ob-der-Tauber'i seçtim ... Orada en azından her şey geleneksel olarak Alman [*altdeutsch*]. Tamlığını yitirmiş karaktersiz, [modern] şehirlerin karışıklığından [yani "alacalı"] nefret ediyorum. Oysa burada düşüncelerimi toplayabileceğimi umuyorum, ilerideki yıllar için planlar yapıp gerçekleştirebilirim de.[20]

(Bu pasaj Nietzsche'nin tam zamanlı yazarlık arzusunu açığa vurmakla kalmaz. Franconia'da Nürnberg yakınındaki küçük bir ortaçağ kasabası olan Rothenburg, görsel bakımdan modernliğin dokunmadığı bir yerdi –hâlâ da öyledir. Nietzsche'nin tamamen antik surlarla çevrili Naumburg'u gibi bu kasaba da, Wagner'in *Die Meistersinger*'inde kültürel birlik, süreklilik ve emniyet mekânı olarak övülen Nürnberg'e çok benzer. Nietzsche notlarında, "Wagner'in neşesi [*Die Meistersinger*'de], en büyük tehlikelerden ve aşırılıklardan anayurdun sınırlılığına geri dönen birinin emniyet hissidir," der.[21] Bunu söylerken aslında hem kendisinin hem de Wagner'in geçmişteki cemaate duyduğu özlemi ifade etmektedir: Heidegger'in deyimiyle sınır, bir şeyin bittiği ama bir şeyin de başladığı bir yer olduğundan, "surlarla çevrilmeye" ihtiyaç duyan bir cemaattir bu.)

Wagner Bilançosu

Demek ki Nietzsche'nin yaratıcı dehası giderek Basel'deki hayata yabancılaşıyordu. Özellikle de en az yüzde yüz Prusyalı vicdanıyla görevlerini yerine getirme yeteneğinin ancak ağırlaştırdığı üniversite hayatının yüküne yabancılaşmıştı. Ona babası gibi kol kanat geren, ilk başta üniversiteye atılmasını sağlayan ve iyi günde kötü günde yanında olan Vischer-Bilfinger'ın 1784 Temmuz'unda ölümüyle Nietzsche'nin üniversiteden soğuma hissi daha da arttı:

> Bizim yaşlı Vischer can çekişiyor [diye yazdı Rohde'ye]. Hiç şüphe yok ki Baselliler içinde bana en büyük ve en derin güven duyan kişiydi ... Çok şey kaybettim ve üniversiteye artık eskisinden daha da yabancılaşmış olacağım.[22]

Fakat 1874 başlarından itibaren defterlerinde çok daha travmatik olabilecek başka bir yabancılaşma göze çarpıyordu: Wagner'e yabancı-

laşma, ya da en azından bu devasa kişiliğin bazı yönlerine yabancılaşma; bu, eninde sonunda *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın dördüncüsü olan *Richard Wagner Bayreuth'ta*'nın (*Richard Wagner in Bayreuth*, 1876) doğuşunu getirecekti.[23]

1873'te Nietzsche'nin defterlerinde Wagner eleştirisinin izine bile rastlanmadığını önceki bölümde vurgulamıştım. "Üstat" üzerine mahrem düşünceleri de aleni ifadeleri kadar saygılıydı. Bu yüzden 1874 başından itibaren bambaşka ifadelere düzenli olarak rastlamamız şaşırtıcıdır: "büyük bestecilerimizden hiçbiri yirmi sekiz yaşındaki Wagner kadar kötü besteci değildi",[24] "Bach'tan ya da Beethoven'dan saf bir doğa yansır. Wagner'in vecitleri çoğunlukla şiddetlidir ve yeterince naif değildir".[25] Böyle ifadelerde asıl irkiltici yön, ezici eleştirellik değildir; o kadar ezici oldukları söylenemezse de, salt eleştirel olmalarıdır. Demek ki Wagner artık "Üstat" değildi, yarı-dini bir saygı nesnesi olmaktan çıkmış, salt bir ölümlü olmuştu ve ölümlülüğün pek çok kırılganlığını da taşıyordu. Kısacası, tanrılar katından insanca, hatta pek insanca bir kata indirilmişti.

Şubat'ta Rohde'ye yazılan bir mektupta, Nietzsche'yi Wagner'i eleştirel değerlendirme nesnesine çevirmesine neyin yol açtığı açıklanır. Nietzsche "mucize" söylentileriyle (ayın sonunda Bavyera Kralı Ludwig 100.000 taler bağışlayacaktır, aksi takdirde Bayreuth projesi tümden çökecekti) ilgili olarak şöyle der:

> Doğru olmasını umalım. Yeni yılın başından beri [Bayreuth'un] iç karartıcı bir hali vardı; en sonunda kendimi en tuhaf şekilde kurtardım: Mümkün olan en büyük gözlemci serinkanlılığıyla projenin çökebilecek olmasının sebeplerini araştırmaya başladım. Bu süreçte çok şey öğrendim ve Wagner'i de öncekinden çok daha fazla anladığımı sanıyorum. "Mucize" söylentisi doğruysa benim analizimin sonuçları hiçbir şeye zarar vermez. Bir parti verip kutlayalım bu haberi.[26]

Nietzsche'nin burada yaptığı şey, kendisinin de dediği gibi, son derece "tuhaftır". O ana kadar hayatının anlamı olan Bayreuth projesinin çöküşünden korkarak, muhtemel başarısızlığının sebeplerini analiz etmeye karar verir –fakat aynı zamanda da projenin başarısız *olmamasını* ummaktadır. Adeta fanatik bir futbol taraftarı büyük maçın arifesinde takımına güvenini kaybetmiş ve yenilgisinin sebeplerini açıklamaya girişmişti, fakat yine de maçtan umudunu kesmemiştir.

Nietzsche'nin Wagner fenomenini ele alışında gerçekten de yargılayıcı bir serinkanlılık olmasına rağmen, Strauss "suikastiyle" arasında hiç benzerlik yoktur –keza daha sonraki Wagner suikastleriyle de bir benzerliği bulunmaz. Bir kere bu, suikast girişimi değildir, çünkü Bayreuth projesinin sıkıntılarından çoğu Wagner'e değil, birlikte ve içinde çalışmaya zorlandığı dinleyicilere ve kültüre atfedilir; ikincisi, Wagner'in zaaflarını sayarken, kuvvetli yönlerinin de hakkını verir. Tartışmanın genel karakteri bir işletmenin bilanço tablosunu andırır. Nietzsche sonuçta onun zaaflarının hemen hemen kuvvetli yönlerine eşit olduğunu söyler.

Bana göre eleştiriler dört ana noktada birleşmiştir. Bunlardan birincisi Wagner'in doğasının kökünde *aktörlük* yattığıdır.[27] Sanki içsel bir zorunluluktan kaynaklanıyormuş gibi, dinleyicilerin kulak misafiri olmasına müsaade etmek yerine Wagner, her an dinleyici karşısında uyanık durur, sürekli olarak azami "etkiyi" üretmenin hesaplarını yapar. Yani onun müziği, dinleyicileri "duyusal vecdin sarhoşluğuna" atmayı amaçlayan bir nevi "duygulanım-tablosudur"; amacıysa *kışkırtmaktır* –ne pahasına olursa olsun.[28] (Yoksa *Tristan*'daki bariz cinsellik ve kendisinde de bir şeyler uyanması yüzünden iffetli papazın oğlu sarsıldı mı, diye merak ediyor insan.)

İkinci eleştiriye göre Wagner bir "aktör" olmakla kalmaz, özellikle "tiranlık" yapısına sahip bir aktördür. Eserlerinin her bakımdan "muazzam"[29] olmasının sebebi budur –*Parsifal* beş buçuk saat sürer, Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesi on yedi saat sürer (araları saymazsak), ayrıca yeni opera binasının ihtiyaçları Wagner'in daha önce hiçbir bestecinin hayal bile etmediği ölçekteki orkestra ve sahne kaynakları talebine göre belirlenmiştir. Wagner sadece duygulandırmayı değil aynı zamanda alt etmeyi, sırf eserlerinin boyutlarıyla "korkutmayı" amaçlar.[30] Nietzsche'nin sonraki terminolojisiyle, cisimleşmiş "güç istencidir". Wagner'in tiranlığı (*siyasi* iktidara sahip olmadığı için şükretmeliyiz, diye düşünür Nietzsche)[31] hem başka bestecilere cevabını hem de toplumsal düşüncesini etkilemektedir:

> [İçindeki] tiranlık kendisinin ve yakınlarının [yani kopyalarının] bireyselliğinden başka bireyselliğin muteberliğini tanımaz. Brahms'ın ya da Yahudilerin muteberliğini tanımazsa Wagner için tehlike büyüktür.[32]

Ya da Nietzsche'nin muteberliğini tanımazsa –"mesafe" ihtiyacı da buradan doğar. İki sebeple önemli bir nottur bu. Birincisi, burada değinilen Brahms'ın, kısa süre sonra Wagner ile "oğul" arasında acı verici bir karşılaşmanın konusu olacağını göreceğiz; ikincisi, Yahudilerden bahsedilmektedir. Bu not Nietzsche'nin önceki mektuplaşmalarında karşımıza çıkan nahoş fakat aldırışsız Yahudi karşıtlığının yerine bariz bir Yahudi karşıtı ifadenin geçtiği ilk yerdir. Bir başka deyişle, Nietzsche'nin Alman Yahudi karşıtlığını sorgulamaya başlamasının altında Wagner fenomenini sorgulaması bulunduğunu gösteriyor.

Wagner'den nefret eden Viyanalı müzik eleştirmeni Eduard Hanslick'in desteklediği Johannes Brahms on dokuzuncu yüzyıl sonunda "klasisizmin", yani Bayreuth'un romantik "aşırılığına" karşı klasik "itidalin" bayrağını taşıyordu. Bu da bizi Nietzsche'nin eleştirilerinden üçüncüsüne, onu kendi özündeki müzikal muhafazakârlığa döndüren eleştiriye getiriyor: Wagner sıklıkla "ölçü" ve "sınır" tanımaz hale gelir ama öte yandan Yüzük (*Der Ring*) ve *Meistersinger*'in kimi kesimlerinde bunları geri kazandığı da belirtilmelidir.[33] Yani Wagner'in müziğinde insan boşuna ölçü çizgileri ve ritmik düzen arar. Bu "ölçü" yokluğu, diye devam eder Nietzsche, denizin avare "sonsuzluğunu" akla getirir[34] (Wagner'in bilinçli olarak bu etkiyi yaratmak istediğini biliyoruz). Düşünür Wagner'in kendi yankısını bulamadığı tek çağ, klasik canlanma, yani Rönesans çağıdır.[35] Bu klasik duyarlılık eksikliği otantik, dürüst, haşin Alman "kabalığı" olarak tarif edilebilir ama o zaman Alman müzikal geleneğini yanlış anlarız. Çünkü Alman müziği kesinlikle salt "köylü geğirtisi" değildir –İtalya'dan ithal ettiği incelik onu korumuştur.[36] Yine de "zariflik ve narinlik" (Mozart) ile "diyalektik kesinlik" (Bach) kazanmış hiçbir şeyi Wagner'de göremeyiz.[37]

Tragedyanın Doğuşu'nun diline çevirirsek, Wagner'de klasik eksikliği eleştirisi, "Apolloncu" yapıdan yoksun olduğu, saf, "deniz"-benzeri "Dionysosçuluk" olduğu eleştirisiyle özetlenebilir. Bir başka deyişle, Wagner'in müziğinin büyük bir kısmı dolayımsız Dionysosçuluktur. Bu da bizi Nietzsche'nin dördüncü ve son eleştirisine götürür: Wagner'in sanatı dünyayı "tecelli ettirmek" yerine "aşar". Schopenhauer'cı "uçuş" sanatı, dünyayı inkârdır. Peki, ama böyle bir sanatın, yani "yaşama istencinin" hiçbir ifade bulmadığı bir sanatın faydası nedir? Bu sanat "dingincilik" dışında hiçbir "ahlaki etki" yaratmaz; Nietzsche'ye göre bu da tam anlamıyla ahlaki bir etki bile sayılmaz.[38]

Bu eleştiride *Tragedyanın Doğuşu*'nda dile getirilen bir nokta tekrarlanır: Sadece sanat eserindeki Apolloncu, kavramsal unsur cemaatin temel ethosunun olumlanmasını netleştirerek cemaati "bir araya toplamak" gibi hayatı olumlayan bir işlev yerine getirebilir; ancak bir Apolloncu, "klasik" eser (Wagner'in daha önceki sanat eseri anlayışının doğruladığı gibi) "ahlaki" önem taşıyabilir. Bu yüzden, Wagner'in sonraki eserleri olan *Tristan* ve henüz bestelenmemiş *Parsifal* hem teoride hem de pratikte neredeyse saf Dionysosçu kaldıkları müddetçe, göründüğü kadarıyla Bayreuth projesinin asıl amacı olan cemaat yaratma işlevini yerine getiremezler. Bu yüzden, Bayreuth projesinin açıkça ilan edilen ulusal tiyatro yaratma amacı ile orada sunulacak sanat eserinin niteliği arasında ölümcül bir çelişki vardır.

Bu düşüncelerin ortaya koyduğu soru şudur: *Tragedyanın Doğuşu*'nun benim verdiğim adla "yetenek gösterisine" ne olmuştur? Zira dünyayı-iyileştiren Wagner ile dünyayı-inkâr eden Wagner'in *bağdaşabilirliği* gösterilmiş, kolektif sanat eserinin *hem* toplumu bir araya getirebileceği *hem* de acı ve ölüm karşısında Dionysosçu bir "teselli" vereceği gösterilmişti. Ortaya konan bu soruyu cevaplamak zordur. Belki de hangi operaya bakıldığıyla, hangisinin Nietzsche'nin zihninde en üst mertebede olduğuyla ilgili bir meseledir bu. *Tannhaüser* (1845), *Der fliegende Holländer* (1843; Uçan Hollandalı), Yüzük'ün (*Der Ring*) birinci yarısı, hatta en çok da *Die Meistersinger*'i düşünürsek, "bir araya getirici" Apolloncu mitin bariz şekilde ortada olduğu su götürmez. Fakat belki de Nietzsche'nin kısa süre önce *Tristan*'ın derinden duygulandıran ilk performansını duyması önemlidir. Ne de olsa bu dram-içermeyen "müzikli dram" "ruhun, kanat açıp özgürleşmesi" tehdidi yaratan bir eserdi.[39] Belki de Nietzsche *Tristan*'da Wagner'in sanatının gelecekteki doğrultusunu görmüş, bu yüzden de *Tragedyanın Doğuşu*'nda üstlenilen barıştırma işinin lüzumsuzlaştığını düşünmüştü.

***

Yukarıdaki ifadeler ciddi eleştiriler içerse de, başka notlar bunların etkisini azaltır. Bunun bir sebebi notlarda, eleştiri nesnesi olan benzer fenomenlere farklı bir "açıdan" da bakılmasıdır. Dolayısıyla, Wagner'de "klasik" incelik eksikliği, ondaki "kabalık" sorununa başka bir açıdan yaklaşan bir notta şöyle denir:

> [Şurası] unutulmamalı: ... Wagner'in sanatı halkın dilini konuşur ve bu da kaçınılmaz olarak soylu şeylerin bile belirgin bir kabalaşmaya maruz kalması demektir. Sanatın uzaktan etkilemesi ve cemaatteki kaosla iç içe geçmesi amaçlanmıştır Wagner'de: Örneğin "İmparatorluk Marşı" [*Kaisermarsch*].[40]

(Bana kalırsa burada örtük bir Yunan tragedyası iması vardır: Aktörler çoğunlukla otuz bini bulan izleyici kitlesi karşısında açık havada konuştuğundan, repliklerini *bağırarak* okurlardı.) Nietzsche bu noktada "aktör" olarak Wagner'le ilgili esasen küçültücü tanımına dönerek aktörün retoriğinin "nesnel" denilen sanattan daha dürüstçe olduğunu, zira (hokkabaz gibi) niyetini gizlemeye, göz bağcılık yapmaya girişmediğini söyler.[41]

Fakat ana hafifletici çizgi Wagner'in çalıştığı koşulların tersliğinin vurgulanmasıdır. Yani "sanat-karşıtı" bir çağda ve yerde yaşıyoruz.[42] Özellikle tiyatro Wagner'in Almanlara ciddiye aldırtabileceği sanat dalı değildir.[43] Yapmaya çalıştığı şey tiyatroya gidenler "kitlesini" seferber etmek, böylece bir bütün olarak toplumu "tiyatrokrasi [*Theatrokratrie*] haline getirmektir. İtalyan olsaydı (yani insanların operayı ciddiye aldığı bir yerde yaşasaydı) istediği toplumsal dönüşümü yaratmakta başarı kazanacağı kuşkusuzdu. Fakat Almanların operaya saygısı yoktur, onu ithal malı ve "Alman-dışı" sayarlar.[44] Yani Wagner toplumun sanata vereceği önem bakımından devasa taleplerde bulunmaktadır: O, bütün toplumun yeni bir "Reformasyonunu" yaratma peşindeki bir "Luther figürüdür". Ama bugünkü Almanlar böyle amaçları "haddini bilmezlik" sayar, yüceliğe uyum gösteremezler.[45] Wagner'in takipçileri vardır gerçekten. Ama onlar Wagner'in ihtiyaç duyduğu sahici "reformcular" olmaktan uzaktırlar. Onlar sadece yenilikçi etkilerle ilgilenen müzisyenler, sesi pek iyi olmayan şarkıcılar, deha kültüne kapılmış putperestler ya da eski sanattan ve genellikle hayattan sıkılmış, sadece "sarhoşlukla" ilgilenen dinleyicilerdir.[46] Neticede ikinci bir "Reform" için kesinlikle olgunlaşmış bir çağda yaşamamaktadır Wagner.

***

Wagner'in olumlu erdemlerine dair Nietzsche'nin anlattıkları, son derece önemli bir sözcük olan *birlik* ile özetlenebilir.

> Müzik çok iyi değil, şiir ve olay örgüsü de aynı, çoğunlukla salt retorik olan oyunculukta da pek iş yok. Ama hepsi bir bütün, birlik oluşturuyorlar ve hepsi aynı boyda. Düşünür olarak Wagner müzisyen ve şair olarak Wagner'le tam olarak aynı düzeydedir.[47]

Aslında Wagner'in "en büyük gücü",

> sanatçı olarak dışındaki ve birey olarak içindeki farklılığın birliğini [hissetmesidir]... Sanatların birbiriyle ilişkisini ve devlet ile toplumun sanatla bağlantısını algılama kapasitesine doğuştan sahiptir.[48]

Wagner'in farklılıktaki birlik hissi onu sahici bir "kültür taşıyıcısı" yapar.[49] Öyle ki, fiilen (bir iyimserlik anı),

> Almanları tekil, yalıtılmış sanat takıntısından Wagner'in vazgeçirmesi cidden mümkündür. Tekil vasıfların ve bilgi alanlarının salt eklenmesiyle asla ulaşılamayacak bir kültür [*Bildung*] birliği manzarasının Wagner sonrasında doğması bile mümkün olabilir belki de.[50]

Bir başka deyişle, Wagner'in tüm kusurlarına rağmen, "deniz"-benzeri Dionysosçu müziğinin aşırı baskınlığının çoğunlukla Bayreuth idealini bozmasına ve onunla çelişmesine rağmen, eserinin sonraki etkisinden gerçekten bir bütün olarak toplumun "reformunun" çıkacağından umudu kesmeyebiliriz.

Her halükârda, Nietzsche'nin Wagner fenomenini değerlendirmesi bu notla sonuca ulaşır. Nisan sonunda Wagnerci Carl Fuchs'a* yazdığı mektupta şöyle der:

> Birkaç yıl sonra kafa kafaya vermemiz, halk tiyatrosu kurmak için verdiğimiz kendi "kültür savaşımız" [*Kulturkampf*]"** (o lanetli sözcük) üzerine düşünmemiz gerek –birkaç isim daha bizimle olduğunda ve üzerine bastığımız zemin bu kadar ince ol-

---

* Fuchs, Bayreuth çevresinde doğan ve Nietzsche'nin sıklıkla germesine rağmen nihai çöküşüne dek dayanan başka bir dostluğu temsil eder. Von Bülow'un eski bir öğrencisi olan Fuchs org ve piyano çalmanın yanı sıra Schopenhauer'ın müzik felsefesi üzerine doktora tezi de yazmıştı ve estetik sorunlar üzerine yazılarıyla tanınıyordu. Uzun yıllar Danzig (Gedansk) belediyesinde müzik direktörlüğü yaptı. Nietzsche'nin öldüğü 1900 yılında konser piyanisti Walther Lampe'nin yanı sıra o da Sils Maria yakınındaki Sils Gölü'nde bulunan Chasté yarımadasına (Nietzsche'nin gözde mekânlarından biriydi) Nietzsche için anıt dikme (bkz. Resim 26) sorumluluğunu almıştı. Aralarındaki dostluk esasen mektuplaşmayla yürümüş, sadece üç kez görüşmüşlerdi.

** *Kulturkampf* tabiri, ilk olarak 1873'te Bismarck'ın Almanya dahilindeki rakip iktidar kaynağı olan Katolik Kilisesi'ni ortadan kaldırmak için evlilik ve eğitim gibi işlevlerini devlet kontrolüne alması anlamında kullanılmıştı. Nietzsche Katolik papazlarının dostu olmamakla birlikte, Bismarck'ın Katoliklik karşıtlığına hoşnutsuzlukla bakıyor, onun bu karşıtlığını bir *Kulturstaat*, yarı-totaliter bir devlet kurma çabasının bir parçası olarak görüyordu.

> madığında. O zamana dek hepimiz tek at tek mızrak savaşmalıyız –Bunun için iyi bir silah yaptım ... *Zamana Aykırı Bakışlar*'la, bir şeyler ortaya çıkana kadar insanların kafasına vuruyorum.[51]

Demek ki özetlersek, Wagner üzerine düşüncelerinin sonunda Nietzsche, onun insanlığı, düşünürlüğü ve sanatçılığı konusunda ciddi çekincelere sahip olmakla beraber, Bayreuth idealine, yani "kolektif sanat eserinin" cemaati bir araya getiren yeniden doğuşu idealine her zamanki kadar bağlıdır. Burada belirmeye başlayan yarılma Wagner ile "Wagnerci ideal" diyebileceğimiz şey arasındadır; bu ideal Nietzsche'nin kariyerinin sonuna kadar varlığını koruyacaktır. Wagner'le ilgili çekinceleri artsa da, göstermeyi vaat ettiğim üzere, "Wagnerci ideali" en sonuna kadar terk etmeyecektir.

Ev Cephesi, Yeni Yayıncı, Kadınlar

Bu arada ev cephesinde Romundt'un durumu endişe verici olmaya başlamıştı. 1874 Ocak'ında Basel'de kalıcı bir felsefe kürsüsü almayı başaramamış, mesleki geleceği tümden kasvetli bir hal almıştı. (Kürsüyü Pforta'da Nietzsche'nin hocalığını yapan Max Heinze almıştı. Nietzsche candan kişisel ilişkilerini sürdürmekle birlikte, onun entelektüel bakımdan "kafasız" olduğunu düşünüyordu.)[52] Nietzsche felsefe kürsüsünü almaktaki bu başarısızlığını, tıpkı o kürsünün kendisinden de esirgenmesinde olduğu gibi, "Schopenhauer korkusuna" bağladı.[53] Fakat başka sebepler de olabilir, çünkü Şubat'ta yazdığı bir mektupta kendisinin ve Overbeck'in "kusursuz Romundt" için endişelendiklerini belirtir: "Neşesiz bir mistik haline geldi ... netlikten hep uzaktı, hayat deneyiminden de öyle, şimdi de bütün kültüre karşı acayip bir nefret duymaya başladı."[54]

Mart sonunda Elizabeth geldi (bkz. Resim 17), artık adı "Baumann'ın Mağarası" olan "zehir kulübesini" yaz boyunca çekip çevirdi. Elizabeth 1870'ten beri yazları Basel'de ve kışları Naumburg'da geçiriyordu, fakat Franziska'nın bundan pek hoşlanmaması yüzünden Fritz ayarlama yapmak için diplomasiye ihtiyaç duyuyordu. Elizabeth'in yazdığına göre Nietzsche kendisi ile annesi arasındaki mücadelenin "Troyalılar ile Danualıların Helen için savaşmasına" benzediğini söylemişti.[55]

Mayıs'ta ağabey-kardeş Schaffhausen yakınında Ren Şelaleleri'nin (Avrupa'daki en büyük şelaleler) yakınındaki beş yıldızlı bir otelde tatili geçirdiler. Elizabeth'in yazdığı kadarıyla bol bol güldüler ve bu neşe Fritz'in "gerçeklik ile yoğunlaşmış düşünce arasındaki dengeyi yeniden kurmasını" sağladı. Nietzsche'nin asla tabldot yemediğini, bunun "sürüyü yemlemeye" benzettiğini eğlenerek anlatır. Şişkin gelen hesaba karşılık da vakur bir sözcük oyunu yapar (Elizabeth'in bunu tam olarak anlayıp anlamadığı belirsizdir): "Kişi sürüden uzakta otlamanın bedelini daima öder."[56]

***

Nietzsche 9 Temmuz'da Chemnitz'deki Ernst Schmeitzner'den fiilen bir "kafa avcılığı" mektubu aldı. Schmeitzner Alman felsefesi, edebiyatı ve estetiğinin "en iyilerini" yayımlamakta uzmanlaşan yeni bir yayınevi kurmayı düşündüğünü belirtiyor ve Nietzsche'nin kaleminden çıkan bir eser istiyordu.[57] Fritzsch son iki eserin telifini ödeyemediğinden, Nietzsche bu davete olumlu cevap verdi. 18 Temmuz'da *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın üçüncüsünün bir taslağını gönderdi ve önceki iki *Bakış*'ı da sıkıntıdaki Fritzsch'ten almasını istedi. Schmeitzner yıl sonuna kadar onları da aldı. Wagnerlere "yakın bir yayıncıdan" ayrılması, Nietzsche ile Wagnerlerin arasındaki mesafenin daha da açıldığını gösterir elbette, özellikle de Schmeitzner'in onların gözünde (ileride göreceğimiz gibi) siyaseten şüpheli olması yüzünden.

***

1874 yılında Nietzsche'nin hayatına iki yeni kadın arkadaş girdi. Malwida von Meysenbug'la devam eden mektuplaşmalarının yanı sıra, ikinci *Zamana Aykırı Bakışlar*'dan çok etkilenen İtalyan soylusu Emma Guerrieri-Gonsaga'yla kısa ama güzel bir "mektup arkadaşlığı" oldu. Eski dinin öldüğü ve zaten David Strauss'un açığa çıkardığı "yalanlar" yüzünden kabul edilemez hale geldiği konusunda Nietzsche'ye hak veriyordu; yazdığı kadarıyla Guerrieri-Gonsaga'nın aradığı şey "tamamen felsefi temeller üzerine kurulmuş bir gelecek diniydi".[58] Bu konudaki fikri sorulan Nietzsche cevabın üçüncü *Zamana Aykırı Bakışlar*'da (az sonra buna döneceğiz) bulunabileceği cevabını verdi.[59]

Nietzsche öğrencisi ve asistanı Adolf'un annesi Marie Baumgartner'le daha sıkı bir dostluk kurdu. Basel'in yakınlarında, Almanya sınırının hemen üstündeki Lörrach'ta onu ziyaret etmeye başlamıştı. İyi eğitim

görmüş, açık fikirli Marie, Herr Köchlin'le yeniden evlendiği için resmen Alman olmasına rağmen sadık bir Alsaslı, köken olarak da Mulhausen'liydi. Alman kültürüne nazaran Fransız kültürüyle çok daha içli dışlıydı –Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar*'ının üçüncüsünü Fransızcaya çevirmişti. Fransa-Prusya savaşının sonunda Almanların Alsas'ı ilhak etmesini nefretle karşılamış, buna karşı yazılar yayımlamıştı.[60] Nietzsche'nin birinci *Bakış*'ının giriş kısmında Almanların savaş sonrası muzafferaneliğinin "Alman Reich'ı uğruna Alman ruhunu yok etme"[61] tehlikesi yarattığı fikrine gönülden katılıyordu. Alman emperyalizminin saldırganlığına karşı çıkan bir Alman ile bir Alsaslı arasında benzerlik görmüş olmalıydı.

Marie'nin Nietzsche'ye mektuplarında anaçlığın ötesinde bir şeyler vardır –onu rüyasında gördüğünü yazar– ama ikisi de burjuva geleneklerini aşmayı bir an bile düşünmemiştir. Nietzsche'den on üç yaş büyük olduğundan aralarındaki ilişki onunla Cosima arasındaki ilişkiye benziyordu; zaten Marie onu kıskanıyordu. Marie candan bir idealist ve Schopenhauer'cıydı ve Nietzsche'nin 1876'daki "pozitivist" dönüşüne çok üzülen pek çok dostundan biriydi. *İnsanca, Pek İnsanca*'yla ("dönüş"ün ilk aleni ifadesi) ilgili olarak ona şöyle yazmıştı:

> Bu yeni kitap pek çok noktada şoke etmek, herhangi bir [insan] yakınlığını engellemek için yazılmış gibi duruyor –yine de bütününde varlığınız ve yaptıklarınız sebebiyle insan sizi sevmeli ... İnsandaki iyiliğe inancımdan asla vazgeçmeyeceğim ... bu imha edilirse geriye nasıl bir mutluluk kalır ki?[62]

İnsanca, Pek İnsanca'nın açtığı manevi uçuruma rağmen, Nietzsche 1879'da Basel'den ayrıldığında Marie gözyaşlarına boğulmuştu.

Nietzsche'nin kadın arkadaşlarına biçtiği birkaç rol vardır: salt anne, Malwida von Meysenbug; kardeş-sevgili, Cosima; anne-sevgili, Marie; salt arkadaş, Meta von Salis; salt sevgili, Lou Salomé; salt kardeş, Elizabeth. Fakat tüm kadın arkadaşlarının (Elizabeth hariç) ortak noktası çok bilgili, iyi eğitimli olmaları ve okumaya merak duymalarıdır. Bu yüzden Leipzig'den Fräulein Rubinstein'ın doktora programına yaptığı başvuru 10 Temmuz 1874'te Basel'in birleşik fakülteler komitesinin önüne üniversiteye kadınları kabul edip etmeme sorununu koyduğunda, Nietzsche'nin kadınları kabul etme yanlısı dört üyeden biri olma-

sı biyografik açıdan şaşırtıcı değildir. İki saatlik tartışmanın ardından (Burckhardt dahil) altı üye karşı oy kullanınca ret sonucu çıktı. Fakat Nietzsche ve kadınları kabul etme yanlısı diğer üç üye buna bozulmuş olmalıydı, zira itirazlarının açıkça kayda geçirilmesini istediler.[63] Nietzsche'nin olgunluk dönemi yazıları feminizm karşıtı, hatta kadın düşmanı olmakla ünlüdür. Özgürlükçü taleplere en azından kısmen verdiği bu desteğin nasıl doğduğunu daha sonra sorgulayacağız.

Berggrün

Yaz tatilinin başladığı 17 Temmuz'da Nietzsche Romundt'la birlikte Berggrün'e gitti. Yolda mola verdikleri Chur'da, Elizabeth'e yazdığı kadarıyla, önceki yıl Flims'te tanıştığı Fräulein Berta Rohr'la, "neredeyse evlenmeye karar veriyordu".[64] Elizabeth bu evliliğe karşı çıkınca Fritz yeniden aile diplomasisini devreye soktu ve sadece şaka yaptığına onu temin etti.[65] Fakat aynı sıralarda von Gersdorff'a da Berta yüzünden Chur'dan ayrılmaya gönülsüz olduğunu yazdığına göre,[66] şaka yaptığı biraz şüphelidir. Hatta Nietzsche'nin aslında eşcinsel olduğu teorisine karşı, "Bayreuth çöpçatanlık-komisyonunun" bir eş bulması talimatına uymasının önündeki en büyük engelin Elizabeth'in yarı-ensestvari bir kıskançlıkla, aşktan konuşmak şöyle dursun bir kadının Fritz'e ondan daha fazla yakınlaşmasına bile katlanamaması olduğu söylenebilir.

Slürgen'e ve Nietzsche'nin nihai yazlık mekânı Sils Maria'ya yakın olan Albula Vadisi'nde (*Albulatal*) bulunan Berggrün 1.400 metre rakımlıdır. Nietzsche ve Romundt burada Hotel Piz Aela'da kaldılar. Nietzsche tatilini von Gersdorff'a şöyle anlatır:

> Burada (Berggrün'de, Baedecker'e bir bakın) ... her gün yüzlerce yolcunun St. Moritz'e giderken ya da oradan gelirken uğradığı bir otelin tek konuklarıyız. Flims'te olduğu gibi bir gölümüz yok elbette: Geçenlerde üç saatlik tırmanıştan sonra 6.000 ayak [1.830 metre] yüksekte bir göl bulduk, neredeyse donuncaya kadar yüzdük ve ıstakozlar (*feuerrot*) gibi kızarmış olarak sudan çıktık.[67]

Overbeck'e de şöyle der:

> İyi bir otelde kalıyoruz, her işimiz halledliliyor ve kazıklanmıyoruz ... Şu ana kadar, Albula köprüsü yakınlarında yalçın dağların arasındaki iki ıssız vadiyi birbirine bağlayan ve ikisine de tepeden bakan bir kayalık gördük –burada kendime bir kule yapmak isterdim. Ayrıca yandaki vadilerden birinde kükürtlü bir su kaynağı vardı: Vetliner şarabı içmemizin yol açtığı önemsiz [her zamanki gibi olağandışı bir teşhis] kabızlıktan kurtulmak için yanımızda biraz o sudan getirdik.[68]

Temmuz sonunda yüksek Alp yaylalarında genellikle olduğu gibi, sis ve yağmur artar:

> Son birkaç gündür korkunç sağanak var, herkes kapalı yerlerde sıkılmış halde [*sehr ungeduldig*] –bu ıssız yerde işler böyle. Sadece ben sıkılmıyorum çünkü yeni eserimi düşünmek ve bitirmeye çalışmakla meşgulüm (*Zamana Aykırı Bakışlar*'ın üçüncüsü). Bu işle uğraşırken insan yağmurla artık hiçbir ilgisi olmayan farklı bir yerde yaşıyor.[69]

Brahms'ın Bayreuth'ta Yasaklanması

Brahms, Wagnerci saflarda istenmeyen adam olmasının yanı sıra, Nietzsche'nin müzikal ufkunda 1874 ortasına kadar hiç görünmemişti. O zamana kadar hâlâ bilinmeyen topraklardaydı. Fakat Haziran'da her şey değişti. Nietzsche Basel'den Rohde'ye gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

> Hemşeriniz [hem Rohde hem de Brahms, Hamburg doğumluydu] geçenlerde buradaydı; müziğini epeyce dinledim, özellikle de bizzat bestelediği *Triumphlied*'i [Zafer Şarkısı]. Benim için Brahms'la uzlaşmak çok güç bir estetik vicdan problemiydi.[70]

Nietzsche *Triumphlied*'den (1871) o kadar etkilenmişti ki 12 Temmuz'da onu tekrar dinlemek için Zürih'e gitti. (Brahms'ın meşhur eserlerinden sadece Alman Ağıtı'nın (*Ein deutsches Requiem*, 1868) vaktinde tamamlandığı düşünülürse, bu tercih göründüğü kadar tuhaf değildir.)

Brahms'ın *Lied*'i besteleme sebebi Fransız-Prusya savaşındaki zaferi kutlamaktı. Wagner de *Kaisermarsch*'ı [İmparatorluk Marşı] aynı amaçla bestelemişti. Fakat Wagner'in Hohenzollern hanedanına hiçbir sevgi

duymamasına ve İmparatorluk Marşı'nı sırf İmparatoru Bayreuth'ta bir *ulusal* Alman tiyatrosu projesine çekmek (Wagner bunda başarısız olmuştu) için bestelemesine rağmen, Brahms sahiden İmparator'a bağlıydı ve Reich ile gurur duyuyordu.

Berggrün'den gelen Nietzsche, çantasında saatli bomba gibi tiktaklayan *Triumphlied*'in notalarıyla 5 Ağustos'ta Bayreuth'a vardı. Yolculuk sonrası her zamanki gibi hastaydı ve *Sonne* [Güneş] Hotel'de yer ayırtmıştı. Fakat onun geldiğini duyan Wagner hemen oraya uğrayıp artık neredeyse tamamlanmış olan *Wahnfried*'de kalmasında ısrar etti. Nietzsche kısa zamanda toparlandı ve birlikte geçirdikleri ilk akşam iyi gitti. Fakat sonraki akşam işler farklı bir hal aldı.

Kötü bir başlangıç yapmışlardı anlaşılan, çünkü Cosima'nın günlüğüne yazdığı kadarıyla, Nietzsche onlara kendisinin ve Overbeck'in Schmeitzner'in yayıncılık teklifini kabul ettiğini söylemişti. Bu yüzden de "Sosyal Demokrat [sosyalist] Parti'ye hizmet etmeye" zorlanmışlardı, çünkü kitaplarının yayımlanmasının tek yolu buydu.[71] O sıralarda Wagner ile sosyalistler arasındaki muhabbet azalmış değildi elbette.

Akşam yemeğinden sonra, Viktoryen eşyalarla –Richard'ın piyanosu, büyük çalışma masası, Cosima'nın daha küçük çalışma masası, tablolar, büstler, kitaplar, hatıralar ve saksı bitkileri– tıka basa doldurulmuş dev salonda toplanan konukları (bunların arasında konser piyanisti Paul Klindworth ve Nietzsche'ye göre büyük bir Wagner sopranosu olan Lilli Lehmann da vardı) Richard, *Götterdämmerung*'un sonundaki Ren kızları sahnesinin piyano versiyonunu çalarak eğlendirdi.* Hemen ardından, Cosima'nın yazdığı kadarıyla, Nietzsche elinde Brahms'ın *Triumphlied*'iyle "öne fırladı".

Bu noktada Wagner'in "tiran" mizacına dair Nietzsche'nin mahrem düşüncelerini hatırlayalım; "Brahms'ın ya da Yahudilerin muteberliğini tanımazsa Wagner için tehlike büyüktür" demişti. Buradaki "tehlike" aşağı yukarı "kendinden başka hiç kimsenin soluk almasına izin vermeyen tiranca bir mizaç yüzünden Wagnerci girişimin bütün vaatlerinin çöpe gitmesi tehlikesi"dir. O yüzden, göründüğü kadarıyla Nietzsche, Wagner'in karakterini ıslaha çalışıyordu –o sırada altmış bir yaşında

* Opera ve onunla birlikte Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesinin tamamı nihayet üç ay sonra 21 Kasım'da, yani Wagner'in konuyu ilk kez düşünmeye başlamasından yirmi altı yıl sonra bitmiş olacaktı.

olan Wagner'in kendisinden otuz bir yaş büyük olduğunu düşünürsek küstahça bir girişimdi bu. Belki de Wagner'i en azından Brahms'ı dinleme adilliğini göstermeye ikna edemeyince son bir kez oldubitti yapmak istemişti. Adeta ültimatom veriyordu: Tiranlık yapmayı kes, yoksa giderim. Asıl mesele Wagner'in Nietzsche'ye yönelik "tiranlığıydı" elbette: Brahms'ı kendine vekil ilan ettiğinden şüpheleniyor insan. Her halükârda çabası sonuç vermemişti çünkü Cosima'nın yazdığı kadarıyla, "R[ichard] müzikte *Gerechtigkeit* [adillik] sözcüğünü kullanma fikrine kahkahalarla gülmüştü".[72]

Sonraki öğlenden sonra birisi (kim olduğu belli değildir) piyanonun başına oturup o sorun yaratan parçayı çalmıştı. Wagner köpürdü, "dostu Nietzsche'nin övdüğü ... bestenin iç karartıcılığından" şikâyet etti, diye yazar Cosima. Wagner'in iddiasına göre bu parça Handel, Mendelssohn ve Schumann'dan türetilmişti, öte yandan Liszt'in maneviyatından da otantik duygularından da yoksundu.[73] Günün geri kalanında Brahms'tan bir daha bahsedilmez. Akşamleyin Auber'in operalarından birkaç parça çalındıktan sonra Wagner nihayet Brahms'ın şoven parçasının ölümünü resmen ilan etmek için *Kaisermarsch*'ı[74] çalar; aynı şeyin alabildiğine üstün bir versiyonunu çaldığını ima etmektedir.

Wagner'in bu travmatik olayı nasıl algıladığı Elizabeth'in yazılarında bulunabilir. Wagner ona şöyle demiştir:

> Ağabeyin [*Triumphlied*'i içeren] kırmızı kitabı büyük piyanonun üstüne bıraktı, salona ne zaman girsem o kırmızı nesneyi doğrudan gözümün önünde buluyordum –resmen köpürüyordum, kırmızı görmüş boğa gibi oluyordum. Nietzsche'nin o kitap aracılığıyla örtük olarak bana, "Bir bak sadece! İşte iyi iş yapmış olan başka biri," dediğini pekâlâ anlayabiliyordum. Neticede o akşam hiddetleniverdim, neredeyse kendimi kaybedecektim! "Peki, kardeşim ne dedi?" diye endişeyle sordum. "Hiçbir şey demedi," diye cevapladı Wagner, "sadece kızardı ve bana şaşkınlıkla karışık sakin bir mağrurlukla baktı." Nietzsche'ninki gibi bir duruş için yüz bin markı feda ederdim –daima seçkin, daima mağrur![75]

Nietzsche hiçbir mektubunda Brahms olayından bahsetmez. Elizabeth de Baden-Baden'deki bir parkta otururlarken Brahms'ın *Triumphlied*'inin hikâyesini niye hiç anlatmadığını sorduğunu hatırlar: "Lizzie, o olayda Wagner pek yüce değildi," demiştir Nietzsche.[76]

Ayrıca Wagner bu olaydan arkadaşı Hans von Wolzogen'e de bahsetmiştir. Wolzogen'in hatırladığı kadarıyla Wagner şöyle der:

> Nietzsche bu müzik hakkında doğru bir görüş edinmek için onu tanımam *gerektiğini* söyledi. Kabul etmedim ama üzerime gelmeye devam etti. En sonunda ona çok öfkelendim (kızınca nasıl olurum bilirsin –zavallı Cosima benden çok çekmiştir). Kabalaştım –Tanrım, kesinlikle öyle yaptım!– Nietzsche fırladığı gibi kapıdan çıkıp gitti. Evet, ben böyleyim işte –*bir daha hiç dönmedi*! Şimdi de ... Nietzsche'mi kaybetmeme vesile olan Brahms'ı sevmem bekleniyor![77]

Cosima'nın diplomasisi daha açık bir kopuşu engelledi ve Nietzsche 15 Ağustos'a kadar Bayreuth'ta kaldı. Fakat eskiden saygı gören Üstat ile eskiden saygı duyan konuk arasındaki iplerin gerildiği çok açıktı. Cosima'nın yazdığı kadarıyla Nietzsche yüzünden Wagner "çok güç saatler geçirmişti. "Başka şeylerin yanı sıra [Nietzsche] Alman dilinin ona hiç haz vermediğini, onun yerine Latinceyi tercih ettiğini vb. söyledi"; milliyetçi Wagner'in damarına kasten iyice basmıştı.[78]

Wagner bu olayda Nietzsche'yi "kaybettiği" konusunda haklıdır. Nietzsche Bayreuth davasını desteklemeyi sürdürse de, Wagnerler Nietzsche'nin eserlerini bir yıl daha coşkuyla karşılasa da, ara sıra mektuplaşmalar devam etse de (Nietzsche 1875'te Wagner hanesine toplam beş mektup yazmıştır), eski samimiyet bir daha hiç geri dönmedi. Brahms olayından sonra Nietzsche bir daha Wagnerlerin evinde konuk olarak kalmadı. Bu olaydan açık savaş ilanına kadar, ilişkileri kişisel olmaktan ziyade politikti.

***

Bayreuth'taki ziyaret felaketinin üstüne, Nietzsche Basel'e dönüş yolculuğunda Würzburg tren istasyonunda çantasını çaldırdı. Çantanın içinde başka şeylerin yanı sıra Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesi librettosunun imzalı bir nüshası da vardı. Olayı von Gersdorff'a anlattığı mektubunda, insan doğasına dair büyük bir keşfi yapmışçasına sözlerini şöyle bitirir: "Ders: Tren istasyonlarında çantanın başını boş bırakmayacaksın, çünkü korkunç ve kurnaz bir yabani çantaları kolluyor olabilir."[79] Elizabeth'in bu olay üzerine dediği gibi, Nietzsche dünyanın hali konusunda biraz naifti.

Zamana Aykırı Bakışlar'ın Üçüncüsü: *Eğitici Olarak Schopenhauer*

Zamana Aykırı Bakışlar'ın üçüncüsünün tamamlanmış nüshası 19 Ağustos'ta Schmeitzner'e gönderildi ve 15 Ekim 1874'te (Nietzsche'nin otuzuncu yaş gününde) piyasaya çıktı. Nietzsche'nin protokol nüshası gönderttiği kişiler arasında Wagner, von Bülow, Malwida von Meysenbug, Marie Baumgartner, Emma Guerrieri-Gonzaga, Krug (ama Pinder yoktu), Rohde ve von Gersdorff vardı. Nietzsche "sadece okurlardan altı-yedisinin tepkileri önem taşır,"[80] dediği için bu listenin önemi vardır. (Sadece "birkaç kişi" için yazmanın, hatta "hiç kimse" için yazmamanın olgunluk eserlerinde önemli bir tema olduğunu göreceğiz.)

Nietzsche üçüncü *Bakış*'ını daima önemli bir eser olarak gördü. 1882'de eserini Lou Salomé'ye tavsiye ederken hemen her şeye yönelik "temel tavrını" anlattığını söylemişti.[81] Eserin konusu Heidegger'in elli yıl sonra "özgünlük" diyeceği şeydir. İnsanları "birer fabrika ürünü, ... kamuoyunun hâkimiyetindeki sahte-insanlar" gibi gösteren "tembelliği" aşmakla ilgilidir bu eser. Çoğumuz bu durumda olmamıza rağmen, hiçbirimiz (en azından Nietzsche'nin istediği okurların hiçbiri) salt "sürü" tipi olmaktan gerçekten memnun değilizdir. Üstelik kaçabileceğimiz bir durumdur bu: "Kitlelere ait olmak istemeyen kişinin tek yapması gereken ... vicdanını takip etmektir. Vicdanı ona 'Kendin ol! Şu anda yaptığın, düşündüğün, arzuladığın hiçbir şey sen değilsin'" demektedir.[82] Peki, ama insan nasıl bir "ben" olması gerektiğini nasıl keşfedecek?

Freud sonrası psikoterapi tipik olarak "hakiki" benliği ya da "ego"yu her eşsiz bireyin içine gömülmüş, toplumsal baskı kapağını açıp çıkmak için çabalayan bir nevi güdü ya da baskı gibi ele alır. Nietzsche bu resmi tümden reddeder: "Gerçek doğanız derinlerinizde saklı değil, sizden ölçülemeyecek kadar yukarıdadır ya da en azından bulunduğunuzu sandığınız yerden yukarıdadır."[83] Hakiki benlik, salıverilecek bir baskıdan ziyade gerçekleştirilecek bir "görevdir". İnsan, görevini keşfetmek için "şu ana kadar hakikaten neyi sevdiğini" sormalıdır; bir başka deyişle, onun "ruhunu göğe yükselten" nedir?"[84] Peki, bu nasıl keşfedilecek?

Bu noktada üçüncü *Bakış*'ın değerlendirmeleri ikincisininkilere yaklaşmaya başlar. Kişinin hakiki sevgisini ve görevini keşfetmesi için ona "kendi hakiki benliğinin ... temel yasasını" verecek "muteber bir nesne"

arayışına girmesi gerekir. İkinci *Bakış*'ta böyle kahramanlar "anıtsal" şahsiyetler olarak tanımlanmıştı. Bu üçüncüsünde onlara "eğiticiler" denir.[85] Nietzsche'nin amacı aslında anlaşılması zor bir şey söylememektedir. Bir kez daha "rol modelinden" söz etmektedir. Örneğin Hıristiyanlar çoğunlukla İsa'yı böyle görürler. Güç bir duruma düştüklerinde, içsel vicdanlarına uygun olarak nasıl davranmaları gerektiğini düşünürken çoğunlukla kendilerine şunu sorarlar: "Böyle bir durumda İsa ne yapardı?" Böyle bir şey yapmak İsa'yı Nietzsche'deki anlamıyla "eğitici" olarak görmektir.

Nietzsche şimdi de filozofun "eğitici" olma imkânına döner. "Filozof" derken düşüncesini hayata geçiren, dolayısıyla takip edilebilecek bir "örnek" teşkil edebilen bir kişiyi kasteder. Kant büyük bir düşünürdür, fakat bu anlamda "filozof" değildir, çünkü teorisindeki tüm o ahlaki cesaret çağrılarına rağmen, gündelik hayatında akademik hayatın basit geleneklerine ödlekçe boyun eğmiş, dine inanmamasına rağmen (işini korumak amacıyla) inanıyormuş gibi yapmıştır.[86]

"Eğiticinin" işlevi "kamuoyuna" karşı durup kendi tekil benliğimize sahip çıkmamızı sağlamak olduğuna göre, her şeyden önce bizzat *kendisi* kamuoyuna aykırı düşmeyi göze alabilmelidir. Sefil bir modernlik çağında bu özellikle doğrudur. Zira modernliğin en bariz özellikleri: (a) cemaatin kaybedilmesidir –"atomlar çağında, atomize olmuş bir kaos" içinde yaşamaktayız; (b) basit materyalizm, "para hırsıdır"; (c) bencilliktir, "herkes kendi içinde sadece çıkarcı solucanı hisseder"; (d) bireyler medya kontrollü "otomatlara" indirgenmiştir; (e) ahlaki bir boşluk vardır –Hıristiyanlık antik dünyanın "doğal" değerlerini yıkmıştır ama şimdi kendisi insanların hayatlarını yönlendirme gücünü yitirmiştir; (f) "hız ve acelecilik" vardır, öyle ki, "ebedi" değerlerin ne olduğunu bilsek bile bu değerlerin hayatımızı yönetmelerine vaktimiz yoktur, ahlaki itidale zaman kalmamıştır.[87] Makineleşmiş, atomize olmuş, bezgin, tüketim toplumunun hâkim olduğu ahlaki boşluk çağında eğitici, her şeyden önce çağın ruhuna ayak uyduramayan, "çağa aykırı" kişidir.

Nietzsche'nin 1876'da aleyhine dönmesine rağmen "ilk ve tek eğiticim" diye tanımlamayı sürdürdüğü Schopenhauer'a geliyoruz nihayet.[88] Daha doğrusu yazılarının toplamı olarak "Schopenhauer"a değil, daha ziyade "yaşayan insan" olarak Schopenhauer'a geliyoruz, zira ancak yaşayan bir insan *yaşam* "modeli" oluşturabilir elbette.[89]

Nietzsche'nin belirttiği kadarıyla Schopenhauer'ın en çarpıcı kişisel özelliği tam da bu çetin ve cesur "çağa aykırılığıdır". Kant'ın tersine o kendisine iş verebilecek akademik profesörler kliğiyle alay etmiş ve Hegel'in muzafferane iyimserliğinin hâkim olduğu bir çağda kaçınılmaz olarak popülerlikten uzak olan felsefi kötümserliğini yaymaktan çekinmemişti. Schopenhauer "doğruluk kahramanlığı" göstererek, mutlu bir hayatın imkânsızlığını, insanlığın en yüksek biçiminin "kahramanca yaşam" olduğunu kabul etmiştir. Böyle yaşayan kişi, "doğruluğun barındırdığı acıya"[90] –bir nevi varoluşsal boruyu çalmanın acısına– katlanır.

Akıntıya karşı yüzen başkalarına, mahkûm edildikleri toplumsal dışlanma çok fazla gelmiştir. Hölderlin delirmiş, Kleist intihar etmiştir. Fakat Wagner gibi Schopenhauer da mahkûm edildiği "yalnızlığa" katlanmasını sağlayan "demirden yapıya" sahiptir.[91]

Nietzsche sonra da bu idealden nasıl bir "görevler halkası" çıkacağını sorar. Bunun "pratik faaliyete" yönlendirdiğini, yani *hayatımızı* "eğittiğini" nasıl gösterebiliriz?[92] Schopenhauer'ın kendisi *mevcut* toplumu eleştiren bir kişi ya da toplumsal reformcu değildi. Modernliğin başka bir çağdan daha iyi ya da daha kötü olduğunu düşünmüyordu, zira ona göre *tüm* çağlardaki *tüm* insan hayatları eşit ölçüde acı verici ve değersizdi. Bu yüzden Nietzsche'nin, "Schopenhauer'cı kişinin" "azametinden" pratikte *bir şeyler* çıktığını göstermenin "zor bir iş" olduğunu, zira Schopenhauer'a bakıp "eylemler dünyasına herhangi bir iştirakin" reddini de örnek alabileceğimizi kabul etmesi şaşırtıcı değildir.[93] Gelgelelim, düşünsel bakımdan ürkütücü bir pasajda, Schopenhauer'ı rol modeli olarak benimsemekten pratik görevler çıkarmayı becerir.* Modelden çıkaracağımız görevler,

> yalnız bir kişinin görevleri [değildir]: Aksine insanı dışsal biçimlerden ziyade temel bir fikir tarafından bir arada tutulan kudretli bir cemaatin ortasına bırakırlar. Bu temel fikir *kültür*dür ve her birimize tek bir görev verir: *İçimizdeki ve dışımızdaki filozofun, sanatçının ve azizin üretimini desteklemek, böylece doğanın kusursuzlaşmasında görev almak.*[94]

---

* Gördüğümüz üzere, Schopenhauer gerçekten de "eyleme iştiraki" reddeder. Hayatın doğası ve değerine dair en yüce içgörü "erdemden çileciliğe geçişte" cisimleşmiştir. Nietzsche burada Schopenhauer'ın sistemini ondan daha iyi anladığı, bu sistemden yapılacak çıkarımların aslında Schopenhauer'ın gösterdiğinden daha farklı olduğunu söylemektedir.

Nietzsche bu ürkütücü düşünce sıçramasını desteklemek için "doğanın" "metafizik hedefine ... kendi öz-aydınlanmasına" ulaşmak için hem filozofa hem sanatçıya ihtiyaç duyduğunu söyler; burada dramatik şiirin dünyanın *causa finalis*'i [nihai amaç] olduğunu söyleyen Goethe'nin sözlerini tekrarlamaktadır. Ayrıca Doğa "azize" ihtiyaç duyar (Schopenhauer'ın tasavvur ettiği şekliyle), çünkü ancak onun sayesinde doğa "kendisinden" nihai "kurtuluşa ulaşabilir".[95]

Goethe'nin sözlerine daha önceki göndermesinde olduğu gibi, bu tuhaf düşünce pasajı bizi *Tragedyanın Doğuşu*'nda sunulan Schopenhauer metafiziği versiyonuna geri götürür. Orada ifade ettiği kadarıyla, adeta bir savaş sahnesi tablosundaki kişilerden ibaretizdir.[96] Bu tablo tek gerçek varlık, yani "İlkel Birlik", "İstenç" –ya da şimdiki adıyla "Doğa"– tarafından ve onun için oluşturulmuştur. "İlkel Birlik"in yaratıkları olduğumuza göre, dünya-yaratan çocuk-sanatçının filozof ve sanatçı tarafından yapılan arıtılmış dünya-resmine kendi doğasını yansıtmasını sağlamakta işbirliği yapmak görevimizdir. Dolayısıyla azizin ortaya çıkışında da işbirliğinde bulunmalıyız: Çünkü ancak deneyim, azizin içgörüsü ve "istencin reddinin" zorunluluğu sayesinde İlkel İstenç inşa ettiği acılar dünyasının "imhası" yoluyla kendisinin ve insanın kurtulmasının gerekliliğini görebilir. Ancak azizin içgörüsü (belki de "kopuşu" demeliyiz) sayesinde bir gün dünyanın sona ermesini umabiliriz.

Bu anlaşılması güç pasaj hakkında söylenecek çok bir şey yoktur, çünkü Schopenhauer metafiziğinin en karanlık ve iç-çelişkili bölgelerinde kaybolmuş haldedir. Cevap verilemeyen soru şudur: Dünyanın yaratıcısına karşı niçin bir "ödevimiz" olsun ki, hele *Tragedyanın Doğuşu*'nun "İlkel Birliği" gibi sorgulanabilir bir karaktere karşı niye sorumlu olalım? Ama neyse ki Nietzsche çok geçmeden Schopenhauer metafiziğinin aleyhine dönecek ve daha önce belirtildiği üzere, "Doğa"nın nihai amacı olarak sanat fikri iz bile bırakmadan kaybolup gidecektir.

Fakat Nietzsche'nin aşağı yukarı aynı sonuca ulaşmak için peşine düştüğü çok farklı bir düşünce hattı vardır; felsefesi olgunlaştıkça bu hat daha da belirginleşecektir: "İnsanlık tekil büyük adamların üretiminde sürekli çalışmalıdır –başka hiçbir görevi yoktur."[97] ("Büyüklüğü" insan ile hayvan arasındaki farkı azami ölçüde vurgulamak olarak tasavvur ettiğinden,[98] "büyük" birey *geistige* [maneviyat sahibi entelektüel] bir kişi olmalıdır, bir başka deyişle aşağı yukarı filozof, sanatçı ya da aziz

olmalıdır.) Bunun niçin başta gelen görevimiz olduğunu açıklarken de bu kez şatafatlı metafiziğe değil biyolojiye başvurur:

> Hayvan ya da bitki dünyasından herhangi bir türün gözlemlenmesinden çıkarılabilecek dersleri topluma ve toplumun hedeflerine uygulayası geliyor insanın: Türün tek kaygısı en iyi tekil örnek, en alışılmadık olan, en güçlü, en karmaşık, en çok meyve verendir –toplumun hedefi üzerine öğretilmiş hayaller bu kadar sert direniş göstermeseydi insan bunu yapmayı çok isterdi! Tür sınırlarına ulaşıp daha yüksek bir tür olma haddine geldiğinde, türün evrim hedefinin örneklerinin çokluğu ve refahı olmadığını anlamakta hiç zorluk çekmememiz gerek aslında ... daha ziyade uygun koşulların şurada burada ürettiği görünüşte dağınık ve rastlantısal olan varoluşlar hedeflenir.

O halde, diye bitirir Nietzsche, insanlık bu büyük insanların var olabileceği "uygun koşulları" aramalı ve yaratmalıdır. Geri kalanımıza gelince, "en nadir ve en değerli örneklerin iyiliği için" yaşarsak hayatlarımız "en yüksek değerine" ulaşır.[99]

Nietzsche burada (sosyal) Darwinciliğin bir versiyonuna başvurmaktadır –1873 başında Darwin'in evrim teorisinin "doğru" olduğuna karar verdiğini hatırlayın.[100] Özellikle de Darwinci dilde "rastlantısal mutasyonun" değerine başvurur. Evrim teorisine göre türlerden biri çevrenin mevcut durumuna daha iyi uyarlanmış bir mutasyon üretirse "daha yüksek" bir türe evrilir. Mutasyona uğramışlar başarılı olarak üreyip geri kalanlar öleceğinden, tür giderek evrimleşir ve mevcut çevrede yaşamaya daha iyi uyarlanmış yeni bir tür ortaya çıkar. İnsanlar ve insan toplumları tıpkı bitki ve hayvanlar gibi biyoloji âlemine ait olduğundan, diye bitirir Nietzsche, aynı ilkeyi topluma uygulamalı ve "şans varoluşlarının", rastlantısal mutasyonların ortaya çıkmasını desteklemek için her şeyi yapmalıyız. (Bu görüş Wagner'le konuşurken geliştirilmiş olabilir, çünkü metafor biçiminde *Die Meistersinger*'de vardır: Hans Sachs tarafından eninde sonunda ikna edilen şarkıcı üstatlar Walhter'in ödül alan şarkısının vahşice yeniliğini kabul etmek zorundadır, Walhter'i loncaya almaya da mecburdurlar, çünkü hayatın kanunu budur: değiş ya da öl.)

Daha önce belirttiğim gibi, Nietzsche hakkındaki en yaygın yorum onun "aristokratik bireyci" olduğu yönündedir: Buna göre, sadece "büyük" birey, "üstinsan" değerlidir; geri kalanlarımız onun köleleri olmalıdır. Bu yüzden yukarıdaki savların hiçbirinde istisnai bireyin *en büyük*

değere sahip olmadığına dikkat etmek önemlidir. Schopenhauer'cı sava göre büyük birey "İlkel Birlik"in kendini anlama ve dolayısıyla kendini dönüştürme *aracıdır*, bu yüzden de en büyük değer bir bütün olarak "varlığın" refahı türü bir şeydir. Darwinci savda da büyük birey sadece bir *araç* olarak değerlidir, bu sefer de *bir bütün olarak toplumun* "daha yüksek" bir duruma evrilmesinin aracıdır.[101] Bu yüzden, üçüncü *Bakış* büyük bireyin öneminin altına kalın bir çizgi çekse de, onu kendi başına bir amaç olarak sunmaz; hiçbir noktada, "sadece üstinsan değerlidir" doktrinini savunmaz. İleride göreceğimiz üzere, bu desen Nietzsche'nin olgunluk felsefesi boyunca devam eder. Büyük birey kritik önemdedir ama sadece bir araçtır.

***

O halde "tek görevimiz" "tekil büyük adamların", "dâhilerin" üretimini "desteklemektir". Geriye sadece, aramızdaki dâhi olmayan bireylerin bunu *nasıl* yapacağı sorusu kalıyor. Hepimiz onun "geçinme zorunluluğundan kurtulmasını" sağlamak için köleliğe mi mahkûmuz?[102] Dâhi olmayanların hepsi madenci ya da çorapçı mı olacak? Hiç de değil. "İkinci ve üçüncü dereceden yetenekliler" bile dâhinin ortaya çıkışı için hem "içeriyi" hem "dışarıyı" hazırlama görevine katkıda bulunabilir.[103] Muhtemelen buradaki anlayışa göre, genel kültür seviyesi ne kadar yüksekse, dâhinin ortaya çıkması için koşullar o kadar olgunlaşmaktadır. Kendisi dâhi olmayan ilham verici bir öğretmen dâhilik gücü taşıyan birini gerçek bir dâhiye çevirebilir. Fakat *dördüncü* dereceden yeteneklerin madencilik ya da çorapçılıktan başka bir şey *yapamayacağını* varsayabiliriz.

***

Karl Hillebrand birinci *Bakış*'a olumlu yorumlar yaparak Nietzsche'nin sonsuz minnettarlığını kazanmıştı (*Ecce Homo*'da onu "nasıl kalem oynatacağını bilen, tanıdığım son *insani* Alman" diye anar).[104] Fakat üçüncüye tepkisi açıkça eleştireldi. Augsburg'un *Allgemeine Zeitung*'unda (epeyce adil bir tarzda), "Herr Nietzsche", diyordu,

> belki çok ayrıntıya giriyor ama Schopenhauer'la yaklaşık dokuz yıllık tanışıklığının onu nasıl etkilediğini ve başka delikanlıları nasıl etkileyeceğini yeterince ayrıntılı anlatmıyor. Eğitici olarak filozofa odaklanıyor ama onu sürekli takip edemediğimi itiraf etmeliyim.[105]

Cosima ise kesinlikle böyle bir zorluk yaşamadığını iddia ediyor ve Hillebrand'ın yaşadığı güçlüğü de "tümden Hegelleşmiş bir beyne" bağlıyordu.[106] "Bu *benim* Zamana Aykırı [Bakışım]" sözleriyle başlayan beş sayfalık bir mektup yazdı Cosima. Özellikle de birinci kısımda otantik bireyselliğe çağrıyı ve "bütün hepsinin parıldamasını sağlayan esrikleştirici ateşi" sevmişti. Bu eser ona göre, hayatlarını "büyük bir fikir" için mücadele edip acılar çekerek geçiren herkesin İncil'i olacaktı.[107] Wagner de bizzat dört satırlık bir takdir telgrafı gönderdi:

> Derin ve yüce. Kant sunumu son derece çarpıcı ve yeni [Schopenhuer'ın aksine hakiki bir "filozof" olmaması]. Sadece mecnunların tam olarak anlayabileceği cinsten ... Bu sıhhatli zamanların güneşli topraklarına uzun ve derin gölgeler getiresiniz![108]

Von Bülow esere bayıldı ve "kamuoyu"na (boyun eğme) ile "kişisel tembellik" arasındaki bağıntıdan özellikle etkilendi.[109] Malwida von Meysenbug, eseri "hep yanımda taşıyorum; eser benim İncil'im oldu. Kültürün hedefini daha önce bu kadar güzel tanımlayan kimse olmamıştır", diye yazarken, Elizabeth de çok derinden duygulanmıştı.[110]

Bu tepkilerin açığa çıkardığı bir nokta, üçüncü *Bakış*'ın –özellikle kadın– hayranlarının yarı-dini otantiklik retoriğine tepki vermiş olmalarıydı: Okuru "sürünün" tembel konformistliğinden dışarı çıkmaya (Heidegger'in "Onlar'ın diktatörlüğü" ve Sartre'ın "kötü niyet" dediği şeyden kaçmaya), büyük ve dünyayı kurtaracak bir ideal uğruna her şeyi feda etmeye çağırıyordu Nietzsche. Bu şekilde tepki vermeyen tek tanıdığı Emma Guerrieri-Gonzaga'ydı –bu da onun ilginç bir kadın olduğunu gösteriyor. Eserin çekiciliğine parmak basmasına, "korkunç dünyadan kaçma hasretindeki" tutkuyu ve "daha yüksek bir hakikat, güzellik ve sevgi âlemine" ulaşma isteğini takdir etmesine rağmen, "doğanın bize" böyle bir âleme ulaşacak "kanatlar vermediğinin" eserde ele alınmadığına, bu yüzden genel etkisinin bunaltıcı olduğuna dikkat çeker.[111]

Bakış'a en eğlenceli tepki anonim bir telgrafla gelmiştir: "Anlayabildiğin ruh gibisin, ama benim gibi değilsin. [İmza] Schopenhauer."[112] (Schopenhauer öleli on beş yıl oluyordu.) Nietzsche'nin eserle ilgili son değerlendirmesi de buydu. *Ecce Homo*'da, eserin aslında Schopenhauer'ı sadece kendisi için bir "gösterge" olarak kullandığını,

gerçekte eserde bahsettiği şeyin "eğitimci olarak *Nietzsche*" olduğunu yazar.[113]

Daha doğrusu *geleceğin* eğitimcisidir. Çünkü eserin gerçekten çarpıcı olan yönü eserin yüksek idealizmi ile Nietzsche'nin gerçek yaşamı arasındaki uçurumdur. Gördüğümüz üzere, Kant eserde otantik bir "filozof" sayılmaz, çünkü ahlaki cesaret telkin etmesine rağmen, pratikte "üniversiteye sadık kalmış, onun düzenlemelerine boyun eğmiştir ... meslektaşları ve öğrencileri arasında bir yaşam sürmüş",[114] üstelik dine inanmamasına rağmen inanıyormuş gibi yapmıştır. Cesur Schopenhauer'ın aksine Kant asla sahip olma potansiyeli taşıdığı "benliğe" tam anlamıyla ulaşamamıştır. Fakat hakiki "benliği" çok başka bir şey yapmak isterken üniversiteye sadık kalan" (bu pasaj neredeyse açıkça otobiyografiktir) diğer bir düşünür de Nietzsche'ydi. Bu yüzden Elizabeth onun "metinde tarif edilen eğitici filozofun" ta kendisi olduğunu söyleyince, Nietzsche gayet haklı olarak (her zamanki gibi) "saçma sapan" sözler ettiği cevabını verir.[115] Zira 1874 sonunda von Gersdorff'a itiraf ettiği kadarıyla, üniversite hayatının yükleri yüzünden uzun zamandır "çağa aykırı şeyler" düşünmek onun için imkânsızlaşmıştır.[116] Bir başka deyişle, "vicdanın" sesi üniversite hayatının mekanikleşen köleliği, "hızı ve acelesi" yüzünden duyulmaz olmuştur. Gene de bunun eserde gayet açıkça dile getirilmesi, Nietzsche'ye en azından ortaya koyduğu şeyi yapma yönünde bir güdü vermiş olmalı.

Evde Noel ve "Dostluğa Övgü"

Nietzsche özellikle zor bulduğu üçüncü *Bakış*'ı yazarken ciddi miktarda sinirsel enerji harcamıştı. Kitabı bitirdikten ve geneline baktığında gayet olumlu karşılanmasından sonra nihayet karlı bir Noel için Naumburg'a döndüğünde rahatlayabildi (Noel'i Bayreuth'ta geçirme davetini yine geri çevirmişti). Felsefi çalışmasına verdiği mola sayesinde "Dostluğa Övgü"nün (*Hymnus an die Freundschaft*, 1874) hem piyano solo hem de dört elli versiyonunu nihayet bitirebildi. (Bu eserin melodisini "Hayata Dua"da (*Gebet an das Leben*, 1882) yeniden kullanır. Bu kitabın web sitesinde 17. Parça.) Tamamen enstrümantal olmakla birlikte bu eserin programını Malwida'ya şöyle anlatır:

Birinci Dize: Prelüd –dostluk tapınağında dostların tören alayına övgü.
İntermezzo: –Sanki acı-tatlı bir hatıra.
İkinci Dize: İlahi.
İntermezzo: Geleceğe dair bir kehanet gibi, en uzak yere bir bakış.
Üçüncü ve Son Dize: Final –dostların şarkısı.[117]

Nietzsche bu parçayı çok sevmiş, zamanın saf öznel doğasının "açık bir kanıtı" olarak görmüştü: Sadece on beş dakika sürmesine rağmen "insan [gündelik] zamanı unutuyor", çünkü bütün bir ömür bu parçada katediliyor.[118] (Araba kazasından hemen önce "insanın bütün hayatının gözünün önünden geçtiği" deneyimi düşünürsek ne demek istediğini anlayabiliriz.)

Nietzsche Naumburg'da bulunduğu sırada Pinder'le Krug'un yeni eşleriyle tanıştı. Bu karşılaşmalar gençliğindeki bu yakın dostlarından uzaklaştığını onun gözünde netleştirdi. "Noel'de Krug ve Pinder'i sıklıkla gördüm," diye yazar Rohde'ye. "Bu otuz yaşındaki kır sakallıların tersine sende ve bende sevginin ebedi gençliği var, diyebilirim."[119] 3 Ocak'ta yoğun kar yağışına ve soğuğa rağmen tekrar Basel'e gitti.

12. Bölüm

Auf Wiedersehen Bayreuth*

Nietzsche 4 Ocak 1875'te Basel'e döndüğünde, dağ gibi işlerin altında her zamankinden daha çok ezildiğini hissetti. Üniversite ve Pädagogium öğretmenliğinin korkunç yüküne ilaveten, budalalık ederek Schmeitzner'e sonraki beş yılda on *Zamana Aykırı Bakış* daha yazma sözü vermişti. Fakat bunları –"gerçek" işini, yani çağın "ruhunu" temizlemeyi– ancak tatillerde ve hastalık izinlerinde üretebileceğini söylemişti von Bülow'a. Kronik hastaların sahte umuduna kapılarak, devam eden göz problemleri dışında, "Tanrıya şükür" diye yazıyordu bu kez, "ufukta hiçbir hastalık görünmüyor ve her gün soğuk banyo yaptığım için büyük ihtimalle bir daha hasta olmayacağım".[1] Bunu söylediğinde Ocak'tı! Elizabeth'in dediğine göre Nietzsche, tıpkı ikinci şahsiyeti Zerdüşt gibi "kışla dalga geçmeyi" seviyordu.[2] Malwida von Meysenbug'a gönderdiği bir mektupta yazdığına göre de o kadar çok mesleki görevi vardı ki bir günden ötekine "uyuşturulmuş" halde sallana sallana geçiyordu. Ölüleri kıskandığını ama hayattan haz aldığından değil, "görevini" tamamlamak için yaşlanmaya kararlı olduğunu da ekliyordu.[3]

Fakat Şubat'ta biraz daha neşeliydi. "Bayreuth'un bu yıllarında yaşamak Tyche'nin [şans tanrıçası] bir armağanı," diyordu Rohde'ye. Bayreuth Festivali sonraki yıla kadar yapılmayacak olmasına rağmen, Wagner 1875'te bir dizi ayrıntılı prova planlamıştı. Müzik inanılmaz ölçüde yeni ve farklı olduğundan, asıl performansa hazırlanmak için provalara katılmak (biz de bugün kayıtları dinliyoruz) gerektiğinde herkes hemfikirdi. Fakat Nietzsche kaygılıydı, zira beklentileri o kadar yüksekti ki kendini bir düşe hazırlıyor gibiydi.[4] Hayat "tehlikeli", diye yazıyordu, "insan geleceğin huzurunda titriyor."[5]

---

* Hoşça kal Bayreuth!-r.n.

Nietzsche'nin üniversite öğrencilerinden birkaçı hayatının bu safhasında ona dair anılarını yazmışlardır. Jakob Wackernagel onun ileri düzey öğrenciler için seminerlerini çok ciddiye almasına rağmen,

> biz [lisans] öğrencileri onun derslerini pek sevmiyorduk. Jacob Burckhardt'ın dersleri sebebiyle, yüksek bir ders standardına alışmıştık. Ama Nietzsche'nin dersleri son derece kuru ve harfi harfineydi, hatırlanacak sözler sadece arada sırada ağzından çıkıyordu. Örneğin "Platon'a Giriş" dersini özellikle sıkıcı buluyorduk.

Fakat işin insani yanına gelince Wackernagel şöyle devam eder:

> İnsan onun yanında olmaktan büyük haz alıyordu. Buradaki [Basel] hayatının ilk yıllarında gece danslarını da içeren zengin bir sosyal hayatı vardı. Genç kadınlar onun büyüsüne kapılıyordu. Biz öğrenciler de onların Nietzsche'yle sohbetlerini hevesle dinliyorduk. Örneğin bir tanesinin bana anlattığına göre, Nietzsche ona rüyasında kendini kamelya olarak gördüğünü söylemişti.[6]

Ludwig von Scheffler adlı başka bir öğrenci Nietzsche'nin derslerine biraz daha olumlu bakar:

> Yazılarındaki meydan okuyan tonun kişisel tavırlarıyla bağdaşmadığını gördüm. Son derece mütevazı, hatta neredeyse boynu bükük bir tarzı olduğunu fark edince şaşırmıştım. Boyu ortalamanın biraz altındaydı, başı omuzlarının arasına gömülüydü ve vücudu da tıknaz ama narindi. Pırıltılı gözlükleri ve uzun, sarkık bıyığının arkasındaki yüzünde kısa boylu erkeklere çoğunlukla etkileyici bir görünüm veren ruhani bir bakış vardı ... kürsüye ağır ağır, neredeyse bitap düşmüş halde yürürdü ... hatiplerin gür sesine sahip değildi, pek çok üniversite hocasının tipik duygulandırıcı (pathos) özelliği olan, keskin olmasına rağmen temelde etkisiz ses ayarlamaları da yoktu. Nietzsche'nin sesi ağzından çıktığı gibi, yumuşak ve doğaldı. Bu ses için tek bir şey söylenebilirdi: Doğrudan ruhu yansıttığı için derhal insanda sempati uyandırıyordu.[7]

Fakat pek o kadar olumlu bakmayan öğrenci büyük ihtimalle daha doğruyu söylüyordu çünkü Nietzsche'nin kendisi de bu dönemde sağlığını ve kuvvetini "gerçek" işine adamak için öğrencilerine "uykuda bile sürebileceği" "birkaç ulu savaş atı" vermekle yetindiğini Rohde nezdinde kabul etmiştir.[8]

***

Şubat ayında yıllık Basel *Fastnacht* [karnaval] eziyeti başladı. En dayanılmaz olanı da sabah yediden akşamın geç saatlerine kadar sürekli çalan davullardı. Bu yüzden Nietzsche 14-15 Şubat hafta sonunda Luzern'e kaçtı: "Derin kar ve semavi bir sessizlik buldum," diye yazıyordu eve. "Yüksek sesli bir müzik çalarken kocaman genel bir ara vermeye benziyordu sessizlik; insan sessizliği duyabiliyordu."[9] Ama Luzern'in en güzel yanı Pilatus Dağı'na yapılan yürüyüşlerdi. Von Gersdorff'a yazdığı kadarıyla onun için özellikle kişisel bir anlam taşıyordu,[10] bu anlam Basel'e dönüşünden kısa süre sonra Rohde'ye yazdığı bir mektupta açıklık kazanır: "Bir dağ adamı olmak istiyormuşum gibi geliyor; hayat tarzım giderek dağ adamlarınınki gibi müstahkem ve içsel olarak bağımsız hale gelecek."[11] Birkaç yıl sonra Nietzsche'nin gerçekten de bir "dağ adamı" olduğunu göreceğiz. Basel'in gürültüsünden dağların sessiz yalnızlığına çekiliş, kendisinin de öngördüğü gibi, gelecekteki hayatının önden duyulan bir yankısıydı.

Fritz Luzern'deyken Elizabeth de Viyana ve Budapeşte'deki konserler için altı haftalığına seyahate çıkan Wagnerlerin evini çekip çevirmek üzere Bayreuth'a geldi. Franziska bu fikre her yönüyle karşı çıkmıştı. Onun gözünde Wagner, karşılaşmayı bile reddettiği rezil bir kişiydi. Ama Elizabeth ile Cosima arasındaki yakınlaşma Nietzsche'nin hoşuna gitmişti –kısa süre sonra birbirlerine sen (*du*) diye hitap etmeye başladılar– çünkü bu yakınlaşma sayesinde hem Wagnerlerle ilişkisini vekâleten koruyor, hem de Wagner'in boğucu varlığından kaçınması mümkün oluyordu.

Mart ayında iş yükü yüzünden Basel'in sosyal hayatından neredeyse tamamen elini eteğini çekti.[12] "İnsan ne demeye yirmi dört yaşında profesör olur ki!" diye yakınıyordu birkaç ay sonra: "Son altı yılı" –bir başka deyişle profesörlük yaptığı dönemin tamamını– "işlerin altında ezilerek geçirdim".[13]

Biz Filologlar

Mart ayında yine alışılmış göz sorunlarından mustarip olan Nietzsche, kendisini ziyaret eden von Gersdorff'a *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın "Biz Filologlar" adı verilecek muhtemel dördüncüsünü dikte ettirmeye başladı. Bu projenin notlarında yine "Yunanların" eşsiz konumunun

(Antik Yunan'ın Batı uygarlığının zirvesi olduğu, o yüzden de tüm çabalarımızın bu kültürel ideali yeniden yaratmak olması gerektiği fikri) –varsa– hangi gerekçeye dayandığı sorununa döner. On sekizinci yüzyılda Goethe ve Winckelmann'dan beri Almanya'da bu kavrama hiç karşı çıkan olmamış, Alman eğitiminde Yunan filolojisinin önde gelmesi de buna dayandırılmıştı.

Peki, Yunanların bu sözde ibretlik konumunun gerekçesi nedir, diye sorar Nietzsche. Onlara niçin rol modelleri gibi davranmalıyız? Onlarda bu kadar özel olan nedir? Antik dünyaya ilgi temelinde antik Yahudilere, Mısırlılara ya da Perslere de eşit ölçüde bakmamız gerekmez mi? Nietzsche'ye göre Yunanların öne çıkışı esasen yanlış idealleştirmelerin, şu anki gerçekliklerden duygusal bir düşe kaçışın, Hıristiyanlık düşmanlığının ve Romalıların kültürel sinmişliğinin tekrarının bir bileşiminden kaynaklanır. O halde Yunanların örnek alınması kesinlikle "çürütülmüş bir ilke" midir?[14] Nietzsche'nin nihai kararına göre aslında öyle değildir. Yunanlar hakkındaki en önemli mesele, tüm insanlığa açık olan evrensel doğayı paylaşmalarına rağmen, çocuksu masumiyetlerinin ve "naifliklerinin", önemli insani fenomenlerin –devlet, eğitim, cinsellik ve sanat– eşsiz bir netlikle ortaya çıkmasını sağlamasıdır: "Yunan aşçı başka aşçıdan daha aşçıdır."[15] Yunanlar açık ve dürüst insanlardı, çünkü Hıristiyan ve Hıristiyanlık sonrası insanlığın tersine utançları yoktu.

> Yunanların toplu olarak modern insanlıktan daha etik olduğunu söylersem bunun anlamı nedir? Eylem halindeki ruhlarının bütün görünürlüğü onların utançlarının olmadığını gösterir. Vicdan azabı diye bir şey bilmiyorlardı. Sanatçılar gibi daha açık, daha tutkululardı; bir tür çocuksu naifliği de taşıyorlardı, bu yüzden yaptıkları tüm kötü şeyler de bir nevi saflık, kutsala yaklaşan bir şey barındırıyordu.[16]

(Albert Camus de Yunan "naifliğini" benzer bir şekilde över ve özellikle atletlerin çıplaklığıyla ilişkilendirir.) O halde Yunanlar neticede özel ilgiye layıktı. Gelgelelim, on sekizinci yüzyıldan beri baskın olan duygusallaştırılmış, "yaldızlı kâğıda sarılmış",[17] "kısırlaştırılmış"[18] Yunan imgesine değil, *gerçek* Yunanlara bakılmalıydı. Yunanların –ve insanın– doğasındaki "insanca, *pek* insanca"lığı[19] tanımalıyız: "*İnsan ilişkilerindeki irrasyonelliği hiçbir utanç duymadan aydınlığa çıkarmak*" zorundayız. Ancak bunu yaptıktan sonra "temel ve geliştirilemez

olan ile geliştirilebilir olan arasında ayrım yapabiliriz".[20] Üstelik ancak pek-insanca olanı dürüstçe tanıdıktan sonra onunla makul bir tarzda uğraşabiliriz. Tıpkı Yunanların kendisi gibi biz de şunu kabul etmeliyiz:

> Esriklik, hilekârlık, intikam, kin besleme, iftira gibi arzuların insaniliğini ... böylece toplumu ve etiği inşa ederken bu arzuları da katmalıyız. [Yunan] kurumlarının bilgeliği iyi ile kötü, siyah ile beyaz arasındaki ayrımın yokluğunda yatıyordu. Demek ki kendini gösteren doğa inkâr edilmeyip onunla kaynaşılıyor, belli kültler ve günlerle sınırlanıyordu. Antiklerin tüm özgür-ruhluluğunun [*Freisinnigkeit*] kökünde bu vardı: İnsanlar doğa kuvvetlerini imha ve inkârın değil, ılımlı tahliyenin peşindeydi.[21]

Nietzsche'nin daha sonra Hıristiyanlığın "kötü"yü ele alışına yöneltiği eleştirinin önemli bir öncelini görüyoruz burada. Daha yerel bağlamda ise örneğin cinselliği ara sokaklardaki randevuevlerine süren ikiyüzlü Viktoryen namus bekçiliğine de bir karşı çıkıştı bana kalırsa.

"Benim hedefim çağdaş 'kültürümüz' ile [otantik olarak kavranan] antikite arasındaki *husumettir*," diye yazar Nietzsche. "Çağdaş 'kültüre" hizmet edenler antikiteden nefret etmelidir."[22] Fakat o sırada pratiğe geçirilen filolojinin sorunu Yunanların temsilini kesinlikle üretken olmayan bir tarzda, kültürün mevcut durumunu *gerekçelendirmek* için kullanmasıdır. Yani Yunanlar tıpkı Romalılar gibi salt "dekorasyon ve ciladan" ibaret değildir. Onlara göre kültür hayatın köklerine aitti.[23] "Kültürü" salt pastanın üstündeki süsleme olarak, ahmakça ticaretçilik gerçeğinin üstüne çekilmiş ince bir vernik olarak gören modernlik, Yunanların en iyi yönlerini tekrarlamakla övünür. Fakat aslında "dekorasyon" olarak kültür kavramı zaten çoktan Antik Yunan'ın büyüklüğünden düşüşü temsil eden İskender-Roma döneminden gelir.[24] Nietzsche'nin buradaki itirazı on dokuzuncu yüzyılın cephe beğenisinedir –birbirine aynen benzeyen binaların üzerine klasik ya da gotik bir süsleme cilası çekilmesinedir. Onun eleştirisi Bauhaus'un eleştirisiyle bağlantısız değildir.

Akıl hocası Schopenhauer'la aynı düşmanlığı paylaşan Nietzsche, tarihin kendini övmenin bir biçimi olarak kullanılmasını herkesten önce Hegel'e atfeder. Modern tarihçilerin hepsi de "başarıya dayalı" bir tarih yazar, mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşadığımızı varsayarlar. Bu yüzden hayatımızı Yunanlara kadar geriye doğru okurlar, ardından kendi (yanlış) yorumlanmış hayatlarını da bizim kendi hayatımıza doğru

okurlar; böylece hem onları hem bizi överler. Bir başka deyişle, modern tarihçiler gizli teologlardır.[25] Nietzsche bu kısırdöngünün tek bir istisnasını görmüştür –meslektaşı Jacob Burckhardt.[26]

***

Burckhardt da Nietzsche gibi Schopenhauer'cıydı (ama Nietzsche'nin aksine o, yolundan dönmedi). Kişilik bakımından da pek çok noktada benzediği Schopenhauer'a insanın temel durumunun acı çekmek olduğu noktasında katılıyordu. Yine onun gibi tarihin aynı şiddet ve irrasyonellik desenlerini ebediyen tekrarladığını düşünüyordu. Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin aklın, hakikatin ve adaletin her seferinde daha büyük zafer kazandığı bir tarih anlatmadaki Hegelci kararlılıklarına onu önemli bir istisna saymasının sebebi buydu. Burckhardt bu görüşü Rönesans'a uygulamasıyla büyük ün kazanmıştır. Fakat aynı zamanda Yunanlara da uygulamış, tarihsel sezgisini on sekizinci yüzyıl klasisizminin yaptığı sakin-rasyonel ve mutlu Antik Yunan tablosunu yapıbozuma uğratmakta, Yunan hayatı ve sanatının vahşi ve irrasyonel bel altını açığa çıkarmakta kullanmıştı.

Nietzsche de Yunanların hiçbir şekilde Dionysosçuluğun yıkıcı tarafına bağışık olmadıklarını vurguladığı *Tragedyanın Doğuşu*'nda Yunanlara dair on sekizinci yüzyıl bakışını yapıbozuma uğratmaya bağımsız olarak girişmişti elbette. Yine de *Tragedyanın Doğuşu* da en azından bir açıdan muzafferaneydi: "Barbarların" aksine Yunanlar Dionysosçuluğun tehlikelerini trajik şenlik yoluyla arıtmayı *başarmıştı*. Öte yandan, "Biz Filologlar"ın notlarında Yunan hayatında hâlâ var olan karanlık bel altı üzerinde çok daha katı bir şekilde durulmuş, "tarihin ne kadar zalim ve anlamsız olduğunu kavrayamayan kişinin onu anlamlandırma güdüsünü anlama şansı da yoktur" demekte ısrar edilmişti.[27]

Nietzsche 1872'de Burckhardt'ın Yunan kültür tarihi derslerine girmişti ve ortak ilgi alanları konusunda uzun, yoğun tartışmalar yapmışlardı. Bu yüzden Burckhardt'ın etkisinin "Biz Filologlar"da hissedildiğini söyleyebiliriz. Fakat Nietzsche bir açıdan da Burckhardt'ın bile Yunan karanlığına gözünü kaçırmadan bakamadığını düşünmektedir. 1876 Mayıs'ında Rohde'ye gönderdiği mektupta, Rohde'nin Yunanlar üzerine eserinde Yunan hayatındaki "eşcinsel ilişkiden" uzak kaldığından yakınır. Burada apaçık bir ihmal vardır, çünkü hem Yunan gençlerinin eğitimi hem de Yunanlardaki Eros kavramı bu ilişkiye dayanır: Yunan-

ların heteroseksüel aşk anlayışı, Nietzsche'nin iddiasına göre, yaşlı adamın erkek çocuğa sevgisi modeli üzerine kuruludur. Burckhardt'ın da aynı şekilde kaçındığını ekler. Derslerinde bu konudan hiç bahsetmez.[28]

"Biz Filologlar" hiç basılmadı, hatta notlar toplamından ileri gidemedi. 1875 Mayıs'ında kırk sayfasını yazmasına rağmen eserin "akmadığından" şikâyet ediyordu.[29] Problemin ne olduğu açık değildir. Ama en muhtemel açıklama uyarınca, hâlihazırda mesleğinden manevi anlamda uzaklaştığından, mevcut pratiğe bir kez daha saldıracak enerjisi kalmamıştı. Eserin umut verici başlığına rağmen, notlarda Yunanlar hakkında epeyce şey söylenirken, filolojinin mevcut durumu hakkında pek az şey söylenmesi dikkat çekicidir.

Bir Yorum, Romundt'a Veda, Wagner'e Doğum Günü Kutlaması ve Bir Sağlık Krizi

1 Nisan 1875'te Londra'daki *Westminster Review*'da ilk üç *Zamana Aykırı Bakış* üzerine uzun bir yorum yazısı çıktı. Benthem ve Mill tarafından kurulan ve önce George Eliot, sonra da Thomas Huxley'in ("Darwincilik" sözcüğünü sayfalarında ilk kez kullanan kişi) editöryal katkılarıyla çıkan bu önemli dergi 1853'te henüz Almanya'da tanınmazken Schopenhauer'ı keşfetmişti. Anonim yorumcu Nietzsche'nin Schopenhauer'a bağlılığına dikkat çekiyor, Schopenhauer'ın espri anlayışını ve insan doğasına dair keskin gözlemlerini kabul etmekle beraber, Almanya'daki "ontolojik kâğıttan şato" yapıcıların en kötülerinden biri olduğu eleştirisini yapıyordu. Yorumcu Nietzsche'ye döndüğünde de "pozitif düşüncenin bir biçiminin ... Almanya'nın çorak ve sersemletici metafiziğini eninde sonunda yenmesini" ummaktadır, diyordu.[30] Nietzsche yorumcunun "ters şeyler" söylediğini duyar ama İngiltere'de ciddiye alındığına çok sevinmiştir.[31] Yorum önemlidir, çünkü Nietzsche ve Wagner'in Schopenhauer idealist metafiziğini diriltmesinin o dönemdeki bilimci, materyalist bakış açısına ne kadar ters düştüğünün altını çizer. Ayrıca Nietzsche'nin görüşündeki metafizik "kâğıttan şatoyu" gerçekten "pozitif düşüncenin" kısa süre içinde yeneceği konusunda ileri görüşlüdür.

***

Şubat ayında, Schopenhauer'ın dünyayı-inkâr eden yönleriyle Nietzsche'ye nazaran çok daha fazla ilgilenen Heinrich Romundt, üniversitede felsefe kürsüsü alamadığı için Katolik rahibi olacağını Baumann'ın Mağarası'ndaki ev arkadaşlarına bildirdi. Hem Nietzsche hem de Overbeck bunu ihanet olarak gördüler, ama sırf akıldan imana gerilediği için değil, başka *türden* bir imana gerilediği için.

> Ah, bizim şu güzelim Protestan havamız! Luther'in ruhuna içtenlikli bağımlılığımı hiç bu kadar çok hissetmemiştim –şimdi bu bedbaht adam tutmuş Luther'in özgürleştirici dehasından gelen her şeye sırtını dönmek istiyor. Aklını mı kaçırdı, yoksa yeterince soğuk banyo yapmadı mı diye soruyorum kendime.[32]

Protestan olarak yetişmiş insanların çoğu Katolikliğin karanlık iç mekânlarını, tütsüleri, mumları, kutsal kalpleri, yaldızlı Meryem heykellerini okuryazar olmayan köylüler için ucuz bir tiyatro olarak görmeye yatkındır. Protestanların çoğunun gönlünde putkırıcılık yatar. Nietzsche'nin "Protestan hava" derken şunu kastettiğini düşünüyorum: estetik sadelik, putlardan uzak durma.

Romundt 10 Nisan'da, varlığını tümden örnekleyen Charlie Chaplinvari bir tarzda, nihayet Basel'den ayrıldı:

> Overbeck ve ben onun seyahat ihtiyaçlarıyla kendisinden çok ilgilendik –o kayıtsızlık içinde sürüklenmeyi sürdürdü. Mizacındaki müthiş kararsızlık tam bir komedi doruğuna ulaştı ve gitmeden bir saat önce gitmek istemediğine karar verdi. Hiçbir sebep söylemeyince o akşam gitmesini biz sağladık. Dehşetli bir acı içindeydi ve hayatının en iyi kısmının artık sona erdiğini söyleyip duruyordu. Gözyaşları içinde bağışlanmak için yalvardı; bu sefalet karşısında ne yapacağımızı bilemedik. Son anda tam ona özgü bir felaket daha yaşandı. Kondüktör, [kalkmakta olan trenin] kapılarını kapattı ve bize bir şey daha söylemek isteyen Romundt vagonun cam penceresini indirmeye çalıştı. Ama pencere çetin ceviz çıktı. Tekrar tekrar denedi ve bu sırada da derdini anlatmak için boşuna kendine eziyet etti –ama başaramadı. Tren istasyondan ağır ağır ayrıldı ... bütün bu sahnelerin korkunç simgeselliği ruhlarımız üstüne ... ağır bir yük gibi çöktü.[33]

Sonraki gün Nietzsche "otuz saatlik bir baş ağrısıyla ve bol miktarda safra kusarak" yatağa düştü; bu durum ondaki sağlık sorunlarının strese

bağlı olduğunun başka bir göstergesidir. Neyse ki Romundt "Roma'ya gitme" niyetinden kısa sürede vazgeçti. En sonunda Oldenburg'da lise öğretmeni oldu ve zaman zaman felsefi denemeler yazdı.

***

Nietzsche 24 Mayıs'ta Wagner'e her zamanki doğum günü kutlamasını gönderdi (iki gün gecikmişti). Bu kutlama mektubu, onun yazdığı en derin mektuptur ve bana kalırsa Wagner'le iletişiminin diğer herkesle olduğundan daha derin (ileride göreceğimiz üzere Lou Salomé hariç) bir düzeyde sürdüğünü gösterir. "Sizin hayatınızı düşündüğümde," der Nietzsche,

> dramatik bir gidişatı olduğu hissine kapılıyorum: Sanki başka biçimde yaşayamayacak bir dramacısınız ve her halükârda ancak beşinci perdenin bitiminde ölebilirsiniz. Her şey tek bir hedefe doğru hücum ederken tesadüfler kaybolmuş, belirmekten korkmuş görünmektedir. Güçlü ilerleyişinizin neticesinde her şey zorunluluk olmuş ve demirleşmiştir.

Nietzsche'nin olgunluk felsefesindeki merkezi temalardan birinin erken belirişidir bu: Doyurucu, anlamlı hayatlar yaşamak için hayatlarımızı sanat eserleri olarak, estetik birlikler olarak yaratmalıyız ve olmuş her şeyi içine dahil etmeliyiz, böylece artık hiçbir şey "tesadüfi" görünmeyecektir.

Nietzsche mektubun devamında Wagner'e "zavallı Hölderlin"in şiirleri içinde bulduğu "tuhaf güzellikte bir kehanet"ten bahseder. Hölderlin'in hayatında "işler tıpkı benim hayatımdaki gibi iyi gitmemiş, bizim güvendiğimiz ve göreceğimiz şeyi o sadece sezmiştir" der. Sonra da doğum günü hediyesi olarak şiirin tamamını alıntılar:

Ah, halkın kutsal yüreği, Ah Anayurdum!
Sessiz dünya ana gibi sabırlı
Ve her şeyi bilen, oysa derinliklerinde
Yabancı en iyi yerde.
Düşüncelerinin, ruhunun hasadı,
Kopartırlar üzümlerini, hor görürler seni
Sen, bakımsız bağ, böylece sen
Kafan karmakarışık dolaşır durursun yeryüzünde.

Sen en yüce, en ciddi dehanın Diyarı!
Sen aşkın Diyarı! Şimdiden seninim,
[Ama] sık sık ağlarım öfkeyle, çünkü sen sık sık
Budalaca reddedersin kendi ruhunu.
Şimdi dur ve sessiz kal, neşeli bir iş niyetiyle
Yarattığın bir iş, yeni bir biçim niyetiyle,
Tıpkı senin gibi aşktan doğan
Ve senin gibi iyi olan tek şey.
Nerede Delos'un, nerede Olimpia'n,*
Ki bulalım kendimizi en yüce şenlikte?
Peki, ama oğlun nasıl kestirebilir sen ölümsüzün
Uzun zamandır kendin için ne hazırladığını?[34]

Nietzsche'nin bu şiiri alıntılamasının nedeni yine Wagner'in Yunan tragedyasının –"en yüce şenliğin"– yeniden doğmasını sağlama projesini muteber kılmaktır. Biraz şansla Bayreuth projesi Alman halkının [*Volk*] kalbiyle uyum içinde olur, demeye getirir. Belki de Wagner'e "Yunan"ın yeniden doğuşunun projesi olduğunu, başka konulara dikkatini vermemesi gerektiğini hatırlatmaya çalışmaktadır.

Hölderlin'in en sevdiği tutumlarından biri de "kutsal yas" tutumudur –henüz toparlanmamış *Volk*'un [halk] ruhu için yas tutmak. Bu duruş Alman halkının [*Volk*] halen kendi hakiki benliğinden uzak olmasına şairin "öfkeyle ağlamasında" ifadesini bulur. Bana kalırsa Nietzsche'nin Hölderlin'e duyduğu saygı, ileride göreceğimiz üzere, ilk Bayreuth Festivali'ne soğuk bakışının aldığı biçimi açıklayabilir: Kendini, "kutsal yas" duruşunu, olabilecek ama henüz olamayan için yas tutma duruşunu benimsemiş gibi görmektedir. Hölderlin adeta Nietzsche'nin Festival'e tepkisini önceden yazmıştır.

Göründüğü kadarıyla Wagner bu mektuba hiç cevap yazmamıştır.

***

Nietzsche 14 Mayıs'ta Schmeitzner'den dostça bir hatırlatma notu aldı: On tane daha *Zamana Aykırı Bakış* yazma sözü vermişti, ayrıca dördüncüsünün el yazmalarını göndermeliydi ki Haziran'da baskıya geçilebilsin. Muhtemelen bu yüzden Nietzsche'nin sağlığı ciddi oranda kötüleşti. Son-

* Yunan mitolojisinde Apollon'un doğum yeri olan tapınak adası.

raki bir buçuk ay Elizabeth'in ihtimamına ve teselli edici varlığına rağmen korkunç göz ağrısı, baş ağrısı ve mide kasılmaları geçirdi; bazı kasılmalar o kadar şiddetli oluyordu ki safrayla beraber kan da kusuyordu. Dostu ve arkadaşının rahatsızlığını bir türlü anlayamayan Profesör Immermann ilk başta ona gümüş nitrat çözeltisi verdi (günümüzde bu madde fotoğraf kâğıdı hazırlamak, saç rengini koyulaştırmak ve siğilleri gidermek için kullanılıyor) ama işe yaramayınca bu kez yüksek dozlu kinin denedi.[35] Von Gersdorff 28 Haziran'da Basel'deki dostuna şöyle yazıyordu: "Tıbbi tedaviye güvenini sarsmak istemem, ama yine de I[mmermann] senin zavallı miden üzerinde bazı şüpheli deneyler yapıyor."[36]

Bu arada Cosima onun durumunu bilmesine rağmen Temmuz'da her zamanki alışveriş listelerinden birini gönderdi. Acaba rica etse Strazburg'dan (burası Basel'den epeyce uzaktı) "birkaç kilo karamelli şeker, *ditto pâté d'abrocots* (kayısı ezmesi), bir paket meyveli şekerleme (şurup içinde değil şeker kaplı olanlardan), bir torba da portakal şekerlemesi"[37] alabilir miydi? Sanki Nietzsche'nin Wagnerlerin ev hizmetini görmekten daha iyi bir işi yoktu. Nietzsche Derlenmiş Görüşler ve Düsturlar'da (*Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879), gayri şahsilik örtüsü altında, bu tür bir muamelenin en sonunda nasıl bir tepki yarattığını yazmıştır:

> *En Acı Hata*: –Sevildiğimize inandığımız bir yerde aslında sadece evdeki bir mobilya ve evin sahibi için konuklarının önünde caka satmasına yarayan bir süs olduğumuzu fark etmek bizi öyle bir yaralar ki bu durum asla bağışlanamaz.[38]

Nietzsche sağlık sorunlarını her zamanki metanetiyle karşıladı, hatta Ağustos'ta başlayacak Bayreuth provalarına katılmamak için geçerli bahanesi olmasına çok da üzülmüyordu belki de. Gençliğinden kalma, ne kadar korkunç görünürse görünsün her şeyin daha büyük bir iyiliğe katkı yapacağına yönelik dini inancını sürdürme kararlılığını yansıtan ve sanat eseri olarak hayat temasını önceleyen bir tarzda Marie Baumgartner'e yazdığı mektupta hayatı şöyle anlamaya çalıştığını belirtir:

> Bu, varlığımın ve kişisel koşullarımın [sağlığının kötülüğü, mesleğinin ona yazacak zaman bırakmaması] zararlı değil, hatta yararlı bir tarzda bağlantıda olduğu bir sanat eseri. Her proje buna dayanır. O halde anlamı şudur: Ana şeyi reddetmek zorunda kalmamak için pek çok şeyi reddetmek [örneğin Wagner'le dostluğunu]. Görüyorsunuz: Cesaretten yoksun değilim.[39]

Steinabad'da "Şifa"

Immermann'ın tedavisine rağmen (ya da bu tedavi yüzünden) Nietzsche'nin durumu sürekli kötüleşti. Doktor arkadaşı en sonunda çaresiz kalarak ona Bayreuth provalarına gitme planlarını tümden rafa kaldırıp onun yerine "şifa" bulmaya gitmesini söyledi. Bunun üzerine Nietzsche 15 Temmuz'da dört haftalığına bir kaplıca tesisine gitti. Kara Orman'daki Alman sınırının hemen yukarısında, Bonndorf yakınında bulunan Steinabad'daki bu kliniği mide uzmanı Dr. Joseph Wiel işletiyordu. Dr. Wiel beslenme yoluyla sağlıklı kalınabileceği görüşüne dayanan bir yemek kitabı yazdığı için uluslararası üne sahipti. Nietzsche ona büyük saygı duyuyordu: Kendisi de insanın doğru beslenirse sağlıklı olacağına inandığından, Wiel'e "tıp devrimcisi" diyordu.[40] Fakat o dönemin standartları için bile "şarlatan" daha doğru bir ifade olurdu –kronik hastaların çoğu gibi Nietzsche de denize düşüp yılana sarılmıştı. Wiel her sabah erkenden soğuk su lavmanı, neredeyse tamamen etten oluşan günlük dört küçük öğün yemekle tedaviye başladı. Ayrıca sabahları yemekten önce biraz Carlsbad meyve tuzu, öğlen ve akşam da bir bardak bordo şarabı veriliyordu. Nietzsche'nin kaplıcaya vardıktan üç gün sonra Marie Baumgartner'e yazdığı kadarıyla, "su yok, çorba yok, sebze yok, ekmek yok"tu. En sonunda, yatılı okulda bir kez başına geldiği gibi, kulaklarına sülük kondu.[41] Steinabad'dan ayrıldığı sırada Wiel'in son tavsiyesi de yemeklerini sadece emaye kapta pişirmesi oldu (bu kapların yüzeyinin sürekli ufalandığı bilinmektedir).[42]

Wiel "kronik mide zarı iltihabı ve aşırı mide genişlemesi" teşhisi koydu.[43] "Zar iltihabı" midenin iç yüzeyinde iltihaplanma olduğu varsayımına dayanırken, "mide genişlemesi" de hastanın baş ağrılarını açıklamak için ortaya atılmıştı: "Teoriye" göre midenin genişlemesi kan akışını engellediği için beyne yeterince kan ulaşmıyordu.[44]

***

Peki, sağ gözündeki ırsi körleşme dışında Nietzsche'nin hayatının bu safhasında gerçekten yanlış giden neydi? Von Gersdorff'un kabul ettiği üzere,[45] Nietzsche'nin migrene çok benzeyen belirtilerden mustarip olduğu açıktır. Mide bulantısı ve kusma, ışığa hassasiyet ve bitkinlik klasik migren belirtileridir, üstelik Nietzsche'yi etkileyen duygusal stres, parlak ışık ve yüksek ses (Basel karnavalındaki davullar) de klasik te-

tikleyicilerdir. Peki, ya bağırsak sorunları? Immermann mide ülseri teşhisi koymuştu.[46] Fakat mide ülserinin ağrısı süt içince genellikle biraz azalmasına ve Nietzsche de bol bol süt içerek zaman zaman iyileştiğini söylemesine rağmen,[47] bu hastalığa dair gerçek bir kanıt yoktur. Mide ülseri hipotezinin başka bir sorunu da ülserler genellikle ya iyileşmesine ya da ölüm gibi ciddi komplikasyonlara yol açmasına rağmen, Nietzsche'nin hayatı boyunca ara ara karın ağrısı çekmesi fakat mide sorunundan ölmemesidir. Bu da bize gösteriyor ki "hassas bağırsak sendromu" (HBS) Nietzsche'nin karmaşık tıbbi durumunun karın ağrısı kısmı için daha akla yakın bir teşhis olacaktır. Mide sorunlarının gidişatına baktığımızda HBS ile tamamen uyumlu olduğunu görüyoruz: dönem dönem yoğun ağrıdan sonra hiç ağrı duyulmayan zamanlar, kimi zaman kabızlık kimi zaman ishal, sıklıkla bitkinlik ve yatak istirahatı ihtiyacı, beslenme rejimlerinin başarısız olması ve duygusal stresin krizleri sıklıkla tetiklemesi.

***

Wiel Ağustos başında "mide genişlemesinin" azaldığını düşündü, ama hastada iyileşme belirtisi olmadığından teşhisini değiştirerek Immermann'ın mide ülseri teşhisini benimsedi.[48] Ama tedaviyi değiştirmediğinden Nietzsche'nin durumunun da düzelmemesi şaşırtıcı değildir. Ancak birçok kötü günün arasında birkaç "iyi" gün geçirebiliyordu.[49]

Steinabad tesisinin pek az avantajlarından biri de yüzme havuzuydu: Sıradan ölümlüler için (yani Pforta şartlarında yetişmemişler için) çok soğuk olan bu havuzda Nietzsche her sabah saat altıda tek başına yüzebildiğini söyler.[50] Tesisin başka bir avantajı da çevresindeki çam ormanıydı. Nietzsche loş ormanda yürürken göz ve baş ağrısından korunuyordu. Eski öğrencisi Louis Kelterborn Steinabad'da Nietzsche'yi ziyaretini şöyle hatırlıyor:

> Temmuz ayında güneşli, sıcak bir pazar günüydü ve doğa en güzel mücevherlerini takınmış caka satıyordu ... Ama benim için en büyük sevinç kaynağı doğa değil, beni buyur eden dostumu bir kez daha görebilmekti. Hasta olduğu yüzünden ve ten renginden hemen anlaşılıyordu, nasıl olduğunu ayrıntısıyla anlattı, tedavinin ayrıntılarından da bahsetti, büyük ihtimalle işe yarayacağını düşünüyordu. Kaplıca tesisinin ve çevresindeki parkın her yanını bana gezdirdi, biraz yüzmemi istedi ama kabul etmedim. Öğlen yemeğinden sonra çevredeki şahane ormanda birkaç saat yürüyüşe

> çıktık. Nietzsche daima dinç bir yürüyüşçü olmuştur ve hızlı yürüyüşünün düzenli vücut hareketleri ona hep iyi gelmiştir. Burada insan harika köknarların tok, baharatlı kokusunu ciğerlerine çekebiliyor. Patikanın her yeni dönemecinde karşımıza yeni güzellikler çıkıyor ... her şeyden öte, etrafımızı saran derin sessizlik gerçek bir lütuf. Bizden başka yürüyüş yapan çok az kişiye rastladık, yolumuzun üstünde köy filan da yoktu ... Bu yüzden kendimizi her türlü insan faaliyeti ve gürültüsünden uzak hissettik. Dolayısıyla, her zaman olağandışı, üst düzeyde ve heyecan verici olan sohbet bana iki kat daha derin bir tatmin verdi, ruhumu dinlendirdi.[51]

Acaba ne hakkında konuşuyorlardı? Sağlık ile beslenme alışkanlıkları ve başka alışkanlıklar arasındaki bağlantıyı konuşuyor olmaları muhtemeldir. "Hak edinceye kadar sağlığıma kavuşamayacağım," diye yazar von Gersdorff'a.[52] Başka bir mektupta da hasta olanın "makineden" ziyade "makinist" olduğunu belirtir.[53] Suçluluktan ya da "ahlaken" hastadır, dünyanın kötülükleri üzerinde fazla durduğundan" hastadır.[54] Wagner'e gönderdiği, daha önce bahsettiğimiz doğum günü mektubunda şöyle der:

> Her ikimize de mutluluk diliyorum, her ikimize de sağlık diliyorum ... Asıl söylemek istediğim şu: Bencillik hastalıkta yatar, çünkü hasta daima kendini düşünmeye zorlanır: Oysa dâhinin sağlığı tam anlamıyla yerindeyse, sadece istemsiz kutsama ve iyileştirmeyi, sırf elini üstüne koyarak yaptığını düşünür. Hasta insan daima bir alçaktır ...[55]

Bu sözler pek birbiriyle tutarlı değildir. Fakat esasen üç fikir ortaya atılıyor. Birincisi, fiziksel hastalığa psikolojik hastalık yol açar ve tersine fiziksel sağlık da psikolojik açıdan sağlıklı olmaya bağlıdır. İkincisi, dolayısıyla fiziksel hastalığın tedavisi daima psikolojik olduğu fikridir –"kafamızı bir düzene sokmamız", "her şeyi dert etmememiz" gerekir. Üçüncüsü, psikolojik hastalık daima "ahlaki" hastalığın –günah– ve psikolojik sağlık da ahlaki sağlığın –erdem– ürünüdür. Hastalar daima genel iyiyi *eksilten* bencillerdir, sağlıklılar da onu *artıran* özgecilerdir [bkz. Sözlükçe].

Göreceğimiz gibi, sağlık ile erdem arasındaki bağıntı Nietzsche'nin olgunluk felsefesinin merkezi temalarındandır. Ama daha da önemlisi, nedensellik sırası tersine çevrilmiştir. Burada Nietzsche'nin ana eğilimi

psikolojik ve dolayısıyla fiziksel sağlığı (özgecilik olarak tasavvur edilen) erdemin ürünü olarak görmekken, olgunluğunda erdemi psikolojik sağlığın ürünü yapar.

Nietzsche'nin kişinin fiziksel sağlığını onun ahlaki sağlığının ölçüsü yapan bu fikri terk etmek için iyi sebepleri vardır. Çünkü tüm fiziksel hastalıkların psikosomatik olduğu görüşü gülünç bir şarlatanlık olmakla kalmaz ("Ölüm pozitif düşünmekte başarısızlıktır" vb.), aynı zamanda Hıristiyan kültürü içinde yetişmiş kronik hastaların özellikle açık olduğu habis bir gizli teolojiyi cisimleştirir: Hastalığım kendi hatam *olmalı*, günahkârlığımın bedelidir o, çünkü –bu kısım daima *alçak sesle* söylenir– her şeye gücü yeten, tamamen iyi bir Tanrı vardır ve sebepsiz yere acı çekilmesine izin vermesi *mümkün değildir*.

***

Başka bir tartışma başlığı da Bayreuth olmalı elbette. *Kendisinin* Wagnerci olmaya ikna ettiği tüm dostlarının bu kökten yeni müzikal deneyimin provalarının başlangıcı için Bayreuth'a gitmesinden çok huzursuz olan Nietzsche, tek sorunun yokluğu olmadığını biliyordu, daha ziyade dostları onun yokluğunu Sartrevari bir yokluk gibi algılıyordu. (Dostum Pierre'le acil bir buluşma için bara giderim, ama o orada değildir. Ne bardaki şişelerin, ne barmaidin, ne içki içenlerin farkına varırım, der Sartre, sadece ve sadece *Pierre'in yokluğunun* farkındayımdır.) Nietzsche, Steinabad'dan yazdığı Rohde'ye kendini mazur göstermek için "günün dörtte üçünden fazlasını ruhen" Bayreuth'ta geçirdiğini, "orada bir ruh gibi dolanıp durduğunu" yazar.[56] Kaplıcadaki son gününü Overbeck'e yazarken de şunları söyler:

> Bayreuth'tan ne zaman bir mektup alsam yarım saat kasılıyorum: Sanki bir anda ayağa fırlamalı, her şeyi bırakıp size katılmak üzere koşmalıyım. Yürüyüşlerim sırasında sıklıkla orkestranın "altın suyu" sesine benzer bir şeyler duyuyorum; fakat hemen ardından sınırsız bir yoksunluk duyuyor, adeta mucizevi bir ayartılma hissediyorum. Sizin orada olduğunuzu bilmek –oysa ne kolaydı hiçbirimizin olmaması ...[57]

Buradaki "biz" ifadesi Nietzsche'nin Steinabad'da aklında olan başka bir konuya işaret eder: Bir "çağa aykırı" düşünürler ya da yeni verdiği adla "özgür ruhlar" komünü oluşturmak.[58] Von Gersdorff'a şöyle yazar:

> Hâlâ pek çok şeyi öğrenmek için gençlerimizden yararlanabiliriz. Giderek bu ortak bir yaşama ve öğrenme varoluşu haline gelecek. Daima etrafta bu tayfaya katılmak isteyen birileri oluyor, örneğin son derece yetenekli ve erken olgunlaşmış (ama erken acı çekmeye başlamış) öğrenci, [Basel] hukuk öğrencisi [Albert] Brenner.[59]

Sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Brenner aslında ertesi yıl Sorrento'da, Nietzsche'nin deyimiyle "özgür ruhlar manastırında", ona katılacaktır.

Nietzsche'nin Kelterborn'la tartışmış olabileceği başka bir konu da kendi geleceğidir. Müzisyen olarak başarısızlığından yakınan Carl Fuchs'a gönderdiği bir mektupta Liszt'in bir sözünü hatırlatır: pek çok kişi başarıdan yoksun kalmaktadır, çünkü "beklemek istememekte", acele etmektedir. Kendisi için de Shakespeare'den (*Hamlet*) bir alıntı yapar "hazır olmak her şeydir":

> İnsan ne istediğini kaderin görmesine müsaade etmemelidir ... En derindeki mizacım bir şeyi yıllar boyu barındırıp kendime onu tanıma izni vermemek ama beni sardığında onu kucaklamaktır; "hazırım" demektir.[60]

Curt Paul Janz, *Zamana Aykırı Bakışlar*'daki yüksek idealizm ve insanın "kendisinin ölçülemeyecek kadar yukarısındaki" "hakiki benliği" haline gelmesi talebi ile Nietzsche'nin üniversiteyi bırakmaktaki gönülsüzlüğü arasında kabul edilemez bir uçurum görür. Fakat maaşı dışında hiçbir geçim kaynağı olmaması ve annesine de para yardımı yapmak zorunda kalmasının yanı sıra, bana kalırsa, Nietzsche vermesi gereken karardan *kaçmaktan* ziyade, doğru anın gelmesi için tetikte ve "hazır" olarak *dikkatle bekliyordu*. Marie Baumgartner'e Steinabad'dan şöyle yazar:

> İçimde başka başka şeyler büyüyor ve her geçen ay hayatımın misyonunu daha net görüyor, fakat kimseye söyleyecek cesareti bulamıyorum. Adım adım sessiz ama çok kararlı bir ilerleyiş var. Gayet uzağa gideceğimi bana lutfeden şey bu. Kendimi bir dağcı gibi görüyorum –görüyorsun ne kadar gururla konuşabildiğimi.[61]

***

Nietzsche Steinabad'da kendisi gibi tedavi olanların hiçbirini ilginç bulmadığından zamanının çoğunu yalnız geçirdi. Fakat ufak tefek top-

lu turistik gezilere katıldı: Söylenene göre Almanya'daki en büyük bira fabrikası olan Rothaus'a yürüyerek yapılan bir gezide yer aldığı gibi, bir peynir fabrikası ile domuz çiftliğine de gitti.[62] 12 Ağustos'ta oradan ayrıldı.

Yeni Ev ve Yeni Dostlar: Paul Rée ve Heinrich Köselitz

Bu arada Elizabeth, Basel'de ikisi için yeni bir ev tutmuştu. Spalentorweg 48 adresindeki bu ev Baumann'ın Mağarası'ndan yürüyerek birkaç dakika uzaklıktaydı. Bu yarı evlilik hayatı ikisinin de işine geliyordu: zira Elizabeth zaten ağabeyine yarı âşık sayılırdı, Fritz ise Steinabad'da "şifa" filan bulamamıştı, bu yüzden Basel'e döndüğünde önceki bekârlık hayatından ve Frau Baumann'ın yemeklerinden başka türlü bir şeye ihtiyaç duyuyordu. Overbeck'e yazdığı kadarıyla, hayatta kalması buna bağlıydı.[63] 48 numaradaki evde Nietzsche bir katın tamamını almıştı, Elizabeth ise üst katın bir kısmını kullanıyordu. Naumburg'dan gönderilen mobilyalarla kısmen doldurulabilen toplam altı odanın yanı sıra bir mutfak, bir mahzen ve bir de hizmetçi-aşçı vardı. Büyük ihtimalle masraflar boyunu aşmasına rağmen –von Gersdorff'tan yüz taler borç almak zorunda kalmıştı–[64] yeni evinin konforunu çok tatmin edici buluyordu: "Çevremdeki her şey tamamen Nietzschevari ve tuhaf bir rahatlığı var," diye yazıyordu.[65]

Yılın geri kalanı bilinen sıkıntıların sıklıkla yeniden boy göstermesiyle geçti. Çoğunlukla okuyup yazamıyordu, bu yüzden Elizabeth yüksek sesle Sir Walter "Skott" (a.b.) romanları okuyarak onu eğlendiriyordu[66] –hatırladığı kadarıyla hepsini okumuştu. Nietzsche Aralık ayında bir hesap yaptığında her iki-üç haftalık dönemde otuz altı saati yatakta geçirdiğini gördü.[67] Noel özellikle kötü geçmiş, vermeye alıştığı isimle "makine" fena çökmüştü. Bu da kendisine yeni bir teşhis koymasına yol açtı. Tüm sorunlarının tek kaynağı "beyin iltihaplanmasıydı": babası otuz altı yaşında ölmüştü ve kendisi ondan bile genç ölecekti muhtemelen.[68] Sonraki yıl Ocak'ta sağlığının kötüleşmesi yüzünden lise derslerini bıraktı, bir ay sonra üniversite derslerini de geçici olarak askıya almak zorunda kaldı.

***

Bu sağlık durumuna rağmen 1875 güzünde Nietzsche'nin hayatında Wagner'den sonra felsefi açıdan en önemli iki dostluk başladı. Birincisi, Paul Rée ile samimi ve en nihayetinde travmatik ilişkisi; ikincisi, Heinrich Köselitz ile samimiyeti daha az olan ama daha uzun süren dostluğu.

Nietzsche'den beş yaş küçük olan Paul Rée yarı Huguenot'ydu* ama esasen Yahudi kökenliydi (bkz. Resim 18). Felsefeye yatkındı ve tıpkı Nietzsche gibi Schopenhauer'cı olarak yola çıkmıştı. Fakat sonra onun idealist metafiziğini reddetmiş, enikonu bilimsel, "pozitivist" bir bakış açısını benimsemişti. Darwin'i reddedenlerin onun (Rée'nin) kitaplarını okumasına gerek olmadığını söylüyordu.

1875'te *Psychologische Beobachtungen*'i [Psikolojik Gözlemler] yayımladı ve Halle'de "Über den Begriff des Schönen (sittlich Guten) in der Moralphilosophie des Aristoteles" (Aristoteles'in Ahlak Felsefesindeki Güzel [Ahlaki İyilik] Kavramı Üzerine) başlıklı doktora tezini tamamladı. 1877'de Der Ursprung der moralischen Empfindungen'i (Ahlaki Duyguların Kökeni), 1885'te de *Die Entstehung des Gewissens* (Vicdanın Doğuşu) ile *Die Illusion der Willensfreiheit*'ı (İrade Özgürlüğü Yanılsaması) yayımladı. Ama sonra akademik bir konum bulamayınca felsefeyi bırakıp tıbba geçti ve 1890'da doktor oldu. Doğu Prusya'da ağabeyinin topraklarında özgeci bir tarzda köylüleri tedavi ettikten sonra, St. Moritz yakınlarındaki yukarı Engardine vadisinde bulunan Celerina'ya geçti. Orada dağlıları tedavi etti ve neredeyse bir aziz muamelesi gördü. 1901'de Celerina'nın biraz dışında bir yerde buza basıp kaydı ve Schlarigna yakınlarındaki En Nehri'ne düşüp boğuldu. Nietzsche ile yollarını ayırırken birbirlerine şiddetli suçlamalar yöneltmelerine rağmen (bkz. 18. Bölüm), Nietzsche'nin yirmi yıl sonra manevi yurdunu bulduğu Sils Maria'nın buradan bir taş atımı uzaklıkta olması ilginçtir. Rée'nin ölümünün intihar olması mümkün. Kibar ve dürüst yapısına, fazlasıyla mütevazı mizacına rağmen, Schopenhauer'ın metafiziğini reddediyor, fakat insan varlığının değerini ve faziletini küçümsemesine hak veriyordu. Üstelik Yahudi olmasına rağmen, onu iyi tanıyan Lou Salomé ve sosyolog Ferdinand Tönnies'in de kabul ettiği gibi Yahudi karşıtıydı.

Fransız-Prusya savaşının zaferle sonuçlanmasının ardından, Nietzsche'nin nefret ettiği Alman ırkçı şovenizminin yanı sıra bir Yahudi kar-

* Huguenot'lar: 16. yüzyıldaki dinsel Reform hareketi sırasında Fransa'da ortaya çıkan Protestan topluluk-r.n.

şıtlığı dalgası yükselmişti. "Yahudi karşıtlığı (anti-Semitism)" tabirini ilk kez 1879'da Wilhelm Marr kullanmış, kendisinin de desteklediği Yahudi özgürlüğüne siyasi muhalefeti bu terimle tanımlamıştı. (Cosima Wagner'in fena halde Yahudi karşıtı olduğunu görmüştük. 1876'da Rée'yle ilk karşılaşmasını günlüğüne şöyle kaydetmişti: "Soğuk ve titiz bir karakteri var, bize çekici gelmedi; daha yakından bakınca İsrailli olduğu sonucuna vardık".)[69] Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthaß* (1930; Yahudilerde Kendinden Nefret) adlı kitabında Rée'yi çevresindeki Yahudi karşıtlığını benimsemiş ve bunu güçlü bir kendinden nefret etme güdüsüne çevirmiş kişilere örnek gösterir. En nihayetinde psikanalist olan ve Freud'un yakın çevresine katılan Lou Salomé de Rée'nin kendinden nefret etmesi ile özgeciliği [bkz. Sözlükçe] arasında bir bağ kurar: Başkalarına özverili bir tarzda kendini adamaya kapılmasını, kendinden "sevindirici bir kurtuluş" olarak yaşıyordu.[70] Rée'nin eşcinsel eğilimlerinin ıstırabını çekiyor olması da mümkündür ama kesin değildir.

Nietzsche 1873 Mayıs'ında Romundt sayesinde kısa süreliğine gördüğü Rée'ye ilk mektubunu Ekim'de göndererek, imzasız yayımladığı Psikolojik Gözlemler'i çok beğendiğini ve bilinmeyen alana bir anda nüfuz ettiğini belirtti.[71] Rée de Paris'ten yazdığı cevapta Nietzsche'ye hep uzaktan hayran olduğunu ve onu dostu saymak istediğini söyledi.[72] Ertesi yıl Rée Şubat ayında Nietzsche'yi ziyaret etti, sonraki ay Nietzsche "yeni kazandığı dostuna" Basel'de tanıdığı herkesten çok farklı birini, "insanlık" üzerine konuşabileceği birini tanımanın büyük bir zevk olduğunu yazdı.

> Bu ortak ihtiyacı dostluğumuzun temeli kılıp daha sık görüşmeye çalışsak mı? "Evet," derseniz benim için neşe ve kazanç kayağı olacaktır. O halde, bu temelde kurulan bir dostlukta ne kadar kişisel açıksözlülük olacağını görelim! Bunu vaat etmek bana hiç kolay gelmiyor ... Ama açıksözlülüğünüzü hak etmeyi yürekten diliyorum ...[73]

Burada değerlendirilen şey iki temele oturan bir dostluk gibi görünüyor: "insanlığa" "bilimsel" ilgi ve bir tür "karşılaşım grubuna"* bağlılık, kişisel açıklığa, ruhtan ruha ifşaata adanmışlık.

---

* Yüz yüze etkileşim yoluyla kendini ifade etme, karşısındakini dinleme, savunma mekanizmalarını aşma gibi özelliklerin yanı sıra bireysel gelişimin desteklendiği, genellikle bir lider eşliğinde toplanan grup. Psikolojide terapi amacıyla kullanılan bir yöntemdir-e.n.

Nietzsche "insanlık hakkında konuşmak" derken ne kastettiğinin ayrıntısına, Rohde'ye bir mektubunda iner. Rée'nin Psikolojik Gözlemler'i, diye yazar, "son derece keskin görüşe sahip bir 'ahlakçının', Almanlar arasında çok nadir görülen bir hünerin" eseridir[74] (her şeyi Katolik tütsü bulutlarının yumuşaklığıyla görmeyi tercih eden Cosima'nın hoşlanmadığı "soğuk titizlik" tam da bununla ilgilidir). Biçim ve içerik bakımından büyük ihtimalle Schopenhauer'ın çoğunlukla alaycı *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*'ından [1998; *Aphorismen zur Lebensweisheit*, 1851], ayrıca on yedinci yüzyıl Fransız aforizmacı La Rochefoucauld'dan (Schopenhauer da ona hayrandı) etkilenen Psikolojik Gözlemler, Nietzsche'nin açıkladığı kadarıyla, "hedefi tekrar tekrar on ikiden vuran hünerli bir keskin nişancının" eseriydi "ama insan doğasındaki karalığı anlatıyordu".[75] Bir başka deyişle "şüphe yorumbilimi" alıştırmasıydı bu eser. La Rochefoucauld'nun, "Özsaygı dünyanın en zeki adamından daha zekidir" (Schopenhauer da bu sözü alıntılar)[76] ve eylemlerimizin hakiki güdüleri konusunda sürekli kendimizi kandırmamıza yol açar, şeklindeki gözlemini takip eden Rée'nin kitabı, *amour-propre*-(özsaygı) azaltıcı aforizmalardan oluşmuştur: Örneğin "hatipler ve yazarlar genellikle zaten inanmışları inandırırlar", "Kibir olmasa bilimlerin hiçbiri henüz beşikten kurtulamamıştı", "Sadece başarılarımızı öven eleştirmenleri muteber sayarız", "İnsan artık sevemediğinde evliliği düşünmeye başlar" vb.

Önemli bir soru şudur; Rée'nin kitabından Nietzsche'nin çok etkilenmesi, hatta kısa süre sonra benzer aforizmaları kendisinin de kullanmaya başlaması üçü tamamlanmış ve dördüncüsünün çalışmaları süren *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın yüksek ahlaki idealizmiyle nasıl bağdaşır? Ruhun "façalı" tarafıyla meşgul olmanın *Bakışlar*'daki idealizmi gerçekdışı bulup reddetmeye yol açabileceğini öngörsek de, Nietzsche'nin düşünceleri onu bu yöne itmemişti. Kant ve Schopenhauer'ın *metafizik* idealizmini ("Dünya benim tasarımımdır [başka hiçbir şey değildir]") reddedecek ve gerçekçiliği –ya da dostunun etkisini kabul ederek verdiği adla "reelciliği (*réealism*)"–[77] tercih edecek olsa da, *ahlaki* idealizmin hayatı boyunca devam ettiğini göreceğiz. Fakat "Biz Filologlar"da söylediği gibi, faydalı bir idealizm "yaldızlı kâğıda sarılmış" duygusallığa değil, insan doğasına ilişkin iyisiyle kötüsüyle bir gerçekçiliğe dayanmalıdır. Ancak insan doğasına dair bir gerçekçilik, reelcilik (*réealism*) bu doğanın değiştirilemez ("bütünleşik") yanları ile değiştirilebilir yanlarını ayırt etmeyi umabilir.

Bu yüzden idealizmin beyhude türleri ile faydalı türleri arasında ancak realizm bir ayrıma gidebilir. Yedi yıl sonra belirteceği gibi:

> Bir şeyi gözlemlemeyi kaç kişi bilir? Bunların içinde kaçı kendini gözlemler? "Herkes kendinden en uzakta durur ... [Hakikaten] neysek o olmak isteriz ... bunun için dünyadaki tüm yasaları ve zorunlulukları keşfetmeliyiz. Bu anlamda *yaratıcılar* olmak için *fizikçi*leşmeliyiz –halbuki bugüne dek değer-saptaması ve her türlü ideal, fizik cehaletinde temellendi [ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi] fizikle çelişecek şekilde inşa edildi. Bu yüzden, yaşasın fizik! Hatta yaşasın bizi fiziğe mecbur kılanlar– [La Rochefoucauld'cu-Schopenhauer'cı-Rée'ci] dürüstlüğümüz![78]

"Biz Filologlar"ın notlarının Nietzsche, Rée'nin Psikolojik Gözlemler'ini okumasından *önce* yazıldığını hatırlarsak, Rée'nin Nietzsche'yi tümden yeni bir doğrultuya götürmesinden ziyade "insanlığa" ilginin ikisini yakınlaştırması daha akla yakın duruyor.

***

Nietzsche okurlarının kuşaklarca "Peter Gast"* olarak tanıdığı Heinrich Köselitz (bkz. Resim 19) ondan dokuz yaş küçüktü, Nietzsche'yi bütün diğer arkadaşlarından (Overbeck hariç) daha uzun süre tanıdı ve onunla daha kesintisiz bir ilişki kurdu. Asistan olarak paha biçilmezdi –son dönemde Nietzsche'nin yazdıklarını okuyabilen tek kişiydi– ama Nietzsche ona asla diğer dostlarına gösterdiği saygıyı ya da samimiyeti göstermedi, ona asla sen (*du*) diye hitap etmedi. İlişkileri esasen daima profesör-öğrenci ilişkisi olarak kaldı. Soylu soplu bir Saksonyalı sanayicinin oğlu olan Köselitz Leipzig'de müzik eğitimi aldı ve opera bestecisi olmaya çalıştı –fakat başaramadı. İlk başta Wagner ve Schopenhauer'ın hayranıydı, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan çok etkilenmişti. Doğru bir tespitle bu eserin "İskenderci kültürün güçten düşürücü, içgüdülerden yoksun bırakıcı etkilerine karşı müthiş bir itiraz" olduğunu söylüyordu.[79] Ayrıca ilk iki *Zamana Aykırı Bakışlar*'dan da derinlemesine etkilenmiş-

* Nietzsche bestecilikte Köselitz'in kariyerini ilerleteceğini düşünerek bu müstear ismi uydurmuş ve kullanması için onu ikna etmişti. Almancada "*Gast*" sözcüğü "konuk" anlamına gelirken, "Peter" de Latince "taş" anlamına gelen "*petra*"dan türemiştir. Bu yüzden isim Mozart'ın *Don Giovanni*'sinin sonunda Don'u cehenneme taşıyan "taş konuk"a şaka yollu bir gönderme içeriyor gibi görünmektedir (bu noktayı Robin Small'a borçluyum). Nietzsche ona "yeni Mozart" gözüyle baktığından, bu etimoloji akla yakın görünmektedir.

ti. Tanışık olduğu Schmeitzner'in teşvikiyle, Köselitz ve arkadaşı Paul Widemann 1875 Ekim'inde Leipzig'den Basel Üniversitesi'ne transfer olmaya ve Nietzsche'nin derslerine girmeye karar verdiler.

"Onunla ilk karşılaştığımızda," der Köselitz ilk tanışmalarının uzun bir anlatısında,

> Görünüşü karşısında şaşkına dönmüştük. Tam bir subay! Kesinlikle "akademisyen" değil ... Üstün bir irade izlenimi bırakıyordu [Pforta/Prusya görünüşü]. Kendisine karşı katıydı, ilkesel meselelerinde katıydı, başka insanlara dair yargılarında ise tam tersine fazlasıyla cömertti.

Nietzsche bu sıralarda Yalnızlık İlahisi* adlı bir beste yapmıştı. Köselitz'e göre bu eser "itaatsiz ve direngen, yumuşak, *dolce* (hoş) pasajlarla iç içe geçmiş sert kahramanlıkla doluydu". Köselitz onun bu eseri piyanoda çaldığını duymuştu (eserin notaları kaybolmuştur): "Nietzsche'nin dokunuşları sert değil ama çok yoğundu, çalma tarzı çağrışımlı, çoksesli ve çok katmanlıydı, hatta orkestral sesten şurada flütleri ve kemanları, burada trombonları çıkarabiliyordu."

1876 Nisan'ında Richard Wagner'le ilgili dördüncü bir tamamlanmamış *Zamana Aykırı Bakış*'ın varlığını öğrenince aralarında daha yakın bir ilişki kurulduğunu belirtir Köselitz. "Eseri çok kişisel ve bu yüzden de yayımlanamaz bulan" Nietzsche'yi son üç bölümü de eklemeye ikna etmiş ve baskıya hazır nüshayı hazırlama işini bizzat üstlenmişti. Esasen Wagner'in doğum günü için özel bir hediye olarak tasarlanan eser en sonunda ilk Bayreuth Festivali'nin bir parçası olarak tasarlanmış bir eser haline geldi.[80]

Veytaux, Cenevre ve Evlilik Teklifi

1876 Mart'ı her yılki Basel *Fastnacht*'ı (karnaval) eziyetini de beraberinde getirdi. Köselitz belki de *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki "barbarca" ve Yunan Dionysosçuluk tezahürü ayrımını düşünerek bu kar-

* Aynı zamanda Budist metin *Sutta Nipata*'yı okuyordu. "Gergedan olup yalnız gezerim" (KGB II.5 495) dizesini –Wordsworth'un "bulut"unun ilginç bir çeşitlemesi– beğenmişti.

navalı "*neşeliden* ziyade barbarca ve yabani bulmuş, bunun dışavurumunun da hiç kesilmeyen davullar olduğunu" yazmıştı.[81] Nietzsche bu sefer çareyi Cenevre Gölü üzerindeki Montreaux yakınlarında bulunan Veytaux'ya von Gersdorff'la birlikte bir yolculuk yapmakta buldu ve orada 6 Mart'tan 6 Nisan'a kadar bir ay kaldı. Her gün nemli ve rüzgârlı arazide altı saat kadar yürüyordu. Çocukluğunun kahramanı olan Byron'ın *Chillon Mahpusu* (1958; *The Prisoner of Chillon*, 1816) adlı şiiriyle ünlenen yakınlardaki Chillon Şatosu'nu gezmek onu çok etkilemişti.

Nietzsche epeyce toparlanmış bir halde Veytaux'dan Cenevre'ye geçti. Orada Voltaire'in sürgün dönemini geçirdiği eve bir ziyarette bulunmak istiyordu –bu paradigmadan "Sokratesçi", "en büyük kahramanım" diye bahsetmesi o sıralarda manevi-entelektüel bakış açısında meydana gelen muazzam değişimlerin bir belirtisiydi.[82] Ayrıca *Tragedyanın Doğuşu*'nun Fransızca çevirisini bitirecek olan Kontes Diodati'yle görüşmek ve Cenevre senfoni orkestrasının müzikal direktörü olan, Wagner ve Berlioz hayranı Hugo von Senger'e yetişmek de istiyordu. (Senger, Nietzsche oradayken konuğunun talebi üzerine Berlioz'un *Benvenuto Cellini* (1838 ve 1856) operasına uvertürünü icra etti.)

Fakat kontes aklını yitirdiği için bir akıl hastanesine kapatılmıştı. Nietzsche'nin ilk kez 1872'te tanıştığı Senger *Tragedyanın Doğuşu*'nun hayranıydı ve önceki Şubat Basel'de Nietzsche'yi ziyaret etmişti. Biraz nevrotik ve Almanların deyimiyle "etek avcısı"ydı. Piyano dersi verdiği İngiliz öğrencisi Eliza Vaughan'ı derste öpmüş, karakterli bir kadın olan Eliza da onu mutsuz bir evliliğe zorlamıştı. O sıradaki piyano öğrencileri arasında ince, sarışın ve güzel Mathilde Trampedach da vardı (bkz. Resim 20). Mathilde hocasına âşık olduğunu gizliyordu ama eninde sonunda onun üçüncü karısı olacaktı.

Senger bir sabah yanında Nietzsche'yle, Mathilde ile kızkardeşinin kaldığı Cenevre pansiyonunun kapısında belirdi. "Ne yazık ki," der Mathilde, "meşhur adamı göremedik, çünkü havanın kapalı olmasına rağmen geniş kenarlı bir şapkanın siperliğini iyice indirmişti [yani yüzü gölgede kalıyordu], hiç şüphe yok ki gözlerinin zayıflığı yüzünden yapmıştı bunu." Birkaç gün sonra von Senger iki kızı kendisine ve Nietzsche'ye bir araba gezintisinde katılmaya davet eder. Mathilde şiir ve şairlerle ilgili sohbete katılır ve Nietzsche'ye Longfellow'un *Excelsi-*

or'unu* bilip bilmediğini sorar. Nietzsche bilmediğini itiraf edince de kız onun için Almancaya çevirmeyi teklif eder. Mathilde şöyle devam eder:

> İki adam halkların özgürlüğü üzerine koyu bir sohbetin ortasındayken kendimi tutamayıp araya girdim ve dışsal özgürlük peşindeki insanların içsel sınırlılık ve kısıtlılığa pek dikkat etmemesinin çok şaşırtıcı olduğunu, en fazla enerjiyi insani zayıflıkların ağırlığından kurtulmanın gerektirdiğini söyledim ... başımı kaldırdığımda Nietzsche'nin gözlerini bana dikmiş olduğunu fark ettim.

Mathilde onu üçüncü ve son bir kez daha gördü:

> Veda etmek için uğradı ve lobide bize ciddi bir baş selamı verdi. Sonra piyanoya yöneldi [Köln'deki randevuevinde olduğu gibi] ve giderek şiddeti artan fırtınalı his dalgalarıyla çalmaya başladı, ardından ağırbaşlı armonilere doğru çekildi ve nihayet bir *pianissimo*'da kayboldu. Çok geçmeden tek kelime etmeden ayrıldık. Tek hareketi iyice eğilerek selam vermek oldu.[83]

Mathilde birkaç gün sonra Nietzsche'den bir mektup aldı (bu mektubu saklamıştı elbette):

> *Mein Fräulein* ... size soracağım soru karşısında dehşete kapılmamak için kalbinizdeki tüm cesareti toplayın: benimle evlenir misiniz? Sizi seviyorum ve bana zaten benim olmuşsunuz gibi geliyor. Sevgimin aniliği hakkında diyecek bir şey yok ... Ama sizin de benim gibi hissedip hissetmediğinizi öğrenmek istiyorum –asla birbirimize yabancı olmadık sanki. Birbirimize bağlanmanın her ikimizi de tek başımıza olduğumuzdan daha özgür ve iyi, bir başka deyişle *excelsior*** kılacağını düşünmüyor musunuz? Benimle yolculuk etmeye, bütün samimiyetiyle daha özgür ve iyi olmaya çaba gösteren biriyle hayatın ve düşüncenin bütün yollarına çıkmaya cesaretiniz var mı? Lütfen tüm çekingenliklerinize gem vurun ve kalbinizi özgür bırakın. Ortak dostumuz Herr von Senger'den başka kimsenin bu mektuptan haberi yok.[84]

---

* Amerikalı şair Henry Wadsworth Longfellow'un *Ballads and Other Poems* (1841) adlı şiir kitabında yer alan, ressam ve müzisyenlere esin kaynağı olmuş romantik şiiri. Ayrıca bkz. sonraki dipnot-r.n.

** Longfellow'un şiirinin Latince başlığı "daha yüksek" veya –serbest bir çeviriyle– "daha ileri ve yukarı" diye çevrilebilir. Şiirde, üzerine "Excelsior" yazısı işlenmiş bir bayrak taşıyarak bir Alp köyünden geçen bir delikanlı anlatılır. Tüm uyarılara kulak tıkayarak gittikçe daha yukarı tırmanır ve en sonunda kaçınılmaz olarak kara yarı gömülü, "cansız ama güzel" bir halde bulunur.

Mathilde'nin güzelliği ve zekâsının, ayrıca Overbeck'in kısa süre önce şahane Ida Rothpetz'le nişanlandığını duyurarak evliliği Nietzsche için aciliyet haline getirmesinin dışında, bu olağandışı teklifin altında ne yattığı konusunda muhtemelen sıklıkla tekrarlanan "özgürlük" kelimesi ipucu verebilir. Mathilde'nin erkeklerin konuşmasına müdahale etme cüreti göstermesi yüzünden Nietzsche onu yeni bir tür özgürleşmiş bohem sanmış, kendisinin de olmayı arzuladığı gibi geleneklere başkaldıran "özgür ruhluluğa" şimdiden eriştiğini düşünerek onunla birlikte normal toplumsal gelenekçiliği aşabileceğini ummuştu. Bu mümkün değildi elbette. Mathilde teklifi zarifçe reddetti. Zaten Senger'e âşık olması bir yana, "gen bencildir" teorisinde doğruluk payı varsa, kadınlar hali vakti yerinde kocaları tercih eder. Nietzsche'nin ise hiçbir zaman öyle olmayacağı apaçıktır.

Nietzsche'nin evlenme teklifinin sebebine dair önceki hipotezlerinden biri sonraki ay von Gersdorff'a yazdığı bir mektupta da doğrulanmaktadır:

> Evlenmeyeceğim; neticede bütün "medeni ["burjuva", "banliyölü"] düzene batmaktan ve kısıtlanmaktan nefret ediyorum. Hemen hemen hiçbir kadın zaten beni izleyecek [a.b.] kadar özgür ruhlu olmayacak ... [bekâr] Yunan filozoflarının hayatı bana giderek daha arzulanası bir yaşam tarzı gibi geliyor.[85]

12 Nisan'da bronzlaşmış, kısa süreliğine sağlığı düzelmiş ve Mathilde tarafından reddedilmenin görünür bir yarasını taşımadan Basel'e dönen Nietzsche, önündeki kışı ve baharı ılık İtalyan göğünün altında geçirerek sıhhatini koruması için Malwida von Meysenbug'dan bir davet aldı. ("Hava değişimi" Viktoryenlerin sağlığı bozuk olanlara sıklıkla tavsiye ettiği bir tedavi biçimiydi.) Haziran'da yedi yıllık çalışmanın ardından hak ettiği bir yıllık ücretli izni alınca von Meysenbug'un teklifini ciddiye alma fırsatı doğdu.

Wagner Bayreuth'ta

Nietzsche bu arada *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın dördüncüsü olan *Wagner Bayreuth'ta*'yı (*Richard Wagner in Bayreuth*) çıkarmak için harıl harıl çalışıyordu. Kitap 10 Temmuz 1876'da Schmeitzner'den yayımlandı. Wagnerler (iki tane), von Gersdorff, Rohde, Rée, Malwida von

Meysenbug, Romundt, annesi, Fuchs, Sophie Ritschl, Krug (ama yine Pinder listede yoktu), von Senger, Hillebrand, Marie ve Adolf Baumgartner ve dört kişiye daha[86] –uğruna yazdığı "azınlığa"– protokol nüshası gönderilmesini istedi.

Bu eserin sonraki ay başlayacak ilk Bayreuth Festivali'yle çakışması hedeflenmişti. Böylece olayın anlam ve öneminin açıklanması, başka bir deyişle *Tragedyanın Doğuşu*'yla aynı karakterde bir eser üretilmesi düşünülmüştü, fakat bu sefer Almanlara Çağrı'daki gibi münhasıran Wagner'e odaklanılacaktı. Nietzsche eseri zorlukla yazdı.[87] Bunun başlıca sebeplerinden biri Wagner'e karşı tavrının hayranlıktan müphemliğe kaymış olmasıydı. Önceki bölümde gördüğümüz üzere, Wagner'le yaşadığı kişisel zorlukların yanı sıra dönemin defterlerinde sanatçıya yönelik birçok eleştiri vardır (onun bir "aktör" olduğu, ucuz etkiler üretme peşinde bir "tiran" olduğu, müziğinin hayatı "olumlamak" yerine "inkâr ettiği" türünden eleştiriler); Nietzsche hayatının sonraki döneminde büyük bir gaddarlıkla yürüteceği "Wagner'e karşı dava"da bunları temel alacaktır.

Nietzsche'nin aleni sadakatla özel çekinceyi uzlaştırmakta benimsediği diplomatik açıdan dâhice yol, Wagner'in kendi "Beethoven" denemesinin anlatısal yapısını ödünç alarak idealleştirilmiş bir biyografi ortaya çıkarmaktır. Bu biyografide Wagner'in "yüksek" benliği eninde sonunda "aşağı" benliğinin hata ve zayıflıklarını yenilgiye uğratır. Böylece azizbiyografisi ihtiyacı ile kendi dürüstlüğünün gereklerini birleştirebilmiş, Wagner'e de en yüce idealine sadık kalması için örtülü bir uyarı yapmıştı.

Nietzsche *Ecce Homo*'da geriye bakışla gerek Wagner'in gerekse Bayreuth'un bu ideali gerçekleştirebileceğinden aslında umudu kesmiş olduğuna işaret eder: o denemede, der, "psikoloji yönünden can alıcı noktalarda hep kendimden söz açmışımdır –metinde "Wagner sözünün geçtiği her yerde, hiç çekinmeden benim adımı ya da Zerdüşt adını koyabilirsiniz ... Wagner, gerçeğine bir an bile olsun değinmeksizin çizilmiştir".[88] Sonuçta *Eğitici Olarak Schopenhauer*'daki (2007; *Schopenhauer als Erzieher*, 1874) gibi deneme "temelde sadece benden bahseder ... geleceğe dair *benim* görüşümü yansıtır".[89] Bir başka deyişle, Wagner'in "daha yüksek" benliği ve ideali gerçekte *onun* bile değil *Nietzsche'nin* idealidir. Fakat bizim açımızdan bu durum metni daha da önemli kılar. Çünkü bu sözler bize en azından 1876'da çizilen yarı-Wagnerci idealin

1888'de düşünce güzergâhının en sonunda Nietzsche'nin ideali olarak *kaldığını* gösterir.

***

Bakış, modern tiyatronun durumundan şikâyet ederek başlar; tiyatro canı sıkılan ve işten bitap düşmüş izleyiciler için "konforlu sanat",[90] ucuz, sürükleyici heyecanlar yaratmaktadır. Ama modern dünyada içsel bağlantılar o kadar güçlüdür ki bu bağlantıların bir öğesini değiştirmek toplamını değiştirmek anlamına gelecektir: Tiyatroyu ıslah etmek, "daha yüksek ve saf sanat" üretmek için ahlakı, siyaseti ve sivil toplumu dönüştürmek gerekecektir. Nietzsche'nin iddiasına göre, bu dönüşüm "modern insanın" hastalığını yok edip yerine yeni ve sağlıklı bir kültür yaratacaktır.[91] (Televizyonu düşünürsek bu iddia o kadar uçuk görünmeyebilir. "Daha yüksek, saf" bir televizyon üretmek, gerçekten de BBC'den Lord Reith'ın inandığı gibi, derinden farklı bir toplum yaratabilir.)

İlk başta Wagner'in –"aşağı" Wagner– kendisi de modern kültürün yozlaşmasının ağına düşmüştü, büyük opera bestecilerinden biriydi sadece. Muazzam ihtirasının hedefi ilk başta, "halktan başarıyı sökecek" şekilde düzenlenmiş boş "yapıntılar" ve ucuz, "hipnotik" "etkiler" (muhtemelen Yunan *agon*'unun daha aşağı bir versiyonu) yaratmakta Meyerbeer gibi rakiplerini yenmekti. Nietzsche hiçbir büyük sanatçının bu kadar yanlış bir yerden başlamadığı, sanatının bundan daha "iğrenç" bir biçimiyle yola çıkmadığı yorumunu yapar.[92] (Önceki bölümde alıntılanan notta hiçbir büyük besteci yirmi sekizindeki Wagner kadar kötü değildi, dediğini hatırlayın.) Ama sonra sosyalist devrimci olmuş ve yozlaşmış bir toplumun uşağı olarak sürdüğü önceki hayatı karşısında irkilmişti. Müziği bu noktada halkın sesi olur, baskıcı kapitalizmin yerine başka sistemin geçmesini, yani insanları salt "işçiler"e indirgeyen sistemin yerine gerçek bir insan cemaati, otantik bir *Volk* [halk] gelmesini amaçlar. 1848 devriminin başarısızlığı beklentilerini boşa çıkarır ve bir süreliğine Schopenhauer'cı dünyayı-inkâr ruhuna girer. *Tristan*'daki "*opus metaphysicum*"unu, gecenin gizemlerini ve ölümü özleyen umutlarını yitirmiş bir adamdır. Fakat ondan sonra yeni bir iyimserlik doğar. Bu iyimserlik *Die Meistersinger* "mucizesinde" dışa vurulmaktadır. Wagner, devrimci günlerindekinden daha yaşlı ve bilge olmakla beraber bir kez daha hayatı olumlamakta ve "geleceğin bir noktasında kusursuzlaştırılacak hakiki bir insan cemaatinin hayatının tohumu ve ilk kayna-

ğını" keşfetme arayışına girmektedir.* Yani Wagner tam olgunluğa eriştiğinde nihayet "hakiki" benliğini bulur, "dithyrambik dramacı", yani modern tiyatronun pisliğini temizleyerek insanların bir kez daha serpilip gelişebileceği yeni bir düzen imkânı sunan bir dramacı olmuştur.[93]

Bunu yalnız yapması mümkün değildir elbette. Ama Wagner zaten yalnız değildir. "Dostları" (Wagner cemiyetlerinin üyeleri) ona gelmiştir –*Die Meistersinger*'in yeni iyimserliğinin sebebi budur– kendini feda eden idealistler grubu. Kolektif sanat eserinin Bayreuth'ta bir araya toplayacağı Wagner'in "hakiki insan cemaati"nin "tohumu" budur. Katılanların hepsi "çağa aykırı" insanlar, günümüzün sözde "yetişmiş insanlarının" (elmaslar ve taçlar kalabalığının) çok uzağında olacaklardır.[94]

Bir rüya, bir ideal görüsü olmadan cesurca eylemde bulunmak imkânsızdır.[95] Mesele Wagner'in ütopyacı olması değil, hiçbir "nihai düzene" inanmamasıydı. Ama geleceğe inancı vardır, çünkü Batılı insanın mevcut bazı özelliklerinin insan doğasının "kemik yapısına" ait olmadığını, dolayısıyla değişebileceğini düşünür.[96] Daha iyi olan bu geleceğin "belirsiz hatları" mevcut "ihtiyacımızın" doğru anlaşılmasından çıkarsanabilir.[97] Peki, bu "ihtiyaç" nedir?

Nietzsche (Wagner'in *Oper und Drama*'sını (1852; Opera ve Dram) yakından izleyerek) dilin hasta olduğu gözlemini yapar. Makine toplumunda şart olması, "teorik insanın" soyut, kavramsal aleti haline gelmesi yüzünden dil asıl amacını, yani hisleri ifade etme, "naif tarzda" konuşma kapasitesini yitirmiştir. Bugün bildiğimiz haliyle dil, otantik, ruhtan-ruha iletişimin aracı olmak yerine bizi dilsizleştirmekte, birbirimize yabancılaştırmaktadır. (Nietzsche ve Rée'nin birbirine tümüyle "dürüst" davranma özlemini hatırlayın.) Bilim insanı, dört başı mamur teorik insan olan, gerçek hayatı ve aşkı yaşamak isteyen Faust bu çıkmazımızın kişileşmiş halidir. Wagner'in "dithyrambik" (yani Dionysosçu) müziği ise bunun panzehiridir. Onun "esrarengiz, hummalı öğesinde ... yüzerken ... artık ["teorik"] ölçüm standardımız yoktur, sabit ve katı olan her şey akışkanlaşmıştır"; bu akışkanlık da "insan ile insan arasındaki tüm yapay yabancılığı ve anlayış yoksunluğunu" aşar. Rousseau'nun "soylu

* Nietzsche'nin anlatısına göre *Die Meistersinger*'in, Wagner'in ürünlerinin tacı ve son durağı olduğunun kabulünü gerektirdiğine dikkat edin. Halbuki görmüş olduğumuz üzere, deneme aslında *Nietzsche*'nin idealini ifade ettiğinden, *Meistersinger*'in *Nietzsche* felsefesinin tacı ve son durağının sanatsal ifadesi olduğu fikri akla gelmektedir.

vahşi" temasına da gönderme yapan Nietzsche'ye göre bu bizi "doğaya" döndürür, ama "*sevgiye dönüşmüş*" bir doğaya. Bu doğaya dönerek "şahıs üstü neşeyi", yani "doğru hissi" yeniden kazanırız.

Fakat "doğru" –bir başka deyişle Dionysosçu– "duygu" *salt* duygu değildir. "Dünyada kendine denk bir zorunlu biçim" arar. Yani cemaat yapısında bir dışavurumu, devleti arar. *Tragedyanın Doğuşu*'nda alt başlığındaki sözlerle "müziğin ruhundan" tragedyanın doğduğunun düşünüldüğü gibi, Nietzsche şimdi de bütün cemaatin böyle doğduğunu düşünmektedir. Wagner'in müziği olağanüstü bir ihtirasla, bize *temelleri müziğe dayalı bir devlet* imkânı sunar fiilen.[98]

Burada yaptığı şey *Tragedyanın Doğuşu*'nun başlangıcındaki "evrensel kardeşlik" pasajını tekrarlamaktır esasen. Dionysos'un "sihri" altında, der orada, insan ile insan arasındaki "bütün katı, düşmanca engeller" kaldırılacak, böylece her kişi "şarkı söyleyip dans edecek", "daha yüksek bir cemaatte" komşusuyla "kaynaştığını" hissedecektir. Ben buna "futbol-kalabalığı" hissi diyorum. "Beethoven'ın coşkulu 'Neşeye Övgü'sünü görünür biçime tercüme edilmiş olarak" hayal etmemizi isteyerek temelleri müziğe dayanan devlet fikrini orada da öncelemiştir. (Bu arada, Brahms'ın *Triumphlied*'i ve Wagner'in *Kaisermarsch*'ı gibi yarı politik parçalara tuhaf bir ilgi duymasını da temelleri müziğe dayanan devlet fikrinde açıklayabiliriz. İngiliz ve daha sonraki bir kuşaktan olsaydı Elgar'ın Resmi Tören marşlarına* hayran kalırdı.)

Cemaat ya da devlet, tek başına "doğru duyguyu", yani cemaat duygusunu temel alamazdı elbette. "Tiyatro"nun, "dithyrambik tiyatronun" "Apolloncu" tarafının devreye girdiği yer burasıdır. "Sanat kesinlikle doğrudan eylem talimatı veren ya da bunun için insanı eğiten bir şey değildir"; oysa Wagner'in eserleri bir eylem çerçevesi verir, çünkü "bildiğim en ahlaki müziği"[99] temsil ederler, der Nietzsche. ("Ahlak hayatın grameridir," der bu dönemden kalma unutulmaz bir notta.)[100] Yani eserlerindeki karakterler, sonsuz karmaşıklıkta insan eylemi ve arzusu hesabının" esinli "kısaltmasını" verir. Wotan, Sachs, Brunhilde, Elizabeth ve Senta, bizi gücü ve açgözlülüğün sevgiye yenik düşmesine tekrar tekrar götüren, müthiş derecede yüceltici rol modelleridir. Kısaca-

* İngiliz besteci Edward Elgar'ın (1857-1934), 1901-1907 aralığında ve 1930'da bestelediği beş marş, *Pomp and Circumstance* (Debdebe ve Şatafat) adıyla anılır-r.n

sı Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesi, "muazzam bir [ahlaki] düşünce sistemidir" ama kavramlarla değil mitlerle ifade edilir. Teorik insana değil onun "antitezi" olan *Volk*'a [halk] hitap ettiğinden, *Volk*'un hep yaptığı gibi "mitolojik olarak düşünür". Ahlaken esinlendirici içeriği, tabiri caizse, *söylenmekten* ziyade *gösterilmiştir*.[101]

O halde Wagnerci müzik-tiyatronun cevap verdiği tek "ihtiyaç" cemaat ihtiyacıdır. Fakat *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi, Nietzsche aynı zamanda bireyin acı ve ölümü aşma ihtiyacına da cevap verdiğini düşünmektedir. "Zamanın ve ölümün uyandırdığı korkunç endişeden", hayattaki "ciddi ve stresli" şeylerden kurtarılmaya ihtiyacımız vardır, der. Bunun için "bireyin kendisinden daha yüce bir şeye kendini adaması [yani onunla özdeşleşmesi] gerekir –tragedyanın anlamı budur".[102] Bizi komşumuzla kaynaştıran Dionysosçu hissin ayrılmaz bir parçasıdır. "Esrarengiz ateşten öğede" "yüzdüğümüz" sırada (*Tristan*'ın *Liebestod*'u) "sabit ve katı" olan her şey çözüldüğünden, "artık kendimizi bilemeyiz", bu yüzden de bireyselliğin cezası olan acı ve ölümlülükten kurtuluruz:

> En azından birkaç saatliğine, ... özgür doğaya, özgürlük âlemine döndüğümüzü hayal ederiz. Bu görüş açısıyla bakarız ve muazzam hava-yansımalarından görürcesine, bizim ve bize benzeyenlerin mücadelelerini, zaferlerini ve yenilgilerini yüce bir şey olarak görürüz.

Daha önce korkulu ve stresli olanlar şimdi daha ziyade "toptan deneyimde tuhaf şekilde yalıtılmış fragmanlar" gibi görünmektedir. Ölümün kendisi bile "üstün yaşam uyaranı" görünümündedir. Gündelik hayata döndüğümüz zaman beraberimizde yeni bir tür sakinlik getiririz: "Trajik insana dönüşmüş olarak hayata, tuhaf şekilde teselli olmuş bir havayla, yeni bir emniyet hissiyle döneriz."[103]

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi, burada da "trajik etkinin" anahtarı olarak aşkınlığa başvuruyor. Dionysosçu müzik bizi tekilden evrensele, "kişiler üstü" bakış açısına yükseltir. "İlkel birliğe" ait olan bu bakış açısıyla stres ve acı etkisini kaybeder, çünkü bunlar *bizim* stresimiz ve acımız değildir, ölüm tehdit edici değildir çünkü ölen *biz* değiliz. Nitekim acı olmadan kazanç olmadığından, yeninin doğması için eskinin yıkılması gerektiğinden, hayatın gelişmek için acı ve ölüm talep ettiğini anlarız, Herakleitos'u büyüleyen hep değişme fenomeni de

zaten bununla ilgilidir. Dionysosçu bakış açısıyla, hayatta ölümün belirişini *hoş karşılarız.*

Wagner Bayreuth'ta buraya kadar *Tragedyanın Doğuşu*'nda sunulan Bayreuth yorumunun açıkça devamıdır. Fakat Nietzsche 1875 Ekim'inde Rohde'ye şunları yazar:

> *Richard W[agner] Bayreuth'ta* başlığıyla yazdığım gözlemler ... bitmek üzere. Fakat kendimden beklediğim standardın çok altında. Bu yüzden bana göre, bugüne kadar deneyimlediğimiz en zor noktaya yeni bir doğrultu vermekten başka değer taşımıyor. Ama bu doğrultuyu da ona tam anlamıyla hâkim olup eksiksiz bir şekilde vermeyi başaramadım.[104]

Bu sözler gösteriyor ki, birincisi, *Wagner Bayreuth'ta* kitabında Nietzsche Bayreuth'u kökten yeni bir bakış açısından görmeye çalışıyordu; ikincisi, Nietzsche bu konuda pek de başarılı olamadığını düşünüyordu. O halde bu "yeni doğrultu" neydi ve niçin tam anlamıyla başarılı olamamıştı?

Benim hipotezime göre anahtar "hayal" sözcüğünün kullanılmasında, Dionysosçu durumda "özgür doğaya, özgürlük âlemine [buradaki dil Kant'ın "anlaşılabilir" ya da "numenal" özgürlükten bahsetmesini anımsatıyor] döndüğümüzü hayal ettiğimiz (*wähnen*)" iddiasındadır. Nietzsche'nin kullandığı *wähnen* sözcüğü Wagner'in kullandığı *Wahn*'dan türetilmiştir; bildiğimiz gibi *Wahn*'ın da çeşitli anlamlarının en bariz olanları "kuruntu" ve "yanılsama"dır. Bu sözcüğün kullanımıyla söylenmek istenen şey şudur: Dionysosçu "yüksekliğin", "duyarlılığın en yüksek kademelerine" yükselmenin psikolojik faydası ne olursa olsun,[105] deneyim esasen yanılsamadır, çünkü aslında "özgürlük âlemi" *yoktur*, bireylerin gündelik dünyasının ötesinde bir metafizik alan bulunmaz. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda asla böyle bir sözcük kullanamazdı elbette, çünkü eser Kant-Schopenhauer idealizmini, insanın Dionysosçu deneyimle özdeşleşmesini sağlayan "ilkel birliğin" mutlak gerçekliğe sahip olduğunu savunuyordu. Hatta *tek* gerçeklik bu olduğundan, gündelik dünya yanılsamadan, "rüyadan" ibaretti. Kısacası, *Tragedyanın Doğuşu*'nda *bireylerin gündelik dünyası Wahn*'dı. Fakat burada "antitez" tersine çevrilmiştir. *Tristan*'ın bestecisinin gözünde zaman zaman "rüya neredeyse uyanıklığın aktüalitesinden daha gerçek" olsa da, meselenin aslı Dionysosçu rüyanın *sadece* bir rüya olduğudur.[106]

Bu durum, dördüncü *Bakış*'ın yazımından önce ya da yazımı sırasında Nietzsche'nin düşüncesinde derin bir değişim yaşandığını gösterir. Metafizik idealizmi terk ederek gerçekçiliği –doğalcılığı ya da geniş anlamda "materyalizmi"– benimsemiş, *Westminster Review*'daki yorumcunun umduğu gibi Nietzsche eninde sonunda "pozitif düşünceye" giden yolu bulmuştur. 1878 tarihli bir mektupta bu doğrulanır: Bayreuth Festivali'ne katılmadan önce (dolayısıyla *Wagner Bayreuth'ta* yayımlanmadan önce), bir "dönüşüm ve kriz" yaşadığını söyler (Rée'yle tartışmaları da bunları hiç şüphesiz hızlandırmıştır): "Aklın, her türlü metafizik hakikat ve sadelik mistifikasyonuyla, yani her şeyde bir mucize ve absürdlük gören [sözde] akılla savaşı".[107] Fakat pozitivizme dönmesine rağmen Dionysosçu halin değerine inanmayı sürdürür ve şahsen de Wagner'in müziğinin "altın suyu"nun müptelası olmuştur. Bu yüzden, bana kalırsa "yeni doğrultu" Wagner'in Dionysosçu müziğinin önemine bağlılık ile yeni ve gayri metafizik, hatta "metafizik" karşıtı bir bakış açısını, yeni bir felsefi dünya görüşünü yeni bir sentezde birleştirme çabasını ifade eder. Kısacası burada yapmaya çalıştığı şey, *metafiziksiz bir Dionysosçuluk* üretmektir.

Dionysosçuluk ile doğalcılık arasındaki yeni senteze tam anlamıyla "hâkim olamadığını" neden düşünmektedir? Niçin probleme parmak basamamakla beraber –felsefede sıklıkla olduğu gibi– bir şeylerin doğru olmadığı hissi yaşamaktadır? Şayet Köselitz tarafından ikna edilmeseydi eseri bitirmeme ve yayımlamama niyetinde olmasının sebebi neydi?

Belki de şimdi açıklayacaklarımız onu endişelendiriyordu. Metinde Wagner'in müziğiyle taşındığımız hale dair şu iki şeyin doğru olduğu gösterilir: Psikolojik bakımdan faydalıdır ve bir kuruntudur. Bu başlı başına problem değildir, zira kuruntusal hallerin çoğunlukla faydalı etkileri olur: Birinin aslında sadakatsiz eşinin sadakatine inanması çoğu durumda buna örnektir. Fakat asıl sorun Nietzsche'nin denemesinin yayımlanmasının ve anlaşılmasının *bu etkiyi yok etme etkisi yaratacak olmasıdır*. Daha da önemlisi, eserin içeriği *Nietzsche için* yanılsamayı yok eder. Hissettiğim evrensel kardeşlik duygusunun ve hem ölüme hem acıya bağışıklık duygusunun "ilaçların" yarattığı bir sanrıdan ibaret olduğunu bilirsem, Nietzsche bunu bilirse, nitekim *Bakış*'ta verilen adla büyük "efsuncunun"[108] ürettiği ucuz bir numara olduğunu fark edersem, bana faydası da bir andan daha uzun sürmeyecektir. O hal-

de tek kelimeyle özetlersek, Nietzsche yeni sentezin başarısız olduğuna inanıyordu. Dionysosçuluk ile doğalcılık arasındaki sahici bir uzlaşma yanılsamadan uzak olmalıdır, dolayısıyla kişinin aşkın doğaüstü kimlik "düşü" olmadan bireyselliğin aşılmasının mümkün olmasını gerektirmektedir. Nietzsche'nin daha sonra olgunluk düşüncelerinde sahiden Dionysosçuluk ile doğalcılık arasında bir senteze ulaştığını, "metafiziksiz" Dionysosçuluğun mümkün olabileceğini gösterdiğini söyleyebilirim. Fakat bunun için daha çok zaman geçmesi, köprünün altından çok sular akması gerekiyordu. Bana kalırsa dördüncü *Bakış* uzlaşma olması gerektiği içgörüsüne dayanmaktadır. Fakat şimdilik Nietzsche bu içgörüye "hâkim değildir", zira uzlaşmayı gerçekleştirmeyi başaramamıştır.

***

Wagner Bayreuth'ta'nın konu ettiği kişinin ucuz, "tiranca" etkiler yaratmaktan "dithyrambik dramacı"ya doğru ilerleyişi anlatısında barınan üstü kapalı eleştiriyi göz önüne alırsak, Nietzsche'nin eserin Bayreuth'ta nasıl karşılanacağı konusunda son derece gergin olması şaşırtıcı değildir. Wagnerlere gidecek protokol nüshalara eşlik edecek mektubu yazabilmek için en az dört müsvedde kullanır.[109] Cosima'ya yaklaşan "büyük ve olağanüstü olay" karşısındaki büyük neşesini ifade etmekten kendini alamadığını yazar. Wagner'e gönderdiği mektupta da, eseri yazdıktan sonra kendini Schwaben efsanesindeki atlı gibi hissettiğini belirtir; atlı *Bodensee*'yi (Konstanz Gölü) kışın geçmiş olduğunu ama ne yaptığını ancak karşı yakaya geçtikten sonra dehşetle fark etmiştir (çünkü buzun üstü karla kaplıdır). Nietzsche kendisine on dört yaşından beri içeriğini bağrında taşıdığı böyle bir eser üretme cesaretini veren tek şeyin Wagner'in "Alman özgürlüğüne" bağlılığı olduğunu ekler. Sonra huzursuz bir ileri görüşlülükle belirtir: "Eserlerim beni nahoş sonuçlara götürüyor, ne zaman bir eser yayımlasam kişisel ilişkilerimdeki bir şey sorgulanmaya başlıyor ve insani sempati sarfiyatıyla düzeltilmesi gerekiyor."[110] (Burada asıl güçlük ortak bağlılıklara sağlam temel atmış dostluklardadır, çünkü fikir değişikliklerine yer yoktur bu ilişkilerde.)

Fakat Wagner'in cevabı güven tazeleyici görünmektedir: "Dostum! Kitabınız harika! –Benim hakkımda bu kadar şeyi nereden öğrendiniz?[111]– Çabuk gelin ve provalarda kendinizi [müziğin] etkisine alıştırın."[112] Ayrıca Wagner, Nietzsche'nin eserinin bir kopyasını da Kral Ludwig'e gönderir. Cosima dört teskin edici satırla cevap verir, böyle-

ce Wagnerler bu hediyelere toplam sekiz satırla cevap vermiş olurlar. Festival'in son dakika hazırlıklarıyla inanılmaz meşguldüler elbette. Yine de bu sekiz satır gösteriyor ki Nietzsche artık bir zamanlar Wagner'in Siegfried'e kol kanat germesini istediği oğul-yarısı değildi.

Esere diğer tepkiler de, en azından Wagnerciler arasında, son derece olumluydu. Malwida von Meysenbug'un yazdığına göre Wagner'le birlikte Nietzsche "başka hiç kimsenin, Schopenhauer'ın bile yapamadığı şekilde insanlığa kutsal amacını gösteriyordu"; ayrıca "ancak bir annenin sevgili oğluna baktığı gibi ona bakmanın mutlu gururunu" kendisine bahşetmesini istiyordu.[113] Romundt kitabı bir oturuşta bitirdiğini, hiç elinden bırakamadığını yazıyordu, ayrıca kitap harika bir "yeni dünyayı" önünde açmış, "artık saatinin gelmesi gerektiği inancı uyandırmıştı".[114] Rohde eseri nişanlısına okuduğunu yazıyor ve pederşahi bir edayla ekliyordu: "Henüz çok genç ve ben de onu eğitme gereği ve isteği duyuyorum."[115]

Birinci Bayreuth Festivali

Birinci Bayreuth Festivali'nin programı şöyleydi:

29 Temmuz - 4 Ağustos (1876): Üçüncü dörtleme provası.
6 Ağustos: *Das Rheingold*'un kostümlü provası.
7 Ağustos: *Die Walküre*'nin kostümlü provası.
8 Ağustos: *Siegfried*'in kostümlü provası.
9 Ağustos: *Götterdämmerung*'un kostümlü provası.
13, 14, 16, 17 Ağustos: *Der Ring* dörtlemesinin ilk icrası (yani yukarıdaki dört opera).
20-23 Ağustos: *Der Ring* dörtlemesinin ikinci icrası.
27-30 Ağustos: *Der Ring* dörtlemesinin üçüncü icrası.

Nietzsche sağlığının bozulmasına rağmen 22 Temmuz'da Bayreuth'a geldi ve 27 Ağustos'a kadar orada kaldı. Sadece 4-12 Ağustos'ta bir ara vererek Klingenbrunn'a gitti. Edouard Schuré (Fransız müzik eleştirmeni, okült yazarı, Wagnerci, Nietzsche hayranı, daha sonra da antroposofist ve Rudolf Steiner'in dostu), Nietzsche'nin Bayreuth'taki haline dair bir tasvir bırakmıştır:

> Hem entelektüel-manevi üstünlüğünden hem de tuhaf görünümünden etkilenmiştim. Geniş bir alnı, kısa kesilmiş saçları ve Slavlara has çıkık elmacık kemikleri vardı. Gür ve sarkık bıyığının yanı sıra keskin yüz hatları ona süvari subayı görünümü veriyordu aslında, ama bu görünüme hemen kendini belli eden utangaçlık ve mağrurluk eşlik ediyordu. Ahenkli sesi ve ağır ağır konuşması sanatçı doğasına işaretti. Dikkatli ve düşünceli yürüyüşü tam filozoflara göreydi. Yüz ifadesindeki sükûnet bu kadar yanıltıcı olamazdı. Tek bir yere dikilen, sabit bakışları acı verici düşünce süreçlerini ele veriyordu. Gözlerinde aynı anda keskin bir gözlemci ve hayalci bir görücü ifadesi vardı ... Tutkulu anlarda gözleri nemleniyor, düşler içinde kayboluyor ama sonra yeniden atılganlaşıyordu. Biraz geriye çekilip Nietzsche'nin görünümünün bütününe baktığınızda, sıklıkla manevi aristokratların özelliği olan güç bela saklanmış bir küçümseme kendini gösteriyordu. Kostümlü provada ve dörtlemenin [Yüzük dörtlemesi] ilk üç icrasında Nietzsche hüzünlü ve sıkkın görünüyordu ... Richard Wagner'in yanında utangaç,* çekingen ve neredeyse hep sessizdi. Provalardan birlikte ayrıldığımızda ağzından tek bir eleştiri sözcüğü çıkmıyordu; daha ziyade bir şey kaybetmişlerin uysal hüznünü taşıyor gibiydi.[116]

Schuré haklıydı. Nietzsche melankoliye kapılmış, daha önce belirttiğim gibi, Hölderlin'in "kutsal yas" duruşunu benimsemişti. İnsanlar ona *Wagner Bayreuth'ta* hakkında soru sorduğunda "o eski meseleyi" tartışmak istemediği cevabını veriyor, kitabın daha beş hafta önce çıktığı söylenince de ona beş yıl gibi geldiğini söylüyordu.[117] 24 Temmuz'da artık daha fazla dayanamadığını söyleyerek *Götterdammerung* provasından çıktı[118] –Steinabad'da hayal ettiği "altın suyu"na katlanamıyordu! Birkaç gün sonra müzikten daha çok keyif alsa da,[119] ertesi gün Elizabeth'e yazdığı mektupta Bayreuth'a geldiğine "neredeyse pişman" olduğunu söylüyordu. ("Pişmanlık için kullandığı Almanca sözcük "*Bereut*"tu, yani "Bayreuth" üzerinden bir sözcük oyunu yapıyordu.)[120] Nihayet 4 Ağustos'ta artık Bayreuth'a katlanamaz hale geldi, biletlerini başkasına vermeye çalıştı ve Klingenbrunn ("çınlayan pınar") adlı dağ köyüne doğru yola çıktı. Spiegelau yakınlarındaki bu köy trenle altı saat uzaklıkta, Çek sınırındaki Bohemya Ormanı'ndaydı.

Nietzsche neden bu kadar bunalmıştı? Niçin "bir şey kaybettiğini" hissediyordu?

---

* "Ahlakçılar daima utangaçtır, çünkü eğilimlerini anlar anlamaz başka insanların onlara hain ve casus gözüyle bakacağını bilirler" (KKÖ 72).

Bir kere, hava "çıldırtacak kadar sıcak" ve nemliydi; bundan daima nefret etmişti. Aşırı kalabalıklaşmış kasabanın merkezinde kiraladığı basık tavanlı daireden de nefret ediyordu. Fakat "çok hoş ve serin bir bahçesi" olan bir ev kiralayan Malwida von Meysenbug'la vakit geçirdiği için bu problemlerine çare bulabiliyordu.[121] Sağlığı ideal düzeyinin çok altındaydı elbette. Fakat Bayreuth'tan kaçmasının fiziksel değil manevi bir "krizden" kaynaklandığını, ama kibarlık edip sıhhatinin bozulduğunu uydurduğunu sonradan kendisi kabul etmiştir.[122] Ayrıca kısa süre sonra göreceğimiz gibi, varsayılan rahatsızlıklarından dikkat çekecek ölçüde çabuk kurtulmuştu. Peki, o zaman bu "krizin" asıl karakteri neydi?

Curt Paul Janz'a göre, Avrupa soylularının yarısı Bayreuth'a toplanmışken, kimse, özellikle de Wagner, anlaşılması güç bir profesöre ilgi göstermiyordu ve bu da Nietzsche'nin gücenmesine yol açmıştı. Fakat bu iddia kulağa hiç makul gelmiyor. Wagner onu ihmal etmemişti, aksine Wagnerlerinki de dahil bütün davetleri reddeden Nietzsche'ydi.[123] Elizabeth'e bakılırsa, "Wagner onu onurlandırma ve ayrıcalıklı davranma fırsatlarını asla kaçırmamıştı", ama Fritz "elinden geldiğince bu övücü hamlelerden uzak durmuştu, çünkü Wagner'in şamatacı övgülerinden hoşlanmıyordu".[124] Nietzsche'nin kendisi de Bayreuth'taki "acı hayal kırıklığının" Bayreuth hakkında kafasında taşıdığı ideal ile yaşadığı gerçeklik arasındaki muazzam uçurumdan kaynaklandığını yazmıştır.[125] Gerçeklikle karşılaşan idealin (uzun zamandır bunun olacağından korkuyor, ama her şeye rağmen yanılmış olduğundan umudu kesmiyordu), daha sonra ifade ettiği gibi, aslında "*fata morgana*", yani bir serap olduğu ortaya çıkmıştı.[126] İyi ama nasıl?

Bir kere, izleyiciler (en azından kalanlar) *Wagner Bayreuth'ta*'da öngördüğü "çağa aykırı" yetenekli, idealist insan grubu değildi. Onun yerine sosyete Bayreuth'a akın etmiş, ortalık düklerden ve prenslerden geçilmez olmuştu. Örneğin Wahnfried'deki düzenli konuklar arasında Barones von Schleinitz, Barones von Meyendorf, Kontes Usedom ve İtalyan kabine bakanı Minghetti'nin eşi vardı. Bu insanlar Wagner konağındaki ve yandaki birahanedeki tuhaf ressam ya da doktorla kaynaşmanın verdiği "demokratik" histen hoşlanıyorlardı.[127] Bavyera Kralı Ludwig de oradaydı elbette; gerçi sadece kostümlü provalara gelmiş,

Rheingold'u ise tek başına izlemekte ısrar etmişti.* Yüzük'ün (*Der Ring*) ilk tam icrasında Alman İmparatoru geldi ve Wagner'i kucakladı (gerçi aslında müziği beğenmemişti). Brezilya İmparatoru ve Weimar Grandükü de geldiler. Grandük tren istasyonunda Franz Liszt tarafından büyük bir şatafatla karşılandı. Kısacası izleyiciler ne Wagner'in "halkı" ne de Nietzsche'nin seçkin avangard sanatçılar, toplumsal reformcular ve kendini adamış "dostlar" grubuydu. Nietzsche'nin daha sonraki ifadesiyle, birkaç istisnayla, "Avrupa'nın avare ayaktakımıydı".

Elizabeth'e göre, tiyatronun radikal reformunu başlatacağı sanılan faaliyetin sıradan bir büyük opera festivali olduğu meydana çıkmıştı.[128] Fakat daha başlangıçtan itibaren buna zemin hazırlanmıştı elbette. Nietzsche sekiz biletten (yani iki kişi için bir Yüzük dörtlemesi) kurtulmak istediğinde, bunları Baumgartner ailesinden arkadaşlarına 100 talere vermek istemişti. Büyük ihtimalle indirimli olan bu miktar bile bugünün parasıyla 6.000 ABD dolarına denk gelir ki bu kadar parayı ancak elit kesim verebilir. Bu girişimin tamamını gerçekçi bir tarzda düşünürsek, sırf mali açıdan bile yeni "Reform"un baştan başarısızlığa mahkûm olduğu kolayca görülebilir.

Demek ki izleyici kitlesi Nietzsche'nin idealist vizyonundan çarpıcı ölçüde aşağıda kalmıştı. Peki, ya sanatçının kendisi? Peki, Wagner?

Pek çok kişinin Festival'de yaşadığı güçlüklerden biri de yarı-dini bir olay olması gereken bu etkinliğe uygun ciddiyeti korumak konusundaydı. Problem çok sayıdaki sahneleme hatasından kaynaklanıyordu –minimalist olmayan prodüksiyonlarda bu tehlike hep vardır. İcralardan birinde *Rheingold*'un Ren kızları lunaparktaki dönmedolapta atların üzerinde oturur gibi dönmeye başlamışlar, *Siegfried*'in korkunç ejderhası Fafner de sahneye baş ve gövde olarak çıkmış, boynu gelmemişti. Anlaşıldığı kadarıyla boyun Londra'daki imalatçı tarafından *Bayreuth*'a değil *Beyrut*'a gönderilmişti.[129] Fakat Nietzsche'yi hayal kırıklığına uğratan bu değildi. Daha ziyade Wagner'in son derece doğalcı sahneleme anlayışı onu hüsrana uğratmıştı. "Dekorasyon, doğal manzara dekoru

* Elizabeth'in yazdığı kadarıyla, izleyiciler olmadan ses çok yankılı çıkınca *Walküre* için sıradan halktan insanlar toplanmıştı –çok yanlış bir izleyici kitlesi, "uyumsuz bir görgüsüzler karışımı", diye şikâyet eder (YN s. 378). Elizabeth'in sözleri onun aşağı-orta-sınıf züppeliğini göstermekle kalmaz, Wagner'in Festival'i halka ait gördüğünü ve "halk için" tasarladığını bilmediği anlamına gelir.

ve mekanik tertibatı tatmin edici bulmayanlara kesinlikle katılmıyorum," diye yazmıştı daha sonra. Sorun daha ziyade "hayal gücünü ... epik kökenlerine ters düşen meselelerle bağlantılandırma işinde çok fazla gayret ve yaratıcılık kullanılmasıydı",[130] bir başka deyişle, eserlerin mitsel potansiyelini öldüren bir prodüksiyon tarzıydı. (Nietzsche, ömrü vefa etseydi Wagner'in torunu Wieland'ın 1950'ler ve 60'larda tasarladığı minimalist prodüksiyonları büyük ihtimalle beğenirdi.)

Nietzsche'nin, sahiden mitsel kişilerin doğalcı tarzda ayrıntılandırılmak yerine tıpkı Yunan tragedyasındaki maskeli kişiler gibi soyut olması gerektiğinde ısrar ettiğini *Tragedyanın Doğuşu*'nda ve ikinci *Zamana Aykırı Bakış*'ta[131] görmüştük. Soyut, "Brecht tarzı" bir prodüksiyon her bireyin kişileri ve çevreleri kendi hayal gücüyle yeniden yaratmasını gerektirir, bu yüzden de farklı şekillerde kurulmuş bireylerin ortak bir "uyuşmayla" bir araya gelmesini mümkün kılar. Dolayısıyla "özel efektlerin" doğalcılığına değil minimalist prodüksiyonlara ihtiyaç vardır. (Birilerinin bilgece belirttiği gibi, özel efektler filmin ölümü demektir.) Ama Wagner'in "özel efektler" karşısında mest olduğu açıktır. Nietzsche *Wagner Bayreuth'ta*'da Bayreuth'u savunurken Wagner'in örnek teşkil ederek arkasında eserlerinin doğru icrasına dair bir gelenek bırakmasının elzem olmasını temel alıyordu. Ama işte burada kendi eserlerini tabiri caizse Spielbergleştiriyordu. Bu durum "Yunan trajedisinin yeniden doğuşu" idealinden ne kadar uzaklaştığını, ucuz etkiler üretmenin – sözde "aşağı" benliğinin– üstünlüğü nasıl ele geçirdiğini göstermektedir. Doğum günü mektubunda Wagner'e gönderdiği Hölderlin'in "Delos'un nerede, nerede Olimpia'n", "en yüce şenliğin" nerede soruları, üzücü bir cevap almıştı: "hiçbir yerde".[132]

Fakat aynı mektupta Bayreuth'tan umudu kesmesinin başka bir sebebinden daha bahsedilir: Oraya varmasından önce gerçekleşen, "tüm hakikat ve sadeliğin metafizik mistifikasyonuna" karşı pozitivist dönüş; Schopenhauer'cı-Wagnerci metafizik aleyhine ve doğalcılık lehine dönüş. Nietzsche *Wagner Bayreuth'ta*'da Wagner'in Dionysosçu müziği ile kendisinin yeni doğalcılığı arasında bir sentez denemesine girişmiştir. Fakat tıpkı Bayreuth gibi bu girişim de tatmin edici değildi. O halde Wagner'i bu yeni bakış açısına dahil etmeye çalışmaktan vazgeçme zamanı gelmişti. Savaşçı Nietzsche'nin "akıl" saflarına geçip Wagner'e karşı çıkmasının vakti gelmişti. Bu yüzden gücünü toplamak için Klingenbrunn'a gidiyordu.

Bayreuth'a Dönüş ve Bir Flört

Nietzsche Kligenbrunn'da geçirdiği bir haftada, eziyetli yolculuğun etkilerinden kurtulmak için bir gününü yatakta geçirdikten sonra, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın, yani "pozitivist" döneminin başlangıcını simgeleyen eserinin üçte birini hayret verici bir hızla yazar. İlk başta eserin başlığı Saban Demiri'dir –yani yeni tohumlar atmak için eski toprağın kazılmasına yarayan saban demiri. Bu eserde metafizik "Bayreuth ufku"nun yerini en nihayetinde ve tam olarak karşıtı alır: Nietzsche'yi on dokuzuncu yüzyılın ana akım eğitimli düşüncesiyle aynı hizaya sokan yeni, materyalist, bilimsel, gerçekçi, metafizik karşıtı, Schopenhauer karşıtı bir "ufuk". Bu yüzden "yeni" Nietzsche gün ışığına Bayreuth Festivali sırasında, ama köşesine çekilerek, çıkmıştır. Yine de bir haftanın sonunda tekrar Bayreuth'a döner. Dağların "taze havasını" sevmesine rağmen, bir kez daha vadinin "buğuları" içine iner (ikinci benliği Zerdüşt gibi). Asıl anlaşılmayan nokta neden bu ihtiyacı duyduğudur.

Bir sebebi Elizabeth'in yazdığı kadarıyla, müptelanın uyuşturucuya ihtiyaç duyması gibi Nietzsche'nin müziğe ihtiyaç duymasıydı. Elizabeth, Nietzsche'nin "İpekböceği kozadan çıktıktan sonra eski hapishanesini bir süre beraberinde sürükler,"[133] sözünü alıntılar. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın "Sanat düşünürün yüreğini ağırlaştırır" başlıklı bir bölümünde Nietzsche, görünüşteki konu Beethoven olmasına rağmen, yine aynı noktaya parmak basar:

> Metafiziğe duyulan ihtiyacın ne denli güçlü olduğu ve ondan ayrılmanın insan doğasına ne denli zor geldiği, özgür ruhluda bile metafizik olan her şeyi öldürmesinden sonra, sanatın en yüce etkilerinin uzun süredir susturulmuş hatta kopmuş metafizik telini birazcık titretmelerinden anlaşılabilir; örneğin Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'sinin bir yerinde, yeryüzünün üstünde, yıldızlı gökkubbede süzülürken duyumsar kendisini, yüreğinde *ölümsüzlük* düşüyle: tüm yıldızlar etrafında parıldıyor ve yeryüzü gitgide daha aşağıda kalıyor gibidir. –Bu durumun bilincine vardığında, derin bir sızı duyar yüreğinde ve yitirdiği sevgilisini –ister din desin adına ister metafizik– geri getirecek insanı [Wagner] sayıklar.[134]

Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*'da düşünürün "entelektüel namusunun" "kayıp aşkının" siren çağrısına direnmeyi gerektirdiğini söylerken,

Elizabeth haklıysa Klingenbrunn'da artık direnememişti. Yani devam eden Dionysosçu coşku ihtiyacına boyun eğmişti.

O halde Nietzsche hâlâ duygusal bakımdan Wagner'in müziğine bağlıydı. Ayrıca on yıldan uzun süredir hayatının anlamı olan projeye ve Wagner'in şahsiyetine de hâlâ duygusal açıdan bağlılık duyuyordu: "Ödevim benden alındığı için hastalanmıştım," diye hatırlar sonradan.[135] Nietzsche Bayreuth'taki olayları geriye bakarak sadeleştirirken neredeyse yanlış anlatmaktadır. *Ecce Homo*'da yazdığına göre gayet kararlı olarak Bayreuth'tan ayrılıp Klingenbrunn'a gitmiş, Bayreuth'a bir daha dönmemişti.[136] Ama gerçekte korkunç bir kafa karışıklığı içindeydi, kalbiyle kafası arasında dehşetli bir çatışmanın içinde kaybolmuştu. Bir düşünür olarak Bayreuth projesinin değersiz ve başarısız olduğuna karar vermişti. Ama hemen hemen bütün dostlarını bizzat Wagnerciliğe ikna etmiş bir insan olarak projeye duygusal bağlarını koruyordu. Bayreuth'a ilk vardığında kız kardeşine endişeyle şunu yazmıştı: "Kimseye söyleme, ama ikinci dörtleme biletlerinin yarısı, üçüncü dörtleme biletlerinin de sadece üçte biri satıldı."[137] Ayrıca Elizabeth nihayet onun Bayreuth'tan ayrıldığında içini çekerek, gözlerinde yaşlarla, "Ah Lisbeth, işte Bayreuth böyleydi!" dediğini aktarır.[138]

Bu yüzden, insani gerçeklik Nietzsche'nin fena halde çatışmalar yaşadığıydı. Wagner'in sanatının gerçekte kültürel bir önem taşımadığını, önceki umutlarının hepsinin "*fata morgana*" olduğunu biliyordu. Ama öte yandan başarılı olacağından da bir türlü umudunu kesmiyordu.

***

Bayreuth'a döndüğünde havada aşk esintileri vardı. Belki de Wagner'in müziğindeki uzlaşım-yıkıcı Dionysosçulukta bulunan örtük erotizmin cesaretlendirdiği Rohde, daha yeni nişanlanmış olmasına rağmen,[139] gördüğü her kadına komplimanlarda bulunuyordu. (Önceki Eylül'de *Tristan*'ı Münih'te izlemiş, "beni çok kişisel bir tarzda sarstı ... hasret dolu bir tutkunun zonklamalarını tam anlamıyla doğrudan hissettim," diye yazmıştır.)[140] Von Gersdorff da bir İtalyan kontesine çılgınca âşık olmuştu. Belki de bu etkinliğin umduğu gibi önemli ve kutsal olmadığına karar vererek hayatın tadını çıkarmaya başlayan Nietzsche de yetenekli bir şarkıcı, tutkulu bir Wagnerci olan sarışın ve güzel Louise Ott'a gönlünü kaptırdı. Alsas yerlisi olan Louise evlenmiş ve Paris'e taşınmıştı.

Louise Bayreuth'tan Nietzsche'den önce ayrıldı. (*Ecce Homo*'daki, "çekici bir Parisli"nin onu alıkoyma çabalarına rağmen ilk kendisinin ayrıldığı[141] iddiası tümden uydurmadır.) Kız gittikten sonra Nietzsche ona gönderdiği mektupta, "Bayreuth'tan ayrıldığınızda etrafım karardı, sanki biri ışığı alıp götürmüş gibiydi," diye yazdıktan sonra, "sizi öyle kardeşçe bir sıcaklıkla seviyorum ki sırf sizin kocanız diye kocanızı da seveceğim," diye ekliyordu.[142] Louise'in cevabı ise münasip denilebilecek ölçüyü epeyce aşıyordu:

> Aramızda hakiki ve sağlıklı bir dostluğun kurulabilmiş olması, vicdanlarımız yasaklamadan birbirimizi yürekten düşünebilmemiz ne kadar güzel ... Ama gözlerinizi hiç düşünemiyorum: O tatlı ve derin bakışlarınızı hâlâ o zamanki gibi üzerimde hissediyorum ... Aramızda olup biten her şey sır olarak kalmalıdır.[143]

Eylül başındaki mektuplaşmalarda ölçü, yeniden öne çıkmaya gayret etmektedir –Louise ona kendisinin Hıristiyan olduğunu bildirir ve ruhun ölümsüzlüğüne inanıp inanmadığını sorar.[144] (Nietzsche inanmadığı cevabını verir, çünkü önceki yıl defterine aldığı bir notta aklı başında *hiç kimsenin* buna inanmadığını yazmaktadır.)[145] Ama Eylül sonunda Nietzsche'nin aklında hâlâ Louise vardır ve ona bu yeni dostluğun "tıpkı yeni bir şarap gibi biraz tehlikeli" olduğunu yazar.[146] Adeta gemi güvertesinde geçen bu romansta sahici bir erotizm –"terbiye" gereği aslında aşka hiç şans tanınmayan *Kısa Tesadüfler** filmi tarzı bir erotizm– serpintisi hissedilmektedir.

---

* Akademi Ödüllü ünlü İngiliz yönetmen David Lean'in (1908-1991), özgün adı *Brief Encounter* olan 1945 yapımı, bir "yasak aşkı" konu alan filmi-r.n.

13. Bölüm

Sorrento

Nietzsche 27 Ağustos 1876'da Bayreuth'tan Basel'e döndü ve en sonunda *İnsanca, Pek İnsanca* haline gelecek notlar üzerinde çalışmayı sürdürdü. Elizabeth bir yıl onun evine baktıktan sonra Naumburg'a döndüğünden, Nietzsche de Baumann'ın Mağarası'ndaki eski bekârlık hayatına döndü. Overbeck yeni eşi Ida'yla Dresden'deydi, bu yüzden onun boşalttığı odalara Nietzsche'nin gözde öğrencisi Adolf Baumgartner yerleşti. Öğlen yemeklerindeki sohbetlerde de Overbeck'in yerini Rée aldı.

Malwida von Meysenbug sağlığının düzelmesi için Nietzsche'yi İtalya'da konuk etme teklifini Bayreuth'tayken tekrarlamıştı. Nietzsche de önceki Mayıs'ta bir yıllık ücretli izin isterken Güneye –klasik uygarlığın anavatanına– yapacağı ziyaretin "akademik" karakterini de (iznin doğası gereği) vurgulamıştı.[1] İzni aldı, Malwida'nın davetini kabul etti ve yanında eski gözde öğrencisi, narin Albert Brenner'i de götürdü (Brenner on sekiz ay sonra hayata gözlerini kapayacaktı). 26 Eylül'de Malwida'ya Rée'yi de getirip getiremeyeceğini sordu, çünkü "hem ince düşünceli, hakikaten dost ruhunun yanı sıra kafası da son derece berrak olan Rée'nin yanında olmasından büyük keyif alıyor"du.[2]

Sorrento'ya doğru yola çıkmadan kısa süre önce aldığı bir telgraf sayesinde, Festival'in gerilimini yaşayan Wagner'in de kendine gelmek için İtalya'yı seçtiğini öğrendi. Nietzsche'nin bu telgrafı hakaret saymaması çok güçtür doğrusu:

> Lütfen Basel malı iki çift atlet ve donu Çarşamba günü Bologna'daki Hotel İtalya'ya gönderin. O zamana kadar Venedik'teki Hotel Avrupa'da olacağım. Richard Wagner.[3]

Bu tavır eski "Üstat"-uşak ilişkisini –tam da Nietzsche'nin kaçmayı zorunlu gördüğü ilişkiyi– yeniden yaratmaya yönelik ya çok duygusal ya da nezaketsiz bir girişimdi. Yine de, Wagner'e yönelik yeni eleştirel duruşunun aşırı şahsi bir kopuşa dönmesini önleme endişesindeki Nietzsche bu görevin pek hoşuna gittiğini çünkü ona eski Tribschen günlerini hatırlattığını yazdı cevaben. Aynı mektupta vaktinin büyük bir kısmını karartılmış bir odada, gözleri için (Basel'deki göz hekimi Dr. Schiess'in talimatıyla) atropin (ölümcül itüzümü) tedavisi gördüğünü, İtalya'da ya sağlığına kavuşmayı, ya da ölmeyi planladığını da belirtir. Son olarak da mektubunda Wagner'in Yahudi karşıtlığına çanak tutar: "Lütfen 'soylu dostuma', muhterem eşinize, Yahudilerin en ağza alınmaz Cermenciliğiyle, Bernays'a selam söyleyin."[4]

Güneye Gidiş

Nietzsche, varlıklı annesini tatil mekânında ziyarete giden Rée'yi Montreux'den almak üzere 1 Ekim'de yola çıktı. Oradan Cenevre Gölü'nün kuzeydoğusuna düşen yakınlardaki Bex'e geçtiler. Bu üzüm memleketindeki altın yapraklar arasında iki nefis güz haftası geçirdikten sonra –Rée bu zamanı "dostluğumuzun balayı dönemi" diye adlandırmıştı– Brenner'i almak üzere Cenevre'ye doğru yollarına devam ettiler. Oradan da akşam trenine binip yeni Mont Cernis tünelinden Torino'ya, sonra da Cenova'ya vardılar.

Birinci sınıf kompartımanda (herhalde Rée ve Brenner uyuyakalmıştı) Nietzsche, yolculuk yastığını şişirdiği dikkate şayan bir genç kadınla (daha sonra Barones von Ungern-Sternberg olacak Isabella von Prahlen) ve onun biraz daha yaşça büyük arkadaşı Barones Claudine von Brevern'le sohbete başladı. Gece boyunca işveli bir tarzda konuştular –yolculukta bir aşk macerası– Isabella'nın deyimiyle "bir düşünceler cümbüşünün" tadını çıkardılar. Nietzsche'nin bir ara sorduğu imalı "Siz de özgür ruhlu musunuz?" sorusuna Isabella eşit ölçüde imalı bir cevap vermiş, özgür ruhlu olmayı canı gönülden istediğini söylemişti.[5] Nietzsche ve beraberindekiler Cenova'dan bir buharlı gemiye binip üç günlük yolculuğun sonunda İtalya'nın batı kıyısındaki Napoli'ye geçtiler. Pisa'daki bir turistik molada Isabella ile Nietzsche yine karşılaştılar ve ka-

dının hatırladığı kadarıyla bencilliğin en yüksek kültür biçimi olduğuna karar verdiler –ama arınmış bir bencillikten bahsediyorlardı, kaba saba kendi çıkarını düşünmekten değil. Ayrıca Isabella'nın hatırladığı kadarıyla Rée, onun Nietzsche'yle zaman geçirmesini kıskanmıştı: "Beni bir kenara çekti ve aksi yöndeki tüm çabalarına rağmen benim Nietzsche'yi tehlikeli ölçüde heyecanlandırmamdan hiç hoşlanmadığını uzun uzun anlattı", o sırada "ciddi bir sinirsel rahatsızlık yüzünden" gereken şey "büyük bir sükûnet ve yalnızlıktı".[6] (Burada Rée'nin eşcinsel eğilimleri olduğu iddiası insanın aklına geliyor.)

Napoli'de Malwida von Meysenbug onları aldı ve ertesi gün, yani 27 Ekim'de mütevazı bir pansiyon olan Villa Rubinacci'ye (şimdi artık tanınmayacak şekilde değişip Hotel Eden olmuştur) yerleştirdi. Via Correale'nin dışındaki bu pansiyonda onlara ikinci ve üçüncü katları kiralamıştı. Wagnerler Sorrento'ya onlardan önce gelmişti ve tipik Wagnerci üslupta, yani şehirdeki en iyi otelde Festival'in yorgunluğunu atıyorlardı. Grand Hotel Excelsior Vittora adlı bu otel beş dönümlük narenciye bahçesinin içine kurulmuştu, bakımlı yeşil alanları, palmiyelerle çevrili yolları, egzotik çiçek tarhları vardı. Denizden yetmiş metre yükseklikte bir uçurumun tepesindeydi ve bütün Napoli Körfezi'nin panoramik bir manzarasına sahip olduğu gibi, uzaklarda da Vezüv yanardağını görüyordu. Pansiyon otele sadece beş dakikalık yürüyüş mesafesinde olduğundan, oraya varır varmaz Wagnerlere uğradılar.

Malwida von Meysenbug

Nietzsche'den yirmi sekiz yaş büyük olan Malwida dikkate şayan bir kadındı. Nietzsche onun sabrını pek çok kez zorlamasına rağmen, hatta delirmeye başladığında ona korkunç kötü davranmasına rağmen daima sadakatini korumuştu. Ayrıca hayatı boyunca Wagner'e de sadık kaldı, hep onun yakın çevresinde oldu, keza Schopenhauer'a da inancını korudu –bir başka deyişle Nietzsche ve Rée'nin Sorrento'da yok etmek üzere harekete geçtiği dünya görüşünden hiç vazgeçmedi. Buna rağmen Nietzsche onun annece tavırlarını takdir ettiği gibi, karakterine de büyük saygı duyuyordu. *Memoiren einer Idealistin* (1869–1876; *Memoirs of a Female Idealist*; Bir Kadın İdealistin Anıları)[7] başlıklı otobi-

yografisini tekrar tekrar okumuş, arkadaşlarına hevesle tavsiye etmişti. Malwida'nın onun üzerinde ciddi bir etkisi vardı –meşhur "müziksiz hayat bir hata olur" sözü Malwida'nın Wagner'le alakalı "müziksiz hayat kimsesizliktir" sözünden türetilmiş görünmektedir.[8] Bana kalırsa aralarındaki dostluğu, mizaçlarındaki ve hayat hikâyelerindeki bazı benzerlikler de sağlamlaştırıyordu. Bu benzerliklerin en barizlerinden biri de Güney sevgisiydi. Güneyi sadece fiziksel bir yer olarak değil, aynı zamanda manevi bir görü, başkalarının yanı sıra Hölderlin ve Claude Lorrain'in görüsü olarak seviyorlardı.

Anılar'da anlattığı kadarıyla,[9] Malwida kuzey Almanya'da önemsiz bir soylu ailenin kızıydı. Çocukken tıpkı Nietzsche gibi aşırı dindardı. Onun da küçük erkek kardeşi ölmüştü. Hıristiyan metafiziğini Nietzsche gibi ergenlik döneminde terk etmiş, aynı süreçte Hıristiyan çileciliğinden [bkz. Sözlükçe] de uzaklaşmıştı: "Duyular ruhun düşmanları değil araçlarıdır," diye yazıyordu. Fakat Nietzsche'nin aksine Hıristiyan etiğine –yani Schopenhauer'cı etiğe– tavizsizce, yani "idealistçe" bağlanmıştı: etik hayatın "hakiki özü" "şefkattir", diyordu. "Ülküm iyi olmaktır," diye devam ediyordu, böylece en sonunda "şefkat içimdeki bencilliğin son kalıntılarını da yenecektir". Nietzsche'yi ona hayran eden özelliklerinden biri de "ülküsüne" bağlılığındaki mutlak "saflığıydı".[10]

Malwida Hıristiyan Tanrı'sını reddetmiş olmasına rağmen, Spinoza'nınkine benzer panteist bir dindarlığı, gizem karşısındaki huşu hissini korumuştu. "Tanrı benim için artık tek bir şey değildir, bütün evreni doldurur, şimdi de dünyayı yöneten katı yasalarla birdir." Malwida tıpkı Nietzsche gibi kişisel ölümsüzlüğü reddediyordu. Bu ölümsüzlük talebini "şahsi bir bencillik ... ben'in küstahlığı" olarak adlandırıyordu. Ona göre ölümsüzlük ancak şahsiliğin aşılmasından ibaret olabilirdi: "Ancak tekilliğinden tümüyle kurtulmuş bir ruh ölümsüzdür".[11] Ayrıca kendisinin böyle bir özgürlüğü tattığını, "var olan her şeyle birlik bilincini" yaşadığını da belirtir.[12] Nietzsche panteist Tüm'e mistik kapılma olarak ölümsüzlük izahını Sorrento döneminde desteklemeyecek olsa da, *Zerdüşt*'ün zamanına geldiğimizde göreceğimiz üzere, bu onda merkezi bir fikir haline gelecektir –bu durum kısmen Malwida'nın gecikmeli tesirine atfedilebilir.

Malwida'nın otobiyografisi kişisel özgürleşmenin, özgürlüğünü gerçekleştirmeye –"neyse o olmaya"– çalışan özgür ruhlu bir şahsiyetin hikâyesidir. Erken feminist hareketin kahramanlarından biri olan Malwi-

da –Anılar'ı sonraki özgürlükçüler kuşağının zorunlu okuma listesine girmişti– 1848 işçi ayaklanmalarını desteklediği için aşırı-muhafazakâr ailesiyle bağlarını koparmıştı. Yani radikal bir demokrat ve sosyalist olmuştu; ilk dönemindeki Wagner'le onu yakınlaştıran da buydu. (Wagner'in sosyalizmden vazgeçmesi yüzünden tartışmışlardı.) Malwida'nın özgür ruhluluğunun odağında kadınların özgürleşmesi vardı –ona göre işçilerin davası ile kadınların davası birdi. Özgürleşmenin mali bağımsızlık gerektirdiğini, bunun da eğitimle mümkün olduğunu görmüştü. Dolayısıyla, devrimciliği yüzünden Londra'ya kaçmak zorunda bırakılmadan önce Hamburg'da bir kadın üniversitesinin temellerinin atılmasında rol almıştı. Londra'da sürgündeki anarşist-sosyalist Alexander Herzen'in yakın dostu ve çocuklarının dadısı oldu. Herzen'in kızı Olga'yı da daha sonra evlat edindi. (Nietzsche'nin "Monodie à deux"yü yazma vesilesi Olga'nın Gabriel Monod'la evlenmesiydi.) Malwida'nın insanlara annelik etmeye büyük ihtiyacı olduğu açıktı –sadece Nietzsche'ye değil, bazen Avrupa'daki her genç feministe kol kanat geriyormuş gibi görünür. Nietzsche'nin çöküşünden sonra, gelecekteki Nobel ödülü sahibi Romain Rolland'la da benzer bir anne-oğul ilişkisi kurmuştu.

Villa Rubinacci

Malwida'nın Attanosio ailesinden kiraladığı Villa Rubinacci'deki iki katlı daire 27 Ekim 1876'dan 7 Mayıs 1877'ye kadar altı ay Nietzsche'nin evi olacaktı. Nispeten konforsuz olan üst katta fedakâr Malwida ve onun sadık, becerikli hizmetçisi-aşçısı Trina kalıyordu (Trina oradayken Nietzsche'ye *risotto** pişirmeyi öğretti). Alt kat toplu faaliyetler için geniş bir yemek ve oturma odası ile Wagner'in deyişiyle "üç oğlanın" yatak odalarından oluşuyordu. Villa, portakal ve nefis *limoncello* likörü yapmakta kullanılan (hâlâ da öyledir) limon ağaçlarıyla çevrili yüksekçe bir yerdeydi. Vezüv'ün sağladığı zengin volkanik toprak sayesinde yoğun tarımın yapılabildiği bu yörede zeytin bahçeleri ve bağlar da vardı. Nietzsche limon ağaçlarının gölgesinde uzun yürüyüşlere çıkıp düşüncelere dalmayı çok seviyordu. Malwida'ya anlattığı kadarıyla

* İtalyan pirinç yemeği. Bu yemeği özel hale getiren, pirinçlerin nişastalarını salmaları sonucu oluşan kremamsı sosudur-r.n.

özellikle bir ağacın gölgesinde muhakkak aklına yeni fikirler geliyordu. Villa'nın arkasında da çam ağaçlarıyla –"güneyin durgunluğunu ve günortası sessizliğini dinleyen, dinledikçe derinleştiren çamlar"[13]– kaplı tepeler vardı ve onların ötesinde de güzelim Sorrento Körfezi uzanıyordu. Napoli Körfezi'ne bakan ön balkondan batıda Capri, kuzeydoğuda ise Nietzsche oraya geldiğinde aktif olan Vezüv görünüyordu. Bu kara ve deniz manzaralarından bazıları *Zerdüşt*'te tekrar ortaya çıkar.

Malwida'nın (kendi deyimiyle) "küçük kolonisi" sabah 6:30'da herkes kalkınca hareketleniyor, sonra da –Nietzsche'nin ısrarıyla– kısa bir yürüyüşe çıkıyordu. Brenner eve gönderdiği mektupta, "İnsan tek başına olsa katlanılmaz bulacağı şeyleri 'kışlada' yapabiliyor," diyordu. (Nietzsche uykusuzluk çektiğinden genellikle çok daha erken kalkıyordu –geceleyin aklına gelenleri kaydetmek için yatağının başucunda bir yazı tahtası bulundururdu.) Hep beraber 7:30'da kahvaltı ediliyordu. Nietzsche 9:00'dan 10:00'a kadar Brenner'e dikte yaptırıyordu –o sırada gözleri öyle kötüleşmişti ki normalde sayfalarca yazdığı mektupların yerini birkaç kartpostal almıştı. Ortak yenen öğle yemeğinden sonra çevrede başka yürüyüşlere ve gezintilere çıkılıyordu. Kimi zaman evin arkasındaki tepelerden yukarı çıkıyor, Malwida'nın hatırladığı kadarıyla "alımlı kızların" tarantella* oynadığı çiftlik evlerinin bulunduğu yere gidiyorlardı. Bazen eşeklere biniliyordu; bu gezintilerde Brenner'in kötü biniciliği ve yerlerde sürünen uzun bacakları eğlence kaynağı oluyordu.[14] Daha uzun gezintilere çıktıkları da oluyordu: Tepelerden üç saatlik yürüyüşle Sorrento Körfezi'ne ya da Pompeii'ye** gidiyorlardı (Nietzsche *Şen Bilim*'de bu şehrin modern ziyaretçilerinden ziyade Romalı sakinlerini kastederek, "zararsız bir görgüsüzlük" tabirini kullanır.)[15] Bazen de Capri ya da Ischia'ya kayıkla gidiyorlardı. Akşam yemeğinden sonra "koloni" sakinlerinin çeşitli projeleri tartışılıyor ya da başkalarının yanı sıra Voltaire, Montaigne, Diderot, Burckhardt, Ranke, Thucydides, Herodotus, Calderon, Cervantes, Michelet, Turgenyev, Renan, İncil, La Rochefoucauld, Stendhal okumaları yapılıyordu. Ayrıca Platon'un *Yasalar*'ından ya da Burckhardt'ın Yunanlar üzerine derslerinde Adolf Baumgartner'in aldığı notlardan parçalar okunuyor ve mekânın klasik-

* Adını Taranto kentinden alan, bazen trampet ya da kastanyet, bazen de şarkı eşliğinde oynanan neşeli bir İtalyan dansı-r.n.

** Pompei komünü sınırları içinde yer alan, Napoli yakınlarında bulunan yıkıntı halindeki antik Roma kenti-r.n.

çisi olarak Nietzsche metinlerle ilgili yorumlar yapıyordu. (Günümüzde böyle akşamların katledilmesinde televizyonun büyük payı olsa gerek.) Noel Arifesi'nde ortak oturma odası, ışıklandırılmış portakal ağaçlarından (herhalde saksıda) bir bahçeye çevrildi, her yana demet demet gül ve kamelya kondu, tavana Çin fenerleri asıldı. Rée'ye hediye olarak bir ayna verilirken –insan güdülenmesinde kibrin bir faktör olduğunu vurgulamasına gönderme yapıyordu– Brenner'e bir ipek şemsiye, Nietzsche'ye ise Türk fesi sandığı bir Sorrento takkesi verildi.

Nietzsche daha sonra *İnsanca, Pek İnsanca* haline gelecek malzeme üzerinde çalışıyordu. Oraya geldiklerinde kitabın adı artık Saban Demiri olmaktan çıkmış, yeni bir başlıkla beşinci *Zamana Aykırı Bakış* olarak planlanmıştı –bu arada Rée de ertesi yıl basılacak olan Ahlaki Duyguların Kökeni üzerinde çalışıyordu. Nietzsche'ye gönderdiği protokol nüshasının başına kendisinin eserin babası, Nietzsche'nin anası olduğunu yazmıştı. Nietzsche de eserin el yazmasını kendi yayımcısı Schmeitzner'e tavsiye etmiş, "büyük ihtimalle ahlak felsefesi tarihinde bir dönüm noktasını temsil edecek çok yeni ve kesinlikle sağlam bir yöntem" kullandığını belirtmişti.[16] Alfred Brenner Tutuşan Kalp adlı kısa romanı üzerinde, Malwida ise Phaedra adlı romanı ve Yaşlı Bir Kadının Mirasından Duygu Durumları-Görüntüler başlıklı inceleme derlemesi üzerinde çalışıyordu.

Bakış açılarındaki farklılıklara bakılırsa, bu kadar iyi geçinmeleri herkesin dostluğu fikir farklılıklarından ayırabilme yeteneğinin ödülü olsa gerek. Gelgelelim, akşam tartışmalarında keskin görüş ayrılıkları kendini gösteriyordu. Hem Rée hem Nietzsche, "tarihsel felsefe" adını verdikleri ve felsefeyi "doğa bilimlerinin" bir dalı haline getirdiğini düşündükleri yeni bir soruşturma yöntemi kullandıklarını iddia ederken,[17] Malwida Duygu Durumları-Görüntüler'de Schopenhauer'ın iddialarını savunuyor, bilimsel yöntemin, kendi paradigmatik soruşturma alanı olan fizikte bile kendi temellerini açıklayamadığını –yerçekimi ve manyetizma gibi temel kuvvetlerin doğasını izahtan aciz olduğunu– hele aşk, maneviyat ve sanatsal deha gibi fenomenleri kapsamasının söz konusu bile olmadığını öne sürüyordu.[18] Bu görüşleriyle tutarlı olarak, Rée'nin felsefi sorunları yeni ele alış tarzının Nietzsche'yi aşırı etkilediğini düşünüyordu:

> Dr. Rée'nin katı bilimsel ve gerçekçi bakış açısı, o zamana dek [Nietzsche'nin] her yanına içsel bir şiirsellik ve müzikallik sinmiş sanatsal yaratısıyla tümden yeni bir

> ilişki kurmuştu. Ona neredeyse çocuksu bir şaşkınlıkla karışık haz veriyordu. Buna sıklıkla dikkat çektim, Rée'nin kişiliğine büyük saygı duymakla ve Nietzsche'yle dostluğundaki fedakârlıkta özellikle kendini gösteren mizacının iyiliğini kabul etmekle birlikte onun bakış açısını paylaşmadığımı şaka yollu uyarılarla belirttim.[19]

Daha sonra Rée'nin bencilliği savunmasından (işin burasını yanlış anlamıştı) Lou Salomé'ye bahsederken, Rée'nin kendi karakterinin "teorilerinin en parlak çürütülüşü" olduğunu söylemişti. Rée'nin ve model aldığı Fransızların üslubundaki aforizmalar ve Nietzsche'nin de bu üslubu kullanmaya başlaması konusunda da, bazı aforizmaların parlak olduğunu, ama dünya görüşünün dehşet verici dönüşümünü açığa vuran çoğu aforizmanın açıkça nahoş olduğunu düşünüyordu.[20] Nietzsche'nin defterlerinde o dönemden kalmış aforizmalara bakınca insan "Yazı için kör bir adam neyse dünya için Schopenhauer odur"[21] gibi sözlerden hoşlanmayacağını tahmin edebiliyor. Keza başka sözler de onun için can sıkıcıydı:

> İnsan hayalinin bağrında korku vardır. Dindarlığın son biçimi tümden karanlık, açıklanamaz alanı olumlamaktır; bu alanda ... dünya-bilmecesi saklı olmalıdır.[22]

Bu söz doğrudan Malwida'nın kendi dinsel mistisizminin bir eleştirisiydi. Diğer yandan Malwida şu sözü beğenmiş olmalı: "Sosyalizm tüm insanların eşit olduğu ve hepsine adil davranılması gerektiği kararına dayanır: Ahlakın en yüksek biçimidir."[23] Nietzsche'nin kariyerinin tamamında sosyalizme öfkeyle saldırmayan sözler sadece bu dönemde sarf edilmiştir ve Malwida'nın geçici ılımlılaştırıcı etkisini yansıtıyor olmalıdır. "Bilge kişi kendi için yasa kabul ettikleri dışında âdet, görenek tanımaz,"[24] sözü Malwida'ya çekici gelmişti herhalde, zira ailesinin ve sınıfının uzlaşımlarından kendini kurtarmak için verdiği mücadeleyi onaylıyordu. Keza "Özgür ruh insanlığın geleceği için yaşar, öyle ki eskilere ağır basacak yeni yaşam-imkânları icat eder,"[25] sözündeki idealizm de onu çekmiş olsa gerek. Malwida ile Nietzsche'nin birleştiği temel nokta yeni bir kültür biçimi keşfetme ihtiyacıydı. Ayrıldıkları temel nokta ise bu biçimin karakteriydi.

***

Wagnerler Sorrento idilinin ilk on gününde köşeyi dönünce iki dakika uzakta olduğundan sürekli birbirlerine gidip geliyorlardı. Şimdi

manevi düşmanlık içindeki iki adama kendini adamış olan Malwida, bu ziyaretlere Nietzsche'nin hiç karşı çıkmadığını, ama Wagnerlerle birlikteyken halinde "başka vakitler hiç görülmeyen zorlama bir doğallık ve neşenin" baş gösterdiğini fark etmişti.[26] 5 Kasım'da, belki de en büyük ve en üretken sanatçı-filozof dostluğunu –Nietzsche'nin deyimiyle "yıldız dostluğu"–[27] yaşamış iki kişi arasındaki son buluşma gerçekleşti. Wagner'in son operası *Parsifal* üzerinde çalışmak için Bayreuth'a dönmesi gerekiyordu, ayrıca kısa süre sonra Royal Albert Hall'da sekiz konserlik bir seri için Londra'ya gidecekti. (Cosima orada George Eliot'la sıcak bir ilişki kurdu; onun Yahudi karşıtı, Eliot'un ise tutkulu bir Yahudi karşıtı-karşıtı olduğunu düşünürsek bu durum hayli şaşırtıcıdır.)

Nietzsche "Üstat"ın ezici varlığından kaçma ihtiyacı duymasına rağmen, her zaman olduğu gibi, açık bir kopuştan kaçınarak ilişkiyi mektupla koruma çabasını sürdürdü. Wagnerlerin ayrılışından bir ay sonra Cosima'ya gönderdiği çenebazca bir mektupta, Schopenhauer'dan giderek "ayrıldığını" ve onun felsefesinin tüm "dogmatik" temel ilkeleri karşısında "aklın" yanında durmaya başladığını itiraf etti.[28] Cosima ona uzun ve dostça bir cevap yazdı, ama biraz kaygı verici bir edayla, "filozofumuz" dediği Schopenhauer'a itirazlarını duymak istediğini belirtti.[29] Bu mektup kesinlikle sonuncusu değildi. Sonraki yılın 22 Ekim'inde yazdığı başka bir mektupta, Doktor Otto Eiser diye birinin –az sonra daha ayrıntılı değineceğiz– Yüzük dörtlemesi eleştirisini gönderdiği için Nietzsche'ye teşekkür ediyordu.

Wagner'le son buluşmasından birkaç gün sonra Nietzsche "son büyük filolog"[30] Ritschl'in ölümünü haber aldı. Bir haftadan kısa süre bir süre içinde iki baba kaybetmişti.

***

Nietzsche 1877 başını bilinen kör edici baş ağrıları ve istifralar yüzünden çoğunlukla yatağa düşmüş olarak geçirdi. Artık umudunu kesmiş bir halde Basel'deki göz hekimi Dr. Schiess'a danıştı ve o da Napoli'deki üniversite kliniğinde Profesör Schrön tarafından muayene edilmesini ayarladı. Schrön beyin tümörü fikrini reddetti, sinir ağrısı olabileceğini ve bu durumun birkaç yıl sürüp sonra aniden kaybolabileceğini söyledi. Tedavi olarak ne önerdiği bilinmiyor, sadece cinsel boşalma tavsiye etmişti; anlaşılan Nietzsche Napoli randevuevlerine birkaç ziyaretle bu sorunu halletti.[31]

Nisan başında Rée tutucu Basel'e nazaran Darwinci düşüncelerinin daha kabul edilebilir olacağını düşündüğü Jena'ya gitti, Brenner de üniversitenin yaz döneminin başlamasından önce Basel'e döndü. Nietzsche, Rée'yi çok özlüyordu: "Rée'nin olmadığı Rée'nin odasından daha ıssız bir yer olamaz ... bir daha sizi kaybetmeme izin vermeyin," diye yazıyordu uzaktaki dostuna.[32] Malwida'yla baş başa kalınca sohbetler yine evlilik planlarına döndü. Malwida çeşitli adaylar önerdi, Elizabeth de mektupla aynı şeyi yapıyordu –Olga Herzen'in kız kardeşi Natalie üzerinde durulduu. Görünüşteki sebep Nietzsche'nin mali bakımdan Basel'deki işinden bağımsızlaşmasını sağlamaktı –başarılı aday, Malwida'nın özlü ifadesiyle "hem iyi hem zengin" olmalıydı. Ama Schrön'ün tavsiyelerini düşünürsek, Nietzsche'nin bu planlar konusunda fena halde arayışa girmesinin "tıbbi" sebepleri de olabilir. Temmuz ayında yazdığı bir mektupta, sokaktan birini bulması gerekse bile güzden önce evlenmek *zorunda* olduğunu belirtiyordu.[33] "Tıbbi" kaygıların da bir sebep olduğu fikri, *İnsanca, Pek İnsanca*'da insanın düzenli cinsel boşalıma ihtiyacı olduğu şeklindeki dürüstçe açıklamayı tekrar tekrar yapması sebebiyle daha da güçleniyor –buradan yola çıkarak, iyi bir evlilik cinsel çekimden (her halükârda kaçınılmaz olarak azalır) ziyade dostluğa dayanmak zorunda olduğundan, evlilikte "istisnaların", "metreslerin" hoş görülmesi gerektiği sonucuna varır.[34] Ama tüm evlilik planları alışıldığı üzere duman olup uçtu.

Nietzsche'nin evlenmek istemesinin başka bir sebebi de giderek kendisini yalnız hissetmesi, en eski ve en yakın dostlarından giderek uzaklaşması olabilir. Overbeck artık evliydi ve Sorrento döneminde Nietzsche ne Rohde'yle ne de von Gersdorff'la iletişime geçmişti. Von Gersdorff'a 1876 Temmuz'undan sonra gönderdiği ilk mektup 1887 Aralık'ının sonunda yazılmıştı –üstelik bu mektupta sadece von Gersdorff'tan Malwida'ya tacizkâr mektuplar göndermeyi bırakmasını istiyordu.[35] (Von Gersdorff bir İtalyan kızla kötü giden aşk ilişkisi için Malwida'yı suçluyordu.) Paul Deussen bir mektupla beraber, kendisinin yeni hazırladığı, Schopenhauer felsefesini de ele alan kitabı *Die Elemente der Metaphysik*'inin (1877; Metafiziğin Unsurları) bir nüshasını da göndermişti. Nietzsche ona teşekkür etti ve kitabında Schopenhauer felsefesini net ve kapsamlı bir şekilde sunmasını övdü. Fakat böyle bir kitabı çok daha önce almış olmayı dilediğini de ekledi, zira "kitabın, *benim artık doğruluğunu savunmadığım her şeyin güçlü bir toplamı*". Mektubu bi-

tirirken de, muhakemelerinin "farklılığı yüzünden acı vermemek için" başka bir şey söylemeyeceğini yazdı.[36] Deussen 1883'te kargacık burgacık bir not dışında başka mektup almadı. Bu dostlukların kaybı önemli bir meseleydi, çünkü "sen" (*du*) dediği hemen herkesi kaybetmişti –nispi samimiyetlerine rağmen Rée'yle asla "siz"in (*Sie*) ötesine geçmediler.

Fakat Rée'nin yokluğunu kısmen telafi eden başka bir dostluk başladı. Nietzsche'nin hayranı olan yazar ve ressam Baron Reinhart von Seydlitz, başka şeylerin yanı sıra Münih'teki Wagner Cemiyeti'nin başkanıydı. Nietzsche lirik tasvirleriyle onu ve çekici Macar eşini güneye, Sorrento'ya çekmişti: "Rüzgârın alabildiğine yumuşadığı korunaklı portakal bahçeleri arasındaki yürüyüşler, insan ancak yukarıdaki çamların dalgalanmasından dış dünyadaki (buradaki hayatımızın gerçekliği ve imgesi dışındaki –her iki anlamda) fırtınaların varlığını anlayabiliyor"[37] –bu parantez içindeki söz hem fiziksel durgunluğu hem de psikolojik sakinliği anlatıyor olmalı.

Rosenlaui: Nietzsche ve Sherlock Holmes

Nietzsche 1877 Mayıs'ının başında üç gününden birini korkunç baş ağrılarıyla yatakta geçiriyordu. Ayrıca aşırı sıcak ya da soğuğun sağlık problemlerini azdırdığını düşündüğünden, yazın yaklaşması oradan ayrılmasını kaçınılmaz kılıyordu. 8 Mayıs'ta von Seydlitzler ona Napoli'ye kadar eşlik etti, Cenova'ya giden gemiye bindirip çantaları ile kitaplarının güvenli bir şekilde yerleştirilmesini sağladılar. Kuzeye yolculuk sertti, bu yüzden Nietzsche korkunç baş ağrılarının yanı sıra şiddetli deniz tutması da çekti; mide bulandırıcı kokulardan ve diğer yolcuların korkunç bir iştahla "tıkınmalarını" izlemekten uzak kalmak için üç günlük yolculukta sekiz kez yer değiştirdi. Cenova'dan Basel'e doğru yavaş yolculuğunda ilk durağı İsviçre'nin St. Gallen eyaletinde, Liechtenstein sınırına yakın Bad Ragaz'dı. Sorrento'da kalmasının asıl sebebi olan iyileşme umutları boşa çıktığından, bu kaplıca kasabasında yine "şifa" arıyordu. Orada kaldığı üç buçuk haftalık sürede –zengin bir kadınla evlenirse– profesörlüğü bırakmaya az çok karar vermişti ama daima pratik düşünen Overbeck'in ziyaretinde bu kararını ertelemeye ikna oldu.

Bad Ragaz da sağlığına iyi gelmeyince Nietzsche daha serin, daha yüksekte bir yere ihtiyacı olduğunu düşündü. 11 Haziran'da başka bir

kaplıca kasabası olan Rosenlaui'ye (kelimesi kelimesine, "gül çığı") geçti. Meiringen'in yukarısındaki bir Alp vadisinde olan bu kasaba deniz seviyesinin 1.300 metre yukarısındaydı. Zug yakınlarında kız kardeşiyle geçirdiği iki haftayı saymazsak, geriye kalan üç buçuk aylık izin süresini Rosenlaui'de geçirdi. Çevredeki Alp Dağları ve vadideki sık çam ormanı, "burayı benim sevdiğim bir doğa haline getiriyor", diyordu. Ayrıca Rosenlaui'de en azından bir süreliğine sağlığı düzelmişti. Hastalığı nüksedince daha da yükseğe çıkması gerektiğini hissediyordu.[38]

Kayak sezonu bittiğinden Nietzsche ilk başta kendini Hotel Rosenlaui'nin tek konuğu olarak buldu ve odayı ucuza tuttu. Tabldottaki yiyeceklerden uzak durarak daha da fazla tasarruf etti. Aslında günde iki öğün yiyordu ve Malwida'ya başka insanlardan daha az yiyeceğe ihtiyaç duyduğunu söylüyordu.[39]

Rosenlaui'den Overbeck'e gönderdiği mektupta *İnsanca, Pek İnsanca*'nın iyi gittiğini yazmıştı: "Her gün altı ile sekiz saat yürüyor ve üzerinde düşündüğüm meseleleri daha sonra çabucak ve tam bir kesinlikle kâğıda döküyorum."[40] Bu çalışma tarzı hayatının geri kalanında da aynen devam etti: Saatlerce yürüyerek düşünüyor, daima yanında bir defter taşıyor, sonra da kısa sürede yoğun bir şekilde yazıyordu. Bu tarzı gözlerinin durumu yüzünden benimsemişti: "Günde yaklaşık bir buçuk saat görebiliyorum ... Daha uzun süre okur ya da yazarsam aynı gün çok kötü ağrım oluyor."[41] Tüm olgunluk eserlerindeki aforizmatik üslup salt bir edebi tercih değil –bir keresinde felsefi sorunlara soğuk duşa yaklaşır gibi yaklaştığını söylemişti: çabuk gir, çabuk çık–[42] gözlerinin durumu yüzünden bir gereklilikti. Daha doğrusu gereklilik olduğuna *inanıyordu.* Zira biri Basel'deki Schiess ve diğeri Napoli'deki Schrön olmak üzere iki doktor, ayrıca bir süre sonra üçüncü bir doktor, gözlerini ne kadar çok kullanırsa tam körlüğe o kadar yaklaşacağını söylemişlerdi. Bu iddia çok yanlış olsa da, gözlerini günde bir buçuk saatten fazla kullanırsa acı çekmesi *gerektiğine* inanmış olabilir ve bu da sahiden acı çekmesine yol açmıştır ya da en azından ağrısını artırmıştır –tersine bir plasebo etkisi diyebiliriz buna.

Girdiler daima çıktıları geciktirdiğinden, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* üzerinde çalışma hızı büyük ihtimalle yanında sadece şu üç kitap bulunmasından da kaynaklanıyordu: Mark Twain'in yeni bir kitabı –"Alman zekiliğine nazaran onun çılgınlığını daha çok seviyorum",

diye yazıyordu Rée'ye– Platon'un *Yasalar*'ı ve Rée'nin yeni çıkmış Ahlaki Duyguların Kökeni. "Sizi bir buzulun dibinde okuyan ilk kişiyim kesinlikle," diye yazıyordu dostuna, "İnsan doğasını sorgularken hayatın çoklu eziyetleri için merhametle karışık küçümseme ve alaycılıkla (kendisi de kesinlikle dahil) hareket eden bir kitabı okumak için doğru yerdeyim."[43]

Nietzsche Rosenlaui'de alışılmış bol mektuplaşma düzeyine geri dönmüştü. Mektuplarından bazıları umutsuzca işi bırakma kaygılarıyla ilgilidir. Marie Baumgartner'e yazdığı kadarıyla, "Basel'deki varlığımın alacakaranlığına" dönmekten ürküyordu. Filolog olmaktan "daha yoğun", "daha yüce bir görevi" olduğundan emindi ve akademisyen olarak sürdürdüğü gayri otantik hayatından kurtulmak istiyordu. "Kendimi arzuluyorum," diyordu ona.[44] Ama her zaman olduğu gibi "kendisi olmak" evlilik projesiyle bağlantılıydı. Yine de, o ana kadar değerlendirilen tüm adayların boş hayal olduğunu umutsuzlukla fark etmişti. Özellikle de Natalie Herzen, aday olarak dikkate alınmaması gerektiğini açıkça ortaya koymuştu.

Louise Ott'un eş adayı olmadığı barizse de, Nietzsche'nin içinde onun için hâlâ bir ateş yanıyordu. Hamile kaldığını öğrenince şöyle yazmıştı:

> Geçenlerde [yani hayalinde] gözlerinizdeki karanlığa baktım. –"Neden kimse bana öyle gözlerle bakmıyor?" Istırapla haykırıyorum. Ah, bu çok korkunç! –Neden hiç şakıdığınızı duymadım? ... Dünyada bir yerde benim için bir ses olmalı.[45]

(Bu mektuptaki erotizm *Zerdüşt*'te "hayatın" Zerdüşt'ün şarkı söylediği bir kadın olarak kişileştirilmesine kadar uzanır: "Bu yakınlarda gözlerine baktım, ey yaşam! Ve onlarda, sanki bir bilinmezin derinliklerine gömülür gibi oldum.")[46]

***

Nietzsche Rosenlaui'deyken "Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus" (Der Entfesselte Prometheus, 1876) adlı şiirin bir nüshasını aldı. Bu şiiri yazan kişi Viyana'daki küçük bir Nietzsche hayranları çevresinden (onların coşkusu en sonunda Freud'a kadar ulaşacaktı) Yahudi bir hayran olan Siegfried Lipiner'di. Şiir acı çekerek kurtuluşa erişmeyle ilgiliydi. (Lipiner daha sonra Gustav Mahler'in yakın bir dostu oldu ve kısmen *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki trajedi fikirlerini aktararak Mahler'in eserlerinin metinlerinde ciddi tesirler yarattı –üçüncü senfoni Zerdüşt'ün

"Sarhoş Şarkı" bölümünün ortamında geçer [bkz. Resim 26].) Rée ve Rohde'nin bazı Yahudi karşıtı tasvirleri sebebiyle Nietzsche Lipiner'in Yahudi olduğunu öğrenmişti: Rée onu pek de iştah açıcı olmayan bir adam" diye tanımlarken, Rohde de onu "tanıdığım en çarpık bacaklı Yahudilerden biri, fakat sempatik değil diyemem, hortlak gibi Yahudi suratında utangaç, duyarlı bir ifade var," diye anlatıyordu.[47] Nietzsche şiire bayıldı, Rohde'ye gönderdiği mektupta, "bu şair tam bir "dâhi" değilse ben dâhi nedir bilmiyorum ... şiirin tamamı şahane, adeta kendimi ilahilik katına yükselmiş buldum," diyordu.[48] Lipiner'in kendisine de Ağustos sonunda şöyle yazmıştı: "Atalarınız üzerinden Yahudilerle aranızda herhangi bir bağlantı konusunda durumunuz nedir, bana dürüstçe söyleyin. Bu atalardan gelen gençlere büyük umut bağlamama yol açacak öyle çok şey gördüm ki son zamanlarda."[49]

Bana kalırsa Nietzsche'nin Yahudi karşıtlığı reddiyesini tamamladığı belirleyici an budur. Daha bir yıl önce hâlâ Wagner'in Yahudi karşıtlığına çanak tutmaya hazır olduğunu düşünürsek, Rée'yle arkadaşlığının ve Lipiner'e hayranlığının, Wagner ne düşünüyorsa aynen onu düşünme ihtiyacını artık duymamasıyla birleşerek, etrafında siyasi bir kuvvet olarak toplanmaya başlayan hareketi en sonunda açıkça reddetmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Göreceğimiz üzere en koyusundan bir Yahudi karşıtıyla evlenen kız kardeşinden kopuşuna zemin hazırlayan da bu olmuştu.

***

Goethe'nin 1780'lerde kaldığı tarihi oteli, harika şelaleleri, yürüyüş yolları, Eiger, Mönch ve Jungfrau dağlarının harika manzarasıyla Rosenlaui Vadisi İngiliz turistlerin gözde mekânıydı. Bu turistlerden biri de Sir Arthur Conan Doyle'du. Yakınlardaki Reichenbach Şelaleleri'nin çarpıcılığından öyle etkilenmişti ki "Son Problem"'de (1891) Sherlock Holmes'u o şelalelerin üstüne göndermişti. Holmes baş düşmanı Profesör Moriarty'ye sarılmış olarak orada ölmüştü (fakat daha sonra insanların talebi üzerine Holmes'u tekrar canlandırdı). Nietzsche orada Doyle'la karşılaşmadı ama Londra'daki University College'da felsefe profesörü olan, (bugün hâlâ) prestijli felsefe dergisi *Mind*'ın editörü George Croom Robertson'la tanıştı. Croom Robertson'ı "son derece sempatik" buldu ve ondan duyduğu haliyle İngiliz felsefesinin durumundan çok etkilendi. *Mind* için Rée'ye şöyle yazıyordu:

> Tüm büyük İngilizler katkı sunuyor; Darwin (VII. Sayı'da "Bir Bebeğin Biyografik Taslağı" başlıklı nefis bir incelemeyle katkı koymuş), Spencer Taylor ve başkaları. Bildiğin gibi bizim Almanya'da buna benzer ya da bunun kadar iyi bir yayınımız yok.[50]

Nietzsche ayrıca Croom Robertson'u Rée'nin yeni kitabını okumaya ve dergisinde tartışmaya ikna ettiğini de ekler –editör bu sözünü tutarak kısa bir yorum yazacaktır. Croom Robertson evine döndükten sonra Nietzsche'ye gönderdiği bir mektupta *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın Wilhelm Wundt tarafından yakın dönem Alman felsefesiyle ilgili bir araştırmada zikredildiğini ve metnin yakında *Mind*'da çıkacağını yazar. Henüz Nietzsche'nin bakış açısındaki büyük değişimi yakalayamayan Wundt şöyle yazmıştır:

> Bu alanda kötümser hattın önde gelen bir temsilcisi de Baselli Profesör Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Bakışlar*'ının peş peşe yayımlanan kısımları büyük ilgi çekti. Nietzsche'nin ve onun yolunda ilerleyen diğerlerinin yazılarında kötümser hava, dinsel mistisizmle yakından ilişkili bazı fikirlere coşkulu bir adanmayla tuhaf bir şekilde birleşir. Bu kötümserler tarikatı Richard Wagner'e ve onun müziğine tutkuyla tapınmaktadır. Büyük bestecinin kendisi de Schopenhauer'ın müziğin doğasına dair derin görüşleri sebebiyle onun yolundan gitmektedir ve [muhtemelen Wagner'in] coşkulu hayranları İstenç'in *Nibelungen*'de [Yüzük] kozmolojik bir ilke olarak kendini gösterdiğini ilan etmişlerdir.[51]

Tekrar Basel'de

Nietzsche 1877 Eylül'ünün başında yine Basel'de –"hayatımın en büyük laneti"–[52] dediği derslere dönmenin korkusu içindeydi, ayrıca ücretli izninin [*sabbatical*] felsefi "ganimetini"[53] kaybetmekten de çekiniyordu. Ücretli izin yılında ruhsal ve fiziksel durumu çok kötüleşmişti: Ida Miaskowski Basel'deki ilk günlerinde müzik ve dans partneri olan neşeli adamı neredeyse tanıyamayacaktı. Yine Elizabeth'in bakımında Gellerstrasse 22'deki yeni daireye taşındı. Yeniden öğretmenliğe başlama fikrinden nefret etse de, İsviçre'ye döndüğü için mutluydu. Malwida'ya yazdığı kadarıyla, İtalya'da, Capri'de yaşayıp yaşayamayacağını görmek istemişti. Ama ne yazık ki diyordu, "İtalya cesaretimi azalttı, sinirlerimi gerdi ... İsviçre'de ben, daha fazla 'benim'; etiğimi de

'ben'in buharlaşması değil gelişimi üzerine kurduğumdan şurası açık ki Alpler'de yenilmezim, yani yalnızken ve kendimden başka düşmanım yokken".[54]

Ders vermeye başlamasıyla *İnsanca, Pek İnsanca* üzerinde çalışamayacağı korkuları boş çıktı. Köselitz'in hem asistan hem de moral verici olarak yanında bulunması sayesinde, ikisi birlikte Sorrento döneminin "ganimetini" yayımlanabilir bir hale getirmek için sıkı çalıştılar. İşler hızlandı; kitap yıl sonunda neredeyse bitmişti.

Sarsıcı Bir Olay: Dost Doktor ile Doktor Dost

Nietzsche Rosenlaui'de kaldığı sırada hem kendisinin hem de Wagner'in coşkulu bir hayranı olan Frankfurtlu doktor Otto Eiser'le tanışmış ve ondan etkilenmişti. Eiser ona bazı tıbbi tavsiyeler vermiş ve ayrıntılı bir muayene için Frankfurt'a gelmesi için baskı yapmıştı. Nietzsche Ekim'in ilk haftasında Frankfurt'a gitti. Orada sadece Eiser değil, Dr. Gustav Krüger adlı göz hekimi de onu muayene etti. İkisinin birleşik teşhisine göre Nietzsche'nin baş ağrıları ve mide bulantıları kısmen her iki gözdeki kaynağı belirsiz retina hasarından, kısmen de "aşırı zihinsel faaliyet" kaynaklı "merkezi organda (yani beyinde) hassasiyete yatkınlıktan" kaynaklanıyordu.[55] Bu ikinci sahte-bilimsel teşhis aslında Basel'de Immermann'ın verdiği, "ne kadar aptal olursan kendini o kadar iyi hissedersin" öğüdünün bir tekrarıydı. Eiser hiçbir türden beyin tümörü olmadığını söyledi[56] –Nietzsche'nin korkusu hep babasının "beyin yumuşaması" hastalığını miras almış olmaktı; modern tarama teknolojisinin yokluğunda bunu bilecek durumda olamazdı zaten. Eiser'e göre Nietzsche'nin durumu tedavi edilemez ama idare edilebilirdi. Mavi camlı gözlükler, baharatlı yiyecekler, şarap, kahve ve çaydan kaçınma, sakin bir yaşam ve kışın soğuk banyo gibi "kahramanca şifaların" hepsinden vazgeçmek (Eiser'in tek akla yakın öğüdü de buydu zaten). Fakat öldürücü darbe, Nietzsche'nin kör olmamak için yıllar boyu okumayı ve yazmayı bırakması gerektiğinin bir kez daha söylenmesiydi.

Nietzsche 10 Ekim'de Cosima'ya her yerde hazır ve nazır Eiser'in Yüzük üzerine yorum yazısını (sonraki yıl Wagner'in gösteri dergisi *Bayreuther Blätter*'de yayımlandı) tavsiye ettiği, yukarıda bahsi geçen

mektubu yazdı. Mektubun devamında "Sert kararlarına boyun eğmezsem, yani yıllar boyu hemen hiçbir şey okumamayı ve yazmamayı kabul etmezsem, körlüğün kaçınılmaz olduğunu" söyledi üç doktor (Schiess, Schrön ve Krüger) diye yazıyordu. Ayrıca "korkunç bir tercihte" bulunması gerektiğini ama bunu yapabilecek cesarete sahip olduğunu da ekliyordu –yani çalışmayı sürdüreceğini ima ediyordu.[57]

Nietzsche'nin içine düştüğü çıkmazı Cosima'dan öğrenen Wagner, bu can sıkıcı teşhisi koyan doktorlardan birinin Eiser olduğu sonucuna varmıştı. Bunun üzerine 23 Ekim'de Eiser'e yazdı ve Nietzsche'nin dertlerinin kökündeki sebebe dair kendi teşhisini ona bildirdi. Hasta, "bir dost doktordan ziyade doktor bir dostun sözünü dinleyecekti büyük ihtimalle". Wagner'e göre Nietzsche'nin dertlerinin sebebi "mastürbasyondu" (artık espri malzemesi olmuştur ama eskiden mastürbasyonun insanı kör ettiği sanılıyordu) ve Nietzsche'nin "düşünce tarzındaki değişim ... "doğaya aykırı zevk ve eğlence düşkünlüğünden, oğlancılık belirtilerinden" kaynaklanıyordu.[58] Nietzsche'nin hiç vakit kaybetmeden evlenmesi gerekiyordu. Bu son "teşhis" Wagner'in daha önce Nietzsche'yi erkek dostlarıyla fazla samimi olmaması için uyardığı zamandan beri mevcuttu ki Wagner, kendisinin böyle bir uyarıya muhatap olmasını gerektiren herhangi bir kabahatinin asla olmadığını ekliyordu. Bir keresinde bir arkadaşına şöyle yazmıştı Wagner:

> En kusursuz gerçeklikte aşk, ancak farklı cinsiyetler arasında mümkündür; insanlar ancak erkek ve kadın olarak hakikaten sevebilirler ... bunu sadece sevgi biçimlerinden biri olarak görmek, eşit durumda başka sevgiler de varmış gibi davranmak hatadır ... sadece erkek ile kadının (duyusal ve duyu-üstü olarak) birleşmesiyle insanlar var olur.[59]

Yani gerçek sevgi cinsellikten ayrılamaz. Nietzsche erkek dostlarını seviyordu. Dolayısıyla, Nietzsche sapıktı.

Hasta-doktor mahremiyetini koruma kaygısını hiç taşımadığı anlaşılan Eiser, uzun bir mektupla Wagner'e cevap verdi:

> [Doğaya aykırı zevk ve eğlence düşkünlüğü] hipoteziniz konusunda, araştırmalarımda böyle bir kabulü gerektirecek doğrudan bir zemin göremedim, ama gözlemlerinizi reddettiğimi söyleyemeyeceğim. Mastürbasyonun etkisinin varlığı *aleyhinde*

> hastanın kendi ifadeleri söz konusudur. Nietzsche cinsellik durumundan bahsederken, hiçbir zaman frengiye yakalanmadığına beni temin etti, ama aynı zamanda kuvvetli cinsel heyecan ve anormal tatmin hisleri yaşadığını da reddetti ... Öğrencilik yıllarından kalma belsoğukluğu enfeksiyonundan bahsetti –ama aynı zamanda tıbbi öğütler neticesinde kısa süre önce İtalya'da cinsel ilişkiye girdiğini de belirtti. Bu ifadelerin doğruluğundan şüphe etmek için bir sebep yok, ayrıca bunlar en azından hastanın normal cinsel tatmin yetisine sahip olduğunu gösteriyor ... evlilik meselesine gelince ... iflah olmaz bir mastürbasyoncunun hiç yapmayacağı şekilde bu fikre bağlanmış görünüyor.[60]

Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche katı gerçekten başka bir şey söylemekten şiddetle kaçındığından, Eiser de Wagner'e tapan bir kişi olarak onun teşhisine karşı çıkmak yerine desteklemeyi tercih edeceğinden bu bilgilerin doğruluğu kesin gibidir. (Randevuevlerini ziyaret meselesinin, Nietzsche'nin 1889'da delirmesinin frenginin son aşamasından kaynaklandığı yönündeki geleneksel hikâyeyi desteklemesine rağmen, frengi enfeksiyonu ihtimaliyle açıkça yüzleşmesi ve bu ihtimali reddetmesi de hikâyeyi yalanlıyor.)

Hasta-doktor mahremiyetinin daha da fazla ihlal edilmesi neticesinde Wagner-Eiser mektuplaşmasının hem varlığı hem de içeriği çok geçmeden duyuldu. 1878'deki Bayreuth Festivali'nin başlıca dedikodu malzemesi, orada olmayan Nietzsche'ydi –mastürbasyon yüzünden körleşiyordu, İtalya'da fahişelere gidiyordu ve öğrenciyken zührevi hastalığa yakalanmıştı– bu dedikodular bir şekilde Nietzsche'nin kulağına kadar gitti. Nietzsche 1883 Şubat'ında Wagner'in ölümünü duyduktan sonra Overbeck'e yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Wagner tanıdığım açık ara en dolu adamdı ve bu anlamda son altı ayda yokluğunu korkunç bir şekilde çektim. Ama aramıza adeta ölümcül bir hakaret girdi."[61] Daha sonra bu olaya "intikam amaçlı *feci* bir hainlik" diyordu. Hangi konudan bahsettiği ise 1883 Nisan'ında Köselitz'e gönderdiği bir mektupta açıklanır: "Wagner kötücül fikirlerle doludur –ama (doktorlarımla bile) mektuplaşmasına, düşüncelerimdeki değişimin doğaya aykırı zevk ve eğlence düşkünlüğünün, oğlancılık belirtilerinin sonucu olduğuna *inandığını* dillendirmesine ne demeli?"[62] İleride göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin aklının başında olduğu son yıllar, Wagner'e takıntı düzeyinde zehir zemberek saldırılarla doluydu. Dost doktor ve doktor dostla ilgili berbat olayın bu saldırıların hem kuvvetine hem niteliğine katkı yaptığı neredeyse kesin sayılır.

14. Bölüm

İnsanca, Pek İnsanca

Nietzsche 1878'de yılbaşı günü imzalı *Tristan* notaları nüshasını Köselitz'e, *Die Meistersinger* notalarını ise Köselitz'in dostu ve kendisinin de öğrencisi Paul Widemann'a armağan etti. Wagnerleri güverteden süpürmeyi düşündüyse bile başarılı olamamıştı, zira ertesi gün Wagner'den son operası *Parsifal*'in tamamlanmış librettosunun bir nüshası geldi. Nietzsche von Seydlitz'e şöyle yazıyordu:

> İlk okumada izlenimim: Wagner'den ziyade Liszt [Katolik], Karşı-Reform'un ruhunu taşıyor. Antik Yunan'a, evrensel insanca metinlere alışkın olan benim kulağıma bu eser Hıristiyanlık dönemiyle sınırlıymış gibi geliyor. Saf psikolojik fantezi, et yok, ama çok fazla kan var ... Dili yabancı bir dilden çeviri gibi.[1]

Liszt ve Karşı-Reform konusundaki meseleyi anlamak için El Greco'nun kemiksiz, etsiz, hayaletimsi, neredeyse arşa yükselmiş aziz ve şehitlerini aklımıza getirebiliriz. Wagner bu tepkiyi öngördüğünden, gönderdiği nüshayı, "Kilise Encümeni Üyesi Richard Wagner'den sevgili dostu Friedrich Nietzsche'ye" diye imzalamıştı. Nietzsche bu kendi kendini küçümseyen şakayı anlamayı inatla reddetti. *Ecce Homo*'da geriye bakarken, "Wagner'in sofu olması inanılmayacak şey," der.[2]

İnsanca, Pek İnsanca birkaç gün sonra tamamlandı ve Schmeitzner'e gönderildi. Kitabın Mayıs'ta, Nietzsche'nin birinci baskıyı adadığı geçici kahramanı Voltaire'in yüzüncü ölüm yıldönümü hatırasına çıkarılması planlanmıştı. Nietzsche kitabın nasıl algılanacağı konusunda çok endişeliydi. "Kişisel sebeplerle" –Wagnerleri ve Wagnerci dostlarını üzmemek için– kitabı müstear isimle çıkarmak istedi (Rée'nin Psikolojik Gözlemler'i de öyle çıkmıştı).[3] Schmeitzner tanınmış bir yazarın adının ticari değere sahip olduğu gerekçesiyle bu isteği reddetti. Nietzsche geri adım attı ama yine de kitabın yayım hazırlıklarının gizli tutulmasında

ısrar etti. Rée'ye bile haber verilmeyecekti.[4] Hiçbir uyarı olmadan kitabın çıkması kesinlikle bomba etkisi yapacağı için, Nietzsche'nin karışık güdüleri varmış gibi duruyor, adeta dünyayı sarsmayı hem istiyor hem istemiyordu. Her şeyden önce de, Wagnerleri sarsmayı hem istiyor hem istemiyordu. Yılın başında, hâlâ kitabın müstear isimle yayımlanmasını planladığı sırada, Wagnerlerin protokol nüshasına eşlik edecek bir mektup taslağı yazmış ama hiç göndermemiştir:

> [Size bu eseri göndererek] sizin ve soylu eşinizin ellerine sırrımı güvenle teslim ediyor ve onu koruyacağınızı varsayıyorum. Kitabın yazarı benim: İnsanlar ve şeyler hakkındaki en içten duygularımı açığa çıkardım ve ilk kez düşüncemi sınırlar içinde tuttum. Yaşadığım feveranlar ve ıstıraplar sırasında bu kitap bana teselli oldu. Müstear isimle çıkmak zorunda, çünkü önceki eserlerimin etkisini bozmak istemiyorum, şahsıma karşı yapılan aleni ve kişisel tacizlerin önüne geçmek istiyorum (sağlığım buna müsait değil), son olarak da zeki dostlarımın, kişisel şefkatleri yolları tıkamadan *aydınlık kafayla* eseri *tartışabilmesini* istiyorum ... Bir kaleyi fethetmiş, bu yolda yaralansa da burca çıkıp bayrağını dikmiş bir subay gibi hissediyorum kendimi ... Benimkine benzer bir zihne sahip kimseyi tanımasam da, kendimi bireysel değil kolektif olarak –hem tek başıma hem birçok olmanın verdiği tuhaf bir ruh haliyle– şövalye arkadaşlarının ardından geldiğinden, hatta var olduklarından emin olamayan bir bayraktar gibi hissediyorum.[5]

On dokuzuncu yüzyıl yayıncılarının bilinen verimliliğiyle kitap tam zamanında 7 Mayıs'ta çıktı. Ama yazarın akademik konumunun kapağa yazılmaması anlamlıdır. Protokol nüshaları Köselitz, Paul Widemann, Rohde, Rée, von Seydlitz, Malwida, Lipiner, Romundt, Mathilde Maier (Wagner bir zamanlar onunla evlenmeyi düşünmüştü),[6] Marie Baumgartner, Carl Fuchs, Hillebrand, Croom Robertson, Eiser, Deussen, von Bülow, Burckhardt, Overbeck, Gabriel Monod, Elizabeth, Wagnerler (her birine bir nüsha), Basel Üniversitesi Kütüphanesi ve altı kişiye daha gönderildi.

Pozitivizme Dönüş

Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche ilk olarak 1876 yazında, birinci Bayreuth Festivali'nin kısa süre öncesinde "tam anlamıyla bilincine vardığı" bir "dönüşüm ve kriz" yaşamıştı. Bu dönüşümün sonucunda

"hakikatin ve sadeliğin her türlü metafizik mistifikasyonuna" karşı "aklın yanında" saf tuttu.[7] Daha sonra bunu "pozitivizme" dönüş olarak tanımladı.[8] *İnsanca, Pek İnsanca* bu dönüşün ürünü ve kaydıdır.

Kant'ın metafizik idealizminin Schopenhauer (ve Wagner) versiyonu doğanın "rüya"-dünyasının "ötesinde" ya da "ardında" bir fizik-ötesi, doğaüstü bir dünyanın varlığını gerektirir; bu dünya Schopenhauer'ın ifadesiyle, "şeylerin fenomenal görünüşünün" ötesindedir.[9] Nietzsche'nin pozitivizme dönüşü, her şeyden önce metafizik idealizme sırt çevirmesi anlamına gelir. Bu dönüş metafizik sözün "kaldırılmasıdır".[10] Nietzsche'nin pozitivizmi her şeyden önce metafizik gerçekçiliğe –ya da "reelciliğe (*réealism*)"– dönüştür.[11] Doğanın "ardında" *hiçbir şey* yoktur, doğadan *başka* hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, pozitivizme göre, doğa biliminin erişimi dışında hiçbir şey yoktur, ilkesel düzeyde bilimin bilebildiği şeylerden başka bilinebilir hiçbir şey yoktur. Peki, Nietzsche niçin metafizikten materyalizme, doğalcılığa dönmüştür?

Burada önemli bir olgu Nietzsche'nin sonradan belirttiği gibi, Schopenhauer'ın, Wagner'in ve *Tragedyanın Doğuşu*'nun "romantizminin" daima *neo*-romantizm olmasıdır. Gerçek romantik hareket aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyıl başında bitmiş, yerine bilim ve teknolojinin ruhu, Darwin, demiryolları ve küresel elektronik iletişim geçmişti: *Türlerin Kökeni* (1970, 1984; *The Origin of Species*) 1859'da yayımlandı, Basel'e ilk tren yolu 1844'te, Naumburg'a 1849'da yapıldı, telgraf 1832'de, telefon 1876'da icat edildi. Auguste Comte 1830'larda* "pozitivizm felsefesini" ortaya attı ve pozitivizm eğitimli sınıfların ağırlıklı bakış açısı haline geldi. Tarihe Hegel'in penceresinden, insanlığın bebeklikten olgunluğa doğru gelişiminin bir hikâyesi olarak bakan Comte insanın "üç çağından" bahsediyordu: dinsel, metafizik ve bilimsel, yani "pozitif". Pozitivizmle birlikte insanlık en üst gelişim derecesine ve tam olgunluğa ulaşıyordu.

Pozitivizm, kabaca bir ifadeyle "Sokratesçilik" tam da *Tragedyanın Doğuşu*'nda saldırılan, Nietzsche'nin ilk döneminde *tepki gösterdiği* şeydi. Gördüğümüz üzere, Wagner'le birlikte kendisinin de "çağa aykırı" olduğunun bilincindeydi, akıntıya karşı, eğitimlilerin görüşüne karşı yüzüyordu: Örneğin David Strauss'un hoşgörülü materyalizmine karşı

* Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda Comte'u "bu yüzyıldan Almanların ve İngilizlerin hiçbir rakip gösteremeyeceği büyük ve dürüst Fransız" diye anar.

çıkmıştı. Fakat *İnsanca, Pek İnsanca*'da savaşmayı bırakır, yani hiç değilse *bu* tür bir "çağa aykırılığa" son vermiştir.

1888'de geriye dönüp baktığında, 1876-8'de pozitivizme dönüşünü ve o dönemki ruh halini yeniden inşa etmesini, "hakiki dünya (yani Kant-Schopenhauer'ın 'kendinde şeyi") artık ... lüzumsuz bir fikirdi *–dolayısıyla* ... kaldıralım gitsin", diye anlatır.[12] Burada hiçbir *kanıttan* bahsedilmediğine dikkat edin. Nietzsche hiçbir noktada metafizik idealizmin *çürütüldüğünü*, doğalcılığın *kanıtlandığını* iddia etmez. Pozitivizme dönüş daha ziyade bir *karar* meselesidir, doğalcılık ve bilimin her yerde bulunma potansiyelinin tanımlayıcı önvarsayım olduğu yeni bir "araştırma programı" benimseme kararıdır. Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da yaptığı şey Darwinci çağın ruhunun boyunu anlamak için üstüne giymek, bu bakış açısını yüzde elli değil yüzde yüz elli benimseyerek daha iyi bir topluma giden yolu görüp göremeyeceğimizi anlamaktır: Göreceğimiz üzere, Nietzsche pozitivist bakış açısının yüzeyinin altında önceki metafizik-dinsel bakış açısının büyük bir kısmının kaldığını, gizlendiğini ama ortadan kalkmadığını algılamıştır.

O halde, Nietzsche reelci (*réealist*) bir "ufuk" uğruna Schopenhauer'cı ufuktan vazgeçmeye karar vermiştir –bunu da geçici olarak, hakiki bilimin talep ettiği temelde yapmıştır: "İnanan insanlar, bilim insanı değildir," diye yazar; "bilimsel ruh" tüm inançlara –tutarlılık gereği doğalcılık da buna dahildir– "sakıngan bir şerh" koymayı da daima beraberinde getirir.[13] (Pozitivizmden Nietzsche'nin olgunluk felsefesine geçiş –ileride göstereceğim üzere– bir kez daha "ufukların" değişmesini gerektirecektir –bir bakıma romantik ve pozitivist ufuklar üçüncü bir ufukta sentezlenecektir. Thomas Kuhn'un bilim tarihindeki gelişmeleri "paradigma değişmeleri" olarak açıklaması Nietzsche'nin entelektüel kariyerine bire bir oturur.)

Nietzsche'nin paradigmasını pozitivizme çevirmesi de *İnsanca, Pek İnsanca* başlığını açıklıyor. Göreceğimiz üzere, kitabın ana başlıkları Kant-Schopenhauer geleneğinde metafizik açıklama gerektirdiği düşünülen din, sanat ve ahlaktır. Nietzsche'nin stratejisi aslında bunların hiçbirinin metafizik açıklama gerektirmediğini, çünkü hepsinin tamamen "insanca" açıklamalara müsait olduğunu göstermektir. *Ecce Homo*'da dendiği gibi, "başlık anlatıyor: 'sizin ideal [gayri tabii] şeyler gördüğünüz yerde *ben* insanca, hatta pek insanca şeyler görüyorum".[14]

Daha önce belirtildiği üzere, Nietzsche'nin stratejisi metafiziği *çürütmek* değil, metafizik dünyanın "lüzumsuz" bir hipotez olduğunu göstermektir. Örneğin Freud'u ele alalım. İnsanlar niçin Tanrı'ya inanır? Bir açıklama şöyle olabilir: –Güneşe inanmaya benzer bir sebeple– Tanrı vardır ve insanlar onun varlığını deneyimler. Ama Freud'un açıklaması şöyledir: Çünkü insanların bir baba figürüne ihtiyacı vardır, Tanrı'yı uydururlar. Bu yüzden Freud'un açıklaması din için "pek insanca"dır, çünkü eğer doğruysa dini inancı açıklamak için "Tanrı hipotezine" *ihtiyacımız* olmadığını gösterir. Benzer şekilde, Darwin'in "tehlikeli fikri" din için "pek doğaldır": doğal ayıklanmanın tamamen doğal mekanizması çerçevesinde dünyadaki "akıllı tasarımın" ortaya çıkışını açıklayarak, Tanrı hipotezinin fazlalık kalacağı başka bir yol daha gösterir.

Özgür Ruhluluk: Nietzsche ve Hayat Reformu Hareketi

Kitabın başlığının hikâyesi böyledir. Gerçi altbaşlığı daha da ilginçtir: *Özgür Ruhlular İçin Bir Kitap*.* Nietzsche bir ara kitabın başlığını *Özgür Ruh* yapmayı da düşünmüştür.

Nietzsche'ye göre kitaplar –en azından onun kitapları– yanlış ellerde "tehlikelidir". Bu yüzden daima sayıca "çok az" olan çok seçkin bir kitle için yazar.[15] Kendi kendisine yönelttiği "anlaşılmazlık" suçlamasına karşı da, yola devam etmek için "masumiyetlerinden" başka bir şeyleri olmayan "her iki cinsten kızkurularını" yozlaştırmak istemediğini söyler. Bu yüzden sadece "dostlarının" anlayacağı şekilde yazmaktadır.[16] Göreceğimiz üzere –içtenlikle sevdiği– farklı farklı "kızkurularına" kendi kitabını okumamaları için sıklıkla *yalvarmıştır*. O halde altbaşlığın işlevlerinden biri adeta bir sağlık uyarısında bulunmaktır: *sadece* "özgür ruhlular için" –en azından sadece *potansiyel* özgür ruhlar için. Altbaşlık adeta "kısıtlı bir kitleye yöneliktir" uyarısıdır.

Peki, kitabın potansiyel özgür ruhlu kişilerde ne gibi bir etki yapmasını bekliyordu? Çoğu insan para için kitap yazar. Akademisyen olanlar

---

* Bu kitap Türkçe'ye, *İnsanca, Pek İnsanca - Özgür Tinliler İçin Bir Kitap* başlığıyla çevrilmektedir (örneğin bkz. Mustafa Tüzel çevirisi - İş Kültür Yayınları, 2012). Elinizdeki kitap, bir düşünürün biyografisi olduğu ve bir felsefe kitabı olmadığı için, esas olarak felsefe camiasında kullanılan "tin, tinli" terimi yerine, metnin bütününde "ruh, ruhlu" terimi tercih edilmiştir-ç.n.

yükselmek ya da kürsü sahibi olmak için yazarlar. Ya da en iyi durumdakiler ilgi çekmek ve öğretmek için yazarlar. Ama Nietzsche bunların hiçbirine benzemez. Kavrayışlı Lou Salomé'nin deyişiyle, "*eğitmek* için değil *düşünceleri değiştirmek* için" [*Er will nicht* lehren *sondern* bekehren] yazmaktadır.[17] Rohde'ye gönderdiği bir mektuptaki ifadesiyle, tüm kitapları uygun kişileri davasına kazanmak için tasarlanmış "yemler ve ayartıcı seslerdir."[18] Wagner'den uzaklaştırmak istediği Reinhart von Seydlitz'e kendini gayet açık bir dille sunmuş, "her korsan gibi insanları çalma peşinde" olduğunu belirtmiş, "ama onları çalıp köle yapmak değil benim çevremde özgür kılmak" istiyorum demiştir.[19]

İlk döneminde bu dava Wagner'in kültürel yenilenme programıydı. Şimdi ise pozitivizm yoluyla yenilenmeydi. Dava farklıydı, ama insanların düşüncesini değiştirme arzusu aynen duruyordu. Peki, ama davasına katılacağını umduğu bu potansiyel "özgür ruhlular" kimlerdi? Özgür ruhluluk *nedir*?

***

Nietzsche şöyle yazar: "Özgür ruhlu kişi, kökeni, çevresi, sınıfı ve mesleği temelinde ya da çağının baskın görüşü temelinde beklenenden farklı düşünen kişidir."[20] Demek ki özgür ruhlu insan, Nietzsche'nin daha sonra "sürü-tipi" diyeceği "zincirli ruhtan" farklı düşünen –dolayısıyla farklı davranan– insandır.[21] Özgür ruhlu insan çağındaki akıntıya karşı yüzer, bir başka deyişle "çağa aykırıdır". "Özgür ruhlu" "çağa aykırı ruhlunun" halefi olan kavramdır.

On dokuzuncu yüzyılın sona erdiği on yıllarda "özgür-ruhluluk" havası hissediliyordu. Düşünen insanlar Viktoryen, Wilhelmci toplumun boğucu ve çoğu durumda ikiyüzlü uzlaşımlarından bıkmış usanmıştı. Almanca konuşulan bölgelerde bir süredir gelişmekte olan karşı-kültürü tanımlamak için 1898'de "*Lebensreform Bewegung*", "Hayat Reformu Hareketi" terimi kullanılmaya başladı.

Hayat reformcuları, –"kurtulmak" istedikleri– şu altkümelere *karşıydı*: bireyleri anonim, yalnız "atomlar" haline getirerek yalıtan büyük şehir; insanları salt aletlere (bugün kullandığımız ifadeyle "insan kaynaklarına") indirgeyen ve hayatı insanlıkdışı bir hıza ulaştıran modern sanayi teknolojisi; hayatın tüm veçhelerini kapsayan "totaliter" bürokratik devlet; yerleşik din (hayat reformcuları "özgür-düşünürlerdi"); alkol; orta sınıf "materyalizmi" (tüketimcilik); tüm biçimleriyle, özellikle

de duyguları, cinselliği ve kadınları bastırmasıyla "Viktoryen" ahlak. Hayat reformcuları şunlardan *yanaydı*: geleneksel köy hayatının toplumsal dayanışması (pek çok Afrika köyünde hâlâ bir kişi açsa herkes açtır); geleneksel çalışma pratiklerinin "yabancılaşmamış" karakteri (Nietzsche geleneksel zanaat ekonomisinde bir el sanatı ürününü satın almanın bugün bizim bir tabloyu satın alırken bahşettiğimize benzer bir "ayrıcalık bahşettiği" gözlemini yapar);[22] doğada ve doğanın ritimleriyle uyum içinde yaşamak; doğal iyileşme ve meditasyon; çıplaklık (*F[reie] K[öperliche] K[ultur]* (Özgür Bedenli Kültür) bu hareketin bir parçasıydı); gevşek, dökümlü giysiler; güneş banyosu; vejetaryenlik; panteist ve/veya pagan yönlerde ilerleyen yeni bir dini maneviyat; dans; barış; "serbest aşk"; kadınların özgürleşmesi. Ayrıca *gençlik*; yüzyılın ortasına kadar gençler olduklarından daha yaşlı görünmeye çalışıyor, babaları ve büyük babaları gibi giyiniyorlardı (Nietzsche bu pratiği daha uzun süre devam ettirmişti), halbuki hayat reformcuları gençliği övüyor, sağlıksız ve hayatı baskı altına alan kültürün zincirlerinin en az etkili olduğu, kırılmasının en kolay olduğu dönemin gençlik dönemi olduğunu söylüyorlardı. Sadece *Jugend* (genç) diye bilinen akım oluşturucu, kültürel bir haftalık dergi yeni bir tasarım stiline *Jugendstil* adının verilmesine yol açmıştı; bu da *art nouveau*'nun* Almancadaki karşılığıydı. Hayat reformu hareketinde önemli bir damar da *Wandervogel* –"Kuş Gibi Özgür"– hareketinden doğan *Jugendbewegung*'tu (Gençlik Hareketi). *Wandervogel* (Göçmen Kuş) gençleri tıpkı İzciler gibi hafta sonları ormana gider, kamp ateşleri yakar, şehrin kirinden pasından kaçmanın neşesine dair şarkılar söylerlerdi. (Daha sonra kendilerini *Hitlerjugend* (Hitler Gençliği) tarafından gasp edilmiş buldular.) Hayat reformcuları her şeyden önce *neşeyi* imleyen "beni rahatsız etme" anlamında bir *hayata* kendilerini adamışlardı: Dickensvari şehrin kasvetli bunaltıcılığının sunduğundan daha fazla *Lebensfreude*, yani yaşama sevinci istiyorlardı.

Kentsel ana akımın atomlaşmış hayatından kaçmak isteyen hayat reformcuları çoğunlukla "çemberin dışına çıkmaya", kırda çeşitli komünler kurarak bir cemaat hissini yeniden kazanmaya çalışıyorlardı. Komün fikri hayat reformu hareketinin odağındaki mesele haline gelmişti. Ör-

* Zarif dekoratif süslemelerin öne çıktığı, kıvrımların ve bitkisel desenlerin sıkça kullanıldığı, Avrupa'da 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında etkili olan, farklı bölgelerde farklı adlarla anılan, Yeni Sanat da denilen sanat akımı-ç.n.

neğin Nietzsche'nin hayran olduğu bir Rus filozofu olan African Spir (1837-90), aday toplama umuduyla yayımladığı bir "rasyonel yaşama cemaati" planı yapmıştı.* Önerdiği yirmi iki maddelik anayasada, örneğin, herkesin birbiriyle "sen" (*du*) diye konuşması, alkol ve kumardan uzak durulması, yemeklerin ortak yenmesi, akşamların da tartışmalara, derslere, söylevlere, müziğe ya da oyunlara adanması vardı (mesela Sorrento'da olduğu gibi).[23] Yeni bir ortak hayat tarzına doğru hayat reformu dürtüsü çoğunlukla yurt dışına göçle sonuçlanıyordu –Güney Afrika ya da Güney Amerika'ya gidiyorlardı. Elizabeth'in 1886'da Paraguay'da *Nueva Germania* (Yeni Almanya) kolonisini yaratmaya yönelik başarısız girişimi, bana kalırsa, hayat reformu dürtüsünün felaketvari ve yozlaşmış bir versiyonuydu.

En meşhur *Lebensreform* (Hayat Reformu) komünü Maggiore Gölü'nün kıyısında, Ascona'daki Monte Verita'ydı. 1900'de kurulan bu komünün kahramanları Tolstoy ve Nietzsche'ydi. Burası yirminci yüzyılın ilk yirmi-otuz yılında karşı-kültür mensubu, "özgür ruhlu" kişilerin ilgi odağı oldu: başkalarının yanı sıra, D. H. Lawrence, Carl Jung, Isadora Duncan, Max Weber, Martin Buber, Stefan George, James Joyce, Walter Gropius ve Herman Hesse. 1960'ların "hippi" hareketi ve bugünkü Yeşillerin kökeninde bu hayat reformu hareketi bulunmaktadır.

Nietzsche "hippi" değilse de –daha önce görüldüğü gibi dimdik duruşu, meşhur bıyığı ve özdisiplin, soğuk banyo, hızlı yürüyüş merakı yüzünden Prusyalı süvari subayı sanılıyordu– hayat reformcularına pek çok bakımdan yakındı. Bu yüzden örneğin alkol[24] ve tütüne karşı polemiklere girişmiş, vejetaryenliği denemişti ve "alternatif" tıbba meraklıydı. Büyük, sanayileşmiş şehrin "bezdirici",[25] atomize yaşantısından nefret ettiği gibi –*İnsanca, Pek İnsanca*'da modern hayatta her şeyi "vagon penceresinden bakar gibi"[26] gördüğümüzden yakınır– totaliter, bürokrat, Bismarckçı devletten de nefret ediyordu.

Üstelik Nietzsche kırsal Naumburg'da yetiştiğinden içten içe hep "küçük kasaba çocuğu" kalmıştı: "küçük bir kasabada yaşamayı dileriz" diyordu açıkça.[27] Hayatının sonunda evim demeye en çok yaklaştı-

* Spir, Kırım Savaşı'nda birlikte savaştığı arkadaşı Tolstoy gibi, izin verilir verilmez mülkündeki serfleri özgür bırakmıştı. Nietzsche, Spir'in, *Denken und Wirklichkeit* (1877; Düşünce ve Gerçeklik) adlı eserindeki teorik felsefesinin açıklamasını okumuş ve hayran kalmıştı, fakat onun komün planlarını bilip bilmediği kesin değildir.

ğı yer İsviçre Alpleri'ndeki küçük bir köy olan Sils Maria'ydı. Sağlığına uygun iklimde yaşamak için yılın yarısını şehirlerde geçirmesi gerektiğini hissettiğinde bile bu şehirlerin köye benzeyen kısımlarını aramış –mesela Cenova'nın (bugüne dek) ıssız kalmış bölgesi– buraların küçük kasabalarla paylaştıkları özellikleri övmüştür –mesela Torino'nun biçimsel homojenliği. İnsanın şehrin bezdirici yaşamına uyması yerine doğaya yakın ve doğayla uyum içinde yaşaması gerektiğini, insanın "*taşra duyarlılığına*" sahip olması gerektiğine inanıyordu:

> İnsan hayatının ufku boyunca, dağın ve ormanın çizgileri gibi katı ve sakin çizgiler çekmemişse, en içindeki istenç huzursuzlaşacak, dengesizleşecek ve hırslanacaktır; şehirde yaşayanın doğası tam da böyledir: kendisi asla mutlu değildir [dolayısıyla] başkalarına da mutluluk vermez.[28]

Nietzsche dünyadaki en güzel yerlerden birinde göller ve ormanlar arasında yaşamayı seçti: dostu Meta von Salis'in yazdığı kadarıyla, "yeryüzündeki ayrıcalıklı yerleri keşfetmekte çok gelişkin, apaçık bir yeteneğe sahipti". "*Et in arcadia ego* (Arkadia'da bile ben varım)" başlıklı bir pasajda cennetin, Yunan kahramanlarının bulunduğu bir Poussin peyzajı* olduğunu yazmıştır.[29]

Nietzsche en azından teoride "serbest ilişki"yi yararlı buluyordu. Evliliğe karşıydı (en son başvurulacak mali bir kaynak değilse), güzel ama evli Louise Ott'a da "özgür ruhlu" biri olarak tıpkı şarap gibi onun için çok "tehlikeli" olduğunu söylemişti[30] ve göreceğimiz üzere, Lou Salomé'yle "çılgınca" ("*de facto*") bir evlilik yaşamak istiyordu. Tıpkı hayranı Isadora Duncan gibi dansı faydalı görüyordu (Basel'deki ilk günlerinde baloları ne kadar sevdiğini hatırlayın) –ama gerçek anlamdaki dansın yanında manevi "dansı" da faydalı görüyordu; *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'te bu dansın "yerçekimi ruhunu" yendiğini söyler. Ayrıca *gençliğe* de güveni vardı: eserlerim daima "gençlik" içindir, diye yazar.[31] Üstelik 1882'deki çarpıcı bir fikir değişikliğine kadar kadınların özgürleşmesinden yanaydı ve unutmayın ki Basel Üniversitesi'ne kadınların

* "Arkadia'da bile ben varım" anlamında Latince bir deyim. Pastoral peyzajlarıyla ünlü ve klasik döneme düşkün Fransız ressam Nicolas Poussin'in (1594-1665) iki tablosunun başlığında geçer. Arkadia, genellikle deniz kenarında yerleşmiş olan Eski Yunan'da Peloponez'in dağlık iç kısmındaki bir yerleşimdir ve temiz, saf, duru bir hayatı simgeler. Poussin, bu deyimi taşıyan resimlerinden birinde, Arkadia manzarası önünde çobanları çizmiştir-e.n.

kabulü için savaş vermişti. Son olarak ve her şeyin ötesinde, Nietzsche *neşeyi faydalı buluyordu*, hayatı neşeli bir tamlıkla sürdürmek anlamında "hayata" inanıyordu: felsefesinin tüm amacının eskilerin sahip olduğu ama Hıristiyanlığın yok ettiği "neşelenme" yetisini yeniden kazanmak, yeni bir "neşe tapınağının" temellerini atmak olduğunu yazmıştı.[32]

O halde Nietzsche hayat reformu hareketinin bir mensubu ve temsil ettiği karşı-kültürün bir sözcüsü olarak görülebilir: Wagner'e gönderdiği mektupta kendisini "bireysel olmaktan ziyade kolektif düşünen biri" olarak gördüğünü hatırlayın. Bana kalırsa, *İnsanca, Pek İnsanca*'daki özgür ruh kavramının formülasyonu, onun gördüğü şekliyle hayat reformu hareketinin ruhunu dillendirme yönünde bir girişimdi.

Hareket, insanın katılacağı ya da katılmayacağı kurallardan oluşmuyordu elbette. Daha ziyade gevşek bir inançlar ve idealler kümesiydi; öyle ki, belli bir birey bazılarına katılabilirdi ama kesinlikle hepsine katılmak zorunda değildi. Yani farklı bireyler harekete farklı "ivmeler" kazandırabilirdi. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın kazandırdığı "ivme" pozitivizmdir; zaten bu eseri Aydınlanma kahramanı Voltaire'e, "o büyük ruh özgürleştiriciye" ithaf etmesi bunu açıkça gösteriyor.[33] Wagner müziği, dua, astroloji, spiritüalizm ya da kristallerin gücü gibi "havai" şeylerle değil, aklın mahkemesinde kendi gerekçesini sunamayan her eski batıl inancı amansızca temizleyen "gerçekçi" bilimsel aydınlanma sayesinde hayat reformu gerçekleştirilecektir. Nietzsche, defterlerine şu hayalini not etmiştir:

> Koşullanmamış olmak isteyen insanların birlikteliği, taviz vermeyen ve yıkıcı olarak tanınmak isteyenlerin birlikteliği. [Bu birlikteliğin insanları-r.] her şeyi eleştirir ve hakikat uğruna kendilerini feda ederler. Kötü ve yanlış gün ışığına çıkartılır.[34]

***

Nietzsche'nin kahramanından burada "yıkıcı" diye bahsetmesi, özgür ruhun tümden "olumsuz" mu olduğu sorusunu gündeme getiriyor. *İnsanca, Pek İnsanca* Nietzsche'nin Rohde'yle dostluğuna fiilen öldürücü darbeyi indirdi. Rohde kitaptan nefret etmiş ve içinde dostuna ait tanıdık bir şey görememişti. Özgür ruh fikrinin "salt olumsuz, kısır bir kavram" olduğunu düşünüyordu.[35] Bu eserden epeyce ilham alan Michel Foucault da aynı şeyi düşünüyormuş gibi görünür. Fakat her ikisi de yanılmaktadır.

Şen Bilim'deki anahtar sözcüklerden biri (eserin ilk dört bölümü hâlâ Nietzsche'nin pozitivist dönemine yakındır), "Ancak yaratıcılar olarak yıkabiliriz"di.[36] Ayrıca Nietzsche *İnsanca*'nın 1886'daki ikinci baskısının girişinde özgür ruhu eski kesinliklerin hepsini yıkarak yarattığı "çölde" "sinsice dolanmak" isteyen, "hastalıktan" mustarip bir kişi olarak tarif eder.[37] Nietzsche'ye göre yıkma *daima* yapmanın başlangıcıdır –onu Nazi olarak okumaktan sonraki en ciddi hata, onu salt bir "yapıbozumcu" olarak okumaktır.

1876 Nisan'ında Romundt'a gönderdiği mektupta, "akıntıya karşı yüzmeye devam edelim ... Tek bir şeye hakkını veririm: ahlaki özgürlük ve boyun eğmezlik," der. Ama sonra hemen ekler: "Her türlü mecalsizlik ve şüphecilikten nefret ediyorum. Gündelik kendini ve başkalarını yükseltme ihtiyacı yoluyla, gözlerinin önündeki saflık fikriyle –daima bir *excelsior* olarak– bir yaşam diliyorum kendime ve dostlarıma."[38] "*Excelsior*", yani "daima daha yükseğe" sözcüğünün, Mathilde Trampedach'a evlilik teklifinde gönderme yaptığı şiirin başlığı olduğunu görmüştük. Bu teklifte kendisini tıpkı Longfellow'un dağcısı gibi, "daha özgür ve daha iyi olmak için samimiyetle çaba harcayan" biri olarak tarif etmişti. Ayrıca buradaki mesele, "daha iyiliği" oluşturanın ne olduğuna dair bir anlayış olmadan "daha iyi" olma çabası harcanamamasıdır.

Demek ki Nietzsche'nin bahsettiği özgür ruhluluk eski "inançları" yapıbozuma uğratmayı, *onlardan* "özgürleşmeyi" istiyordu. Fakat sırf pozitif bir ideal *için* özgür olmak istiyordu. Bu yüzden, *İnsanca, Pek İnsanca*'yı incelerken başlıca görevimiz eski kültürün metafizik batıl inançlarının yıkılmasıyla ulaşılmak istenen pozitif idealin ne olduğunu sormaktır.

Özgür Ruhlular Manastırı

Gördüğümüz gibi, *İnsanca, Pek İnsanca* bilinç-yükseltici bir alıştırmadır. Nietzsche gibi ana akım kültür dışında ya da başka hayat reformu versiyonları dışında, hareketin Nietzsche'deki versiyonuna uygun olarak düşünme potansiyeline sahip olanları "baştan çıkarmaya" yönelik bir "yemdir". Ama Nietzsche'nin aklında buna ilaveten daha özgül bir şey daha vardır. Yaygın bir bilinç-yükseltmenin yanı sıra, tıpkı African

Spir gibi "rasyonel" yaşamaya dayalı bir komün –bence en nihayetinde komünler ailesi– kurmayı da istemektedir.

Yani Nietzsche yer yer "özgür ruhlar manastırı", "Eğiticinin okulu",[39] "ideal koloni", "modern manastır" gibi adlarla andığı bir yapı kurmak istemektedir. Malwida, Rée ve Brenner'le Sorrento'da paylaştığı hayatı böyle bir komünün ilkörneği olarak görüyordu.[40] Malwida, Sorrento'da komün fikrini tartıştıklarından bahseder. Birlikte geçirdikleri akşamlar öyle huzurlu ve ahenklidir ki, şaka yollu olarak Sorrento hanesinin "ideal aileyi temsil ettiğini" söylemiştir. Bunun üzerine bir plan gelişmeye başlar:

> Her iki cinsiyetten yetişkinler için bir nevi misyon evi; en soylu manevi hayatı serbestçe geliştirebilsinler, sonra da yeni bir manevileşmiş kültürün tohumlarını ekmek üzere dünyada dolaşsınlar diye ... Nietzsche ve Rée derhal öğretmen olarak hizmet vermeyi teklif ettiler. Ben de pek çok kadın öğrenci çekebileceğimi düşünüyordum ... böylece kadınların kurtuluşunun en soylu temsilcileri olabileceklerdi.[41]

Daha da erken dönemde Nietzsche'nin aklında "çağa aykırı", Bayreuth'tan ilham alan ruhların örgütlü, toplumsal birlikteliği fikri vardı. 1870'te Rohde'ye yazdığı bir mektupta, yazılarının amacının insanları ana akım öğretim kurumlarından uzaklaştırarak "yeni Yunan akademisini" kuracak yeni bir tür "manastıra" çekmek olduğunu söylüyordu.[42] Daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche, eğitimin ya insanları statükonun kopyaları halinde kemikleştirme ya da daha yeni ve sağlıklı kültürel ufuklara doğru özgürleştirme gücüne derinden inanıyordu. Bu yüzden yeni bir akademi, bir tür yatılı "özgür üniversite"[43] fikri, hâkim kültüre karşı bir direniş hücresinin, yeni bir kültürün tohumlarını yetiştirmesi fikrine dayanır.

Nietzsche önerdiği bu komün için en çok "manastır" terimini kullanır, çünkü bu terim fiilen düşüncesindeki tüm damarları kapsamaktadır. Bir kere, insanların mevcut toplumdan "özgürleşeceği" –"çemberin dışına çıkacağı", ayrılacağı– bir yer olacaktır. Tıpkı Hıristiyan manastırı gibi, mevcut koşullarda "dünyayla artık hiçbir işi kalmamasını isteyenler" için bir yer olacaktır.[44] İkincisi, Hıristiyan manastırında olduğu gibi insanların *çileci bir tarzda*, "büyük bir sadelikle" yaşayacağı bir yer olacaktır.[45] Modern, orta sınıf ana akımının materyalizmi reddedilecekti.

Üçüncüsü, manastır bir *öğrenme* yeri olacaktı –ortaçağda akademisyenlerin hemen hepsi keşişti. "Manastır" hayatının odağında zihnin hayatı olacaktır: "iş" esasen okuma, tartışma ve edebiyat, sanat, bilim, felsefe eserleri üretme olacaktır.* Dördüncüsü, Hıristiyan manastırında nasıl dua, kurban ve ibretle insanlığın kurtarılması için çaba harcanıyorsa, Nietzsche'nin manastırında da insanların "kurtuluşu" için çalışılacaktı (Tanrı değil Akıl sayesinde elbette): manastırın üyeleri "insanlığın eğitici ve lider(ler)i" olacaktı.[46] *Zamana Aykırı Bakışlar*'dan bildiğimiz kadarıyla "eğitici", örnek bir kişidir, rol modelidir. O halde özgür ruhlular komünü, hiç değilse kısmen örnek olarak önderlik edecektir: En sonunda genellikle toplumu "kurtaracağını" umdukları yaşam tarzının timsali olarak önderlik edecek, mevcut ıssızlığından yeni ve "daha yüksek" bir kültüre doğru "işaret direklerini" dikecektir. Manastır ideali yer yer yayımlanmış eserlerde de yer alır. Nietzsche 1879'da manastırı şöyle anlatır:

> Yetişkinler için dersler ve meditasyon; bunlar günlük, zorunlu değil ama âdet gereği herkes katılır: kiliseler en kıymetli buluşma yerleri olacak, çünkü hatıra bakımından çok zenginler: her gün adeta insan aklının ulaşılmış ve ulaşılabilir şerefine şenlik: öğretmen idealinin yeni ve daha eksiksiz bir çiçeklenişi, yani rahibin, sanatçının ve hekimin, bilgili insan ile bilgi insanının [yani Nietzsche] kaynaşmış hali ... hayalim budur: tekrar tekrar aklıma gelir ve geleceğin örtüsünü bir köşesinden kaldırdığına kesinlikle inanıyorum.[47]

İnsanca, Pek İnsanca: Metafiziğe Saldırı

İnsanca'nın temel amacının metafizik dünyayı inancın hem açık hem gizli biçimlerini bulup yıkarak yeni, metafizik-sonrası, "rasyonel" bir kültür inşa etmeye hazırlanmak olduğunu görmüştük. Yine belirtildiği gibi, Nietzsche metafiziğe inancın ortaya çıktığı üç temel alan tespit eder –din, sanat ve ahlak. Sonra da her alanda metafizik inancın kökenleri-

* 1875 yazından kalma bir notta şöyle denir: "Zamana Aykırılar Cemiyetinin Tüzüğü. Her daire, her kişi faaliyetlerine dair yazılı bir rapor verecektir. O.R.G.B.N." (KSA 8 5 [97].) Bu kısaltma öngörülen çekirdek üyelerin isimlerinin baş harflerini temsil eder: neredeyse kesin olarak, Overbeck, Rohde, von Gersdorff, Brenner ya da Baumgarther ve Nietzsche'nin kendisi. Bu cemiyetin kısmi bir ilkörneği de Nietzsche'nin çocukluğundaki Germania Cemiyeti'ydi elbette.

nin, bu inancın hakiki nedenleri olamayacağını göstermeye girişir. "Tarihsel" (daha sonra "soykütüksel") diye adlandırdığı felsefe yapma yöntemini kullanır.[48] *Rasyonel gerekçelere sahip* bir inancın iyi nedenlere sahip olması gerektiğinden, belli bir inancın böyle nedenleri olmadığını göstermek onu "çürütmektir" –katiyetle yanlış olduğunu göstermek anlamında değil, rasyonel bir varlığın, yani Nietzsche'nin hedeflediği okurun bu inancı, savunduğu inançlar kümesinden atması gerektiğini göstermek anlamında. Nietzsche ve Rée'nin kullandığı "tarihsel" yöntem, bana göre, şu soruya yaratıcı ve etkili bir cevaptır: Metafizik inançların yanlışlığının *kanıtlanamayacağını* düşünürsek, onların rasyonel bir eleştirisini nasıl inşa edebiliriz?

Din. İnsanlar dinsel metafizik dünyasına niçin inanır? Nietzsche'nin yaklaşımı matadorun değil pikadorun [boğa güreşi öncesinde boğayı yoran atlı-r.] yaklaşımıdır: tek bir öldürücü darbe indirmek yerine, dini inanca katkı yapan çok sayıda sebep tespit eder ve hepsinin çürütülebileceğini tek tek, sabırla gösterir. Örneğin dini inanç insanı mutlu etse de, bunun hiçbir şekilde inancın doğruluğunu gerektirmediğini gösterir.[49] Bu fikir, standart bir Eleştirel Düşünce'ye Giriş dersinden sonra zikredilmeye değmezmiş gibi görünebilir, ama Nietzsche aslında mutluluktan bilinçdışı hakikat çıkarımının "pek insanca" ve pek yaygın bir hata olduğu gözleminde kesinlikle haklıdır. Onun da işaret ettiği gibi, insanlar gündelik hayattaki pek çok konuda amansızca mantıklı ve en sağlam şekilde rasyonelken –örneğin mali yatırımlarda– iş "büyük", varoluşsal sorunlara gelince aniden rasyonel beyni tarafsızlaştırıyorlar. Hatta derin ve teselli edici bir anlam bulma arzusu, hüsnükuruntuya, örneğin astroloji, reenkarnasyon, karma, uzaylılar ya da Hıristiyan cennetine inanmaya yol açıyor.[50]

Demek ki Hıristiyanlık, "daha sonra aydınlatabilmek için kalbi karartmalıdır".[51] Biz Hıristiyanların kendi "ilk günahımıza" inancımız, hakikati bildirmek değil rahiplerin gücünü artırmaya yönelik dini beyin yıkamanın sonucudur. Bir tür güven hilesine kurban gideriz. Aynı şey azizlerin ve mistiklerin çileci uygulamaları için de geçerlidir: Böyle uç noktada özvarlıklarına hâkim olduklarına göre hayati bir bilgiye sahip olduklarına kolayca inanırız. Ama gerçekte böyle bilgileri yoktur. Böyle pratiklerin pek insanca kökeninde yine statü ve güç hırsı vardır.[52] (Burada Nietzsche'nin olgunluk felsefesinin merkezi kavramlarından biri olan

"güç istenci"nin ilk parıldayışını görüyoruz.) Dini inancın çürütülebilir kökenlerinden biri de patolojik durumların yanlış yorumlanmasıdır.[53] Örneğin (Nietzsche'nin aforizmaları çoğunlukla benim burada yaptığım gibi kişinin kendi örneklerini bulmasına davetiye çıkarır), "her gün Tanrı'yla konuştuğunu" söyleyen adam büyük ihtimalle aşırı-faal "üst-ben" rahatsızlığından mustariptir. Yine demek ki Hıristiyanlığın metafizik-etik sistemi sıkıntıyı azaltma işlevi görebilir: "İçerideki düşmana", bilhassa cinsel şehvete karşı verilen savaş, hayatı daha ilginç kılar. İnsan saldırganlığının boşalma kanallarının azaldığı bir dünyada Hıristiyanlık yeni bir savaş biçimi icat etmiştir.[54] Ama yine burada da sıkıntıdan-teselliden hakikate giden yol, mutluluktan hakikate giden yoldan daha sağlam değildir elbette.

Dini inancın çürütülebilir kökenlerini bulmanın başka bir yolu da spekülatif antropolojiden geçer. Dinin tarihöncesi kökenleri ilkel insanlığın doğanın işleyişini anlama çabasında yatar. Nietzsche'ye göre, insanların ilk başta *doğal* nedensellik anlayışı yoktu. Her şey insan-biçimci tarzda düşünülüyordu: fırtına tanrının öfkesiydi, bahar yağmuru tanrının cömertliğiydi. İnsan başka insanların davranışlarını kontrol etmek istiyorsa onlara hizmette bulunmalı, armağanlar vermelidir. Bu yüzden ilkel insan tanrılara hoşlarına gidebilecek şeyler sundu; bir başka deyişle, kurbanlar ve eğlendirici cinsellik, şiddet, savaş gösterileri. Bu yüzden de "dini kültün" kökeni doğaya düzen getirme yönündeki ilkel girişimdedir.[55] Artık animist* değiliz elbette. Ama yine de tanrılara inancın kuşaklar boyunca hiç düşünmeden korunması, "ilkel insanlığın bir parçasının içimizde devam ettiğini" göstermektedir.[56] Tanrılara inanmayı sürdürdüğümüz ölçüde, ilkel –yani hükümsüz– bilimin bir parçasına bağlılığımız büyük ihtimalle bilinçdışı bir tarzda devam ediyor demektir.

Son bir nokta. Nietzsche "metafizik dünya" diye bir yerin *olabileceğini* kabul eder. "Her şeye insan kafası yoluyla şahit olduğumuza ve bu kafayı kesip atamadığımıza göre", bu ihtimali göz ardı edemeyiz. Kant'taki insan zihninin "gözlüklerini" kaldıramayacağımızdan, "kendinde" gerçekliğin nasıl olduğunu kesin bir tarzda bilemeyiz. Gelgelelim, "sadece tutku, hata ve kendini kandırma", metafizik dünyayı "değerli, korkunç, zevkli" yapmış, sonra da Tanrı, melekler ve göçmüş ruhlarla

* Var olan tüm nesnelerin birer ruh tarafından yönetildiğine inanan kişi-r.n.

doldurmuştur. İnsan bu inançların itibarsız kökenlerine maruz kaldığında, "bunların çürütülmüş olduğunu" söyler –inançların *yanlış* oldukları değil, rasyonel inanca değer olmadıkları, rasyonel *gerekçeden* yoksun oldukları gösterilmiştir.[57]

***

Sanat. Söylenmesi gereken ilk şey, görünenin aksine, Nietzsche'nin "sanat"a saldırdığında sanatın tamamına saldırmadığıdır. Göreceğimiz üzere, *İnsanca*'nın inşa edeceği düşünülen yeni dünyada bazı sanat türlerinin aslında önemli bir yeri vardır. Nietzsche "romantik" sanata, metafizik sanata, dünyayı aşmakla ilgili sanata saldırır. Bir başka deyişle, asla adını anmasa da, Wagner'in sanatına saldırmaktadır. Nietzsche'nin burada kurtulmak –yasaklamak– istediği şey, *Tragedyanın Doğuşu*'nda "Dionysosçu" sanat, "metafizik teselli" sanatı dediği sanattır. Korumak istediği ise "Apolloncu" sanat, yani bize görünüşlerin ["ardında" değil] içinde neşeyi aramayı öğreten" sanattır.[58]

"Sanat," (metafizik sanat) der Nietzsche, "dinler pençelerini gevşetince başını kaldırır." Eğitimli insanların Hıristiyan metafiziğini olumlamaya utanacakları Aydınlanma sonrası dünyada, dini duygular ve ruh halleri sanatta tadılmaya devam edebilir. "Sanat doktrinel sorumluluk olmadan dini duygu sunar" dememiz de mümkündür. Ne tür duygular? "İnsanlar" (örneğin Schopenhauer), der Nietzsche, "Raffaello'nun Madonna'sının bakışındaki bütünsel ve kesin müjdede" kendini gösteren kurtuluşun kesinliğinden bahseder." Fakat aynı duyguyu müzikte daha da şiddetli yaşayabilirler: bildiğimiz gibi, "Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'sinden bir pasajın, [bir insanı] gönlünde *ölümsüzlük* düşüyle yeryüzünden kalkıp yıldızlı gökkubbede uçma hissiyle doldurması mümkündür".[59]

Bu pasajın konusu Nietzsche'dir elbette; çağının manevi durumunun temsilcisi olarak Nietzsche. On dokuz yaşındayken, Hıristiyanlık inancını kaybetmiş olmasına rağmen, tüm büyük müzik parçalarını hâlâ dini karakterde gördüğünü, "cennetin aniden parıldadığı", "ilahinin belli belirsiz sezildiği" bir duygu yarattığını düşündüğünü hatırlayın. Ayrıca "Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'sindeki pasajın"daki son bölümün açıkça "Neşeye Övgü" olduğuna dikkat edin –*Tragedyanın Doğuşu*'nun başında Dionysosçu aşkınlık anı olarak tanımlanan da tamamıyla böyle bir övgüdür.

Peki, bu yanlışsız ve otobiyografik gözlemlerin metafiziği yerle bir etmekle ne ilgisi var. Nietzsche özgür ruhlu kişinin "ister din ister metafizik adı verilsin kayıp aşkı için" bir kez daha "iç geçirmesinin" ne kadar kolay olduğunu böyle deneyimlerin gösterdiğini söyler. Bu deneyimler "metafizik ihtiyacın" kuvvetle devam ettiğini göstermektedir.[60] Daha önce belirtildiği gibi, burada Schopenhauer'ın "İnsanın Metafiziğe İhtiyacı" başlıklı bölümüne gönderme yapılmaktadır.[61] Schopenhauer bu bölümde din ve metafiziğin başlıca işlevinin acı ve ölümü yenmek, ölümlü varlığımızın acısını telafi edecek evrensel bir insan ihtiyacı olan ölümsüzlük teminatını vermek olduğunu yazar. Nietzsche ise bu deneyimlere ve basit yarı-inançlara sahip olduğumuz sürece geri düşeceğimizi, gerçek anlamda ya da henüz tam özgür ruhlu olamadığımızı düşünür. En azından "entelektüel dürüstlüğümüz" sınanmaktadır.[62]

Bununla bağlantılı bir pasajda Nietzsche halihazırda tartıştığımız müzikal duyguyu temel alan metafizik inançların kıvrak bir "tarihsel" yapıbozumuna girişir. İnsanı nihai gerçekliğin bağrına taşımanın yanı sıra bir şekilde kendini doğrulayan "derin duygularımız" vardır. Fakat bu duyguların derin gibi gelmesinin tek sebebi, derin saydığımız bazı düşünce gruplarını sezemediğimiz bir şekilde canlandırmasıdır –Hıristiyanların tefekkür konusu sayılan ölüm, yargı, cennet ve cehennem, "ilk ve son şeyler" (*İnsanca*'nın Birinci Ana Bölüm'ünün başlığı) gibi düşünceler. Yine de, "derin bir düşünce her metafizik düşünce gibi hakikatten çok uzak olabilir". Duygudan düşünceyi çıkarsadığımız zaman da "geriye sadece *kuvvetli* duygu kalır ve bunun da *bilgiyle* hiçbir ilgisi yoktur".[63]

Bir başka saldırı hattı da metafizik sanatçıyı dolandırıcı olarak sunar. (Lou Salomé'nin işaret ettiği gibi, burada adı verilmeyen hedef Wagner kültüdür.)[64] Bu tipten sanatçılar romantik anlayışı ve "dâhi" kültünü teşvik eder; "adeta görünüş pelerinindeki bir delikten" öbür tarafı görebilen, dolayısıyla "insan ve dünyaya dair kesin ve belirleyici bir şey iletebilen" bir kişi olarak büyük sanatçı fikrini" savunurlar.[65] İnsan doğasındaki bir ilahilik unsuru için mücadele ediyormuş gibi görünseler de, aslında sanatları için azami prestij yaratma (örneğin böylece Bayreuth için para toplama) mücadelesi veriyorlardır.

Dâhi kültünü canlandırmada kullanılan tekniklerden biri sanat eserinin "oluşumuna" dair tüm işaretleri gizlemek, böylece ancak bir tanrının ulaşabileceği kusursuzluğa gelişigüzel doğaçlamayla ulaşıldığı

görünümünü vermektir. Örneğin Paestum'daki tapınağın* karşısında (Nietzsche Sorrento'dan etrafa yaptığı gezilerden birinde bu tapınağı ziyaret etmişti) insan "bir sabah tanrı oyun olsun diye burayı inşa etmiş olmalı" duygusunu yaşar.** Aslında Beethoven'ın defterlerine kısacık bir bakış bile sanatçıyı büyük yapanın göksel bir yetenek ya da "Müzlerin"*** ("müziğin" kökeni) esininden ziyade çalışkanlık ve beğeni olduğunu görmeye yeter: "Bütün büyük sanatçılar büyük işçilerdir, sadece [malzemenin] icadında değil, reddinde, elenmesinde, dönüştürülmesinde, düzenlenmesinde yorulmaksızın çalışırlar."[66] Kısacası, "deha", onda dokuz alın teri, onda bir esindir.

Sadece sanatçılar dâhi kültünü desteklemez, biz izleyiciler de onlarla suç ortaklığı yaparız –bunların hepsi de pek insanca kibir hissinden kaynaklanır. Kendimiz oturup bir Shakespeare oyunu yazamadığımız için, bu oyunların mucizevi bir kaynağı olduğunu düşünerek kendimizi kandırırız. Böylece kibrimizi kurtarırız, çünkü, Goethe'nin sözleriyle, "yıldızlara imrenmeyiz". O yüzden birine ilahi muamelesi yaptığımızda (bir şarkıcıya "diva" dediğimizde ya da bir besteciye Maestro –veya "Üstat"– dediğimizde), "onunla rekabet etmeye gerek yok" demek istiyoruzdur aslında.[67]

***

Ahlak. Kant'ın ve daha ayrıntılı olarak da Schopenhauer'ın dillendirdiği haliyle Hıristiyan ahlakı iki fikre dayalıdır. Birincisi, erdem, özgecilikten [bkz. Sözlükçe] –Nietzsche'nin tabiriyle "gayri bencillik"– müteşekkildir. Kendimizi kıyaslamamız gereken ideal de İsa'dır, yani saf, özgeci, evrensel sevgi paradigmasıdır. İkinci fikir, özgürlük ve sorumluluktur. Hıristiyan ahlakçılarına göre eylemlerimiz bizim özgür tercihlerimizdir: Alışılmışın dışında davranmış olabiliriz. Dolayısıyla tüm eylemlerimizden sorumluyuz, "hesap verebilmemiz gerekir". Nietzsche

---

* Yunan kolonicilerin bugünkü Napoli'nin güneyinde kurdukları yerleşimde bulunan ve İÖ 500'lere tarihlenen Hera, Poseidon ve Athena tapınakları. Dünyadaki en iyi durumdaki Yunan tapınakları arasındadır-e.n.

** Mozart'ın "Jüpiter Senfonisi" (Jupiter-Sinfonie) Nietzsche'nin savına daha iyi bir örnek teşkil eder. Senfoniye bu ismin verilmesi, ancak bir tanrının böyle çaba harcamadan kusursuzluğa ulaşabileceği hissini yaratmasından kaynaklanır. Daha doğrusu bu hissi yaratacağı *iddia edilir*. Senfoninin ismini Mozart değil, ürünü satmakla ilgilenen müzik menajeri Johann Solomon koymuştur.

*** "Musalar" veya "mousalar" olarak da adlandırılan ve Yunan mitolojisinde müzik, şiir, tragedya gibi sanatlara esin veren dokuz ilham perisinin ortak adı-e.n.

bu fikirlerin bileşiminin insanların psikolojik sağlığı için yıkıcı olduğuna inanır. Zira "gayri bencil" olmamız *gerektiğini* hissederiz, hatta gayri bencil *olabileceğimize* inanırız, ama zamanın büyük bir kısmında öyle olmadığımızı biliriz, *suçluluk* duyarız ve kendimize saygımız azalır.[68] Bu yüzden bizi Hıristiyan ahlakının pençesinden kurtarmak Nietzsche'nin hayatını adadığı ödevlerin merkezine oturur.

Buraya kadar meselenin metafizikle ilgisi yok. Fakat Hıristiyan ahlakı Schopenhauer'ın ellerinde çabucak metafizik yükün altına girmiştir. Schopenhauer, tıpkı Kant gibi, doğal dünyadaki olayların istisnasız nedensel yasalara uyduğuna inanır. Dışarıdaki tek şey doğa olsaydı özgürlük diye bir şey de olamazdı. Fakat gerçekte metafizik idealizm sayesinde doğanın salt "görünüş" olduğunu biliyoruz. Bu görünüşün ardında da "kendinde şeyin" "anlaşılır" dünyası vardır. Özgürlüğün zeminini de burada buluruz: Kant'ın gösterdiği üzere, nedensellik görünüşlerin "biçiminden" başka bir şey olmadığı için, "kendinde" benin belirlenmemiş olması, özgür olması gerekir. Dolayısıyla, doğadaki istisnasız nedensel determinizme rağmen, eylemlerimiz için sorumluluk duymakta ve eylemlerimiz ahlaki yeterliliğe ulaşamadıkları zaman suçluluk hissetmekte kesinlikle haklıyız.

Schopenhauer buraya kadar sırf Kant'ı tekrar etmiştir:[69] Doğal varlıklar olarak tam anlamıyla koşullandırılmış olsak da, "anlaşılır" varlıklar olarak özgürüz. Fakat haklı olarak belirttiği gibi, şeylerin bu şemasının nasıl işlediğinin ayrıntıları Kant'ta derin bir sır olarak kalır. Schopenhauer'ın katkısı bu ayrıntıları vermektir. Şema şöyle işler: "Görülür" doğa dünyası tren sistemi gibidir: Trenlerin nereye gittiği kesinlikle kontrolüm dışındadır. Fakat hangi trene bineceğim tamamen bana bağlıdır. Yani herhangi bir doğal varlığın karakteri ya da doğasıyla tamamen aynı şekilde işleyen belli bir karakterle doğarım. Taşların davranışı nasıl bütünüyle doğasının yanı sıra, içinde bulunduğu koşullarca belirleniyorsa (taşı suya atarsanız yüzmez, batar), benim davranışım da karakterimle birlikte içinde bulunduğum koşullarca belirlenir. Kleptomansam [çalma hastası-r.] ve hoş bir şey görürsem onu çalarım. *Fakat nasıl bir karakterimin olduğu –nasıl bir karaktere "bindiğim"– tamamen "anlaşılır" ben'e bağlıdır*, gerçek benliğimin "anlaşılır" bir özgür tercih eyleminin sonucudur. Dolayısıyla, tüm eylemlerim nedensel olarak belirlenmişse de, aynı zamanda özgür ve sorumluyum.[70]

Ahlakın Schopenhauer'ın ellerinde ikinci kez metafizik yük altına girmesinin özgecilik ihtimaliyle ilgisi vardır. Daha önce gördüğümüz üzere, Schopenhauer'a göre insan davranışının normu bencilliktir. Bu görüşün temelinde sadece benim olan acı ve hazzı hissetmem yatar, yani kişinin naif ve doğal dünya deneyimi ışığında bakıldığında başkaları duygusuz robotlardan farklı görünmez. O halde bireylerin doğal dünyası mutlak olarak gerçekse, özgecilik ne açıklanabilir ne de gerekçelendirilebilir. Fakat özgecilik nadir de olsa vardır. Bunun tek muhtemel açıklaması da, özgeci kişinin "Maya perdesinin" ardında her şeyin Bir olduğu metafizik içgörüye sahip olduğudur. Bu içgörüye sahipsem başkasının acısı en az kendi acım kadar "benim" olur. Schopenhauer'a göre, bu yüzden ahlaki erdem, tıpkı sanat gibi, "dâhilik" meselesidir; bir kez daha "görünüş pelerinindeki delikten öbür tarafı görmek"le alakalıdır.

O halde Nietzsche'ye göre metafizik nosyonlar, "mitolojik canavarlar" ahlaka "payanda olmak" üzere iki şekilde çağırılırlar.*[71] Şematize edersek Schopenhauer'ın savı şöyledir: (1) Özgeci davranma özgürlüğümüz var, öyleyse özgeci davranmalıyız. (2) Sadece bir doğal dünya varsa bu şekilde davranmak iki nedenle imkânsızdır. (3) O halde doğaüstü, metafizik bir dünya olmalıdır. Nietzsche'nin metafiziğe doğru bu güzergâhı yapıbozuma uğratması (1)'e saldırı biçimini alır. Saldırı iki uçludur. Birincisi, herhangi bir türden özgürlüğe inanmak için bir neden yoktur. İkincisi, özellikle bizlerin özgeci olma özgürlüğümüzün bulunmadığını öne sürer.

***

Nietzsche'nin özgürlük eleştirisi basittir: Evrensel nedensel determinizm doğru olduğuna göre, her şey, özellikle de her insan eylemi zorunlu olarak geçmişteki olayların "matematiksel şekilde hesaplanabilir" bir

---

* Nietzsche sanat yoluyla metafiziğe gidiş güzergâhını yapıbozuma uğratırken pek çoğumuzun paylaşmasa bile duygudaşlık kurabileceği bir eğilime saldırmaktadır. Fakat güzergâhı ahlak üzerinden eleştirirken, sadece Kant ve Schopenhauer felsefesine batmış olanların paylaştığı bir güzergâhı hedef almaktadır. Sadece çok özel bir birikime sahip olanların seçtiği bir güzergâhla Nietzsche'nin uğraşmaması gerektiğini düşünen varsa, bir kere onun çok özel bir kitleye yazdığını: öncelikle kendisine yazdığını –*İnsanca*, "kendimi doğamda *bana ait olmayandan* kurtardığım" eserdir (EH III İPİ 1)– ikincisi de birikimleri kendisininkine çok benzeyen on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Almanlar için yazdığını bir daha hatırlatmak gerek. Seçilmiş, öncelikli okur kitlesinin de o sırada ya da daha önce Wagner-Schopenhauer dünya görüşüne batmış olduğu neredeyse kesindir.

sonucudur. İnsan gereken her şeyi bilseydi dünyanın mevcut durumuna bakarak gelecekteki her eylemi öngörebilirdi.[72] Nietzsche evrensel nedensellikten dolaysız olarak özgür iradenin yokluğunu çıkarır.[73] (Nietzsche'nin burada evrensel nedensel determinizmle *uyuşan* önemli bir özgürlük türü olabileceği fikrine vakit ayırmadığına dikkat edin. Sonraki eserlerinde bu konudaki düşünceleri değişecektir.)

Evrensel nedensel determinizme neden inanmalıyız? Nietzsche bunun doğruluğuna dair doğrudan bir sav ortaya atmaz. Bu, daha ziyade *İnsanca*'nın giriştiği bilimsel araştırma programının temel aksiyomudur. Nietzsche onun yerine ilkeyi dolaylı olarak savunmak için muhtemel saydığı (günün gereğince kuantum mekaniğinden ziyade Newtonculuktan gelen) tek itiraza –insan özgürlüğünün varlığı iddiasına– saldırır.

İlk başta *her şeyin* özgür iradeyle ortaya çıktığı düşünülüyordu, der Nietzsche: örneğin açlık sadece ortaya çıkıyordu; kendi kendine. İlkel insan bir sebep göremediğinden, sebebin olmadığını varsayıyor ve her şeyin kendi özgür iradesiyle ortaya çıktığını düşünüyordu. Tarihöncesinin bu kısmı olmadan da yapabiliyoruz artık –kendimize baktığımız anlar hariç. Fakat artık ilkel düşüncenin bu son yadigârından kopmanın, insanlığın çocukluktan entelektüel yetişkinliğe son adımı atmasının vakti geldi. Bir insanı zararlı eylemleri yüzünden ahlaksızlıkla suçlamak, sağanağı bizi ıslattığı için ahlaksızlıkla suçlamakla birdir.[74]

Peki, *tam* bilimsel doğalcılığa bu adımı atmaktan bizi alıkoyan nedir? Hıristiyanlığın bizim yararımız için değil kendi gücünü artırmak için tasarladığı kültürel beyin yıkamasıdır.[75] Özgür irade, rahiplerin bizi kendilerine bağımlı kılmak için uydurduğu bir şeydir. (Bu iddiaya birazdan geri döneceğim.) O yüzden özgür iradeye inancın enikonu itibarsız bir kaynağı vardır ve bu inanç her rasyonel varlık tarafından terk edilmelidir. Dolayısıyla, Schopenhauer'ın egzotik metafiziğine ihtiyaç yoktur. Bu metafizikle açıklanacak ve meşrulaştırılacak etik, "sahte bir etiktir".[76]

***

Şimdi de özgecilik [bkz. Sözlükçe] ahlakına, Schopenhauer'ın ahlak felsefesinde dillendirildiği haliyle, *Zerdüşt*'ün tabiriyle "komşu sevgisi"nin Hıristiyan etiğine Nietzsche'nin saldırısına dönelim. Gördüğümüz üzere Schopenhauer'ın erdemden metafiziğe doğru güzergâhı kısaca şöyle bir argümana dayanır: Doğalcılık doğru olsaydı tüm eylemler bencilce olurdu. Fakat nadir de olsa sahici özgecilik vakaları vardır. Bu

yüzden doğalcılık doğru olamaz, metafizik bir dünyanın varlığı zorunludur. Dolayısıyla, metafiziğe doğru bu güzergâhı tıkamanın en bariz yolu bencillik normunun istisnaları olduğunu reddetmektir.* Nietzsche'nin stratejisi budur. Bencillik sadece norm değildir, evrensel bir kuraldır. Bir başka deyişle, buradaki strateji "psikolojik bencilliği" –*tüm* insan eylemlerini özçıkarın güdülediği doktrinini– savunmaktır.[77]

Nietzsche aslında belli bir psikolojik bencillik biçimini olumlar: psikolojik hazcılık [bkz. Sözlükçe]. Buna göre, tüm eylemler özçıkarın *yanı sıra* belli bir özçıkar görüşü tarafından güdülenir (daha sonra bu görüşü şiddetle reddeder): Çıkarımız sadece hazzı yaşamakta ve acıdan uzak kalmaktadır: "her durumda", der Nietzsche, "kendini tatmin edebilen tek arzu kendi hazzımı arzulamamdır".[78]

Nietzsche'nin buradaki tezi savunma tekniği *görünüşteki* özgeci eylem ya da duyguları açıklamaktır. Bu yüzden, örneğin "merhamet" gerçekte güçlülük hissinin kendini göstermesidir.[79] Az önce ATM'den [para çekme-yatırma aygıtı-r.] çektiğim 200 doları kaldırımdaki dilenciye veriyorsam, sebebi hayattaki kendi üstün konumumun tadını çıkarmak istememdir. Ayrıca doğruluk da, dürüstlüğün ya da adaletin kendini göstermesinden değil, yalan söylemenin çok fazla zekâ ve iyi bir bellek gerektirmesinden kaynaklanır; bu yüzden insanların genellikle doğruyu söylemesinin sebebi yakalanma korkusudur.[80] Bu böyle devam eder gider, görünüşteki özgeciliğin altında yatan pek insanca güdülerden pek çoğu ayrıntılı çözümlemelerle gözler önüne serilir.

Fakat böyle vakaların bir araya getirilmesindeki sorun, en iyi koşulda, halihazırda Schopenhauer'ın da kabul ettiği bir konuma, yani sadece insan davranışında bencilliğin *genel* kural olduğu anlamına gelmeleridir. Hiçbir vaka bileşimi bunun evrensel kural olduğunu gösteremez. Ayrıca sağduyu bize evrensel kuralın yanlış olduğunu göstermektedir. İnsanlar kimi zaman sonraki yaşama inanmasalar da, toplumsal misilleme korkusu duymasalar da savaşlarda kendilerini feda edebilmektedirler. Ayrıca insanlar bazı şeyleri görevleri olarak gördüklerinden de yapabilmektedir. Nietzsche yeterli zaman verilirse bu vakalarda da bencilce bir

* Kişinin kendi hakiki, metafizik benliğinin tüm diğer metafizik benliklerle özdeşliğinin doğruluğuna dair bir içgörü olarak erdemi açıklamasının, fenomenal özgeciliği metafizik bencilliğe indirgediğine işaret etmek daha başarılı bir sonuç verebilir. O halde fenomenal bencilliğin "ahlaki değeri" yoksa, metafizik bencilliğin de olmamalıdır.

güdü keşfedebileceğini iddia edebilir elbette, ama soru şudur: Nereden biliyor? Keşfedilecek böyle bir güdünün *zorunlu* varoluşu tamamen temelsiz, hatta *irrasyonel* dogmatizmdir –tam da Aydınlanma'nın, bilimsel bakış açısının aşması gereken şeydir. Nietzsche'nin kitabında Rohde'nin nefretini kazanan şey bilhassa dogmatizm olmuştu.

Nietzsche belki de bunu kabul ettiği için *a priori*, kavramsal bir psikolojik bencillik argümanı üretmek gibi çaresizce bir hamleyle durumu kurtarmaya çalışır:

> Şimdiye dek bir insanın, hiçbir kişisel güdü olmadan ve sadece başkaları için bir şeyler yaptığı görülmüş değildir; kendisiyle ilişkili olmayan, yani içsel bir zorunluluk içermeyen bir şeyi nasıl yapabilecekti ki? Ego, nasıl olur da egosuz davranabilirdi?[81]

Burada öne sürülen argüman şudur: eylem istek ya da eksikliğin, "içsel bir zorlantının" yol açtığı bedensel bir harekettir; bir başka deyişle, bir tercihtir. O halde gerçekleştirdiğim her eylem tercihlerimden birini tatmin eder. Özçıkarım da tercihlerimden oluşmuştur. Bu yüzden her eylemde özçıkar söz konusudur. Fakat daha önce işaret edildiği gibi, tüm tercihlerin özçıkarcı olduğu düşüncesi yanlış görünmektedir. Savaşta ölen adam özçıkarını yurt sevgisine *feda etmiştir*. Felsefi eğitimi olmayan Nietzsche'nin en sağlam yönü, teknik mantık parçalama değildi.

Metafizik Neden Yapıbozuma Uğratılır?

Nietzsche metafiziği yapıbozuma uğratmasında ciddi bir dezavantaj olduğunu kabul eder; artık bu dezavantajı soruşturmayı tamamlamış bulunuyoruz. Özellikle Hıristiyanlığın kaybının trajik bir yönü vardır –bu süreç zaten işlemektedir, fakat *İnsanca*'nın yapıbozumcu programı sürecin daha da hızlanmasını hedefler. Zira Hıristiyanlık aslında Batı medeniyetinin en güzel ürünlerinden sorumludur –Nietzsche büyük ihtimalle burada başka şeylerin yanı sıra diğer Saksonları, Bach ve Handel'i düşünmektedir.[82] Üstelik insanın kendine ebediyet perspektifinden bakmasını mümkün kılan bir geçmişin "ağır soluklu istirahatı" "bu çağın telaşlı süreksiz varoluşuyla" taban tabana çelişir.[83] Bu yüzden soru, metafizik dünyada imanı yıkmanın amacının ne olduğudur. Bu girişimi değerli kılan bir şey var mıdır, varsa nedir?

Nietzsche soruyu kendisi gündeme getirir: "felsefemiz ... trajedi olmayacak mı? Doğruluk, yaşama, daha iyiye düşman olmayacak mı?"[84] Defterlerinde bu yöndeki kaygılarını dile getirmiştir. Kaygısı özellikle de insan özgeciliği fikrini en azından Nietzsche açısından yıkmak üzere tasarlanmış "psikolojik gözlem" programıyla ilgilidir. La Rochefoucauld ve "Psikolojik Gözlemler'in yazarı" (yani Rée), "daima *Schwarze*'yi vuran hünerli keskin nişancılardır". *Schwarze* "on ikiden" demektir. Ama aynı zamanda "siyah" anlamına da gelir. Demek ki burada iki şeye birden işaret etmektedir: Rée'nin insan doğası üzerine aforizmalı "gözlemleri" daima hedefi bulur. Ama bir o kadar da insan doğasının karanlık tarafının altını çizer –Heine'nin ifadesiyle insanlığın "gece görüşünü" sunar. Aynı şey kendi "gözlemleri" için de geçerlidir. Birkaç örnek verirsek: "Suya düşen bir insanın ardından, bir o kadar daha isteyerek atlanır suya, buna cesaret edemeyen kimseler varsa orada."[85] "Konuşacak konu bulmakta sıkıntı çektiklerinde, arkadaşlarının gizli olaylarını ifşa etmeyen çok az kişi vardır."[86] Bu tür aforizmalarda bir "ah!" faktörü vardır. Nietzsche'nin ifadesiyle bizi "ahlaki otopsi masasına" koyarlar, "neşterler ve pensler" sadece isabetli değil aynı zamanda "zalimce" kullanılır.[87]

Defterlerde bu "zalimliğin" etkisine dair endişeler dile getirilir.* Nietzsche "iyiye inancın", "bencilce olmayan eylemlere" inancın, toplumsal güveni artırdığını kabul eder. Fakat tersine inanmak da insan toplumunu "daha zayıf, güvensiz" yapacaktır. Hiç şüphe yok ki keskin nişancının hünerine hayran olabiliriz, ama yine de "insanlığın çıkarları uğruna alçalma ve şüphe yaratma amacı taşımamalarını umuyoruz".[88] O halde onlarsız daha iyi durumda olmaz mıyız? (Rée'yle ilişkisinin üzerinden bir gölge geçmekte olduğuna dikkat edin. Nietzsche burada hem Rée'nin karakteri hem de Nietzsche'nin kendi eserlerindeki tesirine bir soru işareti koyuyor.)

Nietzsche'nin bu şüpheyi reddetme yöntemi tam anlamıyla tutarlı değildir –bana göre bunun sebebi de, kendisinin temelde yapıcı, hayatı olumlayıcı itkisi ile Rée'nin dünyayı-inkâr edici nihilizme yatkınlığı arasında alttan alta yürüyen bir mücadele olabilir. Yani şüpheye iki farklı şekilde tepki vermiştir.

---

* Abartılabileceğine dair endişeler de vardır. Nietzsche bir özeleştiri hattının başında şöyle der: "Utanç verici bir köken bulma sanatını öyle geliştirdin ki ... diş fırçalamayı tartışmak alçaltıcı geliyor" (KSA 8 42 [29]). Büyük ihtimalle Freud'un değil ama belki Bill Clinton'un diyeceği gibi, "kimi zaman bir puro sadece bir purodur".

Birinci tepkiye göre, yapıbozumcu programı Hıristiyanlığın icat ettiği "mitsel canavarların" öldürülmesi için gerekli olsa da, "psikolojik gözlemin insana yararlı mı zararlı mı olduğu belirlenemeyebilir". Fakat şurası kesindir ki, diye devam eder, psikolojik gözlem varlığını sürdürmelidir, çünkü insan refahıyla ilgili "nihai hedefleri hiçe sayan" bilim "onsuz yapamaz".[89] Bu da bariz bir soruyu doğurur: Neden bilim? Niçin ne pahasına olursa olsun hakikat istenci?

Aynı meselenin –hakikate karşı insan mutluluğu– dinle bağlantılı tartışmasında Nietzsche, en azından kısa vadede dinin yok edilmesinin insanlarda daha fazla acıya yol açacağına karar verir, çünkü bilim kesinlikle benzer bir teselli sunamaz. O halde, Byron'ın *Manfred* şiirinde dediği gibi (Nietzsche'nin bahtsız Manfred Tefekkürü (*Manfred-Meditation*, 1872) de buradan esinlenmişti),

> *Hüzün bilgidir: en çok bilenler*
> *En derin yasını tutmalıdır vahim doğrunun,*
> *Bilgi Ağacı, Yaşam Ağacı değil ki.*

Gelgelelim, diye devam eder, insan yapıbozum işine sıkı sarılmalıdır, çünkü insan [Hıristiyanlıkla], "bilginin günümüzde ulaştığı düzeye göre, kesinlikle entelektüel vicdanını iflah olmaz bir biçimde kirletmeden ve kendine ve başkalarına teslim etmeden ilgilenemez."[90]

"Maço ahlak" diyebileceğimiz bu ahlak pozitivizmin tipik eşlikçisidir. Aynı ahlak başka bir pozitivist eser olan Albert Camus'nün *Sisyphos Söyleni*'nde [1983, 1988; *Le Mythe de Sisyphe*, 1942] de ortaya çıkar; Kierkegaard'un "inanç sıçramasına" saldıran Camus'nün gerekçesi, bunun "felsefi intihar", "insan onuruna" yakıcı bir hakaret niteliğindeki "ruh sakatlanması" olduğudur. Gerçek insanlar, "hakikat şövalyeleri",* sızlanarak dine ya da Wagner müziği gibi dinin yerine koydukları şeylere dönmezler, çünkü onlar tıpkı ebediyete dek kayayı dağın zirvesine doğru iten Sisyphos gibi acıya katlanabilirler.

---

* Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Schopenhauer'ı insan varoluşunun sefaletini dürüstçe kabul ettiği için över ve ondan "Dürer'deki anlamıyla", "hakikat ... şövalyesi" diye bahseder (BT 20). Kastettiği resim Dürer'in "Şövalye, Ölüm ve Şeytan"ıdır (*Ritter, Tod und Teufel*, 1513). Nietzsche bu eserin bir baskısına sahipti ve Malwida'ya söylediği kadarıyla eserden çok etkilenmişti (KGB II. 5 436).

Nietzsche bazı pasajlarda "maço ahlak"ı savunan birtakım sözler eder. "İnsanın" tanımı "akıllı hayvan", "insanın özü"yse akıl olduğundan, insanın din ve sanatta cisimleşen batıl inançlardan sıyrılıp Aydınlanma rasyonelliğinin bilimsel bakış açısının yüksek mertebesine çıkması onun "tedrici insanlaşmasını" temsil eder. Yani, "insanın en yüksek düzeydeki güçleri olan akıl ve bilim"in geliştirilmesi (Hegelci ya da Comte'çu) insanlığın bebeklikten tam yetişkinliğe doğru, ayırt edici güçlerinin tam gerçekleşmesine doğru tedrici ilerleyişini temsil eder.[91]

Buradaki argüman göründüğü kadarıyla şöyledir. İnsanın özü rasyonelliktir. Dolayısıyla kayıtsız şartsız hakikat peşine düşmek (yani tümden rasyonel bir varlık olmak) insanın özünün en tam gelişmişlik düzeyidir. Bu yüzden ne pahasına olursa olsun hakikatin peşine düşmek gerekir. Fakat argüman bir kez böyle konunca zayıflıkları barizleşiyor. Birincisi, "akıllı hayvan" olarak insan tanımı çok eskiyse de aslında son derece keyfidir. Çünkü rasyonellik hayvan dünyasında sadece insanlara özgüyse, örneğin din, sanat, siyaset ve kahkaha da insanlara özgüdür. O halde "insanı" "sanatsal hayvan", "dindar hayvan", "siyasal hayvan" ya da "mizah duygusu olan hayvan" diye tanımlamamız da eşit ölçüde mümkündür. Ama bunu bir yana bıraksak bile, argümanın kendisinde rasyonellikle ilgili kötü bir hata vardır. Yani rasyonellik (aslında hiç de kulağa doğru gelmeyen bir biçimde) bizi diğer hayvanlardan ayıran bir yeti olarak görülüyorsa, *araçsal* rasyonellik yani istenen amaca ulaşmak için etkili yolların hesaplanması kastediliyor demektir. Fakat bu anlamda rasyonellik her ne pahasına olursa olsun hakikate kendini adamayı *gerektirmez*. Örneğin dini kaybetmek gerçekten uzun vadede bizi mevcut halimizden daha büyük bir sefalete sürükleyecekse, mümkünse onu korumaya çalışırız. Nietzsche bu noktayı görmemiştir, çünkü *tam* rasyonellik ile *saf* rasyonelliği, saf rasyonel varlığın bilme arzusu dışında arzusu olmayan saf düşünür olarak tasavvur edildiği rasyonelliği birbirine karıştırmaktadır. Adeta bedensiz bir beyindir bu. Ama insanlar böyle değildir.

***

Fakat Nietzsche'nin "maço ahlakla" oyalanması basit bir oyalanmadan başka bir şey değildir gerçekten de. Çünkü ana silahı –kesinlikle en iyi silahı– ilk başta eski metafizik kültürün eksisine artısına bakıldığında insanların refahına ciddi zarar verdiğini öne sürmek, ikincisi de *en azından orta ve uzun vadede* Aydınlanma aklı ve biliminin doğru düzgün

konuşlandırılması şartıyla bizi daha üst düzeye çıkaracağını, insanların eski kültürdekinden çok daha gönençli hayatlar yaşayabileceği "yüksek" bir kültür üreteceğini iddia etmektir. Bana kalırsa, eski, Hıristiyan kültürün insan sağlığına ciddi zarar verdiğini göstermek için üç temel çizgi izlemektedir. Bunlardan birincisi kendinden nefretin desteklenmesiyle, ikincisi dinin gerçek acı çekme sebeplerine hitap edememesiyle, üçüncüsü de Hıristiyan etiğinin toplumsal refahı artırma yeteneksizliğiyle ilgilidir.

Kendinden-nefret. Hıristiyanlık, "insani olan her şeye şüphe düşürme amacına hizmet etmekle kalmaz, insani olanın ezilmesi, cezalandırılması ve çarmıha gerilmesinde de rol oynar," der Nietzsche. Her şeyden önce de cinselliği çarmıha germektedir elbette. (Cinsel boşalma eksikliği, Nietzsche'ye göre, cinsel fantezi yaratır, bu yüzden Hıristiyan azizleri pek çok "kirli" fantezi kurmuş, sonra da bunları itiraf edip kendilerini daha da çok cezalandırmışlardır.) Hıristiyanlığın bizden ahlaki talebi, *yapısı gereği* karşılanamaz bir taleptir ki burada amaç bizim kendimizi "*mümkün olduğunca günahkâr*" hissetmemizdir –böylece Kilisenin günah bağışlama gücüne, dolayısıyla rahiplere daha bağımlı oluruz. Tekrarlarsak, Hıristiyanlık "kalbi yük altına sokar ki ... sonradan [kısmen] yükü hafifletebilsin". Bunu yapmanın başlıca yolu da örnek alınması imkânsız rol modelleri yaratmaktır. (Jimmy Carter'in sözleriyle, hiçbirimiz "kalben aldatmadan" edemeyiz, hiçbirimiz en azından küçük bir şeyler öldürmeden hayatta kalamayız.) Hıristiyan kendini Tanrı'yla (ya da İsa'yla) kıyaslar, böylece Tanrı fikri yok olup gittikten sonra bile, "vicdanın sızısı ... suçluluk duygusu" kaynaklı "bunalım hissi" kalır. Hıristiyan, Don Kişot gibidir, kendi cesaretini küçümser, çünkü kafası ortaçağ şövalyelik çağındaki kahramanların "mucizevi işleriyle" doludur.[92]

Kendimizi ağza alınmayacak ölçüde günahkâr hissetmemizi sağlama stratejisi özgür irade sahibi olmamızı gerektirir elbette –aksi takdirde günahkârlığımız bizim değil yaratıcının hatası olacaktır. Özgür iradenin, dolayısıyla ahlaki sorumluluğun reddi bu yüzden Nietzsche için çok önemlidir: Asıl intikam *suçun* reddidir. Bu yüzden özgür iradenin kaldırılması, tuhaf bir şekilde Hıristiyanlığın kendisini taklit ederek *kurtarıcı* olacaktır. "İç karartıcı, korku verici rüya" yok olur (Fritz'in babasının kilisesindeki şövalye heykeli karşısında hissettiği dehşeti hatırlayın) ve insan gözlerini açtığında bir kez daha kendini "cennette" bulur.[93] İnsan özgür irade mitinden kurtulunca kayıp "masumiyetini" yeniden kazanır.[94]

Acının Sebepleri. Nietzsche'ye göre, bazı acı türlerinde insan ya acının "duyarlılığımız üzerindeki etkilerini değiştirir", ya da acının sebebini ortadan kaldırır. Hıristiyanlık birincisini yapar –dünyevi bahtsızlığınız Tanrı'nın sizi cezalandırması ama böylelikle sizi aklında tuttuğunu ve onun (sert) sevgisine mazhar olduğunuzu göstermesidir. Hıristiyanlık "uyuşturur" (Marx'ın ifadesiyle "kitlelerin afyonudur"), ama böylelikle insanı acısının sebebini ortadan kaldırmaya çalışmaktan alıkoyar. İnsan ağrı kesici alırsa dişçiye gitme isteği azalacaktır.[95] Nietzsche de aynı türden bir bakışla, nasıl mucizelere inancın ortadan kalkmasıyla birlikte tıp bir bilim olarak geliştiyse, eğitimin de (burada kastettiği teknik eğitimdir) ancak Tanrı'ya inanç yok olunca ciddiye alınacağını düşünür.[96] Ancak ilahi yardım fikrinden vazgeçersek kişisel gelişim filizlenebilir.

Acı çekmemize yol açan pek çok şeyi –ölümün kesinliği, hayatın rekabetçi yapısı– bilimin ortadan *kaldıramayacağı* şeklinde bir itiraz gelebilir elbette; o halde bir nevi din vesilesiyle "duyarlılığımızın değiştirilmesi" varlığımızın sürmesi için daima zorunlu olacaktır. Nietzsche buradaki duruş noktasının zayıflığını hissettiği için lafı dolandırır. Bir taraftan bilimin ilerlemesi sebebiyle "acımasız, altedilemez alınyazısının alanı giderek daralmaktadır –rahipler ve trajedi yazarları için durum kötüdür";[97] bu da bilimin nihai amacının insanı ölümsüzleştirmek olduğu anlamına gelebilir. Fakat diğer yandan, bilimin amacının daha mütevazı olduğunu belirtir: "olabildiğince az acı, olabildiğince uzun yaşam, yani bir nevi ebedi saadet".[98] Fakat "daha uzun" yaşam hiç de "ebedi" yaşam değildir, dolayısıyla ölüm problemi devam etmektedir. Nietzsche'nin olgunluk felsefesinde kabul ettiği üzere, buradaki duruş noktası tatmin edici değildir. Ölüm hakkında derin ve ciddi bir şey söylemek gereklidir –tıpkı *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi.

Etik. Hıristiyanlık ortaya çıkmadan önce, der Nietzsche, "iyi ve "kötünün" ölçütü âdetlerdi ve âdetler de toplumsal faydayı temel alıyordu. Ölçüt buydu işte, kişinin güdülerinin "bencilce" mi yoksa "gayri bencilce" mi olduğu değil. Kişi her zaman âdetlere boyun eğiyorsa "iyi" bir insandı, bunu isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yaptığının bir anlamı yoktu. Demek ki Hıristiyanlık öncesi ahlaki yargıların temelinde eylemlerin sonuçları vardı. Eylemler faydalıysa kimse sizin güdülerinizi incelemeye zahmet etmiyordu. (Kant'a bakılırsa, dürüstlüğün ticari açıdan

gerekli olduğunu düşündüğü için dürüst olan dükkâncı ahlaki itibarı hak etmez, ancak ahlaklı olmayı *görevi* olarak görürse ahlaki bakımdan hayran olunacak bir kimsedir. Nietzsche haklıysa, Hıristiyanlık öncesinde kimse bu ikisi arasında bir ahlaki fark görmeyecektir.)

Toplumsal fayda gerçekten de ahlakın tek rasyonel temelidir. Ayrıca Nietzsche'nin iddiasına göre, genel olarak toplumun refahı için "ötekilerin yararına merhamet dolu heyecanlar ve eylemler" yerine herkesin kendi "en büyük yararını" araması daha hayırlıdır. Kaba bireylerin kendi iyiliklerine dair kaba anlayışları hiçbir şekilde genel refahı artırmayacaktır elbette. İhtiyaç duyulan şey kendi "en yüksek avantajımızı" anlayacak şekilde işlenmemizdir.[99] Bu yüzden Nietzsche psikolojik bencilliği olumlamakla birlikte bir tür "etik bencilliği" de olumlar: "aydınlanmış benciller" *olmamız* yetmez, aynı zamanda olmamız da *gereklidir* –Pisa'yı gezerken Nietzsche ile Isabella von Prahlen bu konuda fikir birliğine varmıştı. Mutluluğumuzu en iyi şekilde artıran şeylerin peşinde olmalıyız –görünüşte artıranların değil, *gerçekten artıranların*.

O halde Nietzsche'nin iddiasına göre, bir bütün olarak toplumun refahını en çok artıran şey Hıristiyan özgeciliği [bkz. Sözlükçe] değil aydınlanmış bencilliktir. Peki, neden buna inanmaktadır? Bu konuda ipuçları sadece "en yüksek iyinin" peşine düşmek ile "içimizdeki kişiselliği işlemeyi", "kendimizi tam bir *kişi* yapmayı" özdeşleştirmesidir.[100] Aklında ne olduğunu anlamak için burada başka metinlere de bir göz atmak gerekiyor.

Nietzsche kariyerinin tüm safhalarında tekrar tekrar kişinin *Aufgabe*'sinden, yani "görevinden" ya da "misyonundan" bahseder. *Eğitici Olarak Schopenhauer*'da kişinin "hakiki benliği" kişinin "çok yukarısına" yerleştirilmiş bir "görevle" özdeşleştirilir. *Zerdüşt*'te kahraman "Ne önemi var ki mutluluğun? ... Ben eserimin peşindeyim yalnızca" dediğinde hayvanları şu cevabı verir: "Gök mavisi bir mutluluk denizinde yüzmüyor musun?" Böylece onun kendisini tanıdığı kadar hayvanların da onu tanıdığını kabullenmek zorunda kalır.[101] Burada işin içine kısmen "mutluluk paradoksu" olarak bilinen şey de karışır: İnsan parmaklarının nereye gittiğini düşünmeyi bıraktığında piyano çalmak ya da klavye kullanmak kolaylaştığı gibi, mutluluk da doğrudan mutluluğu hedefleyerek değil, kişinin kendini mutluluğa ulaşmaktan *başka* bir işe kaptırmasıyla mümkündür.

Nietzsche 1877 Temmuz'unda Sorrento'dan Basel'e dönüş yolculuğu sırasında Malwida'ya gönderdiği bir mektupta, profesörlük hayatına yabancılaşmış ve tekrar ders vermek zorunda kalacağı için ürkmüş olmasına rağmen, "faydalı olma hissinin kaybolmasına dayanamadığı" için döndüğünü yazmıştı. "Baselliler dışında da faydalı olduğumu hissettiren kimse yok."[102] (Kısa süre sonra fikrini değiştirecek, "serbest" bir yazar olarak insanlığa daha faydalı olduğuna karar verecektir.) Nietzsche'nin tüm yazılarında bu temel (ve bana göre doğru) bir temadır: Kendini tam anlamıyla yetiştirmek, bütünlüklü bir insan olabilmek için insanın hayatı birleştirici bir "göreve" –Sartre'ın diliyle "temel bir projeye"– ihtiyacı vardır; bu proje onun daha ikincil projelerine birlik ve tutarlılık verir. Üstelik bu görev *başkasını*-düşünmekten kaynaklanmalı, başkasına-faydalı olmalıdır. Hakikaten tatmin edici bir insanca yaşam sürmenin, tabiri caizse "profesyonel" olmaktan geçtiğini söylersek onu daha anlaşılır kılabiliriz. İnsan izleyicisiz aktör olamaz, hastasız doktor olamaz, müvekkilsiz avukat olamaz. Ayrıca iyi bir iş yaptığını hissetmiyorsa, izleyicilerine ya da hastalarına faydalı olduğunu hissetmiyorsa aktörlükten ya da doktorluktan doyum sağlayamaz. Bana kalırsa Nietzsche de benzer şekilde sahici mutluluğun başkasına-yönelik, hayatı tanımlayan –hayata "anlam veren"– bir göreve sahip olmakla ve bu görevi yerine getirince iyi bir şey yaptığımız hissi duymakla, yani sık kullandığımız bir tabirle "katkı yapmakla" ilgili olduğunu savunuyordu. O halde etkisiz Hıristiyan merhametiyle içini çekmek ya da Kantçı görev bilinciyle dişini sıkmak yerine hakikaten aydınlanmış bencillik sayesinde kişinin içinde yaşadığı cemaatin refahına üretken bir şekilde bağlanması mümkün oluyordu.

Nietzsche'nin Yüksek Kültürü

Şimdi de nihayet *İnsanca*'nın en önemli, yapıcı tarafına geliyoruz. Nietzsche'ye göre yeni, "aydınlanmış", *tamamıyla* Hıristiyanlık sonrası bir topluma ihtiyacımız vardır. Peki, bu toplum neye benzeyecek?

Nietzsche, "kıyaslamalar çağında" yaşıyoruz, der. Yeni seyahat ve iletişim teknolojileri sayesinde –demiryolları, telgraf ve muhtemel hava gemileri–[103] artık geçmişin kapalı, sızdırmaz ulusal kültürlerinin mah-

pusları değiliz. Onun yerine Wagner'in "kâğıttan kültüründe", geçmiş ve farklı kültürlerin fragmanlarından oluşan koca bir "çokseslilik" içinde yaşıyoruz. Daha önce Nietzsche'nin modern kültürün bu "panayır alacalılığından" hoşlanmadığını görmüştük, fakat burada modern kültürün iyi tarafına bakmaktadır. Modernliğin (bugün kullandığımız tabirle) "çok-kültürlü" karakteri bize kıyaslama, karıştırma ve eşleştirme temelinde yeni bir kültürü bilinçli olarak *seçme* fırsatı veriyor.[104] Peki, neyi seçeceğiz?

Birincisi, yeni kültür modernliğin tüm nahoş özelliklerinden arındırılmalıdır elbette. Örneğin (Goethe'nin Sihirbazın Çırağı [*Der Zauberlehrling*, 1797] masalındaki gibi) akılsızlık "komedisinden" uzak durmalıdır: İnsanlar hayatlarını kolaylaştırmak için makineler icat etmekte fakat sonuçta kendi teknolojilerinin sınai (ya da elektronik) köleleri, salt "büyük makineyi ısıtmak için malzeme" haline gelmektedirler; bu da daha sonra "başlı başına bir amaç" olmaktadır.[105] İkincisi, yeni çağda kültür "kültür araçları" tarafından tehdit edilmeyecektir.[106] Nietzsche burada her şeyi kontrol eden "büyük" devlete karşıtlığını ifade etmektedir. Gerek Bismarck'ın Prusya'sında, gerekse sosyalizm geldiğinde ortaya çıkacak "totaliter" devlete karşıdır. Burckhardt'ın İtalyan Rönesansı (*Geschichte der Renaissance in Italien*, 1878) anlatısından[107] etkilenen Nietzsche istisnai bireyin ortaya çıkması için belli bir düzeyde toplumsal anarşinin zorunlu olduğunu düşünür. Her şeyi kontrol eden bir devlet, salt "sürü" tipleri, robot gibi, Orwellvari konformistleri doğuracaktır: "Devlet bireyleri birbirlerine karşı korumak için akıllıca bir kurumdur: devletin ıslah edilmesi abartılırsa, sonunda birey devlet sayesinde zayıflatılmış, hatta ortadan kaldırılmış olacaktır –yani devletin başlangıçtaki amacı, temelli boşa çıkacaktır."[108]

Yine en azından Prusya modernliğinin aksine zorunlu askerlik olmayacaktır, çünkü zorunlu askerlik en cesur ve en iyileri, tam da toplumun "iyi ve bereketli bir zürriyet" için ihtiyaç duyduğu tipleri öldürmenin en garantili yoludur. Öncelikle onlar ölürler çünkü doğaları gereği en tehlikeli liderlik konumlarına doğru çekilirler.[109] Nietzsche bu bağlamda Yunanlardan bahseder, ama hiç şüphe yok ki Bismarck'ın savaş meydanlarında ölen Pforta mezunlarını da düşünmektedir. (Kısa süre sonra da daimi orduların tümden kaldırılması gerektiğine karar verdiğini göreceğiz.)

Yine modernliğin çılgınca hızının, faaliyet ve üretim (modern üniversitelerde kullandığımız tabirle "çıktılar") takıntısının aksine, yeni kültürde "aylaklık" çok değerli olacak, "*vita contemplativa*" [düşünsel hayat] için bol miktarda yer ayrılacaktı. Faal insanlar "üretken yaratıklardır", sürü tipleridir: Düşünmekten ziyade eyleme geçtiklerinden, içinde bulundukları ve eylemlerini biçimlendiren kültürde yanlış giden bir şeyler olabileceğini düşünme şansları yoktur. Ancak düşünürler, statükoya meydan okuma, eşsiz bireyler –bir başka deyişle "özgür ruhlar"– haline gelme şansına sahiptir.[110]

Kültürel Evrim Teorisi

Nietzsche'nin "aylaklık" savunusu özgür ruhluların önemi sorusunu gündeme getiriyor. Tam olarak niçin onları bu kadar değerli görüyor? *İnsanca*'nın temel amacının ikinci bir "Reform", yeni bir kültüre doğru paradigma kayması olduğunu görmüştük.[111] Üstelik bu kitap "özgür ruhlular için"dir. O halde bu paradigma kaymasının gerçekleşmesinde özgür ruhlar ana unsurdur. Peki, bu nasıl ve niçin böyledir?

Nietzsche "zincirlenmiş" ruhların akıldan ziyade alışkanlıkla hareket ettiğini düşünür. İnsan karşılaştırmalı din dersinden sonra derin düşüncelere dalması neticesinde Hıristiyan olmaz, şarap içilen ülkelerde doğanlar nasıl şarap içmeye alışık olurlarsa öyle Hıristiyan olur.[112] (Dinlerin coğrafi kümelenmeleri Nietzsche'nin genel düzeyde haklı olduğunu gösteriyor.) Zincirlenmiş ruhlular özgür ruhluları tehlikeli sayar, çünkü cemaat yararını en fazla artıracak şeyin yerleşik "iman" olduğunu düşünürler. Fakat tam da geleneksel pratikleri akla değil imana dayandığından bazen yanılırlar. Bir mecaz yaparsak, cemaat kendisini bir ormanda bulabilir ve yolunu kaybedebilir. Özgür ruhluların –ya da "dâhinin"– faydalı olabileceği yer burasıdır. Buradaki "dâhi" tabirinin "mitolojik ya da dini tatlar taşımadığına" dikkat edilmelidir: özgür ruhlu kişi ya da dâhi kimi zaman "başka kimsenin bilmediği yeni bir yol keşfetmesi" anlamında "özgündür".[113]

Nietzsche bir bakıma sapkınca bir tavırla bu süreci "bozulma" yoluyla "yüksek kültüre" doğru "ilerleyiş" olarak gösterir. "Tarih," der,

> bize, bir halkın [*Volk*] soyunun en iyi biçimde, ancak yaşayanların çoğunluğunun alışılmış ve tartışılmaz ilkelerinin eşitliği sonucunda, yani ortak inançlarından doğan bir ortaklık duygusuna sahip olduklarında sürebileceğini öğretir.[114]

Dolayısıyla cemaatin korunması zincirlenmiş ruhluların daima "kural", özgür ruhluların ise "istisna" olmasını gerektirir.[115] Gelgelelim,

> bu güçlü, aynı türden, karakterli bireyler temelinde kurulmuş bu cemaati bekleyen tehlike, kalıtım yoluyla yavaş yavaş artan ve artık her türlü istikrarlılığı bir gölge gibi izleyen aptallaşmadır. Bu tür cemaatlerde *manevi ilerleme* daha çok bağımsız, çok daha güvenilmez ve ahlaki açıdan [yaygın ahlaka göre] daha zayıf bireylere bağlıdır. Yeni şeyleri ve genel olarak çeşitli şeyleri deneyenler onlardır. Bu türden sayısız kişi, zayıflıkları yüzünden çok belirgin bir etkide bulunmadan ölürler; ama genel olarak, hele ki soyları yürümüşse, gevşetici bir etkide bulunurlar ve bir topluluğun istikrarlı unsurlarında zaman zaman bir yara açarlar. Yeni bir şey tam da bu yaralı ve zayıflamış noktadan topluluğun bütününe adeta *aşılanır*; ama bir bütün olarak cemaat, bu yeniyi kanına alacak ve onu özümleyecek kadar güçlü olmalıdır. Bir ilerlemenin gerçekleşmesi gereken her yerde sapkın yaradılışlar büyük önem taşırlar. Büyük çapta her ilerlemeden önce, kısmi zayıflama gerçekleşmelidir. En güçlü yaradılışlar, türü *sabit tutarlar*, daha zayıf olanlar ise, onun kendini *geliştirmesine* yardımcı olurlar.

Nietzsche zincirli ve özgür ruhların *tip* sıfatıyla *eşit* değerde olduğunu açıkça göstermek için pasajın sonunda şöyle der: Sürekli gelişme ve ıslah edici aşılama, sadece sağlam temellere dayandırılmış ve güvencelenmiş bir kalıcılıkta olanaklıdır. Elbette tüm kalıcılığın en tehlikeli yoldaşı olan otorite, buna karşı direnecektir."[116] Bu yüzden baskı ve direniş, gericilik ve reform yalıtılmış çalkantı dönemlerini değil sağlıklı bir toplumdaki kalıcı ("agonistik") gerilimi, kalıcı dinamiği temsil eder.

İlk kez tohumlarını *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın üçüncüsünde gördüğümüz bu kültürel evrim açıklaması neticesinde, özgür ruhlu kişiyi "gelişigüzel mutasyon" olarak tanımlamak son derece doğal hale gelir –Nietzsche burada "sakatlanma" sözcüğünü kullanır.[117] *Tragedyanın Doğuşu*'ndan bildiğimiz üzere, bir cemaat ancak ortak cemaat "imanına" sahip olması sayesinde varlığını sürdürebilir ve büyüyebilir. Fakat böyle bir iman, sürekli değişen çevrenin yarattığı zorluklara cemaatin cevap vermesini engellediği zaman "aptallığa" dönüşebilir. (Örneğin

bazı insanlar Batı demokrasisi denen "imanın" küresel ısınma sorununu çözmekten aciz olduğunu öne sürmektedir.) Dolayısıyla sağlıklı bir toplumun yol göstericilere ihtiyacı vardır; yani sağlıklı toplum yerleşik yapma tarzını reddeden ve yeni bir yaşam biçimini müjdeleyen, "eskilere ağır basacak yeni yaşam imkânları icat eden" kişilere gerek duyar.[118]

Bu toplumsal evrim anlatısı saf (sosyal) Darwinciliktir. Ama Nietzsche bunu tuhaf bir şekilde Darwinciliğe *itiraz* olarak sunar (tartışmasındaki çarpık unsur da budur), ama hatırlarsanız beş yıl önce, 1873'te Darwinciliğin "doğruluğunu" savunuyordu.[119] Toplumsal evrime katkı "tam da zayıf doğaya sahip olanlardan" geldiği için, "varoluş mücadelesi, bir insanın, bir ırkın ilerlemesinin ya da güçlenmesinin açıklanabileceği biricik bakış açısıymış gibi görünmüyor bana ... Herhangi bir noktasında ufalanmış ve zayıflamış olsa bile, yine de güçlü ve sağlıklı bir yapı demektir halk."[120] Bu gerçekten çok zayıf bir itirazdır ve Nietzsche'nin Darwin'i sadece ikincil kaynaklardan okuduğu şüphesini güçlendirir. Darwincilik sadece *en iyi adaptasyon sağlayan* türlerin en çok hayatta kaldığını savunur. En sağlıklı ya da en güçlü türlerin içsel örgütlenme sistemini en iyi koruyan tür olarak tanımlandığı bir "en güçlünün ayakta kalması" anlayışı Darwincilik değildir.

Rasyonel Yaşam: Kölelik, Ceza, Ötenazi, Soyarıtımı, Çevrecilik

Toplumun geleceğini yönlendirmenin emanet edildiği, düşünen özgür ruhlu kişinin "aylak" olması, geçimini sağlama ihtiyacından kurtulması anlamına gelir. Bunun da bir bedeli vardır elbette. Birilerinin "aylak" olabilmesi için diğerleri onlara bakmalıdır. O halde rasyonel bir toplum *hiyerarşik* olacaktır. Fakat böyle bir hiyerarşi sömürü anlamına değil, kol emeğine dayalı işlerin bu işlere katlanabilenlere yaptırılması anlamına gelir sadece.[121] Bu da Nietzsche'nin hoşgörülü bir tür köleliği savunduğunu gösteriyor: makine toplumunun Dickensvari dünyasında acımasızca sömürülen on dokuzuncu yüzyıl sanayi işçisine nazaran antik köle (Diogenes* de bunlardan biriydi) genellikle daha mutlu ve emniyetli bir yaşam sürüyor, daha az çalışıyordu, derken Nietzsche muhtemelen haklıdır.[122]

* Kendine yeterlilik ve sadelik ilkesini benimsemiş çileci düşünür Diogenes (İÖ 412-320), toplumun bütün yerleşik kurallarına karşı çıkmaktan yanaydı. Ona göre her türlü yerleşik kural insanın doğallığına aykırıydı-r.n.

Daha önce işaret ettiğim üzere, kölelik ihtiyacı savı çamaşır makinesi tarafından çürütülmüş görünmektedir. Fakat Nietzsche aslında 1877'de bunun farkına varmıştır, çünkü defterlerinde "*makineler onların işini yapmazsa*" daima bazı kişilerin "zor ve sert işleri" yapmak zorunda kalacağını yazmıştır.[123] O halde Nietzsche'nin "ütopyasında" köleliğin muhakkak gerekli bir özellik olmadığını görüyoruz.[124] Sanayi köleliğinden tiksindiğini, "makinenin köleleri" olmaya karşı bizi uyardığını da düşünürsek, *İnsanca* adlı eseri döneminde "köleliği" en fazla koşullara bağlı ve geçici bir gereklilik olarak savunduğu sonucuna varabiliriz. (Daha sonra "bir açıdan köleliği" savunmak için farklı bir zemin keşfederek fikrini değiştirecektir.)

***

Özgür irade var olmadığına göre, "suçlulara karşı işlediğimiz suç, onlara alçak muamelesi yapmamızdır".[125] Yani suçluda "suç" olmadığından, eylemleri kendi çevresinin ve kalıtımın zorunlu bir sonucu olduğundan, misillemede bulunarak, faile "hak ettiği cezayı" vermek söz konusu olamaz. Cezanın tek işlevi caydırıcılıktır –fakat caydırıcılar cephanesine idam cezasını da eklemenin hiçbir meşru yanı olamaz.[126]

Kişinin kendisinin seçtiği ötenazi antik dünyada olduğu gibi rasyonel toplumda da kabul görecektir. Dini engelleri kaldırmamız, beden denen "makinenin" en sonunda tamamen çökmesini beklemek yerine "özgür ölümü"[127] tercih etmemiz "aklın bir zaferi olacaktır".[128]

Yine "insanların ıslahı" (soyarıtımı), beslenme ve eğitim konularında daha bir sürü rasyonel seçenek olacaktır.* Böylece "bir bütün olarak dünyayı [daha] ekonomik bir biçimde yönetmeyi" öğreneceğiz.[129] (Nietzsche çevreyi koruma ihtiyacını şimdiden görmüştür. 1882'deki defterlerinde küresel ısınmayı önceden görmesi hayret vericidir: "Ormanların korunması ... gerekir. Şurası kesinlikle doğru: Ormanların kesilmesi ve açılması yüzünden yeryüzü ısınmaktadır".)[130] O halde genel olarak Nietzsche'nin "yeni, bilinçli kültüründe" akıl, geleneği yenecektir. Bu "rasyonel" reformlara ilaveten Nietzsche'nin randevuevlerini te-

* *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'de iddia edildiği gibi, kitleler için yüksek eğitimin basitleştirilmesi sona erecektir; yüksek okullar sahiden *yüksek* okul olacaktır; "elitist" (ya da "meritokratik") kurumlar olarak kültürel sağlığımızın gerekleri doğrultusunda yaratıcı özgür ruhların yetiştirilmesine ayrılacaktır. Nietzsche'nin kültürel evrim teorisi ile eğitimde "elitizm" anlayışının birbirini desteklediği artık açıklığa kavuşmuş olmalı.

reddütsüz desteklemesinde de insan yirminci yüzyıl Hollanda ve İskandinavya'sının ruhunu hissediyor.

Yüksek Kültürde Din ve Sanat

Nietzsche'nin retoriği insanda *İnsanca*'nın her türlü din ve sanata saldırdığı izlenimini yaratıyorsa da, bu izlenim yanıltıcıdır. Gerçekte sadece *metafizik* biçimlere kapıyı göstermektedir.

Nietzsche ilk keşfin neşesinin ardından bilimin aslında hayata bir keyif katmadığını yazar –bilim karşısındaki yeni coşkusunu düşünürsek bu ifadesi şaşırtıcıdır– hatta "bilim, insanlığın hemen hemen tüm insanlığını borçlu olduğu o en büyük hazzın kaynağı olan metafiziği, dini ve sanatı itham etmekle bizi giderek daha çok hazdan mahrum eder". Bu yüzden "daha yüksek bir kültür insana çifte bir beyin, adeta iki beyin odacığı vermeli, biri bilimi, biri de bilim-olmayanı duyumsaması için." "Sağlığın" bunu şart koştuğunu söyler. Böyle yapılmazsa, "yanılsama, yanılgı, fantastik, haz verdikleri için geri dönecek ve hakikat diyarından bilimi sürüp çıkaracaklardır".[131] Bu da bilimsel bakış açısı ile sanatsal-dini bakış açıları arasında "dans etmeyi" mümkün kılan "kuvvet ve esnekliğin" işaretidir, diye sözlerini sürdürür.[132] O halde yüksek kültür "o kadar büyük bir kültür yapısı" inşa etmelidir ki hem bilim hem de bilim-olmayan "zıt yerlerde de olsa içinde barınabilsinler".*[133] O halde hem din hem de sanat "rasyonel" toplumda rol oynayacakmış gibi görünüyor neticede. Peki, bu roller nelerdir? Defterlerinde bilimin araçları keşfedebileceğini, ama amaçları belirleyemeyeceğini yazması da bu konuda bir ipucu verir.[134] İlk önce dini, sonra da sanatı tartışacağım.

Nietzsche "dini kültün" kökenini tartışırken, tarihöncesi insanlığın doğal nedensellik anlayışından, doğada insanların ya da üstinsanların özgür iradelerinden bağımsız bir düzen anlayışından uzak olduğu için animizme yöneldiğini söylemişti. Doğa kuvvetlerinin gücü karşısında

* Nietzsche'nin pozitivizme dönüşünü tam da *Tragedyanın Doğuşu*'nda reddettiği "Sokratesçiliği" doğrulamak gibi görmenin ayartıcılığına kapılmamak zordur. Fakat bunun aşırı basitleştirme anlamına geldiği artık görülebiliyor olmalı. Zira Sokratesçilik bilimin her türlü insan ihtiyacını karşılamaya yeterli olduğunu –"varlığı" bilebilir, "hatta düzeltebilir"– onaylarken, Nietzsche'nin pozitivizminde bu yeterlilik reddedilir. Nietzsche'nin pozitivizmi bilimcilik değildir.

dehşete kapılmış, güçlü inanları nasıl yatıştırıyorsa bu kuvvetleri de öyle yatıştırmaya çalışmıştır. Yine de tartışmanın sonunda Yunan dininin, Olimposlular dininin bundan farklı olduğunu, daha "soylu" kökenlerden geldiğini ve korkudan doğmadığını söyler. Homeros dönemindeki Yunanların animist tanrıları yatıştırmasına gerek yoktu, çünkü onlarda *moira*, yani kader anlayışı vardı, tanrıların bile üstünde, onlardan bağımsız bir nedensel düzene inanıyorlardı.[135] (Wagner bu fikri Yüzük'te cisimleştirir: "kaderi"-ören Nornlar,* Wotan'ın bile kontrolü dışındadır.)

Yunan dininin "soyluluğu" temasını sürdüren Nietzsche, Yunanların kendi tanrılarını Yahudi ya da Hıristiyan modelindeki gibi efendiler olarak değil, "kendi kastlarının en başarılı örneklerinin yansıması gibi görüyorlardı adeta". Onları akrabalar olarak (ölümlülerle sık sık çiftleştiklerine de işaret edebilirdi), "kendi varlıklarının karşıtı olmayan bir ideali" temsil eden bir aristokrasi olarak görüyorlardı.[136] Yunanların kendileriyle tanrıları arasındaki ilişkiye dair görüşleri şuydu: "biri daha seçkin, daha güçlü ve biri daha az seçkin olmak üzere iki kastın birlikte yaşaması düşünülebilir; ama her iki kast da, kökenleri gereği, bir biçimde birliktedirler ve *aynı* türdendirler, birbirlerinden utanmaları gerekmez."[137] Yunan heykeltıraşlığı da böyle anlaşılmalıdır: Tapınaktaki heykel insanlarla tanrıları birlikte şereflendirir, bir bakıma *tanrı olarak insanı* şereflendirdiğini de söyleyebiliriz.[138] Demek ki Yunan dini "insancıl" bir dindir; Michelangelo'nun kaslı kahramanlarının (El Greco'nun kassız kahramanlarının tersine) dinidir, Sovyetlerin askerleri ve işçileri yüceltmesinin dinidir.

Olimpos dininin gayri "metafizik" olduğuna dikkat edin. Tanrılar doğaüstü bir dünyada değil, bizimle "yan yana" aynı dünyada yaşarlar. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda şu iddiada bulunur: "Sanat ve cemaatin, mit ve ahlakın temelleri zorunlu olarak ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir." Sonra da buna dinsel mitin "cemaat ve kültürün birliğini tesis ettiğini", bir "halkın karakterinin ... soylu çekirdeği olduğunu" ekler.[139] Olimpos miti, bir rol modelleri panteonu oluşturarak (bu modellerin pek insanca nitelikleri insanların onlardan korkmak yerine onlarla özdeşleşmesini sağlıyordu), Yunanlara iyi bir Yunan olmanın, doğru bir şekilde yaşamanın ne olduğunu göstermiştir.

* İskandinav mitolojisinde tanrıların ve insanların kaderini ören kader tanrıçaları. Yunan mitolojisindeki Moiralara benzerler-e.n.

Bu –Wagnerci– tema *İnsanca*'da yeniden doğrulanır. İlk olarak Homeros tarafından dillendirilen ortak din olmasaydı antik Yunan da olmazdı:

> Yunan kültürlerindeki en büyük olgu, Homeros'un çok erkenden panhelenik oluşudur ... Homeros, merkezileştirmek suretiyle her şeyi aynı kademeye getirmiş ve daha önemli bağımsızlık içgüdülerini ortadan kaldırmıştır ... Tüm büyük tinsel güçler ... ezen bir etkide de bulunurlar; ama elbette, insanları ezenin Homeros olması ile Kutsal Kitap olması arasında fark vardır.[140]

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda antik Yunan'da miti öldürenin "Sokratesçilik" –hayatı güzelleştirip geliştirmek için bilimden başka bir şeye ihtiyaç duyulmadığı görüşü– olduğunu ve bu görüşün şimdi modernlikte de aynı şeyi yaptığını öne sürer. Cemaat ancak paylaşılan bir dinsel mitle var olabildiğinden, modernlikte cemaatin kaybının sebebi Sokratesçiliktir. Daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche *İnsanca*'da "canlı bir cemaat hissine"[141] *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki kadar değer vermeyi sürdürür, modernliğin "alacalı" kültürel kaosunu aşılması gereken bir şey olarak görmeye devam eder. Yunanlara tereddütsüz hayranlığının yanına bunları da koyduğumuzda, kafasındaki yüksek kültürde Yunanların dinini örnek alan bir şeyler istediği açıklık kazanır. Ne de olsa Yunanların dini gayri metafizik olmasına rağmen ancak dinin yerine getirebileceği şu görevi yerine getirir: Bir cemaat yaratmak ve o cemaati korumak. Nietzsche'ye göre dinin yapması gerekenlerin, sosyolog Emile Durkheim'ın dinin ne olduğuna dair anlayışına tıpatıp uyduğuna dikkat etmek gerek. Durkheim "din"i "kutsal şeylerle ilişkili inançlar ve pratiklerin birleşik sistemi ... onlara inanan herkesi ... tek bir ahlaki cemaatte birleştirir" diye tanımlıyordu.[142] Nietzsche'ye göre de dinin meselesi tam olarak bu "ahlaki cemaat"tir.

***

Nietzsche şöyle der: "Her şeyden önce sanat binlerce yıl boyunca her biçimdeki yaşamı ilgiyle ve zevkle görmeyi ve duygularımızı sonunda [Goethe'nin sözleriyle] 'nasıl olursa olsun, yaşam iyidir' diye bağıracak düzeye getirmeyi öğretmiştir."[143] Burada aklında "Apolloncu" sanat, yani bize doğal dünyanın "ardında" değil *içinde* neşeyi bulmayı öğreten sanat vardır. Bu da yüksek kültürden metafizik sanat temizlense bile Apolloncu sanatın kalacağını gösterir.

"Yunan" tarzı bir din korunacaksa bu gerçekten de *şarttır*. Zira gerek tarihin gerekse, gördüğümüz kadarıyla *Tragedyanın Doğuşu*'nun gösterdiği üzere, sanat ile din "zorunlu ve ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir". Nietzsche sonraki yıl *İnsanca, Pek İnsanca*'ya "ek" olarak yayımladığı *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*'de (2013; *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879) bu konuyu daha da açar. Sanat "geleceğe yön göstermeye" adanmalıdır, der. Sanatçının "ulusların ve toplumların daha iyi gelişeceği bir dünyanın" planlarını çizmesine gerek yoktur –bu planları çizmek düşünürün, Nietzsche'nin işidir. Sanatçı onun yerine,

> eskiden sanatçıların tanrı imgeleri üzerinden şiiri sürdürmeleri gibi, güzel insan imgesi üzerinden *şiiri sürdürecek* ve modern dünyamızın ve gerçekliğimizin *ortasında*, bu dünyayı hiçbir yapay reddetme ve ondan vazgeçme olmadan, güzel büyük ruhun hâlâ olanaklı olduğu, şimdi bile hâlâ uyumlu, dengeli durumlara eklemlenebildiği, onlar sayesinde görünürlük, kalıcılık ve örnek oluş kazandığı ve böylece taklit ve kıskançlık doğurarak geleceği yaratmaya yardımcı olacağı durumların kokusunu alacaktır.[144]

Geleceğin "iyi şairi", diye ekler Nietzsche, "*sadece gerçekliği*" tasvir edecek, geçmişteki şairlerin sevdiği "hayali, boş inanca ait, yarı dürüst, yok olmaya yüz tutmuş konulardan" –bir başka deyişle *metafizik* konulardan sakınacaktır. Fakat "her gerçekliği de" tasvir etmeyecektir elbette, "seçilmiş gerçekliği tasvir edecektir!"[145] Rol modellerinin yaratılması –*Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisindeki "anıtsal" şahısların yaratılması– Apolloncu sanatın, tek kelimeyle "gözbağcı" güçlerini, aynı anda soylunun öne çıkarılıp soysuzun örtülmesini (yüksek hakikatin çıkarı için "yalan söylemeyi") gerektirir.

Bu da bizi Wagnerci romantizme karşı pozitivist başkaldırının tam ortasında tekrar Wagner'e getirir, yani ilk dönem Wagner'deki cemaat-"toplayıcı" sanat eserine, *Wagner Bayreuth'ta*'da tasarlandığı haliyle "ideal" Wagner'e geri döneriz. Nietzsche döneme ait defterlerde Wagner'den kopuşunun kesinlikle mutlak olmadığını açıkça belirtir: "On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında –kabul etmek gerekir ki iyi ve içgörü sahibi insanların tarzıyla olmasa da– Wagner, sanatı önemli ve ihtişamlı bir fenomen olarak bilince çıkarmıştır".[146] Ve yine şöyle der: "Keşke Wagner başka türlü düşünebilseydi: Ama bu durumda, Wagner'den daha iyi Wagnerciler olmak bizim elimizdedir."[147]

Küreselleşme

Nietzsche çoğunlukla çarpıcı gelecek içgörüsüyle, prenslik hanedanlarının ve onların müttefiklerinin ulusal düşmanlıkları yapay yoldan korumaya çalışmasına rağmen, ulaşım ve enformasyon teknolojisinin ulusal farkları yavaşça ama geri dönülemez biçimde kaldırdığını, karışık bir "Avrupalı insan" ürettiğini yazar. Bu süreci buyur etmeli ve "kendimizi sadece *iyi bir Avrupalı* ilan etmekten korkmamalıyız."* Buyur etmekle kalmamalı, bu süreci küresel boyutlara genişletmeye de hazırlıklı olmalıyız: "bütün yeryüzü kültürünün uyanışını iyi Avrupalıların eline bırakıp yönetimi onların büyük ödevi sayarak olayların şimdilik uzak görünen durumunu önceden hazırlayabilirler."[148] Peki, birincisi, niçin birleşik bir Avrupa kültürü haline gelmeye; ikincisi, Avrupa cemaati küresel cemaat haline gelsin diye bu kültürü küreselleştirmeye neden ihtiyacımız var?

Ekonomik faaliyetler göz önüne alınan noktalardan biridir. Şimdi olduğu gibi o zaman da moda olan "serbest ticaret" teorisi "naif" olduğundan, "insanlığın ihtiyaçlarına" en iyi şekilde cevap vermek için dünya ekonomik faaliyetini bir ölçüde planlamak, "ekümenik [yani onu evrenselleştirmeye yönelik-r.] hedefler" saptamak zorunludur.[149] (Bu düşüncenin kapsamını küresel ısınmaya, hatta 2008-9 mali krizine kadar genişletebiliriz. Sorun küresel olduğundan ancak küresel işbirliği çözüm getirebilir.) Fakat Nietzsche'nin her şeye ağır basan kaygısı savaşa son vermektir.

Kalıcı küresel barış rüyası en azından Roma İmparatorluğu'na, *Pax Romana*'ya (Roma Barışı**) kadar geri gider. Kant "Uluslar Arasında Kalıcı Barış" için yol gösterecek bir risalede bu rüyayı görmüş, İngiliz İmparatorluğu *Pax Britannica* (İngiliz Barışı***) hayalleri kurmuş, Birinci Dünya Savaşı'ndan (sözde "tüm savaşları sona erdirecek savaştan")

---

* HH 475. Nietzsche odaksal nesnesi olarak daima "Avrupalı"dan bahseder, ama bizim bugün "Batılı" derken kastettiğimiz anlamda bir "Avrupalı"dır bu. Şöyle yazar: "Coğrafi olarak ... Amerika da buna bağlıdır; orası bizim kültürümüzün bir yavru vatanıdır. Öte yandan kültürel 'Avrupa' kavramı coğrafi Avrupa'nın tümünü kapsamaz; ancak Grek-Roma, Yahudi-Hıristiyan kültürüne sahip olan ve bir de onların geçmişine bağlı olan halkları ve etnik azınlıkları kapsar."(GG 215).

** Roma İmparatorluğu'nda İÖ 27- İS 180 arasında yaşanan barış dönemine verilen ad-r.n.

*** Böyle bir dönem gerçekten de yaşandı. İngiltere İmparatorluğu'nun 1815 Waterloo Savaşı'nın bitimiyle başlayıp (Fransa-Prusya savaşlarıyla etkisi azalmasına rağmen) denizlerdeki egemenliği sayesinde Birinci Dünya Savaşı'na kadar sürdürdüğü nispi barış dönemine bu ad verilir-r.n.

sonra da bu rüya ilk olarak Milletler Cemiyeti'nin, ardından Birleşmiş Milletler'in yaratılmasına yol açmıştı.

Fransa-Prusya savaşının ölüm tarlalarındaki deneyimlerin pekiştirmesiyle Nietzsche de bu dünya barışı rüyasını paylaşmaya başlamıştı –Hıristiyanlıkla ve özellikle Noel ruhuyla yakınlığını hiç kaybetmediğini belirtmiştik: "Başlarının üstünde semanın aydınlandığını gören ve "dünyaya barış, insanlara mutluluk" sözlerini duyan çobanların yaşadığı deneyimi, *bütün* insanların tecrübe edeceği" çağı özlüyordu. Bu çağ henüz gelmedi, diye de ekliyordu, çünkü "hâlâ *bireylerin çağındayız*", bireysel halkların ve ulusların *çağında*.[150]

Kalıcı barış rüyası niçin küresel cemaati, birleşik bir küresel kültürü gerektirir? Çünkü göründüğü kadarıyla Nietzsche'nin iddiasına göre, emperyalizmi bir yana bırakırsak (Avrupa, "yeryüzündeki toplam kültürün" yönetimini eline alırsa öncelikle sona erecektir), savaşın temelinde askerileşme yatar. Askerileşme uluslar arasındaki paranoyaya dayanır; bu paranoya da "biz" ile "onlar" arasında mutlak bir ayrımı baştan varsayar. Nietzsche, savaş temelde "medeniyetler çatışmasıdır" der gibidir. Bu yüzden, ancak kendini bir tür dünya hükümetiyle ifade eden küresel bir kültür, askerilikten arınma umudu doğurabilir; "gerçek barışa giden" tek muhtemel yol da budur.[151]

Dünya barışı başlarsa, insanlığın doğuştan gelen saldırganlığı ve "ruhun yerkabuğu misali sarsılmaları", gerilim, heyecan ve savaşın görkemli deneyimlere ihtiyacı gibi meselelere ne olacağı sorunu ortaya çıkıyor elbette. Bu bir kültür sorunudur –savaş daima "kültürün melezleşmesini" temsil eder.[152] Bildiğimiz gibi, kültürel çözüm kötü Eris'in yüceltilerek iyi Eris haline getirilmesi, savaşın yerini "rekabetin" almasıdır. Bu durum çok ya da az üretici biçimlere girebilir. Romalılar *Pax Romana*'da "hayvanlara eziyet, gladyatöre dövüş, Hıristiyanlara zulüm"e alışmıştı, günümüzde ise "genel olarak savaşa tövbe etmiş gibi görünen" İngilizler "tehlikeli keşif gezileriyle, denizcilikle, dağa tırmanışlarla" –tehlikeli sporlarla uğraşıyor.[153]

Özgür İrade Problemi

Nietzsche'nin "yüksek" kültürü gerçekten yüksek midir? Bu kültürde şimdikinden daha güzel yaşamlar sürecek miyiz gerçekten? Pek

çok açıdan öyle yaşamlar süreceğimizi düşünüyorum. Fakat iki önemli meseleyi gündeme getirmek gerek. İnsan hayatı, özgür irade inancı olmadan gerçekten güzelleşebilir mi, ayrıca bir tür metafizik ya da benim tabirimle "aşkınlık" inancı olmadan güzelleşebilir mi?

Özgür iradeye inanmadan, Nietzsche'nin tartıştığı radikal anlamdaki özgürlüğe sahip olduğumuz inancı olmasaydı hayat neye benzerdi? Nietzsche özgür iradenin boş propagandadan ibaret olduğunu, kendimizi günahkâr hissedelim diye rahipler tarafından uydurulduğunu öne sürer. Ama bu yaklaşım kesinlikle tek mümkün yaklaşım değildir. Jean-Paul Sartre "yaşam-dünyası"nın, insanların yaşadığı, hareket ettiği ve gündelik varlıklarını sürdürdükleri dünya-anlayışının "fenomenolojik" tanımlamasının merkezine radikal özgürlüğü koyar, üstelik kendisinin rahiplerle hiçbir alakası yoktur. Sartre radikal özgürlüğün merkeziliği görüşünü "Varoluşçuluk"un slogan tarzında tanımında özetler: "özden önce varoluş". Önceden belirlenmiş hiçbir "özümüz" ya da karakterimiz olmaksızın var oluruz. Biyoloji ve tarihin dayattığı sınırlar çerçevesinde (bir buçuk metre boyundaysam profesyonel bir basketbolcu olmayı, on üçüncü yüzyılda doğduysam astronot olmayı seçemem), karakterimizin nasıl olacağı tamamen bize, belirlenmemiş seçimimize bağlıdır. Ayrıca insan, Sartre'ın haklı olduğunu kendisi de hissedebilir: En azından radikal öz-belirlenim ihtimalinin bulunmadığı bir varoluşa tahammül edilemez, en baştan itibaren önceden belirlenmiş bir karaktere hapsedilmiş halde geçen bir ömür yaşamaya değmez. Bu din sonrası çağda bile özgürlük –Nietzsche'ye göre– "yanılsamasına" bu kadar gayretle tutunmamız bunun böyle olduğunun bir göstergesidir.

Nietzsche bu problemi (1886'da genişletilmiş *İnsanca, Pek İnsanca*'ya dahil edilecek olan) *Gezgin ile Gölgesi*'nde (1996, 2012; *Der Wanderer und sein Schatten*, 1879) ele alır. Ona göre sadece kafası karışmış olanlar özgür iradeden vazgeçilmesini tehlikeli bulabilir. İnsanlar burada bir tehlike görmektedir, çünkü "İslami kaderciliğe", kaderi mücadele etmemiz gereken ama daima bize üstün gelecek bir güç olarak somutlaştırma hatasına düşmüşlerdir. Buradan da tüm eylemlerin beyhude olduğu, çünkü geleceğimizin çoktan belirlenmiş olduğu gibi moral bozucu bir sonuç çıkartırlar. Nietzsche bunun bir hata olduğuna işaret etmekte haklıdır. Bu bir hatadır, çünkü

> sen, acınası korkak adam, evet sen, olan her şeye hükmeden tanrıların bile üstünde, amansız bir *moira*'sın [kader]; sen orada olan bütün nesneler için mutluluksun, lanetsin, sen güçlülerin vurulduğu bağsın; sende insanın bütün geleceği önceden belirlenmiş: kendine bakıp bakıp titremenin bir yararı yok sana.[154]

Bir başka deyişle, determinizm insanın eylemlerini boşa çıkarmaz, çünkü bu eylemler geleceği yaratan sürece *aittir*. Dışsal bir kuvvet olarak kader tarafından ezilemeyiz, çünkü biz adeta kaderin içinde duruyuz. Ama o zaman da "biz"in kim olduğu sorusu gündeme gelir. "Kader" bensem, kendimi normalde yaptığım gibi kısa bir zaman aralığıyla özdeşleştirmek yerine, evrenin tüm tarihiyle ve tüm geleceğiyle özdeşleştirmem gerekir. Özgür iradenin kaldırılması hayatı illaki değersiz kılmaz. Ama kişisel kimlik konusunda kökten yeni bir anlayış gerektirir –normal ben anlayışı aşılmalıdır. Göreceğimiz üzere, olgun Nietzsche bu yeni anlayışı kabul eder ve över.

İnsanın Metafizik İhtiyacı Üzerine

Nietzsche'nin Beethoven'ın müziğinin uyandırdığı "ölümsüzlük rüyasını" tartışırken kabul ettiği gibi, "metafizik ihtiyaç" her şeyden önce başlıca korkumuz olan ölüm karşısında teselli ihtiyacıdır. Ölümün son olmadığı teminatı, metafizik bir âlemde varlığımızın devam edeceği inancı tüm dinlerin soruna getirdiği bir çözümdür. Bu yüzden Nietzsche acil bir soruyla yüz yüzedir: "Rasyonel" ve metafizik sonrası toplum, ölüm karşısındaki teselli ihtiyacımıza nasıl cevap verecek?

Nietzsche'nin bu soruna çözümü tatmin edici değildir. Stratejilerinden biri konuyu mümkün mertebe görmezden gelmektir –sorundan kaçınmaktır. Ölüm sorunuyla cepheden yüzleşen *Tragedyanın Doğuşu*'nun aksine, *İnsanca*'da konunun zikredildiğini görmek için bile çok iyi bakmak gerekir. Konuya temas edilen yerler de genellikle kısadır, yüzeysel ve kaçamaklı bir tavır vardır (yukarıdaki ötenazi tartışmasında olduğu gibi).

Nietzsche ölümün "çok önemli bir şey olduğunu" sanmaya (von Gersdorff'a gönderdiği bir mektupta ölüm için "dünyanın en büyük saçmalığı" der),[155] anlamı büyük bir köprünün geçildiğini düşünmeye bizi itenin sadece batıl inanç olduğunu öne sürer.[156] Fakat ölümü

önemli bulmamızın tek sebebinin bir dünyadan diğerine bir köprünün geçildiğine inanmamız olduğu fikri çok yanlıştır. Sonraki hayata inansak da inanmasak da, ölümün anlamı çok büyüktür, *çünkü hayatın sonudur, çünkü en temel, biyolojik olarak programlanmış dürtümüz hayatta kalma istencidir*. Bu yüzden ölüm en temel arzumuzun reddedilmesidir. Kaçınılmazlığı karşısında bir teselli olmadan, Martin Heidegger'in tabiriyle "iyi bir ölümle" ölmeyi öğrenmeden, yaşamlarımız (*Zamana Aykırı Bakışlar* döneminde Nietzsche'nin kabul etmeye gönüllü olduğu gibi), bastırılmış bir endişeyle dolacak ve ölüm karşısında tam anlamıyla güzelleşemeyecektir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Nietzsche dinin insan ıstırabı karşısında "duyarlılığımızı değiştirdiğini", halbuki yapmamız gerekenin ıstırabın sebebini ortadan kaldırmak olduğunu düşünmektedir. Dinin karşıladığı ihtiyaçlar, Nietzsche'ye göre, "değişmez değildir: *zayıflatılarak kökleri kurutulabilir* bu ihtiyaçların".[157] Fakat ölüm böyle değildir. Ölüm ve ölümden nefretimiz "değişime uğramaz". Bu yüzden ölüme yönelik başlıca duyarlılığımızı bir şekilde değiştirmemiz *elzemdir*. *İnsanca*'nın yapması gereken de *metafizik olmayan* bir değiştirme tarzı aramaktı. Aramaması bir kusurdur ve bu kusur sonraki eserlerde giderilecektir.

III

GÖÇEBE

15. Bölüm

Gezgin ile Gölgesi

1878 Mayıs'ında *İnsanca, Pek İnsanca*'nın çıkışı Nietzsche'nin sağlığının daha da bozulmasıyla aynı zamana denk geldi. Mart ayında sağlığı öyle bir hal almıştı ki sonunda gramer okulundaki bütün öğretmenlik yükümlülükleri kaldırılmıştı. Evvelden hayran olduğu Siegfried Lipiner'den gelen tuhaf mektup da sağlığı için pek iyi olmamıştı muhtemelen: Mektupta Lipiner "canımın içi"[1] diye hitap ettiği Nietzsche'nin hayatını onun ellerine teslim etmesini talep ediyordu, Nietzsche haklı olarak "akıl almaz bir münasebetsizlik" diye nitelemişti bunu.[2] Keza kökten yeni düşünce çizgisine tepkiler de sağlığına iyi gelmemiş olsa gerek.

İnsanca, Pek İnsanca'ya Tepkiler

Nietzsche kitaba gelecek tepkiler konusunda gerginlik yaşamakta çok haklıydı. Herhalde tek olumlu tepki Burckhardt'tan gelmişti. Nietzsche'nin, klasik beğenisine hep nahoş gelen Wagner'den nihayet kurtulup "iyileşmesine" sevinmiş, eseri "görkemli bir kitap" olarak nitelemişti.[3] Rusya'da kitap hemen yasaklandı. Ama geriliminin asıl sebebi olan Bayreuth'un tepkisi çok daha ciddiydi.

Schmeitzner'in yazdığına göre Wagner "[Nietzsche'nin] önceki eserlerinin bıraktığı keyifli izlenim kaybolmasın diye" sadece birkaç sayfa okuduğunu iddia ediyordu.[4] Ama bu durum *Bayreuther Blätter*'in Eylül sayısında karşı ateş açmasına mani olmamıştı: "Kamu ve Popülerlik" başlıklı makalesinde Nietzsche'nin adını doğrudan zikretmese de, sözde *Mensliches und Unmenschliches* [İnsanca ve Gayri İnsanca] adlı bir kitabı alaya alıyordu. Cosima'nın tepkisi daha hırçıncaydı: Rée'yi

suçluyordu –"Birkaç önemli cümleye bakmam yetti ve kitabı bir yana koydum ... Bu üzücü kitap için ne desek az! Nihayet İsrail içine Dr. Rée kılığında girdi, gayet düzgün, gayet serinkanlı haliyle Nietzsche tarafından aynı anda hem yakalandı hem boyun eğdirildi, ama gerçekte onu kurnazlığıyla yendi, Yahuda [antik Yehuda Krallığı'nın kurulduğu Yahudiye olarak da bilinen bölge-r.] ile Almanya ilişkisinin bir mikrokozmosu gibiydi". Elizabeth'e kalırsa, Cosima'nın tepkisi Wagner çevresinin tepkisini temsil ediyordu: "Yahudi karşıtlarının teorisine göre, ileri görüşlü ve dürüst bir Aryan olan Nietzsche'yi yoldan çıkarıp ona kılı kırk yararcasına sözler ettiren zararlı Yahudi kaynak, Rée'nin ta kendisiydi." Sonra da zaman zaman pırıltısını gösteren bir içgörüyle, kitabın temel yapıcı doğasının sezgisiyle ekler: "İnsanlar kitabın altında yatan sıcak insancıllığı hiç görmediler" –bu insancıllığın, Rée'nin yavan görüşlerinin tam zıttı olduğunu Elizabeth görmüştü.[5]

Yahudi karşıtlığına kapılmamış olanlar bile bu eseri Rée'nin kötü niyetli tesirinin ürünü olarak görüyordu. Reinhardt von Seydlitz "kitaptaki her şeyin fazlasıyla reel (*réeal*)" olduğunu söylemişti (muhtemelen "reelcilik (*réealism*)" terimi buradan çıkmıştı),[6] Rohde sıcak banyodan (Nietzsche'nin romantik döneminin "sıcaklığından") çıkıp buzdan bir odaya girmiş gibi hissediyordu kendini. Nietzsche'nin ruhunun yerine Rée'nin ruhunun geçtiğinden yakınıyor ve Nietzsche'nin önerdiği "hesap sorulamazlık" fikrinin ahlaki hoşnutluk anlamına geldiğini, Nietzsche'nin bizzat bu tür bir bencillikle mücadele ettiği için sahiden bunu savunuyor olamayacağını belirtiyordu.[7] Nietzsche'nin eski sadık öğrencisi, iyi dostu Marie'nin oğlu Adolf Baumgartner bile kitaptan nefret etmiş, daha önce gördüğümüz üzere, insan kalbinin karmaşıklığını "birkaç formüle" indirgeme girişiminden hiç hazzetmemişti.

Malwida von Meysenbug da kitabı beğenmemişti, ama hoşnutsuzluğunu derin ve kehanetvari bir tarzda ifade etmişti: "Felsefenizde pek çok evreden geçeceksiniz," diye yazmıştı, zira

> Rée'nin aksine analiz için doğmamışsınız: sanatsal yaratıcılığınızı kullanmaya ihtiyacınız var ve her ne kadar mücadele etseniz de dehanız sizi *Tragedyanın Doğuşu*'yla aynı yere götürecek, sadece orada artık metafizik olmayacak ... Rée'nin aksine neşterle kolları bacakları ayırıp, sonra da işte bir araya getirilince insan bu oluyor diyemezsiniz.[8]

Malwida'nın öngörüsünün, tam da Nietzsche'nin felsefesinin bittiği yeri –*Tragedyanın Doğuşu*'ndaki temel konum, eksi metafizik– gösterdiği kanaatindeyim. Fakat Malwida da *İnsanca*'nın Rée'den aşırı etkilendiği yönündeki genel kanıyı paylaşıyordu. Nietzsche bu suçlamayı bir şakayla geçiştirmeye çalıştı ve Rée'ye gönderdiği bir mektupta "yeni yazdığı kitap için" onu kutladı.[9] Fakat aslında, benim (ve Elizabeth'in) belirttiğim gibi, eserdeki yapıcı ruh, Rée'nin, bana göründüğü kadarıyla, olumsuz kafa yapısına temelden terstir. İleride göreceğimiz üzere, Rée ile Nietzsche'yi kıyaslamakta herkesten daha iyi bir konumda olan Lou Salomé de esasen bu yargıya varmıştır. Ona göre Rée "soğuk, yolundan sapmaz, açık seçik bir mantık sahibi, bilimsel bir düşünürdü", onun "haşin tek yanlılığı" "Nietzsche'nin sanatsal, felsefi ve dini ruh zenginliğinin" tam karşıtıydı. (Rée'nin "daha keskin bir zihni" olduğunu da eklemesi ilginçtir; muhtemelen doğruyu söylemektedir: Daha önce de belirttiğim gibi, teknik felsefi analiz Nietzsche'nin en iyi olduğu alan değildi.)[10]

***

Dönem biter bitmez Nietzsche Basel'in sıcağını ve nemini bırakıp Eiger ve Wetterhorn eteklerindeki Berner Oberland'da bulunan yüksekteki Grindelwald'a gitti. Tekrarlanan baş ağrısı, göz ağrısı ve kusma nöbetleri arasında ders vermeye çalışmanın gerilimi ve "gerçek" işini yapamamanın ıstırabı bir araya gelince çok kötü olmuştu. 1878 Temmuz'unun sonunda Marie Baumgartner'e yazdığı bir mektupta, "Dağlardayım, en büyük yalnızlığa, bir bakıma kendime vardım," der[11] –bir başka deyişle, "gerçek" benliğini oluşturan "gerçek" görevini yapmaya gitmişti. Ne yazık ki Grindelwald'daki üç hafta sağlığına hiç iyi gelmedi. Annesinin Naumburg'da kiraladığı Weingarten 18'deki evi nihayet satın alabilmesinden duyduğu sevinci ifade etmek üzere eve yazdığında, deniz seviyesinden iki bin metre yukarıda olmanın sağlığına iyi gelmediğini kabul eder, hatta dağ havasından "neredeyse şüphe etmeye" başlamıştır.[12] Şurası açık ki seyrek dağ havasının durumunu iyileştireceği teorisini test ediyordu. Dağ havası işe yaramayınca deniz seviyesinden sadece beş yüz metre yükseklikteki Interlaken'e indi ve birkaç hafta orada kaldı.

Eylül ortasında akademik hayatının son dönemi olacağını henüz bilmediği güz dönemine başlamak üzere Basel'e dönen Nietzsche, Bachletten Strasse 11'de yeni bir daireye taşındı. Şehrin hemen dışındaki yarı kırsal, biraz demode bir banliyöde bulunan evi, "tıbbi" gerekçelerle

yaptığı uzun, yalnız yürüyüşlere devam etmek için seçmişti. Sonunda *İnsanca, Pek İnsanca*'nın II. cildi olarak yayımladığı iki eserden birincisini burada tamamladı.

Karışık Kanılar ve Özdeyişler

"Özgür ruhlar için" olan eserin bu "eki" 1878 Aralık'ının sonunda bitti ve sonraki yılın Mart'ında yayımlandı. Nispeten zayıf başlığın ve *İnsanca, Pek İnsanca*'ya ek olarak yayımlanmasının gösterdiği üzere, bu eser ana metne girmemiş parçaların nispeten gelişigüzel bir derlemesiydi. Eserin daha önemli kesimlerini zaten tartışmış olduğum için burayı kısa tutacağım.

Karışık Kanılar ve Özdeyişler (2013; *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 1879) genel anlamda ana eserle aynı teorik bakış açısını paylaşır: "metafiziğin" reddi, doğalcılık ve evrensel nedensel determinizm, bunun sonucunda bireyin, çarpıcı bir imgeyle, "oluşun zorunlu dalgalanışında tek, zavallı bir dalgadan"[13] ibaret olarak, büyük nedenler ve sonuçlar okyanusunda salt bir şapırtı olarak anlaşılması. Dolayısıyla, daha önce olduğu gibi, özgür irade reddedilir –"iradenin özgür olmadığını"[14] kabul etmemizi engelleyen tek şey kibirdir– ayrıca ahlaki sorumluluk da reddedilir: Bir "günahkâra" dair açıklama yapılacaksa, bir "dalga" değil bütün "oluşun dalgalanması" düşünülmelidir.[15] Yine daha önceki gibi Nietzsche hâlâ psikolojik hazcılığı [bkz. Sözlükçe] olumluyor görünmektedir –bir erdemin ancak deneyimlendiğinde haz veriyorsa karakterimizde sabitleşeceğini söyler.[16]

Nietzsche bu çerçevede özgür ruhluluğun nasıl geliştirileceğine dair tavsiye niteliğinde bir gözlemler derlemesi sunar. Örneğin: gazetelerde okuduğunuz *her şeye* inanmayın,[17] en iyisi hem sanatı hem şarabı gereksiz kılan bir "içsel ateşe" sahip olmaktır,[18] geleneksel ahlaka uyan birey "çoğunluğun isteğini kendi kendine kabul ettirir"[19] vb. Aforizmalardan bazılarında otobiyografik izler vardır: Daha önce belirtildiği üzere, psikolojik gözlem yapanın çekingen olduğunu, çünkü insanların bu yatkınlığını fark eder etmez onu "casus ya da hain" sayacağını bildiği şeklindeki sözü, pek çok tanıdığının bahsettiği kendi sosyal çekingenliğine bir içgörü sağlar.

Karışık Kanılar'daki önemli bir değişim de insan doğasına dair "bilimsel" gözlemin değerini, insan hayatı için sonuçları ne olursa olsun onaylamadaki, benim tabirimle, "maço ahlakın" gözden kaybolmasıdır. Nietzsche artık "koşulsuz hakikat arayışının" faydası açıkça görüldüğünden, zaman zaman yol açtığı ufak tefek zararları kabul etmek zorunda olduğumuzu söylemektedir.[20] Bir başka deyişle, hâlâ kayıtsız şartsız hakikatin peşine düşmeyi savunmakla beraber, bunun sebebi, *genel bir politika* olarak insan hayatının güzelleşmesinde en büyük faydayı sağlaması olmuş gibi görünmektedir. Bu yüzden Nietzsche artık "hakikatin" hayattan" daha değerli olduğu fikrini reddediyor, bilgi arayışının hayat mahkemesinde kendini haklı çıkarmak zorunda olduğunu kabul ediyor görünmektedir.

İnsanca'dan ayrıldığı başka bir nokta da "psikolojik gözlemleri" mutlak saymanın hata olduğunun kabulüdür, çünkü bu gözlemler ancak yaklaşık olarak doğru olabilir ve çoğunlukla en fazla on yıl geçerliliklerini korurlar.[21] "Maço ahlaktan" kopuşunda olduğu gibi bu kopuşta da Nietzsche'nin kendisini entelektüel bakımdan Rée'den uzaklaştırmaya başlamasının işareti olduğundan şüpheleniyorum. Rée kasvetli Schopenhauer'cı bakış açısıyla insan doğasına dair "kara" gözlemlerini ebediyen geçerli olarak sunarken, Nietzsche'nin yapıcı ve daha iyimser ruhu, insanlığın karanlık tarafının yok olmasının ya da en azından biçim değiştirmesinin mümkün olduğunu savunur.

Basel'den Ayrılış

1878 sona ererken Nietzsche'nin sağlığı o kadar kötüleşti ki kariyerinde ilk kez üniversite derslerini iptal etmeye başladı. Artık mesleği ile arzuları, "amir" ile "tanrıça ve âşık" arasındaki gerilimin sürekli kafasına takılması da fiziksel durumuna pek iyi gelmemiş olsa gerek.[22] Hepsinin üstüne bir de buza basıp düşmüştü, parmağı şişmişti ve bir türlü iyileşmiyordu.

Sonraki yılın başı art arda gelen baş ağrısı ve kusma nöbetleriyle geçti. Tek bir nöbet dokuz gün sürüyordu, gözleri ise artık neredeyse işe yaramaz hale gelmişti. Sonuçta kendisinde şiddetli bir "Basel fobisi"

(kendi tabiri) gelişti.[23] Dondurucu soğuk ile nemli sıcak arasında sürekli değişen iklimiyle Basel'in onu sağlığından yoksun bıraktığına, orada daha fazla kalırsa canından olacağına karar verdi.[24]

Mart ayında her zamanki gibi yüksek Alpler'e taşınmaya çok korktuğundan –Overbeck'e kargacık burgacık yazısıyla gönderdiği bir kartta "karla kaplı bir mezar gibi görünüyorlardı" demişti[25] –Cenevre'deki bir kaplıcada "şifa" aradı. Ama sağlığında bir düzelme olmadı. Basel'e döndüğünde onu gören Elizabeth ağabeyini zar zor tanıdığını hatırlar: "Erken yaşlanmış, yorgun bir adam olmuştu". Elizabeth katı sağduyusuyla onun durumunu Basel'in iklimine değil çileci beslenme tarzına bağladı: "Sadece meyve, bisküvi [*Zwieback*], sakatlara özel hazırlanan sebze çorbaları, her gün bir mezecinin özel hazırladığı soğuk etle besleniyordu. Ağabeyimin bu sefer Diogenes'i örnek almaya çalıştığına hiç şüphe yoktu ... bir filozofun ihtiyacını giderecek asgari noktayı bulmaya çalışıyordu."[26] (Nietzsche'nin başkalarından daha az yiyeceğe ihtiyaç duyduğu iddiasını hatırlayın.)

Bu koşullar altında bunalan ve gözlerini günde sadece yirmi dakika kullanabileceğini hisseden Nietzsche nihayet profesörlükten ayrılmaya karar verdi. Basel ve yaptığı iş onu öldürüyordu: "*Ergo: Academia derelinquenda est*"*.[27] Bu yüzden üniversitenin yönetim konseyinin başkanına göndermek için 2 Mayıs 1879'da bir mektup dikte ettirdi ve tüm akademik sorumluluklarından affını istedi. Bu talebi göz hekimi Profesör Schiess ve patolog Profesör Massini tarafından da desteklendi. Her ikisi de onun konumunu sürdüremeyeceği raporunu verdi. Talebi kabul edildi ve ona hem iyi gününde hem kötü gününde destek olan Basel tereddütsüz bir cömertlikle yıllık bin frank emekli aylığı bağladı. Çok geçmeden buna belediyenin Gönüllü Akademi Birliği'nin vereceği maaş da eklenecekti (bu arada, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği* derslerini bu dernek için verdiğini hatırlatırım). Her iki maaş da ilk başta altı yıl süreyle verilecekti; böylece normal üniversite ücretinin üçte ikisini garantiye almış oluyordu. Aklı başında geçen hayatının geri kalanında bu maaşlar (daha sonra bu altı yıl uzatılmıştı) Basel'de sadık Overbeck'in denetiminde olacaktı.

---

* "O halde: Akademiyi terk etmeli"-r.n.

St. Moritz

İhtiyaçlarına kıtı kıtına yeten bu maaşı fırsat bilen Nietzsche, Engadin vadisinin kuzeydoğu ucundaki kaplıca ve "şifa" merkezi St. Moritz'e taşınmak için uzun zamandır yaptığı planı gerçekleştirdi ve 21 Haziran'dan 16 Eylül'e kadar orada kaldı. Boydan boya göller zinciriyle kaplı Engadin 2.000 metre yüksekliktedir ve İsviçre'nin Alp vadilerinin en yükseğidir. Fakat kasabanın merkezi (bugün de olduğu gibi) çok kalabalık ve burada hayat çok pahalı olduğu için, kasaba merkezine yaklaşık bir saatlik yürüme mesafesinde bulunan bir evin bir odasını tutabildi.

Nietzsche o süreçten en son çöküşüne kadar olan süreçte yurdum demeye en çok yaklaştığı yer olan vadiye hemen uyum sağladı. Vardıktan sonra Overbeck'e, "Artık Engadin'i elime geçirdim, burası adeta *benim* bir parçam, çok fevkalade bir yer. Bu yeryüzü parçasına bağlandım," diye yazar.[28] Ormanın içinden geçen patikaları çok sevmişti –"sanki benim gibi neredeyse-kör tipler için açılmış"– havayı da (muhtemelen haklı olarak) "Avrupa'da olanın en iyisi" diye tanımlıyordu.[29] Elizabeth'in Basel'de gözlemlediği gibi, antik filozofların kendini tedavi etmeye yönelik çileci pratiklerine devam ediyordu: "Yaşama ve yeme kurallarım antik bilgeleri utandırmazdı," diye yazıyordu Temmuz'da Overbeck'e. "Her şeyde çok basit ama son derece hassas 50 ölçüte göre hareket ediyorum." Fakat hiçbir işe yaramadı: "Burada da başka yerlerde olduğum kadar hastayım ve son sekiz günü yatakta geçirdim." Gene de "St. Moritz'in benim için doğru yer" diyordu, yani kendini buna inandırmıştı.[30]

Sağlık ve Epikuros

Nietzsche *Gezgin ile Gölgesi*'ni (*Der Wanderer und sein Schatten*) St. Moritz'de tamamladı (kitabın başlığı, "Gezgin" ile "Gölgesi" arasındaki bir diyalogla başlayıp bitmesinden kaynaklanır). Aslında düşünülen başka bir başlık da "St. Moritz, 1879'da Düşünce Pasajları"ydı.[31] Kitabın tamamı kurşunkalemle, yürüyüşe çıktığında yanına aldığı altı cep defterine yazılmıştır. 11 Eylül'de el yazmaları Köselitz'in baskıya hazır bir nüsha hazırlaması için Venedik'e gönderildi ve Schmeitzner'den 18 Aralık'ta çıktı.

Kitabın ilk baskısında *İnsanca, Pek İnsanca*'yla bağlantılı olarak sunulmadığına dikkat etmek gerek. Daha baş sayfasında ana başlığı *İnsanca, Pek İnsanca* olan ve kendisini "ek" olarak sunan *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*'in aksine *Gezgin* tamamen bağımsız bir eser olarak sunulmuştur. *Karışık Kanılar*'la birleştirilerek *İnsanca*'nın genişletilmiş ikinci baskısının ikinci cildi haline getirilmesi ta 1886'dadır. Bu eserin 1886'da diğerlerine eklenmesi, onun da önceki iki kitabın metafizik karşıtı, doğalcı kabullerini paylaşan "pozitivist" bir eser olduğunu gösterir –Nietzsche o sırada geçmişteki eserlerini dönemlerine göre bölmeye çalışıyordu. Fakat bu durum *İnsanca*'da savunduğu felsefenin doğasına ve amacına yönelik anlayışını *Gezgin*'de önemli bir şekilde değiştirdiğini gözlerden saklar.

Bu değişikliği anlamak için iki olguyu vurgulamak gerek. Birincisi, Nietzsche *Gezgin*'i yazdığı sırada sağlığı hakikaten çok fena durumdaydı. Frankfurt'taki kötü şöhretli Eiser'e şöyle yazar:

> Varlığım korkunç bir yük. Manevi-ahlaki alanda son derece öğretici testler ve deneylerle uğraşmasam uzun zaman önce kaldırır atardım bu yükü ... tam da bu hastalık ve neredeyse toptan mahrumiyet sırasında –bu neşe, bu bilgi susuzluğu beni şehitlik hissini ve umutsuzluğu yendiğim yükseklere çıkarıyor. Bütüne bakarsan daha önce hiç olmadığım kadar mutluyum: ama yine de! Her gün saatlerce bitmek bilmez ağrı çekiyorum, deniz tutmasına çok benzeyen anlatması zor bir his içindeyim. Bir değişiklik varsa o da çok feci nöbetler (en sonuncusu yüzünden üç gün üç gece kustum –ölümüme susadım.) Okuyamıyorum! Nadiren yazabiliyorum! İnsanlarla temasım yok! Müzik dinleyemiyorum! Yalnızlık ve tek başıma yürüyüşler, dağ havası, süt ve yumurta diyeti. Tüm içsel iyileşme yolları faydasız ... Tek tesellim düşüncelerim ve bakış açılarım.[32]

Gezgin'i yazdığı sırada sağlığının ömründeki en düşük düzeye indiğini *Ecce Homo*'da da belirtir.

> O zaman (1879) Basel'deki öğretim görevimden ayrıldım; o yazı St. Moritz'de, kışı da –yaşamımın en güneşsiz kışını– Naumburg'da bir gölge *gibi* geçirdim. En berbat dönemim bu yıl oldu işte: "Gezgin ile Gölgesi" bu arada yazıldı. Hiç şüphe yok, o sıralar biliyordum gölgeler nedir.[33]

***

Gezgin'in anlaşılmasında önemli olan ikinci olgu, Nietzsche'nin bu eseri yazdığı sırada Atinalı filozof Epikuros'la (İÖ 341-270) giderek artan bir muhabbet ve yakınlık hissetmesidir. *İnsanca, Pek İnsanca*'da çok kısaca bahsedilen, *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*'de sadece hürmet edilen Epikuros *Gezgin*'de yaşamış olan "en büyük adamlardan biri" haline gelmişti.[34] Dönemin defterleri ve mektupları Epikuros'un "arınmış kahramanlığına"[35] ve "mutluluk bahçesine"[36] sıcak göndermelerle doludur. (Epikuros'un Atina'da takipçileriyle buluştuğu ve onlara ders verdiği bir bahçesi vardır. Bu yüzden onun okulu "Bahçe" diye bilinir.) Nietzsche dönemin mektuplarında ve defterlerinde kendisine "Epikuros bahçesini yenileme"[37], Epikurosçular [bkz. Sözlükçe] tarzında "filozofça" yaşama görevi verir.[38]

Nietzsche her ne kadar Epikuros'a özellikle yakın olduğunu hissetse de, antik dünyanın başka filozoflarına *karşıt olan* Epikuros'a değil, genel olarak antik felsefenin *temsilcisi olan* Epikuros'a ilgi duyuyordu. Nietzsche'yi etkileyen fikirler antik filozoflar arasındaki farkları gösteren ayrıntılardan ziyade onları birleştiren fikirlerdi. Bu yüzden, antik felsefenin birbiri içinde erimesinden ya da homojenleşmesinden bahsedebiliriz. Daha *İnsanca*'da kinikler [bkz. Sözlükçe] (modern anlamdaki 'kinikler' değil, aşırı stoacılar) ile Epikurosçular arasındaki farkın sadece "mizaç farkı" olduğunu yazar,[39] *Karışık Kanılar*'da ise stoacı Epiktetos'la birlikte Epikuros'a, kaybolmuş tek bir "bilgeliğin" ambarı muamelesi yapar.[40] *Gezgin*'de ise sofist Hippias'ın da bu tek bilgeliği paylaştığı söylenir,[41] hatta *Tragedyanın Doğuşu*'nda yerin dibine sokulan Sokrates de *Gezgin*'de hayret verici bir şekilde rehabilite edilir:

> İşler yolunda giderse, İncil'den ziyade Sokrates'in hatırlanmaya değer şeylerinin ahlak ve akla kılavuz olarak ele alınacağı bir zaman da gelecek ... türlü bilgece yaşam davranışlarının yolları Sokrates'e geri götürülüyor; aslında bu yollar, gerçekte değişik yaradılışların yaşam tutumlarıdır. Hepsi de usla, alışkanlıkla doğrulanıp belirlenerek bütün doruklarıyla yaşamdaki sevince, kişisel öze yöneltilmiştir.[42]

***

Genel olarak antik felsefenin ve özel olarak Epikuros felsefesinin üç özelliği *Gezgin*'in anlaşılması için önemlidir. Birincisi, Pierre Hadot'nun harika *Philosophy as a Way of Life*'ının (1995; *La Philosophie comme*

manière de vivre, 2002; Yaşam Tarzı Olarak Felsefe)[43] son zamanlarda bize hatırlattığı gibi, felsefenin nihai amacı ve meşruluğu antik dönemde teorik olmaktan ziyade pratikti. Felsefenin amacı özellikle kişinin "filozofça" yaşayarak *eudaemonia*'ya, yani mutluluğa nasıl ulaşabileceğini gösteren bir "bilgelik" yapısı vermekti. Bütün antik felsefe mutçuydu [bkz. Sözlükçe].

Nietzsche'nin özel ilgi alanındaki Helen döneminde (İÖ 323'te İskender'in ölümü ile İÖ 146'da Roma'nın Yunanistan'ı ilhakı arası dönem) tüm farklı felsefe okulları, yani kinikler, stoacılar, Epikurosçular, şüpheciler [bkz. Sözlükçe] ve diğerleri belli bir mutluluk tasavvuruna sahipti: Mutluluğu her şeyden önce *ataraksiya* [bkz. Sözlükçe], bozulmaz sükûnet, sakinlik, ruh huzuru olarak düşünüyorlardı. Daha da özel olarak –belki de dönemin düzensiz durumu sebebiyle– felsefe en iyi haliyle belirsiz ve genellikle düşman kader karşısında sükûnetini koruma bilgeliğini keşfe yönelmişti: Terslikleri nasıl aşarız, *ne olursa olsun* ruhsal huzurumuzu nasıl koruruz?

Antik felsefenin ikinci önemli özelliği teorinin pratiğe, mutluluğa erişme amacına hizmet etmesidir. "Felsefe" sözcüğünün ta kendisi bunu gösterir: felsefe *philo-theoria*, teori sevgisi değil *philo-sophia*, bilgi-sevgisiydi (bana kalırsa bugün de öyle olması gerekir). Bunun anlamı felsefe ve amacı için teorinin gereksiz olduğu değildir kesinlikle. Örneğin Epikuros'a göre dünyamız, sonsuz boşlukta yaratılmış bir dizi dünyadan sadece birisiydi ve bu olgu üzerine tefekküre dalmak insani işlerin ruh huzurumuzu bozma yeteneğini azaltıyordu. Fakat bu durum insanın mutluluğu için muhtemel bir anlam taşımayan teorik soruların, uygun tabirle felsefenin bir parçası olmadığı anlamına gelir.

Tüm antik filozofların üçüncü önemli ortak özelliği bir tür çileciliktir [bkz. Sözlükçe]. Kişinin kaderi ne kadar kötü olursa olsun, mutluluğu garantilemek için tüm Helenistik filozoflar aynı stratejinin versiyonlarını önermişlerdir. Madem acı arzunun tatmin olmamasıdır, o halde (a) gereksiz olan (b) gerçekleşeceği belirsiz olan arzuların (mesela zenginlik, güç ya da şöhret arzusu) hepsinden vazgeçmek, en azından bunlara "yansız bakmak" önerilir.

Bu yüzden özellikle Epikuros, pozitivist dönemindeki Nietzsche gibi insanların en yüksek amaç olarak hazzın peşinde koştuğu ve koşması gerektiğini düşünmekle beraber, hazzın garantilendiği bir hayata ulaşmak için iki tür "tevazuyu" savunur (*Lathe biosas*! –Mütevazı yaşa!– sözünü

düstur edinmiştir). İnsan öncelikle duyusal iştahlarının tatmininde mütevazı olmalıdır: Nietzsche Epikuros'un tavsiyesini "duyusal hazlara sıklıkla dalmaktansa maneviyatın ve ruhun sevincini ara" diye tarif eder.[44] İkincisi, insan toplumsal ihtirastan çekilme anlamında mütevazı olmalı, pazar yerinde aleni yaşamaktansa bir "bahçede" mahrem yaşam sürmelidir: "Bir bahçecik, birkaç incir, birazcık peynir, üç dört gönüldeş: işte Epikuros'un bolluğu ..." der Nietzsche.[45] Epikuros huzurlu ve hoş yaşamak için bir nevi çileciliği savunsa da, onun keyifli bir yaşama ulaşma aracı olarak çileciliği –buna "mutçu çilecilik" de diyebiliriz– ile Schopenhauer'cı dünyayı inkârın ifadesi olarak çilecilik arasındaki ayrıma dikkat etmek önemlidir.

Bu "filozofça" yaşamı sürdürmek kolay değildir elbette, çünkü hem özdisiplin, tutkuların akılla disiplin altına alınması, hem de kendilik-bilgisi, kişinin gerçekte hangi tutkuları ve arzuları olduğunun bilgisini gerektirir. Nietzsche'nin defterlerinde ifade ettiği kadarıyla, mutlu bir yaşam "alışkanlıklar yerine zeminler, dürtüler yerine niyetler" koymamızı gerektirir; bu hedeflere ulaşmak için de "inancın yerine bilgiyi" koymak gerekir.[46]

***

Gezgin'in asıl arka planını oluşturan iki olgu arasındaki bağlantıyı görmek bu noktada mümkün hale gelir: Nietzsche'nin sağlık durumu ve Epikurosçu dönüş. Helenistik felsefenin mutçu olduğunu, terslikler karşısında sükûnete ulaşmanın yollarını aradığını görmüştük. Ama Nietzsche'nin karşısına hep terslikler çıkıyordu: Gördüğümüz üzere, bedensel "ıstırabı"[47] 1879'da en kötü noktaya ulaşmıştı. Bir başka deyişle, bedensel durumu, Yunan felsefesinin aşmak üzere tasarlandığı düşman kaderin *ta kendisiydi*. Bu da onu Epikuros terapisiyle tedavi edilecek örnek vaka haline getirmişti. Filologluğa başladığı günden beri beynine kazınan derin antik felsefe bilgisiyle, Epikuros gibi birine yüzünü çevirmesi neredeyse kaçınılmazdı.

Nietzsche gençliğinde acının tesellisini dinde bulmuştu. Wagnerci döneminde yarı-dinsel sanatta teselli bulmuştu; hatırladığı kadarıyla çokça "sanata ihtiyaç duyan" bir insandı.[48] Ama 1879'da ne dinde ne de sanatta teselli bulabiliyordu. Üstelik çektiği acı on dokuzuncu yüzyıl tıbbının hafifletemediği bir şiddete ulaşmıştı. Demek ki dinin, sanatın ve tıbbın başarısız olduğu yerde manevi, felsefi "kendi kendine doktorluk" tek seçenek olarak kalmıştı.[49]

1879'daki defterleri *Gezgin*'in ortaya çıktığı dönemde halin böyle olduğunu gayet açıkça ortaya koyar. "Hıristiyanlığın tesellisi" artık "antikalaştığından", diye yazar, "antik felsefenin sunduğu teselli yolları bir kez daha yeni bir ışıltıyla öne çıktı".[50] Yine doğrudan kişisel bir tarzda –defterlerindeki bazı pasajlar felsefi düşünce taslaklarına benzediği gibi günlüğü de andırmaktadır– "tüm antik filozofların 'merhem' kutularına ve ilaç şişelerine ihtiyacım var",[51] diye yazar; bu da onu kendisine yönelik bir buyruğa götürür: "Antik ol!"[52]

Nietzsche sadece kendisi için kaygılanmamaktır elbette. Antik felsefenin üslubunu ve içeriğinin büyük bir kısmını kendini tedavi etme amacıyla benimsemesinin emsal olmasını amaçlamaktadır; başkaları da yaşadıkları özel terslik ne olursa olsun kendilerine terapiyi uygulayabilsinler diye onlarla iletişim kurmak istemektedir. Aksi takdirde defterlerinin mahremiyeti içinden *Gezgin*'in çıkmasının hiçbir anlamı olamaz. 11 Eylül'de Köselitz'e baskıya hazırlanacak el yazmasının yanında gönderdiği mektupta şöyle der:

> 35'inci yılımın sonuna geldim, ömrün yarısında "ölümle kuşatılmışım".* Sağlık durumum yüzünden aniden ölme ihtimalini düşünmeliyim ... bu yüzden kendimi yaşlı biri gibi hissediyorum, ama diğer yandan hayatımın eserini verdim ... Aslında hayata dair gözlemlerimi şimdiden sınadım: Gelecekte çok kişi bunu yapacak. Uzayıp giden ve acı veren sefalet ruhumu ürkütmedi, hatta hiç olmadığım kadar neşeli ve iyilik dolu görünüyorum. Bu yeni duruma nasıl geldim? Birkaç istisnayla çoğu beni bezdiren insanlar sayesinde değil. Bu yeni el yazmasını iyi oku, sevgili dostum, sonra da sefalet ya da baskıdan izler görüp görmediğini sor kendine. Bence bulamayacaksın ve bu da zayıflık ve tükenmişliğin değil, yeni bakış açısının gizli kuvvetlerinin işaretidir.[53]

Epikuros felsefesinin "gizilgüçlerini" kendisi üzerinde başarıyla "sınayan", Eiser'e mektubunda tarif ettiği** korkunç kaderine rağmen mutluluğa ulaşmış olan Nietzsche şimdi bu gizilgüçleri okurlarına iletmeyi iste-

---

* On beşinci yüzyıldan bir ilahide *dedia vita in morte sumus*, "ömrün yarısında ölümün içindeyiz", ya da Luther'in çevirisiyle "ölümle kuşatılmışız" diye bir dize vardır.

** Eisner'e yazdığı mektupta "düşünce ve perspektiflerini", "teselliler", olumlu hazlar olarak betimlediğini gözden kaçırmamalı. Helenist felsefedeki bir temaya göre, düşman kader zihnin hayatından muaf tutulamadığına göre, entelektüel arzu (en azından bazıları) tatmine yönelik bir kararsızlık *oluşturmadığı* için mutçu çileciliğin gereklerinden muaf olamaz.

mektedir: "Acı çekenlerin Engadin'in dağ havasına geldiğini görüyorum," (yani St. Moritz sağlık merkezine) diye yazar. "Ben de hastalarımı kendi dağ havama gönderiyorum,"[54] diye devam eder, diğer bir deyişle onları Epikuros felsefesinin "destansı-idilik"[55] havasına göndermektedir.[56]

Gezgin ile Gölgesi

Gezgin ile Gölgesi'nin kendisine döndüğümüzde ve yukarıdaki arka plan üzerinden baktığımızda Epikuros felsefesinden ne kadar çok etkilendiğini gözden kaçırmak imkânsızlaşır.

Her şeyden önce, Epikuros'ta felsefenin mutçuluk [bkz. Sözlükçe], kişisel özgürlük amacı taşımasının açıkça olumlandığını ve benimsendiğini görürüz. Bu kişisel yönelim *Gezgin*'i pozitivist öncellerinden ve olgunluk eserlerinden ayırır, zira bu eserler genellikle insanlığın refahıyla ilgilense de bireysel mutluluk tekniklerine ya çok az yer ayırır ya da hiç yer ayırmaz. Nietzsche şöyle der:

> Aklımız başımızdaysa ilgilenmemiz gereken tek şey gönlümüzde sevince yer vermek olmalı. Durun diye ekledi biri, akıl başta yken en iyisi bilge olmaya bakmalı.[57]

Bir başka deyişle, mutluluk ağaçta yetişmediğine göre, *philosophia*, filozofun bilgeliğinin rehberliğinde geliştirilip yaygınlaştırılmalıdır. Üstelik ileride göreceğimiz gibi Nietzsche'nin mutluluk kavrayışı ile Epikurosçu *ataraksiya* [bkz. Sözlükçe] özdeş değilse de, birinci ikinciyi en azından önemli bir unsur olarak içinde barındırır. Bu yüzden, evvelden gördüğümüz gibi, "gönüldeki sevinç", "kalbin yatışması", "idilik ruh hali" ve "Epikuros'un mutluluk bahçesi"nin yanı sıra "ruhun teselli bulması"[58] da mutlu kişiye uygulanabilir olması gereken sıfatlardır.

***

Felsefenin amacının mutluluğu artıracak bilgeliği sağlamak olması, *Gezgin*'e saf teorik felsefe paradigması açısından bakınca orada olmaması gereken içeriğin büyük bir kısmının varlığını açıklar. Yani eserin büyük bir kısmı büyük metafizik, epistemoloji, hatta etik sorularıyla alakasızdır, onun yerine gayet açık bir şekilde *Lebensweisheit*, "yaşam-bilgeliği" ya da bugün vereceğimiz adla "yaşam-koçluğu"yla ilgilidir.

Nietzsche'nin yaşam koçu olarak öğütleri iki türlüdür: Kendinizle uğraşırken mutluluğunuzu nasıl artıracağınıza dair öğütler; başkalarıyla uğraşırken mutluluğunuzu nasıl artıracağınıza dair öğütler.

Kişinin kendisiyle ilgili öğretisini şöyle belirtir: genellikle "en yakındaki"lere "iyi komşu" olmak, "*her yanımda barışı*" yaşamak ve "*bana en yakın olanların hepsine iyi niyetle yaklaşmak*"tır.[59] Buradaki karşıtlık Hıristiyan metafiziğinin "en uzak şeyleri" olan cehennem, cennet, ölüm ve yargı konusundadır.[60] "En yakın şeyler" beslenme ve sağlıkla ilgili olduğundan, Nietzsche'nin burada on dokuzuncu yüzyıl Alman materyalizminden etkilenmiş olması mümkündür (1866'da Friedrich Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'ni (1988; *Geschichte des Materialismus*, 1866) okuyarak bu materyalizmle tanışmıştı). Alman materyalizminin ruhu Feuerbach'ın meşhur "insan ne yiyorsa odur", sözüyle özetlenebilir: Daha tam bir ifadeyle, "insanların durumunu iyileştirmek istiyorsan onlara günaha karşı nutuk atacağına daha iyi yiyecek ver. İnsan ne yiyorsa odur."

Uzun yumurtaların daha lezzetli olduğunu, fırtınaların bağırsaklara iyi geldiğini, yemek zamanı odaklanarak konuşmanın ya da dinlemenin sindirime zarar verdiğini insanlar fark etmiyor, diye yakınır Nietzsche. İnsanlar bu mütevazı, gündelik şeylere dikkat etmiyorlar, halbuki bunlar birikince büyük önem kazanıyor, zira "hemen bütün fiziksel ve psikolojik kırılganlıklarımız" bu dikkat eksikliğinden kaynaklanıyor:

> ... Bir günü bölümlere ayırırken, sosyal ilişkilerde kime ne kadar zaman ayırmanın daha keyifli olacağını saptarken ya da iş ve eğlence, buyurma ve itaat etme, sanatı ve doğayı hissetme, yeme, uyuma ve düşünme anlarında ... bize neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunu bilmemek; *gündelik olayların küçüğünü büyüğünden ayıramayıp* onlar üzerinde gözlem yapmada başarısız olmak –birçok insan için dünyayı "gözyaşları vadisine" dönüştüren işte budur.[61]

Defterlerinde "En Yakın Şeyler Öğretisi" başlığı altında "gün tasarımı (günü vakitlere bölüp kullanma), yemek, arkadaşlık, doğa, yalnızlık, uyku, çalışma, eğitim... hava ve atmosfer koşullarından yararlanma, sağlık, siyasetten uzak durma" diye ayırır.[62] "Havanın kullanımı" Nietzsche'nin bir sonraki kitabı *Tan Kızıllığı*'ndaki bir sözle açıklanabilir belki; "ruh huzuru" evdeki ortamın havasına bağlıdır:[63] Modern

dünyanın karmaşıklıklarıyla uğraşılan telaşlı bir günün ardından, Alain de Botton'un *Mutluluğun Mimarisi*'nde (2007; *The Architecture of Happiness*, 2006) dediği gibi, insan belki de basit, ferah, serin ve sakinleştirici ev ortamına ihtiyaç duyuyordur belki de.

Nietzsche toplumun mayın tarlalarında dolaşıp başkalarıyla uğraşırken de kendisine ve bu arada bize bir dizi tavsiyede bulunur. Postacı insanın hayatına kabaca müdahalenin temsilcisi olduğundan, mektuplar sadece haftada bir kez açılmalı ve ardından banyo yapılmalıdır.[64] (Bunun güncellenmiş versiyonu da sabah ilk iş e-postalara bakmaktan sakınmak, hatta başka insanlar gününe hâkim olmasın diye birçok e-postayı silmek şeklindeki ofis bilgeliği olurdu.) Gerçek bir *dinleyici* olmaya çalışmak, yani kendi cevabını oluşturmaya çalışmak yerine söyleneni dinlemeye odaklanmak gerekir.[65] Çok çalışıp eve eli boş dönmenin acısını duyanlardan uzak durulmalıdır.[66] İnsan ödünç aldığı şeyi fazlasıyla iade etmelidir ki hem alacaklı kâr ettiği için memnun kalsın hem de insan ilk başta borçlu olmanın aşağılanma hissinden kurtulabilsin (bu öneri Hesiodos'tandır).[67] En cömert kişinin az önce çok onurlandırılmış ya da az önce karnını doyurmuş kişi olduğunu unutmamak gerekir, vb.[68]

***

Demek ki *Gezgin* için felsefenin amacı mutluluktur. Kitabın Epikuros felsefesini hem onaylayıp hem benimsediği ikinci alan da, iğnenin başında kaç melek dans eder türünde, hayatımızda hiçbir pratik anlamı olmayan soruları felsefeden kovmasıdır:

> Geç antikçağın ruh yatıştırıcısı olan Epikuros, günümüzde bile halâ çok ender rastlanan, maneviyatın sakinleştirilmesi için nihai ve en uçtaki kurumsal sorunların çözümünün hiç de gerekli olmadığı şeklindeki o harika kavrayışa sahipti. "Tanrı korkusu"yla inleyenlere, "tanrılar varsa bile biz onları ilgilendirmeyiz" demek yetiyordu ona: tanrılar var mı, yok mu gibi nihai bir soru hakkında verimsiz ve uzaktan tartışmalar yapmak yerine.[69]

Epikuros'a göre, tanrılar var olsalar da insan işleriyle ilgilenemezler, çünkü ilgilenselerdi tanrı olma kavramının ta kendisine ait olan keyif hali bozulurdu. (Tanrılar asla korku filmine gitmez.) O halde ilahi gazaptan korkmamıza gerek yoktur: Tanrılar varsa bizimle ilgilenmezler, yoksalar zaten bizimle hiç ilgileri olmaz. Nietzsche'nin buradan çıkar-

dığı ahlak dersi, cevapları hayatımızda bir değişikliğe yol açmayacak teorik sorulara karşı "kayıtsız" kalmamız gerektiğidir:

> Ben şu soruları kastediyorum: İnsanın amacı nedir? İnsan Tanrı ile nasıl barışacak? ... İster idealist, ister maddeci, isterse gerçekçi olsunlar, felsefi dogmacıların sorularına az da olsa biz de ilgi duyuyoruz. Onların her birinin ya da hepsinin amacı bizi, tam ve mükemmel bir insan hayatı [için] inancın da, bilimin de gerekli olmadığı hükmüne yönlendirmektir.[70]

Nietzsche pasajın sonunda "en yakın" dünyanın, doğa dünyasının ötesinde bir "karanlıklar diyarı" olduğunu kabul eder, ama bununla kafamızı yormamız gerekmediğini söyler. Bir başka deyişle, Kant'ın iddia ettiği gibi, "en yakındaki" dünyanın salt "görüntü" olma *ihtimalini*, ötesinde çok farklı karakterde "kendinde" bir gerçeklik yatabileceğini bir kez daha kabul eder. Fakat Kant'ın bu görüşü doğru olsa bile hayatımızda kesinlikle bir fark yaratmayacağından, *Arı Usun Eleştirisi*'ni okumamıza gerek yoktur.

Fakat tıpkı Epikuros gibi Nietzsche de teorik bilginin kesinlikle felsefe için anlamsız olmadığını, ruh huzuruna giden önemli bir güzergâh olabileceğini kabul eder. Bu yüzden, Epikuros'un zaman ve mekânın enginliğinde insani işlerin sönüp giden önemsizliği üzerinde tefekküre dalarak sükûnete ulaşma öğüdüne paralel olarak, Nietzsche de insanlığın kendisine "varoluşun hedefi ve amacı" muamelesi yapmasına "alaycı bir kahkaha" atmayı öğütler. Bize gökbilimciler gibi olmayı önerir: "Gerçekten de dünyadan uzak bir ufka sahip gökbilimciler, dünyadaki *yaşam* damlasının, muazzam varoluş ve yok oluş okyanusunun genel karakteri açısından bir önemi bulunmadığını ... anlatırlar." Bu kadar uzun mesafeli bir görüş, geleneksel kendini-yüceltmenin bizi "kendini, orman varlığının hedefi ve ereği olarak gören karınca" gibi yaptığını anlamamızı sağlar.[71] Nietzsche burada metafizik sonrası, pozitivist bir "ufkun" iyileştirici etkilerine işaret etmektedir: Dünyayı Tanrı'nın tetikte ve gazaplı gözlerinin önünde insan dramının oynandığı bir sahneden ibaret görme fikrinden vazgeçtiğimiz zaman, kendini-yücelten insanın "dünyanın komedyeni"[72] olduğunu, Sartre'ın *Tragedyanın Doğuşu*'ndan devraldığı dille, "absürd" olduğunu görebiliriz.[73] Bu da dertlerimizi küçültmemize ve *ataraksiya*ya [bkz. Sözlükçe] ulaşmamıza yardımcı olur.

İnsani işlerde "gökbilimcinin" ufkuna erişmek gelip giden bir şeydir elbette. Dolayısıyla, sükûneti korumak için bir nevi tefekkür pratiği ya da manevi alıştırma olarak sürekli tekrarlanması gerekli olacaktır; Nietzsche buna manevi "jimnastik" adını verir.[74] Bir diğer alıştırma da ölüm üzerine tefekkürdür. Ölümün kaçınılmazlığı dolayısıyla, der Nietzsche, "her yaşama biraz daha tatlı, güzel kokulu, hoppalık [*leichtsinn* –kelimesi kelimesine 'zihin hafifliği'] damlaları karıştırılmış olmalı".[75] Yine bu da bana Sartre'daki "absürdlüğün" iyileştirme amacıyla kullanılması gibi görünüyor: Ölümün tüm projelerimizi kaçınılmaz olarak kesintiye uğratacağını, engin oluş okyanusunda salt bir "dalga" olduğumuzu ve yakında yok olacağımızı bilmek *takıntıyı* –mesela ofis politikalarına kafayı takmaya yatkınlığımızı– yenmelidir. Manevi sağlık, absürdü ve dolayısıyla bir nevi stoacı mesafeyi daima aklımızda tutmamızı gerektirir, demektedir Nietzsche.

Ruhun sükûnetine sadece tek kaynaktan tehdit gelir elbette: arzu ve heyecan, "tutkular". O halde hem Epikuros'a hem Nietzsche'ye göre dinginlik özdisiplin gerektirir, akıl "tutkuları yenmelidir",[76] kişi ruhunu disiplin altına alıp rasyonel bir hayat planına sağlam bir şekilde tutunmalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Epikuros gerçekleşeceği belirsiz tüm "gereksiz" arzuların yarı-çileci elenmesini savunmaktadır, Nietzsche de öyle:

> Zorunlu ihtiyaçların [insani *ihtiyaçların*] yetersiz düzeyde de olsa elden geldiğince kendi kendine giderilmesi, *ruhsal ve kişisel özgürlüğe* giden yoldur. Kişinin ihtiyaçlarını başkalarının karşılamasına izin vermesi ise ... onu *özgür olmamaya* alıştırır. Sofist Hippias içine ve dışına giydiği her şeyi kendi elleriyle yaptı; bu davranışıyla, en yüksek düzeydeki özgürlüğe giden yolu tarif etmiştir.[77]

Kendine hâkim olmak, söylenmesi yapılmasından daha kolay bir şeydir elbette. Bu yüzden, Nietzsche "gökbilimcinin" bakış açısını benimseyip ölümlülük üzerine tefekküre dalmak gibi manevi alıştırmaların yanı sıra düzenli olarak nefsine hâkim olma pratikleri tavsiye eder:

> *En gerekli jimnastik.* – Küçük çapta kendine hâkim olmanın eksikliği yüzünden, büyük çapta kendine hâkim olma yeteneği ufalanır. Hiç olmazsa bir kez küçük bir şeyden yoksun kalınmayan her gün, kötü kullanılmıştır ve sonraki gün için tehlikedir: kişi kendinin efendisi olma keyfini sürmek istiyorsa bu jimnastik kaçınılmazdır.[78]

Kendini tanımadan kendine hâkim olmak mümkün değildir elbette; bu yüzden doğru "psikolojik gözlem", *Gezgin*'de de en az pozitivist öncellerindeki kadar büyük değer taşır. Fakat Nietzsche'nin böyle gözlemlerin değerini açıklamasında artık belirleyici bir adım atılarak "reelcilik (*réealism*)" fesatlığından, Rée'nin insan doğasına yönelik "küçültücü" "horgörüsü ve alaycılığından", ayrıca kayıtsız şartsız "bilimsel" hakikat peşinde koşmayı kendi başına bir amaç sayan "maço" fikirden uzaklaşılmıştır. Ahlakın "açımlanması" –bunu yapanlar asla küçük bir azınlıktan fazlası olmamalıdır– başlı başına bir amaç olduğu için ya da "karayı [ya da turnayı gözünden-r.] vurmanın" sadistçe neşesi için onaylanamaz, "ancak daha iyi bilgi, yargı ve hayat uğruna" onaylanabilir.[79] Ruhun görünürdeki büyüklüğünün ardında "kendilerininkine benzeyen bir değersizlik" olduğunu göstermek isteyen "önemsiz" ve kinik [bkz. Sözlükçe] ahlakçıların aksine (bu noktada insan Lou Salomé araya girmeseydi bile Nietzsche ile Rée arasındaki kopuşun kaçınılmaz olduğunu görebiliyor), kendisi gibi ahlakçılar ruhun "yüce ve saf" hallerinin, "hakikaten iyi erkek ve kadınların" "*varlığını reddetmez*", ama kökenlerini ve karmaşıklıklarını sergileyerek bu halleri "*açıklamaya*" çalışır.[80] Bir başka deyişle, *Nietzsche'nin* insani üstünlüğe dair "psikolojik gözlemlerinin" amacı gerçeği açığa çıkarmaktan çok, *derinlemesine-psikolojik analiz* yapmaktır. Bu analizler önemlidir, çünkü tutkularımızı işleyip onlara hâkim olmamız, böylece iyi ve mutlu ruh durumlarına ulaşmamız için her türlü sahte duygusallığı aşmamız, bu durumların gerçekte ne olduğunu net olarak anlamamız önemlidir. Tüm antik filozofların ısrarla belirttiği gibi, ancak insan "kendini tanıyorsa" iyi ya da mutlu olmayı umabilir.

Walden İki'nin İnşası

Felsefesi Epikuros'unkinin bire bir tekrarı olsaydı Nietzsche, Nietzsche olmazdı elbette. Epikurosçu "mütevazı yaşam" buyruğundan ayrıldığı önemli bir nokta, kültürün yenilenmesi kaygısı, yeni bir toplum inşa etme misyonudur –bu inşa doğrudan siyasi eylemle değil küçük çaplı "manevi liderliğin" sessizce kullanılmasıyla gerçekleşecekti. Bildiğimiz gibi, Nietzsche'nin tasavvur ettiği mutluluğun temel öğelerinden biri hayatı birleştirici bir "görev", hayatı tanımlayan bir anlamdır ve

kültürel yenilenme de –bütün kitaplarını yazdığı süre boyunca– onun kendi yaşam-görevidir. Geniş anlamda siyasi olan bu ihtirasın haşmeti Epikurosçu dikkat çekmeme öğüdünün, Epikuros'un siyasetten "içeriye göç" tavsiyesinin tam tersi gibi görünüyor bana.* Nietzsche şöyle der:

> Tutkularına egemen olan insan, dünyanın en verimli toprağını ele geçirmiştir: ormanın ve bataklıkların sahibi olmuş bir kolonyalist gibi. Bastırılmış tutkuların toprağına iyi tinsel yapıtların tohumunu *ekmek* de sıradaki en acil görevdir. Tutkulara egemen olmak yalnızca bir *araçtır*, hedef değil; böyle düşünülmezse, boş kalan verimli toprakta her türlü yabani ot ve diken hemen bitiverir ve çok geçmeden her zamankinden daha çok delicelerle dolar üzeri.[81]

Bana kalırsa bu bir Epikuros eleştirisidir: Tutkulara felsefenin verdiği kılavuzlar doğrultusunda rasyonel hakimiyeti araçtan ziyade amaç olarak gören Epikuros'tur. Mutluluğun kendisi dışında bir "hedef" gerektirdiğini göremeyen odur. Mutluluk, Epikurosçu *ataraksiya* [bkz. Sözlükçe] ötesinde bir şey olmalıdır; hayatı tanımlayacak bir görev gerektirir. Hatta hayatı tanımlayan bir görev yoksa *ataraksiya* da olamaz. Nietzsche'nin kendi görevi de yeni bir kültür inşa etmek, benim tabirimle "Walden İki'yi inşa etmek"tir.

Gezgin, Walden İki'nin planını yapmak bakımından hem *İnsanca*'da ortaya atılan temaları ayrıntılandırmış, hem de kendi başına yeni ve çarpıcı fikirler ortaya atmıştır. Birincisiyle başlayalım.

***

İktisat. Yeni dünyada "makine kültürünün" tehlikelerinden kaçınılacağını biliyoruz. İçinde bulunduğumuz çağda zanaat ekonomisinin üretim karakterindeki gururu yitirdik, ayrıca satın almanın tesis ettiği "*bireylere ayrıcalık bağışlama*" niteliğini de yitirdik. İşçiler "isimsiz ve kişiliksiz köleliğe" zorlandılar. Bu gidişle, çalışanlara yatıştıracak düzeyin üstünde "yüksek bir ücret" ödememe, işçinin işinden aldığı tatmini yeniden kazanma isteği gibi durumlar baş gösterecektir.[82] Burada Nietzsche'nin neredeyse çağdaşı olan William Morris'in bir yankısı görülmektedir. Nietzsche sosyalizmin amansız bir karşıtı olmasına rağmen,

---

* Epikuros Midilli Adası'nda ders veriyordu, ama felsefesi hâkim anlayışa ters düştüğü için tanrılara saygısızlıkla suçlandı ve canını kurtarmak için kaçmak zorunda kaldı. Böylece siyasetle dolaylı bile olsa alaka kurmamanın en iyisi olduğuna inandı.

bu tip sözler onun on dokuzuncu yüzyıl sosyalizminin tüm damarlarına hoşgörüsüz yaklaşmadığını göstermektedir. Bu sözler, en azından *Gezgin* açısından, Nietzsche'nin sadece istisnai bireyin refahına değer verdiğini düşünmenin yanlışlığını da göstermektedir.

Nietzsche de kapitalist özçıkara başvurarak aynı sonuca ulaşır. Ücret düzeylerinin belirlenmesiyle işçilerin sömürülmesi engellenebilir, çünkü sömürülmesi verimini azaltacak ve bütün olarak toplumdan yabancılaşmış bir sınıf üreterek toplumsal huzursuzluğa yol açacaktır.[83] (1848 işçi ayaklanmalarının Nietzsche'nin belleğinde canlı olduğunu hatırlatalım.)

Diğer yandan Platon'un ve sosyalistlerin özel mülkiyeti kaldırma niyeti insan doğasına dair doğru dürüst bilgiye sahip olmamaktan kaynaklanmaktadır. Özel mülkiyetin kaldırılması hatadır, çünkü insanlar sadece sahip olabileceklerinin peşindeyken ve sahip olduklarının bakımını yaparken işlerine düşkün olur. Gelgelelim, zengin ile yoksul arasındaki büyük uçurum kıskançlığa ve toplumsal huzursuzluğa yol açtığından, muazzam miktarda zenginliğin özel kişilerde toplanmasından kaçınılmalıdır. Böyle zenginlikler yaratan işletmeler ve özellikle de bankalar devletin mülkiyetinde olacaktır.[84] Bu pasaj iki konuyu açıklığa kavuşturuyor: en azından *Gezgin* bağlamında Nietzsche'nin "sosyalizm karşıtlığı" aslında *komünizm* karşıtlığıdır, ayrıca üretim ve mübadele araçlarının kısmi millileştirilmesini öneren sosyal-demokrat ideali aslında *desteklemektedir*.

Son bir kayıt düşelim: Serbest piyasada ürünleri uzmanlar değil sadece tüketiciler değerlendirdiğinden ve onlar da sadece görünüşe bakabileceğinden, ürünlerin kalitesini korumak için güçlü bir tüketiciyi koruma kurumuna ihtiyaç vardır.[85]

Sanat ve Karakter. Nietzsche'nin yeni dünyasında sanat ve yaşam hem havası hem tasarımı bakımından genellikle "romantik" değil "klasik" olacaktır.* Bütün büyük sanatlar ve "ahlaki öneme" sahip her insan, "kişinin aslında sahip olduğundan fazla duygu gösterme" yönündeki romantik (Wagnerci) arzusunun tam karşıtına sahiptir, der Nietzsche. "Her büyük sanat ... duyguları yakalamayı ve sonuca ulaşmalarına izin vermemeyi" ister. Büyüklüğün "tevazusu", duyguların "kendilerini olduk-

* 1879 Eylül'ünde Rée'ye gönderilen bir mektupta Nietzsche'nin kendi romantik dönemine dair eğlenceli bir yorum vardır: "*İlk Beş Kitabıma Dair*. Bir zamanlar A ve O'yu düşündüm / Bilgeliğim içimde durur; / Artık öyle düşünmüyorum: / Sadece ebedi Ah! ve Oh! / Gençliğim içimde durur" (KGB II.5 879). Bu "beş kitap" *Tragedyanın Doğuşu* ve dört *Zamana Aykırı Bakış*'tır elbette.

larından daha ayık göstermelerini" gerektirir.[86] Tekrarlamak gerekirse, "Arkadia, Helen kahramanlarının dolaştığı bir Poussin manzarasıdır.[87]

Savaş ve Barış. Bildiğimiz üzere, madem özgür irade yoktur, "gazap ve ceza" "mantıksal günahlardır"; bir gün geldikleri hayvanlar âlemine geri döndürüleceklerdir. Fakat bu "günahları" aşma yeteneğine sahibiz, bu yüzden günün birinde silinip gidecekler.[88] (Bu kesime "Walden İki'nin İnşası" adını vermemin sebebi buydu –B. F. Skinner'in Walden İki'sinde [*Walden Two*, 1948] de öfkenin ortadan kalkacağı düşü kurulur. Nietzsche'ye göre meşru cezanın –sürgün, hapis– yasayı çiğneyene zarar vererek mahrum kaldığı cemaatin avantajlarını "hatırlatma" meselesi olmasının,[89] Skinner'in "işlemsel koşullanma" inancına benzediğine dikkat edin.)

Nietzsche uluslar arasındaki düşmanlıktan bahsederken, ordu değil "savunma gücü"ne sahip olunan ve "silahlı barış" diye anılan barışın hiç de gerçek barış olmadığını, çünkü komşusunu kötüleyerek gelecekteki savaşın tohumlarını ektiğini söyler. Hakiki barış, "yeryüzünde barışın, tüm insanlığa karşı iyi niyetin"[90] olduğunu hakikaten söyleyeceğimiz zaman, ancak en güçlü ulusun gönüllü olarak silahsızlandığı, karşılıklı nefret ve korkuyla yaşamaktansa yok olmanın daha iyi olduğunu anladığı zaman mümkündür.[91] (Nietzsche bugün yaşasaydı, herhalde bir Nükleer Silahsızlanma Kampanyası'nı desteklerdi.)

Bildiğimiz haliyle insandaki saldırganlık asla tam olarak silinemez elbette. Bu yüzden "Yunanların basiretinden", jimnastik ve sanat yarışmalarıyla siyasi düzeni tehdit etmeden "zafer ve şan dürtüsünü" boşaltma yöntemlerinden ders almalıyız.[92] Saldırganlık yüceltilmelidir. Kötü Eris'in yerine iyi Eris geçirilmelidir. Dünya Savaşı'nın yerine Dünya Kupası başlatılmalıdır.

Kadınlar

Nietzsche'nin Walden İki'sinin buraya kadar tartışılan yönleri bir ölçüde *İnsanca, Pek İnsanca*'dan tanıdık gelecektir. Fakat burada yeni olarak kadınlara dair söyledikleri, Nietzsche'nin baştan sona şiddetli bir feminizm karşıtı olduğu, hatta kadınlardan nefret ettiği yönündeki popüler Nietzsche tablosunu yeniden değerlendirmeyi gerektirir.

Birkaç alıntı: "Birçok kadının ruhunda kurban olmak vardır ve kocası onu kurban etmeyi reddederse artık hayattan keyif alamaz."[93] "Kadınların erkek zihni hakkında ne düşündüklerini, onlar için süslenip boyanırlarken en son vurgulayacakları şeyin yüzlerinin düşünsel nitelikleri oluşundan anlayabiliriz." Kadınlar yüzlerine "şehvet yüklü bir duygusallık ve akıl kıtlığı" görüntüsü vermeyi tercih ederler. "Erkeklerin entelektüel kadınlardan korktuğuna öyle inanmışlardır ki (erkeğin rehberliğine ihtiyaç duyan "aptal sarışın" imajına bürünürcesine) kendilerindeki zihinsel keskinliği kasten yalanlayıp bile bile *ileriyi görememekle* ünlenmeye çalışırlar."[94] Fakat kadınlar da, kendi aralarında "erkek gibi budala" sözünü kullanırlar. Gerçekten de budalalık yakıştığı yerdedir: "Budalalık, kadındaki *kadınsı olmayandır*."[95]

Bu tür sözler bana kalırsa doğru düzgün okunduğunda "hedefi on ikiden vurmakla" kalmamakta, kadınların on dokuzuncu yüzyılın erkek-egemen toplumundaki mücadelesine son derece sempatik yaklaşmaktadır. Daha doğrusu bana çarpıcı ölçüde duygudaşça görünüyorlar –Nietzsche'nin kişiliğinin en dikkat çekici özelliklerinden birinin bu olduğunu belirten çoktur. Bu sözlerle hedeflenen kadınlar değil, onları değersiz rollere zorlayan erkek kültürüdür. Ayrıca kadınların Basel Üniversitesi'ne kabulü için mücadelesiyle tutarlı olarak, kadınları *en azından* erkekler kadar entelektüel bakımdan yetenekli gördüğü açıktır –entelektüel yeteneklerini kullanmalarının engellenmesi, daha iyi ve daha akıllıca tasarlanmış bir dünya projesi bakımından trajik bir kayıptır. Bu yüzden, ileride göreceğimiz üzere, aklı başında geçirdiği son on yılda eşlik etmeyi seçtiği insanların çoğunun kadın olması da şaşırtıcı değildir.

Köselitz, baskıya hazır nüshayı hazırlamak için *Gezgin*'in el yazmasını okuduktan sonra, o dönem alışkanlık edindiği üzere bazı değişiklikler önerdi:

> "İnsanlık içinde kendine nasıl bir hak yaratacağını anlayan evcil hayvan kadındır," demişsiniz. Kadınların evcil hayvanlara benzetilmesi hem size yakışmaz hem de felsefi değil; erkekler ne kadar kadınsa kadınlar da ancak o kadar hayvandır. Kadınlar bilhassa entelektüel meselelerde erkeklerin mümkünse örnek alması gereken avantajlara sahiptir.[96]

Nietzsche şöyle cevap verir:

> Bu konuda beni uyardığınız için çok teşekkürler. Kadınları alçaltma görüntüsü vermek istemiyorum, pasajın tamamını çıkarıyorum. Başlangıçta sadece erkeklerin insan sayıldığı... kadınların da insan sayılmasının büyük bir ahlaki ilerleme olduğu doğrudur. Benim –ya da bizim– kadınlara dair görüşümüz "evcil hayvan" sözüyle yan yana gelmemelidir. –Ben [seyahatname yazarı, Sir Henry Veel] Huntley'in ilkel kabilelerdeki kadınların durumuna dair tasvirlerine göre yargıda bulunuyordum.[97]

Bu görüşü o çağda daha tipik olan Schopenhauer'ın görüşüyle kıyaslayabiliriz:

> Kendileri çocuksu, önemsiz ve ileriyi göremeyen [yine "ileriyi görememe"!] tipler oldukları –tek kelimeyle, hayatları boyunca ergin çocuklar olarak kaldıkları– gerçeğinden yola çıkarsak, kadınların ilk çocukluk çağımızda bize bakıcı ve mürebbiye olmaları yeterlidir; onlar çocuk ile gerçek anlamda insan olan erkek arasındaki bir tür geçiş aşamasıdır.[98]

Köselitz ile Nietzsche arasındaki mektuplaşmada iki adama da hakkını verelim. Nietzsche'nin feminizm karşıtı, hatta "kadın karşıtı" olduğu görüşü kesinlikle sonraki felsefesinde zemine sahiptir elbette. "Kadın sorununa" dair görüşlerini değiştirenin ne olduğu sorusuna da yakında geleceğiz.

Nietzsche Demokrat mıdır?

Nietzsche'nin Walden İki'sinde demokrasi de olacak mıdır? *Gezgin*'deki çeşitli sözler, bunun olacağını gösteriyor gibidir.

Nietzsche "demokrasi" sözcüğünü çoğunlukla ***kültürel*** bir fenomene gönderme yapmak için kullanır: En alt kültürel ortak paydada herkesin eşitlenmesi, "kitle" kültürünün yaratılması. Bu tür bir "Demokratikleşmeye" daima karşı olmuştur. Fakat *siyasi* bir sistem olarak demokrasi konusunda *Gezgin*'in tavrı farklıdır. Bu yüzden, günün Avrupa'sında siyasal demokrasinin gelişimi üzerine yorum yaparken, gözlemi öncelikle siyasal demokrasinin kaçınılmaz olduğudur, çünkü demokrasi karşıtları, yani "[gerici] devrimci ruhlar" bile demokratik yöntemler kullanarak demokratik kurumları kuvvetlendirmişlerdir. İkincisi, bunun *istenen* bir

gelişme olduğunu söyler gibidir, zira "Avrupa'nın" siyasi "demokratikleşmesi", "modern zamanların kavramları arasında yer alan, sayesinde kendimizi ortaçağdan ayırdığımız" ve "üzerine bütün geleceğin inşa edilebileceği" ... temelleri sağlayan şu "heybetli *koruyucu ölçü kurallarından*" biridir. Demokrasinin gelecek için "koruyucu" bir temel sağlama gerekçesi, "verimli kültür alanlarını çılgın, başıboş sellerin bir gecede yeniden yok etmesini imkânsızlaştırmasıdır". Demokratik kurumları kurarak "barbarlara, zararlı öğretilere, *gövdece ve ruhça köleleştirilmeye* karşı taş barajlar, koruyucu duvarlar" inşa ederiz.[99] Ayrıca, "demokratik kurumlar, eskiden kalma öğretilerle, tirancıl arzularla savaşmaya yarayan tecrit edici düzenlemelerdir. Böylesi bir durum hem çok yararlı, hem de çok da can sıkıcıdır".[100] Bu da geleneksel Churchillvari anlayışa yakın bir demokrasi savunusudur: Demokrasi tüm başarısızlıklarına rağmen tiranlığa karşı bir kaledir.

Fakat Walden İki'nin demokratik bir devlet olacağına karar vermeden önce, *Gezgin*'deki sözlerin *İnsanca, Pek İnsanca*'daki "din ve hükümet" başlıklı 472. Kesim'inde yürütülen uzun ve karmaşık tartışmanın karşısına konması gerekir. Özetle, buradaki argüman şöyledir: Geleneksel, "koruyucu" (yani "ataerkil", demokratik olmayan) devlet iki sebeple esasen dine bağımlıydı: hükümdarın meşruluğunun onaylanması ("kralların ilahi hakları") ve hükmedilen kesimin onayı. İlahi yetki geleneksel devleti bir hürmet nesnesine çevirmiş, böylece onu toplumsal düzen için "büyük bir kuvvet" haline getirmişti. Fakat demokrasinin gelişi devlete saygıyı azaltır, çünkü artık "tek egemen iktidar odağı" "halk" olmuştur. Bu yüzden demokrasi "*devletin çürümesine*" yol açar. Bu durum toplumsal anarşi tehdidi yaratsa da, bu durum mutlak bir dehşet olarak görülmemelidir, çünkü tarih, insanlığın yeni toplumsal örgütlenme biçimleri yaratmadaki verimliliğini göstermektedir. Örneğin devletin geleneksel işleri "özel müteahhitlere" devredilebilir (burada Nietzsche'nin ileri görüşlülüğü bir daha ortaya çıkıyor). Gelgelelim, demokratik devletin çöküşünün ardından insanlığın süreceğine yönelik bu genel inanç, demokratik devletin ölümü için fiilen *çaba harcamamız* gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, demokratik devletin "bir süre daha" ayakta kalmasını beklemeliyiz. *Gezgin* bize bunun sebebini de söyler elbette: Demokratik devletin çöküşü pekâlâ tiranlığa yol açabilir (Hitler ve Mussolini'nin tiranlığına).

Nietzsche'nin pozitivist dönemindeki demokrasi görüşünün ne olduğunu saptamak kolay değildir. Ama bazı şeyler açıktır. Demokratik devlet en iyi devlet biçimi *değildir*, çünkü "devletin çürümesine" yol açar. Sadece *şimdilik* en iyi biçimdir, çünkü insan doğasının mevcut durumu sebebiyle demokrasinin kalkması büyük ihtimalle tiranlığı getirecektir. İleride göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin olgunluk felsefesinde uğraşılan meselelerden biri de demokrasi yerine tiranlık değil de başka bir tür devlet gelmesi için (en azından bazı) insanların nasıl olması gerektiğidir. Demokrasinin ölümünün lanetten ziyade lütuf olması için koşullar nasıl olmalıdır?

***

Gezgin'e en içgörülü tepki, hatırlayacağınız gibi *İnsanca, Pek İnsanca* karşısında dehşete kapılan Rohde'den geldi. Nietzsche'ye gönderdiği mektupta, kitap, diyordu, "sakin ruhunun altında nasıl bir cefanın yattığını bilen herkese acı veriyor, ama 'gölge sohbetinin' seni tüm kişisel şeylerin çok üstüne çıkarmasından hepimiz gerçekten memnun olmalıyız"; böylece eser okura da çok sayıda ibret verici "hastalık karşısında zaferler" sunuyor.[101] Rohde bu arada Overbeck'e gönderdiği mektupta da şöyle der: "Réelikteki dogmacı düzeyi azalmış ... Nietzsche kendine daha serbestçe bakıyor ve zorlama bir özgür ruhlulukla [*İnsanca*'da] bastırdığı kendi varlığını geri kazanıyor ... Nietzsche, Wagnerciliğin sıcağını takip eden Rée'ciliğin soğuk rüzgârını ciddi ölçüde yenmiş."[102] Bu yorumlar bana temeli bakımından doğru görünüyor.

Naumburg, Riva, Venedik, Marienbad, Stresa

1879 güzünün yaklaşmasıyla birlikte Nietzsche'nin St. Moritz'deki üç ayı sona erdi. Belki de çarpık bir alışkanlıkla soğuğa meydan okumayı bırakmasını farklı doktorların öğütlemesinden etkilenerek Engadin'in soğuk kışının Basel'in sıcak yazı kadar sağlığına kötü geleceğine karar vermişti. Bir başka deyişle, iklimsel *aşırılıklar* sağlığına özellikle kötü geliyordu. Böylece aklı başında geçirdiği son dokuz yıl devam edecek olan bir desen ortaya çıktı: Yazları yüksek vadilerde, kışları deniz seviyesindeki sıcak yerlerde geçirecekti. Sonraki yıl bu sıcak yerleri Fransız ve İtalyan riviyeralarında aramaya başlasa da, o sırada en sıcak yer (küçük bir

farkla) Naumburg'du. Nietzsche 1880 Şubat'ına kadar Naumburg'da kaldı. 17 Eylül'de Chur'a giden trene binmiş, indiği yerde Elizabeth'le buluşmuştu –Elizabeth'in o sırada okumayı yarıladığı George Eliot'un *Middlemarch*'ını* tartıştılar– oradan da Naumburg'a doğru yola çıkıp 20 Eylül'de şehre varmışlardı.

Nietzsche'nin Naumburg'daki projesi, kendi deyişiyle "rasyonel [bir] ... kış kürü programı" uygulamaktı. "Kür" fikrinin ardında da bir sonraki kitabı olan *Tan Kızıllığı*'nda fiziksel ve manevi bunalım için en iyi çareye dair verdiği öğüt yatıyordu:

> Gerçek ya da mecazi anlamda bol miktarda uyku. O zaman insan sabahına geri kavuşacaktır. Hayat bilgeliğindeki (*Lebensweisheit*) marifet, her türlü uykuyu uygun zamana yerleştirmeyi bilmektir.[103]

"Kış istasyonuna" vardıktan sonra Overbeck'e gönderdiği mektupta, programın ardındaki "ana düşüncenin" mecazi uyku olduğunu söyler: "Hiç durmayan içsel çalışmamdan kaçarak mümkün olduğunca dinlenmek, kendi halimden çıkıp toparlanmak, hem de yıllardır yapmadığım bir şekilde."[104] Bu noktada "ne kadar aptallaşırsa" o kadar iyi olacağını söyleyen Immermann geliyor aklımıza. Ya da Shakespeare'in uyku bütün kaygılarımızı dindirir sözünü** düşünüyoruz.

Nietzsche kendi Epikurosçu felsefesinin etkisiyle daha önceki Temmuz'da sağlığını ve moralini toparlama planlarına başlamıştı. O sıradaki planı, şehir surlarının, annesinin Weingarten sokağının sonundaki evine yakın kısmındaki bir kulede bulunan tek bir odayı belediyeden kiralamaktı. Kulenin yakınlarındaki meyve ve sebze bahçesinin bahar ve yaz aylarında bakımını yaparak geçimine katkı sağlayacaktı. Bir başka deyişle, kelimenin tam anlamıyla "Epikuros'un bahçesinde" yaşamayı planlıyordu. 21 Temmuz'da annesinden odayı (gayet düşük miktara) yılda on yedi buçuk talere altı yıllığına resmen tutmak istediğini belediyeye bildirmesini istedi. Sebze bostanına bakmak, diye devam ediyordu,

---

* Kitap beş yıl önce 1874'te basılmıştı. O sırada Almancaya çevrilmiş olduğunu kabul etmeliyiz, zira Elizabeth kesinlikle İngilizce okuyamıyordu.

** Shakespeare'in *Macbeth* (2006; *Macbeth*, 1606) adlı oyunun ikinci perdesinin ikinci sahnesinde, İskoç General Macbeth'in eşine söylediği söz-r.n.

> tam istediğim bir şey ve hiçbir şekilde istekli bir "bilgeye" layık olmadığı söylenemez. Basit ve doğal bir yaşam tarzını sürekli daha çok istediğimi biliyorsun, sağlığımın düzelmesi için daha iyi bir tedavi olamaz. İnsanın kafasını yormadan vaktini alan ve vücudunu yoran bir işe ihtiyacım var. Babam da bir keresinde benim bahçıvan olacağımı söylememiş miydi?[105]

Kısacası, Nietzsche'nin planı Epikuros'un "göze batmadan yaşa" öğüdüne uymak, en azından bir süreliğine entelektüel "uyku" haline geçmekti. Neticede bu plan boşa çıktı, çünkü oda başkasına kiralanmıştı. "Görevini" bırakmaktansa uçmayı tercih edecek olan Nietzsche de bu kira sözleşmesinden kurtulduğu için aslında biraz rahatlamıştı (bu arada sözleşmeye göre kulede çamaşır asmak ya da meyhane açmak da yasaktı).[106]

Naumburg'da Nietzsche'nin sağlık durumu düzelmedi. Aslında kış soğuğunun başlamasıyla en kötü seviyeye indi. 1880 Ocak'ında Dr. Eiser'e gönderdiği ve daha önce alıntıladığımız mektuba göre, ağrı, mide bulantısı ve krizler o kadar şiddetliydi ki bazen bilincini kaybediyordu. Aynı zamanda "kahramanca", Epikurosçu bir edayla Malwida'ya acil vasiyetini bildirmişti:

> Bunun son [mektubum] olacağına şüphe yok! Hayatımın korkunç ve amansız işkenceleri sonuma susar hale getirdi beni; bazı belirtilere göre, kurtarıcı bir beyin felci umut bağlanacak kadar yakın görünüyor. İşkence ve mahrumiyet bakımından son birkaç yıldaki hayatım herhangi bir çilecinin hayatıyla boy ölçüşebilir ... Gelgelelim, aynı yıllarda ruhumu arıtıp parlatmada çok mesafe katettim –artık bunun için dine ya da sanata ihtiyacım yok ... Hayatımın eserini tamamladığıma inanıyorum ... Hiçbir acı beni hayata, *bildiğim anlamda hayata* yalancı tanıklık etmeye ayartamadı, hiçbir zaman da ayartamayacak.[107]

Fakat ölüm düşündüğü kadar yakında değildi. Bunun üzerine bir kez daha iklim ile sağlık arasındaki ilişkiyi düşünmeye başladı. Naumburg, hatta genel olarak kuzey Avrupa ona çok kötü geliyordu. Bu yüzden 13 Şubat'ta kuzey İtalya'nın Trentino-Alto Adige bölgesindeki Guarda Gölü'nün kuzey kıyısındaki Riva'ya gitti. Karla kaplı Dolomites'in eteklerine sığınmış olan Riva bir ağaç ve çiçek vahasıydı. Kaldığı Seevilla otelinin (bugün Hôtel du Lac et du Parc) geniş arazisi gölün kıyısına

kadar uzanıyordu. Nietzsche artık aklı başında döneminin geri kalanındaki göçebelik yurduna girmişti. Daha önce de hep hareket halinde olmasına ve kendini yurtsuz bir "gezgin" gibi göstermeyi sevmesine rağmen, bundan böyle gerçekten tam anlamıyla bir "göçebe" olacaktı; zaten kendini öyle görüyordu:[108] Yani hareketli olmakla birlikte, bu hareketi belirli bir alanda belirli bir kalıba uyacaktı. Nietzsche'nin zaman zaman iş ya da görev gereği Leipzig ya da Naumburg gibi başka yerlere de gitmesi söz konusu oluyordu, ama artık bu alan belirlenmiş oldu; kuzeyde İsviçre Alpleri'nin güney vadilerinde, güneyde ise denizde bitiyordu: ya Adriyatikte (Venedik) ya da Akdeniz'de (Cenova ve Nice).

Nietzsche Riva'da *Tan Kızıllığı*'nın notlarını almaya başladı. Ama bir ay devam eden soğuk ve nemli havada sağlığı hiç düzelmeyince dostu Köselitz'in yurt edindiği Venedik'e taşınmaya karar verdi. Orada Temmuz başına kadar kalacaktı. Venedik'te ebedi sağlıklı olma arayışı içinde, sözde tıbben "bunaltıcı" iklimin baş ağrılarına gerçekten iyi gelip gelmeyeceğini görmek için "son derece gerekli bir deneye" girişti.[109] (Venedik bataklık lagünü, sivrisinekleri ve karışık kanallar labirenti yüzünden on dokuzuncu yüzyıl boyunca insanın kolayca ölümcül hastalığa yakalanabileceği bir yer olarak görülmüştü.) Birkaç hafta Campo San Canciano yakınında, işçi sınıfı semti olan Cannaregio'daki dar bir sokak olan Calle Nuova 5256 numarada Köselitz'le birlikte kaldı. Oradan da Venedik'in ada mezarlığı San Michele manzaralı birkaç sokak ilerideki kendi dairesine geçti.

Nietzsche Venedik'i çok sevdi. Ferah ve şık dairesini, St. Mark Meydanı'ndaki huzur verici güvercinleri, İtalyan kahvesinin dünyadaki kahvelerin en iyisi olduğunu keşfettiği açık hava kafelerini, ılık ilkyaz güneşini, gözlerini koruyan loş sokakları, deniz havasını ve denize girmeyi seviyordu. Uzun zamandır ilk defa uykuları biraz düzene girdi ve hem sağlığı hem de görünüşü iyileşmeye başladı.[110] *Tan Kızıllığı* üzerine çalışmalarını geçici L'Ombra di Venezia [Venedik'in Gölgesi] başlığıyla sürdürüyordu.[111]

Fakat Köselitz'le ilişkileri gerilimsiz değildi. Köselitz bir yandan bir arkadaşına gönderdiği mektupta Nietzsche'nin "en ciddi anlamda bir aziz olduğunu ... dünyada eşi benzeri bulunmadığını, yeryüzünde ondan önce o tür bir insan yaşamadığını ve bir daha da yaşamayacağını" söyleyebiliyordu.[112] Fakat diğer yandan kendi bestecilik işine devam etmek istiyordu. Nietzsche'nin dostu, asistanı, genel moral yükselticisi rolünü

oynadığı için kendi işleri durma noktasına gelmişti. Ama sonra "benden başka dayanağı olmayan bu zavallı adam" dediği Nietzsche'ye birazcık vakit ayırmayı çok gördüğü için kendini azarlıyor, "tam bir piç" olmakla suçluyordu. Yine de Nietzsche'nin gecenin bir vakti aklına gelen bir şeyi yazdırmak için onu uyandırmakla kalmadığını, aynı zamanda başka zamanlarda da Chopin çalmasını, onunla birlikte denize gitmesini istediğini yazmaktan kendini alamıyordu: "çoğunlukla akşam olduğunda bir bakıyorum ki kendim için hiçbir şey yapmamışım. İşte o zaman sinirleniyor ve Nietzsche'nin canı cehenneme diyorum".[113] Daha sonra aynı arkadaşına bıkkınlıkla şöyle yazmıştı: "Son birkaç haftayı neredeyse kör bir adamın, yazdığı neredeyse okunmaz bir el yazmasından en az iki yüz sayfalık bir kitabı [*Tan Kızıllığı*] hazırlayarak geçirdim –başın ağrıyor mu diye sorsana!"[114]

Nietzsche'nin mektupları da dostunda yarattığı gerilime duyarsız olmadığını gösterir. Sırf dostluğunu korumak için bile olsa Venedik'ten ayrılmak zorunlu hale gelmişti –zaten Temmuz'da bu şehir ona fazla sıcak ve sivrisinek dolu bir yer haline gelmeye başlamıştı. Bohemya'daki Marienbad kaplıca merkezi (şimdi Çek Cumhuriyeti'ndeki Marianske Lazne) tavsiye edilince, Temmuz ve Ağustos'u oradaki Hotel Ermitage'da geçirmeye karar verdi. Fakat bu iyi bir hamle olmamıştı. Orada ne insanları ne de yemekleri sevdi. Hava nemliydi ve eski Tribschen günlerinin anıları depreşmişti. Wagner'den kopuşu için Köselitz'e, "yaşama ve düşünme yolumun gerektirdiği en zor fedakârlıktı" diyordu. Aynı mektupta (Brahms meselesini gayet güzel unutarak), Wagner'le kişisel ilişkisini ilk kez çarpıtmaya başlamıştı; sonraki anlatılarında da bu çarpıtma devam edecekti: "Aramızda tek kötü söz söylenmemiştir," diye iddia ediyordu.[115]

Anlamadığı bir dille çevrelenen Nietzsche kendini Marienbad'da tamamen yalıtılmış hissediyordu. Tek parlak nokta orman ve insanların onu Polonyalı sanmasıydı.[116] (Sonraki yazılarındaki başka bir fantezi de Polonyalı olduğudur.) Gecenin bir yarısı kaldığı otelin bahçesinden kazma sesleri gelince anlık bir telaş oluşmuştu. Sabahleyin polisin bir sahte para basma makinesini topraktan çıkardığı ve otelin sahibini de hapse götürdüğü ortaya çıktı.[117] Yöre halkı Nietzsche'den "İsviçreli hüzünlü profesör" diye bahsediyordu, otelin diğer müşterileri de onun "aşırı sessiz" olduğunu, neredeyse sadece çocuklarla konuştuğunu söylemişti.[118]

Hiç şüphe yok ki Marienbad'ın sefaletinden sonra biraz anne sevgisinin onu toparlayacağı umuduyla Eylül'ü Naumburg'da geçirdikten sonra tekrar güneye indi ve bu kez Maggiore Gölü'nün güneybatı kıyısındaki Stresa'da konakladı. Fakat "kışın dondurucu esintisiyle" şimdiden titremeye başladığı için burayı "yeterince güneyde bulmamıştı".[119] Yeniden *Tan Kızıllığı* üzerinde çalışmaya başladı, bu sefer de *İnsanca, Pek İnsanca* için kullanmayı düşündüğü Saban Demiri başlığını bu eserde değerlendirmeye niyetlenmişti. Stresa'da istediğinden daha uzun süre konaklamak zorunda kaldı –14 Ekim'den 8 Kasım'a kadar. Kız kardeşinin Naumburg'dan gönderdiği bir sandığı burada sabırsızca beklemişti. Bu sırada yazdığı bir not, güz vakti Maggiore'nin rüzgârsız, nemli ve soğuk pusunun yarattığı ruh halini göstermektedir:

> İnsan yaşlanıyor ve ne kadar ünlü bir isim taşırsa taşısın bir yerden tam anlamıyla tatmin olmak benim için güç. Lago Maggiore'nin güz sonundaki solgun güzelliği, tüm hatlarını ruhanileştiren ve kırları neredeyse hayale çeviren güzellik beni hiç büyülemiyor, ama onun yerine hastalıklı bir hüzünle konuşuyor benimle –böyle bir hüznü doğadan başka yerlerden tanıyorum.[120]

Nihayet ertesi gün sandık geldi ve Nietzsche de kışı geçirmeye karar verdiği Cenova'ya geçebildi.

Cenova, Recoaro ve Sils Maria

Nietzsche birkaç kötü başlangıçtan sonra Cenova'nın Brignole demiryolu istasyonundan yirmi dakikalık yokuş yukarı yürüyüş mesafesindeki Salita della Battistine 8'e yerleşti. Yürüyüş yolunu Elizabeth'e her zamanki matematiksel titizliğiyle anlatıyordu:

> Evet, çok yürünüyor! Ayrıca tırmanılıyor! Zira küçük çatı katına varmak için 164 basamak çıkmam gerekiyor ve evin kendisi de dik bir saraylar sokağının epeyce yukarısında.[121] Çok dik olan ve uzun bir merdivenle biten bu sokak çok sessiz ve taşların arasında bitmiş otlar var.[122]

Evi iyi seçmişti, diğer kiracılar hoş insanlardı ve sempatik ev sahibesi Signora Settima Stagnetti de Nietzsche'nin aşçılık repertuarına

(Sorrento'da *risotto* yapmayı öğrendiğini hatırlayın) enginar ve yumurtayla yapılan bir Cenova yemeği eklemişti.[123] Evin bitişiğindeki Villeta Dinegro adlı parkta bir koru vardı, şahane yürüyüş yollarından yukarı çıkınca bütün şehrin ve limanın çarpıcı bir manzarası görülüyordu. Tek sıkıntı çatı katında ısıtma tertibatı olmamasıydı. Nietzsche bu sessiz kuytu için şöyle diyordu: "kendimi o kadar evimde hissediyorum ki, temel ihtiyaçlarım nedeniyle temas ettiğim herkesin yüzünde dostluk ve sohbetinde hoşluk var sanki".[124] Ev sahibesi de onun diğer kiracılarla iyi geçindiğini Elizabeth'e doğruluyor, başkalarının neşelerini ve kederlerini paylaşmasından dolayı "*il piccolo santo*" (küçük aziz) diye bilindiğini belirtiyordu.[125]

Nietzsche Cenova'da yalnız ve kimsesiz yaşamaya kararlıydı –yaşamını Epikuros "tevazusunda" sürdürecekti. Yayıncısına yazdığı kadarıyla, "felsefi yaşıyordu".[126] "Kimseye nerede olduğumu söylemeyin," diye tekrar tekrar buyuruyordu mektuplaştığı birkaç kişiye:

> Buradaki tüm çabalarım [diye yazıyordu Overbeck'e] ideal bir çatı katı yalnızlığı geliştirmeye yönelik, kaldı ki –çektiğim onca acının bana öğrettiği kadarıyla– doğamın zorunlu ve en basit talebi bu çabamın başarıya ulaşması ... Uzunca bir süre için yanımda kimse olmadan, kimsenin dilini anlamadığım bir şehrin ortasında yaşamalıyım ... Yüzyıllar hiçbir şey ifade etmiyormuş gibi yaşıyorum, ne tarihi ne de gazeteleri umursuyorum.[127]

Kısacası, Nietzsche Zerdüşt'ün bir dağdaki mağarada on yıllık yalnızlığında yansımasını göreceğimiz derin bir yalnızlığa çekiliyordu (buna "tekbencilik terapisi" de diyebiliriz). Rée onu Naumburg'da ziyaret etmişti, fakat Nietzsche bu ziyaretin aşırı uyarıcı olduğuna karar vermişti. Şimdi dışsal uyarıcıları ortadan kaldırarak fiziksel ve zihinsel ahengini yeniden kazanmaya çabalıyordu:

> Benim için ahenkli olan bir hayatı keşfetmek için yine bir denemeye giriştim [diye yazıyordu eve], bu sefer sağlığa giden yolun da bu olduğuna inanıyorum: Bugüne kadar izlediğim tüm yaşam-yolları sağlığımı kaybetmeme yol açtı. Kendi doktorum olmak istiyorum ve bu da benim için kendi derinliklerime sadık kalmam ve yabancı hiçbir şeyi dinlememem gerektiği anlamına geliyor. Bu yalnızlığın bana ne kadar iyi geldiğini anlatmaya kelimeler yetmez. Bunun size sevgimi azalttığını sanmayın! Onun yerine münzevi-varlığımın sır kalmasına yardım edin! Ancak bu şekilde kendi-

> mi her anlamda ilerletebilirim (ve sonuçta belki başkalarına da faydalı olabilirim). İşte yılda 10.000 geminin yanaştığı bu büyük, canlı liman şehri –bana huzur ve kendim-için-olma hissi veriyor. Mükemmel bir yatağı olan bir çatı katı: basit, sağlıklı gıda, başım için hayati olan deniz havası, şahane bir kaplamaya sahip yürüme yolları, ayrıca Kasım için çok hoş bir ılık hava (ama ne yazık ki bolca yağmur).[128]

Nietzsche'nin sağlığı Venedik'teki kadar iyi değildi, ama yine de Cenova'ya yoğun bir sevgi duyuyordu. Kolomb'un yeni dünyayı keşfetmek üzere ufka doğru yelken açtığı bu şehir, Batı kültürü için yeni bir tan kızıllığı arayışını simgelemeye başlamıştı –artık yürüyen projenin başlığının *Tan Kızıllığı* olmasına karar vermişti. Yine büyük ölçüde Cenova'da yazılan *Şen Bilim*'de, şehre ayrılmış bir kesim vardır. Bu kesimde Cenova "yeniye duydukları susuzlukla eskisinin yanına yeni bir dünya koyan" bir halkın yurdu olduğu için övülüyordu.[129] Oturduğu yerden beş dakika yürüme mesafesindeki Strade Nuova'daki* barok sarayları çok beğeniyordu, rekabetçi –"agonistik"– bireyselliğin, biçimin kapsayıcılığı altında birleşerek burayı kaostan ziyade "rekabet" memleketi haline getirmiş olmasını seviyordu.[130] Günde altı ila sekiz saat yürüyebilmeyi, kışın kısalığını (iddiasına göre sadece bir ay sürüyordu) ve "hemen her gün deniz kıyısındaki uzak kayaların üzerinde güneş altındaki kertenkele gibi oturmayı ya da yatmayı, sessizlik içinde ruhun maceralarıyla meşgul olabilmeyi" seviyordu.[131] Ayrıca Cenova'nın denizine karşı mistik bir sevgi geliştirmişti; böylece panteist bir bütünselliğe kapılıp gidebiliyordu:

> İşte deniz, burada şehri unutabiliriz ... Her şey durgun! Deniz orada solgun ve pırıltılı uzanıyor, konuşamıyor. Gökyüzü, sonsuz sessiz akşam oyununu kırmızı, sarı ve yeşille birlikte oynuyor, konuşamıyor. Küçük kayalar ve kaya şeritleri en ıssız yeri bulmak için denize yuvarlanıyor; bunların hiçbiri konuşamıyor. Aniden üzerimize çöken bu korkunç sessizlik hem güzel, hem tüyler ürpertici, bu sırada insanın gönlü kabarıyor ... Konuşmaktan nefret etmeye, hatta düşünmekten nefret etmeye başladım; ... Ah deniz, ah akşam! ... İnsana insanlığı bırakmayı öğretirsiniz! İnsan size teslim mi olsun? Sizin şimdi olduğunuz gibi solgun, pırıltılı, suskun, heybetli mi olsun, kendinden çıkıp mı dinlensin? Kendinden mi yükselsin?[132]

---

* Peter Paul Rubens, Strada Nuova'nın güzelliğinden öyle etkilenmişti ki buranın saraylarının mimari çizimlerini 1622'de iki ciltlik *I Palazzi di Genova* (Cenova Sarayları) adlı eserde yayımlamıştı. Bugün Via Garibaldi diye bilinen Strada Nuova, Dünya Mirası alanlarından biridir.

Nietzsche 1881 Mart'ında *Tan Kızıllığı*'nı esasen bitirmiş ve el yazmasını Schmeitzner'e göndermişti. Köselitz'e gönderdiği mektupta, bu esere hâkim ruhlar, "Cenovalı üç koruyucu meleğim, Kolomb, Mazzini ve Paganini" diyordu.[133] Düzeltmeleri halletmek için buluşma yeri olarak Cenova ile Venedik'in yaklaşık olarak ortasında kalan Recoaro'yu seçtiler. Nietzsche oraya 3 Mayıs'ta vardı ve iki ay kaldı.

Garda Gölü'nün kuzeyindeki Dolomites'te bulunan Recoaro başka bir kaplıca merkeziydi. Nietzsche meşhur Recoaro sularından içebildi (bu su bugün şişede bulunabiliyor). İki arkadaş Fonti Centrali'den pek uzak olmayan şık ama gösterişsiz Alberto Tre Garofani otelinde kaldılar. Orada ellerinin altında piyano da olmalı, çünkü Nietzsche ilk kez burada Köselitz'in müziğini doğru düzgün tanıyabildi, özellikle de komik operası, Şaka, Kurnazlık, İntikam'ı (*Scherz, List und Rache*) dinledi. Onun "tüm yaşayan besteciler içinde eşi bulunamayacak birinci sınıf bir besteci" (yani Wagner'den üstün) olduğuna karar verdi. Köselitz'in müziği, "neşesi, zarafeti, maneviyatı ve zararsız eğlenceden masum yüceliğe kadar geniş duygu aralığıyla",[134] "tam benim felsefemin ait olduğu müzik",[135] diyordu Nietzsche.

Nietzsche'nin sağlığı başka pek çok yerde olduğu gibi Recoaro'da da kötüye gitti. Ilık Adriyatik havasının serin Alp havasıyla çarpışmasının yarattığı fırtınalar onu altüst etti; orman gölgelerinin yokluğu da gözlerine kötü gelmişti. Temmuz'da her gün korkunç nöbetler geçiriyordu. Bu yüzden Engadin'e dönmeye karar verdi. Trenleri kaçırması yüzünden kâbusa dönen St. Moritz yolculuğundan sonra kendine gelmesi bir hafta sürdü. Buradaki çok yüksek fiyatlar ve yörede yaşayanlardan birinin şans eseri tavsiyesi nedeniyle yola devam etti ve daha yukarıdaki küçük bir tarım köyü olan Sils Maria'ya ulaştı. Köyde bir dükkânın üstünde nispeten ucuz bir oda buldu. Oturduğu iki katlı ev bir çam ormanın kenarındaydı ve köy muhtarı Herr Durisch'e aitti. Böylece Nietzsche 4 Temmuz 1881'de, ondan sonraki başka yerlere nazaran manevi yurdunun merkezi olacak yeri keşfetmişti.



1 Karl Ludwig Nietzsche (Nietzsche'nin babası). Fotoğraf: Klassik Stiftung Weimar, GSA [Goethe und Schiller - Archiv] 101/324.



2 Franziska Nietzsche (Nietzsche'nin annesi), yaklaşık 25 yaşında. Fotoğraf: GSA 101/315.



3 Nietzsche'nin doğduğu Röcken'deki papaz evi. Arkasında babasının kilisesi. Fotoğraf: yazar.



4 Weingarten 18; Franziska Nietzsche'nin Naumburg'daki evi. Fotoğraf: yazar.



Nietzsche 17 yaşında. Fotoğraf: GSA 101/1.



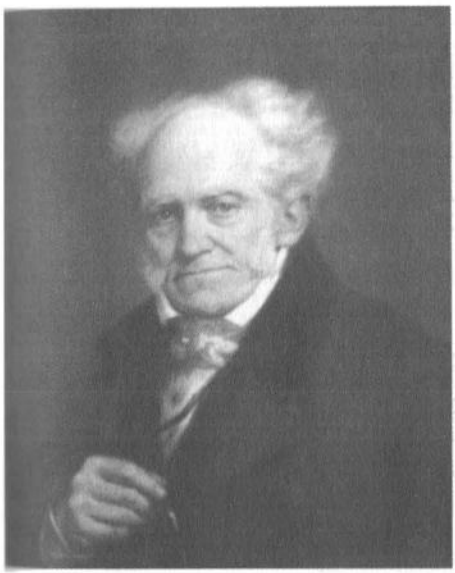
6 Friedrich Ritschl, Nietzsche'nin Leipzig'deyken çok sevdiği profesör. Fotoğraf: GSA 101/392.



7 Paul Deussen, yaklaşık 19 yaşında.
Fotoğraf: GSA 101/133.



8 Nietzsche, 24 yaşında, askeri üniformasıyla.
Fotoğraf: GSA 101/9.



9 Arthur Schopenhauer, "üstadımızın semavi resmi": Jules Luntenschütz. Yağlıboya Schopenhauer-Arşivi, Universitätsbibliothek, Frankfurt a.m.



10 Franz Overbeck. Fotoğraf: GSA 101/362.



11 Wagnerlerin Tribschen, Luzern'deki evi. Fotoğraf: yazar.



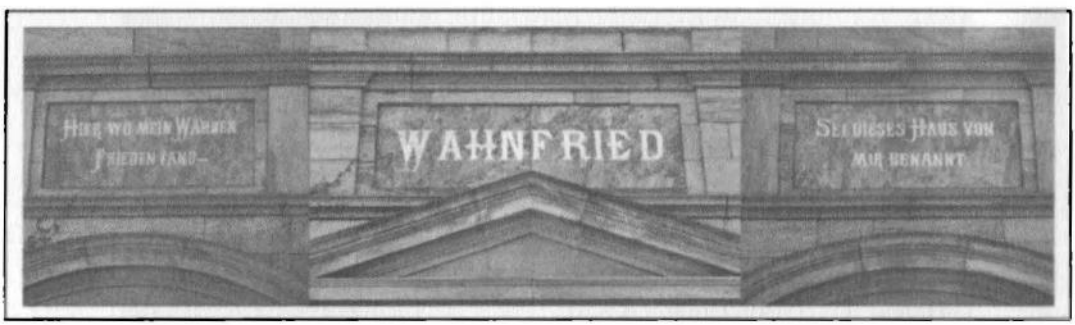
12 Richard ve Cosima Wagner, Mayıs 1872, Bayreuth'a taşınmaları sırasında.
Fotoğraf: (F. Luckhardt) Richard Wagner Museum, Bayreuth.



13 Nietzsche ve arkadaşları: Erwin Rohde (solda) ve Carl von Gersdorff, Ekim 1871.
Fotoğraf: GSA 101/41.



14 Wahnfried, Wagnerlerin Bayreuth'taki evi. Fotoğraf: yazar.



Kuruntularım burada huzura erdi...

WAHNFRIED
(Kuruntu-Huzuru)

...olsun bu evin adı.



15 Bayreuth'taki Şenlik Evi (Festspielhaus). Fotoğraf: yazar.



16 Malwida von Meysenbug.
Fotoğraf: GSA 101/293.



17 Elizabeth Förster-Nietzsche
(Nietzsche'nin kız kardeşi), yaklaşık 30 yaşında.
Fotoğraf: GSA 101/160.



18 Paul Rée. Fotoğraf: GSA 101/385.



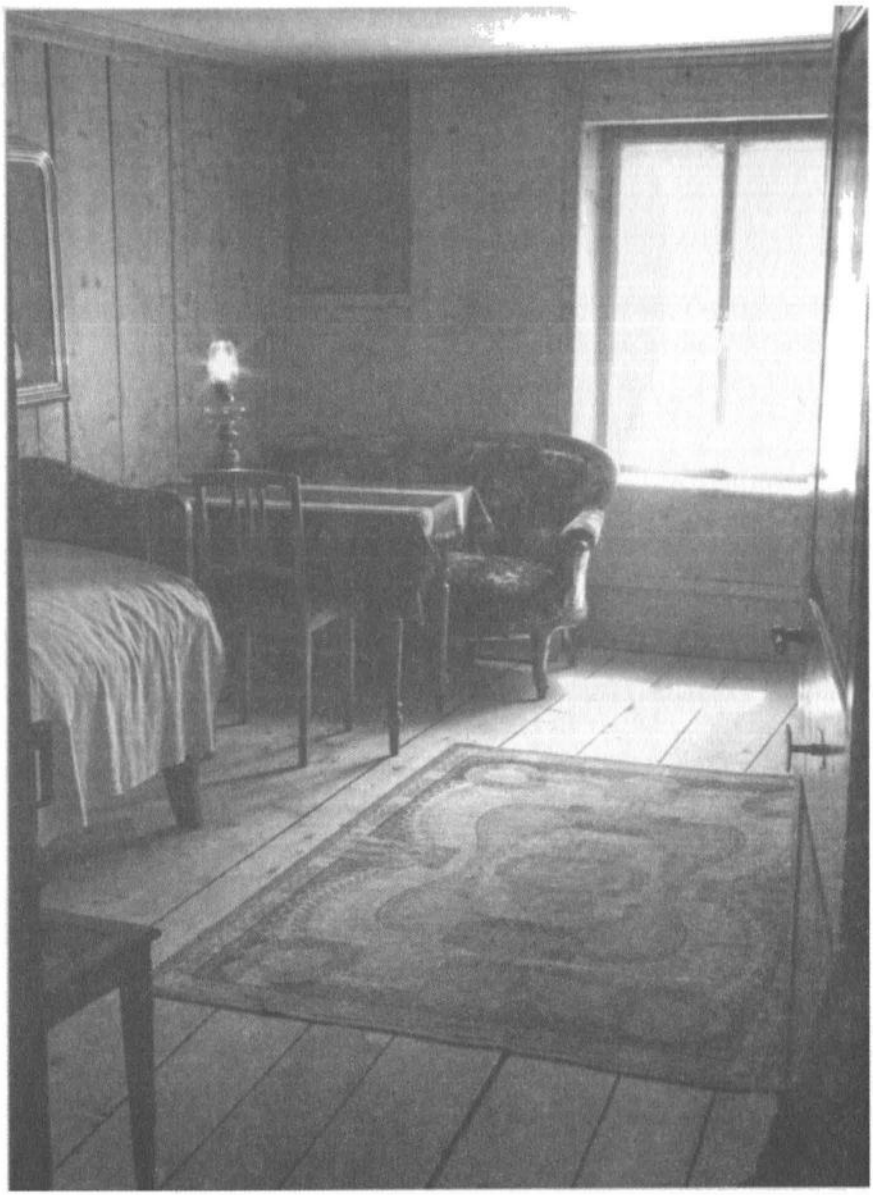
19 Heinrich Köselitz ("Peter Gast").
Fotoğraf: GSA 101/214.

20 Mathilde Trampedach.
Fotoğraf: GSA 101/452.

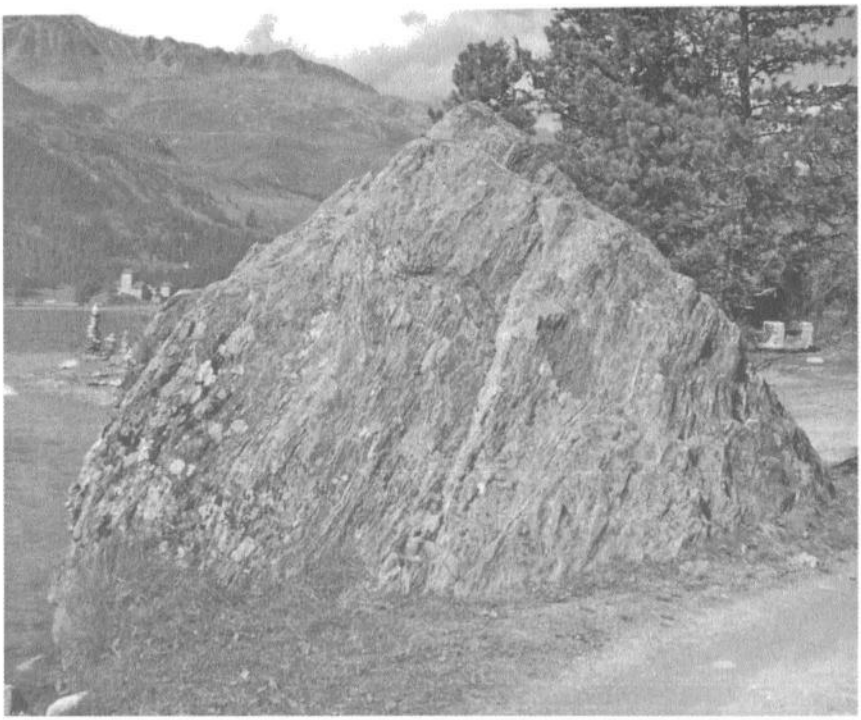




21 Sils Maria'daki Durisch evi. Nietzsche'nin odası sağ üstte, arka tarafta. Fotoğraf: yazar.



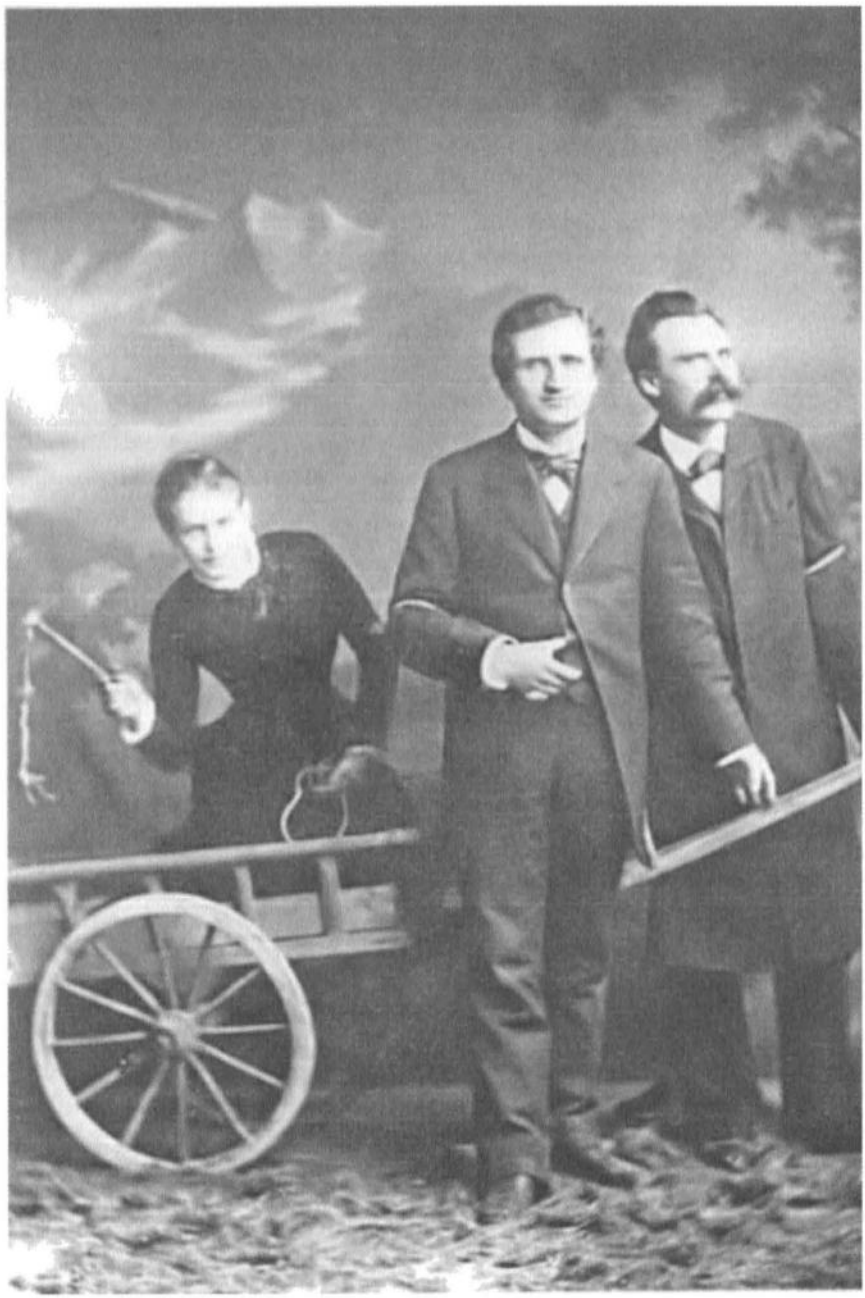
22 Nietzsche'nin Durisch evindeki odası. Fotoğraf: yazar.



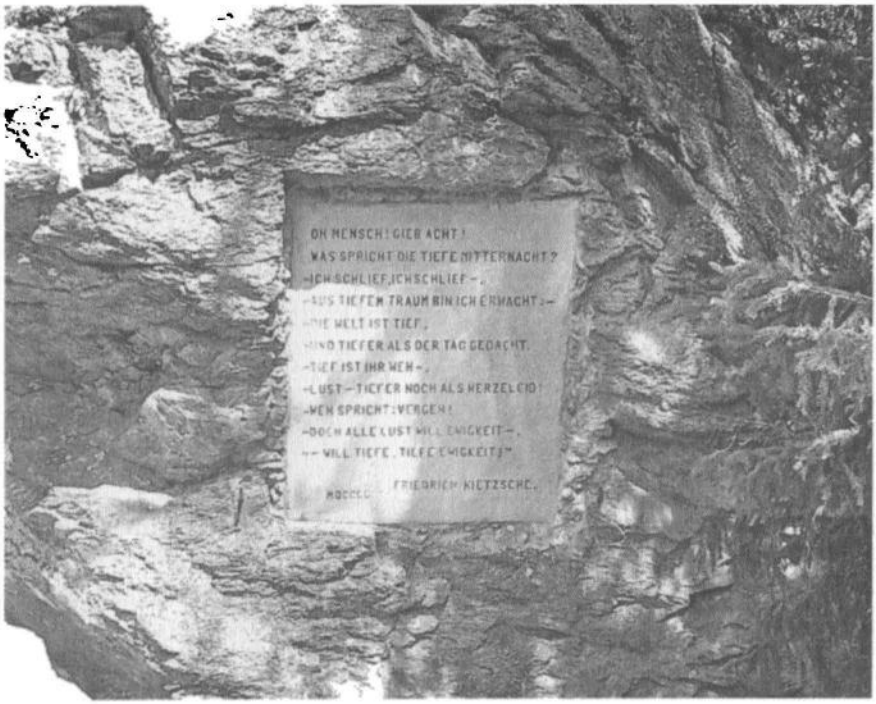
23 "Bengi dönüş" ("ewige Wiederkehr") fikrinin ilk kez Nietzsche'nin aklına geldiği yer olan, Silvaplana Gölü kıyısındaki "haşmetli, piramit biçimli kaya". Fotoğraf: yazar.



24 Lou Salomé, 1882. "Salomé macerası"nın yaşandığı yıl. Fotoğraf: GSA 101/92.



25 "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma." Lou Salomé, Paul Rée ve Nietzsche, Luzern, Mayıs 1882. Fotoğraf: (Jules Bonnet) Wikimedia Commons.



26 Nietzsche'nin Chasté yarımadasındaki anıtı. Üzerindeki yazıt *Zerdüşt*'ün "Sarhoş Şarkı"sından alınıtdır. Yazıt 1900'de Carl Fuchs ve Walther Lampe tarafından dikildi. Fotoğraf: yazar.



' Resa von Schirnhofer.
Fotoğraf: özel koleksiyon.



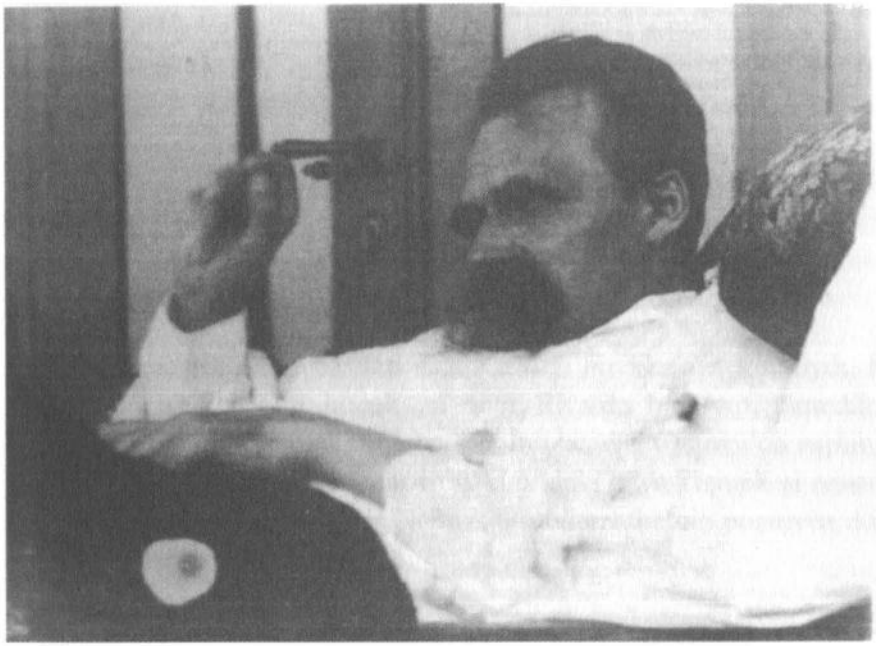
28 Meta von Salis-Marschlins. Karakalem çizim: (W. Allers) Rätisches Müzesi. Chur.



29 Silvaplana Gölü, Sils Maria manzarası. Fotoğraf: yazar.



30 Weimar'daki Nietzsche Arşivi. Binanın eski adı Villa Silberblick'ti. Fotoğraf: yazar.



31 Nietzsche: Mayıs 1899. Ölümünden kısa süre önce. Fotoğraf: GSA 101/37.



32 1930'lar: Elizabeth Förster-Nietzsche ve Şansölye Adolf Hitler. Fotoğraf: GSA 72/1596.

16. Bölüm

Tan Kızıllığı

1881 Temmuz'unda basılan *Tan Kızıllığı* bir Cenova kitabıydı. Hazırlık taslakları bir buçuk yıl önce Riva'da başlayıp, Venedik ve Stresa'da devam etmesine rağmen, kitabın kendisi Cenova'da varlık kazandı: "Hemen her cümle Cenova yakınındaki kaya keşmekeşi arasında düşünülmüş, *takip edilmiştir*."[1] Bu kitap Nietzsche'nin pozitivist döneminin tamamlandığı eserdir.

Yavaş Okunacak Bir Kitap

İnsanca, Pek İnsanca'da olduğu gibi, *Tan Kızıllığı* da açıkça potansiyel ve fiili "özgür ruhlulara" hitap ediyordu. Kitap, "düşünürler topluluğuna", yani "biz maceracılara ve göçmen kuşlara [*Wandervögel*]" sesleniyordu;[2] mevcut gelenek ve göreneklere direnen, bu yüzden de ana akımın "suçlular, özgür düşünürler, ahlaksız kimseler" diye suçladığı, "yasadışı [*Vogelfreiheit*] ilan ettiği" kimselere yönelikti.[3] *İnsanca*'da olduğu gibi Nietzsche bir hayat reformu hareketinin toplandığını hisseder: Kendilerini mevcut töre ve yasalarla bağlı görmeyen kimseler "halen ... örgütlenmenin ve kendilerine bir *hak* sağlamanın ilk çabalarını göstermekteler."[4] Eski ahlakın çöküşü nedeniyle, "yaklaşan yüzyılın, insanların silah taşımayı zorunlu göreceği kadar tehlikeli bir yüzyıl haline gelmesi mümkün olmakla" birlikte bu hareketi cesaretlendirmek ve yönlendirmek arzusundadır.[5] Onun gözlemine göre, o sırada Avrupa'da "artık Tanrı'ya inanmayan ... belki de on ile yirmi milyon insan vardır" –bunlar "birbirlerine bir işaret vermelidir" ki "Avrupa'da" örgütlü "bir güç olabilsinler."[6] Bu tartışma *in hoc signo vinces* ("bu işaretle

yeneceksin"* –Constantinus haçtan bahsediyordu) başlığı altında gerçekleştiğinden, Nietzsche büyük ihtimalle düz anlamıyla "işareti" kasteder: biz özgür ruhlar adeta bir karşı-haçla, bir nevi yaka rozeti ya da logoyla birbirimizi tanıyabilmeliyiz. (*Tragedyanın Doğuşu*'nun birinci baskısının kapağındaki zincirlerini kıran Prometheus resmi olabilirdi mesela.)

Tan Kızıllığı özgür ruhlar için olduğundan –daima çoğunluğu değil, azınlığı oluşturduklarını hatırlayın– kitabın yine "az sayıda insana" yönelik olduğunu düşünebiliriz. Bu durum evlilikle ilgili yorumlarda kendini gösterir. Nietzsche'nin *genel olarak* evlenme yanlısı olduğu açıktır, çünkü "türün ıslahı", yani soyarıtımı geleceğe dair umutlarının önemli bir kısmını oluşturur: Örneğin Yahudi sertliği ve zekâsının Avrupa aristokrasisinin en iyi unsurlarının idealizmi ve liderlik nitelikleriyle melezlenmesini istemektedir.[7] Fakat öte yandan *Tan Kızıllığı*'nın başlıca okurlarının evlenmesinin uygunluğu konusunda derinden şüpheler vardır.[8] Görünüşe bakılırsa bazı özgür ruhlar evlenecektir, zira geleceğin kusursuz insanlarının "üremesi" için bugünkü kusursuz insanların çoğalması gerekir, ama Nietzsche'nin az ve başlıca takipçileri, tıpkı kendisi gibi, evlenmeyecektir. Daha doğrusu Nietzsche böyle düşünmektedir.

Tan Kızıllığı ne tür bir kitaptır? Nasıl kullanılması amaçlanmıştır? Nietzsche'ye göre bu kitap "bir seferde okunmak ya da başkalarına okumak için değil, başvurmak içindir, özellikle gezintide ve seyahatlerde, insan başını onun içine sokup sokup kaldırabilmeli ve etrafında bilinen hiçbir şey bulamamalı".[9] Bir başka deyişle kitap bir *teorik tez* gibi değil, manevi bir *kaynak* gibi düşünülmüştür –örneğin İncil gibi tasarlanmıştır. Anında okunup bitirilmeyen, tefekkür ve derin düşünmeye yönelik bir metin fikrini, bu kitabın 1886'daki ikinci baskısının Önsöz'ünde görüyoruz. Nietzsche bu kitabın, *sadece* "yavaş okuma" kitabı olduğunu, "*lento*" (yavaş) okunması gerektiğini yazar. Bu amaçla ve "her şeyin aynı anda yapılmasını isteyen" bu çağın "ter döktüren hızıyla" savaşmak için, kasten aceleci okuru "umutsuzluğa sürükleyecek" bir tarzda yazdığını söyler.[10] Kitapta düşüncenin daha kısa ya da

* Hıristiyanlığı kabul eden ilk Roma İmparatoru I. Constantinus'un (İS 280-337), Roma'da imparatorluğunu ilan eden Maxentius'a karşı giriştiği seferde (İS 312) gökyüzünde gördüğü haç işaretinin ardından duyduğunu öne sürdüğü söz-r.n.

uzun aforizmaların içine sıkıştırıldığından, içeriğin bir bulmacayı yavaş yavaş çözercesine anlaşılmasından bahseder. Amaçlanan sonuçsa, kitabın yaşama geçirilmesinin yazar için olduğu kadar okur için de gerekli olduğudur. Bana kalırsa aynı şey görünüşteki yapısal eksiklik için de geçerlidir. Kitaptaki "bilinç akışıyla" yazılma görüntüsü *İnsanca*'dakinden bile daha fazladır: Beş "kitabın" başlıkları yoktur ve birinin bitip öbürünün başlamasının hiçbir açık sebebi yoktur. Fakat bence aforizma üslubunun sebebi neyse, bunun sebebi de odur: Bir yapı *vardır*, ama onu bulmak için *emek vermek* gerekir, yanlış türden okur, yani "aceleci" okur bu emeği sarf etmeyecektir.*

O halde *Tan Kızıllığı* tefekkür gerektiren bir metindir. Fakat Doğulu anlamdaki zekânın eylemin dışına çıkarıldığı bir tefekkür değil, tam tersidir: Eserin temeli aklın kullanımı, hatta tutkuyla kullanımıdır. Nietzsche Platon'un diyaloglarının "her satırında" hissedilen yeni keşfedilmiş akıl yürütme sanatının "sarhoş ediciliğini" yorumlar ve "felsefenin bugün yapılışındaki" akla karşıtlığın yüceltilmesine karşı çıkar.[11] (Bugün olsaydı "akıl-merkezciliğe" yapılan eleştiriler onun sempatisini kazanamazdı.)

Mutluluk

Nietzsche'ye göre Alman ahlakı, örneğin Kant'ın kategorik buyruğu ("Sadece evrensel yasa olmasını isteyeceğin düsturlar doğrultusunda hareket et") "kayıtsız şartsız itaat" ahlakıydı, "antik dönem ahlakı" ise çok farklıydı:

> Bütün bu Yunan düşünürleri öğrencisine ahlakçı olarak seslenen beden eğitimi öğretmenine benzer: "Gel! Beni takip et! Kendini benim disiplinime bırak! O zaman belki bütün Helenler önünde ödül kazanacak kadar ilerlersin".[12]

Peki, ödül neydi? Nietzsche'nin bize anlattığına göre, İÖ üçüncü yüzyılda felsefe kamusal bir rekabet meselesi haline geldiğinde muhalefetin kafasını karıştırmak için mutlu görünmenin bir mükâfatı vardı. Sonuçta

---

* Fakat öte yandan bir zorunluluktan erdem çıkarmak da söz konusu olabilir. Nietzsche'nin incelikli duyarlılığı, yani kendi tabiriyle "çeyrek-tonlara" ayarlı duyarlılığı hiçbir zaman büyük ölçekli yapılara iyi oturmamıştı (KGB III. 5 960).

(bir nevi ters nedensellikle) insan mutlu *oluyordu*.[13] Kiniklerden [bkz. Sözlükçe] bahseder; onların da başlıca rakipleri stoacılar, Epikurosçular [bkz. Sözlükçe], Aristotelesçiler ve Platonculardı. Demek ki rekabet konusu olan ödül, mutluluktu. Bildiğimiz gibi, tüm Helenistik okullar felsefenin amacının mutluluğa ulaşmak olduğu konusunda hemfikirdi.

Gezgin ile Gölgesi'nde yaptığı gibi yine Helenistik modeli izleyen Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nda manevi "jimnastik" öğretmeyi, amacı mutluluk olan bir ruh terapisi uygulamayı tasarlar. Kitabın amacı, der, sadece "sürekli ve güçlü bir dürtüyü akla aktarıyor ... bir dürtüyü ılık güneşe, açık ve rüzgârlı havaya, güney bitkilerine, deniz havasına ... aktarıyor".[14] *Ecce Homo*'da belirttiği gibi, Cenova'da yazılan kitap mekânın ruhuyla, yani güneyli mutluluğuyla doluydu. Neticede "hiçbir kötülük" içermez (Rée'nin "on ikiden" vurmaktan aldığı sadistçe keyif yoktur).* Onun yerine, tıpkı yazarı gibi bu kitap da "kayaların arasında güneşlenen bir deniz hayvanı misali güneşin altına yayılmış yatar".[15] Bu yüzden kitap, mutluluğu *dışarı vurur*. Ayrıca mutluluk bulaşıcı olduğundan, kitap mutluluk da *yayar*.

Geri kazandığımız mutluluk Hıristiyanlığın karanlık gökyüzünde uzun zamandır bizden esirgenen mutluluktur elbette. Kitaba bu yüzden *Tan Kızıllığı* denmiştir –çeviri bakımından doğrudan (benim de tercihim olan)** *Şafak* da denebilirdi, çünkü akla "yeni bir çağın şafağı"nı getiriyor. Uzun süren bir yokluğun ardından güneş ışık saçmaya başlamıştır (kitabın Almanca adı *Morgenröthe* karşılığı *Gündoğumu* bile kullanıla-

---

* Şu iddia bana doğru görünüyor: *İnsanca*'daki kötülük gerçekten kaybolmuştur (ama derin psikoloji çeşnisi durmaktadır). Nietzsche dönemin defterlerinde Rée'nin ve La Rochefoucauld'nun karanlık tarafa düşkünlüğünde temelden yanlış bir şeyler olduğunu nihayet fark etmiştir. "Şu ana kadar insanları yüceltenler de vardı yerin dibine batıranlar da, ama her ikisi de ahlaki açıdan yola çıkıyordu. La Rochefoucauld ve Hıristiyanlar insanı çirkin buluyordu: Bu ahlaki bir yargıdır, farklı türden bir ahlak bilinmiyordu! Ama biz insanı ne iyi ne de kötü olan bir doğanın parçası olarak görüyoruz" (KSA 9 6 [382]). Rée'nin "psikolojik gözlemlerinin" ardındaki zehrin –ve karakterini belirleyen umutsuzluğun– Hıristiyan metafiziğini reddetmesine rağmen kendini Hıristiyan ahlakından kurtaramamaktan kaynaklandığını Nietzsche artık görebiliyordu. Onun psikolojik gözlemleri ancak Hıristiyanların "ışık" kavramına örtük bağlılıkla insan doğasındaki "karanlığı" açığa çıkarma olarak yaşanabilir ve öyle sunulabilirdi.

** Bu kitabın yazarı Julian Young burada, İngilizce çevirilerde, Nietzsche'nin *Morgenröthe*'sinin bazen *Dawn* bazen de *Daybreak* olarak adlandırılmasını yorumlayıp kendi tercihinin *Dawn* (Şafak) olduğunu belirtiyor. Nitekim adı *Daybreak* (1997) olan İngilizce çeviriye gönderme yaparken de *Dawn*'ı kullanıyor-r.n.

bilirdi). Aslında kitabın vecizesinde biz okurlara "henüz gelmemiş nice tan vakti var" denmesinden anlaşılıyor ki Nietzsche'nin aradığı şey tek bir yeni çağ değil, her biri öncekinin üstünde yükselen sonsuz sayıda yeni çağlar,[16] giderek yükselen bir dizi "yeni tan kızıllığı"dır.

***

O halde *Tan Kızıllığı* teorik bir inceleme değil, tıpkı antik dönem felsefeleri gibi mutluluğu amaçlayan bir manevi terapidir. Epikuros'un ruhu önceki kitaplarda olduğu gibi *Tan Kızıllığı*'na da hâkimdir. Bu durum aforizmalardan üçte birinin tamamen teorik içerikten yoksun olup, daha çok "hayat-bilgeliği" alıştırması niteliği taşımasını açıklar.[17] Bu alıştırmalar yaşama sanatına, mutlu bir yaşamın nasıl sürdürüleceğine dair "bol bol uyuyun" ve "yağcılara güvenmeyin" türünden son derece somut öğütlerden oluşmaktadır.

Bu durum Nietzsche'nin bir kişiye yönelik "doğru" felsefenin başka birine yönelik "doğru" felsefeden farklı olabileceğini söylemesini de açıklamaktadır. Belli bir tıbbi rejim nasıl her hastaya uymuyorsa, felsefeler de belki herkese faydalı unsurlar taşırlar, ama kişiden kişiye farklılaşmak zorundadır. Antik dünyadakilerin inandığı gibi, hangi felsefenin kişiye en iyi geleceği, neticede bireysel "mizaçla" ilgili bir meseledir.[18] Nietzsche'nin iddiasına göre felsefe temel olarak "kişisel perhiz için bir içgüdüden ibarettir"; farklı felsefeler farklı "kişisel dürtülerin" ifadeleridir. "Dalgalı kıyıdaki kayalıklar üzerinde" kanat çırpan şu kelebek için de "hiç kuşkusuz bir felsefe kurulabilirdi: yine de o, benim felsefem olmazdı."[19]

Teorik Çerçeve

Önceki bölümde vurguladığım gibi, felsefenin amacını bilgi artıran "teoriden" ziyade mutluluk artıran "bilgelik" olarak koyan Epikurosçu anlayış kesinlikle teoriyi felsefeden dışlamaz. Yalnızca anlamsız teoriyi, sırf teori olsun diye yapılan teoriyi dışlar. *Tan Kızıllığı*'nda açık bir teorik temel vardır.

Birincisi, eserde Kantçı/Schopenhauer'cı idealizm şiddetle reddedilir. Platon ve Schopenhauer'ın "görünüşler örtüsü" denilen örtünün arkasında keşfetmek istedikleri şey "var olmak değildir". Nietzsche'ye göre

basitçe "hiçbir şey"dir".[20] Bu yüzden "kendinde şey"den vazgeçilir. İki tane değil bir tane dünya vardır. Üstelik bu dünya kesinlikle doğa dünyasıdır, hatta özellikle Darwin'in doğasının dünyasıdır. (Adı hiç zikredilmese de, *Tan Kızıllığı*'nda Darwin'in yeniden gözde olduğu görünmektedir: Şimdilik *İnsanca, Pek İnsanca*'nın zayıf çürütme girişimi de bu kitapta tekrarlanmaz.) Bu yüzden Nietzsche insanın sözde ilahi kökenlerine giden kapının önünde artık maymunun durup sırıttığını onaylar bir tarzda şunu belirtir:[21] Darwin insanın insanca - pek insanca (daha doğrusu hayvanca - pek hayvanca) kökenlerini göstererek metafiziği yıkar. Ayrıca Nietzsche'ye göre, bugün evrimi inceleyen herkes "gözün oluşumundaki amacın görme *olmadığını*" bilir ... görme, "daha çok rastlantının (raslantısal mutasyonun) görme organını oluşturmasından sonra ortaya çıkmıştı". "Bu türün tek örneğidir" diye devam eder Nietzsche, "... ve insanların 'niyetlerini' gözlerinden okumak mümkündür!"[22]

O halde *Tan Kızıllığı*'na doğalcılık hâkimdir: Tek bir doğa dünyası vardır ve insan da bu dünyada evrilmiş bir organizmadan başka bir şey değildir. Ayrıca esere rasyonalizm de hâkimdir: Bu tek dünya hakkında bilgi edinmenin en inanılır yolu "akıldır", daha doğrusu doğa bilimidir.[23]

Nietzsche tıpkı *İnsanca*'da olduğu gibi doğalcılığın nedensel determinizm gerektirdiğinin ve determinizmin de "özgür irade" yokluğunu gerektirdiğinin belli olduğunu düşünür: özgür iradenin gerçekleştirdiği hiçbir eylem *yoktur*, diye açıkça belirtir.[24] Dolayısıyla bu da ahlaki sorumluluğun yokluğu demektir.[25] (Bu sorumluluk yoksa yasaları çiğneyen insanları cezalandırmanın hasta insanları cezalandırmaktan farksız olduğu sonucuna varır yine. Suçlular gerçekten de zihinsel olarak *hastadır*, bu yüzden suçlular, cezalandırılmak yerine *tedavi edilecek* vakalar olarak görülmelidir.)[26]

Tan Kızıllığı'nın teorik çerçevesinin son unsuru psikolojik bencilliktir: "Tanımlandığı gibi başkası için ve sadece onun adına yapılan eylemler ahlaksal ise, o zaman ahlaksal eylem yoktur."[27] Ayrıca Nietzsche, *İnsanca*'daki kadar göze çarpıcı olmasa da, hazcı bencillik versiyonunu savunmaya devam ediyor gibi görünmektedir. Bunun işaretlerini çeşitli yerlerde görüyoruz,[28] ama en sağlam kanıtı, Nietzsche'nin yazılarında "güç istenci" ilk kez önemli bir yerde görünmesine rağmen, aslında güç istencinden değil güç *duygusundan* [*Machtgefühl*] –bir başka deyişle bir haz biçiminden– bahsediyor olmasıdır.[29]

O halde özetlersek, *Tan Kızıllığı*'nın teorik çerçevesi ilk kez *İnsanca*'da gördüğümüz üç aksiyomatik doktrinden oluşmaktadır: doğalcılık, determinizm ve psikolojik bencillik/hazcılık [bkz. Sözlükçe]. *Tan Kızıllığı*'nı hâlâ Nietzsche'nin pozitivist dönemine ait saymayı makul kılan da budur.

Hıristiyan Metafiziğinin Eleştirisi

Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nın pozitivist öncellerinde yaptığı gibi, "kendinde şeyden" vazgeçip doğalcılık yönünde doğrudan bir argüman sunmaz. Onun yerine Hıristiyan doğaüstücülüğünün eleştirisi yoluyla dolaylı olarak doğalcılığı destekler; bu eleştirinin yeni bir mutluluğun "tan kızıllığı" için esas nitelikte bir giriş olduğuna inanmaktadır. Daha önce olduğu gibi, eleştirilerinden bazıları "soykütüksel" karakterdedir, bunlarda "tarihsel yöntemi" kullanır. Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayarak dinsel inancı doğrudan çözmeye çalışmanın yerini bu yöntem almıştır, der: "Vaktiyle Tanrı'nın olmadığı ispatlanmaya çalışılıyordu, bugün Tanrı'nın olduğu inancının nasıl *ortaya çıkabildiği* ve bu inancın ne ile ağırlık ve önem kazandığı gösteriliyor. Böylece Tanrı'nın olmadığı konusunda karşı ispat gereksiz oluyor."[30] Bir başka deyişle, Tanrı'ya inanmaya yol açan sebeplerin, gösterilmesi beklenen sebepler olmadığını, –yanlış da olmadığını– ama irrasyonel, inanılmaya değmez sebepler olduğunu göstermeye çalışır.

Nietzsche'nin araştırması Hıristiyan inancının ilk baştaki kökenleriyle ilgilidir. O zaman da bu araştırmanın şimdiki inananlara ne anlam ifade edeceği sorusu gündeme geliyor. Atalarımızın inançlarının zemini ne kadar şüpheli olsa da, bugünkü inananların inanç zemini çok daha iyi değil midir? Bana kalırsa Nietzsche'nin tartışması *İnsanca*'daki şu ifadeyle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır: Bir dini benimseyen hemen herkes, şarap içilen ülkelerde doğanların şarap içmeye alışık oldukları gibi, üzerinde düşünmeden o dini benimsemiştir.[31] Örneğin Nietzsche'ninki gibi bir ailede, Saksonya'nın bir parçasında doğduğunuz gibi basitçe bir yeryüzü, cennet ve cehennem "coğrafyasına" *doğmuşsunuzdur*. Siyasi inanç gibi dini inanç da akıl temelinde benimsenmek yerine genellikle miras alınır. Bu yüzden Hıristiyanlığa ilk inananların nasıl bir epistemolojik otoriteye sahip olduğuna bakmak anlamlıdır. Zira bir mesajın

askerler arasında iletilmesinde olduğu gibi, örtük olarak, modern dönemin inananlarının inanç zemini ilk inananlarınkinden daha iyi olamaz. Fakat aslında bu zeminlere baktığımız zaman hiçbir epistemolojik otoriteye sahip olmadıklarını görürüz.

Örneğin İncil, sözde sarsılmaz hakikatin ilahi esinli kaynağıdır, ama gerçekte Yahudi şeriatından nefret eden Pavlus tarafından derlenmiştir. Doğasındaki pek insanca unsurlardan dolayı şeriata göre yaşayamayıp hüsrana uğrayan bu fanatik ve ıstırap içindeki kişi, adeta yeni kuralları olan yeni bir oyun icat ederek eski şeriatı yok etmeye çalışmıştır. Günah işlemek hâlâ mümkün olmakla beraber, Pavlus Yahudi şeriatına karşı bir daha günah işlemeyi imkânsızlaştırmıştır.[32]

Benzer şekilde, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda tüm diğer rakip dinleri elinin tersiyle itip hızla yayılmasının da, hakikatla ya da kanıtların gücüyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu din, Nietzsche'nin deyişini biraz modernleştirirsek, etkin "pazarlama teknikleri" sayesinde yayılmıştır. "Dini yayanlar"[33] (yani "satış temsilcileri") gönüllü şehitlik gibi dramatik satış teknikleri kullanarak[34] dinleyicilerini kandırıp cennet, yeryüzü ve cehennem üçlemesini kabul ettirmiş, böylece onlara hem sopa hem havuç sunabilmişlerdi: İnanmayanları ebedi lanetlenme tehditleriyle korkutabiliyor, inananlarıysa ebedi saadet vaatleriyle baştan çıkarabiliyorlardı.[35] Nietzsche defterlerinde Hıristiyanlığın bir nevi "panik salgınıyla" yayıldığını, çünkü dünyanın çok yakında sonunun geleceği kehanetinde bulunulduğunu da ekler.[36] Demek ki genel olarak Hıristiyanlığın gücü hiçbir zaman hakikatle alakalı olmamıştır. Akıl ve hakikat açısından bakarsak, daha ziyade Pavlus'un öç alma arzusu ve sofistike pazarlama teknikleri yüzünden "*pudenda origo* (utanç verici bir köken)"[37] söz konusudur. Hıristiyanlık tek kelimeyle "yutturmacadır".

Nietzsche *İnsanca*'da "tarihsel yöntemi" metafizik inancı eleştirmede kullandığı tek yöntem olarak gururla sunmuştu. Fakat şimdi "tek başına bilgiyi doğuran bilimsel yöntemlerin" var olmadığını kabul eder.[38] Yöntemsel çoğulculuğuna uygun olarak başka eleştiri yöntemleri de kullandığını görürüz –iki ek yöntemi daha olduğunu söyleyebilirim. "Tarihsel" yaklaşım, ne (a) geleneğe yaslanmayan ama "dinini değiştirme deneyimi" yaşayan "yeniden doğmuş" Hıristiyanla, ne de (b) *düşünür* Hıristiyanla ilgilenir. Düşünür Hıristiyan da düşünme yoluyla inancın yolunu akılla bulmuştur, örneğin dünya "akıllı tasarım" sergiliyorsa bir

tasarımcısı olmalıdır, ya da "büyük patlamaya" *bir şey* yol açmış olmalıdır. Yani tarihsel yöntemin "Tanrı'nın var olmadığına dair karşı-kanıt" ihtiyacını "fuzulileştirdiği", her durumda doğru değildir.

Nietzsche'nin kullandığı birinci ek eleştirel yöntem "içsel anti-teoloji", yani Hıristiyan dogması içindeki çelişkilerin aranması olarak adlandırılabilir. Nietzsche örneğin şu retorik soruyu sorar: İlk günah doktrini doğruysa, tastamam aşağılık varlıklarsak nasıl olur da birinin, özellikle de Tanrı'nın bizi sevdiğini varsayabiliriz?[39] Tamamen sevgi dolu ve tam anlamıyla güçlü bir Tanrı, nasıl olur da niyetini açıkça belirtmez, diye yine sorar Nietzsche: Tanrı, niyetinin ne olduğuna dair binlerce yıllık çekişmeye nasıl müsaade eder? Bu durumda sevgi duyan bir tanrıdan ziyade *zalim* bir tanrı olmaz mı?[40] Ama bu iğnemelerden daha da önemlisi (zira herhangi bir hünerli Cizvit çok ter dökmeden bunlara cevabı yapıştırabilirdi), Nietzsche'nin sözlerinin "tarihsel yöntemdeki" gibi kökenlere değil, Hıristiyan inancının sağlıksız *sonuçlarına*, yani korku ve suçluluğa yönelik olmasıdır.

Nietzsche Hıristiyanlığın korku konusunda güneşi örttüğü gözlemini yapar: Hakikaten inananın hayatı "cehennem korkuları" yüzünden daima "karanlıktır". "Ah, günahı keşfeden dinler ne kadar da çok gereksiz zalimlik getirdiler!"[41] Yine zulüm ve korku temaları konusunda, Hıristiyanlığın ölüm döşeğini bir "işkence odasına" çevirdiğini iddia eder.[42] Burada neredeyse elle tutulur bir otobiyografi öğesi vardır: Babasının Röcken'deki kilisesine dair hatıralarında neye "gotik" tonlama dediğimi hatırlayın.

Nietzsche'nin pozitivist dönemindeki ölüm tartışmaları basmakalıp görünebilir. Ama şunu kabul etmek gerekir ki onun gözünde "kesin [*endgültig*] ölüm fikrini" "bilimin yeniden fethetmesi",[43] modern düşüncenin ruhun ölümsüzlüğünü başından atması sahiden cehennem ve lanetlenme korkusundan kurtulma anlamına geliyordu (on dokuzuncu yüzyılın çoğu inananlarının hâlâ hissettiği bir korkuydu bu). Kant'a göre Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük "pratik aklın esasları", ahlakın zorunlu önvarsayımlarıydı. Nietzsche bunların her birini reddeder ve her reddediş bir özgürleşmedir.[44]

Hıristiyan inancının ölüm korkusunun yanı sıra bir diğer etkisi de suçluluktur, yani kaçınılmaz olarak doğal, hayvani varlık koşullarımızın telafi edilemez suçluluğu, "vicdan azabıdır".[45] Antik dünyada ilah olan Afrodit ve Eros, Hıristiyanlıkta "şeytani hayaletlere" çevrilmiştir –sü-

rekli yeniden ortaya çıkan duyguların şeytanileştirilmesi de dehşet verici Hıristiyan zalimliğinin bir diğer eylemidir.[46] Buna ilaveten, Yunanlarda sahici bir talihsizlik anlayışı varken, adil bir Tanrı'sı olan Hıristiyanlık her talihsizliği bir cezaya çevirir.[47]

Hıristiyan Ahlakının Eleştirisi

Nietzsche Hıristiyanlığı bir bütün olarak görür: metafizik ile ahlak birbirinden ayrılamaz. Metafizik, yani Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, Hıristiyan ahlakının emirlerinin anlam kazanması için zorunlu olan ceza ve ödülün arka planını oluşturur. Nietzsche burada Schopenhauer'ı takip ederek Kant'ın "*kategorik* buyruk" fikrini –her türlü ceza ya da ödülden bağımsız bir emir– anlamsız bulur: Emirler ancak arzu edilen amaçlara giden yolların tarifi olarak anlamlı olabilir;[48] bu amaçlar da örneğin ebedi saadete ulaşmak ve ebedi işkenceden kaçınmak olabilir. Gelgelelim, eski alışkanlıklardan kurtulmak kolay değildir. Hıristiyan metafiziği kendi başına ölmekteyse de, nice kuşaktır içinde bulunduğumuz Hıristiyan ahlakı yaşamaya devam etmekte ve önümüze uyulması imkânsız erdem standartları koyarak özsaygımızı yıkmaktadır. Bu yüzden bağımsız olarak eleştirilmeye ihtiyacı vardır.[49]

Schopenhauer kendi etiğinin Hıristiyan etiğinin özünü yakaladığını iddia eder ve Nietzsche de bu konuda onunla hemfikirdir. Dolayısıyla, Schopenhauer erdemi basit bir özgecilik [bkz. Sözlükçe] niteliğine indirgediğinden ve bu özgecilik de kötümserlikle birleşip *Mitleid*'a (bu sözcük hem "merhamet" hem "acıma" anlamına gelir) dönüştüğünden, Nietzsche Hıristiyan etiğinin merkezinde merhametin olduğunu düşünür. Merhamet konusunda esasen iki şey söyler: Birincisi, merhamet aslında gizli bencilliktir; ikincisi, aslında muhatabına yararı değil zararı vardır.

Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche'nin psikolojik bencillik fikrine göre, şefkatli eylem "başkasının ve sadece başkasının adına"[50] icra edilen bir eylem olarak görülüyorsa hiç gerçekleşmemiş demektir. Aslında sözde şefkat başkasının çıkarlarından değil, *daima* kişinin kendi çıkarlarından kaynaklanır. Nietzsche'nin tanımladığı çıkarlar arasında en çok öne çıkan "güç duygusudur". Sadaka vermek ya da yoksullar evini ziyaret etmek bana hoş bir üstünlük duygusu verir.[51] Fakat şefkatli

eylemin görünüşte hizmet edebileceği başka çıkarlar da vardır. Örneğin boğulan bir adamı kurtarmak için "hiç düşünmeden" suya atlıyorsam, bilinçdışımda kendi şerefimi düşünüyorumdur.[52]

Nietzsche'ye göre Schopenhauer'cı özgeciliğin var olmadığı iddiası niçin önemlidir? Bana kalırsa iki şeyden ötürü. Birincisi, "'olmalıdır' ifadesi 'olabilir' anlamına da geldiğinden"[53] –bir şeyi *yapabilir* ya da bir şey *olabilir* durumda değilsek onu yapmak ya da o olmak yükümlülüğünde de olamadığımızdan– psikolojik bencillik eğer doğruysa bizi Hıristiyan ahlakının taleplerinden kurtaracaktır. İkincisi, şefkat ahlakının yapmamız için bizi yüreklendirdiği eylemler, *görünüşte* şefkatli eylemler olduğundan, bu eylemlerin muhataplarına zarar verir.

Merhametten kaynaklanan eylemler muhatabına iki şekilde zarar verir. Birincisi, merhamet eden kişide nasıl hoş bir duygu yaratıyorlarsa, merhamet edilen kişide de nahoş bir güçsüzlük ve aşağılık hissi yaratırlar.[54] Defterlerde bu konu, içgörülü bir tarzda geliştirilerek şu gözlem yapılır: "Komşumuza sadece onu bir sınıfa (hasta, mahkûm, dilenci, sanatçı, çocuk) soktuğumuzda ona yardım edebiliriz ve bu yüzden onu aşağılamış oluruz. Bireye yardım edilemez."[55]

İkincisi, bir duygu olarak merhamet, sahiden iyiliksever eylemlerin gerçekleşmesinin yolunu tıkar. Nietzsche ilk önce tüm dünyanın acısıyla duygudaşlık kuran Schopenhauer azizini değerlendirir. Böyle bir duygudaşlık bizi yıkardı, der: Afrika'daki tüm acılarla gerçekten duygudaşlık kursaydık, "merhamet felsefesi gereğince" ortadaki tüm acıyı sırtımıza alsaydık, bu durum sahiden iyiliksever eylemlere geçme kabiliyetimizi elimizden alacak bir psikolojik çöküşe yol açardı[56] –*Tragedyanın Doğuşu*'ndaki ifadesiyle "ruhun tüm kanatlarını sökerdi".*[57] O kadar evrensel olmayan düzeylerde de *Mitleid* "yardımsever eli ... felç eder", der Nietzsche. "Hayırseverlikleri başka uluslarınkinden daha verimli olan" Yahudiler, gözü yaşlı duygusallığa özellikle kapılmazlar.[58] Cerrah hastanın durumunu düşünerek ağlamaya başlarsa neşteri titreyecektir: "Kişi ancak kendisi acı çekmeden ötekinin acısını bilebilirse tıpkı bir doktor gibi onun için harekete geçebilir."[59]

---

* Bu nokta aslında Schopenhauer'dan alınmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, Schopenhauer'a göre "erdemden çileciliğe geçişi", sevgiden dünyayı-inkâra geçişi üreten şey evrensel şefkattir. Aradaki fark Schopenhauer bunu iyi bir şey olarak görürken Nietzsche'nin tam zıddını düşünmesidir.

İkinci eleştiri çizgisi Nietzsche'nin aslında merhamet/şefkat duygusunun ortaya çıkışını reddetmediğini açıkça gösterir. Bu çok şaşırtıcıdır, zira inandığı psikolojik bencillik fikriyle çelişmektedir. Bu problemle başa çıkabilmek için de sempati ya da empati hissettiğimiz zaman (empati ya da duygudaşlık sözcüğünün Schopenhauer'daki anlama daha yakın olduğu gözlemini yapar),[60]

> böyle bir görünüşte bize verilen ve çok değişik türlerde olabilecek acıyı [*Leid*] merhamet [*Mit-leid*] diye adlandırmak yanıltıcıdır, çünkü o acı, her koşulda karşımızda acı çekenin *serbest* olduğu bir acıdır: Nasıl onun acıları ona aitse, bizimki de sadece bize aittir. Ama merhamet eylemini yaptığımızda kendimizden uzaklaştırdığımız işte *sadece bizim bu acımızdır*.[61]

O halde dilenciye para vermemin sebebi bu kez sadece üstünlük hissi yaşama isteği değil (ya da sadece o değil –Nietzsche merhametin zengin ve "çok sesli" bir fenomen olduğu gözlemini yapar),[62] senin acı çektiğini görmenin bana acı vermesidir. Nietzsche bu durumda da *kendi* acımı hafifletmek üzere benim eylemde bulunduğumu iddia eder.

İşler burada kesinlikle karışıyor. Senin refahını arzulamasam, kendimden başkasının refahına tamamen kayıtsız olsam senin acı çektiğini görmek bana acı vermeyecektir ve bu yüzden de ortada hafifletilecek bir şey olmayacaktır. O halde Nietzsche kabul etmese de, insanların duygusal dünyasının ayrıntılarına inildiğinde, teorik bakımdan savunduğu psikolojik bencillik çökmektedir. Kimi zaman eyleme geçmemize yol açan sahici şefkat duygusu varsa psikolojik bencillik fikri doğru olamaz.

Peki, o zaman *Tan Kızıllığı*'nın "merhamet ahlakı" eleştirisinden hangi geçerli noktalar çıkıyor? Birincisi, *görünüşte* şefkatten kaynaklanan eylemler gerçekte öncelikli güdüleri bakımından çoğunlukla bencilcedir: Hatta çoğunlukla "kurbanlara" karşı üstünlük hissini yakalamaya yöneliktir. İkincisi, içimizde köpürüp artan sempati duyguları, sahici iyilikseverliği olsa olsa engelleyecektir. Bir başka deyişle, etkili sevgi, *sert* sevgidir. Fakat Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakı eleştirisinin hedeflediği evrensellik sorunu, kafası çalışan bir Hıristiyanın her iki noktaya da katılmakta biraz zorluk çekmesidir. Bu da bize gösteriyor ki aslında Nietzsche'nin –bir romancının yetkin ve incelikli içgörüsüyle– vurduğu hedef aslında Hıristiyan ahlakı değil, "yaptığı iyi işleri", "güzel hisleri",

kendi "güzel ruhunu" riyakârca kutlayan orta sınıftan, misafir odası tipi kadınlardır.[63] Defterlerinden birindeki, "Kan görmeye dayanamamak –ahlaki mi bu?"[64] sorusu da aynı hedefe yönelik görünmektedir. Şayet bu doğruysa, Nietzsche'nin kimi zaman bilinçli kimi zaman bilinçsiz olarak asıl hedeflediği şey burjuva, Viktoryen toplumda hayli yaygın olan –kaldı ki Dickens da bunun fazlasıyla farkındaydı– *ahlaki narsisizm* fenomenidir. Nietzsche'nin saldırdığı şey "her ne pahasına olursa olsun ahlaken *uyarılmış* görünme susuzluğudur"[65] (çağdaş postmodernizmin töz yoksunluğunu saklamak için sıklıkla beslediği bir görünümdür bu). Saldırı etkin ve meşrudur. Fakat her kafası çalışan Hıristiyanın da güvenerek destekleyeceği işte böyle bir saldırıdır.

Hıristiyanlığa Karşı-İdeal

Nietzsche'nin sadece Hıristiyan metafiziğini değil, Hıristiyanlığın hâlâ ayakta olan kısmını, yani ahlakını da reddetmemizi istediğini görmüştük. Hıristiyan dünya görüşünü toptan reddetmeliyiz. Bildiğimiz gibi, Hıristiyanlığın yerine koyacağımız dünya görüşünün de önvarsayımları* doğalcılık, determinizm (dolayısıyla irade özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğun reddi) ve psikolojik bencilliktir. Peki, ama böyle bir bakış açısıyla nasıl yaşayacağız? Özgür ruhlular eski, Hıristiyan tarzın yerine ne gibi bir yeni yaşam tarzı benimseyecektir?

Bir kere, etik benciller olmamız gerek. Yani psikolojik bencillik doğruysa, daha önce belirtildiği gibi, ancak *yapabileceklerimizi* yapmaya yükümlü olabileceğimize göre, özçıkarımıza göre hareket etmemizi dürüstçe destekleyen ahlak kurallarını benimsemeliyiz.

Fakat "yapılmalıdır" sadece "yapabilmeyi" değil "*yapamamayı*" da içerir. Nietzsche bunu kabul eder: Herhangi bir ahlak kuralları

* *Tan Kızıllığı*'nın alt başlığı "Ahlakın *Vorurteile*'si Üzerine" genellikle "Ahlaksal Önyargılar Üzerine" diye çevrilmektedir. Fakat *Vor-urteile* kelimesi kelimesine "yargı öncesi" anlamına geldiğinden, "Önvarsayımlar" ve "Yerleşik Fikirler" gibi alternatif çeviriler de yapılabilir. Defterlerdeki şu yorumda en iyi çeviriyi görüyoruz: "[ahlakın] bilinen önvarsayımlarını paradoksal bulmayan kişi henüz yeterince düşünmemiş demektir" (KSA 9 3 [72]). Altbaşlığı bu tarzda düşünürsek *Tan Kızıllığı*'nın yapısı daha açık olacaktır. Bu eser Hıristiyan ahlakının "önvarsayımlarına" –Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük– bir saldırıdır ve onların yerine kendi "önvarsayımlarını" koymak istemektedir –Nietzsche'nin bunlara da "önyargı" demeyi tercih etmeyeceği aşikârdır.

kümesinin başlıca emirleri, cemaatin ayakta kalması ve gelişmesi açısından başlıca *başarısızlıkların* nerede olduğunu gösterir.[66] (*Zerdüşt* insanların ahlak kurallarının onlar için "ihtiyaç duyulan *ve zor*" olanları açığa çıkardığı gözlemini yapar.)[67] Sadece Yahudiler, dünyanın en iyi nefret eden bu halkı, düşmanını sevme emrini icat edebilirdi.[68] O halde Nietzsche'ye göre, psikolojik bencillik hakikati karşısında bile yapamayabileceğimiz bir şeyler olmalıdır. Yapamayacağımız şey hakiki çıkarımızın nerede yattığını kabul etmek olabilir. Bu yüzden *Tan Kızıllığı*'nın büyük bir kısmı (Pisa'da Isabella von Prahlen'le sohbetin konusu da), asıl özçıkarımızın doğasını, *aydınlanmış* bencilliğin karakterini belirlemekti.

Kendi Kendini Yaratma

Aydınlanmış özçıkara göre eylemde bulunmanın ilk şartı bir benliğe sahip olmaktır. Ama benlik –çelişen arzular kaosunun karşıtı olarak bölünmez benlik– doğuştan elde edilen bir şey değildir. *Keşfedilen* bir şey değil, bir bakıma *yaratılması* gereken bir şeydir. Dönemin defterlerinde Nietzsche şöyle yazar:

> Şunu ya da bunu ardımızda bırakarak veya onu unutarak hakiki benliğimizi bulacağımız varsayımı efsaneden ibarettir. Bu yolla kendimizi tekrar sonsuza dönmüş olarak buluruz. Onun yerine kendimizi yaratmalıyız, tüm unsurlarımızı biçimlendirmeliyiz –işimiz budur. Daima bir heykeltıraş olmalıyız! Üretken bir insan olmalıyız! Bilgiyle değil pratikle bunu yapmalıyız ve böylece kendimiz [rol] model[i] olmalıyız! [Kendini] tanıma bir yöntem olarak en iyisidir.[69]

Fakat bu kendi kendini yaratma buyruğunda, yani en azından görünüşe göre Nietzsche'nin irade özgürlüğünün yokluğunu savunmasının bu yeni yolunda bir problem vardır. Argümanını aşağıdaki çizgiler içinde sunuyormuş gibi görünür (ve çoğunlukla da öyle değerlendirilir). Eylemlerimizin hakiki nedenleri konusunda gerçek fikirlerimiz yoktur, çünkü eylemlerimiz bilinç düzeyinin altında gerçekleşir. Bu yüzden nasıl rüyalarımızdan sorumlu değilsek eylemlerimizden de değiliz.[70] Çoğunlukla bu nedenleri tarif edecek dilden bile yoksun kalırız –"nefret",

"sevgi" ve "arzu" gibi sözcükler eylemlerimizi genellikle yönlendiren ılımlı ve orta durumları değil, sadece *uç* durumları tasvir eder.[71] Bu yüzden, eylemlerine istencinin yol açtığını düşünen bir kişi "güneş benim isteğimle doğuyor" diyen, doğduğu zaman da bunun istenci sayesinde gerçekleştiğini düşünen kişi kadar hatalıdır.[72]

Bu pasaj ve diğerleri bizi, salt bilinçdışının omzunda giden yolculara, hayatımızın salt gözlemcilerine indirgiyormuş gibi görünür ilk bakışta. Fakat Nietzsche iki sebeple böyle bir şey söylüyor olamaz. Bir kere bu zaten hata olarak tanımlanan "İslami kaderciliğin" olumlanması anlamına gelecektir. İkinci sebep ise, "kendi kendini yaratma" temasının ta kendisidir; Nietzsche aslında, göreceğimiz üzere, kim olacağımız ve dolayısıyla ne yapacağımız konusunda bize bir hayli kontrol hakkı tanımaktadır.

O halde bana kalırsa yukarıdaki sözler örtük bir "çoğunlukla" ya da "genellikle" ile başlıyormuş ve Freudcu (ya da Schopenhauer'cı veya La Rochefoucauld'cu) bir noktaya işaret ediyormuş gibi okunmalıdır: *çoğunlukla* içimizdeki "dürtüler" ve duygular adlı çıngıraklı yılan yuvasını ya çok az anlarız ya hiç anlayamayız, *çoğunlukla* güdülerimiz konusunda kendimize söylediklerimizin, eylemlerimizin gerçek nedenleriyle güneşin doğuşunun gerçek nedenleri kadar alakası vardır ancak. O halde bu sözlerin amacı, bana kalırsa, *bir görev tanımı yapmaktır*: Hayatlarımızın kontrolünü elimize alacaksak –"başarısız benlikler" (ya da "eski-benlikler") yerine "benlikler" olacaksak– bunun önşartı, Epikuros'un vurguladığı gibi, "kendini tanımaktır", kendi doğalarımızı anlamaktır. Kendimizi tanımak da La Rochefoucauld-Schopenhauer-Rée geleneğinin sunduğu tereddütsüz, duygusallığa düşmeyen "psikolojik gözlemler" sayesinde mümkündür. Örneğin *Tan Kızıllığı*'nda yakınıldığı gibi, "güdülerimizin" gerçekte ne olduğunu genellikle bilmediğimizden, hangilerinin "beslenerek" güçlendirileceği, hangilerinin beslenmeyip solarak öleceği şansa bırakılmıştır.[73]

Diyelim ki iyi bir kendini tanıma düzeyine ulaştık, içimizde işleyen "güdüleri" iyi bir şekilde anladık. O zaman "kendi kendini yaratma" görevine nasıl devam edeceğiz? Hatta nasıl devam *edebiliriz*? Determinizm gerçeğini düşünürsek, "Ne yapma özgürlüğümüz vardır?" diye sorar Nietzsche.

Önemli bir pasajda bu sorulara şöyle cevap verir:

> İnsan, bir bahçıvan gibi dürtülerini idare edebilir, her ne kadar pek az kimse biliyorsa da, öfkenin, merhametin, kılı kırk yarmanın, kibirliliğin tohumlarını çardaktaki güzel bir meyve ağacı gibi verimli olacak ve yarar getirecek şekilde ehlileştirebilir; insan bunu bir bahçıvanın iyi ya da kötü zevkine göre yapabileceği gibi aynı zamanda Fransız ya da İngiliz ya da Hollandalı ya da Çinli tarzıyla da yapabilir; insan doğayı da kendi haline bırakıp, sadece orada burada biraz süsleme ve temizleme yapabilir; nihayet insan hiçbir bilgisi olmadan ve üzerinde düşünmeden bitkileri doğal teşvikler ve engellerle büyümeye ve aralarında mücadele etmeye de bırakabilir. Bütün bunları yapmakta serbestiz: Ama bunların bizim için serbest olduğunu kaç kişi biliyor? Çoğunluk *kendine, gelişmesi tamamlanmış gerçekler* gibi *inanmıyor* mu? En büyük filozoflar karakterin değişmezliği öğretisi ile damgalarını bu önyargıya basmadılar mı?[74]

Bu pasaj, "karakterin değişmezliği" doktrinini allayıp pullayarak sunan Schopenhauer'a eleştirel bir gönderme gibi görünse de, aslında "karakter edinme" görüşünün bir tekrarıdır. Örneğin Nietzsche kendini "yontmaktan" ya da kendi "bahçıvanlığını yapmaktan" (ya da bahçe düzenlemesini yapmaktan da diyebiliriz) bahsederken, istenmeyen güdüleri cansızlaştırmak için kendini onları uyaran yer ve kişilerden uzaklaşma meselesi olduklarını gösterir.[75] Bu da Schopenhauer'ın "dünyada 'karakter' denen şeyi" edinme konusunda söylediklerinin kelimesi kelimesine aynısıdır.[76]

Ama Nietzsche'nin determinizme bağlılığı ve "özgür iradeyi" reddetmesi onu tam da bu kendi kendini yaratma "özgürlüğünü" ya da daha doğru bir tabirle kendini yetiştirmeyi *reddetmeye* götürmez mi, diye karşı çıkılabilir. Götürmez. Determinizm *sadece bahçıvan tipi bir insan olup olmayacağımın ve ne tür bir bahçıvan tipi olacağımın* önceden belirlenmesini gerektirir. "Bir dürtünün şiddetiyle mücadele etmeyi *istemek*, bizim gücümüz dahilinde değil: ne herhangi bir yöntemin seçilmesi, ne de bu yöntemle başarıya ulaşılıp ulaşılamayacağıyla alakası var."[77] Gelgelelim, Nietzsche kendini "yetiştirme" yoluyla "kendine hâkim olmayı"[78] açıkça *savunduğundan* ve "bitkilerin büyüyüp kendi aralarında mücadele etmesine izin vermeyi" *onaylamadığından* (kendini "tek bir adam" yapıncaya kadar başka hiçbir şey yapamazsın şeklindeki Platoncu tema Nietzsche'nin düşüncesinin tamamını kateder), okurlarının "bahçeci" tipler olmasının önceden belirlendiğini varsayar, kitabının okunması da onların bahçıvanlığa yatkınlıklarını harekete geçiren bir

uyaran olacaktır.[79] Üstelik bu makul bir önvarsayımdır, zira yatkınlıkları olmasaydı kitabı okumazlardı. En azından, okumayı anlamlı bulacak "mükemmel okurlar" olmazlardı.[80]

Nietzsche "bahçecilik" temasını sürdürerek "kendi kendini yaratma" ifadesinin yanıltıcı olabileceğini vurgular. Ruhun ideal durumu, der, "verimliliktir"; manevi "gebeliktir", bir "fikre" ya da "eyleme" "gebe olmaktır" (bunun karakterini birazdan tartışacağım). Fakat gerçek gebelikte olduğu gibi, "kendini oluşturmak" bir "ortaya çıkarmadır" (tıpkı heykeltıraşın mermerin içinde uyuyan figürü "ortaya çıkarması" gibi), "'istemek' ile 'yaratmak' gibi ölçüsüz konuşmalar bizim işimiz değil!"[81] Bu yüzden Nietzsche'deki kendi kendini yaratmayı, Tanrı gibi yoktan var etme (*ex nihilo*) olarak düşünmek hata olur. Tekrarlamak gerekirse, kendi kendini yaratmak, kendini yetiştirmektir.

Nietzsche kendini yetiştirmenin çok *çalışma* gerektirdiğinin altını çizer (onun daha çocukluğundan beri "Protestan çalışma etiğine" bağlı olduğunu görmüştük). Hıristiyanlara (bazılarına) dair daha anlamlı şikâyetlerinden biri de onların manevi bakımdan *tembel* oldukları, "kusursuzluğa giden daha kısa bir yol bularak" "ahlakın taleplerinin getirdiği yükten" kaçtıkları konusundadır: yeniden doğmayla "kurtuluşa" sıçramak "tükenmişlerin ve umutsuzların" seçeceği bir yoldur.[82] En iyi ihtimalle kulaktan dolma bilmesine rağmen Kierkegaard'un "inanç sıçraması"nı eleştirmek için bu sözü sarf etmiş olması mümkündür.

Fakat zorlu yolları seçemeyenler sadece Hıristiyanlar değildir. Kendini bencil ilan edenler bile salt bir "sahte bencilliği" hayata geçirmektedir, zira "çoğu insan 'egoizm' hakkında ne düşünürse düşünsün, ne söylerse söylesin, yine de yaşamı boyunca *egosu* için hiçbir şey yapmaz" çünkü aslında egosu filan yoktur. Onun yerine kendisine yönelik sandığı toplumsal olarak inşa edilmiş bir "kurgu" uğruna eylemde bulunur.[83] Örneğin parlak kâğıtlı dergiler bana asıl istediğimin hızlı arabalar, hoppa kadınlar, golf ve balık tutmak olduğunu söyler. Ben de bütün enerjimi kırkında emekliye ayrılıp ne *istiyorsam* onu yapmanın keyfini yaşamak isterim. Ama ne yazık ki hızlı arabaların, hoppa kadınların, golfün ve balık tutmanın sıkıcı olduğunu kısa sürede fark ederim, zira bu "imal edilmiş" arzulardan hiçbiri benim gerçek arzularım arasında değildir.

Nietzsche "kendi üzerinde çalışmanın", kişinin doğasında bulunan ama dışavurmayı istemediği veçheleri budamasının altı kipini tespit

eder: insan bir güdünün tatminini en sonunda güdü kaybolunca kadar reddedebilir (örneğin sigarayı bırakabilir), bu veçhesinin dışavurumunu belli zaman ve yerlerle sınırlayabilir (antik ve modern karnavallar),[84] güdüsünü bulantı yaratacak kadar çok dışa vurabilir (Nietzsche bunun riskli olduğuna dikkat çeker, çünkü böyle jokeyler çoğunlukla boynunu kırar), güdüyü acı verici bir düşünceyle ilişkilendirir, mesela Hıristiyanlar kötülük fikriyle cinselliği ilişkilendirir (kaçınma terapisi), sürekli tatmin veren rakip bir güdü geliştirebilir, son olarak da çileciler gibi bütün beden sistemini zayıflatarak, o güdünün tüm diğer güdülerle beraber şiddetini kaybetmesini sağlar.[85]

Bunlar kendini yetiştirme *teknikleridir*. Daha ileri bir teknik tavsiyesi de (bunlar Nietzsche'nin bir sonraki kitabı olan *Şen Bilim*'de daha çok öne çıkar) sanatçıları örnek almaktır; kişinin bilhassa "zayıflıkları" –yani benliğin ana planına uymayan güdüleri– bağlamında kendi karakterini nasıl işleyeceğini sanatçılardan öğrenmesi gerekir. Onlardan kurtulamıyorsak –illaki bazı giderilemez güdüler vardır, der Nietzsche– onları "sanatçılar gibi kullanmayı" öğrenmeliyiz. Örneğin Beethoven'ı inceleyip, onun kendi doğasındaki "kaba, inatçı, sabırsız" unsurları kullanarak bizi erdemlerine "kurt gibi acıktırmasını" taklit etmeyi öğrenmeliyiz.[86] Zayıflıkları kullanmanın başka bir stratejik yolu da, karakterimizi insanileştirmektir: Kendimizi *fazlasıyla* kusursuz, fazlasıyla yaklaşılamaz hale getirmemek için küçük bir "budalalığımızın" olabileceğini belirtir Nietzsche.[87]

Peki, bu tür tekniklerle nasıl baş edeceğiz? Bu teknikleri kullanırken hangi ilkelere uyacağız? En genel ilke, insanın hayatını tek bir tanımlayıcı güdü etrafında örgütlemesinin ideal olduğudur. *Gezgin ile Gölgesi*'nde belirtildiği gibi (Cézanne'ın ressamlara daima doğada bir "küp, koni ve küre" keşfetme talimatını yansıtır şekilde), manzaralar "tüm çeşitlilikleri altında basit bir geometrik şekle" sahip değillerse hoşumuza gitmezler. Nietzsche'ye göre aynı şey insanlar için de geçerlidir. Haz verici bir karakterin ve hayatın "matematiksel bir tabanı" olacaktır.[88]

Napoléon'da ve "antik dönemin insanlarında" olduğu gibi, hayatın ideal biçimi düz bir çizgidir (ruhun ideal biçiminin de piramit olduğunu keşfedeceğiz): "bir güdünün kusursuz bir tutarlılıkla tepeden tırnağa işlenmesi" neticesinde insan hayatı "tek bir motifte yaratıcı bir şekilde "gelişip çeşitlenir".[89] "*Birlikte* çokluk"[90] Nietzsche'nin toplum ve

ruh üzerine tüm düşüncelerinin parolasıdır: Malwida von Meysenbug onun şu sözlerini kaydetmiştir: "Tüm yaşamlar içinde en çok kıskandığı Mazzini'nin yaşamı, yani tek bir fikre [İtalya'nın birliği] mutlak yoğunlaşmanın bireyin içinde güçlü bir alevle yandığı bir yaşamdı."[91] Öyleyse insan, kimi zaman bir güdünün kimi zaman öbür güdünün hâkimiyeti ele geçirdiği ürpertici bir (Platon'un deyişiyle, "demokratik") kaos yerine Platon'un *Devlet*'indeki "tek adam" olmalıdır. Peki, ama nasıl? Kişinin hayatını tanımlayan motifin nasıl bir karakteri olmalıdır?

Tan Kızıllığı'nın temel hedefinin *mutluluk* olduğunu hatırlayalım: Hıristiyanlığın kara bulutlarını uzaklaştırarak güneşli manzarayı gözler önüne sermektir burada hedef. Nietzsche okurlarına tek kelimeyle nasıl mutlu olunacağını gösterme arzusundadır. Nihai kaygısı bütün olarak "kültürdür" elbette –kültürümüz onun okurlarının ve okurların haleflerinin çabaları sayesinde mutlu, ya da en azından daha mutlu bir kültür olmalıdır. Fakat şimdilik bu kaygıyı ben bir kenara koymak istiyorum. Kültür kaygısı bir yana bırakıldığında soru şudur: Yaşamı tanımlayan hangi ilke *kişisel* mutluluğa kapı açar?

Mutluluk Paradoksu

Nietzsche şu sorunla ilgili bir uyarı yapar: "Birey *ne ölçüde* mutluluk isterse istesin, ona mutluluğa giden yolu gösterecek bir reçete verilmemeli. Çünkü bireysel mutluluk başkalarının bilmediği kişisel kanunlardan çıkar, dışarıdan gelen reçeteler onu sadece engelleyip köstekler."[92] Bireysel mutluluğun koşulları, tıpkı bireysel sağlığın koşulları gibi o kadar değişkendir ki bu konuda sunulacak hiçbir genel reçete yoktur. Fakat Nietzsche somut bir mutluluk "reçetesi" vermese de, nasıl mutlu olunacağı konusunda nispeten soyut nitelikte çok şey söyler.

Düşüncesindeki doğrultunun ipucu, insanlığın geleceği için kendini "feda etmenin" feda filan olmayıp, "*mutluluğun* olumlu anlamda artırılması" olduğunu söylemesinde bulunabilir.[93] Burada, daha önce kısaca değindiğimiz mahut "mutluluk paradoksundan" bahsetmektedir: Deneyim gösteriyor ki doğrudan mutluluğu amaçlamak ters etki yapmakta, "mutluluk peşine düşmenin" ta kendisi mutluluğu erişilemez kılmaktadır. ("Umutsuz ev kadınları" devamlı acı çeker.) Bunun sebebi mutlulu-

ğun ancak mutluluk *dışında* bir faaliyete tutkuyla bağlanmak olmasıdır, bu bağlanma mutluluğun değil, o faaliyetin sonucuna odaklanmamızı gerektirir. Mutluluk hedefi, demektedir Nietzsche (bana kalırsa haklı olarak), ancak dolaylı olarak takip edilebilir, çünkü mutluluk felsefi tabirle başka bir şeye tutkuyla bağlanmanın "yan ürünüdür": İnsanın önem verdiği şeyi iyi yapması –ya da en azından bu ümidi taşımasıdır. Nietzsche'nin bunu söylemek istediği, *Zerdüşt*'ten daha önce alıntıladığımız pasajda açıkça ortaya konmuştur. Nietzsche'nin ikinci benliği, "ne önemi var mutluluğun, ben eserimin peşindeyim yalnızca" demesi karşısında hayvanlar, "gök mavisi bir mutluluk denizinde yüzmüyor musun?" derler; bu da Zerdüşt'ü, hayvanların gizli stratejisini tahmin etmesine acıyla gülümseyerek öyle olduğunu kabul etmeye zorlar.[94] Mutluluk "çalışmanın" yan ürünüdür. İyi ama ne tür bir "çalışma"? Bu soruya cevap vermeden önce bir anlığına konudan sapıp Nietzsche'nin mutluluk anlayışında örtük olarak bulunan, önceki bölümde özetlenen fakat tam olarak ele alınmayan görünüşteki bir çatışmaya göz atmak istiyorum.

Destansı-İdilik

Gezgin ile Gölgesi'ni tartışırken, 1870'lerin sonundaki Nietzsche'yi Helenistik dönem yaşam filozoflarıyla, hepsinden önce de Epikuros'la ilişkisi içinde değerlendirmek gerektiğini söylemiştim. Söz konusu filozofların "bilgeliklerinin" hedefi, ana unsuru *ataraksiya* [bkz. Sözlükçe], dinginlik olan bir mutluluğa erişmekti. Yine belirttiğim gibi, bu Helenistik mutluluk anlayışının büyük bir kısmı *Gezgin*'de kendini yine gösterir: Örneğin kendimizi insani meselelerin ciddiyetinin üzerine çıkarıp bu ciddiyeti "komik" bulmak ve böylece ruh huzurumuzu korumak için, ölümün kaçınılmazlığı üzerine tefekküre dalmaya, zaman ve mekânın sonsuzluğundaki sıfıra yakın önemsizliğimizi düşünmeye cesaretlendiririz. Bu Helenistik mutluluk anlayışı dönemin defterlerinde daha da çok öne çıkmıştır. Bu defterlerde örneğin "neşenin üç yüzü", "yükselme" (insan ciddiyetinin üzerine), "aydınlanma" (muhtemelen entelektüel hazlardan alınan keyif) ve "huzur" (ruh huzuru) olarak sayılır. Fakat en iyisi dördüncüsüdür: "bir içindeki üç", yükselme, aydınlanma ve huzur üçlüsünün bir birlik içinde toplanmasıdır.[95] Kısa süre sonra Nietzsche

"yükselme" fikrine dönerek "[manevi] yüzme ve uçma ... duygusunu" "en yüksek iyi" olarak adlandırmaya meylettiğini yazar.[96] Fakat tüm bu *ataraksiya*-merkezli mutluluk resimlerinin sorunu, çok pasif görünmeleri, bir davaya tutkuyla bağlanma fikriyle pek uyuşmamalarıdır. Bunlar Zerdüşt'ün "işiyle" uyuşmadığı gibi, Nietzsche'nin kendisinin Batı kültürünün yenilenmesine tutkuyla bağlanmasına da uymaz. O halde Nietzsche'nin mutluluk anlayışının içinde saklı –bir çelişki–, pasif ile aktif arasında bir çelişki yok mudur?

Görünüşün aksine ben bir çelişki olmadığını düşünüyorum. *Gezgin* döneminden kalma başka bir notta St. Moritz civarındaki yaz manzarasından bahsederken Nietzsche şöyle der:

> Önceki akşam Claude Lorrain* tarzı kopuşa öyle kapılmıştım ki en sonunda gözyaşlarına boğuldum. Hâlâ bunu yaşayabiliyor olmak! Yeryüzünün böyle bir şeyi kendisinin sergileyebileceğini asla tahmin etmezdim; bu tür manzaraları iyi ressamların icat ettiğini düşünmüştüm. Destansı-idilik, şimdi benim ruhumun keşfi oldu.[97]

Bu notun teması *Gezgin*'in "*Et in Arcadia ego*" (Arkadia'da bile ben varım) başlıklı, daha önce alıntıladığımız pasajda yeniden ortaya çıkar. Burada "Arkadia" klasik mitolojinin pastoral cennetidir. Nietzsche cennete dair fikrinin Helenik kahramanlarla dolu Poussin ya da Claude Lorrain manzarası olduğunu söyler. Kafasındaki idealin, tıpkı onlarınki gibi, "bir ve aynı anda destansı ve idilik" bir duygu olduğunu da ekler.[98] Burada pastoral manzaralar ile destansı –"epik" de diyebiliriz"– dramaların, umumiyetle Antik Yunan ve Roma mitolojisinden alınan temalarda görünüşte paradoksal birleşiminden bahsetmektedir. Bu yüzden, örneğin bir Claude tablosunun hâkim havası dinginlikken ve hâkim sahne pastoral cennetken –figürler genellikle doğanın yanında küçülmüştür– konu irkiltici başlıklarla gösterilir: "Apollon'un Öküzünü Çalan Merkür", "Europa'nın Kaçırılışı", "Filolarını Ateşe Veren Troyalı Kadınlar" vb.

Destansı-idiliğin ilk izini *İnsanca, Pek İnsanca*'da, Nietzsche'nin "sanatçının ve filozofun mutluluk vizyonundan" bir tür "dingin galeyan", aktif "yüzerlik" diye bahsetmesinde görüyoruz.[99] Bana göre bu durum Nietzsche'nin "destansı-idiliğinin" Martin Heidegger'in *Gelassenheit*

---

* Bu adla anılmakla birlikte asıl adı Claude Gellée (1600-1682) olan, ideal manzara resminin en önemli temsilcilerinden sayılan Fransız ressam-r.n.

["sükûnet"] dediği şeye, yani aynı anda aktif olan dinginliğe, her türlü sanat ya da zanaatta ustalıkla el ele giden dinginliğe yakın bir şey olduğunu gösteriyor. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bu dinginliğin her sanatçının en yüksek yaratıcılık anlarının karakteri olarak gördüğü "zorunluluk", çaba gerektirmeyen akış, bilinçli tercihin yokluğu olduğunu belirtir.[100] Örneğin konser veren bir kemancının dingin rahatlığını düşünün, bu hal aynı zamanda yoğun bir konsantrasyon, üstün bir beceri halidir. Bana kalırsa Nietzsche çok haklıdır: dinginlik ve faaliyet –"destansı" faaliyet dahil– karşıt şeyler değildir, tek bir halde birleşebilir.

Hoşgörülü Bencillik

Tekrar konumuza dönersek, karşımıza çıkan soru şudur: Ne tür bir "iş", ne tür bir "görev" –"destansı" ya da başka türlü– yan ürün olarak mutluluğa erişilen hayatı tanımlamalıdır? Olumsuz yönde Nietzsche'nin eski, Hıristiyan şefkat, kendini düşünmeme, "başkalarına öncelik verme", "kendinden dışarı bakarken" başkalarının sıkıntılarına "dikkat kesilme" ahlakını kaldırmak istediğini görmüştük.[101] Kariyerinin geri kalanında da yapacağı gibi provokatif bir tarzda buna basitçe "ahlak" demeyi âdet edinmiştir. (Başka kullanımlarından ayırt etmek için sözcüğün bu kullanımı faydalı bir şekilde "kötü anlamda 'ahlak'" olarak tırnak içine alınmıştır.)[102] Onun yerine "bencilliği", yani münhasıran özçıkara göre eylemde bulunmayı savunur. Peki, ama bu sadece kötü anlamda ahlakın değil, *bildiğimiz* ahlakın da kaldırılmasına tekabül etmez mi? Nietzsche kısa süre sonra kendisine –provokatif bir tarzda– "ahlak tanımaz" demeye başlayacaktır. Fakat o zaman derhal sorma ihtiyacı doğuyor: Bencilliğin bu şekilde savunulması onu sırf polemik olsun diye değil, *gerçekten* bir ahlak karşıtı, yani ahlak karşıtı bir düşünür yapmaz mı?

Ahlak nedir? Nietzsche ahlak kuralının "göreneğe itaatten ... başka anlama" gelmediğine işaret eder.[103] (*Sittlichkeit*, yani ahlak *Sitte*'den, yani görenekten geldiği için, Almancada bu neredeyse bir totolojidir.) Göreneğin amacı ahlaki cemaatin refahını sağlamaktır –Nietzsche buna toplumsal "fayda" der.[104] Peki, ama bu fiilen ahlak gibi bir şey –"kötü anlamda" ahlak– *talep etmez* mi? Nietzsche'nin bencilliği hayata rehberlik eden bir ilke durumuna yükseltmesi tam da ahlaki kaos ve toplumsal

çöküşe davetiye çıkarmak değil midir? Alan Bloom'un *The Closing of the American Mind*'ı (1987; Amerikan Zihninin Kapanışı) gibi eserlerin ruhuyla hareket ederek, şimdiki çağın –kamusal, müşterek alanımızın atomlaşarak "*My* Space" (benim alanım) haline geldiği ve dostluk dayanışmasının bencilce "şebekeleşme" manipülasyonları içinde eriyip gittiği bir çağın– ahlaki çöküşünü en azından kısmen Nietzsche'nin bencilliği onaylamasının tesirine atfedemez miyiz gerçekten?

Nietzsche kendisinin etik bencillik biçiminin toplumsal çöküşe yol açacağı, toplumsal "faydaya" sahip eylemin kaybolmasına sebebiyet vereceği suçlamasını büyük bir endişeyle reddeder. Hatta belki de güç bir geçiş sürecinin ardından bir bütün olarak toplumun, eski Hıristiyan özgeci merhamet kuralı yerine onun reçetesine uyarsa *daha iyi*, daha mutlu olacağını göstermek ister. Bu yüzden de şunu vurgular:

> Kendiliğinden anlaşılacağı gibi –deli olmamam önkoşuluyla– [Hıristiyan kodu altında] ahlaksız denilen birçok eylemin engellenmesi ve bunlara karşı mücadele edilmesi gerektiğini inkâr etmiyorum, keza ahlaklı olduğu ifade edilen şeylerden birçoğunun yapılıp, teşvik edilmesi gerektiğini de inkâr etmiyorum –ama ... *şimdiye değin olduğundan farklı sebeplerden.*[105]

Yani Hıristiyan ahlakının icra edip onayladığı toplumsal bakımdan faydalı pek çok eylem yeni "bencil" ahlakta da devam edecektir –ama farklı güdülerle devam edecektir. Peki, niçin böyle olacak? Nietzscheci bencil, niye kendini bir bütün olarak cemaatin refahını desteklerken bulsun?

Bana kalırsa Nietzsche'nin cevabının temel biçimi onun cinsellikle ilgili görüşünde özetlenmektedir: "Bir insanın kendisi zevk alırken başka bir insana iyilik yapması" ne kadar da "yardımsever bir düzenlemedir".[106] Köselitz'e gönderdiği bir mektupta, "İnsan başkasını sevmeyi bırakırsa kendini doğru düzgün sevmeyi de bırakır, bu yüzden başkasını sevmeyi bırakmaması tavsiye edilir (benim deneyimime göre)", der.[107] Ayrıca defterlerinde bariz bir şekilde popüler bir tekerlemeyi tekrarlayarak "Başkasını neşelendiren kendini de neşelendirir [*Freude machen selber Freude macht*]" lafını asla unutmamamız gerektiğini söyler.[108]

Nietzsche'nin burada göstermek istediği şey, kişinin kendi mutluluğu için gereken hayat-odağının *aynı zamanda* bir bütün olarak cemaatin

uzun vadeli refahını destekleyen odak olduğudur. Bunu "tesadüf şartı" olarak adlandırabiliriz. Gösterilmek istenen şey, kişinin kendi mutluluğunu *aydınlanmış* olarak aramasının, bir bütün olarak cemaatin mutluluğunun desteklenmesiyle *çakıştığıdır*; yani insan (bugünün feci jargonuyla) "sıfır toplamlı oyuna" girmemiştir, onun yerine "iki tarafın da kazandığı bir durumdadır".

Nietzsche en azından *bazı* bencillik biçimlerinin çakışma şartlarını yerine getirdiğini açıkça belirtir. Kendi rehberlik misyonunu, hayatını tanımlayan "görevini", yani Horst Hutter'ın deyimiyle "dünyaya nezaretini"[109] insanlığı daha iyi bir geleceğe götürecek "eğiticilik" diye tanımlar;[110] "tinin [ya da 'ruhun'] doktoru" olacak,[111] bu ruh çağının karmaşa ve sıkıntı içindeki durumuna nezaret edecektir.[112] (1877'de Viyanalı [elbette Freud'un şehri] Macar bir soylu kadının, onun eserlerini dini şüpheyle kafası karışmış insanlara danışmanlık yapmakta kullandığını duyunca çok gururlanmış ve mutlu olmuştu.)[113] Açıkça *kendi* psikolojik durumunun idealleştirilmiş bir tanımlamasını yaparak, insanın hayatını bu tür bir misyon çerçevesinde tanımlamasına dayanan "ideal bencilliği" tarif eder. Mektuplarında buna "kutsal bencillik" adını verir.[114] "İdeal bencillik", mutluluğun en yüksek formu, manevi "gebeliktir": Bir "kendini vakfetme halinden ... gurur ve kibarlıktan ... huzursuz ruhlara yayılan bir rahiyadan" oluşur. Bir "fikre" gebe olmak ve "verimliliğimizin *sona erişi güzel olsun* diye hep halletmek, korumak ve ruhu sakin tutmak ... *herkesin yararı için*".[115] (Burada kişinin "misyonunun" "idilik-destansılığı" ile bir nevi Madonna-benzeri dinginlikle bileşimine dikkat edin.)

Nietzsche'nin burada "gebelik", yani kendi durumunda kültürü yenileyici yazılara gebeliği, dediği şey, başka bir kesimde "boşaltılmak isteyecek" kadar "dolu olmak" diye adlandırdığıyla aynıdır.[116] Aynı fikir "mutluluğun ilk etkisinin" "*güç hissi*" olmasını, "kendini *dışa vurmak isteyen* bir" duygu olmasını tanımlayan bir kesimde yine ortaya çıkar.[117] (Pek çok yaratıcı insanın paylaştığı bir duygudur bu. Örneğin İris Murdoch bir arkadaşına gönderdiği mektupta, "en kötü anımda bile içimde sonsuz bir canlılık" hissediyorum der ve canlılığı "neşe" diye tanımlar.)[118] Nietzsche bu "gebeliğe" *ideal* bencillik der ki bana kalırsa bunun ilk sebebi seçme okurlarının –yeni kültürün özgür ruhlu müjdecilerinin– hedefleyeceği mutluluğun bu olması, ama ikincisi de çakışma

şartını yerine getirmesidir. Nietzsche ve çekmeyi umduğu "takipçiler" kendilerinin –ve Murdoch'un– "neşesini", düşünmekte ve eyleme geçmekte, taşmakta, "herkesin yararına" doğurmakta bulacaklardır.

Nietzsche başka türden bir "bencillik" daha olduğunu kabul eder elbette.* "İdeal" ya da "kutsal" bencillik "aşırı doluyken ve boşaltılmak isterken" –"armağan vermekteyken"– diğer bencillik "boştur ve doldurulmak ister",[119] *Zerdüşt*'ün diliyle, "açtır". Mektuplarda kedilerle bağdaştırılır. Lou Salomé'ye gönderdiği bir mektupta, "İnsanda en nefret ettiğim şey artık sevemeyen kedi-bencilliğidir; hiçbir şeye bağlı değildir: tüm kötülüklerden daha kötüdür," der.[120] Bu yüzden onun, aydınlanmış bencilliğin "herkesin yararını" desteklemekle çakıştığı görüşünün asıl güçlüğü, *vermektense alan* "boş" bencilliğin, "her şeye hırsızın gözüyle bakan"[121] bencilliğin *aydınlanmamış* olduğunu göstermektir. Müthiş zengin uyuşturucu baronu, sapık cinsel zevkleri olan rahip ya da nihilist terörist, yakalanmayacak kadar zeki olmak kaydıyla, niye kendi (ama standart olmadığını kabul etmek gerekir) en iyi çıkarlarını tatmin *etmesinler*?

Nietzsche bu soruya dolaysız cevabını ortaya koymasa da, bana kalırsa cevap şöyledir, ya da en azından şöyle olmalıdır: Nietzsche kendisi gibi "eğiticilerin", "*onuru,* kendi gözlerinde" ve "onların hayatının *görevine*" saygı duyanların gözlerinde bulduğunu söyler.[122] Ayrıca, gördüğümüz üzere bir bütün olarak insanlığa fayda sağlayan "bir fikre" "gebe" olmanın muazzam onurundan bahsetmişti. "İnsan bu kendini *vakfetme halinde* yaşamalıdır," diyordu.[123] Bana kalırsa bunun anlamı, insanların (sosyo-biyolojik bakımdan açıklanması pek güç olmayan sebeplerle), ancak şu ya da bu şekilde bir bütün olarak toplumun refahına "katkı yaptıklarını" düşündükleri zaman kendilerine saygı duyacak *bir yapıya sahip olduğudur*. (Abraham Maslow'un bize temel bir "özsaygı ihtiyacı" atfederken benzer bir şey söylediğini sanıyorum.) Bunun işaretlerinden biri uyuşturucu baronlarının, teröristlerin, hatta belki de kimi zaman sapık rahiplerin, düpedüz psikopat değillerse, eylemlerini başkalarına faydalı olma çerçevesinde akılcılaştırmaya çalışmasıdır: Uyuştu-

* "Bencilce" eylem, kendi çıkarlarımın peşine düştüğüm, başkasının çıkarlarına *zarar verdiğim* eylemdir (kısaca ifade edersek). O halde "müşvik bencillik" diye bir şey aslında mümkün değildir. Nietzsche'nin gerçekte bahsettiği şey müşvik *özçıkardır*. Fakat "bencil" sözünü, "ahlakı" reddetmesiyle aynı amacı taşıyan bir provokasyon olarak kullandığını düşünüyorum.

rucu baronu her şeyi "ailesi için" yapmaktadır, terörist Büyük Şeytan'ı yeryüzünden silme derdindedir, rahip de (Platon'un Lysias'ı gibi) Eros'un rehberliğinde gezinen elinin aynı zamanda eğitici bir el olduğunu iddia edebilir. Nietzsche'nin burada söylemeye çalıştığı şey, bence, insan hayatının rehberi olarak yıkıcılığı gerçekten kabul ediyorsa, insan gerçekten kendini örneğin yuva yıkıcı ve mutluluk bozucu *femme fatale* olarak tanımlıyorsa içten içe kendinden nefret etmemesinin mümkün olmadığıdır. Tıpkı Nietzsche'nin Hıristiyanı gibi, "boş" bencil hayatını "vicdan azabının" karanlık göklerinin altında geçirir.

Nietzsche'nin bencilliğinin doğru okunması buysa, yine felsefesinin temelde cemaatçi karakteri ortaya çıkıyor demektir. Nietzsche kendisi gibi bir düşünür, "tin doktoru" olmanın başlıca hazlarından birinin, insanın cemaat üzerinde "saklı" bir "egemenlik" uygulayarak "güç hissini" yaşama ihtiyacının karşılanabilmesi olduğunu söyler.[124] Bunun sebebi, her ne kadar pek farkında olmasalar da, "pratik insanların" "şeylerin hissedilebilirliğine" dair anlayışlarını "biz düşünürlerden" almalarıdır.[125] Daha önce de belirtildiği üzere, pratik insanlar amaçları ve değerleri düşünemeyecek kadar eyleme kapılmışlardır: Hiç kimse bir bankere faaliyetinin amacını sormaz. Amaçların değerlendirilmesi *vita contemplativa*'nın (düşünsel hayat) alanıdır.[126] Bu yüzden, pek de bariz olmayan bir şekilde, Nietzsche gibi düşünürler cemaatin "manevi liderleridir", gizli "filozof krallardır". Herkes bu tip bir gücü kullanamaz elbette. Fakat herkes hayattaki kendi uzmanlığı ve konumuna uygun şekilde, bir bütün olarak cemaatin refahına katkı yapabilir ve böylece hem özsaygısını sağlama alır hem de kendine özgü güç hissini: Bir başka deyişle kendi mutluluklarına ulaşırlar. Demek ki neticede Nietzsche'nin kendi "ideal bencilliğine" dair portresi, sadece hedef kitlesi olan düşüncelere dalmış, manevi liderler için değil, herkes için bir idealdir.

Somut Tavsiye

Tan Kızıllığı'nın hedefinin "yaşam-bilgeliği" vermek –özellikle de nasıl mutlu bir yaşam sürüleceği bilgisini vermek– olduğunu vurgulamıştım. Fakat şu ana kadar aldığımız tavsiyeler çok soyuttu: Bir bütün olarak topluma faydalı yaşamı-tanımlayıcı temel bir projenin hükmün-

de birleşik bir benlik olarak kendi kendini yarat ("kendi bahçe düzenlemeni yap"). Fakat Nietzsche pek çok kesimde aforizmalarla yüklü bir tarz kullanır –nasıl mutlu olunacağına dair gayet somut tavsiyeler verir; bu tavsiyeler tekil durumlarla az çok alakalı olabilir. Bu danışmanlıklar üç başlık altına toplanabilir: kendine bakmak, başkalarının dünyasında gezinmek, başkalarını etkilemek.

Kendine Bakmak. Bu başlık altında örneğin ne sessiz kalabildiğimiz ne de bizim için gerçekten önemli meseleleri konuşabildiğimiz sosyal çevrelerden kaçınmamız söylenir[127] (çoğunlukla hısımların bulunduğu ortamın sorunu budur), ayrıca "küçük insanların"[128] (ofis siyaseti) kötülüğünden kaçmak için bol miktarda yalnızlığa ihtiyacımız olduğu da eklenir. Başka kesimler Nietzsche'nin kaygılarının psikoterapi ile yoganın kesişiminde durduğunu gösterir. Örneğin bedenen ve ruhen kronik hastalıkların genellikle tek bir travmadan değil uzun zamana yayılan kötü alışkanlıklardan kaynaklandığını söyler. Örneğin az nefes almak akciğer enfeksiyonlarına yol açabilir ve bunun tek tedavisi de düzenli olarak yere yatıp çeyrek saatlerde çalan bir saat kullanarak çeyrek saat boyunca derin derin nefes almaktır. Benzer şekilde, insan çevresiyle sorun yaşıyorsa suçun kendi alışkanlıklarında olup olmadığını düşünmelidir. Her iki koşulda da tedavi ağır ağır gerçekleşmelidir.[129] Yine hem gerçek hem metaforik uyku, bunalımın en tedavi edicisidir: "Yaşam bilgeliğindeki marifet, her türlü uykuyu uygun zamana yerleştirmeyi bilmektir."[130] Daha önce gördüğümüz gibi, 1879'daki Naumburg kulesi projesinin ardında yatan tavsiye de buydu.

Toplumu İzlemek. Bazı bölümler de insan doğasındaki, zarar görmekten kaçınmak için tetikte olmayı gerektiren bazı yönlerle ilgilidir. Örneğin: Başını okşamayagörün, köpek hemen üstünüze çıkar –"tüm diğer yağcılar gibi".[131] Çok fazla cinsel ilişkinin genç evli kadınlarda yarattığı alışkanlık, kocaları yaşlanıp halsizleşince baştan çıkarılmalarını sağlayabilecek ciddi bir unsura döner.[132] "'Kadın düşmanımızdır' –kim erkek olarak erkeklere böyle söylerse, sadece kendisinden değil, tatmin araçlarından da nefret eden başıboş dürtünün sesi duyulur."[133] (Bu da Nietzsche'nin aforizmalarından bazılarının akrostiş niteliğinin iyi bir örneğidir. Kadın düşmanının gerçekten Hıristiyanların cinsel arzuyu şeytanlaştırmasının etkisinde olduğunu anlamak için epeyce iyi düşünmek gerekir: Nietzsche'nin kendi kadın düşmanlığı ününü düşünürsek ilginç

bir gözlemdir bu.) Fanatik bir davacı "bütün masumiyeti ile bir cinayetin ve caninin mağduru olan kişinin kendiliğinden iyi karakterli olmak zorunda olduğunu, ya da iyi olduğunu kabul ediyor –ve kendine böyle yol veriyor, yani: içini *dışarı yansıtıyor*–"[134] muhtemelen iyi bir karaktere sahip olduğundan *şüphe etmek* için iyi bir sebep vardır. (Kamusal bir kişinin gizli bir günahı açığa çıktığında başına üşüşülmesini düşünebiliriz burada.) Yaşlı filozoflarla tartışmaya zahmet etmeyin, çünkü onlar sahici entelektüel güçlüklerle değil bir "tapınak" inşa etmekle ilgilenirler.[135]

Dost Kazanma ve İnsanları Etkileme. İlk iki kategorideki düsturlar herkesin çıkarına olabilir. Fakat bu üçüncü kategoridekilerin özellikle Nietzsche'nin hedef kitlesine, yarının "eğiticileri" olacak özgür ruhlulara yönelik olduğunu düşünüyorum. Nietzsche bu kişilere örneğin şunları önerir: Mevki sahibi insan başkaları hakkında nezaketen hatırlanması gerekenleri belleğinde tutsa, onlar hakkında sadece iyi şeyleri hatırlasa iyi eder, çünkü böylece onları hoş bir bağımlılık halinde tutacaktır.[136] (Politikacıların herkesin adını ve onları son gördüğünüz o büyük anı hatırlama yeteneği gibi.) Yine "yaşadığı çağın peygamberi ve mucize işçisi" olmak –bir "guru" olmak– için insan diğerlerinden ayrı yaşamalıdır ki en sonunda "insanlığın biz olmadan ilerleyemeyeceği ... *çünkü bizim gayet açık şekilde* insanlık olmadan gayet güzel yaşayıp gideceğimiz" inancı ortaya çıksın.[137]

Teorik Çerçevenin Durumu

Helenistik modeli izleyen *Tan Kızıllığı*'nda nihai hedefin teorik "bilgiden" ziyade pratik "bilgelik" olduğunu vurgulamıştım. Fakat yine gördüğümüz üzere, Nietzsche "doğru" teorik bakış açısını –doğalcılık ve pozitivizmin temel kabullerini– benimsemeyi sahici mutluluğun, pratik bilgeliğe ulaşmanın temel bir önşartı olarak değerlendirir. Bu da *Tan Kızıllığı*'nın teorik çerçevesinin epistemolojik durumu sorusunu gündeme getiriyor.

Her bilgi iddiası en iyi ihtimalle *Versuch*, yani bir "deney" ya da "girişimdir", der Nietzsche.[138] Bu da onun kendi teorik çerçevesini –doğalcılık, nedensel determinizm, psikolojik bencillik– bir "deneyden" öte görmediğini, kesin bilgi saymadığını gösterir. *Tan Kızıllığı*'nda tüm

bilgi girişimlerimizin "*gerçek dünyaya* tamamıyla kaçış, sığınak ve sızma yolu olmayan" bir "hapishaneyi" temsil eden (zihinlerimizin eleğinden geçerek Kant'taki gibi oluştuğu açık) bir "ufukla" sınırlı olduğunun vurgulanması da bu izlenimimizi destekler. Ufuklarımız farklı olsaydı dünya kendini bize farklı bir tarzda açardı. Buradan da tüm sözde bilgilerimizin "hata" olduğu sonucu çıkar.[139]

Nietzsche "hata" derken "gerçekdışılık" demek istiyorsa böyle bir sonuç kesinlikle çıkmaz elbette. Dünya-resmimizin öznel olarak meydana geldiğini, başka bilişsel varlıkların dünya-resminden farklı olduğunu varsaysak bile, karıncanın dünya-resminin aksine bizim dünya-resmimiz dünyanın gerçek haline tekabül ediyor olabilir yine de. Nietzsche defterlerinde bunu kabul eder: "Dünyanın bizim gördüğümüz dünyaya benzeme olasılığı öznel faktörlerin kabulüyle ortadan kalkmaz."[140] Fakat aslında daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche neredeyse hiçbir zaman "gerçekdışılık" anlamında "hata" demez. Bu sözcük daha ziyade Wagner'deki *Wahn* anlamında, yani "kanıtlarını gördüğümüzün ötesine geçen", "epistemolojik hakikat garantisi olmayan" anlamında kullanılır.

Nietzsche kimi zaman "hatanın" kaçınılmazlığını tiksindirici sayma eğilimindedir: Bazen Cenova denizinin (gerçekliğin sonsuzluğunun bir metaforu) onunla konuşmayı sessizce reddetmesini kötücüllük sayar ve "konuşmaktan, evet, düşünmekten nefret ettim. Çünkü her sözcüğün arkasında hatayı, hayali, kuruntuyu [*Wahn*] gülerken duymuyor muyum?"[141] Fakat bu geçici bir ruh halidir. Daha tipik olarak, "hatanın" kaçınılmazlığını, insan "bilgisinin" "örümcek ağında" gerçeklik "denizini"[142] kesin olarak yakalayamamızı heyecan verici bulur:

> Oluşum okyanusunun ortasında, sandal büyüklüğünde küçük bir adada uyandık biz serüvenciler ve göçmen kuşlar [*Wandervögel*]; kısa bir süre etrafımıza bakındık: Mümkün olduğunca hızlı ve meraklı, çünkü bir rüzgâr bizi o kadar hızlı alıp götürür, ya da bir dalga adacıktan sürükleyip atar ki, geriye hiçbir şeyimiz kalmaz ... böylece neşeli kanat çırpmalar ve cıvıldaşmalar arasında bilginin ve tahmin etmenin tatlı anını yaşarız ve ruhumuzla okyanusa doğru serüvene çıkarız, okyanusunkinden hiç de az olmayan bir gururla.[143]

"Hatadan" kaçamıyor oluşumuz gerçekte daha iyidir, çünkü aksi takdirde "serüven" ihtimali olmaz, seyahatin "neşesi" kalmazdı. "Ha-

tasız" bir dünyada, Tanrı'nın bize gerçekliğin "entelektüel sezgisini" (hiçbir zihinsel elekten geçirilmemiş bilgi) bahşettiği bir dünya tahammül edilemeyecek ölçüde klostrofobik, yani kapalı yer korkusu üreten bir yer olurdu. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda hakikat arayışının hakikatin ta kendisi olduğunu söyleyen Gotthold Lessing'den alıntı yapar;[144] bana göre kendi hâkim hissiyatı da budur ve öyle kalmıştır.

"Hatanın" kaçınılmazlığındaki ısrarının iki farklı şekilde temellendirilebileceğine dikkat edin. Belli bir önermenin gerçeğe tekabül ettiğini öne sürerken asla tam bir gerekçe gösteremeyeceğimizi söylüyor da olabilir; yorumdan bağımsız bir gerçeklik fikrinin anlamsız olduğunu, bu yüzden düşünce ile gerçeklik arasındaki karşılıklılık fikrinin yanlış olduğunu da söylüyor olabilir. "Kantçı" görüş ile "postmodern" görüş arasında bir seçimin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz: Kantçı görüş bir şeyin doğru olduğunu bilme iddiasını tam olarak *gerekçelendirme* ihtimalini reddeden epistemolojik bir tezdir, postmodern görüş ise her türlü hakikat ihtimalini reddeden bir metafizik tezdir (ya da "felsefi mantık" tezidir).

Şimdiye kadar yapılan alıntılar Nietzsche'nin postmodernist olmadığını gösteriyor –en azından henüz değildir. *Tan Kızıllığı* en ufak bir ironiye yer vermeden dışarıda bir gerçeklik olduğunu –"*gerçek bir dünya*" olduğunu– belirtir ve bilgilerimiz ışığında bizim dünya-resmimizin bu dünyaya az çok doğru olarak tekabül ettiğini söyleyebiliriz.[145] Defterlerdeki başka sözler de Nietzsche'nin metafizikten ziyade epistemolojiye odaklandığını açıkça gösteriyor. Örneğin "mevcut felsefi görüşümüzün yeniliği ... hakikati bilmediğimize inanmamızdır. Daha öncekilerin hepsi 'hakikate sahipti', şüpheciler bile".[146] Bu türden sözler, ne kadar erişilmez olursa olsun "hakikat" diye bir şeyin önvarsayıldığı anlamına geliyormuş gibi görünüyor.

Nietzsche'nin hatanın kaçınılmazlığındaki ısrarı, güya kendi kendini çürüttüğüyle ilgili o eski soruya yol açmıştır: *doğru* olduğunu iddia etmiyorsa, niye onun felsefesiyle ilgilenelim? Fakat "hata" derken "sahteliğin" kastedilmediği bir kez anlaşıldıktan sonra bu problemin kaybolduğunu düşünüyorum. Nietzsche'nin söylemeye çalıştığı şey kesinlikle, W. V. Quine'nin yüz yıl sonra gözlemin "teoriyle yüklülüğü" ve tüm insan bilgisinin "ufka"-bağlı karakteriyle ilgili söylediği şeydir sadece. "Şu ya da bu teorinin bakış açısında durmaktan ve bunun için de dönemin en iyi teorisini aramaktan daha iyisini yapamayız," der Quine.[147]

Quine "en iyi teori" derken "azami güçteki teori"yi kasteder: Azami sayıda yaşanmış fenomeni en etkili şekilde açıklayan ve öngören teori. Peki, ya Nietzsche "en iyi teori"yle ne kasteder? Kendi teorik çerçevesinin rakiplerininkinden daha iyi bir teori olduğunu niçin düşünmektedir? Özellikle de pozitivist dünya görüşünün, yerini alacağı Hıristiyan –ya da daha genel olarak metafizik– dünya görüşünden daha iyi bir teori olduğunu niçin düşünür?

Buna verebileceği cevaplardan biri iki dünya görüşünün sonuçlarıyla ilgilidir: Hıristiyan dünya görüşü bizi dünyamızın durumu karşısında bunaltır ve pasifleştirirken, pozitivist dünya görüşü bizi iyimser ve aktif kılar. Fakat Nietzsche bir inancın mutluluk üretme eğiliminin doğruluğuyla ilgisi olmadığına pek çok kez işaret etmiş, üstelik bunu alaycı bir tarzda yapmıştır. Bu yüzden insanın hakikati *önemsediğini* ve bilgi "deneyiminin" illaki son söz olmamakla beraber en azından Hıristiyan rakibininkinden daha doğru olduğunu düşünüyor. Peki, nasıl olur da böyle bir şey öne sürmek isteyebilir?

14. Bölüm'ün başında Nietzsche'nin yaşadığı çağdaki pozitivist bakış açısında –1870'lerin ortasına kadar direndiği bakış açısında– onu etkileyenin teknolojik güç ve açıklama verimliliği olduğunu belirtmiştim: demiryolları, telgraf, telefon, ayrıca Darwin'in "Tanrı hipotezinin" lüzumsuzluğunu göstermesi gibi. Pozitivist dünya görüşü kendisinden öncekiyle kıyaslandığında inanılmaz bir güç ve verimlilikte bir teori öneriyordu. Nietzsche'yi, "bu da kesinlikle doğruluğunun bir kanıtıdır" derken hayal edebiliriz. Yani dünyanın doğası konusunda kökten yanılan varlıklar daha üreyemeden ölme eğilimindedir. Tam tersine çevre üzerindeki güçleri sayesinde ayakta kalıp güçlenenler büyük ihtimalle hakikate daha yakındır.

17. Bölüm

Şen Bilim

Sils Maria'da İlk Yaz

Tan Kızıllığı'nın yayımlanması neredeyse tam olarak Nietzsche'nin 4 Temmuz 1881'de Sils Maria'ya varışına denk geldi. Nietzsche burada 1 Ekim'e kadar kalacaktı. Böylece hayatının geri kalanındaki desen de belli olmuştu. İleride göreceğimiz üzere "Salomé meselesiyle" alakalı travmatik olayların normal hayatını kesintiye uğrattığı 1882'yi saymazsak, 1888 sonunda tamamen çökene kadar her yıl yaklaşık üç yaz ayını Sils'te geçirecekti.

Sils Maria'daki (hâlâ) küçük köy, Sils Gölü ile Silvaplana Gölü arasında kalan toprak parçasına kurulmuştur; Engadin vadisinin yukarı tarafında, 2.000 metre yüksekliktedir. Vadinin üstünde her yönde Alpler yükselir. En nefes kesici dağ olan Corvatsch Dağı'nın etekleri köyden yürüyerek sadece on dakika uzaktadır. Nietzsche daha ilk görüşte Sils'e sevdalanmıştı: Manzaranın ihtişamı, köylülerin zor ve sade hayatı, ormanların düşünceli gölgeleri, göllerin turkuaz berraklığı, çevrelerindeki düz yürüyüş yolları, sadece sığırların ve kilise çanlarının bozduğu dingin sessizlik ve "fiziğinötesinde", dünya işlerinin üstünde ve ötesinde olma hissi.

Tek küçük penceresi bir köknarın gölgesinde kalan, koyu renkli, ışığı emen çam kerestesiyle kaplı Nietzsche'nin odası Durisch'in evinin ikinci katındaydı. Tek bir ispirto lambasıyla aydınlanan oda loş ve sobasızdı (bkz. Resim 21, 22). Nietzsche bu odada her gün sabah beşte kalkar, bütün vücudunu soğuk suyla yıkar, bir saat kadar düşündükten sonra altı buçukta iki çiğ yumurta, küçük ekmekler, çay ve anasonlu galetayla kahvaltı ederdi. Üç-dört saat –havaya ve sağlığına göre– yürüyüş ve düşünmeden sonra et ve makarnadan oluşan öğlen yemeğini yer, zaman zaman bir bardak da bira içerdi. Hiç değişmeyen yemeğini kaldığı yerden yüz metre uzaktaki Alpenrose Oteli'nde yer, öğlen kalabalığından kaçınmak

için de daima on bir buçukta oraya varırdı. Üç ya da dört saatlik başka bir yürüyüşün ardından altı buçukta yediği akşam yemeği –yine her gün aynıydı– çay, iki çiğ yumurta ve (yöre köylülerinin başlıca besinlerinden) polenta ve anasonlu galeta yiyordu. Anlaşılan Nietzsche bu yaz hemen hiç meyve ya da sebze yememişti; bunun zaten hep şüpheli sindirimine korkunç etkileri olması muhtemeldir. Akşamları tıpkı Cenova'da yaptığı gibi yediden dokuza kadar karanlıkta sessizce oturuyor, böylece "manevi güçlerini" koruduğuna inanıyordu. Ardından yatıyordu.[1]

Nietzsche Sils'e "kurtarıcı-mekânı" olarak bakıyordu: "Daha önce hiç görmediğim kadar sakin ve yoksul hayatımın 50 şartından hepsi yerine geliyor ... beklenmedik ve hak edilmemiş bir armağan".[2] Duruma bakılırsa bu tuhaf bir yargıdır, çünkü sağlığının muhakkak "aylar boyu berrak gökyüzü" gerektirdiğine karar vermişti zaten[3] –bulutların eksik olmamasıyla ünlü dağ tepelerinde en son beklenecek şey her gün berrak gökyüzüyle karşılaşmaktı. Gerçekten de Sils'teki ilk yazda bulutlar hiç eksik olmadı. Temmuz sıcak geçti, sürekli fırtına çıkıyordu. Nietzsche atmosferdeki elektriğin nöbetlerini tetiklediğini düşünüyordu; bu yüzden her fırtınayla birlikte bitkin düşürücü bir baş ağrısı ve mide bulantısı nöbetiyle yataklara düşmesi şaşırtıcı değildir. Ağustos, Engadin standartlarına göre daha çok soğuk geçti ve sobasız odasında mayasıl ağrısı çekmeye başladı. Eylül de çok kötüydü, kâh yağmur yağıyor, kâh fırtına çıkıyor, kâh kar yağıyordu. Nietzsche eve gönderdiği bir mektupta Sils'in karının Haziran'a kadar erimeye başlamadığını, Temmuz ve Ağustos'ta bile yağabildiğini, bu yüzden Cenova'daki pek çok kış gününün Sils'teki yaz günlerinden daha ılık olduğunu yazmıştı.[4] Medeniyetin merkezine çok uzak olduğundan, eskisi gibi annesine alışveriş listesi göndermeye başlamıştı. Başka şeylerin yanı sıra ondan Alman sosisi, ispirto lambası için fitil, fırça ve tarak, çörek, iğne ve iplik (anlaşılan yemek yapabildiği gibi dikiş de dikebiliyordu) istemişti. Ama her şeyden önce sıcak tutan eldivenler ve çoraplar istiyordu,[5] çoraplar gelmeyince dokunaklı bir tarzda, "Çok üşüyorum: çorap! Bir sürü çorap!" diye tekrar yazmıştı.[6]

Nietzsche kendi kendine doktorluk etme çabalarını sürdürdü, çektiği dertlerin güç teşhis edilen bir beyin sorunundan kaynaklandığına ve kendi durumunu her doktordan daha iyi bileceğine inanıyordu.[7] Ayrıca durumunu düzeltmenin anahtarının iklimin sağlık üzerindeki etkilerinde yattığını düşünüyordu –gittiği her mekânın yeni bir sağlık "deneyimi"

olduğunu yazıyordu Elizabeth'e.[8] Pierre Foissac'ın Meteoroloji (*Meteorologie*, 1859; *De La Météorologie*, 1923) üzerine eserini okumuştu. Bu kitap başlığının aksine aslında hava basıncının ve atmosferdeki elektriğin insan bedeni üzerindeki etkileriyle ilgiliydi, ama Nietzsche bu "bilimin" henüz bebeklik döneminde olduğunu üzülerek gördü.[9]

Katı günlük rejimine rağmen (ya da bu rejim yüzünden) sağlığı her zamanki gibi kötüydü. Sıklıkla günler boyunca mide bulantısı yüzünden hiçbir şey yiyemiyordu.[10] Bütün yaz boyunca, "ölüm omuz başımdaydı" diye yazar Eylül sonunda Köselitz'e: Sadece on günü tahammül sınırları içinde geçirmişti ve nöbetler en az Basel'deki kadar kötüydü (orada bu nöbetler yüzünden profesörlüğü bırakmıştı elbette).[11]

Nietzsche hiçbir başarı elde edememesine rağmen kendine doktorluk etmenin faydasına inanmayı sürdürdü: "İnsanlar iyi bir doktor olduğumu söyleyecek –üstelik sadece kendim için değil," diye ekliyordu, yeni çıkan *Tan Kızıllığı*'ndan bahsederken.[12] Burada kastettiği şey, Sils'e yerleşmesinin kendi *ruh* doktorluğu bakımından büyük başarı olduğudur. Epikurosçu felsefenin öğrettiği gibi, bedensel acı, ruhun üstüne yükselecek, hatta hoş karşılanıp üretken bir hayata çevrilebilecek düşman kaderdir: "Kuvvetlenmenin ve kuvvetlice kanat çırpmanın pek çok yolu var: azla yetinme ve acı da bunlardandır, bunlar bilgelik tasarrufuna ait yollardır," diye yazar Marie Baumgartner'e.[13] Önemli olan ruh sağlığıdır ve Nietzsche Sils'in ruh sağlığına iyi geldiğini fark eder. "Oehlerlerin en sevimlisi" olan dayısı Theobald'ın kendini Salle'ye atıp intihar ederek ölümünün ardından annesini teselli etmek üzere gönderdiği mektupta, kendine dönerek şöyle der: "'Bunalımda' sözcüğünün bu kadar alakasız olduğu başka biri daha yoktur ... [beden] sağlığından çok daha ağır meseleleri dikkate almalıyım."[14]

Bengi Dönüşün Ortaya Çıkışı

Bu "daha ağır meseleler" felsefi düşüncelerdi elbette. Bunlar fokur fokur kaynarken başka hiçbir şey son tahlilde önemli değildi. Üstelik gerçekten kaynıyorlardı da. "Şimdi, sevgili dostum," diye yazar Köselitz'e 14 Ağustos'ta (son çöküşünde görülen bazı davranışları uğursuzca önceden sezmişti adeta),

> Ağustos güneşi tepemizde, yıllar gelip geçiyor, dağlarda ve ormanlarda her şey daha sessiz daha huzurlu oluyor. Düşünceler bugüne kadar hiç görmediğim tarzda ufkumun üstüne çıktı –onları dile getiremiyorum ... duygularımın yoğunluğu hem titrememe hem kahkaha atmama yol açıyor ... dün yürürken... duygusallıktan değil coşkudan gözyaşları döktüm, ağlarken bir yandan şarkı söyledim, saçma sapan laflar ettim, tüm diğer insanlardan önce yepyeni bir hayalle doldum.[15]

Sözünü etmeyi reddettiği düşünceler (insanın aklına Yahudilerin Tanrı'nın adını zikretmemesi geliyor) "aynının bengi dönüşü" ana düşüncesinin (insanın hayatının ve kozmosun bütün tarihinin *en ufak ayrıntısına kadar* ebediyete kadar tekrarlanacağı fikrinin) barındırdığı düşüncelerdir.* Bir başka deyişle, zamanın döngüsel olduğu düşüncesidir bu. Bengi dönüş *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün merkezi konusudur ve daha önce belirttiğim gibi, Nietzsche'ye göre aklına gelen en önemli düşüncedir. Olgunluk felsefesinin kalbini oluşturan iki ana temadan biridir –diğeri de "güç istencidir". O halde burada, 1881 Ağustos'unun başında Nietzsche'nin pozitivist döneminin sona erişi ile olgunluğunun başlaması arasındaki birleşme noktasında duruyoruz.

Nietzsche, düşünceler düşüncesinin aklına gelişini *Ecce Homo*'da şöyle hatırlar:

> *Zerdüşt*'ün öyküsünü anlatmama geldi sıra. Yapıtın ana kavramı olan bengi-dönüş düşüncesi, erişilebilecek o en yüksek olumlama ilkesi, 1881 yılı Ağustos'una rastlar: Bir kâğıt parçasına karalanmıştır, altında şu yazılıdır: "İnsan ve zamanın 6.000 ayak ötesinde". O gün Silvaplana Göl'ü kıyısındaki ormanlarda yürüyordum; Surlei yakınlarında, haşmetli, piramit biçimli bir kayanın dibinde mola verdim [bkz. Resim 23]. Bu düşünce orada geldi bana.[16]

Sonraki yıllarda Nietzsche yanında birileriyle (Sils'ten yarım saat yürüme mesafesindeki) piramit biçimli kayanın yanından geçerken, adeta kutsal bir yere giriyormuş gibi sessizleşecektir. Ona göre düşüncenin gelişi bir ziyaret niteliğindeydi.

---

* Nietzsche'nin "dönüş" için kullandığı *Wiederkunft* sözünün dinsel çağrışımları vardır. Hıristiyanlar Mesih'in *Wiederkunft*'undan, yani "ikinci gelişinden" söz ederler. Daha sonra bengi dönüş ile Nietzsche'nin gençliğindeki Hıristiyan sofuluğu arasında önemli bir devamlılık durumu olduğunu göstereceğim.

Nietzsche her zamanki gibi hafızasına güvenerek kendini yanlış alıntılar. Aslında defterine başlık olarak "*Aynının Dönüşü: Taslak*" yazmış, sonra başına sayı koyarak beş noktayı not etmiştir. Ardından alta "Sils-Maria'da Ağustos başı, deniz seviyesinin 6.000 ayak [1.828 metre-r.] yukarısı ve tüm diğer insanlardan çok daha yüksekte!" notunu düşer ve ondan sonra da beş noktadan dördü üzerine uzun bir yoruma geçer.[17] Notlar o kadar şifrelidir ki neredeyse hiç anlaşılmaz –Köselitz'e gönderdiği mektupta, bu notları yazarken "saçma sapan" laflar ettiğini söylemesi şaşırtıcı değildir. Fakat görece berrak bazı noktalar su yüzüne çıkmıştır.

Birincisi, bengi dönüşün *doğruluğu* hiçbir yerde ifade edilmez. Tartışmanın biçimi daha ziyade şöyle görünür: *diyelim ki* bengi dönüş doğru olsun, doğruyu kabul etmenin varoluşsal sonuçları ne olurdu? Bu konuda kararsız görünmektedir. Bir taraftan "kayıtsızlık" tavrının ortaya çıkabileceğini düşünür: Hayatın en nihayetinde hiçbir amacı ve anlamı olmadığını, son yargının gerçekleşmeyeceğini, öbür dünyada ya da yeryüzünde cennete girilmeyeceğini, genellikle "tarihin sonunun" olmadığını gören insan, hayatı absürd bir "oyundan" ibaret görebilir. Nietzsche'nin bunu iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi saydığı açık değildir. Bir taraftan, oyundan "estetik keyif almaktan" bahseder; bu da aklımıza *Gezgin ile Gölgesi*'ni tartışırken "absürdün terapi amaçlı kullanımı"nı getiriyor: varlığımızın anlamsızlığı üzerine tefekküre dalarak stresi azaltacak, Epikuros tarzında hayatın üstüne "yükselmeyi" ve böylece ruh huzuruna ulaşmayı sağlayacak bir manevi "jimnastik" yapmak. Ama diğer taraftan, bengi dönüş hakikatinin "yine de yaşamak isteyip istemediğimiz sorusunu" gündeme getireceğini söyler. Fakat bengi dönüşe çok farklı bir tepki de "hatalarımızın" ve "alışkanlıklarımızın" "sonsuz bir önem" kazandığı "yeni bir yerçekiminin" ortaya çıkmasıdır. Bu da bengi dönüşe Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nde (*Nesnesitelná lehkost bytí*, 1984) verilen tepkiyi gösteriyor gibi: İnsan bir sonraki hareketinin ebediyete dek tekrarlanacağına inanırsa, sonuçta her eylemine inanılmaz bir önem –"ağırlık", "çekim"– atfedecektir. Bengi dönüşe bu tür bir tepki verilirse, sonuçta her türlü korkaklık, taviz ve kaçınma ortadan kalkacaktır. İnsan inanılmaz bir *yoğunlukla* yaşamaya başlayacaktır.

Piramit biçimli kayanın yanında yazılan notta bengi dönüşe verilen farklı muhtemel tepkilerin tuhaf yanı, hiçbirinde bengi dönüşün niçin "[hayatı] olumlamanın en üstün formülü" olduğuna dair bir fikir veril-

memesidir. Hayata "kayıtsız" olmak hayatı *inkâra* daha çok benzerken, hayatını aşırı yoğunlukta yaşama kararı da hem hayatın olumlanması hem inkârıyla uyuşmaktadır. (İnsan en iyisinin hiç doğmamak olduğunu düşünebilir, ama bir kez doğduktan sonra da hayatı en yoğun şekilde yaşamaya karar verebilir.) Kısacası, notun fiili içeriği bengi dönüşün niçin hayatı-olumlamakla bağlantılı olduğuna dair hiçbir ipucu vermez.

Bir ihtimal bengi dönüş ile hayatın-olumlanması arasındaki bağlantı aylar sonra Nietzsche'nin aklına gelmiştir. Ama ben, notta herhangi bir şekilde geçmemekle beraber, bu bağlantının 1881 Ağustos'unda aklına gelmiş olduğunu düşünüyorum. Tahminime göre, aklına gelmesini sağlayan şey Spinoza'yı keşfiydi.

***

1881 Haziran'ında bir ara "içgüdüleri"[18] Nietzsche'ye on yedinci yüzyılın Portekizli-Yahudi–Hollandalı büyük filozofu Baruch Spinoza hakkında bilgi edinmesini söyledi. Neticede her zamanki gibi ikincil kaynaklarla kısayolu tercih ederek Overbeck'e Temmuz başında gönderdiği mektupta, Kuno Fischer'in Modern Felsefe Tarihi'nin (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1854–77) Spinoza'yla ilgili birinci cildini Sils'e yollamasını istedi. (1866'da Kant üzerine bilgi edinmek için de bu altı ciltlik eseri kullanmıştı.) 30 Temmuz'da artık coşkulu bir Spinozacı olmuştu:

> Kesinlikle afallamış durumdayım [diye yazar Overbeck'e], tam anlamıyla aklım başımdan gitti! Bir selefim varmış. Hem de ne selef! Spinoza'yı hemen hiç bilmiyordum ... Bütünüyle benim gibi eğilimleri olması –bilgi sayesinde en güçlü duyguyu üretme eğilimi var– bir yana, bu muazzam ve yalnız düşünürün beş merkezi noktasında kendimi onun öğretisinin içinde keşfettim: irade özgürlüğünü, amacı, dünyanın ahlaki düzenini, bencil olmayanı, kötülüğü reddediyor ... Özetle, sıklıkla yüce dağlarda olmak gibi beni nefessiz bırakan teklik hissim artık en azından bir ikilik hissi oldu.[19]

Spinoza panteistti. Tanrı ayrı bir dünya-yaratıcısı değil dünyanın *ta kendisidir*. "Tanrı" ve "doğa" bir ve aynı bütünselliğin farklı veçheleridir sadece. Bu yüzden bir Spinozacı, "kötülüğü" reddetmek zorundadır: dünya ilahiyse içinde kötülük olamaz. Spinoza'nın felsefesinin, basitçe *Etika* (2004; *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677) adı verilen büyük eserinde cisimleşen amacı, insanı ilahi bir dünyanın sevgisiyle mutluluğa ulaştırmaktır.

Nietzsche on dokuzuncu yüzyıl Amerikan mistiği ve Üniteryen Ralph Waldo Emerson'u çocukluğundan beri severdi. Sils'teki ilk yazında Emerson'u tekrar okuyordu. O sırada üzerinde çalışmakta olduğu *Şen Bilim*'in ilk baskısının giriş sayfasında Emerson'dan şu alıntı vardır: "Şair ve bilge için her şey dost ve kutsaldır, tüm deneyimler kazançlı, tüm günler kutsal, tüm insanlar ilahidir." Bu bir Spinozacının panteist, dünyayı olumlayıcı vizyonudur –onu Spinoza'ya götüren "içgüdü" Emerson'un selefi olduğunu düşünmesi olabilir hatta.

Demek ki 30 Temmuz 1881'de Nietzsche artık Spinozacı olduğunu ilan ediyordu. Hemen sonrasında –"Ağustos başında"– bengi dönüş fikri piramit biçimli kayanın yanında aklına gelmişti. Bu yüzden bengi dönüş fikri aklına geldiğinde zihninin Spinoza-Emerson panteizmiyle epeyce meşgul olduğunu varsayabiliriz. Bu varsayımda bulunursak bengi dönüşün –bengi dönüşü *arzulamanın*– mümkün olan en yüksek hayat sevgisinin ifadesi için "en yüksek formül" olmasının niçin gerektiği ilk kez açıklığa kavuşacaktır. Şayet *her* şey (bir şekilde) "kazançlı", "kutsal" ve "ilahi"yse, insan hiçbirinden uzaklaşmak istemeyecektir. Bengi dönüşün de eğer doğruysa sağlama aldığı şey budur. Daha doğrusu, zamanın ve geçiciliğin kaçınılmaz olduğu bir dünyada mümkün mertebe kalıcı mevcudiyete yaklaşmayı o garantileyecektir.

Cenova'da İkinci Kış

Nietzsche 2 Ekim'de, kış yaklaşırken Cenova'daki Salino della Battestine'deki eski yerine döndü ve 1882 Mart'ının sonuna kadar orada kaldı. Rahatsız bir yokuş aşağı yolculuğun yorgunluğunu attıktan sonra Overbeck'e gönderdiği kartta hissettiği sevinci anlatıyordu:

> Bir kez daha şehrimdeyim ... bildiğim modernlikten en uzak ama yine de hayatın dolup taştığı şehrim –kesinlikle romantizmden uzak ama yine de bayağının tam karşıtı. Artık burada yerel koruyucu meleklerim Kolomb, Paganini ve Mazzini'nin korumasında hayatımı sürdürebilirim. Üçü bir arada bu şehre çok iyi elçilik ediyor.[20]

Yeni ufukların ve tan kızıllıklarının kâşifi Kolomb'un Nietzsche'nin kahramanı olduğu açıktır, ayrıca Nietzsche'nin Mazzini'ye de tek bir

şeye kafayı taktığı –bütün hayatını tek bir İtalya'yı birleştirme fikrine adadığı– için hayranlık duyduğunu zaten biliyoruz. Peki, ama keman sihirbazı (kimilerinin esinini şeytandan aldığından şüphelendiği) Niccolo Paganini niçin Nietzsche'nin kahramanıydı?

Nietzsche bu sıralarda Köselitz'in müziğine giderek daha çok ilgi duyuyordu. Wagner'in besteleme üslubuna sırt çeviren Köselitz'e hayrandı. Onun ("Peter Gast'ın") komik operası Şaka, Kurnazlık ve İntikam, Nietzsche'ye göre "öylesine neşeyle ışıldıyordu"[21] ki ona "yeni Mozart" demek haksızlık olmazdı.[22] "Carlsbad [maden suyu] hasta mide için neyse," diye yazar, "Köselitz de hasta ruh için odur."[23] Paganini'nin hafif, hatta havai keman ustalığı gösterilerinde hayranlığını kazanan da muhtemelen ağır, Alman, metafizik, kuzeyli ciddiyetin yerine güneyin parlaklığının ve zarafetinin dışa vurulmasıydı. *Şen Bilim*'in önsözünde bu hafiflik beğenisinden söz eder: "Biz nekahet evresindekilerin teatral tutku çığlığına ... bütün o romantik [Wagnerci] gürültü patırtıya" değil "bulutsuz göğe parlak bir alev gibi uzanan dalgacı, hafif, uçucu, ilahi rahatlığa ulaşmış, ilahi yapaylıktaki sanata ihtiyacı vardır."[24]

Sağlığı hâlâ arzu ettiğinin çok gerisinde olmasına rağmen, Nietzsche artık kararını vermişti: "sadece deniz üstünde yaşayabilirim." Cenova'da hastalığına rağmen yaşamasının "insani bir ihtimali" vardı, halbuki o "Engadin, Marienbad, Naumburg ve Basel'de işkence çeken bir hayvan gibiydim"[25] der. Bir kez daha İtalyan yemeklerine merak sardı: Alman *Stollen*'inin Cenova *pane dolche*'sinin (ağır, yumuşak ekmek hamurundan yapılan bir tür Noel çöreği) soluk bir taklidi olduğunu iddia eder.[26] Kaldığı evde odalarını değiştirmiş olsa gerek, çünkü artık "yüksek tavanlı çok parlak bir odam" var "moralime çok iyi geliyor". Ayrıca okumasını da kolaylaştırıyordu: Gözleri o kadar zayıflamıştı ki sıklıkla tökezliyor ve bir şeyleri kırıyordu; Cenova'nın geniş ve düz kaldırım taşlarının emniyetli bir yürüyüş yüzeyi sağladığını görünce rahatlamıştı.[27] Aslında gözleri öyle kötüleşmişti ki el yazısını kendisi bile okuyamıyordu ve bir daktilo edinmek için ciddi adımlar atmıştı.[28] (Ticari açıdan başarılı ilk daktilo 1867'de icat edilmiş, ilk Remington 1873'te piyasaya çıkmıştı.)

Beethoven'ın sağırlığı nasıl onu müzik dinlemeyi bırakıp kendi içindeki kaynaklara dönmeye zorladıysa, Nietzsche'nin "yarı-körlüğü" de onu kitaplarından kurtulmaya karar vermesine yol açmıştı. Kitapları

Zürih'te Ida Overbeck'in annesinin evinde depolanmaya gönderildi: "yarı kör hayvanlar kitabı ne yapacak?" diye sorar Nietzsche.[29] Okumayı bırakmasıyla birlikte *Şen Bilim*'in yazımı hız kazanır –bu aşamada kitap *Tan Kızıllığı*'nın 6-10'uncu kitapları olarak tasarlanmıştır.[30]

Carmen, St. Januarius, Rée ve Sarah Bernhardt

Nietzsche'nin Cenova'ya taşınarak Sils Maria'daki fena yazdan daha iyi bir iklime kavuşacağı umudu suya düşmüştü. Deniz seviyesinde bile 1881'in bitiş ayları olağandışı ölçüde soğuk, ıslak ve berbattı. Fakat Kasım'ın sonunda neşelendirici bir durum ortaya çıktı:

> Yaşasın be arkadaş! [diye yazar Köselitz'e] Nihayet tekrar iyi bir şey, François Bizet'den (o da kim?) bir opera: *Carmén* [a.b.] ... esprili, kuvvetli, yer yer çok dokunaklı. Otantik bir Fransız komik opera yeteneği, Wagner yüzünden yolunu şaşırmamış, H[ector] Berlioz'un gerçek bir öğrencisi. Böyle bir şeyin mümkün olabileceğini hiç düşünmemiştim! Fransızların dramatik müziğe yaklaşımı daha iyi görünüyor. Üstelik temel bir noktada Almanlardan bir baş öndeler: Onlarda tutku hiç de yıpranmış gibi görünmüyor (oysa mesela Wagner'de bütün duygular yıpranmış görünüyor).[31]

Sonraki ay başka bir performansa katıldı ve o zaman yeni keşfettiği bu bestecinin öldüğünü öğrendi. (Bizet otuz altı yaşındayken 1875'te, *Carmen*'in ilk sahnelenişinden kısa süre sonra ölmüştü.) Nietzsche yıkılmıştı:

> Bizet'in öldüğünü duymak ağır bir darbe oldu [diye yazıyordu Köselitz'e]. *Carmen*'i [a.b.] ikinci kez dinledim –yine birinci sınıf bir kısa roman izlenimi edindim, sanki Mérimée'nin elinden çıkmıştı.* Öyle tutkulu ve zarif bir ruh ki! Bana göre bu eser İspanya'ya bir seyahate değer –tamamıyla bir güney eseri ... bu arada çok kötü hastaydım, ama *Carmen* sayesinde toparlandım.[32]

Nietzsche çarpıcı Célestine Galli-Marié'yi, yani operanın daha ilk performansında Carmen rolüyle özdeşleşen şarkıcıyı dinleme şan-

---

* Aslında libretto Mérimée'ye *aitti*, onun aynı adlı kısa romanından alınmıştı.

sını bulmuştu. Onun hoşuna giden şey *Carmen*'in sıcak, bu dünyaya ait, "güneyli" şehvetiydi, yani Wagner'in metafizik kasvetinin (Nietzsche'nin gözünden bakarsak) tam karşıtıydı –o kasvet, yakında ilk kez sahnelenecek *Parsifal*'de doruğuna ulaşmıştı.[33]

1882'nin başlamasıyla beraber havalar da ciddi şekilde değişti.

> Adeta bahar geldi: İnsan sabahları dışarı çıkıp gölgede bile oturuyor ve soğuktan donmuyor. Ne rüzgâr, ne bulutlar ne de yağmur! Yaşlı bir adam Cenova'da daha önce hiç böyle bir kış görmediğini söyledi. Deniz sakin ve kendi derinlerine batmış gibi. Şeftali ağaçları çiçek açıyor! – ... Askerleri en hafif keten üniformalarla görüyorum. Ben de yürüyüşlere Engadin yazlarında olduğu gibi ince giyinerek çıkıyorum.[34]

Yöredeki meyve yetiştiricileri ani bir donla ürünün mahvolmasından korkuyordu, ama erken bahar devam etti, bir ay sonra Nietzsche düzenli olarak denize girmeye bile başlamıştı.[35] Ocak havası (ayrıca Baltimore'dan bazı hayran mektupları)[36] onu adeta saadete sürüklemişti: "Her günün başında ve sonunda 'Hiç bu kadar güzel hava görmüş müydüm?' diye soruyorum kendime. Sanki benim için hazırlanmış taze, hep yumuşak bir hava." Hatta havanın bu halini görünce *Şen Bilim*'in dördüncü ve aslında son kitabını bu aya ithaf etmeye, "St. Januarius" (Ocak ayına adı verilen aziz) başlığı kullanmaya karar vermişti.

Januarius erken dönem Hıristiyan şehitlerindendi. Nietzsche'nin Sorrento'da kaldığı sırada ziyaret ettiği Napoli'deki Katedral'de bu şehidin kanıyla dolu olduğu söylenen bir şişe vardı. Bazı şenlik günlerinde bu kanın mucizevi bir şekilde tekrar akışkanlaştığı iddia edilirdi. Nietzsche IV. kitaba şöyle bir şiirle başlar:

Yanan mızraklarınla
Ruhumun buzlarını eriten sen
Okyanusa doğru gönder
En büyük umudun ve amacın özlemiyle:
Daha sağlıklı yükselir
Kaderinde özgür, en tutkun: –
Senin mucizendir ganimeti
O güzel Januarius'un.
Cenova, Ocak 1882.

Tek kelimeyle, kış buzunun erimesiyle birlikte Nietzsche kendi kanının da tekrar akmaya başladığını hissetmektedir. Yeni bir dünyayı olumla formülü aklına gelir: *Amor fati* –"kader sevgisi", meydana gelen *her şeyin* sevgisi– fikri Yeni Yılı'nın kararı haline gelir.[37]

Rée'nin yanında bir Danimarka daktilosuyla beş haftalık bir ziyaret için 4 Şubat'ta gelişi heyecanına heyecan katar. Daktilo yolda hasar görmüştür, yerel bir zanaatkâr tarafından tamir edilir, sonra da Nietzsche bu aletle on üç harf yazar. Fakat daktiloyu hem "saldırgan", hem de "küçük bir hayvan gibi değişken huylu" bulduğundan, Mart sonuna doğru, alet ruhunu teslim edince kızmaktan ziyade rahatlar. Her halükârda bu büyük, bodur ve kalın alet onun gezgin yaşam tarzına uygun değildi.

Rée o sırada Elizabeth'e gönderdiği mektupta Nietzsche'yi 1882'de Basel'deki ilk karşılaşmalarından beri daha önce hiç bu kadar iyi ve yüksek moralli görmediğini yazar.[38] Varışından bir gün sonra Nietzsche onu sahile götürmüştür ve orada sıcak güneşin altında "bir çift denizkestanesi" gibi yatmışlardır.[39] Bir sürü kahkaha ve şamata içinde –gerçi Nietzsche nöbetlerinden birinin başlamasında bu şamatayı suçlu bulur– Köselitz'e göndermek üzere daktiloyla aptalca maniler döktürdü. Mesela biri şöyleydi:

> *Glattes Eis ein Paradeis* [doğru Almancası *Paradies*]
> *Für Den der gut zu tanzen weiss*

(Kabaca çevirisi, "Dümdüz buz olur cennet / Akıllıca dansı becerene").[40]

"Denizkestanesi" gezintilerinden birinin amacı da meşhur Sarah Bernhardt'ı görmekti. Fakat kötü bir geceye denk gelmişlerdi:

> İlk performansa katıldık. Birinci sahneden sonra ölü gibi yıkılıp kaldı. Utanç verici bir saatlik bekleyişin ardından oynamaya devam etti ama üçüncü sahnenin ortasında sahnedeki bir kan şişesini kırdı. Bu tahammül edilemez bir izlenim yaratıyordu, çünkü o tür bir hastayı canlandırıyordu (genç Dumas'nın *Kamelyalı Kadın*'ını [veremli kadın kahraman]) –Gelgelelim, ertesi akşam ve sonraki akşam muazzam bir başarı kazandı, Cenova'yı "yaşayan en büyük sanatçılardan" biri olduğuna inandırdı. Görünüşü ve tavırları bana Frau [Cosima] Wagner'i hatırlattı.[41]

(Bu yıkılış Bernhardt'ta kalıcı bir hasar bırakmamış olsa gerek, çünkü 1923 Mart'ına kadar ölmedi. Nietzsche'den sadece bir hafta sonra doğmuş, ondan yaklaşık çeyrek yüzyıl daha uzun yaşamıştı.)

Başka bir "kestanevari" kaçışı da Mart başında Monte Carlo'ya yaptıkları üç günlük gezi oldu. Tutuculuğundan hiçbir şey kaybetmeyen ve zaten Fransız Riviyera'sındaki her şeyin fiyatı karşısında afallayan Nietzsche'nin gazinoda hiç işi yoktu, ama Dostoyevski kalıbından çıkma iflah olmaz bir kumarbaz olan Rée'nin vardı. Annesine yazan Nietzsche'nin iddiasına göre Rée "en azından kaybetmemişti",[42] fakat Roma'daki Malwida von Meysenbug'u ziyaret etmek için ayrıldığı zaman tren parasını Nietzsche'den ödünç aldığına göre bir hayli para kaybetmiş olmalı.

Daha ciddiyetli bir düzeyde Rée'nin ziyareti Nietzsche'nin zihnini açıkça bilimsel meselelere çevirmişti, çünkü Mart ayında Köselitz'e Copernicus ve Ruggero Boscovich'e*, "eğitimsiz gözün bakışının en büyük iki muarızına" hayranlığından bahseder. Boscovich, diye devam eder, "atom teorisini nihai sonucuna kadar öğretmiştir"; bu sonuca göre "madde var olmamaktadır". Yani fizik baştan sona tutarlı olarak "sadece kuvvetin"[43] –çekim, elektromanyetizm ve benzerleri– "mevcut olduğu" sonucuna ulaşır.

Messina

Nietzsche 1882 Mart'ının sonunda aniden Cenova'dan ayrılıp Sicilya'daki Messina'ya gitti ve Nisan'ın ilk üç haftasını orada geçirdi. Bu ani ayrılış hava ısınmaya başlar başlamaz yüksek dağlara çıkmasını gerektiren yerleşik deseni bozmuştu. Nietzsche'nin Messina'da geçirdiği zaman konusunda dört kısa posta kartı dışında bilgi verecek bir şey yok. Bu kartlardan birinin üzerinde Homeros'un Sicilya'yı "dünyanın kenarı" ve "mutluluğun oturduğu yer" diye tanımlaması alıntılanmış.[44] Görünüşte

* Ruggero Boscovich (1711-89) Dalmaçyalı keşiş, matematikçi ve gökbilimci. Nietzsche ilk önce 1873'te Basel Üniversitesi kütüphanesinden onun *Philosophiae Naturalis Theoria*'sını (1758; Doğa Felsefesi Teorisi) almıştı, ama sonra birkaç vesileyle, Pforta eğitimindeki doğa bilimi eksikliğini giderme programının bir parçası olarak kitabı tekrar tekrar okumuştu.

şaşırtıcı Messina tercihi ve orada geçen zaman konusunda somut bilgi eksikliği Joachim Kohler'in *Zarathustras Geheimnis: Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft* (1989; *Zarathustra's Secret: The Interior Life of Friedrich Nietzsche*, 2002; Zerdüşt'ün Sırrı: Friedrich Nietzsche'nin İç Dünyası) adlı tezinin çekirdeğini oluşturur. Bu kitaba göre Nietzsche'nin "iç dünyası"nın "sırrı" onun eşcinsel olmasıdır (Şok! Dehşet! ... Kitap satışlarında artış!!).[45] Görünüşe bakılırsa, Messina'dan pek uzak olmayan Taormina'da bir eşcinsel sanatçılar kolonisi vardır.

Fakat Kohler'in tezinin hilafına Nietzsche'nin Taormina'ya gittiğine dair en ufak bir kanıt bile yoktur. Sicilya'da kalışına dair tek bildiğimiz, sabah uyandığında pencereden palmiyeleri görmekten keyif aldığı ve Messina yerlilerini dost canlısı bulduğudur. Yine de şu soru cevapsız kalıyor, "iç dünyasının sırrı" uğruna gitmediyse niye oraya gitmişti?

Curt Janz gizli "mıknatısın" Wagnerlerin Sicilya'da bulunması olduğunu öne sürer; Nietzsche tesadüfmüş gibi yaparak onlarla karşılaşmayı ummaktadır. (Gerçekten oradaydılar, ama Nietzsche vardığında oradan ayrılmışlardı.) Fakat bu hipoteze dair de hiçbir kanıt yoktur. Aslında bana kalırsa Nietzsche'nin Messina'yı ziyaretinde gerçek anlamda bir giz yoktur, çünkü mektupları bu ziyaretin sebeplerine dair son derece akla yakın açıklamalar sunmaktadır.

Nietzsche'nin hayatında sağlığın en merkezi yerde durduğu hatırlanmalıdır. Her gittiği yeri bir sağlık "deneyimi" olarak görüyordu, ayrıca önceki yaz Sils'te hava çok korkunçtu.[46] Overbeck'e Messina'dan şöyle yazmıştı: "Akıl kazandı: –dağlarda kaldığım son yaz berbat geçtiğinden ve bulutların yakınlığı daima durumun kötüleşmesine yol açtığından, geriye sadece yazı deniz kıyısında geçirmenin nelere yol açacağını görmek kalıyor."[47] Şaşırtıcı olan, dağlardan vazgeçmesi değil, sadece berrak gökyüzünün zihnini temizlediğine inanmasına rağmen daha önce deniz kıyısına inmemesidir. İlave bir sebep de –emekli aylığının yaşamasına ancak yettiğini hatırlarsak– yoksul Güney'de "fiyatların şaşırtıcı düşüklüğüydü".[48]

Yine de, Cenova zaten deniz kıyısındaydı, niye orada kalmadı? Benim tahminime göre daha güneye giderse daha berrak bir gökyüzü bulacağını düşünüyordu. Önceki yaz Sils'ten Overbeck'e yazdığında "aylar boyu berrak gökyüzünün" sağlığı için temel şart olduğunu belirtmiş, bu yüzden Avrupa'dan göçmek zorunda kalabileceğini de eklemişti[49] –bel-

ki de Meksika'ya yerleşirdi.[50] 1882 Mart'ında –yani Messina'ya gitmeden üç hafta önce– Elizabeth'in arkadaşı ve müstakbel kocası Bernhard Förster'in Güney Amerika'da bir koloni kurmayı planladığını duymuş, bu haberlerle kendisinin devam eden "özgür ruhlular manastırı" rüyasını birleştirerek Meksika yaylalarında bir koloni kurma hayallerine dalmıştı.[51]

Ama Sicilya "sağlık deneyi" işe yaramadı. Nietzsche üç hafta sonra "en büyük düşmanı" Sirocco* tarafından kovuldu[52] –nihayet gizli "sırrını"! yaşama fırsatı bulan birini caydırması pek beklenemez doğrusu. Fakat Messina'dayken Rée'nin Roma'dan gönderdiği mektupta Malwida'nın yanında genç, parlak ve güzel bir Rus kadının –Lou Salomé– kaldığını ve onunla tanışmak için "sabırsızlandığını" okuması da oradan ayrılmasıyla alakalı olsa gerek.[53] Nietzsche'nin bu çağrıya tepkisinin de "gizli sır" hipotezine başka bir darbe indirdiğini göreceğiz.

Messina İdilleri

Nietzsche Messina'dayken yazdığı sekiz şiiri, Messina İdilleri (*Idyllen aus Messina*)[54] başlığıyla 1882 Mayıs'ında Schmeitzner'in yeni dergisi *Internationale Monatschrift*'te yayımladı. Schmeitzner'den giderek uzaklaşıyor ve dergisinin de Wagnerci, milliyetçi ve Yahudi karşıtı olacağından şüpheleniyordu. (Haklıydı –dergi 1883'te "Yahudilere Karşı Genel Savaş Dergisi" alt başlığıyla çıkmaya başladı.) Yine de ilk editör yazısının kozmopolit tonlaması karşısında hem sevindi hem şaşırdı. Schmeitzner'in niyetleri hilafına Bruna Bauer ulusal hasımlıkları aşma ve "manevi yurdumuz" diye nitelendirdiği birleşik bir Avrupa'yı kurma ihtiyacından bahsediyordu. Editörün yazısında "benim düşüncemle ne kadar uyumlu" dediğini görünce hayrete düşen Nietzsche dergiyi yanlış yargıladığına kanaat getirdi ve bu yüzden Schmeitzner'e şiirlerini teslim etti.[55] Bu şiirlerin nispeten ilginç olanları üzerine birkaç yorum yapacağım.

Prinz Vogelfrei (Bir Kuş Kadar Özgür ya da Serseri Prens –bu sözcük her iki anlama da gelir) denizin çok üstünde hedefi, limanı, korkuyu, övgüyü ve suçlamayı unutarak uçan bir kuşun "davetiyle" onunla bir-

* Büyük Sahra Çölü'nde oluşan ve Akdeniz'i geçerek Güney Avrupa'ya ulaşan kuru ve sıcak rüzgâr. Çölden kum da getirir-e.n.

likte ilk kez uçmanın kutlamasıdır. Defterlerdeki "yüzme ve uçmayı", "Epikurosçu "yükselmeyi" "en yüksek iyi" olarak kabul etme eğilimini hatırlatır bu.[56] Ayrıca zorlu düşünme işine verilen arayı da över: "adım adım" düşünme çoğunlukla tökezlerken, çaba harcamadan rüzgârda süzülmek çok daha keyiflidir. Son olarak, düşünmek yalnızlık gerektirirken, yalnızken şarkı söylemek "aptalcadır".

Keçi Çobanının Şarkısı. Aşkından hastalanan şair "karın ağrısıyla" yatarken "kız orada ışık ve gürültünün içinde dans etmektedir". "Sessizce yola koyulup gelecekti. Bekliyorum "köpek gibi" ben onu şimdi, –Ne gelen var, ne giden, nerede kaldı? "Nasıl yalancı olabilir bu kadar?" "Koşuyor mu her erkeğin ardında? Benim keçimin de böyle huyu var". "Nereden bulmuşsun bu ipek eteği?" Nasıl "dağıtıyor, nasıl zehirliyor aşk, sevgiliyi beklerken". "Bu aşk beni yiyip bitiriyor ama, cehennemin yedi kat dibinde sanki / Bir lokmacık koyamıyorum ağzıma / Elveda sevgili soğanlarım [a.b.], hadi!" İnsanın bunu Nietzsche'nin ürpertici önsezi yeteneğinin (ya da alternatif olarak edebi rolleri sahnelemeye yatkınlığının) bir örneği olarak göresi geliyor, çünkü Lou Salomé'yle başlamak üzere olan trajik aşk öyküsünü gayet eksiksiz bir şekilde anlatmaktadır.

Küçük Cadı. "Şöyle der: Sofu olmanın ne zararı var / Güzel görünsün bedenciğim de. / Biliriz Tanrı kadını sever, / En azından, kadıncık şirinse. / Kuşkusuz Tanrı hemen affeder, / Dokunmaz garip keşişçiğime. / Benimle olmaya hep can atar, / Diğer birçok keşiş gibi hem de. / Kilise babaları değil gri / Sebep: Kıskançlık para darlığı / ... Herkes beni affeder". Vereceğinden fazlasını öneren bir sevgilinin şarkısı yine Nietzsche'nin deneyimindeki Lou'nun bir ön-yankısıdır.

Gece Sırrı. Ne afyon ne vicdan rahatlığı şairin uyumasına yetmektedir, bu yüzden ılık sahile iner, orada bir adam (görünüşe göre kendisi) ve bir gemi bulup denize açılır. "Bir saat mi geçti, hatta iki mi, / Bir yıl mı yoksa? Öyle birdenbire / Tüm fikrim, duygularım gidiverdi / Batmışken sonsuz bir tekdüzeliğe, / Dipsiz bir uçurum açılıverdi / Önümdeydi o: –Oluverdi işte!" Yine de "hiçbir şey olmamıştır". Kan yoktu. "Uyuduk biz sadece / Tümümüz de güzel güzel uyudu!" Freud'un "okyanus hissini", bireyselliğin çözülmesini, Tüm ile kaynaşmayı kapsayan bir rüya gibi görünüyor bu şiir.

Kuş Yargısı. Gençken serinletmek için kendimi, / Oturdum ben bir dumanlı ormanda, / Tik sesi duydum, uzak bir tik sesi, / Zarif, ölçülü, uygun

"tak" ardında. / Çıldıracaktım neydi bu ses neydi, / Aradım hep aradım da vazgeçtim, / Sonunda karşısında şair gibi / Tiktaklarla konuşmayı seçtim. / Ben de ne dizeler düzdüm anlayın, / Hece hece dans ettiler az sonra. / Bir güldüm bir güldüm ki sormayın / Gülmem sürdü tam on beş dakika. / Sen bir şair ha? Şair, böyle sessiz? / Üşüttün mü kafayı yoksa bir an? /–"Evet efendim, bir şairsiniz siz"/– Omuz silkip, söylendi ağaçkakan. Diziyi hafif yürekli bir notla bitirdiği için kendi kendini baltalayan bir şiir.

Nietzsche 1887'de İdiller'in (*Idyllen aus Messina*) gözden geçirilmiş bir versiyonunu *Şen Bilim*'in ikinci baskısına ek olarak yayımladı ve derlemenin başlığını da "Prens *Vogelfrei*'ın Şarkıları" [Lieder des Prinzen Vogelfrei] olarak değiştirdi. *Ecce Homo*'da bu şarkıların "büyük ölçüde Sicilya'da yazıldığını, *gaya scienza*'nın açıkça Provensal anlayışını, yani ortaçağ Provans kültürünün karakteristiği olan "*ozan, şövalye ve özgür ruh*" birliğini akla getirdiğini yazar.[57] Şiirlerin "kuş gibi özgür" ozan tarafından yazılması, kaygısızlıktan uzaklaşma ihtiyacına açıklık kazandırmaktadır.

Şen Bilim

Nietzsche'nin bir sonraki kitabı *Şen Bilim*'in (*Die fröhliche Wissenschaft*) altbaşlığı –daha doğrusu başlığın çevirisi– *la gaya scienza*'dır. Nietzsche başlığın kendisiyle ilgili şöyle der:

> Çoğu insan için zekâ, biçimsiz, kasvetli, gıcırtılı ve çalıştırması zor bir makinedir; makineyi çalıştırmak istediklerinde ... buna "işi ciddiye almak" derler ... kahkaha ve şenlenmenin olduğu yerde düşüncenin işe yaramadığını [kabul ederler] –bu ciddi hayvanın her türlü "şen bilime" karşı önyargısı budur. Peki, o halde bunun bir önyargı olduğunu kanıtlayalım.[58]

Düşünmek eğlenceli olabilir; ciddi bir eğlence!

Gördüğümüz üzere, Nietzsche eserin dördüncü ve (aslında) son kitabını 1882 Ocak'ında yazmıştı. 21 Nisan civarında Messina'ya gittiğinde bu kitap da neredeyse bitmişti, ama bir sonraki bölümde anlatılacak olaylar yüzünden çalışması kesintiye uğradı. Kitap 18 Mayıs ile 15 Haziran arasında Elizabeth'in yardımıyla Naumburg'da tamamlandı: Elizabeth el yazmasını iflas etmiş bir Naumburg'lu işadamına dikte ettirmiş, böylece

hazırlanan basıma hazır kopyaya Nietzsche bakmış ve gerekli yerlere müdahale etmişti.[59] Bauer'in *Internationale Monatschrift*'teki editör yazısı Nietzsche'nin yayımcısıyla ilgili rahatsızlığını geçici olarak giderdiğinden, kitap Ağustos sonunda Schmeitzner'den çıktı. V. Kitap çok sonra, 1887'de eklendi ve yer yer değinilse de bu bölümde tartışılmayacak.

Ana Argüman

Şen Bilim akla gelebilecek hemen hemen her şeyi içermektedir. Fakat aforizmalarla formüle edilmesine rağmen dikkati çekecek hatta özenli bir sistematiğe sahip merkezi bir argümanı vardır. Ama bu ana argümana dönmeden önce, Nietzsche'nin tüm eserlerinde olduğu gibi, gündeme getirilmesi gereken ilk soru bu kitabın kim için yazıldığıdır.

İleride göreceğimiz üzere, *Zerdüşt*'ün Önsöylev'inde kahramanımız pazar yerinde bir sabun sandığının üzerine çıkıp "yeryüzünün anlamı olarak" "üstinsanı" öğütleyerek dünyadaki görevine başlar. İzleyenler karşılarında zırvalayan bir soytarıdan başka bir şey görmez ve yüzüne karşı kahkaha atarlar. Uzun içsel arayışlar, Zerdüşt'ü misyonunu farklı bir şekilde gerçekleştirmesi gerektiği sonucuna ulaştırır, özellikle de mesajını iletmenin yeni bir yolunu bulmalıdır. "İnsanlara değil yoldaşlara söz söylemesi" gerektiği "içgörüsünü" edinir.[60]

Burası kısmen otobiyografiktir. Nietzsche'nin ilk beş kitabı, yani "Bayreuth" eserleri genel olarak dünya için (elbette mürekkep yalamış olanlar için) yazılmıştı, dönemin kültür savaşlarına katkı amacı taşıyorlardı. Bazıları hakikaten tamamen ya da kısmen boş laftı –örneğin "Almanlara Çağrı"nın Wagner Cemiyeti tarafından faydasız görülmesinin sebebi buydu. *İnsanca, Pek İnsanca*'da genel olarak "insanlar" için yazmayı bıraktığını, artık açıkça ve sadece "özgür ruhlar için" yazdığını görmüştük. *Şen Bilim*'in hedef kitlesi de aynıdır. Kendisini ve seçme okurlarını dar bir çember içine alarak, "biz", der, mevcut âdetlere uymak istemiyoruz, "yeni, eşsiz, kendi yasasını koyan" bireyler olmak istiyoruz.[61] "Takipçiler" istemektedir, ama Nietzsche'ye bile "hayır" diyebilecek kadar "özgür ruhlu" olmalıdırlar: Bunu yapamayan takipçiler düşman başına, der.[62] O halde yine "özgür ruhlar için" bir kitap var karşımızda, *İnsanca, Pek İnsanca*'dan beri tüm kitaplarında olduğu gibi

Nietzsche'nin "dostlarından"[63] oluşan aynı seçme kitle için yazılmış bir kitap. Şimdi de onlara hitap eden ana argümana dönelim.

Şen Bilim'in merkezi argümanı bana göre üç aşamaya bölünebilir. Birincisi, gelişen bir "kültür" ya da "halk" olmanın ne anlama geldiğini genel olarak anlatır, genel bir kültürel "sağlık" teorisi geliştirir. *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın üçüncüsünde ilk kez nüve halinde belirdiğini gördüğümüz bu kültürel evrim teorisi tüm diğer eserlerden daha fazla *Şen Bilim*'de ayrıntılı olarak ele alınır. İkincisi, kitapta mevcut çağın sağlıksız durumunu teşhis ve teşhir etmek için genel bir teori kullanılır. Son olarak da kültürümüzün sağlığını geri kazanmak için hangi yöne ilerlemesi gerektiği fikri genel teoriden türetilir. Sonra da bu genel hatların gerçekleşmesi halinde, gelecekteki dünya, kitabın hedeflediği özgür ruhluların hayatlarını tanımlayan görevi oluşturan ideal olarak sunulur.

Kültürel Evrim

Kültürel sağlıkla ilgili genel teorinin arka planında Darwincilik vardır. Nietzsche'nin Darwin konusundaki ikinci elden bilgilerinin Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* kitabından geldiğini görmüştük. Genel olarak "hayat," der Nietzsche, "ölmek isteyen bir şeyin sürekli dökülmesi", yani "eskinin ve zayıfın" dökülmesi olarak tanımlanmalıdır.[64] Bir başka deyişle, rekabetçi ve en azından potansiyel olarak düşman bir çevrede "en uyumlunun ayakta kalmasıdır". Nietzsche bu teoriyi insan toplumuna uyguladığı için "sosyal Darwinci" olarak görülebilir: insan toplumlarını genel olarak organizmalarla aynı yasalara uyan organizmalar olarak ele alır.

Bireyler ve insan toplumları da dahil olmak üzere tüm organizmalar ayakta kalma mücadelesinde zafer kazanmayı amaçlar: "Türümüzün özünü oluşturan şey ... insan ırkının korunması için ne gerekiyorsa onu yapma içgüdüsüdür."[65] Nietzsche sağlıklı bir cemaatin ayakta kalmaya "uygun" olabilmek için karşılaması gereken iki ana koşul tanımlar. Bunlardan birincisi "evrensel bağlayıcılıktaki ... inançtır",[66] bazen aynı zamanda "ahlak" ya da "görenektir". Cemaati cemaat yapan, sosyal organizmanın verimli bir hayatta kalma makinesi işlevi görebilmesini sağlayacak şekilde bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir inançtır bu. Dolayısıyla, büyük çoğunluğun bağlı olduğu böyle bir inancın

kaybı, "insanlığın üzerinde dolaşmış ve hâlâ dolaşmakta olan en büyük tehlikedir".[67] Ortak inancın toplumsal yapıştırıcılığı olmazsa, toplum kolektif eylem kapasitesini yitirir, gerek içsel çözülmeyle gerekse daha başarılı bir toplumun sömürgeleştirmesiyle yıkılmaya müsait hale gelir.

Cemaatin –ya da "sürünün"–[68] ortak inanca uyumunu korumanın başlıca yolları toplumsal dışlamanın az ya da çok kaba biçimlerinden oluşur. Dışlamayı etkili kılan şey bireyin temel cemaat ihtiyacıdır. "En güçlü insan bile ... yetiştiği çevredeki kişilerin soğuk bir bakışından ya da alaycı bir ifadesinden korkar. Aslında neden korkmaktadır? Yalnız kalmaktan."[69] Nietzsche bunu bireydeki "sürü içgüdüsü" olarak adlandırır.[70] O halde "sürü içgüdüsünün" iki veçhesi vardır. Cemaat için bu, bireyi uyumlulaştırmak için baskı yaratan içgüdüdür. Birey için de, bu baskıya boyun eğme içgüdüsüdür.

"İnanç" ya da "ahlakın" temel etkisi, bireyleri cemaatin "hizmetlilerine"[71] ya da "araçlarına"[72] çevirmektir. Doğası icabı "sürü tipi" olanlara bunun bir zararı yoktur. Fakat daha nadir olan diğer bireyler için durum bu değildir: Potansiyelleri yönünde gelişip sürü içgüdüsüne kapılmaları halinde, bu bireyler ölümcül bir yara alır. Ve paradoksal bir biçimde cemaat de bundan zarar görür.

Ortak inanç, ortak ahlak, cemaatin kalıcılaşmasını sağlar –"kalıcılık yeryüzünde en başta gelen değerdir".[73] Fakat kimi zaman bunu yapma gücü azalmaya başlar. Azalmanın sebebi değişimdir, cemaatin kendini içinde bulduğu insani ve doğal çevredeki değişikliklerdir. (Geleneksel mülkiyet anlayışları, örneğin kişinin kendi toprağında canı ne isterse yapması, hatta ağaçlarını da kesebilmesi küresel ısınma çağında cemaatin refahını fena halde zedeleyebilir.) Çevresel değişim ortak ahlakta değişiklikler gerektirebilir, cemaatte temel "uyuşma yasaları" bakımından değişme kapasitesine ihtiyaç duyulabilir. Darwinci bir dünyada kural şudur: ya değiş ya öl.

Bu tür değişikliklerin failleri "sürü" tipi olmayanlar, mevcut normlara uyum sağlama baskısına direnenler, mevcut ahlakın zincirlerinden kendilerini kurtarabilenlerdir; yani "özgür ruhlardır". "Avrupa'nın pek övülen daimi *dönüşüm* kapasitesi" bu tür "hoşnutsuzlara" bağımlıdır. Öte yandan Nietzsche'nin iddiasına göre Çin'de büyük ölçekli hoşnutsuzluk yüzyıllar önce ortadan kalkmış, değişim kapasitesi de onunla beraber yok olmuştur.[74] (Dolayısıyla Çin'in önce Avrupa devletleri sonra

Japonya tarafından sömürgeleştirilme ve ezilmesi de büyük ihtimalle bundan kaynaklanmaktadır.)

Özgür ruhlular "ikinci" ya da "birinci sınıftan" olabilir.[75] İkinci sınıftan olanlar mevcut uzlaşımlara sadece "hayır" diyecek, ama başka açılardan anlam taşımayan yaşamlar süreceklerdir. Nietzsche'nin asıl okurları olan birinci sınıf özgür ruhlar ise "geleceğin tohumlarını taşırlar, manevi koloniciler, yeni devletlerin ve toplumların biçimlendiricileridirler".[76] Kolomb gibi yeni "topraklar" ve ufuklar keşfederler. İkisi arasındaki temel fark yaratma ile yıkma arasındaki farktır. İkinci sınıftan olanlar sadece mevcut normları ihlal eder, birinci sınıftan olanlar "yeni kişilikler ve değerler yaratarak",[77] "eskisine ağır basacak yeni yaşam-imkânları" yaratırlar.[78] Bunların pek çoğu nüfuz ya da toplumsal fayda eksikliğinden bertaraf olurken, cemaatin eski inançların ve göreneklerin artık işe yaramadığı yeni bir çevreye başarıyla uyarlanmak için en büyük umudu bu yeni yaşam biçimlerinden birinin hem nüfuz yaratması hem de tam cemaatin ayakta kalmak ve tekrar ileri atılmak için ihtiyaç duyduğu biçim olmasıdır. (Kendi kazağını ören, araba kullanmayı reddeden, asla uçmayan ve kendi yeldeğirmeniyle elektrik üreten eksantrik biri, birdenbire kendini "kaçık" değil rol modeli olarak bulacaktır belki de: Nietzsche'nin diliyle "idealin Argonot'u"* ve "büyük sağlığın" müjdecisi olarak tanınacaktır.)[79]

Daha önce belirtildiği gibi, Nietzsche'nin merkezi içgörüsü hem "sürü içgüdüsünün" hem de özgür ruhluluğun bir cemaatin gelişiminde esas nitelikte olduğudur. Sürü içgüdüsü bireyleri bir arada tutarak kolektif ve özellikle de kendini koruyucu eyleme yetenekli, uyarlanabilir bir birlik olmasını sağlar. Özgür ruhluluk ise –sağlıklı bir toplumda ancak azınlığın özelliği olabilir–[80] ortak inancın uyarlanabilir kalması için değişmesi gerekecek gün için hazırlanır. O halde Nietzsche'nin içgörüsü bazılarının trajik bulabileceği bir şekilde sağlıklı bir toplumun *daimi* bir dinamik gerilim halinde var olacağı anlamına gelir. Reform kuvvetleri ile gerici kuvvetler arasındaki az çok açık ve şiddetli gerilim, geçici bir toplumsal hoşnutsuzluğu temsil etmez, tersine ortak sağlığın vazgeçilmez bir koşuludur. Tüm çatışmaların silinip gideceği, "tarihin sonundaki" bir cennet yoktur. "Savaş ve barışın ebedi tekrarına" uyum sağlamalıyız.[81]

---

* Yunan mitolojisinde zenginlik ve iktidarın simgesi olan Altın Post'u aramaya çıkan denizciler-r.n.

Şu Anki Halimiz

Nietzsche'nin merkezi argümanındaki ikinci aşama genel teorinin mevcut durumumuza uygulanmasıdır. Batı modernliği hakkındaki en merkezi olgu "Tanrı'nın ölümüdür" –bu resmen ilk kez *Şen Bilim*'de ilan edilir.[82] Bir açıdan Hıristiyan inancının bu terk edilişi memnuniyetle karşılanmalıdır. Zira Hıristiyanlık mutsuz bir insanlık yaratmıştır. İnsani olan her şeyi "süsleyen ve ilahileştiren"[83] Yunanların aksine, Hıristiyanlık temelde kendinden utanan bir insanlık üretmiştir (Cennet Bahçesi'nden kovuluşun pek çok görsel temsili bunu açıkça göstermektedir).[84] Bu durum bizi sadece mutsuz değil, aynı zamanda tehlikeli yapmıştır. Kendimizden nefret etmeyi öğreterek, bizi başkalarına karşı nefret dolu eylemlere yatkın hale getirmiştir.[85]

Bu, Nietzsche'nin Avrupa toplumundaki sekülerleşmeye tepkisinin aşina olduğumuz yanıdır. Fakat Tanrı'nın "ölümünün" *kötü yanına* dair keskin duyarlılığı o kadar dikkat çekmemiştir genellikle. Hıristiyanlığın kusurları ne olursa olsun, Avrupa kültürünü iki bin yıl boyunca koruyan "evrensel bağlayıcılıkta bir inanç" sağlamıştı. Fakat şimdi gitmiş, bizi "inanç"sız durumda bırakmıştır. Özgür ruhların (ikinci sınıf) istisna değil kural haline geldiği modern Batı'da toplumsal olarak bağlayıcı inancın kaybolması "insanlığın geleceğinden bahsederken pek az güven duyabileceğimiz" anlamına gelir.[86] Nietzsche Beşinci Kitap'ta Tanrı'nın ölümünün "bütün Avrupa ahlakımızın" çöküşüne yol açacağını öngörürken, sanki yirminci yüzyıldaki dünya savaşları, hatta nükleer savaş içine doğmuş gibidir.[87]

O halde modernlik, çürüme, "yozlaşma" halindedir: Eski inanç gitmiş, bizi her biri kendi bencilliğinin peşinde ikinci sınıf özgür ruhlular kaosuyla baş başa bırakmıştır. Fakat yine de tamamen enseyi karartmak için bir sebep yoktur, zira özgür ruhlular arasında büyük ihtimalle "geleceğin tohumlarını taşıyanlar" vardır: neticede yozlaşma "bir halkın güzünü tasvir için kaba bir ifadeden başka bir şey değildir".[88] Bu tohum taşıyıcılardan nasıl bir gelecek ummalıyız peki?

Tanrı'nın ölmekle kalmadığını, aynı zamanda biz modernlerin onu beşeri bilimlerimiz ve doğa bilimlerimizle "öldürdüğümüzü" "delinin" (hiç de deli değildir elbette) ilan ettiği meşhur pasajda Nietzsche bu yapılanın "kefaretini ödemek" zorunda olduğumuzu söyler.[89] Kültürel

sağlığın genel teorisinde bunu doğrudan açıklar: Cemaatimizi koruyan inancı imha etmenin kefaretini ödemeliyiz. Bu kefareti ödememizin tek yolu da hem modernliğin koşullarına uyarlanabilecek hem de Hıristiyan önceline nazaran daha mutlu bir insanlık üretecek yeni bir inanç bulmaktır. Nietzsche'nin seçilmiş okurlarına biçtiği misyon budur. Yeni inanç ancak yaratıcı özgür ruhlulardan çıkabileceği için, Nietzsche'nin delisi, seçilmiş olanlara hayatlarının temel görevini bildirmektedir.

Peki, ama "inançtan" ne anlamalıyız? Nietzsche'nin aklındaki anlam kelimenin geleneksel dini anlamına ne kadar yakındır? Ölü Hıristiyanlık inancının yerine geçeceğini düşündüğü yeni inancın içeriğinde ne olacaktır? Bu soruları cevaplamak için bir kez daha Nietzsche'nin umduğu geleceğe bakışına dönmemiz gerekiyor.

Nietzsche'nin Geleceği

Nietzsche'nin "delisi" Hıristiyanlığı yıkmanın tek "kefaretinin" yeni "şenlikler" ve "kutsal oyunlar" inşa edebilmek olduğunu söyler.[90] Bu da onun umduğu geleceğin iki özelliğine işaret ediyor. Birincisi, Nietzsche'nin "inancı" kullanma tarzı "dinden" hiç de uzak değildir, tabii her dinin kalbinde cemaatin kutsal bir mekânda şenlik havasında toplanıp doğru tarzda yaşama anlayışının olumlanarak yeniden hatırlanması olduğunu düşünürsek... İkincisi, yeni inancın esini Yunanlar olacaktır –çünkü "kutsal oyunlar" elbette ki Olimpiyatlardır, Zeus'a adanmış şenlik faaliyetleridir.

Bu yüzden, kısacası "Yunan tragedyasının yeniden doğuşu" temasına ve Wagnerci *ideale* tekrar dönmüş bulunuyoruz. Wagner'in kendi sanatının Batı'yı kurtarabileceği düşüncesi tabii ki artık tamamen reddedilmiş olsa da –"esrikleşme" sanatı, "haşhaş içme ve betel* çiğneme"[91] en son ihtiyaç duyduğumuz şeydir– Yunan şenliklerinin canlandırılmasıyla Batı'nın mevcut yozlaşmasından kurtarılması yönündeki Wagnerci arayış hâlâ Nietzsche'nin kılavuz yıldızıdır ve düşünme yetisi son bulana kadar öyle kalacaktır.[92]

---

* Güney ve Güneydoğu Asya'da yetişen ve yaprakları çiğnendiğinde sakinleştirici bir etki yaratan bir sarmaşık türü-e.n.

O halde biliyoruz ki, birincisi, Nietzsche'nin seçme okur grubunun ulaşmaya çalışacağı gelecekteki toplum (*bu* bakımdan tıpkı geçmişteki Hıristiyan toplumu gibi) birleştirici merkezini yeni bir "inançta", din ile ahlakın birliğini sağlayacak ve kutsal şenliğe odaklanan bir inançta bulacaktır. İkincisi, Yunanların yol gösterici ideal olarak anılması gösteriyor ki, yeni dinin ortaçağ kilisesine yapısal ve kurumsal benzerlikleri olsa da, içerik bakımından çok farklı olacaktır: Hıristiyan kötülemesi yerine, insan övülecek, böylece suçluluktan ve kendinden nefretten bir kez daha kurtulmuş bir insanlığın yaratılmasına destek verilecektir. Bu iki nokta dönemin defterlerindeki anlaşılması güç ama önemli bir girdide özetlenmiştir:

> Ahlaka ihtiyacımız kalmadığı gibi –dine de ihtiyacımız kalmadı. "[Hıristiyan] Tanrı'yı –tek eski dinsel biçim– seviyorum", ideal –yaratıcılaşmış– saf Tanrı-İnsan'ın sevgisine dönüşmüştür. Ahlak şarttır: Yoksa neye göre eylemde bulunacağız? Ne de olsa eylemde bulunmak zorundayız. Ne yaparsak yapalım değerini belirlemek zorundayız ... Ahlak hayatın şartıdır, "Yapmalısın"dır.[93]

(Bu notta "ahlakın" ilk önce "kötü anlamda", sonra da kötü olmayan anlamda kullanıldığına dikkat edin.)

***

Umulan dini şenliğin daha ayrıntılı izahı *Şen Bilim*'in sanat tartışmasında bulunur. Modern dönem öncesindeki hemen her sanatın az çok doğrudan dini sanat olduğunu hatırlatan Nietzsche şöyle der:

> Daha yüksek bir sanat olan şenlik sanatını yitirmişsek, bütün bu sanat eserlerimizin sanatının ne anlamı olacak! Eskiden tüm sanat eserleri, insanlığın büyük şenlik yolu üzerinde sergilenirdi, daha yüksek ve mutlu anların anısı ve anıtı olarak. Şimdi sanat eserleri zavallı, tıkanmış, hasta insanları insanlığın ıstırap yoluna kısa şehvet anları için çekmek amacıyla kullanılıyor; onlara küçük bir sarhoşluk ve delilik sunuluyor.[94]

O halde geleceğin sanatı yeni "inançla" bağlantılı olmalıdır. Nietzsche'nin onayladığı sanatçılar "hiç durmadan yücelttiği – başka hiçbir şey yapmadığı" için geleceğin inancının yaratılmasına destek olurlar.[95] Kabaca söylersek, Antik Yunan'daki "Apolloncu" sanatçılar kendi tanrılarını ve kahramanlarını yüceltirken, Hıristiyan sanatçılar da kendi

aziz ve şehitlerini yüceltiyordu, demek ki geleceğin sanatı "yaşamı sürdürmeyi sağlayacak resimler",[96] kolektif olarak yeni inancı somutlaştıran rol modelleri yaratacaktır. Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'da ifade ettiğini gördüğümüz gibi, geleceğin sanatı "yaratıcı biçimde güzel bir insan imgesi geliştirecek", bu imgeyi "model statüsüne" yükseltecektir; "böylece, kıskançlık ve örnek alma dürtülerini uyararak geleceğin yaratılmasına yardımcı olacaktır".

Şen Bilim sanatın gücüne büyük vurgu yapar: Sanatın "yumuşak" gücü, zorla değil çekimle his, düşünce ve eylem yaratma gücü. Kimi zaman bu güç şüpheyle ilgilidir: "Şair pek çok yalan söyler" ama şiirsel retoriğin aklı geçersiz kılma gücü sayesinde bundan zarar görmez.[97] Gerçi Nietzsche'ye göre sanatın gücü yeni "şenliğin" kuruluşunda temel unsurlardan biridir. Her şeyden önce de müziğin Orpheusçu gücü:

> "Düşüncelerimi benden öğrenip kendi diliyle söyleyebilecek bir usta besteciye susadım," dedi yenilikçi, talebesine, "Böylece insanların kulaklarına ve yüreklerine daha iyi nüfuz ederim. İnsan müziğin nağmeleriyle başkalarını her türlü yanlışa ve her türlü doğruya ayartabilir: Bir nağmeyi kim çürütebilir?" "O halde çürütülemez sayılmak mı istiyorsun?" dedi talebe. Yenilikçi cevapladı: "Filizin ağaç olmasını istiyorum. Ağaç olmanın öğretilmesi için uzun süre inanılması gerekir; inanıldığı için de çürütülemez sayılmalıdır...[98]

Yeni inancın ve şenliğin esasen genellikle sanatın özellikle de müziğin gücüne bağımlı olmasının sebebini görmek güç değildir. Tanrı öldüğü, cehennem korkusu ve cennet umudu ortadan kalktığı için, cemaati yaratan ve koruyan ahlak artık gücünü ve otoritesini doğaüstü bir yargıç ve ahlak uygulayıcısından alamaz. O halde yeni inancın ahlakı yeni bir otorite kaynağı bulmalıdır. Artık kendini tehdit ve ödülün "sert" gücünde temellendiremeyeceğinden, "yumuşak" güce –zorlamaya ihtiyaç duymayan güce– sanatın gücüne yüzünü çevirmelidir.

Nietzsche'nin "yeni inanç" kavramı (Wagner'in hâlâ cuk oturan diliyle) "geleceğin sanat eserinde" sürdürülür ve güçlendirilir. Hıristiyanların insanı değersizleşmesinin yerine "Yunan" ilahlaştırmasını geçiren bu inanç ve sanat kulağa çok soyut gelmektedir. Fakat aslında Nietzsche yirminci yüzyılın ilk yarısının ruhunu çok iyi tahmin etmiştir. Nietzsche'nin fikirlerine benzer şekilde esinlenmiş inanç ve sanatı kavramak

için yirminci yüzyılın ilk yarısındaki Sovyet sanatında askerlerin, işçilerin ve çiftçilerin nasıl yüceltildiğini hatırlamak yeterlidir –komünist ütopyanın nihai varış noktasını da kapsayan bir "inanç"tır bu; Fernand Léger'in* anıtsal yüzücü ve bisikletçilerini esinleyen de bu inançtır. Veya "bağlılık" yönünü değiştirirsek, Leni Riefenstahl'ın Aryan-insanlığı-yücelten filmlerinin Nürnberg "festivalinde" gösterilmesini ve 1936'daki "kutsal oyunları" da gözümüzün önüne getirebiliriz.[99] (Nazilerin Nietzsche'ye sahip çıkması, düşüncelerinin felaket düzeyinde çarpıtılması anlamına gelse de, Nietzsche ile Naziler arasındaki sahici benzerlikleri ve süreklilikleri de kabul etmek gerekir, aksi takdirde ona nasıl ve neden sahip çıktıklarını açıklayamayız.)

***

Sağlıklı bir toplumda ortak inancın yanı sıra (Nazizmin aksine) (yaratıcı) özgür ruhluluğun dengeleyici kuvvetinin de barındığı, hatta beslendiği hatırlanmalıdır; böylece eski inanç uyarlanamaz hale geldiğinde, toplumun değişen koşulları karşılayacak şekilde yaşam tarzını değiştirmesi en azından umulabilir. Bu da Nietzsche'nin sağlıklı bir gelecek vizyonunun ikinci veçhesini oluşturuyor.

Şen Bilim'in 329. Kesim'inde Nietzsche'nin daha önceki tüm eserlerinde yer alan modernlik eleştirisi özetlenir. Hepsinden öte "Amerikalıların," der Nietzsche,

> altına hücumu ve soluksuz bir hızla çalışması ... şimdiden eski Avrupa'ya yayılıyor ... İnsan şimdiden durağanlıktan utanıyor; uzun süreli durup düşünme neredeyse insanlara vicdan azabı veriyor. İnsan elinde bir saatle düşünüyor, tıpkı finans sayfalarını okurken yemeğini yiyen biri gibi ... her türlü biçim işçilerin acelesiyle yok ediliyor ... insanın artık törene zamanı ve enerjisi yok ... iş giderek tüm vicdan rahatlığını kendi yanına çekiyor; neşe arzusu, şimdiden kendine "toparlanma ihtiyacı" diyor ... "insan sağlığını ona borçlu" –kırda gezmeye giderken yakalanan biri böyle diyor. Çok geçmeden, *vita contemplativa* [düşünsel hayat] (yani fikirlerle ve dostlarla bir yürüyüşe çıkma) arzusuna kendimizi bırakmayacağımız bir noktaya gelmemiz de mümkündür ...[100]

---

* 1900'lerde birkaç büyük kübist ressam arasında sayılan Fransız ressam Léger (1881-1955), sonraları soyut resimler yerine, hem halkın birlikteliğini hem de çağın teknolojisini öne çıkaran, kalın kontürlü, çarpıcı renklerde resimler yaptı. İkinci Dünya Savaşı boyunca ABD'de yaşayan Léger, 1945'te Fransa'ya döndü ve Fransız Komünist Partisi'ne katıldı-r.n.

İşin esprisi son cümlededir. Çünkü "Amerikan hızının" yarattığı en ciddi tehlike derin düşünmenin yok olmasıdır.

Bunun en büyük tehlike olmasının sebebi yeni bir gelecek ihtimalini derin düşünen tipte insanların (bir başka deyişle yaratıcı özgür ruhluların) yaratacak olmasıdır:

> Yüksek düzeydeki insanlar kendilerini, alt düzeydekilerden, ... bakarken düşünmeleriyle ve ölçülemez kadar fazlasını duymalarıyla ... ayırırlar ... Yüksek düzeydeki insan ... kendi doğasının düşünüp taşınan bir doğa olduğunu söyler, bu yüzden de aynı zamanda hayatın fiili şairi ve süregiden yazarı olduğu gerçeğini görmezden gelir. Hiç şüphe yok ki bu dramanın aktöründen, eylem adamı denen kişiden çok farklıdır; ama salt bir izleyiciden ve sahnenin önündeki festival ziyaretçisine daha da az benzer. Şair sıfatıyla, kesinlikle *vis comtemplativa* (düşünüp taşınma gücüne] sahiptir ... ama diğer yandan ve her şeyden öte, görünüşler ve genel inanç ne doğrultuda olursa olsun, eylem adamının yoksun olduğu *vis creativa*'ya [yaratıcı güce] da sahiptir. Henüz orada olmayan bir şeyi gerçekten ve sürekli olarak yapanlar biziz, düşünen-yeni-fikirlere-açık-olanlarız: sürekli büyüyen bütün bir değerlendirmeler, renkler, ağırlıklar, perspektifler, ölçüler, olumlamalar ve olumsuzlamalar dünyasını biz yaratırız. Mucidi olduğumuz bu şiir pratik denen insanlar [aktörlerimiz] tarafından sürekli içselleştirilir, talim edilir, ete kemiğe ve gerçekliğe tercüme edilir, hatta basmakalıplaştırılır ... ama dünyayı yaratmış olan biziz ...[101]

Düşünüp taşınan, yaratıcı özgür ruhların "piyes yazarı" olarak yazdığı metni biz diğerlerinin yaşaması son derece Almanlara has bir *geistige Führung*'u [manevi liderlik], "sürünün" manevi "çobanı" olmayı akla getiriyor.[102] Görünüşün aksine aramızdaki gerçek liderler failler değil düşünenlerdir ama bunlar yine de (aklı bulutlarda profesörler değildirler) dünyanın gerçeklerini "algılayabilirler". Bir başka deyişle, gerçek liderler kelimenin en geniş anlamıyla filozoflardır. Nietzsche'nin sağlam bir şekilde savunduğu üzere, hakiki liderlik manevi-entelektüel liderliktir: *Zerdüşt*'ün güzel sözleriyle, "güvercinin pençesinde gelen düşünceler dünyayı yönlendirir".[103] Ortak değer ve görüşlerdeki değişimler "*hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [bu gülünçtür, bu saçmadır] diye ilanda bulunan güçlü ve nüfuz sahibi bireyler"[104] vesilesiyle gerçekleşir 1872'deki *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği* derslerine kadar geri giden bir tema da buradan kaynaklanır: Örneğin üniversiteleri salt iş yaşamı-

na hazırlanmaya yönelik kurslara çevirerek manevi-entelektüel hayatı öldürürsek, içinde yaşadığımız dünyada meydana gelen değişikliklere daha başarılı tepki vermemizi sağlayacak "eğiticilerin" ortaya çıkma ihtimalini de öldürürüz.* Bu kaderden kaçmak için yeni kültürümüz "acelecilikle" ve işe, üretime, kâra aşırı değer verilmesiyle savaşacak şekilde örgütlenmelidir. Bu yeni kültürün, uygun kimselerin düşünüp taşınabildikleri bir yaşam sürmesine müsait olacak şekilde örgütlenmesi de gerekir. Örneğin mimarlık ve bahçecilik, düşünüp taşınmayı beslemelidir:

> Bir gün, muhtemelen de yakında, öncelikle büyük şehirlerimizde bir şeylerin eksik olduğunu kabul etme ihtiyacı hissedeceğiz: düşünmek için sessiz ve geniş yerler – yağmurlu ya da fazla güneşli [Cenova ya da Torino gibi] havalar için uzun ve yüksek tavanlı sıra kemerler, bağırış çağırış ve araba gürültüsünün gelmediği yerler ... düşünüp taşınmanın ve kenara çekilmenin yüceliğine ifade kazandıracak koca bir binalar ve siteler kompleksi ... *Kendimizi* taşlara ve bitkilere tercüme etmek isteriz; bu geçitler ve bahçelerde yürürken *kendi içimize* yolculuklara çıkmak isteriz.[105]

***

Nietzsche'nin gelecekteki toplumunda manevi liderliğe değer verilir. Fakat liderlik, ya da onun deyimiyle "rütbe sıralaması" hayatın tüm veçhelerine --örneğin erkek ile kadın arasındaki ilişkilere– nüfuz eden bir ilkedir. Bu amaçla liderliğin bağlaşığı itaatin ezilmeyle aynı şey olmadığını göstermek için epeyce sayfa harcar. Nietzsche'nin burada altta yatan tezi, insanların farklı olduğu şeklindeki bariz hakikattir, yani "başlı başına sağlık [ya da mutluluk]" diye bir şey olmadığı, birine besin olanın diğerine zehir olduğudur.[106] Bazı insanlar liderlikten keyif alır, ama diğer pek çoğunda "itaat dürtüsü" vardır ki bu da başkasının "emrinde" olunca olumlu anlamda bir "keyif" yaşamalarına yol açar.[107] Örneğin pek çok kadın,

> birinin emrine girmekte fazladan bir kuvvet ve haz bulur; tam da birinin emrine girebilecekleri her alana doğru baskı yapar, buralara dair son derece hassas duygu-

* Bana kalırsa Nietzsche'nin eğitim felsefesinde, bugün bizim "hiç yoktan" araştırma –tabirin en geniş anlamıyla– dediğimiz araştırma yönünde örtük bir talep vardır. Şurası açık ki tüm araştırmalar mevcut hedeflere bağlı kalırsa, teknik ya da kültürel anlamda yeni hedeflerin ortaya çıkma ihtimali kalmaz. Yetenekli araştırmacıların diledikleri gibi hislerini takip etmelerine izin verilmelidir.

> lar gösterirler. Özellikle bazı alanlarda iyi gelişmemiş erkeğin emrine giren kadınlar kendilerini bu alanda onun işlevine dönüştürür, onun kesesi, siyaseti ya da sosyalliği bile olurlar.[108]

(Burada Cosima Wagner'i düşündüğü neredeyse kesindir. Richard'ın ölümünü duyduğunda Cosima'ya yazdığı bir mektupta onun için "her fedakârlığı yapmakla" gurur duyabileceğini söyler.)[109] Liderlik ile takipçilik arasındaki baskıcı olmayan ilişkinin temel şartı liderlerin kendilerini takipçiler arasında meşrulaştırmalarıdır. Bu yüzden, fabrika sahibi işçilerine çoğunlukla "hilekâr bir kan emici köpek" gibi görünürken, askeri lider çoğunlukla saygı görür. Buradaki önemli nokta liderin bir tür soyluluğu olması, takipçilerden "daha üstün bir ırktanmış" gibi görünmesidir. "Yığınlar temelde her çeşit köleliğe boyun eğmeye hazırdırlar, yeter ki üstlerindekiler sürekli olarak daha yüksekte oldukları, doğuştan emir verme gücü taşıdıkları konusunda kendilerini haklı göstersinler –kibar davranışlarla."[110]

Nietzsche'nin buradaki örnekleri şüphe uyandırabilir. Nietzsche'nin zamanında yetenekli kadınların genellikle bir erkeğin "emrine girmelerinin" sebebi neredeyse hiçbir zaman liderlik etmekten ziyade takip etmeye içsel yatkınlık değil, resmi eğitimden ve dolayısıyla bağımsız gelir edinme imkânından mahrum kalan kadınlara dönemin kültürünün başka seçenek bırakmamasıdır. Yine de Nietzsche'nin söylemeye çalıştığı şey, yani itaatin baskıyla aynı şey olmaması kesinlikle doğrudur. Bir futbol takımının kaptanı (çoğunlukla) önderlik ettiği kişilere baskı yapmaz, bir yaylılar dörtlüsünün lideri de öyle. (Michel Foucault'nun itaatin daima baskı anlamına geldiğini düşünmesi, hiç futbol oynamadığını ya da bir yaylılar dörtlüsünde çalmadığını gösteriyor.) Nietzsche'nin gelecekteki toplumunun her türden liderler ve takipçiler içermesi –provokatif bir dille "efendiler" ve "köleler" içermesi– başlı başına bir itiraz noktası oluşturmaz. Aslında "rütbe sırası" bulunan bir toplumun umumiyetle bu sıranın olmadığı toplumlardan daha mutlu olduğu noktasında da haklı olabilir aslında. Alexis de Tocqueville'in Amerika'ya dair gözlemlerinde işaret ettiği gibi –Alain de Botton bu noktayı sonradan tekrar kullanır– insanın toplumdaki konumu eşittir hayattaki konumuysa, en azından "statü endişesinden" kurtulmuş demektir.

Sanat Eseri Olarak Hayat

Şen Bilim'in daha ünlü pasajlarının çoğunda toplumsal hayattan ziyade birey tartışılır –Nietzsche'nin az sayıdaki seçilmiş bireylerle ilgilenen ama bütün olarak toplumun refahıyla ilgilenmeyen "elitist" ve "bireyci" bir filozof olduğu yönündeki geniş kabul gören yorum böyle ortaya çıkmıştır.

Eserde güçlü bir "bireyci" unsur barındığını inkâr etmiyoruz: Nietzsche kitabın büyük bir kısmında seçilmiş okurlarına nasıl bir gelecek toplumu için çalışacaklarını değil, burada ve şimdi nasıl tatminkâr, mutlu hayatlar süreceklerini anlatır. Fakat aynı zamanda seçilmiş okurların yaratıcı özgür ruhlular, yani "geleceğin tohum taşıyıcıları ve kolonicileri" olma potansiyeli taşıdıkları da hatırlanmalıdır. Okurlarının eşsizliğine vurgu yapma sebebi budur; tekrarlamak gerekirse, bu yüzden "biz" "yeni, eşsiz ve kıyaslanamaz" olmak isteriz,[111] yani yeni, cemaati koruma potansiyeline sahip yaşam biçimlerinin cisimleşmeleri olmak isteriz. (Mutluluğa en iyi şekilde ortak ahlakın "araçları" olarak ulaşabilecek o büyük çoğunluk için bir kişisel gelişim kitabı yazıyor olsaydı, eşsizlikle ilgili tüm bu lafları kaldırırdı zaten.) Bu yüzden okurlarına nasıl mutlu olunacağına dair tavsiyeler vermesi ile nihayetinde onun için en önemli kaygılar olan cemaat kaygıları arasında bir bağlantı olmalı.

Bana kalırsa bağlantı, örnek ya da model olma fikrinde yatıyor –bu fikir Nietzsche'nin ısrarla "özgür ruhlar kolonisi" kurma arzusunun da altında yatar (hatta pek çok durumda, on dokuzuncu yüzyılda Almanların uzak diyarlarda gerçek anlamda koloniler kurma yönündeki genel girişiminin altında da yatar). Nietzsche'nin seçilmiş okurları "hazırlık niteliğinde insanlardır", onların daha yüksek bir insan varlığı biçiminin "işaretleri" olduğunu söyler. Onların "kendi festivalleri, kendi işgünleri, kendi yas dönemleri olan ... daha verimli, mutlu insanlar"[112] haline gelmeleri gerektiğini söyler –"hayat reformu" hareketiyle yakınlığını burada bir kez daha görmekteyiz. Ayrıca "taşan, insanlarla ve şeylerle haberleşen bir kendi kendine yeterlilik" sahibi olmalıdırlar.[113] Bu da bana kalırsa sanat nasıl "kıskançlık ve taklide yol açarak" yeni yaşam biçimlerini göz alıcılaştırarak güçlendiriyorsa, yaratıcı özgür ruhların yaşamlarını da güçlendirecektir. Yaratıcı ruhlar "eğiticilerimiz", yeni kültürün ilham veren rol modelleri olacaklardır. Fakat bunu ancak sağ-

lık ve mutluluklarını göstererek, etraflarına saçarak yapabilirler. (Burada Dalay Lama'nın* kendi neşe saçan kişiliğinin öğretileri için açık ara en iyi reklam olduğunu düşünebiliriz.) Demek ki kısaca ifade edersek, bireysel mutluluk tartışması neticede Nietzsche'nin daha baskın toplumsal kaygılarının içine yedirilmiştir. Seçilmiş "hazırlık niteliğinde insanların" örneklediği mutluluk yeni kültürü var etmenin önemli bir aracıdır. Peki, o zaman Nietzsche'nin seçilmiş okurları nasıl mutlu olacak?

***

Önceki bölümde gördüğümüz üzere, benlik basitçe keşfettiğimiz bir şey değildir. Benliğin yaratılması gerekir: en baştan yaratılmaz, basitçe sahip olduğumuzu keşfettiğimiz dürtüler kümesinin "heykel gibi biçimlendirilmesi", "budanması", "düzenlenmesi", "bahçe gibi güzelleştirilmesi"yle yaratılmalıdır. Bu yüzden, mutlu olmak için ilk önce ne olacaksak o hale gelmek için "heykeltıraşlık" yapmalıyız. *Tan Kızıllığı*'nda kendi heykelini biçimlendirmekle ilgili bazı tavsiyeler görmüştük. *Şen Bilim*'de daha ayrıntılı bir anlatı vardır. Bu eserin yaptığı katkının özünde kişinin kendi hayatını sanat eseri haline getirmesi fikri vardır.

Kendimizi heykel gibi biçimlendirerek sahici kişiler olabilmemiz için, diye yazar Nietzsche, "sanatçıları örnek almalı" ama onlardan daha bilgece davranmalıyız. Zira "sanatın bitip hayatın başladığı yerde onların hassas güçleri genellikle durur" –büyük sanatçıların berbat hayatlar yaşaması tipiktir– "kendi hayatlarımızın şairleri olmak isteriz".[114]

Sanatçılardan, "özellikle de tiyatro sanatçılarından" öğrenmemiz gereken şey, "her gün rastladığımız sıradan insanda gizli olan kahramanı" tanımak için kendimizi "basitleştirilmiş ve yüceleştirilmiş gibi" görmektir. Maharetli bir romancı ya da oyun yazarı eserin "kahramanı" olan karakterin (Elizabeth Bennett, V. Henry) tutarlı ve inanılır bir portresini çıkaracak şekilde olayları nasıl seçiyor ve sergiliyorsa, biz de olmaya karar verdiğimiz "kahramanı" ortaya çıkaracak şekilde kendi hayatımızın hikâyesini kendimize anlatmalıyız. Bunu yapmak için kendimizi "geçmiş ve bütün bir şeymiş gibi belli bir mesafeden" nasıl gözlemleyeceğimizi sanatçılardan öğrenmeliyiz, aksi takdirde "ön plandan başka bir şey" olmayız.[115]

---

* Asıl adı Tenzin Gyatso (d. 1935) olan ve Dalay Lama'ların 14'üncüsü sayılan, 1950'den bu yana görevde olan Tibetli ruhani lider-r.n.

Çoğunlukla kendi yaşamımıza o kadar "yakınızdır" ki ağaçlara bakmaktan ormanı göremeyiz. Bilhassa bu telaşlı modernlikte hayatlarımız bir olaydan ötekine savrulup durur –geçen hafta müdürün masasında olması gereken rapor, eşle kahvaltıda kavga, çocuğun okuldaki kötü davranışı, bankada karşılıksız çıkan çek, akşam yemeği için gereken alışveriş, daima geç kalınan tren. Sonuçta bunlar kapsayıcı bir teması olmayan olaylar silsilesinden ibarettir. Tutarlı bir benlik haline gelmek için daha az eyleme ve daha çok düşünmeye ihtiyaç vardır: bir süre için, en azından *vita contemplativa*'ya (düşünsel hayat) ihtiyaç duyarız.

Nietzsche'nin düşüncesinin daha kolay kavranması için somut bir örnek verebiliriz. Başarılı bir Paris bankeri, ama aynı zamanda ressam olan Gauguin'i düşünelim. Hayatı genel tutarlılıktan yoksun, acı verici ve karmakarışık bir olaylar yığınıdır. Hayatının "kahramanının" kim olacağına karar vermek için kendini tüm olaylardan uzaklaştırmalı, "'[kendini] sahneye koyma' sanatını öğrenmeli",[116] kendi hayat hikâyesine karar vermelidir. Örnekleme bakımından sadeleştirirsek iki seçeneği vardır. Birinci hikâyeye göre yetenekli bir ressamdır. Burjuva konforuna ve kısıtlamalarına korkakça sarıldığından şu ana kadar gerçekten istediği yaşamı sürdürememiş, Nietzsche'nin "neysen o ol" buyruğuna uyamamıştır.[117] İkinci hikâyede (gerçek hayatta reddettiği hikâye elbette) ise mali piyasaları zekice yönlendirmekte, küçük ama dikkatleri çekmemiş bir şekilde yetenekli olduğu ressamlığın bohem hayatına romantik bir arzu duyarak kendine acı çektirmektedir. Her iki hikâyede de Gaugin'in *hayatına nasıl devam ettiğinin* anlatıldığına dikkat edin. Bu hikâyelerden herhangi birine kendini adaması tutarlı ve belirleyici bir eyleme yol açacaktır. Seçim yapamamasının sonucu ise koşulların kurbanı olarak kalması demektir; otantik, somut bir insan yerine salt olayların geçtiği yer olarak kalacaktır.

Edebi bir "kahraman" olmak her şey değildir elbette. Leydi Macbeth, III. Richard ve Kral Lear hep merkezi karakterler olma bakımından "kahramandır", fakat amaç *mutlu* bir kişi olmaksa, tutarlı bir benlik olmaktan fazlası gereklidir. İnsan anlatmaya karar verdiği hayattan, olmaya karar verdiği kişiden *hoşlanmalıdır*.

"Hoşlanmak" Nietzsche için çok zayıf bir sözcüktür elbette. Ona göre mutluluk idealini tam olarak yaşamak için kişi hayatını *sevmelidir*, *vecit içinde* sevmelidir, hatta hayatın *her şeyini* sevmelidir. Nietz-

sche'nin 1882'nin Yeni Yıl'ındaki kararı, *Şen Bilim*'in IV. Kitap'ının da başlangıcıdır:

> Şeylerde neyin güzellik için zorunlu olduğunu görmeyi, giderek daha çok öğrenmek istiyorum. *Amor fati* [kader sevgisi]: bundan böyle benim sevgim bu olsun! Çirkinliğe karşı savaş açmak istemem ... Başımı çevirip uzağa bakmak tek yadsımam olsun! ... günün birinde sadece Evet-diyen olmak isterim![118]

İnsanın hayatındaki tüm olgular geçmişte kaldıkları için değiştirilemez olmaları bakımından "zorunlu"ysa, ideal mutluluk kişinin yaptığı ve başına gelen her şeyi mutlak olarak sevmesinden ibarettir. Bunun anlamı da –tek bir "olumsuzlama" bile *amor fati*'nin başarısızlığı olacağından– tek kelimeyle, kişinin "bengi dönüşü" sevebilmesi gerektiğidir. Diyelim ki, der Nietzsche, bir "iblis" kulağınıza fısıldıyor:

> Şimdi yaşadığın ve geçmişte yaşamış olduğun bu hayatı yine ve sayısız kez tekrar yaşamak zorundasın; üstelik yeni hiçbir şey olmayacak, hayatındaki her acı ve her sevinç, her düşünce ve iç geçirme, ağza alınmayacak kadar küçük ya da büyük her şey sana geri dönecek –hatta şu örümcek, ağaçların arasındaki ay ışığı, hatta bu an ve ben,

"kendinizi yere atıp dişlerinizi gıcırdatır ve iblisi lanetler misiniz", yoksa tersine şöyle diyebilir misiniz: "Sen bir tanrısın ve bugüne dek daha ilahi bir şey duymadım."[119] Ancak bu ikinci cevabı verebilirseniz, Nietzsche'nin sıkı kriterine göre mutluluk idealine uygun olabilirsiniz.

Peki, insanlar hayatlarındaki *her şeyi* nasıl sevecekler? Çoğumuz genel olarak hayatlarımızı bir kez daha yaşamak isteriz kesinlikle, ama ikinci hayatımızdan çıkarmak isteyeceğimiz anlar –evladın ölümü, evliliğin bitmesi, bir saat boyunca ders verdikten sonra pantolon fermuarının açık olduğunu fark etmek– hepimizin aklına gelecektir. Hepimiz ikinci hayatımızda sansürlemek, "iptal etmek" isteyeceğimiz şeyler hatırlarız muhakkak, değil mi?

Nietzsche, (kendisi gibi) "doğaçlama ustası" piyanistlerden öğrenmemiz gereken şeyin başka ellerde kötü bir hata olabilecek bir şeyi bütünün güzelliğine dahil edebilme yeteneği olduğunu söyler.[120] Yani hayatanlatımızı yeni zaruretler karşısında değiştirme esnekliğine sahip olmalıyız. Yani hayatımızın herhangi bir noktasında "olayları yorumlama ve

düzenleme becerimizi" kullanmak zorundayız. Adeta içlerinden geçen "takdirişahsi"yi keşfedebilmek için hayatlarımızın "kahramanını" inşa etme yönündeki "edebi" becerimizi kullanabilmeliyiz. Şunu gösterebilmemiz gerekir:

> başımıza gelen her şey [nasıl] daima en iyi sonuçlara yol açar. Her gün ve her saat hayat bu önermeyi tekrar ve tekrar ispatlamaktan başka bir şey istemez gibidir; ne olursa olsun –iyi ya da kötü hava, bir dostu kaybetmek, bir hastalık, iftira, bir mektubun gelmemesi, bilek burkulması, dükkânda bir bakış, bir karşı-sav, bir kitabın açılması, bir düş, bir sahtekâr– o anda ya da çok yakında ıskalanmaması gereken bir şey olduğunu gösterir.[121]

Bir başka deyişle, hayat-anlatımızın sonsuza dek tekrarlanmasını isteyebileceğimiz temel bir parçası gibi bir şeydir bu. Kişinin hayatını anlatırken *hiçbir şeyi dışarıda bırakmak* istememesi, söylemesi yapmaktan kolay bir şeydir elbette. Fakat Nietzsche'nin hemen herkesçe bilinen bir cümlesi –"beni öldürmeyen şey beni güçlendirir–[122] önemli bir tekniğe işaret eder: Travmatik bir olayı "ders çıkarılacak" bir şeye ya da başka şekilde "büyüme" deneyimine çevirmemiz ya da çevireceğimize inanmamız gerekir.

O halde Nietzsche'nin mutluluk ideali budur –bengi dönüşü arzulamak, yani *amor fati*dir. Hayatlarımızı bütünsel bir benlik haline getirmek için "heykeltıraş gibi biçimlendirme" girişimimize, başımıza gelen her şeyin –başımıza geldiğini hatırladığımız her şeyin– "en iyisi için" olması kılavuzluk etmelidir. Bu ideale çok azımız, hatta pek azımız uyabiliriz –Nietzsche'nin kendisi de uymuyordu, en azından 1882 Ocak'ında uymuyordu, çünkü *amor fati* sadece Yeni Yıl'da aldığı bir *karardan* ibaretti. Fakat bu, idealin eleştirisi değildir: İnsanların hemen her zaman bir şeyi ıskalaması idealin doğasında vardır. Nietzsche'nin düşüncesi büyük ihtimalle, hayatımızın sindirilmemiş travmaları olan dönemleri ne kadar azsa ideale o kadar yaklaşacağımız, o kadar mutlu olacağımız şeklindeydi.

Gerçeklik, Hakikat ve Bilgi

Şen Bilim'deki bazı pasajlar neyin var olduğu ve bizim neyi bileceğimiz hakkındaki geleneksel, "büyük" teorik sorularla ilgilidir. Örneğin bir pasajda, felsefesinin pek çok veçhesini eleştirmesine rağmen

Schopenhauer'ın "ölümsüz [yani zamandan bağımsız olarak doğru] sezginin düşünselliği doktrininden ... ve idrakin araçsal doğasından" bahseder.[123] Tüm deneyimlerimiz idrakin süzgecinden geçer, öyle bir elenir ki pratik amaçlar için donanır –"araçsaldır". Schopenhauer tek bir amaç olduğunu, bu amacın da hayatta kalmak olduğunu düşünür, ama Nietzsche daha sofistikedir: Pek çok "dürtümüz" olduğunu ve bunlardan her birinin gerçekliğin "tek yanlı" bir görünüşünü sunduğunu kabul eder,[124] yani dünyaya dair tek yanlı bir "perspektif"[125] ediniriz: Hüküm giymiş adama ölüm evi gibi görünen bina, suç-bilimciye suç okulu, mimarlık tarihçisine de on dokuzuncu yüzyıl Gotik'inin iyi bir örneği olarak görülecektir.

Nietzsche dünyayı gördüğümüz çeşitli yolların ardında bir "bilinmeyen X" olarak "kendinde şey"in bulunduğunu reddeder.[126] Kantçı idealizm kesinlikle kapı dışarı edilir. Çeşitli dünya-görünümlerimiz "rüya" değildir: Rüyaların sahte temsiller olmaları gibi gerçekliğin sahte temsilleri değildirler. Fakat öte yandan bu perspektiflerden birinin eşsiz doğrulukta olduğunu söyleyip onu ayrıcalıklı kılamayız, özellikle de "sadece [doğa bilimleri] önünde gerçekliğin örtüsünün kalktığını" iddia eden "temkinli" bilimsel "gerçekçinin" görüşü ayrıcalıklı değildir.[127] Dünya üzerinde eşsiz biçimde hakikati yakalayan hiçbir perspektif yoktur.

Bu da bize Nietzsche'nin konumunu anlamak için iki muhtemel yol bırakıyor. Birinci ihtimal evvelki bölümde "postmodernizm" dediğim şeyi savunduğudur: farklı pratik amaçlara hizmet eden sayısız dünya yorumlarımız vardır, ama herhangi birinin gerçekliğe tekabül ettiği fikrinin bir anlamı yoktur. Dünya yorumlarımız gerçekliği yalanlayamaz, ama doğrulayamaz da. İkinci ihtimale de "çoğulcu gerçekçilik" diyorum.[128] Buna göre tıpkı Spinoza gibi Nietzsche de gerçekliği çok yönlü saymaktadır, bu yüzden farklı perspektiflerin gerçekliğin farklı yönlerini açığa çıkardığını –*doğru olarak* açığa çıkardığını– düşünmektedir. Bu perspektiflerin her biri *bir* hakikati açığa çıkarır, ama hiçbiri başlı başına hakikati açığa çıkarmaz. Karşımdaki bina hem ölüm evi *hem* suç okulu *hem de* neo-Gotik mimarinin iyi bir örneği olabilir. Bina kesinlikle bazı şeyler değildir elbette: uzaylıların yerleşim birimi ya da film seti değildir örneğin. Peki, bu tanımlamaların yanlışlığını nasıl belirleyeceğiz? Nietzsche "tüm bilgilerin yüce tutarlılığı ve iç bağlantılılığı"ndan[129] bahsederken şu fikri ortaya sürer: Hüküm giymiş adamın, suç-bilimcinin ve

mimarlık tarihçisinin perspektifleri birbiriyle *tutarlıdır*: kolektif olarak nesnenin tutarlı ve tamamlanmış bir resminin ortaya çıkmasına yardımcı olurlar. Fakat binanın film seti ya da uzaylıların yerleşim birimi olduğu fikri, kesinlikle bu görece tamamlanmış resimle tutarlı *değildir*. Bu yüzden büyük ihtimalle yanlış olduklarına karar verebiliriz.

Şen Bilim'in hakikat ve bilgi tartışması yüksek bir metafor düzeyinde gerçekleşir ve postmodernizmi mi yoksa çoğul gerçekçiliği mi savunduğuna karar vermek güçtür. Benim eğilimim Nietzsche'yi bir çoğul gerçekçi olarak okumak yönünde, fakat bu aşamada konumunun ne olduğu konusunda kendi kafasının da çok net olmaması ihtimal dahilindedir. Kariyerinin neredeyse sonunda yazdığı *Ahlakın Soykütüğü*'nü tartışırken bu mesele yeniden karşımıza çıkacak. Esasen Nietzsche'nin nihai duruşuyla ilgilendiğimizden, daha ayrıntılı tartışmayı oraya bırakıyorum.

Son bir nokta. Hakikat ve bilgiyle ilgili yaptığımız tartışma "ana argüman dediğimiz" meseleden, yani özgür ruhlu kişinin kültürel sağlığı desteklemedeki rolünden kopuk gibi görünebilir. Fakat bunun kesinlikle doğru olmadığını düşünüyorum. Özgür ruhlunun rolünün, şeylere "yeni isimler ve değerlendirmeler" tedarik ederek kültürel değişimi desteklemek olduğunu hatırlayalım.[130] Örneğin çevreyle ilgili bilimin yaptığı budur: Daha önce "orman" ve "kereste kaynağı" olarak bilinen yer "karbon gömülümü" adını alır, böylece onunla ilgili "değerlendirmemizi" ve tavrımızı güçlü bir biçimde değiştirir. Bir başka deyişle kültürel değişim perspektif kaymalarıyla gerçekleşir. Bu da dünyaya erişimimizin perspektife bağlı olduğunda, hatta sonsuz sayıda mümkün perspektif olduğunda ısrar etmeyi Nietzsche'nin gözünde müthiş önemli kılar.[131] İşler başka türlü olsaydı kültürel değişim imkânsızlaşırdı.

18. Bölüm

Salomé Macerası

Lou Salomé

26 Nisan 1882'de ya da ona yakın bir tarihte Nietzsche Roma'daki San Pietro Bazilika'sında genç bir Rus'la buluştu. Bu güzel ve zeki Rus, hayatının en travmatik olaylarından birine yol açacak ve entelektüel bakışında önemli bir değişiklik yaratacaktı. Buluşmayı ayarlayan Paul Rée, yakınlardaki bir sırada oturmuş notlarını okur gibi yapıyordu ama sonradan açığa çıkacak sebeplerle buluşmanın gidişatına kulak kesilmişti. Messina şiirleri (*Idyllen aus Messina*) bu gidişatın pek de düz olmayabileceğini gösteriyorsa da, aynı zamanda Nietzsche'nin zaten sevdaya sevdalandığını, yalnızlık hayatından kurtarılmaya hazır olduğunu da gösteriyordu. Böylece Nietzsche güzel Rus'u neredeyse kesinlikle önceden hazırlanmış bir *Romeo ve Juliet* yankısıyla selamladı: "Hangi yıldızlar bizi burada bir araya getirdi?" diye sordu. (Yeni bitirdiği *Şen Bilim*'de Wagner'e farklı "yıldız yörüngelerinin" onları ayırdığı düşüncesiyle veda ediyordu:[1] burada ise tersini söylüyordu.)

Bu alametli giriş cümlesini duyan kişi Rée'den on bir yaş, Nietzsche'den on altı yaş genç olan yirmi bir yaşındaki Lou Salomé'ydi (bkz. Resim 24). On dokuzuncu yüzyıl sonu St. Petersburg'undaki Alman yanlısı havanın (hem Çar I. Nikolay'ın hem de II. Aleksandr'ın eşleri ve anneleri Almandı) etkisiyle Çar'ın ordusunda general rütbesine yükseltilmiş bir Baltıklı Alman'ın kızıydı Lou. Yakışıklı ve hoşgörülü babasını seviyor, endişeli ve baskıcı annesi Louise'den ise hiç hazzetmiyordu.[2] Annesi esasen Rus kanından olmakla beraber Rée gibi yarı Fransız Protestan soyundandı.

Altı çocuğun en küçüğü olan Lou'nun beş ağabeyi vardı. Bu erkeksi evde büyüdüğü için dönemin standartlarına göre "erkekçe" görülen nitelikler –zekâ, kararlılık, cesaret ve amaç netliğine sahip olma gibi– geliştirmişti. Sıklıkla delirttiği annesi onun "inatçı ve her şeyi kendi yoluyla

yapmaya kararlı" olduğunu düşünüyordu. Rée ona "yüksek komutan Fräulein Lou" diyordu ve Nietzsche de onu "kartal kadar keskin gözlü ve aslan kadar cesur" ama aynı zamanda "el değmemiş bir genç kız kadar mahcup" olarak tanımlamıştı.[3] Köselitz onun "kahramanca" bir karaktere sahip olduğunu, yüzünü antik Roma'dan aldığını söylüyordu.[4]

Serflerin özgürleştiği devrimci zamanlarda doğan Lou, kadınları neredeyse değişmez kaderleri olan "çocuk-kilise-mutfak" rolünden kurtarmaya kararlıydı. Her şeyin ötesinde kadınlara temel eğitimin ötesinde bir şey öğretilmemesiyle mücadele etme azmindeydi. İlk dinsel şüpheleri neticesinde Alman Reform Kilisesi'nde kabul ayinini reddederek ölmekte olan babasını hüsrana uğratmıştı. Bunu telafi etmek için St. Petersburg'daki Hollanda Reform Kilisesi'nin papazı aşırı-liberal Hendrik Gillot'un vaazlarına katılmaya başladı. Onun modernleştirilmiş teizminin büyüsüne kapıldı ve Rus entelektüellerinin yeni ortaya çıkan ateizminin panzehirini bu teizmde buldu. On sekiz yaşındayken ona kendini öğrenci olarak kabul ettirdi. Gillot ona Fransız ve Alman edebiyatının yanı sıra Doğu dinini ve felsefesini de öğretti.

Gillot ondan yirmi beş yaş büyüktü ve neredeyse onun yaşında iki kızı vardı. Ama bu Lou'ya âşık olmasına, karısını terk edip onunla evlenmeyi teklif etmesine engel olmadı. Lou onu reddetti. Bu da hayatının geri kalanının büyük bir kısmındaki deseni belirledi. Ciddi temas kurduğu hemen her erkek onunla evlenmek istedi (en azından yatağa atmak istedi), fakat Lou'nun onlardan istediği şey bağlanmaksızın entelektüel uyarımlarından faydalanmaktı. Lou'nun erkeklerle aynı bağımsızlığa sahip olma arzusu her evlilik teklifini reddetmesine yol açtı. Evliliğin cinsel ilişki anlamına geldiğini ve güvenilir doğum kontrol yöntemleri olmadığından bunun da çocuk doğurmasına ve geleneksel kadın rolüne hapsolmasına yol açacağını biliyordu. Anılarında Rée'ye "aşk hayatının ömür boyu kapalı" olduğunu söylediğini yazar, bu karar "asla dizginlenemez özgürlük susuzluğunun" getirdiği bir zorunluluktur. Nietzsche'nin hayatından çıktıktan sonra en sonunda dilbilimci Friedrich Carl Andreas'la (fırtınalı nişanlılıkları sırasında adam kendini kalbinden bıçaklamış ama ana damarı ıskalamıştı) evlenmesine rağmen, bu evliliği bile cinsel ilişkide bulunmama şartıyla kabul etmişti.

1880'de verem belirtileri göstermesi üzerine annesiyle beraber sert Rus kışından kaçmasına izin verildi. Zürih'e yerleştiler ve oradaki üni-

versitede Hegel, Hinduizm, Konfüçyüsçülük ve Sokrates öncesi Yunan filozoflarıyla ilgili dersleri dinleme izni aldı. Bir Kadın İdealistin Anıları (*Memoiren einer Idealistin*) adlı eseriyle Lou'nun kafa yapısındaki kadınların gözünde kahramanlaşan Malwida von Meysenbug'la tanışma hevesiyle 1882 Şubat'ında yine annesinin eşliğinde Roma'ya vardı. Malwida'nın Via Polvereiera 6'daki, Colosseum'a bakan salonunda toplantılara katılmaya başladı. Cenova'da Nietzsche'yi ziyaretinden, tüm parasını Monte Carlo'da kumarda kaybetmiş olarak dönen Rée, Malwida'nın çevresindeki nispeten sıkıcı, orta yaşlı hanımlarla mukayese edilince Lou'nun gözüne cesur ve "özgür ruhlu" görünmüştü.

Nietzsche Roma'da

Rée'nin Lou'ya ilgisi ilk başta salt entelektüel görünüyor. Ona başka açıdan baktığında ise kafasında kendisinden ziyade Nietzsche vardı anlaşıldığı kadarıyla. Roma'daki ilk haftasında yazdığı (şimdi kayıp olan) bir mektuba Nietzsche 21 Mart'ta Cenova'dan şöyle cevap vermişti:

> Bir anlamı olacaksa Rus kıza benden selam söyle. Böyle bir ruha şehvet [*lüstern*] duyuyordum. Hatta yakında onu avlamaya çıkacağım –önümüzdeki on yıla dair planlarım düşünülürse buna ihtiyacım var. Ama evlilik bambaşka bir mesele –en fazla iki yıllık bir evliliğe rıza gösterebilirim; bu da sadece sonraki on yılda yapmam gerekenlerle ilişkili.[5]

Buradan anlıyoruz ki Rée hem zeki bir asistan hem de muhtemel bir eş olarak Lou'yu önermişti. Nietzsche'nin onu geçici, yarı zamanlı bir âşık olarak kabul etme ihtimalini havaice gündeme getirmesinin yakında feci sonuçları olacaktı.

Bir ay sonra, 20 Nisan'da Rée ikili değil üçlü bir ilişki teklif eder:

> Rus ... enerjik ve inanılmayacak kadar zeki bir yaratık, son derece tuhaf, hatta çocuksu özellikleri var ... Kitabımı [büyük ihtimalle *Die Entstehung des Gewissens*, 1885; Vicdanın Doğuşu] anlattığım konuşmaların bana çok faydası var, çünkü dinleyiciler arasında hiçbir şeyi kaçırmayan şu genç Rus da var. Hatta son derece sinir bozucu bir tarzda bir sonraki aşamayı da, tüm bunların amacını da biliyor gibi.[6]

Rée'nin yazdığına göre kız üçünün bir yıllığına birlikte yaşamasını istiyordu (elbette iffetli bir şekilde). Bunu muhtemelen Cenova'da, yanlarında daha yaşlı bir kadınla, belki Malwida'yla, adap gereği onun evinde yapabilirlerdi:[7] fiilen bir "özgür ruhlar manastırı", Lou'nun elbette hakkında çok şey duyduğu Sorrento'nun yeniden yaratılması. Önerilen yer olarak daha sonra Cenova'nın yerini Viyana, ardından da Paris aldı. Fakat Malwida "özgür ruhluluğun" ucuz dedikodu malzemesi yaratmak anlamına gelmediğini düşündüğünden, bu fikri duyunca afallamıştı. "Kaderle oynamak tehlikelidir," dedi onlara öngörülü bir tarzda; "insan bu yüzden talihsizliklere maruz kalabilir ve gerek yaşandığı zamanda gerek geriye bakıldığında saf, temiz ve güzel kalabilecek olanlar uyumsuz ve bulanık hale gelebilir" –tam da böyle oldu.

Planların değiştirilip ikili ilişkiden üçlü ilişkiye geçilmesi elbette Lou'nun isteğinin sonucuydu –ayrıca Rée ve Nietzsche'nin uzun zamandır umut ettiği "Sorrento'ya Dönüş" ve entelektüel komünün yeniden kuruluşu fikrine gayet uygun düşüyordu. Fakat Rée'nin Nietzsche'ye söylemediği şey, artık ona Lou'yu tepside sunmak niyetinde olmadığı, zira aradan geçen zamanda kendisinin de ona âşık olduğuydu. Nietzsche'nin gelişi öncesinde Roma sokaklarında baş başa akşam yürüyüşleri (dönemin standartlarına göre rezillikti) uyuyan duygusal hayatını uyandırmıştı. Annesi aracılığıyla ona evlilik teklifinde bulundu. Lou teklifi kibarca geri çevirdi elbette; ona cinsellik yaşayamayacağını ve "ağabey kardeş" gibi birlikte yaşamaları gerektiğini söyledi. Fakat Rée'nin tavrındaki değişikliği saklaması işin ta başında bir dalavere olduğunu göstermektedir. Ayrıca onun ve Lou'nun daima Nietzsche'nin bir adım önünde olduğu, aslında Nietzsche'nin onların kuklası olduğu anlamına da gelir. Ona entelektüel ateş gücünden dolayı ihtiyaç duyuyorlardı, ama ikisi de çok farklı sebeplerden onun Lou'ya âşık olmasını istemiyordu.

Nietzsche 24 Nisan civarında Messina'dan Roma'ya geçti. Alışıldığı üzere seyahat yorgunluğundan yatağa düştükten sonra Lou'yla San Pietro'daki tarihsel olmasını umut ettiği ilk karşılaşmaya hazırdı. Lou daha sonra ilk izleniminin "derin bir iç dünyaya" sahip "yalnız" bir adam olduğunu yazmıştır. Nietzsche ona "çok kibar", "sosyal formalitelere ve özenli giyinmeye" düşkün, fakat öte yandan "neredeyse kadınsı bir yumuşaklık ve hamiyetli bir temkin" sergiliyormuş gibi görünmüştü. "Bir erkeğin neyi görünür kıldığından," diyordu Nietzsche'nin kendi sözlerini ona karşı kullanarak, "neleri sakladığını merak edebilir insan".[8]

Nietzsche altı yıl önce Mathilde Trampedach'a gösterdiği aynı olağandışı patavatsızlıkla derhal ona evlenme teklif etmeye karar verdi ("iki yıllığına" filan değil basbayağı evlilik). Rée'nin hislerini hiç bilmediğinden, en iyi dostundan kendi adına teklifte bulunmasını istedi. Rée bu teklifi birkaç gün sonra muhtemelen derin bir utançla Lou'ya iletti. Lou bir ayda aldığı ikinci teklifi de reddetti elbette. Yine kibarlık ederek evlenirse rahmetli babasından kalan küçük emekli aylığından mahrum kalacağını, böylece mali bağımsızlığını kaybedeceğini bildirdi. Nietzsche bu gerekçeyi kabullenmiş görünüyor. Çünkü zaten kendini ancak geçindirebiliyordu, kabullenmemek gibi bir şansı pek yoktu.

Sacro Monte ve "Kırbaçlı" Fotoğrafın Gizemi

Mayıs başında kötü dengelenmiş üçlü, yanlarında Lou'nun annesi Louise'le Luzern'e doğru yola çıktılar ve oradaki ilk haftalarının büyük bir kısmını Orta San Giulio'da geçirdiler. Orta Gölü'ne doğru çıkıntı yapan küçük bir yarımadadaki Orta kasabası daima karla kaplı Monte Rosa'nın eteklerinde, kuzey İtalya'nın Piemonte eyaletindeki Maggiore Gölü'nün hemen batısındaydı. İdilik bir hava vardı, gölde tekneyle gezdiler, manastır adası San Guilio'yu ziyaret ettiler ve bülbüllerin ötüşüyle büyülendiler. Nietzsche bu eski kasabanın loş sokaklarını çok sevmiş olmalı.

Bir gün Louise'le Rée'nin gözünün önünden bir şekilde kaçmayı başaran Nietzsche ve Lou, Orta'nın arkasında kalan ve Assisili Aziz Fransisko'ya adanmış bir tepe olan Sacro Monte'ye doğru yürüdüler. Sacro Monte'ye bu adın verilmesinin sebebi çevresindeki spiral şeklinde yirmi küçük ibadet şapeli bulunmasıydı (bugün burası bir dünya mirası alanıdır). Bu şapellerin her birinde Aziz Fransisko'nun hayatından bir sahneyi gösteren gerçek boyutlarda toprak figürlerden yapılmış canlı bir üç boyutlu tablo vardı. Burada muhtemelen azizin doğruluk çağrısının verdiği esinle hararetli bir olay yaşandı. Nietzsche *Şen Bilim*'de yeni kesin şeklini verdiği bengi dönüş sırrını muhtemelen açığa vurdu. Muhtemelen bir kucaklaşma ve bir de öpüşme yaşandı. Yıllar sonra (artık Nietzsche'nin dünya çapında bir yıldız olduğu dönemde) Nietzsche'nin onu öpüp öpmediği sorulduğunda Lou kayıtsızca "artık hatırlayamadığını" söylemişti. Tepede her ne yaşandıysa iki sonucu oldu. Birinci-

si, Nietzsche kendi adına bir yara aldı: sevdaya duyduğu sevda gerçek sevdaya dönüştü. Daha sonra Lou'ya şöyle fısıldamıştı: "Monte Sacro[9] –hayatımın en hoş rüyası; sana borçluyum onu."[10] İkincisi, grubun diğer üyeleriyle planlanan saatten epeyce sonra buluşmaları yüzünden Louise sinirlenmiş Rée de somurtmaya başlamıştı.

Grup Orta'dan ayrılırken bir hafta sonra tekrar Luzern'de buluşmaya karar verdiler. Nietzsche Overbecklere uğrayabilmek için yolundan sapıp Basel'e uğradı. Orada yalnızlığından kurtulma arzusundan bahsetti ve görünüşte çok canlı ve sağlıklı olması Franz'ı hayretler içinde bıraktı. Nietzsche Mayıs'ın 13'ünden 16'sına kadar kaldığı Luzern'de, o ve Lou Tribschen'e Nietzsche açısından nostaljik bir ziyarette bulundular. Lou onun duru gölün kıyısında melankolik anılar arasında kaybolmuş bir halde uzun süre sessizce oturduğunu hatırlar. Başını eğip yumuşak kumları bir sopayla karıştırırken orada Wagner'le geçirdiği günlerden bahsetmişti ağır ağır. Lou ona baktığında ağladığını görmüştü.

Nietzsche bir seferinde de Luzern'in belediye parkı "Aslan Bahçesi"nde Lou'yla yalnız kalma fırsatı buldu. Lou'ya göre, Rée'nin yeterince ikna edici bir iş çıkaramadığını hisseden Nietzsche evlenme teklifini bizzat tekrarlamış fakat yine aynı gerekçeyle reddedilmişti.

Üçlü Luzern'deyken Jules Bonnet'nin fotoğraf stüdyosunda o kötü şöhretli "kırbaç" fotoğrafı çekildi (Resim 25). Fotoğrafta Rée ve Nietzsche'nin "at" olarak koşulduğu küçük bir arabanın içindeki Lou elindeki leylak dalından "kırbacı" gösteriyordu. Bu *tableau vivant*'ı [canlı tablo-r.] ayarlayan Nietzsche'ydi. Onun yüksek morali Rée'nin daimi fotoğraf çektirme nefretine baskın çıkmıştı. Üç ay sonra Rée'ye yazan[11] Lou, gerçek hayatta olduğu gibi fotoğrafta da Nietzsche'nin yüzünün tamamen anlaşılmaz olmasına rağmen Rée'nin yüzünün hemen kendini ele verdiğini söylemişti. Bütün karakteri kolayca yüzünden okunabiliyordu –gözlerinden ve alnından şiddetli gözlem gücü ve zekâsı, ağzının hafifçe sarkışından bitkinliği ve hayatı hafife alması çıkartılabiliyordu. Lou aslında başka bir fotoğrafı kastetse de, gözlemleri Luzern fotoğrafındaki iki "atın" zıt görünümüne cuk oturmaktadır. Ayrıca Rée'nin neden fotoğrafının çekilmesinden nefret ettiğini de açıkça gösterir. (Nietzsche'nin arkadaşı Resa von Schirnhofter de bir o kadar keskin bir gözlemde bulunarak, iki atın arabayı farklı yönlere çekiyormuş gibi göründüğünü söyler.)

Zerdüşt'teki meşhur sözü –"Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma"– düşünülürse, Nietzsche'ye atfedilen kadın düşmanlığına sadistçe bir renk verme yönünde pek çok spekülatif girişim olmuştur. Fakat Luzern fotoğrafında "kırbacı tutanın" *Lou* olması bu tip yorumları boşa çıkartıyor gibidir. En mantıklı yorum Curt Janz'dan[12] gelmiştir: ona göre bu fotoğrafta Wagner'in Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesindeki Fricka'ya gönderme yapılmış olması büyük bir ihtimaldır (özellikle de fotoğraf Tribschen'den yürüyerek yarım saat mesafede çekildiği için). Fricka'nın gerçekten bir kırbacı, atların çektiği bir arabası vardır, ayrıca neredeyse daima kocasının, yani sözde üstün ama gerçekte çok kılıbık tanrı Wotan'ın iplerini elinde tutar. Nietzsche'nin *tableau vivant*'ı düzenlemekteki amacı, bana kalırsa, hem kendisinin hem de Rée'nin Lou'ya köleliğinin ironik bir ifadesini yaratmaktır. Eğer bu doğruysa artık Rée'nin Lou'ya hislerinin kendisinin hisleriyle aynı olduğunu fark etmiş olmalı –fakat öte yandan ikisinin de Lou'nun gözünde aynı seviyede olduğu gibi bir yanılgı içinde bulunduğu da fotoğraftan anlaşılıyor.

El Altından Çevrilen İşler

Ziyaretçiler 16 Mayıs'ta Luzern'den ayrılıp farklı yönlere gittiler: Rée kuzey Almanya'da bulunan Stibbe'deki aile evine döndü, Lou Zürih'teki çalışmalarına devam etmeye gitti. Nietzsche'nin temel duruşunun ifadesi olarak tavsiye ettiği *Eğitici Olarak Schopenhauer*'ın bir nüshasını yanına almıştı.[13] Nietzsche ise sadece birkaç saat önceden telgrafla haber vererek Basel'deki Overbecklerin evine yüksek bir moralle konuverdi. Anlaşılan düzenlerini bozduğunu fark etmeden heyecanlı bir gevezelikle onları gece yarısından sonraya kadar ayakta tuttu. Teninin sağlıklı rengi ve genel sıhhatliliği karşısında bir kez daha hayrete düştüler. İki gün sonra Naumburg'daki annesinin evine ulaştı ve 24 Haziran'a kadar burayı üs olarak kullandı.

Rée en iyi dost olmanın kuralları şöyle dursun, dürüstlüğün gereklerini bile bir yana atarak Lou'nun kalbini kazanmak için gizlice, el altından, uzun mesafeli bir savaş başlattı. Mektuplarında Lou'ya sen (*du*) demeye başladı, halbuki Nietzsche hiçbir zaman resmi "siz"den (*Sie*) öteye geçmemişti. "Sana sen (*du*) demek bana büyük keyif veri-

yor," diye yazıyordu ona Mayıs sonunda. Ayrıca ona "sevgili, sevgili Lu" diye kendi uydurduğu takma adla sesleniyor, "burnunda tüttüğünü" zira dünyada ondan başkasını sevmediğini yazıyordu. Annesinin Lou'yu az çok evlat edinmesinin iyi bir fikir olduğunu yazıyor, bunun nedenini de şöyle anlatıyordu: "benim ailemle ve benimle birlikte olacağın için Nietzsche uzun süreliğine senin onunla, *bilhassa sadece onunla* olma fikrini reddetmek istediğini daha iyi anlayacaktır." "Evlat edinme" planını Nietzsche'ye haber vermemesinin nedenini, "eğer bunu duyarsa seni ondan uzak tutmak için bir manevra yaptığımı düşünecektir muhtemelen" (ki zaten böyle bir manevra yapıyordu) diye açıklıyor ve bu yüzden "heyecanlanıp öfkelenebileceğini" düşünüyordu. Anlık bir vicdan azabıyla, "Nietzsche'yle ilişkilerimde tam anlamıyla açık ve dürüst olmadım, özellikle de hiç yoktan bir genç kadın ortaya çıktığından beri" der Rée, ama sonra hemen aşkın zaptedilmez taleplerinden bahsetmeye girişir: "Ama dürüst olmak gerekirse ona karşı duruşum asla sana karşı duruşum gibi olmadı." Lou'ya "para hikâyesinden" –Monte Carlo'da kumarda kaybettiği para– bahsetmemesini tekrar tekrar hatırlatır. Daha önce belirttiğim gibi, bunlar Lou'nun gözünde ona Dostoyevskivari bir cazibe katıyordu. Fakat bir şeyler saklama meselesi (aslında Nietzsche kumar kayıplarını biliyordu, çünkü Rée'ye Roma'ya gitmesi için tren parasını o borç vermişti) kesinlikle Lou'yu yaramaz çocuklar gibi Nietzsche'ye karşı tezgâh kurmaya çekme amaçlıydı, böylece Nietzsche de katı ve sıkıcı öğretmen rolüne giriyordu.[14]

Bu arada Nietzsche de Naumburg'dan Lou'ya aşk mektupları yazmaya başlamıştı. Rée'nin mektuplarından daha onurlu ve çok daha utangaç olan bu mektuplar aynı zamanda daha fazla kendini kandırır bir tarzdaydı. "Tamamen yalnız kaldığımda," diye yazar 24 Mayıs'ta, "sıklıkla, hem de çok sıklıkla senin adını söylüyorum –hem de büyük bir sevinçle." Ama aynı mektupta cömertçe şöyle de denir: "Rée her bakımdan benden daha iyi bir arkadaştır: Bu farka dikkat et!"[15] Ayrıca annesine *ménage a trois* (üçlü ilişki) ile ilgili tek kelime etmediğini ekler (zira bu fikri tam bir rezalet olarak değerlendirecekti).[16] Ida Overbeck'e şöyle yazar: "Rée ile ben cesur ve onurlu dostumuza *aynı hisleri* besliyoruz ... bu konuda birbirimize kesinlikle güveniyoruz."[17] Bu cümlede hem Ida'yı hem kendisini şunlara ikna etmeye çalıştığını görüyoruz: (a) Rée ile dostluğu zarar görmemişti ve (b) ikisi de Lou'nun gelinlik çağ-

da olduğunu bilmelerine rağmen, Köselitz'e yazdığı kadarıyla, erkeğin içindeki "vahşi hayvan" "kafesinden başını çıkarsa da" (a.b.),[18] zihnin daha yüksek yaşamının çıkarına vahşi hayvanı kesinlikle kontrol altında tutacaklardı.

Mayıs sonunda Nietzsche'nin hem kendisinin hem de Rée'nin sadece bekârlara has bir "özgür ruhlar için manastır"la ilgilendiği yolundaki resmi hikâyeyi koruma çabaları çatırdamaya başladı. Lou'nun Berlin üzerinden Stibbe'deki Rée'nin ailesinin yanına yolculuk etmeyi planladığını duyunca Nietzsche kendisinin de Berlin'e giderek ormanlık (gözlerine güneş girmesin diye elbette) Grunewald banliyösünde onunla buluşmak istediğini yazar: "dürüst olmak gerekirse, en kısa zamanda sizinle tamamen yalnız kalmayı çok ama çok arzuluyorum".* "Benim gibi yalnızlar," diye devam eder, "başkalarına yavaş yavaş alışırlar, en değerli gördüklerine bile."[19] Aynı mektupta ormanda-başbaşa-kalma yönündeki başka bir öneri de Naumburg'dan çok uzak olan Thuringian köyünde Elizabeth'in eşliğinde buluşmaktır. Üçünün sonbaharda kalması için de Viyana'yı önerir.[20] (Entelektüel bakımdan ileri Viyana'yı sevmiş olmalı, çünkü "son kitabı" *Şen Bilim*'in son işlerini de bitirdikten sonraki on yılını Pforta eğitiminden kalan boşluğu kapatmak için bilimsel konuları çalışmaya ayırma niyetindeydi.) Bir hafta sonra, Lou'nun okumakta olduğu ve derinlemesine etkilendiği *Tan Kızıllığı*'yla ilgili olarak şöyle yazar:

> Benim de çevremde tan kızıllıkları var ama hiçbiri basılı değil. Daha önce hiç inanmadığım bir şey, en derin mutluluklarım ve acılarıma bir dost bulmak artık bana mümkün görünüyor –gelecekteki tüm hayatımın ufku üzerinde altın bir imkân bu. Sevgili Lou'nun cesur ve derin sezgili ruhunu her düşündüğümde duygulanıyorum.[21]

"İki yıllık evlilik" meselesinin ölmüş ve gömülmüş olduğu burada açıkça anlaşılıyor. Nietzsche Lou'yla ömür boyu birliktelik –evlilik– peşindedir. Görünüşe bakılırsa, nihayet kendi Cosima'sını bulduğunu düşünmektedir.

---

* 16 Haziran'da gerçekten Naumburg'dan bir günlüğüne Berlin'e geçti. Hep nefret ettiği bu büyük şehirde Lou'yla buluşmayı başaramadı. Grunewald ormanlarının çerçöp ve günübirlikçilerle dolu olduğunu görünce afallamıştı.

Nietzsche Tautenburg'da

Nietzsche 25 Haziran'da toparlanıp Tautenburg'a geçti ve 27 Ağustos'a kadar orada kaldı. Jena'nın dokuz kilometre doğusundaki bu köy Naumburg'un da yirmi kilometre güneybatısında kalır ve Saale Nehri üstündeki daha iyi bilinen Dornburg köyü ve şatosundan bir saat yürüme mesafesindedir. Tautenburg 300 kişinin yaşadığı renkli bir köydü (hâlâ da öyledir). Köy, adını aldığı eski Tautenburg şatosundan geriye kalan tek şey olan kulenin koruyucu bakışı altında ormanlık tepeler arasında at nalı biçimli bir alana yerleşmiştir. Saale vadisi boyunca devam eden demiryolu 1875'te Dornburg'a uzatıldığından beri, Tautenburg Jena'daki şehirlilerin saf orman havası soluyup kent hayatının stresinden uzaklaşabilecekleri bir tatil mekânı olarak bilinmeye başlamıştı.

Tautenburg'un tatil mekânı olarak bilinmeye başlaması büyük ölçüde enerjik ve ileri görüşlü papazı Hermann Stölten sayesinde olmuştu. Stölten hemşerilerinin manevi ihtiyaçlarını olduğu kadar bedeni ihtiyaçlarını da gidermek istiyordu. Bu amaçla papaz evine ücretli konuklar almaya başlamıştı.

Daha önce Tautenburg'u ziyaret eden Elizabeth birkaç yıldır Nietzsche'yi yazları buraya çekilmesi için ikna etmeye çalışıyordu. Biyografisine göre burayı beğenmiş ve çevredeki ormanın gözlerine sunduğu gölge nedeniyle ağabeyine önermişti. Fakat bu cazibenin altında gizli bir amaç yatıyordu. Elizabeth ve annesi, Stölten'in Nietzsche'yle kendi düzeyinde konuşabileceğini ve böylece onu Hıristiyan inancına geri döndürebileceği fikrine kapılmışlardı.[22] Bu fikir çok da aptalca değildi –Stölten Leipzig'de sadece teoloji değil aynı zamanda mantık ve felsefe de okumuştu– ama Nietzsche'nin bilgili ve artık son derece gelişmiş Hıristiyanlık eleştirisiyle savaşacak entelektüel ateşgücünden yoksun olduğunu hemen anladı. Yine de Nietzsche'nin kişiliğinden çok hoşlanmıştı; "bu kadar maneviyatlı ve donanımlı" bir adamın "yazılarına böyle bir zehrin girmesini" anlamasının imkânsız olduğunu söylemekle yetindi. Stölten'in cömert zihninde insan olarak Nietzsche'nin yazılarının önüne geçtiği açıktır, zira 1882 Eylül'ünde Nietzsche'yi Tautenburg'u Güzelleştirme Cemiyeti'nin onur üyesi yaptı[23] –bu Nietzsche'nin aldığı tek şeref payesi oldu.

Güzelleştirme Cemiyeti Nietzsche'nin mektuplarında da boy gösterir. Temmuz başında Elizabeth'e gururla bildirdiği kadarıyla, sırf o yürüyüş-

lerinde kullansın diye ormanın içine ve çevresine beş sıra yerleştirilecekti. Bu sıralara toplu olarak "Şen Bilim" adı verilecekti (Tautenburg'da Nietzsche bu kitabın son düzeltmelerini yapıyordu). 11 Temmuz'da sıraların yerleştirildiğini, fakat sayılarının ikiye düştüğünü yazar. "Sıralara iki plaket koyma sözü verdim ... Birine 'Ölü Adam. F. N.' ["Ölü Adam" ormanda Nietzsche'nin yürümeyi sevdiği kısma verilen tuhaf isimdi], diğerine 'Şen Bilim. F. N.' yazılacak." Annesinden bu plaketleri yaptırmasını, "şık ve güzel olmalarını", kendisini "onurlandıracak bir şey olmasını" sağlamasını ister.[24]

Bu hikâyenin tamamında bir tuhaflık vardır.[25] Cemiyetin asıl üyeleri olan çiftçiler o sıralarda dar bir entelektüel çevre dışında tanınmayan birine meşhur bir filozof muamelesi neden yapsınlar ki? Büyük ihtimalle aslında sıraları ilk başta *Nietzsche* önermişti ve iki tanesi yerleştirilinceye kadar herkesin başının etini yemişti, sonra da annesini ve kız kardeşini etkilemek için gerçeği süslemişti.

Elizabeth, Lou'ya Karşı

Lou'nun Bayreuth'a bir ziyaretin ardından Tautenburg'da Elizabeth eşliğindeki Nietzsche'ye katılması kararlaştırılmıştı. Rée, Lou ve Wagner'in (sofu İsviçre'de Cosima'yla açıkça günahkâr bir yaşam sürdürdüğünü hatırlayalım) aksine, Nietzsche "Avrupa'daki dedikoduların konusu" olmamayı çok önemsiyordu.[26] Lou'yu Tautenburg'a çekmek için yem olarak onun "hocası" olmayı teklif etmişti. Böylece Lou onun manevi "mirasçısı" olacaktı. Ayrıca kitaplarının hiçbirinde bulunamayacak ezoterik meseleleri açma sözü de vermişti. Artık Elizabeth'e bu ziyareti anlatmaktan, Lou'nun planlanan "manastıra" hazırlık olarak sıkıştırılmış bir kurs için Tautenburg'a geleceğini açıklamaktan başka seçeneği yoktu. Temmuz ortasında üçlü ilişki teklifi sırrını Köselitz'e açtı, resmi hikâyeyi korumaya çalışarak Köselitz'e "lütfen aşk macerası lafını ilişkimizden çok uzak tutma onurunu ikimize bağışla" diye yazdı.[27]

Elizabeth 24 Temmuz'da Leipzig'de Lou'yla buluştu ve Wagner'in *Parsifal*'inin ilk performansı (ayın yirmi altısında Hermann Levi tarafından yönetilmişti) için Bayreuth ziyaretinde ona eşlik etti. Nietzsche bu etkinlikten epeyce uzak dursa da, kız kardeşini "biraz *Parsifal*'e hazır-

lamak" için kısa süreliğine Tautenburg'dan Naumburg'a geçti. Mayıs'ta piyano redüksiyonunu inceledi. Eserin dinselliği konusunda Elizabeth'i uyarmak bakımından, "Çocukken Oratoryo'mu yazdığımda tam da *bu* türden müzikle uğraşıyordum" dedi. Köselitz'e ise eski eserini çaldığı zaman "hava ve ifade özdeşliğini olağanüstü" bulduğu yorumunu yaptı. Oratoryo'sundaki "kralın ölümü" pasajının "tamamen *Parsifal* tarzı" olduğunu iddia ediyordu. "Wagner ile ne kadar yakından alakalı" olduklarını "bir kez daha" görmek onu şoke etmişti.[28] 1 Ağustos'ta "yaşlı sihirbazın yine müthiş bir başarı kazandığını" duyduğundan ve Cosima'nın Elizabeth ile Lou'yu özel olarak davet ettiğinden bahsediyordu.[29]

Elizabeth ve Lou, Bayreuth'ta ilk başta birbirlerini sevmiş gibi yaptılar ve kısa sürede senli benli oldular. Ama bir hafta sonra dostlukları açıkça savaşa dönüştü. Elizabeth ağabeyinin kusuru nedeniyle Bayreuth'ta tam anlamıyla hoş karşılanmamıştı. Üstelik otuz altı yaşındaydı, kocası yoktu, az eğitim görmüştü, biraz rüküştü ve kasaba zihniyetinin tutukluğu vardı üstünde. Lou ise genç ve güzeldi, zekiydi, opera için toplanan uluslararası zenginler takımının yanında gayet rahattı. Wagner çevresindeki erkekleri hiç çaba harcamadan büyüledi ve Wagner'in yakın çevresine hemen giriverdi. Eserin dekoru için çalışan ve Cosima'nın bir portresini yeni bitiren ressam Paul Joukowsky'yle flört etti ve spiritüalizm üzerine tartıştı; Wagner'in çocuklarının özel hocası Heinrich von Stein'la felsefe üzerine tartıştı ve Nietzsche'nin sonraki dostlarından Resa von Schirnhofer'e göre "şaşırtıcı bir diyalektik ustalık" gösterdi". (Rée, onu von Stein'ın Schopenhauer'cı metafiziğiyle savaşmaya hazırlamak için "tüm nedenlerin deneyle doğrulanması gerektiği" şeklindeki pozitivist düsturu kullanmasını söylemişti.)

Naumburg'un ve dar kafalı annesinin kısıtlamalarından kaçmak için çırpınan Elizabeth, kendisinin hiç rahat edemediği ve zaten kabul de edilmediği Bayreuth'un iç halkasına adeta vals yaparak giren rakibinin serbest ve rahat tavırlarını dehşetli kıskanmıştı. Lou'nun "eğlenceli" "kırbaç" fotoğrafını etrafta dolaştırıp her iki adamı da kontrol ettiğini ima ederek yarattığı dedikodular karşısında da dehşete kapılmıştı. (Resa von Schirnhofer de fotoğrafı insanlara göstermenin "uygunsuz" kaçtığını düşünmüştü.) Elizabeth öfke içinde bu rezil kızla daha fazla başa çıkamayacağını ve Bayreuth'u terk edeceğini bir telgrafla ağabeyine bildirdi.

Sonra olup bitenlerin kayıtlarından bir kısmı eksiktir (büyük ihtimalle Elizabeth tarafından yok edilmiştir), fakat Elizabeth'in biraz gerçek ve bol bol uydurmayla Lou'nun Bayreuth'taki davranışlarını kötülediği açıktır. Nietzsche'yi canevinden vurmuş görünen de, Wagnercilerin gözüne girmeye çalışan Lou'nun sürekli onların düşmanı Nietzsche'yi alaya aldığını iddia etmesiydi anlaşılan. "Kız kardeşim" Lou'nun Bayreuth'ta "beni aşağılamasına ... dair yüzlerce hikâye anlattı," diye yazar sonradan.[30] Sonuçta Nietzsche Viyana'daki komün projesini iptal etti[31] ve yalnızlar gibi kendini kurtarmak için her şeyi yapan bir kuşun geçip gittiğine, kendisinin onu "yüce dünyayı" simgeleyen bir kartal sandığına ama "tüm dünyanın" bunun bir kuruntu olduğunu ispatlamaya çalıştığına dair aşırı duygusal bir şeyler mırıldandı. Bu da "aldanmanın" mı yoksa "aldanmamanın" mı daha iyi olduğuna dair genel düşüncelere yol açıyordu.[32]

Fakat şüphelerinden hızla kurtuldu. Elizabeth'in zehrinden arındıktan sonra 4 Ağustos'ta Lou'dan gelen (kayıp) bir mektuba cevaben kartal sandığı kuşun kartal *olduğunu* yazdı. İlk başta planlandığı gibi Tautenburg'a gelmesini söyledi: "Sana acı çektirdiğim için çok acı çekiyorum. Buna birlikte daha iyi katlanırız."[33]

O Öyle Dedi Bu Böyle Dedi

Bir şekilde yaralar sarıldı ve Tautenburg projesi tekrar gündeme geldi. 6 Ağustos'ta Lou ve Elizabeth birlikte yola çıktılar ve Tautenburg'a varmadan önce Jena'da geceyi Nietzschelerin aile dostu Gelzerlerde geçirdiler. Fakat burada şiddetli bir tartışma çıktı.

Tartışmanın arka planında şu vardı: Rée kesinlikle Nietzsche'nin iki yıllık "evlilik" teklifini –dönemin diliyle "metreslik" fikrini– Lou'ya anlatmıştı. Nietzsche'nin kendisi de Luzern'deki Aslan Bahçesi'nde teklifini yenilemiş ve bunu gerçek evliliğe giriş gibi sunmuş olabilir. Neticede dönemin sanat çevrelerinde bilinmeyen bir uygulama da değildi zaten –Wagnerler Siegfried'e böyle bir durumdayken sahip olmuşlardı. Rée'nin Sorrento döneminde Nietzsche'nin fahişelere gittiğini de Lou'ya söylemiş olması mümkündür. Başka bir arka plan unsuru ise –Nietzsche ile Lou'nun hemfikir olduğu bir noktaydı bu– Nietzsche'nin "bencil"

olduğuydu. Hatta Lou yeni okumayı bitirdiği *Tan Kızıllığı*'ndan derinlemesine etkilendiğine göre kendisini de "bencil" olarak görüyordu (zaten durumun böyle olduğu da açıktı), çünkü bu eserin temel tezine göre *herkes* bencildi elbette. Ama kritik soru şudur: Lou'nun gözünde Nietzsche ne tür bir bencildi? Elizabeth eşliğinde Bayreuth'a gitmeden bir ay önce Hamburg'dan Nietzsche'ye gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

> Malwida gibi insanların bakış açısından Rée'ye nazaran daha nahoş şeyler söylüyor olmanıza rağmen, sizin eserlerinizi Rée'nin eserlerinden daha çok sevmelerinin sebebini anladım. Rée'nin bencili ... kendisine "tek amacımız rahat ve mutlu bir hayattır" derken, siz –bir yerlerde– "mutlu bir hayat olmadan yaşanacaksa yine kahramanca bir hayat kalır geriye" diyorsunuz.[34] Bencilliğin bu son derece farklı temsilleri yazarın kendi içsel dürtülerini bir bakıma dışa vurduğu gibi yazarlar arasındaki farkı da belirliyor. Bu farklı bakış açıları iki farklı kişide cisimleşirse, birine Rée tarzı bir bencil, diğerine ise kahraman damgası vuracaktır.[35]

Bu sözler, Lou'nun *Tan Kızıllığı*'ndaki *vermeye* ihtiyaç duyan, bendini aşan –buradaki ifadesiyle– "kahramanca" bencillik ile sadece *alan* "aç" bencillik arasındaki ayrımı ve eserin içinde örtük olarak bulunan idealize edilmiş otoportreyi anladığını gösteriyor. Daha sonra hüsrana uğrayan aşkı nefrete dönen Nietzsche, Lou'ya "artık sevemeyen kedi-bencilliğini" atfedecektir.[36] Ama Lou kendi bencilliğini, yapabileceğini hissettiği önemli işi yapmak için erkeklerin dünyasında eşit muamele görme ihtiyacını, burada Nietzsche'nin bencilliğini tanımladığı gibi, verici, "kahramanca" bencillik olarak görürdü muhakkak.

Gelzerlerdeki tartışma Elizabeth'in Nietzsche'yi bir "aziz" ve "çileci" diye övmesiyle başlamış görünüyor. Bu işin dozunu biraz kaçırmış olmalı (yarı-ensest sahipleniciliğinin bir yansıması), çünkü en sonunda Lou'nun sabrı taşmış ve "iki yıllık evlilik" teklifiyle ilgili eteğindeki taşları dökmüştü. Olaydan sonra arkadaşı Frau Gelzer'e gönderdiği mektupta Elizabeth, Lou'nun öfkesinden bahseder:

> "Ortak ev planımızı en pis çamurlara ilk sürükleyen kimdi, bu işi evlilik çerçevesinde düşünen ilk kim oldu?" [diye soruyordu Lou.] "Senin ağabeyindi!" Bir kez daha vurgulamak için de devam etti: "Evet, o kirli metreslik fikrini ilk ortaya atan kişi senin soylu, saf ruhlu ağabeyindi!" Tartışma akşamın geç saatlerine kadar böyle sürüp gitti.

Elizabeth'in mektubunda iddia edildiği kadarıyla, daha sonra Tautenburg'da –görünüşe bakılırsa tartışma birkaç hafta daha sönmemişti– Lou şöyle demişti: "Ağabeyinle ilgilendiğimi ya da ona âşık olduğumu bir an bile düşünme; onunla aynı odada uyuyabilirim ve aklıma hiçbir kötülük gelmez."[37] Bu iddianın doğru olma ihtimali yüksektir, çünkü Lou o sıralarda artık (kendine göre) yaşlı adamların onu yatağa atmaya çalışmasından iyice bıkmış olmalı.

Elizabeth'in iddiasına göre Lou'nun Gelzerlerde Nietzsche'ye bir diğer yakıştırması da bencillikti: Frau Gelzer'e yazdığı mektubuna göre "haşmetli [yani "kahramanca"] tarzda", annesine söylediği kadarıyla "bayağı bencil" anlamında.[38] Elizabeth'in felsefeye pek kafası basmıyordu elbette, Nietzsche ile Lou'nun farklı bencillik biçimleri arasında yaptığı önemli ayrımı görme kabiliyeti yoktu (bu ayrım Hıristiyan ahlakının bencillik ile özgecilik [bkz. Sözlükçe] arasındaki ayrımını kendi tarzında yeniden ortaya koyar aslında). Fakat Lou'nun artık kendisiyle ilgili entelektüelliğin-ötesinde tasarıları fark etmiş, onu kendi standartlarıyla yargılayarak kendi "kahramanca" idealinden adi ve son derece "aç" bencilliğe düşmekle suçlamış olması kesinlikle mümkündür.

Elizabeth'in sinirden kusma nöbetleri geçirmeye başlamasıyla Jena'daki tartışma bir anda kesilmişti.

Lou Tautenburg'da

Bu arka plan ve dedikoduların Nietzsche'nin kulağına hiç şüphesiz daha da renklenerek gittiği –"[Lou] Jena'da tüm karakterimi ve istencimi suiistimal etti" diye yazacaktı Nietzsche daha sonra–[39] göz önüne alındığında, Tautenburg projesinin devam etmiş olması insana inanılmaz geliyor. Lou 7 Ağustos'ta Elizabeth'le birlikte papaz Stölten'de kalmak üzere Tautenburg'a geldi. Stölten'in evi Nietzsche'nin kaldığı yere sadece birkaç dakika yürüyüş mesafesindeydi. Durumun güçlüğüne rağmen 26 Ağustos 1882'ye, yani *Şen Bilim*'in çıktığı güne kadar orada kaldı. Kitabın Lou'nun bakışları altında son biçimini almasını Nietzsche iyiye işaret saymıştı.

Nietzsche ve Lou gölgeli ormanda uzun yürüyüşlere çıkıyor (hiç şüphesiz arada meşhur sıralarda oturmak için duruyorlardı), saatler süren yoğun, felsefi tartışmalara dalıyor ve birlikte aforizmalar kaleme alıyor-

lardı. Elizabeth tüm bu faaliyetlerin dışındaydı. Zamanın büyük bir kısmında ondan tamamen ayrılıyor, refakatçilik rolünü lafta bırakıyorlardı: Lou günlüğüne tam bir günü Nietzsche'yle geçirdiğini yazar:

> Sessiz ve karanlık çam ormanında sincapların arasında, güneş ışığı dalların arasından sızarken baş başa çok güzel bir gün geçirdik. Elizabeth Dornburg'daki [şato] bazı tanıdıklarını ziyarete gitmişti. Köy hanında ben şapkam başımda çıkagelince ve Nietzsche de yanında Elizabeth olmadan görününce, kocaman dalları olan ıhlamur ağaçlarının altındaki o sıralarda oturanlar bizi en az sen ve ben kadar birbirimize ait saydılar.

Buradaki "sen" Rée'dir. Lou onun kıskançlığını dizginlemek için olağandışı bir tarzda ayrıntılı bir Tautenburg günlüğü tutmuştu. Onu tamamen kendine ait kılma planlarının bozulmasını önleyemeyen Rée, Tautenburg'a gitmeyi kabul ettiğinden beri Nietzsche'nin onu nişanlısı saydığı konusunda 4 Ağustos'ta Lou'yu uyarmıştı.[40] Bu yüzden Nietzsche'nin haberi olmadan Rée Tautenburg'da olup biten her şeyi "görebiliyor", bir kaçamak olmamasını kendince garanti ediyordu.

Günlükteki[41] acımasızca dürüst nesnellik –kimin okuyacağını düşünürsek– Tautenburg'daki hayata dair bazı kesitler sunuyor bize. Lou'nun yazdığına göre Nietzsche sürekli onun kaldığı yere uğruyor, kimi zaman da elini öpüyordu. Lou bir ara yatağa düştüğünde (çok kötü soğuk almıştı ve hatırlayın, veremden şüphe ediliyordu), Nietzsche ona kısa notlar yazmış ya da yatak odasının kapısından konuşmuştu. Nietzsche "ruh hali çok değişken bir adam", diye yazıyordu, ayrıca orada kaldığı ilk günlerde zaman zaman "fırtınalı duygularla" karşılaşmıştı. (Nietzsche'nin kendisi de "ilk beş günde filan biraz drama yaşandı" diye yazmıştır.)[42] Fakat öte yandan çok da eğlenmişlerdi. Elizabeth'le dalga geçmek için –genellikle "öbür dünya"yla birlikte spiritüalizmin de daha ciddiye alınması gerektiğini düşünüyordu hiç şüphesiz– Nietzsche onların yanına gelir gelmez "hayaletlerin kapıya vurduğunu" duymuş gibi yapıyorlardı. Ayrıca Nietzsche, Rée'nin fotoğraflarından birini sarmaşık dallarıyla süslemişti (tıpkı "kırbaç" fotoğrafı gibi çok da hoş çağrışımları olmayan başka bir şaka). Lou kendisi ile Nietzsche arasında derin bir entelektüel yakınlık olduğunu belirtir (bana göre haklıdır da). "Sık sık lafı birbirimizin ağzından alıyoruz" –hatta tartışmaları bütün gün sürüyor, akşam da devam ediyordu. Nietzsche akşamları gözlerini korumak için lambayı kırmızı

bir kumaşla örtüyordu. Onun zekâsına olan saygısı artınca "hocası" olma planını tamamen bir yana bırakmıştı; Zerdüşt'ün "takipçilerine" dediği gibi, ona bağımsızca yaratmasını ve asla öğrenci gibi davranmamasını söylemişti. Kimi zaman aralarındaki iletişim, ikisi birlikte "uçuruma" –ya da bir tahminle Tanrı'nın terk ettiği dünyaya– bakarken üçüncü kişinin anlayabileceği türden sözcüklerin ötesine geçiyorlardı.

Bu görüş ortaklığına rağmen Lou aralarında bir "gölge" olduğunu söyleyerek hiç şüphesiz Rée'yi rahatlatıyordu. "Doğalarımızın derinliklerinde," diye yazıyordu, "aramızda dünyalar var." Nietzsche'nin doğasında "pek çok karanlık zindan ve gizli mahzen var, bunlar kısa bir tanışıklıkta yüzeye çıkmıyor, ama onun özünü oluşturabiliyor". Bu "gizli mahzenler ... günün birinde düşman bile olabilecekleri" duygusunu veriyordu Lou'ya. Burada müstakbel bir Freudcu psikanalistin şu çok basit bir olguyu aşırı-psikanalistleştirmesinden şüphe edebiliriz: Nietzsche onunla yatmak istiyordu, fakat o Nietzsche'yle yatmak istemiyordu.

Acıya

Lou ile Nietzsche ilişkisinin en çarpıcı yönü sahiden de uzun süreler boyunca saf düşünce âlemine yükselebilmeleri, tüm kişisel tutkuları bir yana bırakıp saf zihinler olarak birbirleriyle ilişki kurabilmeleriydi. Lou günlüğünde Nietzsche'nin bu tür bir yükselme kapasitesinden bahseder: "Sen elinde saatle" çalışırken, der Rée'ye, Nietzsche tıpkı Lou gibi işine kafayı takmıştır. "İşiyle alakalı olmayan her duygu ona bir nevi sadakatsizlik gibi geliyor." "Sen kalbini beynine gömüp –haşmetli tarzda bencil– Nietzsche kadar ayrılmaz ölçüde onunla bağlantılı kalamazsın," diye sözlerini sürdürür.*

* O dönemdeki herkes için "haşmetli tarzda bencil" paradigması Wagner'di elbette. Bana kalırsa Lou'nun burada büyük bir içgörüyle işaret ettiği nokta, Nietzsche'nin ihtirasının boyutları ve hem kendisini hem de yakınındaki en sevdiklerini bu ihtirasa feda etmeye hazır olması bakımından "haşmetli" bencillikte Wagner'den hiç de aşağı kalmadığıdır. Nietzsche'yle ilgili problemin bir yönünün Wagner'le paralellik gösterdiğini düşünmektedir –dehasının "tiranca" doğası yüzünden, çok büyük bir ağaçtır ve gölgesinde başka hiçbir şey yetişmez. Sadece aralarındaki sürekli cinsel gerilim değil, Lou'nun entelektüel bağımsızlığa ihtiyaç duyması da Nietzsche'den kopmasını gerektiriyordu. Her iki anlamda da, her bakımdan daha küçük ve yumuşak başlı bir adam olan Rée'nin daha tatmin edici bir eşlikçi olacağını düşünüyordu Lou.

Peki, Nietzsche ile Lou kişiselliği aştıkları bu sohbetlerde nelerden konuşuyorlardı? Ida Overbeck *Şen Bilim*'deki nükteli aforizmalardan bir sonraki eseri olan *Zerdüşt*'ün "dinsel" ve "peygambervari" ifade tarzına doğru radikal dönüşümün Lou'yla münasebetinden kaynaklandığı yorumunu yapar. "Sonradan kocama anlattığı kadarıyla tartıştıkları tek mesele dindi," der.[43]

Lou da tıpkı Nietzsche gibi ergenlik sırasında Hıristiyan Tanrı'sına inancını yitirmişti. Ama ondan daha erken ilerlemiş, sadece Hıristiyan doğaüstücülüğünü değil, günlüğünde açıkça yazdığı kadarıyla, genellikle "metafiziği" reddetmişti. Rée ile Nietzsche'nin arasındaki bağı oluşturan pozitivist bakış açısına Lou daha yirmi birinde ulaşmıştı. "Tanrı'yı kaybetmesini" hayatı boyunca "talihsizlik" olarak nitelemeyi sürdürdü, ama bu talihsizlik panteist "var olan her şeyle ebedi birlik" hissinde "daima mevcut olan amansız belli belirsiz uyanışla" telafi edilmişti.[44] Nietzsche'de de aynı kaybı ve aynı "Tanrı arayışını" görmüştü: eski tanrının ölümüyle boşalan yeri doldurmak için yeni bir tanrı arayışı. Evvelce işaret ettiğim gibi, Nietzsche de Spinoza ve Emerson'un etkisiyle panteizme doğru ilerliyordu.

Bu tür bir hamlenin en temel meselesi "kötülük problemidir". Doğa bütünüyle ilahiyse, vecitli olumlama ve hürmet nesnesiyle, bu kadar acı içermesi nasıl mümkün oluyor? Aslında bu geleneksel Hıristiyan teolojisinin karşısına çıkan problemin yeniden formüle edilişinden başka bir şey değildir: Tanrı tamamen iyi ve tamamen güçlüyse, dünyada bu kadar kötülük olmasına nasıl izin veriyor? Hıristiyan teolojisinde bu soruya inandırıcı bir cevap bulma projesine "teodise" denir. Lou ve Nietzsche'nin projesinin özünde de bu vardı.

Nietzsche 1882 Temmuz'unun başında Köselitz'e kendisine ait görünen "Acıya" adlı bir şiir gönderdi. Şiir şöyle başlıyordu:

> Kim kaçabilir onu yakaladığında / Onu ciddi bakışınla bağladığında? / Küfretmeyeceğim beni tuttuğunda / Sadece yıktığına asla inanmam! / Her dünyevi varlığın sana gitmesi gerek biliyorum / Yeryüzünde dokunmadığın bir şey yok. / Sensiz hayat – güzel olurdu / Yine de – seni yaşamanın bir değeri var. / Gecenin hortlaklarından değilsin kesin / Gücünün ruhunu uyarmaya geldin / En büyüğü büyük yapan mücadeledir / Amaç için mücadele, geçilmez yollarda ...[45]

İki hafta sonra şiiri yazanın kendisi değil Lou olduğunu açıklar (muhtemelen Lou babasının ölümü üzerine yazmıştır bu şiiri). Ayrıca "Üzerimde kesin gücü olan şeyler takımından," diye ekler. "Gözlerime yaşlar dolmadan okuyamadım bir kez bile; çocukluğumdan bu yana bekleyip durduğum bir ses sanki bu."[46]

Nietzsche'nin dindar geçen çocukluğunda Tanrı'nın iradesine boyun eğmek için dua ettiğini görmüştük.

> Sevgili Efendimiz hedefime ulaşabilmem için bana güç ve kuvvet versin, hayatımın yolunda beni korusun. Tıpkı bir çocuk gibi onun lütfuna itimat ediyorum: Hepimizi koruyacak, başımıza hiç talihsizlik gelmeyecek. Ama mukaddesliği hayatıma dolacak! Verdiği her şeyi sevinçle kabul edeceğim: mutluluk ve mutsuzluk, yoksulluk ve zenginlik, ölümün yüzüne bile cesaretle bakacağım ...

1882'nin başında temel amacının formülasyonu olarak *amor fati*'yi (yani bengi dönüşü arzulamayı) keşfettiğinde, bunu "Tanrı'ya boyun eğmenin" bir dışa vurumu olarak tanımlamıştı.[47] Kısacası, doktriner pozitivizmin zincirlerini kırdıktan sonra en temel problemi, hayata karşı dini tavrı –doğaüstü mitlere geri dönmeden– nasıl geri kazanacağıydı. Lou'nun şiiri bu problemin tam kalbine işlemiştir: Tüm acılara ve hiçbir metafizik telafinin olmamasına rağmen insan hayata karşı dini tavrı nasıl benimseyecek, hayatı nasıl olumlayacak, sevecek, hürmet edecektir? Ayrıca bu çözüme giden bir yol sunar: Acı, büyüme imkânıdır. Acı ve mücadele olmadan "zafer" ya da "büyüklük" olmaz. Nietzsche'nin 1888'deki ifadesiyle, kişiyi öldürmeyen şey onu güçlendirir. O halde Nietzsche ile Lou arasında derin bir entelektüel yakınlık vardı. Lou daha yirmi bir yaşında onun temel problemiyle meşgul oluyordu: 1885'teki romanının başlığındaki ifadesiyle, problem "Tanrı İçin Mücadele"ydi,* daha özgül olarak da kötülüğe *rağmen*, hayattaki acılara rağmen "Tanrı"yı bulma mücadelesiydi.

Nietzsche bu temel problem ve amaç fikrini, hem kendisinin hem de Lou'nun düşüncelerini ve duygularını biçimlendiren bu temel, hükmedici Tanrı'yı arzulama ruhunu "müzikal" diye tanımlar. Tautenburg'dan ayrılırken Lou ona "Hayata Dua" adlı başka bir şiir verir. Nietzsche

---

* Rée ve Nietzsche'yle yaşadıklarını tasvir ettiği, pek de iyi kılık değiştirmemiş bir gerçek hayat anlatısı.

şiirin ilk kıtasını hemen şarkıya dönüştürüp piyano için besteler[48] (bu kitabın web sitesindeki 17. Parça). Birkaç hafta sonra, insanları felsefesine çekmek için bestesini kamu önünde icra etmek istediğini yazar Köselitz'e.[49] Şiir şöyledir:

Kesinlikle – bir dost dostunu sever
Seni sevdiğim gibi, esrarengiz hayat –
İster neşe ver bana ister acı,
Seni mutluluk ve zararınla seviyorum
Beni öldürmek zorundaysan
Acıyla kıvranırım kollarından kurtulmak için
Kopar gibi bir dostun sinesinden.
Tüm gücümle kucaklıyorum seni!
Tüm alevlerin ateşlesin ruhumu,
Mücadelenin gayretiyle ben de
Bir çözüm bulayım bilmecene.
Bin yıl yaşamak ve düşünmek için!
At içindekilerin hepsini içime:
Verecek başka mutluluğun yoksa –
Pekâlâ – acılarını ver o zaman bana.[50]

Köprünün altından onca çamurlu sular akmış olmasına rağmen, Nietzsche hayatının geri kalanında, Lou'nun şiirinde ifade bulan tüm hayatın kutsiyeti hissinin ve tüm acılarına rağmen dua edilesi bir hayata dair düşüncelerin, kendi ruhunun özüne dokunduğuna inancını kaybetmemiştir. *Ecce Homo*'da kendisinin ve onun müzikal eserinin –1886'da koro ve orkestra için yeniden düzenlediği ve Hayata Övgü (*Hymnus an das Leben*) adını verdiği eserin– *Zerdüşt*'ün altında yatan ruh "yüceliğini" ifade ettiğinden bahseder.[51]

Ailevi Kopuş

Nietzsche 27 Ağustos'ta Naumburg'a döndü. Fakat morali pek iyi olmasa gerek. Çünkü haftalar boyunca işleri düzeltmeye çalışmasına rağmen, nihayet Elizabeth'in "Lou'nun can düşmanı haline geldiğini" kabul etmek zorunda kalmıştı.[52] Elizabeth de kendi çapında en az Lou

kadar güçlü bir iradeye sahip olduğundan ve küçük entrikalarda epeyce becerikli olduğundan, Nietzsche, ailesiyle ilişkilerinde kökten bir çöküşün kaçınılmaz olduğunu anlamış olmalı. Elizabeth "annem yaşlı gözlerimi görmesin" diyerek Tautenburg'da kalmasına ve Nietzsche'nin "annesine her şeyi kendisi söylesin"[53] diye müsaade etmesine rağmen, Nietzsche'nin sonradan Overbeck'e söylediğine göre, aslında çoktan annesiyle yazışmıştı:

> Tautenburg'da felsefemin hayata tercümesini görünce şoke oldu: O iyiyi severken ben kötüyü seviyorum. İyi bir Katolik olsaydı bir manastıra gider ve bundan kaynaklanan tüm günahların kefaretini ödemeye kalkardı.[54]

Ayrıca annesine Nietzsche'nin Bayreuth'taki düşmanlarının önünde Lou'nun onu nasıl alaya aldığını, herkese "kırbaç" fotoğrafını gösterdiğini –elbette allayıp pullayarak– anlatmıştı. Sonuçta, Nietzsche'nin Overbeck'e mektubunun sonunda belirttiği gibi, "şimdi Naumburg 'erdemi' karşımda duruyor"[55] –taşralı, küçük şehirlere has, küçük burjuva, gelenekçi, kanuncu, dar kafalı bir ahlak. Franziska kesinlikle Lou'yu evde görmek istemediğini ve Nietzsche'nin de "babasının mezarını kirlettiğini" söyleyince sorun zirveye ulaştı. Sonuçta Nietzsche 8 Eylül'de eşyalarını topladı ve sabahleyin de Leipzig'e gidip Austenstrasse 26'da bulduğu evde 15 Kasım'a kadar kaldı.

Maceranın Sonu

Tüm olup bitenlere rağmen Nietzsche hâlâ Lou ve Rée'yle uyumlu bir üçlü, "üçlü birlik"[56] kurma umudunu koruyordu. Kendileri gibi iki akıllı "psikoloğun" her türlü güçlükle başa çıkacak kadar "zeki olduğuna" şüphe etmediğini yazdı Rée'ye. Ayrıca bir sempati ricasıyla Lou'yla ilgili niyetlerinin platonik doğasının teminini birleştirerek ekledi: "Doğal kız kardeşimi kaybettikten sonra, doğaldan ötesi bahşedilmiş olmalı bana."[57]

1 Kasım'da Lou ve Rée onun üstelemelerine dayanamayıp Leipzig'e giderek beş hafta kaldılar. Akşamleyin Nietzsche onlar için bir ruh çağırma seansı ayarlamıştı (Tautenburg'daki "kapıya vuran hayalet" şakalarını düşünürsek, büyük ihtimalle eğlence amaçlıydı), ama bariz bir

sahtekârlıkla karşılaştılar. Fakat söze dökülmeyen pek çok mesele olması bu ziyaretin gergin ve melankolik geçmesine yol açtı. Lou büyük ihtimalle Nietzsche'nin şehvetinden ve kuvvetli kişiliğinden sakınıyordu ve Nietzsche ile Rée arasındaki dostluk da fiilen sona ermişti. Rée'nin Vicdanın Doğuşu (*Die Entstehung des Gewissens*, 1885) üç yıl sonra çıktığında Nietzsche'ye ithaf edilmemişti –gerçi Nietzsche daha sonra ithafı kendisinin reddettiğini iddia etti.

Gelgelelim, tüm taraflar "üçlü birlik" kavramına sahte bağlılığını sürdürdü. Lou ve Rée'nin 5 Kasım'daki ayrılışı sırasında, kararlaştırılan başka bir şehirde yakında tekrar bir araya geleceklerdi, fakat görünüşe bakılırsa birlikte ev kurmayı artık düşünmüyorlardı. Nietzsche 7 Kasım'da eski aşkı Louise Ott'a bir mektup göndererek kış için Paris'i tavsiye edip etmeyeceğini sordu. Fakat Lou ve Rée'nin aslında [bir araya gelecekleri konusunda-r.] hiç de ciddi olmadıklarını ve aslında onu tamamen terk ettiklerini kabullenmesi bir haftadan kısa sürdü. Bu yüzden Paris'le ilgili tüm düşüncelerini derhal rafa kaldırdı ve yeniden Güney'de kışı geçirme pratiğine döndü.

23 Kasım'da Basel üzerinden Cenova'ya geçti. Fakat eski dairesinin tutulmuş olduğunu görünce sahilin yirmi kilometre doğusundaki Portofino köyüne taşındı. At nalı biçimindeki limanın çevresinde yükselen dağların eteğine yerleşmiş bu balıkçı köyünü çok sevmişti; dağlarının denize dökülüşündeki "gururlu ve sakin dengenin", Cenova körfezinin "melodisini" –ancak usta bestecilerin taklit edebileceği kusursuz bitiş modelini– tamamladığını düşünüyordu.[58] Portofino'da kalacak yer bulmak da bir o kadar zordu, bu yüzden sahilden yirmi kilometre daha doğuya gidip 23 Ekim'de Rapallo'ya ulaştı.

Macera Sonrası

Nietzsche'nin Basel'de görünmesinin (16 Kasım) ardından, Overbeck sarsılmaz sempatisiyle Rohde'ye dostunun durumunu şöyle tarif ediyordu:

> Bu yaz ve güz, hayatının en kötü zamanını geçirdi, sonuçta şimdi onun bile katlanamayacağı yeni bir tür yalnızlığa mahkûm oldu. Yazın olup bitenlerin ardından yalnızlık onun için en etkili zehir olacaktır ... Ona yardımcı olmaya gücüm yoktu ... Sağlığı

> şaşırtıcı ölçüde iyi gidiyor ve en önemsiz derdi haline geldi ... Onu tam anlamıyla parça parça eden ise (bu koşullarda nimet sayılması gereken – Rus'la ayrılık hikâyesinin yanı sıra) ailesinden tamamen kopmuş olması ... geleceği çok karanlık görünüyor.[59]

Overbeck abartmıyordu. Hayatının aşkını, en yakın entelektüel ortağını, tüm kusurlarına rağmen içgüdüsel olarak bağlı olduğu annesini ve kız kardeşini kaybeden Nietzsche şimdi tam bir karşılıklı suçlama cümbüşünün ortasına düşmüştü. Kimi zaman Lou'ya, kimi zaman Rée'ye yazılmış bir dizi mektubun taslaklarında (mektupların hepsi gönderilmemişti), Rée'nin işe yaramaz olduğunu söyler: tembellik ve sahici entelektüel bağlanma eksikliği yüzünden çökmüş istisnai bir mizacı vardır,[60] "çürümekte olan soylu bir mizaçtır" onunki.[61] Fakat aslen Lou'yu taciz etmektedir. Onun (sözde) Bayreuth, Jena ve Tautenburg'daki iftiralarını ve karakterini alaya almasını, hayatı boyunca birinin ona yönelik en "çirkin" eylemi olduğunu yazar[62] – bu da Elizabeth'in onun zihnini zehirleme girişimlerinin başarılı olduğunu doğruluyor. Nietzsche ona "kedi"[63] der, Nietzsche'nin "kutsal bencilliğini" değil, "sevemeyen bir kedi bencilliğini" sergilemektedir.[64] Sevginin yerine "iş erkeklerin tensel zevklere düşkünlüğüne gelince kurnazca bir otokontrole sahiptir (aslında ona başkalarını yönlendiren bir yosma olduğunu söylemenin kibarcası), "güçlü iradesini" tatmin etmek için bu özelliğini kullanmaktadır.[65] *Eğitici Olarak Schopenhauer*'ı temel düşünce tarzını göstermek için ona verdiğinden yakınır, bu düşünce tarzını paylaşacağını sanmıştır, fakat onun son derece "sığ" olduğunu, "saygı, minnettarlık, takva, kibarlık ve meraktan" yoksun olduğunu keşfetmiştir.[66] "'Özgür ruhun' benim idealim olduğunu gerçekten düşünmüyorsun," diye ekler.[67] Bu son sözün amacı, *Eğitici Olarak Schopenhauer*'da talep edilen yoğun, ahlaken ciddi idealizmi "her şey uyar" fikriyle zıtlığını ortaya koymaktır. Tek kelimeyle ona nihilizm suçlaması yöneltmektedir: Lou mevcut toplumsal uzlaşımlara (ve insanların kalplerine) saygısızlık etmektedir ama yerine koyacak bir şeyi yoktur: değersiz "ikinci sınıftan" bir özgür ruhludur, yaratıcı "birinci sınıftan" ışık yılı uzaklıktadır.

Nietzsche tam anlamıyla baskın erkek rolü anlayışının ne kadar derinden yaralandığını açığa çıkartır: "yalvardığı zamanlar hariç"[68] onun sesini duymaktan ne kadar nefret ettiğini, onun iyi beynine rağmen "insanlığın en alt seviyesine ait [yani kaltak demek istiyordu]" bir kadın olduğunu yazar.[69]

Fakat nefretin yanı sıra başka ruh halleri de göze çarpar: bazen kendi perişan haline acır, bazen her şeyin üstündeymiş gibi yapar ve bazen de barışma girişiminde bulunur. "Bir süreliğine benden kurtulacağına sevinmişsindir," diye yazar Rée'ye Kasım sonunda, "ikinize iyi bir hayat dilerim". Ama sonra, "zaman zaman birbirimizi göreceğiz, öyle değil mi? Bu yıl aniden [Elizabeth'in] sevgisinden yoksun kaldığımı, sevgiye büyük ihtiyaç duyduğumu unutmayın," diye devam eder.[70] Bir başka yerde de şöyle der: "Lou, aziz yüreğim, tepemizde berrak bir gök yaratalım", bir başka deyişle, her şey eskisi gibi olsun. Noel'den hemen önce Lou ve Rée'ye, ne uyuyabildiğini ne de çalışabildiğini, yüksek dozda afyon aldığını, ona "yalnızlıktan yarı delirmiş" çılgın bir adam gözüyle bakmaları gerektiğini söyler. Dokunaklı bir edayla, "kendini öldürürse çok endişelenmemelerini" de ekler.[71] 1882'nin Noel Günü, annesine Naumburg'dan gelen mektupları açmasını istiyorsa "ona karşı farklı bir ton takınmasını" söylediği sırada,[72] Overbeck'e de en güçlü uyku ilaçlarına, günde altı ila sekiz saat "yürümesine" rağmen uyuyamadığını yazmıştır. "Hayattan aldığım bu lokma," diye devam eder, "çiğnediklerim içinde en serti çıktı." Ardından Salomé macerasını tüm dallanıp budaklanmalarıyla beraber felsefesiyle ilişkilendirir. "Kendini-aşmanın her safhasından geçiyorum," der. Fakat süreci tamamlayıp tamamlayamayacağını, "hayattan aldığı" Salomé lokmasını "yutup yutamayacağını" bilememektedir. Ondan sonra da "yutmanın" ne anlama geldiğini anlatır:

> Simyacının boktan (bundan da) altın yapma zanaatını icat etmedim –kaybolmuş durumdayım. Bana göre "tüm deneyimlerin faydalı, tüm günlerin kutsal ve tüm insanların ilahi" olduğunu kanıtlamak için mümkün olan en iyi fırsat geçti elime!!![73] Tüm insanlar ilahidir. –Şu anda güvensizliğim had safhada. Duyduğum her şeyden dört bir yanımla inciniyorum.[74]

Bir başka deyişle, "yutmak", Lou'nun şiirlerinin gösterdiği gibi, onun gözü olduğu fırtınayı bile kucaklayacak bir "teodise" bulmaktır.

Nietzsche tüm kendini-aşma çabalarına rağmen, göreceğimiz üzere, Salomé macerasının acılarından en azından 1883 sonuna kadar kurtulamayacaktır. Yıl ortasında bir süreliğine Elizabeth'le barışır (aslında ailesiyle iletişimi hiçbir zaman tam anlamıyla kesilmemiştir), Lou'nun "ahlaksız bir kişi" olduğu gerekçesiyle Rusya'ya gönderilmesi için birlikte bir dolap çevirirler.

***

Lou gerçekten de tüm bunları hak ediyor muydu? Nietzsche araştırmacılarının çoğunun, ister kadın olsunlar ister erkek, hak ettiğini düşünmeleri şaşırtıcıdır. Örneğin Curt Janz'a göre Lou neredeyse bir psikopattır, "başkalarına acıdan başka bir şey vermediğinin farkındadır. Asla bir sorumluluk ya da suçluluk hissetmemiştir". "Derin sevgiyle ve saygıyla bağlanma ... yeteneği yoktur."[75] Fakat bu durumda kimin yirmi bir yaşında bu kadar derinlemesine bağlanabileceğini sorabiliriz –özellikle de sürekli üstüne gelen muhtemel "saygıyla bağlanma" nesnelerinin hepsi babası yaşındayken. Nietzsche'nin yakındığı noktalardan biri de Lou'nun ona yirmi yaşında bir öğrenci muamelesi yapmasıdır.[76] Peki, ama yirmi yaşındaki biri ona başka nasıl davranabilirdi ki, diye sorabiliriz. Önce Nietzsche'yi, sonra Rée'yi terk etmesi kesinlikle onun yaşındaki biri için tipik "denemeci" davranışı simgelemektedir. Hem Janz hem de Nietzsche ondan yaşının çok üstünde bir duygusal olgunluk bekliyorlardı.

Gillot, Nietzsche ve Rée gibi adayların Lou'nun gözünde yaşlı adamlar oldukları gerçeğini bir yana bırakırsak, Lou'nun onlarla yatmayı reddetmesi de kesinlikle anlaşılır bir durumdur. Daha önce belirtildiği gibi, cinsellik demek çocuk ihtimali demekti ki bu da geleneksel kadın rolüne hapsolmakla birdi. Üstelik "hayatı boyunca" cinselliğin konu dışı olduğunu çok açık ifade etmiş görünüyor. Peki, şehvetlerini bastırdıklarını bilmesine rağmen onların yanında kalmakta hatalı mıydı? Lou on dört yaşından sonra eğitimin neredeyse tamamen erkeklerin ayrıcalığı olduğu bir dünyada yaşayacak kadar talihsizdi. Bu yüzden, parlak zihninin ihtiyaç duyduğu fikirler dünyasına kabul edilmek için elindeki her türlü imkânı kullanmaya pekâlâ hakkı olduğunu da düşünebilir insan.

Gerçekten bir "kedi bencili" miydi, asla "vermeyen" bir "alıcı" mıydı? 1897'de otuz altı yaşındayken, ondan on beş yaş küçük olan şair Rainer Maria Rilke'yle tanıştı. Adını René'den Rainer'e çevirmeye ikna eden Lou'ydu. Onunla ilk ya da en azından ilk tatmin edici cinsel deneyimini yaşadı. Rilke üç yıl sonra onu terk edip Clara Westhoff'la evlense de, Lou onunla dost kaldı ve hayatı boyunca mektuplaştı, daimi hastalık hastası Rilke'ye en sonuna kadar annelik etti. Lou sadece parlak bir zihne sahip olmakla kalmıyordu. En sonunda pek çok açıdan "harika ve son derece düşünceli bir kadın" olduğunu da göstermişti.[77]

***

Salomé macerasında son söz Schopenhauer'a verilmelidir. 1844'te yazdığı kadarıyla, yaşama iradesinin yanı sıra cinsel şehvet,

> dürtülerin en kuvvetlisi ve etkilisi olarak ... kendini gösterir, insanlığın genç kesiminin güçlerinin ve düşüncelerinin yarısını sürekli kaplar. Hemen her insani çabanın nihai amacıdır; en önemli meselelerde istenmeyen bir tesiri vardır, her saat en ciddi işleri kesintiye uğratır ve bazen en büyük zihinleri bile afallatır. Felsefi el yazmalarına dahi aşk notlarını ve buklelerini saçmayı bilir.[78]

Az sonra göreceğimiz gibi, bu el yazmalarından biri de *Zerdüşt*'tür. Bana kalırsa söylenmesi gerekenlerin hepsi bundan ibarettir. Filozoflar bile (hatta belki de özellikle onlar) "insanın içindeki vahşi hayvan kafesten başını çıkarınca" aptalca ve kötü davranabilirler. Nietzsche, Lou'ya duyduğu tutkuyla hem aptalca hem kötü davranmıştır. Tıpkı geri kalanlarımız gibi insanca, pek insanca bir durumdur bu; Ida Overbeck de aynen böyle diyerek Nietzsche'nin epeyce canını sıkmıştır.[79]

19. Bölüm

Zerdüşt

Rapallo'da İnziva

Sıklıkla olduğu gibi, Salomé macerasının acısı yaşandığı yere yayılmıştı. Nietzsche artık Almanya'da bulunmaya katlanamıyordu[1] ve bu yüzden Overbeck'in deyimiyle İtalya'ya "kaçtı".[2] Nihayet gördüğümüz üzere 1882 Kasım'ının sonunda Rapallo'ya yerleşti ve ertesi yıl Şubat'ın sonuna kadar orada kaldı. Palmiyelerle süslü su kıyısının hemen üstünde ucuz, sezon dışı fiyatlarla bir otel bulmuştu.

Kısa süre önce gayet iyi olan sıhhati, tahmin edileceği gibi gene dibe vurmuştu. Uzun kusma nöbetlerinden, baş ağrılarından, göz ağrısından ve uykusuzluktan mustaripti –ancak yüksek dozlarda kloral hidratla uyuyabiliyordu–[3] bir kez daha son derece derin bir bunalıma düşmüştü. Her şeyin ötesinde, "babasının mezarına hakaret ettiği"ni söyleyen annesinin sözleri zihninde yankılanıp duruyor, "tabanca namlusunu" çekici bir düşünce haline getiriyordu.[4] "Olağandışı ıstıraplı hayatından" bir anda çıkmaktan onu alıkoyan tek şey misyonuydu, "esas görevine" her şeyin üstünde bağlılığıydı.[5]

Yerel koşullar da elverişli değildi. Otelde yemekler kötüydü ve genellikle yumuşak olan Cenova Körfezi havası son derece soğuktu, gezinti yolundaki palmiye dalları rüzgârda çırpınıyor, otel pencerelerine deniz serpintisi çarpıyordu. Nietzsche sadece Almanya'yı değil, sosyalliğe bu alışkın olmadığı dönüşü de Salomé macerası sebebiyle suçluyordu. Ruhsal ve bedensel sağlığı için "keşişlik düzenine" katı tecrit haline geri dönmesi gerektiğine karar verdi.[6] Ama soğuk yüzünden tecrit iyice yabancılaşmaya dönüşmüştü. "Soğuk bir oda, ruh halini etkiliyor", bir nevi "dünyadan uzaklaşma", bir sürgün ve "gezgin" olma hissi yaratıyor, diyordu.[7] Ertesi yıl ünlü şiiri "Veda"da yakaladığı *Winterreise* [kış seyahati] havasıdır bu:

> Kargalar ötüyor / pır pır uçuyorlar kente: / Yakında kar yağacak / Hâlâ bir yurdu olanlar ne şanslı! / Şimdi yaralı duruyorsun, / Geriye bakıyorsun! Ah şimdi de ne çok zaman geçmiş! / Sen deli misin nesin, / Fırlatılmışsın dünyaya kış öncesinde? / Dünya –bir kapı / Çıkar sessiz ve soğuk bin çorak ülkeye! / Kaybeden de / Kaybolan da asla huzuru bulamaz. / Şimdi duruyorsun orada, solgun / kışta dolaşmaya mahkûm / Tıpkı duman gibi, / daima daha soğuk bir gök arayan. / Uç haydi kuş, söyle / kat şarkını çoraklık kuşunun ezgisine! Sakla, seni budala, / sakla kanayan kalbini buzda ve küçümsemede. / Kargalar çığlık çığlığa / pır pır uçuyorlar kente: / Yakında kar yağacak / Yazık bir yurdu olmayana![8]

Bu bıktırıcı ıstıraba rağmen havadaki ani bir değişiklik –1883 Ocak'ında on berrak ve aydınlık gün– önceki yılın Ocak'ında olduğu gibi bir minnettarlık havası yarattı: "Biz ıstırap çekenler, [beklentilerimizde] çok mütevazıyızdır ve ölçüsüzce minnettar oluruz," diyordu.[9] On açık günde bu ruh haliyle meşhur kitabı *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün "I. Bölüm"ünü yazdı (ilk başta kitabın sadece bu kadar olmasını tasarlamıştı ama neticede dört "bölüm"e çıkardı).[10]

Yahudi Karşıtlığı Karşıtlığı

Zerdüşt'ün I. Bölüm'ü Ocak'ta bitmesine rağmen Ağustos'a kadar basılmadı –on dokuzuncu yüzyıl standartlarına göre epeyce gecikmişti. Bu durum kısmen Schmeitzner'in kitabı basma işini verdiği Leipzig firması Teubners'e acilen yarım milyon ilahi kitabı basma işi gelmesinin yanı sıra, görünen o ki Zerdüşt'ün Hıristiyanlık karşıtı içeriğine dair ciddi çekinceleri olmasından da kaynaklanıyordu.[11] Nietzsche bunu bir nevi yenilgi olarak algılamıştı, çünkü artık kitabın yazarının en doğru tarifi ve kitabın esas anlamının en özlü ifadesi olarak yarı şaka yarı ciddi "Deccal"ı kabul etmiş durumdaydı.[12] Fakat gecikme kısmen de Schmeitzner'in kendisinden kaynaklanıyordu. Schmeitzner "Yahudi Karşıtı İttifak"ın başı olarak Yahudi karşıtı faaliyetler yürüttüğünden ofise pek uğramıyordu. Nietzsche küplere binmişti. İlk önce "Hıristiyan engeli" önüne çıkmıştı ve şimdi de "Yahudi karşıtlığı engeli" çıkıyordu. Yahudi karşıtı faaliyetlerin benim düşüncelerimi yayımlamaktan daha önemli olduğunu düşünen bu yayıncıdan beni kim kurtaracak?"[13] diye soruyordu Overbeck'e.

Bu dönem Nietzsche'nin kesin Yahudi karşıtlığı karşıtlığının başlangıcını gösterir. Fakat neye karşı çıktığını anlamak için on dokuzuncu yüzyılda "Yahudi karşıtlığı" tabirinin –kelimenin 1879'da kullanılmaya başladığını belirtmiştik– bugünkünden farklı bir anlama geldiğini görmek önemlidir.

On dokuzuncu yüzyılın başında hem dinsel hem etnik bakımdan Avrupalı olmayan bir "halk" olarak görülen Yahudiler pek çok medeni haktan yoksundu: Oy kullanamıyorlar, çoğunlukla kenar mahallerde yaşamak zorunda bırakılıyor, pek çok mesleğe de kabul edilmiyorlardı. Napoléon ve daha sonra Alman birliğinin ardındaki liberal itki Yahudi özgürleşmesine, tüm kısıtlamaların kaldırılmasına ve Yahudilere Alman Reich'ının öz yurttaşları muamelesi yapılmasına yönelik bir hareket yaratmıştı. 1870'lerde Yahudi karşıtı hareket bu liberal itkiye karşı ortaya çıkmıştı ve Schmeitzner, Elizabeth'in müstakbel kocası Bernhard Förster ve Hıristiyan sosyalist vaiz Adolf Stöcker bu hareketin başını çekenlerdendi.

Nietzsche'nin giderek daha şiddetle karşı çıktığı hareketin özgül bir gündeme sahip olan bu *siyasi* hareket olduğuna dikkat etmek önemlidir (bu hareket şimdiki gibi Sağ'a değil, genellikle siyasal Sol'a aitti). Schmeitzner'e dobralıkla söylediği gibi, bu harekete başlıca itirazı da toplumsal düzeni "anarşiyle" bozma tehdidi yaratan bir kıskançlık siyaseti yürütmesinden kaynaklanıyordu: "Yahudi karşıtlığına belli bir mesafeden bakıldığında, bunun zengin ve yerleşik orta sınıflara karşı açılan ve zengin olma amacı güden bir hareketten ibaret olduğu görülüyor," diye yazıyordu.[14]

Nietzsche'nin karşı çıktığı şey bir *siyasal* hareket olduğundan, yürüttüğü muhalefet ilkesel bakımdan Yahudilere karşı kültürel önyargılar barındırmasıyla çelişmiyordu. (Bu çelişmeme durumunun klasik savunucusu eşcinsel İngiliz bürokratı ve Bloomsbury grubunun üyesi Harold Nicholson, 1945'te, "Yahudi karşıtlığından nefret ederim ama Yahudileri sevmem," diyor ve daima onların "yapmacıklıklarından" dem vuruyordu.) Nietzsche on dokuzuncu yüzyıl standartlarına göre böyle önyargılardan makul ölçüde uzak olsa da, tam anlamıyla önyargısız değildi –özellikle de eski Yahudi arkadaşı Paul Rée'nin ihanet olarak değerlendirdiği hareketlerinin hemen sonrasında hiç değildi. Bu yüzden, örneğin 1883'teki defterlerinde "Mesih'te, Yahudilikte ve iyi ticari anlaşmalarda soyluluğun derin eksikliğini görmeden edemeyiz"[15] iddiasını görüyoruz;

"bin kat daha büyük semavi mutluluk uğruna dünyevi mutluluğu bir yana bırakmak"tır üzerine pazarlık edilen teklif.[16] Ama bunu söyledikten sonra, yukarıda gördüğümüz ve yine göreceğimiz üzere, Nietzsche olgunluk döneminde pek çok bakımdan kesinlikle Yahudi-severdi.

Wagner'in "Varisi" Olarak Nietzsche

Wagner 13 Şubat 1883'te Venedik'teki Büyük Kanal üzerinde bulunan Palazzo Vendramin otelinde kalp krizi geçirdi. Önceki yılın Ağustos'unda ikinci Bayreuth Festival'inde *Parsifal*'i yönettikten sonra toparlanmak için bu otele çekilmişti. Cosima'nın kollarında öldü. Sonraki gün Nietzsche bir Cenova gazetesinde onun ölümünü okudu. Derhal hastalık nöbetlerinden birine yakalandı ve günlerce yataktan kalkamadı. Hasta yatağından Malwida'ya gönderdiği mektupta, "Wagner gibi hürmet ettiği ve sevdiği bir insanın altı uzun yıl boyunca karşıtı olmak olağanüstü zordu," diye yazıyor, ama aralarına "ölümcül bir hakaretin" girdiğini de ekliyordu[17] –daha önce gördüğümüz gibi, Wagner onun problemlerinin kökeninde "mastürbasyon ... ve oğlancılık eğilimleri" olduğunu iddia etmişti.

Cosima'ya ilginç bir başsağlığı mektubu gönderen Nietzsche cevap alamadı elbette: "Bir amaç için yaşadınız ve her türlü fedakârlığı yaptınız," diye yazıyordu. "İnsanın üstünde ve ötesindeki ideali keşfettiniz ki bu asla ölmeyecek bir şeydir, size aittir, sonsuza dek size aittir."[18] Burada Wagner'in daha yüksek benliği, gerçekleştirmeye çalıştığı ideal –Heidegger'den bir ifade alırsak "içsel hakikati ve büyüklüğü"– ile tüm kötü yanlarıyla insani varlığı arasında yapılan ayrım *Wagner Bayreuth'ta*'da yapılan ayrımla aynıdır. 1883'te tuttuğu defterlerde insan olarak Wagner'e muhalefetini gerekçelendirmek için bu ayrımı kullanır: "Birinin idealini gören kişi onun susturulamaz yargıcı ve aynı zamanda onun vicdan azabıdır."[19] Köselitz'e bir mektubunda aynı ikili karşıtlık genç Wagner ile yaşlı Wagner arasındaki bir ayrım olarak görünür: "Neticede benim kendimi korumam gereken kişi yaşlı Wagner'di,"[20] diye yazar Nietzsche, "Hıristiyanlığa ve kiliseye dönüşünü şahsi bir hakaret olarak algılamıştım."[21] Bu bir hakaret ve ihanetti, çünkü onları bir arada tutan misyon Hıristiyan kültürünün değil *Yunan* kültürünün yeniden

doğmasını sağlamaktı. Nietzsche devam ederek "otantik" Wagner'le ilgili şunları söyler:

> Yine de büyük ölçüde onun varisi olacağım. Geçen yaz onun Almanya'da beni anlayan ve üzerinde etki yarattığım herkesi [Rohde, von Stein, von Seydlitz vb.] benden aldığını ve onları yaşlılığının karmaşık ve ıssız husumetine sürüklediğini fark ettim.[22]

Wagner'in ölümüne gösterilen bu tepkilerin açıkça gösterdiği nokta –hemen herkes reddettiği için bir süredir vurguladığım bir nokta– Nietzsche'nin *insan ve sanatçı* olarak pek insanca Wagner'i reddetmesine rağmen, Wagnerci *ideale* 1883'te *hâlâ* bağlı olduğudur. Aydınlığa kavuşan bir başka nokta da Wagner'in ölümüyle birlikte Nietzsche'nin bu idealin bayraktarı olarak tanıdığı "yüksek insanları" insan Wagner'den ideal Wagner'e götürme misyonunu kendine biçtiğidir.

Nietzsche 1880'lerin notlarında "Wagner'den daha iyi Wagnerciler olma"[23] talebinden asla şaşmaz, Wagner'in sanatı "önemli ve ihtişamlı bir fenomen" olarak tasarlamasına desteğini kesmez;[24] sanatı Fransız-İtalyan operasının hafif eğlencesi değil, derin manada bir festival olarak tasarlamaya devam eder. Gelecekte, der Nietzsche, "pek çok bireysel [sanatsal] buluşun festivaldeki kolektif sanat eserinde birleşeceği festivaller"[25] olacak, bunlar için özel olarak "tapınaklar" inşa etmek gerekecektir.[26] Nietzsche 1886 sonunda bile Wagnerci ideale bağlılığını sürdürür. "Bütün dünyanın" onu hâlâ Bayreuth çevresinin bir üyesi saymasına gönderme yaparak, Overbeck'e şöyle yazar:

> Tüm bu Wagner takipçilerinin bana sadık kalması harika bir şey, Wagner'in inandığı ideale bugün de her zamanki gibi sarsılmaz bir inancım olduğunu biliyorsundur herhalde –R[ichard] W[agner]'in bu idealin önüne koyduğu pek çok insanca, pek insanca engele takılmış olmam neden önemli olsun ki?[27]

Bana öyle geliyor ki bu sözler ve benzerleri Wagnerci idealin Nietzsche'de düşüncelerinin en sonuna kadar sürdüğünü su götürmez bir şekilde gösteriyor. Buradan da ilk Wagnerci programa benzer bir şeyin –Batı kültürünü "Yunan"ın yeniden doğuşuyla kurtarmak, sanat ve dinden de merkezi tarzda yardım almak– en sonuna kadar Nietzsche'nin sanat, din ve toplum düşüncelerindeki merkezi bağlılık noktası olduğu sonucuna varabiliriz.

Sils Maria'da İkinci Yaz

Nietzsche Ocak sonunda Malwida'dan uzunca bir süre Roma'da kalması için davet içeren bir mektup aldı. Malwida yem olarak da Cécile Horner adlı genç bir kadının asistanlığını öneriyordu. Fakat aynı zamanda Elizabeth'i de çağırdığından, aslında ağabey ile kız kardeşin arasını bulmak gibi iyi bir niyeti vardı. Nietzsche lafı kıvırarak Roma'daki nemli havadan yakındı ve sağlığı için denize yakın bir yer olması gerektiğinde ısrar etti. Fakat asıl sebep Elizabeth'le yüzleşme cesaretini bulamamasıydı. Köselitz'e yazdığına göre kız kardeşi "soğuk kalpli bencillikten" vazgeçip yeniden "iyi ve doğru bir insan" oluncaya kadar ona "açıkça savaş" ilan etmişti.[28]

Bu yüzden Nietzsche bir süreliğine Roma'dan uzak durdu. Onun yerine 23 Şubat'ta Rapallo'daki koşullara dayanamaz hale gelince Cenova'daki eski odasına taşındı. 3 Mayıs'a kadar orada kaldıktan sonra da nihayet Roma'ya altı haftalık bir ziyarette bulundu. Ziyaretin sebebi Nisan sonunda Elizabeth'ten gelen, işleri fazla "trajikleştirdiklerini", artık öpüşüp barışmaları gerektiğini söyleyen mektuptu. Annesinden ve kız kardeşinden uzaklaşmak onda korkunç ıstıraplar yarattığından,[29] hem Elizabeth'e hem de annesine barışma mektupları yazarak aceleyle Roma'ya gitti ve orada Elizabeth'e göre eski statüko derhal yeniden kuruldu.

Fritz için Güney İtalya'da boşuna yazlık mekân aradıkları bir hafta dışında ağabey ve kız kardeş 14 Haziran'a kadar Roma'da kaldılar, sonra birlikte Milano'ya gidip orada ayrıldılar. Elizabeth Naumburg'a dönerken Nietzsche de Sils Maria'ya gitti ve 18 Haziran 1883'ten itibaren yedi hafta orada kaldı.

Sils'teki hava olağandışı ölçüde soğuk olmasına, köye kar yağmasına rağmen Durischlerin evine dönmek çok hoşuna gitmişti. Minik Adrienne Durisch dahil olmak üzere herkes onu evine dönen biri gibi karşılamışlardı. İhtiyacı olan şeylerin çoğunu –İngiliz bisküvileri, konserve et, çay, sabun– zemin kattaki bakkaldan almanın kolaylığından faydalanıyordu, ama yine de domuz pastırması, sosis ve bal (zaman zaman yolda sızdırıyordu) gibi yiyeceklere de ihtiyacı oluyordu –artık normal ilişkilere döndüğünden bunlar geliyordu elbette.[30]

Nietzsche Sils'te kendini evinde hissediyordu. Von Gersdorff'a bir mektubunda, "Benim asıl yurdum ve tefekkür mekânım buradan baş-

ka bir yer olamaz," diyordu.[31] Sils Gölü'ne doğru çıkıntı yapan Chasté yarımadasında iki odalı ahşap bir "köpek kulübesine benzer" ev yapmaya heveslenmişti.[32] Kaldığı yerden yürüyerek on dakika mesafedeki Chasté'nin "İsviçre'de de, Avrupa'nın geri kalanında da eşi benzeri olmadığına" inanıyordu.[33] Temmuz başında yazdığı üzere, günün birinde ölünce Sils'e gömülmeyi umuyordu.[34]

Bu idilik havayla, büyük ihtimalle Temmuz'un ilk on gününde *Zerdüşt*'ün II. Bölüm'ünün son taslağını bitirdi. Bu metnin koca yılda yaşadığı her şeyi, Roma'daki zorunlu aylaklığı, ağrı ve uykusuzluk nöbetlerini, her şeyin üstünde de ilham kaynağı Engadin'e dönme kararını "meşrulaştırdığını" ve hepsine "yeni bir anlam" verdiğini söylüyordu.[35]

Salomé Macerasının Devamı

Fakat bu idilik hava uzun sürmedi. Lou ve Rée'nin barışmak amacıyla Engadin'e gidebileceğini düşünen ve nefretinden hiçbir şey kaybetmemiş olan Elizabeth, Rée'nin annesine yazdığı uzun bir mektupta Lou'nun entelektüel maskesi altında bir erkek avcısı olduğunu, oğlunun ise sahte bir dost ve Mefisto* kişilikli bir adam olarak Lou'nun Nietzsche'ye attığı iftiralara malzeme verdiğini anlattı.[36] Mektubun bir kopyasını da önceden Nietzsche'ye gönderdi.

Mektup ispatlanmamış suçlamalardan ibaret olmasına rağmen Nietzsche'yi derinden etkiledi –göründüğü kadarıyla bunun tek sebebi de Elizabeth'in daha önce hiç ulaşamadığı bir edebi kusursuzluk düzeyine erişmesiydi. (Anlaşılan kendisinin "şairler çok yalan söyler" gözlemini unutmuştu.) Ida Overbeck'e, mektup için şöyle diyordu: "(bu arada kadın edebiyatının bir şaheseri olmakla birlikte!) ... beni aydınlattı [durumun ne olduğu konusunda], hem de ne aydınlattı! Dr. Rée hemen ön plana çıkıyor"[37]

Nietzsche bu yeni "içgörüyle" Rée'ye bir mektup yazarak onu sahte dost olmakla, su katılmamış terbiyesizlikle suçladı; özellikle de Nietzsche'nin "idealizm maskesi altında", "Fräulein Salomé'ye karşı en çirkin emelleri beslediği" iddiasından da Rée'yi sorumlu tutuyordu. (Fakat "iki

* Goethe'nin ünlü eseri *Faust*'un kahramanı Faust'un ruhunu satın alan şeytan-r.n.

yıllık evlilik" fikrini ortaya atan Nietzsche'ydi!) Mektubun sonunda da şöyle deniyordu: Size birkaç mermiyle pratik bir ahlak dersi vermeyi çok isterdim", fakat (burada Yahudi karşıtı bir karalamaya başvurur), böyle bir temas "yağlı parmaklarla değil ancak temiz ellerle" gerçekleştirilebilirdi.[38] Bununla yetinmeyerek Georg Rée'ye de ağabeyinin nasıl sefil bir yaratık olduğuna dair aynı ölçüde tacizkâr bir mektup yazdı, Lou'yu da "kavruk, pis, nefesi leş kokulu ve sahte göğüslü"[39] diye tarif etmişti. Bu mektubun bir düelloyla sonuçlanacağını hayal etmişti (fakat dörtte üç oranında kör bir adamla kim düello yapar ki?). Aslında tacizkâr mektuplarına devam ederse mahkemeye başvurulacağı tehdidinden başka bir şeyle karşılaşmadı. Bu arada Lou'nun annesine ağdalı bir mektup yazarak "kız kardeşim ve ben kızınızı sosyal takvimimizden çıkardık," dedi.[40] Bu mektuplar temize çekilmesine rağmen ilk başta gönderilmedi. Ama Rée ailesinin Sils'e gelişine dair yanlış bir bilginin (aslında otel kayıtlarında ileride geleceklerin isimleri konusunda bir karışıklık olmuştu) paniğiyle Nietzsche hepsini gönderdi.[41]

Nietzsche bu tacizkâr mektupları daha yazarken bile, onun çıkarları aleyhine duygular besleyerek hareket eden Elizabeth tarafından işletildiğinin biraz farkına varmıştı –kız kardeşi, Rée'nin ve Lou'nun davranışlarındaki asıl dehşetin büyük bir kısmından onu uzun süredir koruduğunu iddia ediyordu kurnazca.[42] "Kız kardeşim o Rus'tan intikamını almak istiyor" diye yazdı Ida Overbeck'e –Lou'yu "ahlaksız bir kimse" olduğu gerekçesiyle Rusya'ya geri gönderme girişimi bu sıralarda olmuştu– "bunun sakıncası yok, ama bu meselede bugüne dek yaptığı her hamlenin kurbanı ben oldum".[43] Fakat yüzde yüz Elizabeth'in tarafını tutmaya devam etti. 1883 Temmuz'unun sonunda bile hâlâ, Lou'dan intikam almaya Elizabeth'in "kesinlikle hakkı olduğunu",[44] ayrıca kendisi ile kız kardeşinin "her zamankinden daha iyi dost" olduğunu yazıyordu.[45] Tabii tüm bunların altında yatan anlam Elizabeth'in onu kendisi ile Lou arasında bir seçim yapmaya zorladığıydı: "savaşı" sona erdirmenin bedeli tüm meselede tamamen onu "desteklemekti"; bu da "iyi ve doğru bir kişi" olduğunun zorunlu kanıtıydı.

Ama Ağustos ortasında Elizabeth'in tezgâhlarına dair Nietzsche'nin şüpheleri ve bu tezgâhların etkisiyle kendisinin nasıl davrandığına dair kaygıları öne çıkmaya başladı. Hiç şüphe yok ki ona yalan söylenmişti, suiistimal edilmişti ve şerefine leke sürülmüştü; daima sempatik ama

kibarca nesnel davranan sırdaşı Ida Overbeck'e böyle yazıyordu. Dostlarının onun adına "tatmin" talebinde bulunmasından yakınamazdı.

> "Kız kardeşimin de buna kesinlikle hakkı olduğunu" düşünüyorum. Bunun kötü tarafı bu düşmanca önlemlerin benim bir zamanlar sevdiğim, belki hâlâ sevgi duyduğum insanlara yönelik olması. Ben kendi adıma bana yönelik tüm bu hakaret ve onursuz davranış meselesini bir yana bırakmaya hazırım.[46]

Lou'nun ahlaki karakterine dair ne denirse densin, "birinci sınıf" bir ruha sahiptir, diye ekler, hatta Rée bile Sorrento'daki yılda Malwida'nın olumlu fikrini kazanacak iyi bir şeyler yapmış olmalıydı ona.[47] Ida'ya sonraki mektubunda ise Elizabeth'in gerçekten zarar verdiği tek kişinin kendisi, yani Nietzsche olduğunu, Lou'yu korkunç özlediğini, çünkü felsefeyi onun kadar üretken konuşabildiği kimsenin olmadığını ve zaten mesele çok karmaşık olduğundan (herhalde bu kitabın okuru artık ona hak verecektir), aslında kimseye suç atmanın mümkün olmadığını söylüyordu.[48] Ağustos sonunda Köselitz'e kritik noktayı söyledi. Artık Elizabeth tarafından bir "sinir hummasına" sürüklendiğini fark etmişti. Zihni karıştırılmıştı. "Bütün bir yıl boyunca reddettiğim ve en azından kaba hallerindeyken aştığım şu hislerle doldum: intikam ve '*ressentiment*' (hınç)."[49] Daha kişisel bir düzeyde en derinlerindeki felsefesi *amor fati*'ye yönelmek ve bengi dönüşü istemek –Salomé macerası *dahil* her şeyi olumlamayı istemek– olduğundan, çok geç de olsa Elizabeth'in kendisini felsefesinin tam tersi yöne ittiğini görebilmişti. Yani kendi felsefesine göre "hakiki benliği" ve olmayı görev edindiği ideale ulaşmalıydı.

Nietzsche 22 Ağustos'ta Engadin vadisinden aşağı kısa bir at arabası yolculuğu sonunda Schuls'a (bugünkü adıyla Scuol*; Romanş dilindeki adıyla Tarasp) geçti ve orada daima sadık ve hoşgörülü Overbeck'le üç gün geçirdi. Dönüş yolunda, 26 Ağustos'ta ona yazdığı kadarıyla, kız kardeşinden "hakikaten nefret" etmişti:

> Yanlış zamanlarda susup yanlış zamanlarda konuşması yüzünden belki de kendimi-yenme konusundaki en iyi başarılarımı yok edecekti: Böylece neticede amansız

* 1095'teki adı "Schulles" olan bu kentin adı, günümüze kadar birkaç kez değiştirilmiştir. 1943'e kadar "Schuls"ken, 1943'te"Bad Scuol/Schuls", 1970'te "Bad Scuol", 1999'da ise "Scuol" olmuştur-r.n.

> bir intikam arzusuna kurban gidecektim, halbuki en içimdeki düşünce tarzının ta kendisi her türlü intikam ve cezayı reddediyor.[50]

Üç gün sonra Elizabeth'e yazdığı mektupta Salomé meselesini bir daha açmamasını istedi.[51] 1884'ün başında ise Lou'yu tanıdığı insanların "en yeteneklisi ve derin düşünebileni" diye tanımlıyor, Elizabeth'e onunla barışması için yalvarıyordu.[52] Aynı zamanda Overbeck'e de iki yıl içinde altıncı kez kız kardeşinden aldığı bir mektubun,

> pek insanca olmanın adi kokusuyla en yüce ve kutsal hislerime (yeryüzünde pek nadir görünen hisler) müdahale ettiğini [söylüyordu]. Kız kardeşimin Fr. Salomé hakkındaki pis, tacizkâr sözleri her seferinde beni küplere bindiriyor ... Halbuki ben Fr. Salomé'ninki kadar yetenekli ve düşünümsel zihne sahip birini görmedim.[53]

Sosyal hayatı artık neredeyse tamamen mektuplarla devam eden biri için, *Şen Bilim*'deki insanın kendisine gelen mektupları okuduktan sonra iyi bir banyo yapması tavsiyesi gerçekten yerindeydi.

Bernhard Förster'in Gölgesi

Kışın yaklaşması neticesinde Nietzsche Sils'teki konaklamasına son verdi. Kız kardeşine karşı pek sıcak hisler beslemese de, 5 Eylül'de Naumburg'a gitti ve beş gergin hafta boyunca orada kaldı. Gerilim kısmen annesi ile kız kardeşinin koro halinde üniversiteye dönmesini istemesinden ve artık saygın insanlar arasına karışmamasından yakınmalarından kaynaklanıyordu. Fakat gerilimin ana nedeni Dr. Bernhard Förster'in gölgesinin üzerlerine düşmesiydi ve bu konuda bir seferliğine anne ile oğul kendilerini aynı safta buldular.

Berlinli bir lise öğretmeni olan Bernhard Förster 1880'den beri Yahudilik karşıtı hareketin liderlerindendi ve Fransa'yla savaşın ardından ateşli bir Prusya şovenisti olmuştu. Ernst Hasse ve Adolf Stöcker'e kahraman gözüyle bakıyordu. Hasse Pan-Alman birliğinin kurulmasına destek veren eski bir Prusya ordusu cerrahıydı. Birliğin amacı Afrika, Güney Amerika ve Doğu Avrupa'da Alman kolonileri yaratılmasını teşvik etmekti. Stöcker de eski bir Prusya ordusu papazıydı ve bağnaz Yahudi

karşıtlığını Hıristiyan sosyalizminin bir versiyonu üzerine kurmuştu. Bu versiyona göre Yahudiler modern kapitalizmde işçilerin sömürülmesiyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıydılar. Förster ayrıca Wagner'in (ve Nietzsche'nin ilk eserlerinin) hayranıydı. 1880'de Wagner'e gönderdiği bir mektupta, Yahudi zenginlerin Berlin basınını ele geçirmesinin ve yerleşik dini değerleri "yozlaştırmasının" önüne geçmek için sert önlemler alınması amacıyla Alman şansölyesine gönderilecek dilekçeyi imzalamasını istemişti. Neyse ki Wagner bunu reddetti.

Förster'in annesi, Franziska'nın Naumburg'dan bir tanıdığıydı ve bu sayede Elizabeth ile Förster 1882 dolaylarında tanışmıştı. Artık ağabeyini hayatının duygusal merkezinde tutamayan Elizabeth yakında Förster'de yeni ve (tam tersi) bir merkez bulacaktı. O ve Förster, Elizabeth'in bir seferinde (kesinlikle dehşete kapılan) Köselitz'e anlattığı kadarıyla, "şefkat, kahramanca özveri, Hıristiyanlık, vejetaryenlik, Aryanlık, güney kolonileri vb. konularda ... gırtlaklarına kadar dolmuş"lardı; "tüm bunlar bana çok sempatik geliyor ve bu kavramlarda kendimi yuvamda gibi hissediyorum," diyordu.

Förster 1882 güzünde Berlin sokaklarındaki kanlı bir Yahudi karşıtı toplumsal olaya karıştığı için öğretmenlik mevkisini kaybetti. Kurulmasına destek olduğu Alman Halk Partisi'ndeki meslektaşları utançlarından onu Berlin'in "kirli" havasını bir süreliğine terk edip, Güney Amerika'da "model" bir Aryan cemaati kurarak soylu Alman ırksal saflık davasını ilerletmesini söyledi. Bu yüzden 1883 Şubat'ında Rio de la Plata'da koloni kurmak için uygun bir yer aramak üzere Güney Amerika'ya doğru yelken açtı.

Förster'de Nietzsche'nin nefret ettiği her şey vardı elbette. Fakat Franziska sık mektuplaşmalarından Elizabeth'in Förster'i kafasına koyduğunu anlamış ve onu kabulüyle ona itirazı aynı düzeyde kalmıştı. Kısmen Güney Amerika'da tek kızını kaybetmekten korkuyordu, kısmen de, kendisini kültürel Yahudi karşıtlığından kurtaramamış olsa da sokak çatışmasını, siyasi Yahudi karşıtı kışkırtıcılığını asgari saygınlık standardının altında görüyordu.

Fakat Nietzsche ve annesi hücum ettikçe, katır inatlı Elizabeth o kadar ayak diriyor, zavallı Förster'in doğruluk ve iyiliğe kendini feda ettiğini söylüyordu. Bu inatçılığının altında, Elizabeth'in kırk yaşına yaklaşmakta olduğu gibi acı bir gerçek de yatıyordu elbette. Förster onun

hemen hemen son evlilik şansıydı, onu küçük şehir kız kurusu hayatının kapalılığından kurtarabilirdi.

Aile savaş halindeyken Nietzsche muhtemelen bir rahatlama hissiyle 2 Ekim'de Naumburg'dan ayrılmış, Overbecklere uğradıktan sonra çok sevdiği Cenova'ya son kez kalmak için gitmişti. Salita della Battestine'de Signora Stagnetti'nin yerinde kalmaya başladı yine, gerçi bu kez beşinci katta yeni bir odaya geçmişti. Fakat sağlığı bir kez daha bozuldu. Üstelik pansiyonun civarındaki yollardan sıkılmıştı ve şehri çok gürültülü bulmaya başlamıştı. Bunun üzerine Riviera sahilinde Ventimiglia, Menton ve Monte Carlo'yu geçtikten sonra üç saatlik bir tren yolculuğunun ardından varılan Nice'e taşınmaya karar verdi. 2 Aralık'ta Nice'e vardı ve sonraki dört buçuk ayı orada geçirdi.

Nice'te İlk Kış

Aslen bir İtalyan kasabası olan Nice –ya da hem İtalyanca hem Almanca adıyla "Nizza"– 1860'ta III. Napoléon'un Fransız İmparatorluğu'na barışçıl bir şekilde devredilmişti. Hali vakti yerinde Avrupalı güneşlenme meraklılarının rağbet ettiği hızla genişleyen bir tatil mekânı olsa da, iki yanında palmiye ağaçları dizili Promenade des Anglais ve kırmızı, turuncu bina cepheleriyle güven verici bir İtalyanlığı sürdürüyordu.

Nietzsche ilk başta Nice'in Fransa'da olduğunu reddediyor gibidir. "*Nizza*'yı *Fransız* şehri olarak çok nahoş buluyor ve bu güneyli ihtişamın alnında bir leke olarak görüyorum," der. Bu şehrin "hâlâ bir İtalyan şehri" olduğuna inanıyordu. "Yer kiraladığım eski kesimde insanlar gerektiğinde İtalyanca konuşuyor; o zaman burası tıpkı bir Cenova banliyösüne benziyor." Onu Nice'e çeken şey gezi kılavuzlarında Nice'te her yıl 220 günün güneşli geçtiğini okumasıydı –bu sayı Cenova'dakinin iki katıydı. Sağlığını düşününce bu önemli bir noktaydı. Bu yüzden çok üzülse de, "Kolomb'un o çok sevdiğim şehrine veda ettim –benim için asla bundan başka bir şey değil," diyordu.[54]

Bir kere, Nietzsche Alman bir hanımın deniz kıyısına on dakika yürüme mesafesindeki Rue Ségurane 38'de bulunan altı katlı pansiyonunun ikinci katında yer bulmuştu. Yemek zamanlarında ona bir Prusyalı general ile kızı, bir "Hint prensinin" karısı (nedense adı "Leydi Mehmet Ali" idi) ile onun kızı ve "muhteşem giyinen bir İranlı" eşlik ediyordu.[55]

Fakat ne yazık ki Nietzsche'nin sağlığı burada da düzelmedi: "En kötü zamanlarını geçiriyordu ... kusuyor, uykusuzluk çekiyor, eski meselelerle ilgili bunaltıcı düşüncelerin pençesine düşüyor, genellikle baş ağrısı çekiyor ve gözlerinde keskin bir ağrı duyuyordu."[56] Üstelik odasında yine ısıtma aracı yoktu ve içerisi korkunç soğuk oluyordu. Bu yüzden yeniden taşınmaya karar verdi, bu kez bilhassa yemek zamanlarında yalnızlık rejimine dönebileceği bir yer bakıyordu. Noel'den hemen önce Chemin de St. Philippe'deki (bugün Rue de Châteauneuf 39) Villa Mazzolini'ye taşındı. Burada yine Alman olan pansiyon sahibi ona özel yemekler pişiriyordu ve hatta odasına bir soba bile kurmuştu. Soba "sıcaklık vermiyorsa da bol bol duman çıkarıyor"du. Aynı pansiyonda kalan ve aralarında İtalyanca anlaştıkları bir İspanyol da ona "como un fratello" [bir kardeş gibi] davranıyordu.[57]

İki Takipçi

Nietzsche Noel Arifesi'nde Overbeck'e yazdığı mektupta, Paul Lanzsky adında bir hayranından mektuplar aldığını söylüyordu. "Bana mektuplarında 'saygıdeğer üstat' diyen ilk kişi, (bende çok farklı hisler ve hatıralar uyandırıyor)"[58] diyordu Lanzsky için –kendisinin vaktiyle Wagner'e hitap şekli aklına geliyordu elbette. Lanzsky Toskana'daki Vallombrosa'da bulunan bir otelin ortağı, zengin bir Yahudi'ydi. *İnsanca, Pek İnsanca*'yı okuduktan sonra Nietzsche'nin yaşayan en önemli Alman yazar olduğuna karar vermiş, oteli dahilindeki bir evin Nietzsche felsefesi için "yuva" olarak kullanılmasını önermişti (muhtemelen "özgür ruhlar manastırı" türü bir şey hayal ediyordu). Nietzsche 1884'ün bir kısmı için muhtemelen teklifi kabul edeceğini düşünüyordu.[59]

Onunla temasa geçen başka bir hayran da dinle alakasız bir Yahudi olan, Siyonizm karşıtı Dr. Joseph Paneth'ti. 26 Aralık'ta Spinoza, Schopenhauer, Wagner ve Yahudi karşıtlığı üzerine uzun bir sohbete oturdular. Paneth Viyana Üniversitesi'nde fizyoloji öğretiyordu ve daha sonra (Lou Salomé'yle birlikte) Freud'un yakın çevresine dahil olacaktı. Freud'un ona saygısı büyüktü ve yine onun teşvikiyle Nietzsche'yi okumaya başlamıştı.

Paneth nişanlısına otuz dokuz yaşındaki Nietzsche'nin tavırlarını ve görünüşünü şöyle tarif ediyordu:

> Olağanüstü dost canlısıydı ve son eserini [*Zerdüşt* I. Bölüm] okuduktan sonra korktuğum gibi sahte bir dokunaklılık (pathos) ya da peygamber havasının izi bile yoktu. Üstelik son derece zararsız ve doğal biri ... Daima kendini bir misyon taşıyıcısı gibi hissettiğini ve gözlerinin izin verdiği kadarıyla misyonunu sürdürmek istediğini söyledi, fakat en ufak bir yapmacıklık ya da gurur hissetmedim ... alışılmadık ölçüde duru ve açık bir alnı, kahverengi saçları, yarı körlüğü yüzünden örtülü ve derin gözleri, kalın kaşları, biraz yuvarlak bir yüzü ve kocaman bir burnu var, yüzü tıraşlı.[60]

***

Nietzsche tam *Zerdüşt*'ün üçüncü ve o sırada son olduğunu düşündüğü bölümünün son düzeltmelerini yaptığı sırada Paneth'le görüşmüştü. 25 Ocak 1884'te Overbeck'e eseri bitirdiğini haber verdi, ayrıca "eserin bütünü tam olarak bir yılda ortaya çıktı: tam anlamıyla 3 x 2 haftada: Böyle bir denizde hiç böyle yelken açmamıştım".[61] "3 x 2 hafta", *Zerdüşt*'te esinlenme halini abartma, onu tanrıların armağanı gibi sunma konusundaki kalıcı eğilimini gösteriyor. Aslında defterlere şöyle bir baktığımızda *Zerdüşt*'ün kesimleri ve genel yapısının planları için yüzlerce sayfa hazırlık çalışması yaptığını görüyoruz. Nietzsche'nin kendisinin *İnsanca, Pek İnsanca*'da söylediği gibi, sanatçılar ter dökmeyi esinlenme gibi göstererek kendilerini överler.[62]

Yeni İncil

Nietzsche *Zerdüşt*'ü büyük bir "kan akıtma" olarak tanımlıyordu; Salomé macerasındaki işkencelerde akan kanlar "sonradan da olsa bir anlam" kazanmıştı.[63] Fakat ne tür bir kitap yazdığına karar vermekte zorlanıyordu. Kimi zaman defterlerinde kitabın bölümlerine "perde" diyordu; bu da aklında bir tiyatro eseri olduğunu gösterir, bazen de esere "senfoni" diyordu. Bazen "edebi bir eser" olmadığını, daha ziyade o güne kadarki felsefesinin "büyük bir sentezi" olduğunda ısrar ediyordu.[64] Fakat başka zamanlarda da esere "şiir" diyor, "filozof" olarak yazdığı her şeyin ötesine giden bu şiirin ilk defa "en temel düşüncelerini" ifade ettiğini belirtiyordu.[65]

Her şeyden önce kitabın *dini* bir eser olduğu konusunda nettir ve bu yönde ısrar etmekte haklıdır. Bir kere, kitaba adını veren ve "konuşmaları" kitabın büyük bir kısmını oluşturan kahraman dini bir figürdür –Zerdüşt dediğimiz kişi Zerdüştlüğün kurucusudur. İkincisi, konuşmanın üslubu ağırlıkla İncil tarzındadır – görünüşe bakılırsa yazarı Luther gibi düşünmüş, Goethe'den bazı unsurlarla eseri mayalamıştır.[66] Eserdeki "bir peygamber [tarafından yazılmış olma] havası"na Paneth karşı çıkar, daha pek çok okur, hatta Nietzsche hayranları da bu havaya karşı çıkmış, *Zerdüşt*'ü en sevmedikleri eser saymışlardır. Üçüncüsü, Nietzsche bu eserin diniliğini fiilen ifade ederek çeşitli yerlerde "beşinci İncil",[67] "yeni kutsal kitap" diye adlandırmış, "tüm mevcut dinlere",[68] özellikle de Hıristiyanlığa "meydan okuduğunu" belirtmiştir. Kısacası, *Zerdüşt*'ün artık "ölmüş" Hıristiyanlığın yerini alacak yeni dinin merkezi, kutsal metni olması düşünülmüştü. ("Özgür ruhlar kolonisi" projesi meyve verseydi, her yatak odasında Gideon İncil'i* gibi bir *Zerdüşt* nüshası olacağını hayal edebiliriz.) *Ecce Homo*'da geriye bakarak konuşurken kitabın "bizzat Tanrı" tarafından yazıldığını söyler:[69] İncil'den ve Vedalar'dan** üstün bir eserdir –bu eserlerin yazarları *Zerdüşt*'ün yazarının "ayakkabı bağcıklarını bağlamaya" bile layık değildir–[70] Nietzsche insanlık tarihindeki iki ya da üç en önemli kitaptan birini yazdığına inanıyordu.

Bu yüzden de Wagner'in yeni bir din yaratmaktaki başarısız girişiminin çok ötesine geçtiğini düşünmüştü. Şiirsel bir yetkinlikle, *Zerdüşt*'ün I. Bölüm'ünün "tam Wagner'in öldüğü saatte"[71] bittiğini, böylece kendi Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesini başlattığını söyler.[72] Defterlerinde *Zerdüşt*'ten hem bir müzikal eser hem bir tiyatro eseri olarak bahsetmesi, bu eserin kutsal bir müzikli dramın librettosu olduğunu düşündürüyor.

O halde *Zerdüşt* yeni bir dinin İncil'i olarak düşünülmüştür –Nietzsche elbette ki bunun "hayat sonrasına" değil "hayata" ait bir din ol-

---

* Kutsal kitapları tek yetki kaynağı sayan Evanjelik Hıristiyanların 1899'da ABD'de kurduğu, adını Eski Ahit'in Hakimler Kitabı'nda İsrail'in kurtarıcı kahramanı olarak tanıtılan Gideon'dan alan Gideons International'ın ücretsiz olarak dağıttığı, kapak renkleri dağıtıldığı ortama göre farklılık gösteren, kimi zaman otel, motel gibi yerlere de bırakılan İncil-r.n.

** En eski Hindu kutsal metinleri-r.n.

duğunu da ekleyecektir. Yeni Ahit'in İsa'nın ibretlik hayatını ve manevi yolculuğunu anlatmasındaki gibi Nietzsche'nin metninde de Zerdüşt'ünkiler anlatılır. Eser, başka şeylerin yanı sıra kahramanın manevi gelişiminin de anlatıldığı bir hikâye, yani bir *Bildungsroman*'dır. Bu hikâyeden beklenen, başkahramanın bengi dönüşü benimsemeye, nihai ruh "yüceliğine"[73] doğru yolculuğunun, onun adımlarını takip edecek olan bize esin vermesidir. Nietzsche'nin daha evvelki diliyle, Zerdüşt büyük "eğiticidir".

Fakat kahramana ait isim seçimi biraz şaşırtıcıdır. Neticede Zerdüşt ışık ile karanlık, iyi ile kötü, ruh ile beden arasındaki keskin ve mutlak karşıtlığa dayalı bir din kurmuştur –Nietzsche'nin, kendini kaldırmaya adadığı her şeyin *özetidir* bu karşıtlıklar. *Ecce Homo*'da dinsel düşünürlerin en eskisi olduğundan, kendini düzeltecek vakti olduğunu belirtir. Başka bir yerde ise İsa'nın da aynısını yapacak kadar yüce olduğunu, ama çok erken öldüğünü söyler.[74]

***

Metnin kendisine geçmeden önce iki hazırlık sorusu daha. Birincisi, metindeki merkezi karakter ile yazar arasındaki ilişki nedir? Nietzsche mektuplarında sürekli "oğlum Zerdüşt" der.[75] O halde Nietzsche Zerdüşt'ün "babasıdır". Bu kısmen yazarlığa dair bir metafordur elbette: Yazar yarattığı karakterlerin "ebeveynidir". Fakat ben işin içinde metafordan fazlasının bulunduğunu düşünüyorum. Oğul "çoğunlukla sadece babanın örtüsü kalkmış ruhudur", der Nietzsche (burada Leopold ve Wolfgang Mozart'ı düşündüğünü varsayabiliriz mesela).[76] Çoğu durumda, "baba oğlu olunca kendini daha iyi anlar".[77] Bu yüzden, Zerdüşt bir bakıma Nietzsche'nin *kendisidir*. Bütün kusurlarıyla Nietzsche değil, ideal Nietzsche'dir elbette; Nietzsche'nin "hakiki" benliğidir, *Eğitici Olarak Schopenhauer*'da ifade ettiği gibi, "ruhu[nu] yükselten" bir benliktir. Zerdüşt Nietzsche'nin "avatarıdır", İkinci Hayatında olmak isteyeceği kişidir.

Yazar ile kahraman arasındaki bu "özdeşliğin" çok özgül bir yönü de vardır. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da geriye bakışlı olarak gözlemlediği gibi, Zerdüşt'ün manevi gelişim yolunda önüne çıkan en büyük güçlük mevcut insanlığın basit çirkinliği karşısındaki "*genel bulantıyı*" aşmaktır.[78] Fakat gördüğümüz üzere, *Zerdüşt* yazıldığı sırada Nietzsche'nin en büyük görevi Lou macerasıyla ilgili bulantı ve "*ressenti-*

ment" (hınç) duygusunu –"altına çevirerek"– aşmaktır. Bu yüzden, *Zerdüşt*'ün yazılması önemli bir açıdan adeta *kendi* bulantısının kefaretinin tasviridir.

Son bir hazırlık sorusu: *Zerdüşt* kim için yazılmıştır? Kitabın alt başlığında bu soruya paradoksal bir tarzda yaklaşılır. *Zerdüşt* "Herkes ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap"tır. "Herkes"i anlamak kolay: Yoğun, teknik felsefi üslupla yazılmak yerine, bu kitap "herkese açık bir üslupla (İncil gibi) yazılmıştır Nietzsche'ye göre.[79] Ayrıca biyografik bir ilerleyişi vardır: Biyografiler (umarım bu biyografi de dahil) yutması güç felsefe hapını tatlandırır.

Peki, neden "Hiç Kimse?" Bana kalırsa, *İnsanca, Pek İnsanca*'dan bu yana yazılan tüm eserler gibi ("birinci sınıftan") bu eser de "özgür ruhlular" için, eserin çeşitli yerlerinde Zerdüşt'ün "eşlikçileri", "dostları" ve "kardeşleri" olarak tanımlanan türden insanlar için yazılmıştır. "Hiç Kimse" denmesinin altında da Nietzsche'nin çağdaşları arasında *hiç* gerçek okuru kalmadığından korkması yatar –özellikle de gelecek vaat eden birkaç ruh Wagner tarafından "baştan çıkarılıp" uzaklaştırıldığı, Lou da sahneyi terk ettiği için. En iyi ihtimalle "çocuklarının ülkesinde"[80] gerçek okurlar bulacağından endişe etmektedir.

İşte Böyle Dedi Zerdüşt: Öndeyiş

Zerdüşt esasen kahramanın "söylevlerinden" ibarettir. Fakat öndeyişte bol miktarda, kitabın öteki bölümlerinde olmadığı kadar anlatı vardır. Burada Zerdüşt'ün otuz yaşında göl kenarındaki evinden ayrıldığını ve dağlardaki bir mağaraya gidip on yıl tek başına yaşadığını öğreniriz. (Zerdüşt'ün dağdaki inzivası ile Nietzsche'nin Sils Maria'sı arasında bariz bir paralellik vardır. Hatta Durischlerin evindeki odasına da "mağara" derdi çoğunlukla.) Ona sadece yılanı ve kartalı eşlik etmektedir, fakat yılanın kendi "bilgeliği", kartalın ise "gururu",[81] olduğu söylendiğinden, hayvanlar onun kendi kişiliğinin veçhelerinin canlandırılmasından başka bir anlam ifade etmez; dışsal olmaktan ziyade içsel seslerdir.

On yıldan sonra Zerdüşt'te bir değişiklik gerçekleşir. Güneşle konuşmasında –Richard Strauss'un meşhur senfonik şiiri *İşte Böyle Dedi Zer-*

düşt (*Also sprach Zarathustra*, Op. 30, 1896; ya da *2001* adlı filmin* müziği) güneşin doğuşuyla başlar– on yıldır tek başına tefekkür sayesinde biriktirdiği bilgelikle insanlığın üstünde ışık saçması *gerekli* olduğu için güneşin de ona ışık vermesi *gerektiğini* açıklar. (Bu konuşmaya daha sonra döneceğim.) Ondan sonra da ovalara iner, insan toplumunun arasına girer. Yolda giderken "Tanrı'nın öldüğünü" duymamış olan yaşlı bir ermişle karşılaşır ve ardından "Alacalı İnek" denen şehre varır.

Alacalı İnek ("alacalı" sözcüğü Platon'un *Devlet*'te demokratik devleti tanımlamak ve mahkûm etmek için kullandığı sözcüktür)[82] Batı modernliğinin kendisidir.[83] Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche'ye göre bir toplum, birleşik (ama homojen olmayan) bir yaşam biçimine sahip olduğu zaman "kültürlü" demektir. Bu yüzden daha ilk *Zamana Aykırı Bakış*'ta Nietzsche modernliği "panayır alacalılığı" diye mahkûm etmiştir: biz modernler sahici kültür yerine "kaotik bir karmaşaya", "farklı tarzların çarpık yan yanalığı ve kargaşasına" sahibiz.

O halde "Alacalı" sözcüğü Nietzsche'nin kültür eleştirisinde modernliğe tekrar tekrar atfedilen yarı-"barbarlığı" simgelemektedir. Şurası açık ki, "inek" sözcüğü şehirde bir "sürünün" yaşadığı anlamına gelir. Modernliğin sürü benzeri durumu alacalılıkla tutarsız görünebilir, fakat bence Nietzsche'nin aklında siyasetçilerin ve basının kitlesel histeriyi kamçılama kapasitesi vardır –örneğin Fransa-Prusya savaşını önceleyen Fransız karşıtı histeri vardır. Nietzsche'nin alacalılığın ve kitlesel histerinin bir arada var olabileceği konusunda haklılığını görmek için bir an durup kendi yakın tarihimize bakmamızın yeterli olacağı açıktır: her ne kadar "çokkültürlü" olsak da, sürekli kültürel konularda kitlesel histeriye gireriz ya da yönlendiririliriz –Prenses Di'nin ölümü, pedofili tehdidi, "terörle mücadele" gibi.

Kentin pazar meydanında iki kule arasına bir ip gerilmiştir (Elizabeth'e göre Nietzsche'nin çocukluğunda Naumburg pazar meydanında olduğu gibi).[84] Kalabalık toplanmış, ip cambazını (Almancada ip "dansçısı") beklemektedir. Zerdüşt aklını kaçırmış, yeniden doğmuş bir Hıristiyanın patavatsızlığıyla (belki biraz da on yıllık sessizlikten sonra konuş-

* Amerikalı yönetmen Stanley Kubrick'in 1968'de yaptığı *2001: A Space Odyssey* (2001: Bir Uzay Macerası) adlı bilim kurgu filmi. Bu film, Alman besteci Richard Strauss'un (1864-1949), Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünden esinlenerek yaptığı bestenin daha çok tanınmasını sağlamıştır-r.n.

manın rahatlığıyla) on yıllık bilgelik birikiminin özetini anlatır. İnsan "hayvan ile üstinsan arasında gerilmiş bir iptir", diye bağırır. Üstinsan "yeryüzünün anlamıdır". Sadece kendilerini yeryüzüne "üstinsan evini yapabilsin diye" kurban edenler değerlidir. İnsanın bir "ideale" ihtiyacı vardır. Fakat doğaüstü şeyler bir kuruntu olduğundan, öte dünyaya ait her türlü ideali reddetmeliyiz. "En önemli anımız," maymun bizim için ne kadar yetersizse bizim de üstinsan için o kadar yetersiz olduğumuzu anladığımız andır.

Kalabalık, haliyle bundan bir şey anlamaz. Zerdüşt'ün gösterinin soytarı sunucusu olduğunu ve ip cambazının gösterisini tanıttığını zannederler (ip cambazı olan "insan" yakında "üstte", başlarının yukarısında olacaktır), daha fazla laf kalabalığı yapılmadan gösterinin başlamasını talep ederler. Zerdüşt hayal kırıklığına uğrar ve mesajını yaymak için ikinci bir girişimde bulunur. Onları "son insanın" yakında geleceğine dair uyandırarak yaklaşan bir felaket hissi nakletmeye çalışır: bu pire kadar kalmış son insan, minicik dünyanın üstünde zıplayarak "biz mutluluğu icat ettik" diyor ve son insanlar güzel rüyalar gördüren adi zehirlerin verdiği hazzın ötesinde bir hayatın mümkün olduğunu söyleyenlere sadece miyoplar gibi "gözlerini kırpıştırıyorlar". İçimizde hâlâ "yıldız doğurabilecek" kadar "kaos" var, özgür ruhluluk var, diye haykırıyor Zerdüşt. Ama işte tam o kadar. Yakında o da gidince "insanın" sonu gelecek.

"Son insan"ın ne anlamda "son" olduğu açık değildir. Muhtemel ve en radikal anlama göre, duruma Nietzsche'nin kültürel sağlık teorisi ışığında bakarsak, yaratıcı özgür ruhlar üretmekte başarısızlığın insanlığın resmen sonunu getireceğini –örneğin küresel ısınma sonucunda– öngördüğünü düşünebiliriz. Biraz daha radikallikten yoksun başka bir ihtimale göre ise insanları insan dışındaki hayvanlardan ayıran tüm niteliklerin kaybolması anlamında "insanın ölümünü" öngörmektedir. Artık radikallikten iyice uzak bir anlamı ise *Avrupalı* insanın ölümünden bahsetmesi olabilir, yani Avrupa kültürü daha güçlü bir kültür tarafından sindirilecektir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi tartışırken bu meseleye (daha belirleyici bir tarzda) geri döneceğim.

"Son insan" söylevi "üstinsan" söylevinden daha başarılı olmaz: Kalabalık, "bize ver bu son insanı ... Üstinsanı biz sana bağışlarız sonra," der –Nietzsche'nin Yeni Ahit'e sıklıkla yaptığı hicivsel anıştırmalardan biridir bu.[85]

Bu arada ip cambazı, gösterisine başlar. Aniden soytarıya benzer biri arkasındaki ipte belirir, ona sataşır ve nihayet üzerine atlar. İp cambazı dengesini kaybeder, sırığını düşürür ve düşüp ölür. Zerdüşt can çekişen adamı "sen tehlikeyi iş edindin" gözleminde bulunarak teselli eder. Nietzsche'nin başka yerlerde gözlemlediği üzere özgür ruhluluk[86] sıklıkla "şehitlikle" sona erer –bu da soytarının uzlaşımsal görüşü temsil ettiğini gösterir, özgür ruhludan daha sağlam basar, çünkü daha önce bin kez geçilmiş bir yoldan ("sinirsel bir geçitten") ilerlemektedir.

Böylece Zerdüşt'ün dünyaya nezareti tam bir felaketle son bulur. Ama yine de onun için öğretici bir deneyimdir bu. "İçime bir ışık doğdu," diye düşünür. "Sözünü halka değil, yoldaşlara yöneltecek Zerdüşt!" Tabii bu yoldaşlarını ilk önce "sürüden çekmesi" gerekecektir. Tekrarlarsak, bu da Nietzsche'nin genel olarak dünyaya hitap etmekten sadece "özgür ruhlular" için kitap yazmaya doğru geçişini açıklar.

Zerdüşt 1. Bölüm: Zerdüşt'ün Söylevleri

Zerdüşt'ün Öndeyiş'inin ardından her birinin kendi başlığı olan "Zerdüşt'ün Söylevleri" gelir. Bu başlık eserin son versiyonunu oluşturan dört "Bölüm"ün hepsini kapsar. Konuşmaların arasına serpiştirilmiş bazı anlatı parçaları Zerdüşt'ü maddi ve manevi mekâna yerleştirir. Kimi zaman bazı "şarkılar" çıkar karşımıza ve bunların sonunda "böyle söyledi Zerdüşt" yerine "böyle söyledi şarkısını Zerdüşt" ibaresi görürüz. Buradan sonra eserin 1. Bölüm'ünden başlayarak en önemli bulduğum söylevleri –kaçınılmaz olarak öznel bir seçim– önce özetleyecek (italik yerler), sonra da yorumlayacağım.

Üç Değişim Üzerine.[87] *Ruh ilk önce çölde yaşayan deve olur, "bütün bu ağır şeyleri" taşır; örneğin "bilginin palamuduyla ve otuyla geçinirken ruhun hakikate susaması", ya da "davamız, zaferini kutlarken onu bırakmak". Sonra deve aslana dönüşür, "yapmalısın" adlı ejderi öldürür, "kendi çölünün efendisi olmak" istemektedir. Son olarak aslan değişip çocuk olur. Bu son değişim zorunludur ki insan dünyayı kurtaran bir ruh olabilsin, çünkü aslan "kutsal Hayır"ı zikretmekle yetinip reddettiği şeyin yerine bir şey yaratmaz. Bunun için, yani "yeni değerlerin" yaratılması için çocuğa ihtiyaç vardır. Çocuk "masumiyet ve unutkanlıktır, bir*

yeni başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir çark, bir ilk devinme, bir kutsal Evet".

Nietzsche'nin zafer anında bıraktığı "dava" Bayreuth'tu elbette, demek ki "deve" pozitivist Nietzsche'dir –fakat bu Nietzsche tüm pozitivistlerin çıkmazının timsalidir, hakikat uğruna eski, anlam verici imanı bırakan, devenin manevi "çölünde" yaşayandır.

Deve aslanlaşmalıdır, çünkü eski Tanrı'yı reddetmiş olmasına rağmen hâlâ "saygılı bir ruhtur". Hıristiyan *metafiziğini* reddetmiş olmasına rağmen, hâlâ Hıristiyan *etiğine* bağlıdır. Hatta onu eski Tanrı'nın "öldüğünü" kabule zorlayan şey Hıristiyanca doğruluk erdemidir. Hıristiyan etiğinin Hıristiyan Tanrı'sı olmadan anlam taşımadığını gören aslan, deyim yerindeyse, kaçınılmaz sona doğru bir adım daha atar.

Salt mevcut değerleri yıkıcı olarak "aslan"ın *Şen Bilim*'deki "ikinci sınıf" özgür ruhlara tekabül ettiği açıktır. Diğer yandan "çocuk" da yaratıcıdır, yeni bir yaşam biçimi yaratır, "birinci sınıftan" özgür ruhtur. Fakat "çocuk"la ilgili iki kaygı verici nokta vardır.

Birincisi, "kendi kendine başlayan ilk hareket" fikri tam da Nietzsche'nin tehlikeli bir mit olarak görüp reddetmek için büyük çaba harcadığı "irade özgürlüğü" doktrinini onaylıyormuş gibi görünüyor. *Zerdüşt*'te evrensel nedensel determinizm yeniden olumlandığından,[88] çocuğun "kendi kendine hareket eden" doğasını nedensel determinizmden kurtulma olarak değil, "sürü içgüdüsüyle" hareket eden bir "sürü hayvanından" ziyade *sahici bir benlik haline gelme* olarak anlamak gerekir. Ayrıca, çocuğun "ilk hareketi" de nedensiz bir neden olarak değil, daha ziyade *mevcut toplumsal normlara nispetle* yeni bir yaşam biçiminin kurucusu olarak anlaşılmalıdır.

Fakat "çocuk"la ilgili ikinci ve daha ciddi kaygı "masumiyet ve unutkanlığın" kimi zaman "kararcılık" denen şeye tekabül ediyor görünmesidir. "Kararcılık" derken, temel değerlerin, yaratma kararını kendimiz verdiğimiz, hiç yoktan *yaratabileceğimiz* ve *yaratmamız* gereken şeyler olduğu fikrini kastediyoruz. Jean-Paul Sartre'ın gösterdiği üzere, kararcılığın sorunlu yanı, kişinin kendi özgür seçiminden başka bir şeye dayanmayan temel değerlerinin "absürd" olması, sahici otoriteden yoksun olmasıdır. Örneğin komünizm fikrim, benim temelsiz kararımdan başka hiçbir şeye dayanmıyorsa, iş senin faşizminle savaşmaya gelince benim temel seçimimin herhangi bir şekilde senin seçimine yeğlenebilir

olduğunu *kesinlikle* gösteremem. Bu da, uğruna savaştığım şeye sahiden inanmadığım anlamına gelir.

Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin toplumsal düşüncesinin büyük bir kısmı kararcılıktan uzaktır, zira "Yunan"ı geri kazanma fikri etrafında döner. "Unutmaktan" çok uzak olan bu fikir yeniden sahiplenmeyi, yaratıcı *anımsamayı* içerir. Fakat belki de Nietzsche çocuğa sadece *nispi* bir unutma atfeder –son iki bin yılı unutma– böylece derin, çok derin anımsama için yol açılır: Başka bir yerde, insan ileri doğru "büyük bir sıçrama yapmak istiyorsa" epeyce geri gitmelidir, der.[89]

Ötedünyalılar Üstüne.[90] *"Bir zamanlar Zerdüşt de [görünüş örtüsünün] ardındaki dünyaya inanan herkes gibi, insandan ötesinin kuruntusuna katılmıştı. O zamanlar dünya, acı çeken ve çektirilen bir tanrının eseri gibi gelirdi bana. Düş gibi gelirdi bana dünya ve bir tanrının masalı gibi; bir hoşnutsuz tanrının gözleri önündeki renkli dumanlar gibi..." Fakat bu ötedünya "semavi hiçlikten" ibarettir.*

Tragedyanın Doğuşu'nun bu dosdoğru özeti, Zerdüşt'ün ruhani gelişiminin Nietzsche'nin kendi gelişimini ne kadar sıkı sıkıya model aldığını açıkça gösterir. *Zerdüşt*'ün kurgu kılığına girerek gördüğü ana işlevlerden biri, Nietzsche'nin manevi gelişim yolunu ibretlik kılmak, ideal benliğini "eğitici" olarak sunmaktır.

Bu pasajda dikkat çeken bir nokta da metafizik idealizmin reddedilmesi, eğer şüphe eden kaldıysa, Nietzsche'nin hâlâ pozitivist dönemin doğalcı önvarsayımlarını savunduğunun gösterilmesidir. Hatta bunlar "materyalist" önvarsayımlardır: "Ruh sadece bedenle ilgili bir şey için kullanılan sözcüktür," der Zerdüşt.[91]

Sevinçler ve Tutkular Üstüne.[92] *"Erdemin, adların samimiyetiyle bağdaştırılamayacak kadar yüce olsun."* En azından nispeten "yeni bir başlangıç" olarak, "çocuğun" yeni yaşam biçimi mevcut dil tarafından kapsanmayacak, en azından onun için övgü sözcükleri kullanılmayacaktır.

"Kardeşim, talihin varsa, bir tek erdemin olur, fazla olmaz ... ona hiç kimseyle ortak değilsin." Sadece tek bir merkezi dürtün varsa talihlisindir. Birden fazlaysa bu dürtün sende içsel zenginlik potansiyeli vardır, ama ruhu hiyerarşik bir birlik halinde düzenlemek için çok fazla özdisiplin gerekir. Dürtülerin bu "rütbe-sıralamasına" ulaşamazsan "erdemlerin çatışma ve savaş alanı" olursun. (Nietzsche'nin Sevinçler ve Tutkular'dan hemen sonra tartıştığı "Solgun Suçlu"nun acılarını böyle

açıklayabiliriz. Ruhu "yabani yılanlar balosuysa" içsel huzuru yoktur ve acılarını çevresindeki dünyaya bulaştırır.)[93]

"*Mahzeninde azgın köpeklerin vardı bir zamanlar: ama bunlar dönüşüp, sonunda kuşlar ve sevimli şarkıcılar oldular.*" Burada yine bir yüceltme teması görüyoruz, kötü Eris iyiye, şiddet *agon*'a, savaş "yarışmaya" çevrilmektedir. Savaşçı içgüdüsünden utanan ve onu *kökünden sökmek* isteyen Hıristiyanlığın aksine, Nietzsche bu güdüyü, doğru şekilde "manevileştirildiğinde" kişisel ve ortak büyümenin temel faili olduğu için över: "Farklı düşünceler ve onların orduları arasındaki (barutsuz!) savaş"[94] övülmeli ve geliştirilmelidir.

Bin Bir Hedef Üstüne.[95] Bu büyük söylevde "iyi ile kötü", "yeryüzündeki en büyük güç" üzerine bazı noktalara temas edilir.

"*Hiçbir halk, önce değerler oluşturmadan yaşayamaz.*" Bir "halk" ya da "kültür" diye *tanımlanmak* için ortak ethosa sahip olmak gerekir. Ortak bir doğru yaşam tarzı anlayışına sahip olmayan gerçek bir cemaat olamaz.

"*Bir halk ayakta durmak istiyorsa değerlerinin komşusununkinden farklı olması gerekir.*" Avrupa kendini ayırt edilecek şekilde Avrupalı olarak korumak istiyorsa, örneğin Amerikan değerlerinden, "Amerikanlaşmaktan" kaçınması gerekir. Aksi takdirde kültürel açıdan basitçe Amerika'nın parçası olacaktır.

Komşu halklar birbirini anlaşılmaz ve kötü bulur. Tüm kültürler ahlaki bakımdan şovenisttir: neticede grubun ayakta kalmasını destekleyen şeylerden biri de sadece grubun ahlaki doğruluğa sahip olduğuna inanmaktır.

Hem gerekli hem zor olan şeye değer verilir. Ahlak bir halkın "aşmayı başardıklarının levhasıdır." Bir karakter özelliği ya da davranış tarzı cemaate faydasızsa ortak ethosta değerli görülmez. Ayrıca zaten herkesin yaptığı bir şeyse yine değerli görülmez: nefes almayı ahlaki bir buyruk haline getirmek anlamsızdır. Ahlak temelde bir *disiplin*, bir "aşma" meselesidir. Sonraki paragraf bize bu aşma ediminin amacını anlatacaktır.

Ahlak [halkın] "güç istencinin sesidir". Nietzsche'nin sonraki felsefesinde merkezi bir yer tutan "güç istenci" kavramı ilk kez burada basılı olarak görülmektedir. Önceki paragraf ilk başta söz konusu olan gücün kişinin *kendisi* üzerindeki güç, özdisiplin olduğunu gösteriyor. Fakat bu kavram derhal başkaları üzerindeki güç olarak genişletilir: bir halkın

"hükmetmesini, zafer kazanmasını, görkeme boğulmasını, komşusunun ise dehşete ve hasete sürüklenmesini sağlayan" güç olur. Bunun sadece Zerdüşt'ün gördüğü "nice ülkeler, nice uluslar"la ilgili basitçe *tarihsel, sosyolojik bir yorum* olduğuna dikkat edin. Nietzsche ulusların birbiri üzerinde "dehşet" yaratmasını *savunmaz* –hatta biraz önce gördüğümüz gibi, saldırganlığın "dehşet verici" tezahürlerinin yüceltilerek "barut*suz* ... savaşa" çevrilmesini istemektedir.

"*Bir kez öğrendin mi bir halkın sıkıntılarını, ülkesini, göklerini ve komşularını, o zaman o halkın başarılarının yasasını da çözdün demektir.*" Bir cemaatin ahlakı, onun "güç istencini" yani, büyüyüp genişlemek amacıyla, ya askeri tehdit ve fethin "sert" gücüyle, ya da kültürel "parıltının" (iphone'lar ve rock müziği) "yumuşak" gücüyle komşularına hükmetme dürtüsünü ifade eder. Fakat genişlemek için *her şeyden önce ayakta kalmak gerekir.* Bu da başarılı cemaatin "değerler tablosunun", kendini içinde bulduğu hem beşeri hem doğal çevreye uygun olmasının gerektiği anlamına gelir. Örneğin soğuk iklimde yaşayan halklar kış için gıda depolamaya ihtiyaç duyar, bu yüzden de tutumluluk ve biriktirme gibi alışkanlıklara çok değer verilir (muhtemelen kapitalizmin Güney Pasifik yerine kuzey Avrupa'da başlamasının da sebebi budur).

"*Yaratıcılar önce halklardı, bireyler ancak ondan sonra yaratıcı oldular ... sürüden duyulan zevk, insanın Ben'den duyduğu zevkten daha eskidir; vicdan rahatlığı sürü diye adlandırıldığı sürece, yalnız vicdan azabı "Ben" der ... kurnaz "Ben" sürünün kaynağı değildir.*" Burada kısmen özgür ruha, uzlaşımı reddetmenin verdiği kötü hisse şaşırmaması, evrimsel geçmişin bu duygusal kalıntısını da fazla önemsememesi tavsiye edilir. Fakat aynı zamanda Thomas Hobbes'un toplumun ve devletin kökeni açıklamasına saldırılmaktadır. Hobbes'a göre rasyonel bireyler, "doğal hal", "iğrenç, kaba ve yetersiz" olduğundan, herkesin belli bir ölçüde bağımsızlığını feda ettiği bir hal oluşturmanın çıkarlarına olduğunu oyun teorisiyle hesaplayarak dört başı mamur bir toplum ve devlet kurmaktadır. Tarihsel bakımdan bu doğru olamayacağından, Nietzsche, ortak yaşamın, insanlar kendilerini kavmin çıkarlarından farklı çıkarlara sahip bireyler olarak tasavvur etmeden bin yıl önce ortaya çıktığını öne sürer (hiç şüphe yok ki haklıdır da).

"*Bin hedef vardı bugüne kadar, çünkü bin halk vardı. Şimdi hâlâ eksik olan yalnızca bin boynun zincirleri, tek bir hedef eksik henüz. İnsan-*

lığın hâlâ bir hedefi yok." Nietzsche defterlerde, "*üstinsanda* ... bireyler bir olmuştur," der.[96] Bu onun kozmopolitizmidir, Avrupa cemaati talebidir, geçmişte birbiriyle savaşan milliyetçileri aşacak ve en nihayetinde bütün yerküreye yayılacak yeni bir ulus-aşırı Avrupa kültürü isteğidir. Ancak bir tür dünya hükümeti dünya barışını mümkün kılabilir. Nietzsche'nin Napoléon'a hayran olmasının, onun kendisi gibi "iyi bir Avrupalı" olduğunu söylemesinin temelinde kozmopolitizm vardır.

Fakat kafa karıştırıcı olan şudur: Saldırganlığın yüceltilmesi, niçin dünya hükümetine alternatif olarak sunulmuyor? Saldırganlık bireysel düzeyde yüceleştirilip "yarışmaya" çevrilebiliyorsa, bu neden kolektif düzeyde olmasın? Uluslar arasında yapılan bu "üstünlük" yarışı, niye savaşa bir alternatif olarak sunulamıyor? Cevap muhtemelen şudur: İster Olimpiyat oyunlarında ister en iyi trajediyi yazma yarışmalarında olsun, sahici *argon* için yarışma *kuralları* oluşturmak ve bu kurallara uyulmasını sağlamak gerekir. Oyunlarda nasıl hakemler ve disiplin kurulları gerekiyorsa, uluslararası "üstünlük" yarışında da bir nevi küresel otorite gerektirir. (Dünya Ticaret Örgütü gibi bir kurum da onun parçası olabilir.)

Yaşlı ve Genç Kadınlar Üzerine.[97] Nietzsche'nin filozof olarak zayıflıklarından biri, bazı başlıklarda derin ile patolojik arasındaki ayrımı anlatamamasıdır. Bu pasajın resmi amacı potansiyel özgür ruha kadınlara nasıl davranacağına dair tavsiyeler vermek olsa da, asıl değeri Lou macerasının Nietzsche'nin kadınlara tavrını ne kadar derinden etkilediğini göstermesinden gelmektedir.

Zerdüşt "yaşlı kadıncağız"la konuşur. Kadınlarla ilgili her şeyin çözümünün gebelik olduğunu söyler. Erkek savaş için, kadın da savaşçının dinlenmesi için yetiştirilmelidir. Kadının işi erkekte gizli olan çocuğu çıkarmaktır. Erkeğin mutluluğu "ben istiyorum"dadır, kadının mutluluğu ise "erkek istiyor"dur. Kadın bütünüyle sevgiden ötürü boyun eğdiğinde dünyası "mükemmel" olur. Yaşlı kadın "küçük bir hakikat" sunarak cevap verir son olarak: "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma".

Meşhur "kırbaç" lafı burada geçer elbette. (Sözcüğü zikredenin yaşlı bir kadın olmasının bence hiç önemi yok –bu, Zerdüşt-Nietzsche'nin kadınlar üzerine görüşlerinin kuvvetini artırmak için tasarlanmış retorik bir araçtan öte bir şey değildir: "Gördünüz mü, yaşlı, yani bilge kadınlar bile benimle aynı fikirde" demek istemektedir.) Daha önce belirtildiği gibi, bu sözü iki şekilde yorumlayabiliriz: Nietzsche'nin kadınlara yönelik

sadistçe davranışları teşvik ettiğini de düşünebiliriz; bu sözü onun yerine –özellikle de Basel'de çekilen "kırbaç" fotoğrafıyla bağlantı kurarsak (bkz. Resim 25 ve yukarıda s. 511)– kadınlara birazcık şans verilse her ilişkide kırbacı ellerine alacakları, böylece olayların doğal düzenini altüst edecekleri uyarısı olarak da görebiliriz. Ama bana öyle geliyor ki bu yorumlardan hangisinin benimsendiğinin pek önemi yoktur. Her halükârda pasajın mesajı, Nietzsche'nin çevresinde güç toplayan kadın özgürleşme hareketinin kökten reddedilmesi, kadınların geleneksel ezilmesinin gerici bir biçimde yeniden olumlanmasıdır. Baskı ya *Nietzsche'nin* "kırbacıyla" ya da *Lou'nun* kırbacı *yüzünden* devam edecektir.

Nietzsche'nin Lou-öncesi dönemde on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında kadınların davasına duygudaşça yaklaşımıyla, erkek şovenizminin on dokuzuncu yüzyıl standartlarına göre bile karikatürleştirilmesi, Lou'nun (ve Malwida'nın) arzuladığı her şeyin aşağılayıcı bir tarzda yıkılması arasında çok çarpıcı bir zıtlık vardır. Neler olup bittiğini görmek zor değil. Nietzsche önceki yıl "kırbaç" fotoğrafını çektirmişti. Bu fotoğrafta on dokuzuncu yüzyıl standartlarına göre "erkeksi" ve inatçı Lou'nun elde kırbaçla gösterilmesiyle gerçeklik trajikomik bir tarzda yansıtılıyordu. Şimdi ise, yaşanan macera sonrasında Nietzsche bir nevi kurmaca intikamla acısını hafifletmektedir. Bir başka deyişle bu pasaj Rée'ye ve Lou'ya tam *Zerdüşt*'ün I. Bölüm'ünü yazdığı sırada gönderdiği patolojik rahatsızlığını gösteren mektuplarla aynı malzemedendir –Lou'nun sesine "ancak yalvardığında" katlanabileceğini söylediği o korkunç sözleri hatırlayın.[98] O mektuplarda da dediği gibi bu durum en içsel düşünce tarzında "*ressentiment*"i (hınç) reddetmesiyle bağdaşmaz.

Fakat *Zerdüşt*'ün I. Bölüm'ünde kadınlarla ilgili korkunç ifadelerin yanı sıra biri II. Bölüm'de ve diğeri III. Bölüm'de olmak üzere iki "dans şarkısı"nda, "Hayatın" (Zerdüşt kayıtsız şartsız hayatı sevdiğini iddia ediyordu) kadın olarak tasvir edildiğini, "alev alev uçuşan saçlarıyla"[99] (hiç şüphe yok ki Nietzsche'nin sevdiği bir opera olan *Carmen*'in kadın kahramanının tasviri) bir vecit dairesi içinde dans eden "erdemli olmayan ve vahşi"[100] bir kadın olduğunu görmek gerek. Kadınlara yönelik bu ikili tavrı Nietzsche'nin kendi "Dionysosçu" ve "Apolloncu" kategorileri çerçevesinde çözümleyebiliriz. Kadınların Nietzsche'ye çekici gelmesinin sebebi, erotik olanın, acı çeken bireyselliğin aşılıp (*Tristan und Isolde* tarzında), "daha yüksek bir cemaate" "sarhoşluk içinde"[101]

emilmeyi (*Tragedyanın Doğuşu*'nda tanımlandığı gibi) temsil etmesidir. Fakat Lou macerasından ağzı yandığından *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçuluğun zararlı tarafına Dor tepkisiyle temsil edilen abartılı Apollonculukla tepki vermektedir: Apollon'un, "her türlü iznin görkemli reddi" yoluyla...[102] Kadınlar o kadar tehlikelidir ki on dokuzuncu yüzyıl şovenizminin kafesine geri itilmeleri gerekir.

Zerdüşt'ün 1883 sonuna doğru yazılan III. Bölüm'ünde Nietzsche Lou macerasından sonra en azından geçici olarak kendini toparladığından metin biraz sakinleşmiş, hatta kırbaç sözü için bir bakıma günah çıkartılmıştır. "Öteki Dans Şarkısı"nda[103] Zerdüşt kırbacını gürültüyle şaklatarak tuttuğu tempoyla Hayat'ı dans ettirmeye çalışır –görünüşe bakılırsa I. Bölüm'de öğütlenen şeyi yapmaktadır. Hayat ondan durmasını ister. "Gürültünün düşünceleri öldürdüğünü", özellikle de Hayat'ta Zerdüşt hakkında ortaya çıkan "hassas" düşünceleri öldürdüğünü bilmektedir kesinlikle. (Burada Schopenhauer'ın "Şamata ve Gürültü Üzerine" (Über Lärm und Geräusch*) başlıklı incelemesine eğlenceli bir gönderme vardır. Bu incelemede arabacıların kırbaçlarını şaklatmalarının dâhinin düşünmesini engellediğinden acı acı yakınılır.) Fakat Nietzsche III. Bölüm'de bile kadın özgürleşmesine karşıdır: "kadınlar erkekleşiyor," iddiasında bulunur, çünkü erkeklerde çok az "erkeklik" kalmıştır –ancak gerçekten erkeksi bir erkek "kadınlardaki *kadını kurtarabilir*".[104] Modern kulaklara hâlâ pek korkunç geliyor olabilir bu. Fakat önemli ve gerçekten felsefi bir tezin içine gömülüdür; bu teze göre halihazırda doğası itibarıyla farklı insanlarla çoktan karşılaşmış bulunuyoruz, bu yüzden de en doğru ve en tatmin edici hayat tarzı bir bireyden diğerine radikal farklılıklar göstereceği gibi, muhtemelen bir cinsiyetten diğerine de radikal farklılıklar gösterecektir.

Çocuk ve Evlilik Üzerine.[105] *Zerdüşt özgür ruhlunun kadınlarla ilişkisinde nasıl davranması gerektiğini tartışmayı sürdürürken, ancak "galip gelmiş, kendi üzerinde egemen olabilmiş, duygularını buyruğu altına alabilmiş, erdemlerinin efendisi olmuş" kişinin evliliğe hakkı olduğunu belirtir*. Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche soyarıtımı taraftarıdır, "evliliklerin yasaklanması ve önlenmesi" yoluyla "manevi-maddi

* Schopenhauer'ın bu incelemesi *Parerga und Paralipomena* (1851) adlı eserinde yer alır-r.n.

aristokrasi" yaratılmasını ister.[106] Fakat aynı zamanda Lamarckçıdır, yani bireyin ömründe ilk edindiği özelliklerin miras kalabileceğine inanır.[107] O halde *Bildung*'a, yani kendini geliştirmenin *biyolojik* önemine inanmaktadır. Baba özdisiplin ve iyi eğitimle gelişip iyi bir insan olursa, erdemlerinin genetik olarak oğluna geçmesi mümkündür. Ama *Bildung*'dan yoksun kimselerin "çoğalması" tam da aktarılmaması gerekenlerin aktarılması sonucunu doğurur. (Kuşaklar arasında biyolojik aktarımın yanı sıra kültürel aktarım da olduğundan, bu tez bana esasen Lamarckçılığa dayanıyormuş gibi görünmüyor.)

Gönüllü Ölüm Üzerine.[108] *"Zamanında ölmesini bil," der Zerdüşt. Pörsümüş bir elma gibi dalda asılıp kalma. Ölüm canlılar için bir "yetkinleşme", bir dürtü ve bir vaat olmalıdır. Ölüm bir şenlik gibi yaşanmalı, "yaşayanların yeminlerini kutsamalıdır". Sen ölürken ruhun, "akşam kızıllığı gibi parlamalıdır".*

Demek ki sadece soyarıtımını değil, kişinin kendi kararıyla ötenaziyi de savunmaktadır.* Sunulan gerekçe toplumsaldır ve bizi *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisindeki ibretlik, "anıtsal" figürler meselesine geri götürür. İyi bir sanat eserinin doğru noktada bitmesi gerektiği gibi, iyi bir hayat da, gelecek nesiller için esin verici bir rol modeli olabilecek bir yaşam da doğru yerde bitmelidir. Fakat hayat ile edebiyat arasındaki analojinin sorunu gerçek hayatta kimse yarının ne getireceğini bilmediğinden, "doğru zaman"ı bilmenin genellikle zor, hatta imkânsız olmasıdır. *Parsifal*'in yarı Hıristiyanlığını bunamaya bağlayan Nietzsche "doğru zamanda" ölmeyi başaramadığı açık olanlar arasına Wagner'i de koyar.[109] Ama öte yandan pek çok kişi de Wagner'in *Parsifal*'le başarısını taçlandırdığını, Nietzsche'nin öğüdünü dinleseydi İsa gibi "çok erken öleceğini" öne sürmektedir. Wagner'i bir yana bırakırsak, daha aşikâr ve daha dramatik bir tarzda, doğru zamanda ölemeyenin, melekelerini yitirdikten sonra on bir yıl "pörsümüş" halde dalda asılı kalanın asıl Nietzsche olması üzücü bir durumdur.

Armağan Verme Erdemi Üzerine.[110] *İki türlü bencillik vardır: "kediler ile kurtların" "hasta bencilliği" ki daima almak ister ve "kutsal bencillik" ki vermek ister, "armağan veren sevgidir".*

---

* Soyadlarındaki benzerliğe bakarsak, insan Avusturyalı ötenazi yanlısı Dr. Philip Nitzschke'nin bu pasajdan etkilenip etkilenmediğini merak ediyor.

1883'teki defterlerde "bencilliğin bir ilke değil olgu" olduğu tutarlı bir biçimde tekrarlanır.[111] Bu yüzden, *Zerdüşt*'ün en azından ilk üç bölümünün yazılması sırasında Nietzsche psikolojik bencillikle, yani tekrarlamak gerekirse, hiç kimsenin algıladığı kadarıyla özçıkarları dışında bir şey için eyleme geçmediği görüşüne inandığını *düşünmektedir*. Schopenhauer gibi özgeciliğin [bkz. Sözlükçe] nadir olmakla beraber sahiden ortaya çıkabildiğini düşünen Rée ile Nietzsche arasındaki temel farklardan birinin de bu olduğu hatırlanacaktır.

Nietzsche bencillik ile özgecilik arasındaki Rée/Schopenhauer ayrımı yerine iyi ve kötü bencillik arasındaki farkı koymak ister: bir tarafta metni yazmadan en fazla bir ay önce Lou'ya atfettiği "kedi" bencilliği,[112] diğer tarafta "kutsal" bencillik. Kutsal bencilliğin Zerdüşt'ün Öndeyiş'te güneşle konuşmasında örneklendiği varsayılıyor. Güneş nasıl ki üzerinde parlayacak insanlar olmasa perişan olacaksa, der Zerdüşt, kendisi de çok fazla bal toplamış bir arıya benzemektedir: bilgeliği "taşıp gitmelidir" ve bu yüzden insanların dünyasına "inecektir".[113]

Gerçi buradaki sorun, Zerdüşt'ün "inişinin" metaforik "balın" rahatsız edici tamlığını "boşaltmanın" orgazm benzeri rahatlamasını yaşama arzusu mu yoksa sadece bilgeliğini insanlara bahşetme arzusu mu olduğudur. Bilgelik bahşetme arzusu Zerdüşt'ün hazzına ya da acısının dinmesine gönderme içermediğinden –bu tamamen başka bir şeye ilişkin bir arzudur– Nietzsche Zerdüşt'ün birinci arzuyla harekete geçtiğini varsaymak zorundadır kesinlikle.

Ama iki yıl sonra, *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ünün başlangıcında Nietzsche daha önce de gönderme yaptığımız şu pasajı kaleme alır:

> "Ey Zerdüşt," dediler ["hayvanları"], "yoksa böylece mutluluğunu mu aramaktasın?" "Ne önemi var ki mutluluğun" diye cevapladı [Zerdüşt], "uzun zamandır mutluluk peşinde değilim artık, ben eserimin peşindeyim yalnızca." "Ey Zerdüşt", diye konuştular hayvanlar yeniden ... "gök mavisi bir mutluluk denizinde yüzmüyor musun?" "Sizi gidi deli maskaralar sizi!" diye cevapladı Zerdüşt ve gülümsedi, "ne kadar da iyi seçtiniz benzetmeyi!"[114]

Bana göre Zerdüşt'ün güdülerinin bencillikle açıklanması burada açıkça reddedilmektedir. Onun için en önemli şey misyonu, "eseridir". Yan ürün olarak bunun onun mutluluğu olduğunu –"mutluluk paradoksu"– bilmektedir gerçekten de. Fakat amacı bu değildir.

Zerdüşt'ün mutluluk peşinde koşmayı "uzun zaman önce bırakması", *Nietzsche'nin* 1885'te IV. Bölüm'ü bitirmeden epeyce önce psikolojik bencillikten vazgeçtiğini gösterir. Nihayet ve biraz da istemeyerek, kahramanını eyleme geçirenin gerçekten özgecilik olduğunu ve herhangi bir "bencilliğe" indirgenemeyeceğini kabullenmek gerektiğini görmüştür. Bu kitap boyunca gördüğümüz üzere, Zerdüşt gibi Nietzsche'yi de her bakımdan niteleyenin misyonuna mutlak bağlılık olması sebebiyle, 1885'e gelindiğinde Nietzsche'nin kendi doğasını ve motivasyonunu uzun zamandır yanlış tanımladığını anladığı sonucuna varmak zorundayız. Ayrıca Elizabeth'in de ağabeyinin içten içe bencillikten uzak olduğunda ısrar ederkenki naifliğine rağmen doğru bir noktaya parmak bastığını da kabul etmemiz gerek.

Zerdüşt II. Bölüm

Armağan eden erdem söylevinden sonra Zerdüşt "tohumlarını toprağa atmış bir çiftçi gibi" tekrar insanların dünyasından çekilip –sadece düşmanlarından değil dostlarından da uzaklaşır– dağdaki yalnızlığına geri döner. Takipçilerinin köle ruhlu "takipçiler" yerine bağımsız "kardeşler" olması talebiyle, ancak onu (St. Petrus gibi) "inkâr ettikleri", onu tanımış olmaktan "utandıkları" zaman döneceğini söyler.

Yıllar geçtikten sonra rüyasında düşmanlarının öğretisini çarpıttığını ve dostlarının gerçekten ondan utandığını görür.[115] Böylece geri döner ve II. Bölüm'ün tamamının geçtiği "Mutluluk Adaları"na gider. Nietzsche bu "Adaların" (*Isles*) aslında Sorrento günlerinden bildiği Napoli Körfezi'nin kuzeyindeki Ischia olduğunu yazmıştır Köselitz'e.[116] Bu tanımlamayı destekleyen de şu ipucudur: "Dans Şarkısı"nda[117] taşralı kızların "Cupido"yla dans ettiğinden söz edilir; bu da "Cupid"in (aşk tanrısı) Ischia lehçesinde söylenişidir.[118]

Bir anlığına konudan saparsak, *Ecce Homo*'da Nietzsche pozitivist döneminin başından beri kafasında olmayan Dionysosçuluğun *Zerdüşt*'le sahnenin ortasına (aynı adla olmasa da) döndüğünü belirtir. Eser "benim 'Dionysosçu" anlayışımın üstün bir başarı kazanmasıydı" der.[119] Dionysosçuluk dansla (ve elbette müzikle) yakından bağlantılıdır, çünkü antik dünyadaki Dionysos tapınışının ana özelliklerinden biri

vecit halinde danstı. *Tragedyanın Doğuşu*'nda bu bağlantı açığa vurulur. Ortaçağ karnavallarında sokaklarda dans eden kalabalıklar, "Dionysos hayranlarının" bireyselliğin ve gündelik hayatın bölünüşünün ortadan kalktığı "yüksek bir cemaate" ait olma hislerini ifade ediyordu.[120]

Nietzsche'nin de ima ettiği gibi, dans esasen *ortaktır*. Dansta başkalarıyla cemaat olma hissini kazanır ya da teyit ederiz. Nietzsche'nin şenlik havasında, cemaati teyit eden dans kapasitesini geri kazanmamızı istemesi esasen düşüncesindeki dini karakterin bir parçasıdır.

Mutluluk Adalarında.[121] *"Bir zamanlar 'Tanrı' derlerdi insanlar uzak denizlere baktıklarında; şimdi ise ben artık sizlere şöyle demeyi öğrettim: Üstinsan ... Her şeyin insan açısından düşünülebilire, görülebilire, duyumsanabilire dönüşeceği ...* " Bu da akla Nietzsche'nin tekrar tekrar Hıristiyan Tanrısı ile Yunan tanrıları arasındaki zıtlığa işaret etmesini getiriyor. Hıristiyanların Tanrısı insan karşıtı bir ideal, insani özelliklerimizin *pek* insanca olduğunu hissetmemiz için tasarlanmış imkânsız bir standartken, Yunanlar tanrılarını "kendi içlerindeki en başarılı örnekler" olarak görürlerdi, kendileri ile tanrıların "yan yana yaşayan iki farklı kast" olduğuna inanırlardı, bunlardan biri daha "kudretli ve soyluydu", ama "her ikisi de aynı türdendi".[122] Nietzsche burada benzer bir şey söylemektedir: Üstinsan kim olursa olsun sonuçta *insandır*, insan karşıtı bir figür değildir.

Nietzsche defterlerde çağdaş insanın ekonomik çıkarlar "makinesinde" bir dişliye indirgendiği yorumunu yaparken ("Son İnsan" temasının bir yönü), "daha yüksek tipte" bir insan tasavvur etmenin hâlâ mümkün olduğunu yazar. Ardından da ekler: "Gayet iyi bilindiği gibi bu tip için kullandığım kavram, *metafor,* 'üstinsan'dır."[123] "Metafor" burada niye vurgulanmıştır? Bana kalırsa bunun sebebi Nietzsche'nin üstinsana insanlığın *özel bir türü* muamelesi yapılmasını reddetmek istemesidir: "üstinsan" denen şeyi "Neandertal insanı", "Kro-magnon insanı", "Aryan insan" gibi serilere aitmiş gibi *düşünmemeliyiz*... Özellikle de üstinsanı "tarihin sonu" (ya da Heidegger'in Nietzsche'yi yanlış okumasındaki gibi sarışın, mavi gözlü bir SS tank komutanı) olarak düşünmemeliyiz.

Zerdüşt söylevinin sonuna doğru "kalıcılığın salt bir alegori" olduğunu, kalıcılığı öven "şairlerin fazla yalan söylediğini" belirtir. Değişimin acımasızlığının teyidi üstinsana da uygulanabilir olmalıdır. Üstinsan bir ideal olsa da, "yeryüzünün anlamı" olsa da, asla insanlığın ebedi, *sabit*

bir ideali olamaz. Onun yerine, tıpkı ufuk gibi, gelişen insan toplumunun ulaştığı nokta neyse, ideal o noktanın ötesinde kalacaktır. (Nietzsche'nin umudunun bir "tan kızıllığı" değil, *hiç bitmeyen* "yeni tan kızıllıkları" *dizisi* olduğunu görmüştük.) Fakat üstinsan ideali ne kadar ele avuca sığmaz olsa da, hakkında bazı şeyler biliyoruz: her zaman için insan karşıtı değil, insani bir ideal olarak kalacaktır, ayrıca daima *ortak* bir ideal olacaktır: "*üstinsanda* ... bireylerin bir olduğunu" görmüştük.

Acıyanlar üzerine.[124] *Acımak [Mitleid] Hıristiyan [ve Schopenhauer] etiğine göre merkezi insan erdemidir, ama aslında erdem bile değil daha ziyade ıstırap sebebidir. Acınan kişinin gururunu incitir ve alınganlık yaratır. Fakat acıyan kişiyi de yaralar. Tanrı, insana acımaktan ölmüştür.*

Daha önce belirtildiği gibi, Almancada *Mitleid*'ın hem "acıma" hem "merhamet" anlamı vardır. Doğal eğilim Nietzsche'nin *Mitleid*'da acınanın zarar gördüğünü söylemesinin, anlamlı ama tek yanlı olduğunu söyleme yönündedir. Gerçekten de *acımak*, nesnesini alçaltarak kişinin kendini üstün hissetmesini sağlar ("sana acıyorum, zavallı kusmuk parçası!"), böylece acınanın kendini kötü hissetmesine yol açar. Fakat merhamet anlamında *Midleid* kesinlikle çok farklıdır, diye devam etmek isteyen olabilir: burada merhametin nesnesi kişiden ayrı ve ondan aşağı değildir, daha ziyade onunla *birlikte çile çekmek* söz konusudur. Schopenhauer'ın dediği gibi, merhamette insan acı çekenle duygudaşlık kurarak "özdeşleşir".[125] İnsan ötekinin acısını kendi acısı sayar.

Tan Kızıllığı'nın *Midleid* eleştirisini tartışırken, Nietzsche'nin empatik, Schopenhauer'cı merhametin varlığını kabul etmekle birlikte, acıma gibi ama farklı biçimde merhametin de başka insanlara zarar verdiğini öne sürer: Bütün kozmosun acılarıyla duygudaşlığa dayalı bir özdeşleşme, insanı çileyi azaltma girişimlerinin beyhudeliğine inandırır, böylece aktif hayırseverliğin kuruyup ölmesine yol açar. Nietzsche burada aynı fenomene farklı bir açıdan bakmaktadır: Kozmik, Schopenhauer'cı merhamet psikolojik çöküş, derin bunalım yaratarak *özneye* zarar vermektedir. Tanrı'nın insan varoluşundaki korkunçluğa duyduğu merhamet yüzünden öldüğü şeklindeki şiirsel mecazda Nietzsche'nin aktardığı anlamın bu olduğunu düşünüyorum. Böylece Nietzsche acımayla birlikte merhameti de reddetmek için bir sebep daha bulur: Merhamet iyiliksever eylemin potansiyel alıcısına zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda merhamet duyana da çeşitli derecelerde zarar verir, "hayatı olumlama"

kabiliyetlerini öldürür. Nietzsche'nin "yaratıcıların" "katı" olması gerektiğini söylemesinin ana sebeplerinden biridir bu.[126] Dünyayı yeniden yapmak istiyorsak, hem başkaları hem kendimiz için kalplerimizi merhamete karşı katılaştırmalıyız.

Daha önce belirttiğim gibi, merhamet Nietzsche'nin kendi kişiliğinde olağandışı ölçüde öne çıkmış bir unsurdur. Örneğin Cenovalılarca "küçük aziz" diye bilinmesinin sebebi buydu. Merhametin merhamet edene zarar verdiği inancının kendi kendini çözümlemede sağlam bir temeli vardı. Overbeck'e 1884 Eylül'ünde şöyle yazıyordu:

> Çektiğim toptan bunalım ... geçti: Ailemle aramdaki farkı yüz kere daha fazla ciddiye aldığımı düşünüyorum şimdi ... Benim sorunum başkalarının acısını olduğundan daha büyük tasavvur etmek gibi daima tekrarladığım bir hata. "*Mitleid*'dan (merhametten) maraz doğar" sözü, çocukluğumdan beri tekrar tekrar doğrulanmıştır. (Belki de babamın olağandışı doğasının kötü bir sonucudur bu –onu tanıyan herkes onun "insanlardan" ziyade "meleklere" ait olduğunu düşünürdü.) *Mitleid*'la yaşadığım bu kötü deneyimler sebebiyle onu değerlendirmede teorik bakımdan çok ilginç bir değişiklik yapmak için kamçılanmam yeterli oldu.[127]

Gecenin Şarkısı.[128] *"Yalnızlığım çevremi ışığın kuşatmasındandır ... Hiç bilmedim almanın mutluluğunu ... benim yoksulluğum bu işte; elim armağan vermekten asla yorulmuyor."*

II. Bölüm'ü I. Bölüm'den ayırdığı söylenen "yeni söylevin"[129] en çarpıcı yönü, Zerdüşt'ün "verdiği söylevlerden" farklı olarak "söylediği şarkıların" devreye girmesidir. Bana öyle geliyor ki (Nietzsche'nin bazen *Zerdüşt*'ü bir müzikal eser olarak düşündüğünü hatırlarsak), bunlar anlatıyı ya da tartışma konusunu ilerletmekten ziyade Zerdüşt'ün manevi gelişim yolunda ilerlerkenki duygularını ifade eden "aryalar" olarak görülebilir. (Gelecekte bir bestecinin *Zerdüşt*'ü operaya çevirebileceği düşünülmüş olabilir.)

Nietzsche *Ecce Homo*'da "Gecenin Şarkısı"nı "Dionysos Dithyrambosu" olarak adlandırır ve "yazılmış olan en yalnız şarkı" diye tasvir eder. Zerdüşt'ün "aşırı ışık ve güç bolluğu, *güneş* olarak doğası sebebiyle sevmemeye mahkûm olmasına ölümsüz ağıtını" ifade eder.[130]

"Güneşin" ya da "üstinsanın" sevilememesini anlamak kolaydır: ona ancak saygı duyulabilir, diyebiliriz. Arkadaşlığı içeren türden bir sevgi eşitlik gerektirir (Nietzsche'nin mektuplarında sıklıkla arkadaşlarını

"sevdiğinden" bahsettiğini görmüştük). Peki, "armağan veren" niçin *sevememektedir*? Bana göre aynı sebepten. Şarkıda bahsedilen türden bir sevgi ancak eşitler arasında olabilir ve ne yazık ki Zerdüşt-Nietzsche'nin (Tanrı gibi) eşiti olan kimse yoktur. Tüm çağdaşlarından "daha yüksekte" olan kişiyi yalnızlığa mahkûm eden budur. Zirve soğuktur. Nietzsche 1885 Mart'ında kız kardeşine şöyle yazar:

> ... Almanya'daki en zeki insanlardan bazıları delirdiğimi, hatta bir tımarhane köşesinde öleceğimi düşünüyor. Hiçbir insanın beni sevebileceğine inanamayacak kadar gururluyum: Sevmesi için benim gerçekten kim olduğumu bilmesi gerekirdi. Birini sevebileceğime de bir o kadar az inanıyorum: Bu da kendi kadememden bir insan bulmamı –mucizelerin mucizesi olurdu– gerektirir, bunu unutma ... Hıristiyanlığın kurucusunun bana kıyasla yüzeysel kaldığını düşünüyorum.[131]

Kendini Aşma Üzerine.[132] *Hakikat istenci gerçekte var olan her şeyin "düşünülebilmesi" istencidir. Şeyleri düşünülebilir kılmak isteriz, çünkü sağlıklı bir kuruntuyla gerçekten düşünülebilir olduklarından kuşkulanırız. Varlıkların düşünülebilirliği istenci gerçekte "güç istencidir" –bu da şeylerin "düz" olması, kendi ruhumuzun bir "aynası" olması gerektiği anlamına gelir–, iş iyi ve kötüye geldiğinde bile böyle olmalıdır. Nerede canlı bulduysam, orada güç istencini de buldum. Zayıflar bile en zayıflar üzerinde güç sahibi olmak ister, zayıflar bile gizli kapaklı yollardan güçlüden güç çalmak ister. "Hayat ... daima kendini aşmak zorunda olandır".*

1883'te yazılan defterlere baktığımızda, Nietzsche'nin genel bir şüphecilik [bkz. Sözlükçe] safhasına girdiğini, herhangi bir şeyin gerçeklikte kavramlar ağına (madde, şey, neden, etki) tekabül edip etmediği üzerinde düşündüğünü görüyoruz. Bu kavramlar ağı çerçevesinde dünya bizim için anlaşılır bir yer haline geliyor. (Daha sonra bu şüpheden uzaklaştığını göreceğiz.) Fakat Nietzsche-Zerdüşt bunun aslında önemli olmadığını, çünkü anlaşılabilirliğin amacının teknolojik olduğunu söyler; yani çevremiz ve kendimiz üzerinde "güç" sahibi olmaya çalışırız. Ahlak bile bu amaca hizmet eder –ahlakların daima bir cemaatin "varlık koşullarına" hizmet ettiği şeklindeki önceki fikir geliştirilmiştir. Nietzsche artık ahlakların sadece varlığa değil, daha ziyade ortak "güce" hizmet ettiğini düşünmektedir: bu bir tür artış ve genişlemedir, bir nevi –"gücün" sıklıkla kullanılan bir anlamdaşı olan– "büyümedir".[133]

Şimdi de genel iddiaya geliyoruz: hayat güç istencidir. "Hayatın hep kendini aşmak zorunda olduğu" iddiasında bu zaten örtük olarak vardır, çünkü bu iddianın şu öncüllerden türediği açıktır: (a) hayat güç istencidir ve (b) güç istenci daima daha fazla güç istencidir. Bu genel iddianın *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "hayatın" (hatta "dünyanın") "güç istenci olduğu – *ötesinde hiçbir şey olmadığı*" şeklindeki tamamen gelişmiş teze ulaşamadığına dikkat edin.[134] Tam geliştirilmiş tezdekinin aksine, *Zerdüşt* güçten başka güdülerin mümkün olduğunu reddetmez.

Genel iddianın statüsü nedir? Zerdüşt "nerede canlıları bulduysa" orada güç istencini bulduğunu söyler. Bu çok sakıngan bir formülasyondur: dogmatik bir iddia değil, belli bir miktarda gözleme dayalı işleyen bir kabuldür; tümevarımsal bir *hipotezdir*. Schopenhauer "yaşama istencinin" deneyim "bilmecesini" en iyi şekilde "söktüğünü", ondan birleşik bir anlam çıkardığını öne sürer.[135] Nietzsche ise "güç istencinin" daha iyi olup olmadığını görmek için "deneyimlemeyi" önerir. (Bu deneyimin kaderi 26. Bölüm'de ayrıntısıyla tartışılacak.)

Kurtuluş Üzerine.[136] "Kefaret" ya da "kurtuluş" anlamına gelen *Erlösung*'un dini bir sözcük olması Zerdüşt'ün dini bir metin olarak düşünüldüğü gerçeğini bir kez daha öne çıkarıyor. Hem geleneksel Hıristiyanlıkta, hem de Schopenhauer'ın mistik Hıristiyanlık ve Budizm sentezinde kurtuluş, adi acılar dünyasından doğaüstü bir saadet âlemine yükselmek anlamında kullanılır. Nietzsche'nin sofu gençliğinden beri kurtuluşu arzuladığını, sadece katlanılabilir değil, aynı zamanda nihai Hıristiyanlık dünyası gibi *kusursuz* bir dünya istediğini görmüştük. *Deccal*'da "en maneviyatlı" insanların "dünyanın kusursuzluğunu" teyit edebilenler olduğunu söyler,[137] *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ünde ise Zerdüşt, asmadan gelen kokuların yarattığı "tuhaf bir sarhoşluk" halindeyken bir anlığına dünyayı "kusursuz" olarak deneyimler.[138] Zerdüşt doğaüstünü reddetmektedir elbette. Bu yüzden onun görevi kurtuluşun, kusursuzluğun, saadetin doğalcılık sınırları içinde nasıl keşfedileceğini, "cennet krallığının" gönülde nasıl keşfedileceğini göstermektir.*

---

* *Deccal*'ın 34. Kesim'inde göreceğimiz gibi, Nietzsche *tarihsel* İsa'ya ilişkin yorumunda "cennet krallığının" bizim "yukarımızda" olmadığını, "bir gönül hali" olduğunu söyler. İsa'ya yozlaşmış (*décadent*) demesine rağmen, *bu* bakımdan onunla kendisi de derinden hemfikir gibi görünüyor bana.

Bir kambur Zerdüşt'e insanları öğretilerine inandırmak için sakatları iyileştirmesi gerektiğini söyler. "Hiç de gerekli değil," diye cevap verir Zerdüşt. "Kamburun sırtından kamburu alındığında tini de alınmış olur." Bu da Nietzsche'nin temel stratejisini gösteriyor: teodise [bkz. Sözlükçe] –sorunlu fenomenlerin gerçekte saklı lütuflar olduğunu açıklar, defterlerde ifade ettiği gibi, "İfritler– sadece inayetlerin kötü ifadesidir".[139] Söylevin geri kalanı, teodisenin nasıl yapıldığını gösterir.

"İnsanların arasında ... bir savaş ya da mezbaha alanındaymışçasına dolanıyorum". (Hiç şüphe yok ki burada Nietzsche Wörth savaş meydanındaki kokmuş vücut parçalarına dair travma sonrası sahneler hatırlamaktadır.) Her yerde sadece "parçalar, organlar ve korkunç rastlantılar –ama ortada insanlar yok!". "Parça, bilmece ve ürkütücü bir rastlantı olan ne varsa" hepsini toplayıp bir bütünde birleştirmeli ... şiirselleştirmeliyiz." "Geriye dönmeyi istemeyi" öğrenmeliyiz ki "geçmişteki" her şeyi "ama ben istiyorum böyle olmasını" der gibi canlandırabilelim.

"Geriye dönmeyi istemenin" ne olduğu *Şen Bilim*'de zaten anlatılmıştı: Kişinin hayatının "olup biten her şey hayra geçmiş", kişinin hayatının *Bildungsroman*'ından [gelişimsel roman] "eksik olmaması gereken" bir parçaymış gibi anlatması; kişinin idealindeki kişi haline gelme hedefine doğru manevi gelişiminin hikâyesi. Kişinin hayatını bu şekilde anlatınca ona birlik verilmiş, daha önceki tüm anlamsız "rastlantı" olanların hepsi "birleşip tek" olmuştur. Görünüşteki rastlantılar "takdirişahsi"nin parçası olurlar. Otantik "benlerde" rastlantı diye bir şey yoktur. Geri kalanı için her şey rastlantıdır.

Zerdüşt burada kurtuluş *kavramının* hatlarını çiziyor: hayatının "kefaretini ödemek" için kişinin yapması gereken şeylerdir –zira bu hayat ayrılmaz bir biçimde *dünyada* geçer– ayrıca bir bütün olarak dünyanın tarihidir. Fakat bu kesinlikle onun (ya da Nietzsche'nin) kefaret işini gerçekleştirmeye yeterli olduğu anlamına gelmez. Aslında II. Bölüm'ün son iki söylevi de henüz bunu yapamayacağını açıkça gösterir. Zira bunların açığa çıkardığı şey, dünyayı paylaşmak mecburiyetinde kaldıklarının "en yüce ve iyilerine" bile "bulantıyla" baktığını, onların "kefaretini ödemeye" yeterli olmadığıdır. Bu yetersizlik, kendi bengi dönüş düşüncesini isteme, hatta zikretme yetersizliği olarak görünür. Bu durum da, bengi dönüşün sadece kefaretin dramatik bir ifadesi olduğunu gösterir. Kefaret, kurtuluş, kusursuz dünyayı bulmak, *amor fati*, bengi dönüşü benimsemek, bunların hepsi aynı şeyin farklı ifadelerinden ibarettir.

Zerdüşt III. Bölüm

Zerdüşt'ün manevi gelişimi –hayatının *Bildungsroman*'ı– henüz tamamlanmadığından, dağ doruklarındaki yalnızlığına geri dönüp daha fazla düşünmelidir. III. Bölüm'de (1884 Nisan'ında yayımlandı), Mutluluk Adaları'ndan dağa doğru giderken buluruz onu. (Zerdüşt'ün deniz ile dağ arasındaki gidiş gelişlerinin "babasının" hayat döngüsünü nasıl yansıttığına dikkat edin.)

Görü ve Bilmece Üzerine.[140] *Zerdüşt en sonunda büyük bir güçlükle "en dipsiz" düşüncesini dillendirmeyi başarır, fakat sadece onu bir "görünün içeriği olarak iletebilmiştir. (Şimdiki) "An" diye adlandırılan kapıdan iki yol çıkmaktadır, bunlardan biri geçmişe diğeri geleceğe gider. Ama aslında ikisi de bir ve aynı yoldur. Zaman bir "çemberdir". Her olay bir nedene "bağlı olduğundan", şimdi olan her şey daha önce sonsuz kez olmuş olmalıdır –örneğin bu ay ışığındaki bu örümcek. Zerdüşt görüsünü anlatmayı bitirdikten sonra bir köpeğin uluduğu duyulur. Ardından sahne değişir. Boğuluyormuş gibi görünen genç bir çobanın ağzından kara bir yılan sarkmaktadır (Nietzsche'nin kusarkenki hali gibi). Çetin bir mücadeleden sonra çoban yılanın başını ısırıp kopartır ve ayağa fırlayarak "daha önce hiçbir insanın gülmediği gibi" kahkahalarla güler.*

"Görü"nün içeriğini anlamak için, pilleri asla bitmeyen bir oyuncak trenin çember şeklindeki ray üzerinde ebediyen hareket halinde olduğunu düşünün: "An" denilen köprünün altından şimdi geçen vagon, önündeki lokomotife "bağlı" olduğundan, aynı köprünün altından zaten sonsuz kez geçmiştir ve gelecekte de sonsuz kez geçecektir. Bu söylev bengi dönüş fikrinin iki şekilde ele alınabileceğini gösterir: bu öncelikle bir köpeğin "ulumasının" ve kara safradan "yılanın" sebebi olarak düşünülebilir, fakat aynı zamanda üstinsanın neşeli kahkahasına ve *Şen Bilim*'in "bundan daha ilahi bir şey hiç duymamıştım" sözlerine yol açan düşünce olarak da ele alınabilir. Bengi dönüş –diyelim ki doğruluğu keşfedildiyse– neden bu tepkilerin ikisini birden yaratma yetisine sahip olsun?

Her şeyden önce niçin birisi –örneğin Zerdüşt, en azından eserin büyük bir kısmında– bengi dönüşü "dipsiz" bulsun? Açık söylersek, aynı hayatı tekrar tekrar yaşamanın inanılmaz bezginliğinden *değil*. Çünkü önceki var oluşuma dair bir şey hatırlamadığımdan, *tam olarak* şu anki hayatım tekrarlansa yine önceki var oluşumu hatırlamayacağım.

Pek çok dünya dini gibi Hıristiyanlık da bireysel ya da dünyevi "kurtuluşu", tarihi sona erdiren, en azından sıradan anlamda sona erdiren bir saadet hali olarak görürler. Adeta zaman bir hedefe ulaşıp orada duran bir oktur. Fakat zaman bir çemberse o takdirde "zamanın sonu" yoktur. Bengi dönüşün potansiyel olarak "dipsiz" veçhesi şudur: Oku iptal eden çember, öteden beri inanılan kurtuluşu da iptal eder. Hayat "bilmecesinin" "nihai bir çözümü" yoktur.

Ama diyelim ki *hayatta* kurtuluşa erebiliriz. Peki, ya olup biten tüm acı verici ve sorunlu şeylerin "kefaretini ödeyebilir", onları "altına" çevirebilirsek? O zaman dünyamız *zaten* "kusursuzdur", "kurtuluşa" erişilmiştir ve başka türlü bir kurtuluşa ihtiyacımız kalmamıştır. Cennet krallığı *burada ve şimdidir*, bu yüzden başka bir yerde ve gelecekte bir krallığa ihtiyacımız kalmaz. Çembere sevdalandığımız için oka duyduğumuz tüm arzuyu yitiririz. Açıklanmayan bir tarzda genç çoban büyük teodise [bkz. Sözlükçe] hamlesiyle bulantıdan neşeye geçiş yapmıştır.

Güneş Doğmazdan Önce.[141] *"Sen, ey üzerimdeki gökyüzü, tertemiz olan! Derin olan ... kendimi senin yüceliğine fırlatmak –budur benim derinliğim ... benim masumiyetim ... Güzelliğidir Tanrı'yı gözlerden saklayan ... birlikte öğrendik kendimizin üzerine çıkıp asıl bize varmayı ve hiç bulutlanmamış gülümsemeyi ... millerce aşağımızda her türlü zorlama, amaç ve suçluluk devam ederken, parlak gözlerle ona uzaktan bakıp bulutlanmamış gülümsemeyi ... geçip giden bulutlara kızgınım: sana ve bana ortak olanı alıyorlar çünkü elimizden –o devasa sınırsız Evet ve Amin demeyi ... ben bir kutsayıcı, bir Evet-diyenim ... Ama budur benim kutsamam: her şeyin üzerinde onun kendi göğü, yuvarlak damı, masmavi çanı ve sonrasız güvencesi olarak durmak: ve her kim ki kutsar, o kutsanmıştır. Çünkü her şey sonsuzluğun kaynağında kutsanmıştır ve iyinin ve kötünün ötesinde ... Dünya derindir: ve günün herhangi bir zaman düşünmüş olabileceğinden çok daha derindir."*

Ecce Homo'da dendiği gibi "ilahi hassasiyetteki"[142] bu pasajın iki veçhesi kritik önemdedir. Birincisi, Zerdüşt bu pasajda bir anlığına "Evet-diyen" olmuş, "zümrüt mutluluğuna" ulaşmıştır. Bir anlığına Emerson'un "her şeyin kazançlı, her günün kutsal ve her insanın ilahi" olduğunu görme deneyimini paylaşmıştır. İkinci önemli özellik pasajın üslubu ve duygusudur –esrik, Dionysosçu. *Ecce Homo* bunu açıkça ifade eder: "Güneş Doğmazdan Önce", "bir Dionysos" "dithyrambos'u-

dur".[143] Nietzsche'nin pozitivist dönemi boyunca bastırılan Dionysos bizi geriye, *Tragedyanın Doğuşu*'na ve Dionysos bilincinin hayatın çilesine yönelik "metafizik tesellisine" götürür.[144] Nietzsche artık "metafizik dünyayı" reddettiğinden, yani doğalcılık uğruna idealizmi reddettiğinden, Dionysosçu olan artık önceki dönemlerindeki gibi tasavvur edilemez elbette. Ama yine de bir bağ olmalıdır.

Tragedyanın Doğuşu'nda Dionysosçu hal iki tip aşkınlıktan oluşur: doğanın ve bireyselliğin aşkınlığı; bireyselliğin aşkınlığı, her türlü çilenin kaynağının açıklanmasıdır.[145] Doğanın aşkınlığının mümkün olduğu burada reddedildiğinden, Nietzsche'nin olgunluk döneminde tasavvur edildiği haliyle Dionysosçuluk bireyselliğin aşkınlığından oluşmak durumundadır. Hatta Nietzsche'nin söylediği de budur. 1888'deki bir notunda, "Dionysos sözcüğü kişiliğimizin ötesine, gündeliğin ötesine ulaşan, tutkulu ve acı dolu bir taşma şeklinde birliğe varma güdüsü anlamına gelir," der.[146]

Artık dünyanın ardında metafizik bir şeye doğru aşkınlaşma olarak düşünülemeyen bir Dionysosçu bireysel aşkınlık nasıl mümkün olabilir? Zerdüşt, III. Bölüm'ün ilerleyen sayfalarında kendisini "kendisinden kaçarken kendini daha geniş bir alanda elde eden ruh",[147] yani kendini tüm var oluşun bütünselliğinin –"ardında" değil, daha ziyade– içinde yeniden keşfeden bir ruh olarak tarif eder. Bana göre şu anda ele aldığımız kesimde de böyle bir şey olmaktadır: Zerdüşt bir anlığına göğün her şeyi kapsayan "masmavi çanı" *haline gelir* –sen "*benim* derinliğimsin" der ona, her şeyin bütünselliği olur.

Demek ki "Güneş Doğmazdan Önce", aydınlanmanın bireyselliğin aşkınlığından oluştuğu fikrine dönmektedir. *Zerdüşt* bize adeta aşkınlığı yeni bir anahtarla sunmaktadır. Lou Salomé bunu Nietzsche'nin "mistisizmin ebedi bilmecesine dolambaçsızca dalışı" olarak tanımlamıştı.[148] Fakat Dionysosçu aşkınlığın bizi aklın ötesine, hatta karşısına götürdüğü fikrinin doğru noktalara parmak basmakla beraber yanlış olduğunu düşünüyorum. Zira Nietzsche'nin temkinli rasyonel felsefe yapma tarzı da bize en nihai açıdan bireyselliğin bir yanılsama olduğunu söyler. Daha önce sayısız vesileyle gördüğümüz gibi, gündelik "benlik" eylemde bulunduğunu ve eylemlerinden "sorumlu" olduğunu düşünüyorsa kendini kandırıyordur. Tümüyle neden ve sonuçla "birbirine düğümlenmiş" bir dünyada "benim" eylemlerimden asıl sorumlu olan dünyanın toptan ne-

densel tarihidir, bu yüzden de "ben"in aydınlanmış kullanımı onu toptan tarihe uygulamak demektir. *Putların Alacakaranlığı*'nda belirtildiği gibi, en az şiirsel esriklik kadar rasyonel içgörü de "kişinin bütüne ait olduğunu, bütün *olduğu*"nu görmeye dayanıyor.[149]

O halde, bir tarafta üstün "olumlama", bengi dönüşü isteme ile diğer tarafta Dionysosçu (metafizik olmayan) bireyselliğin aşkınlaşma hali arasında bir bağ var.[150] Nietzsche bu bağı pek çok yerde kurar. *Şen Bilim*'in V. Bölüm'ünde, sadece "Dionysosçu tanrı ya da insan" hayatı kayıtsız şartsız olumlama noktasına ulaşabilir –hayatın "korkunç ve sorgulanabilir" veçhesi daha aşağıdaki her varlığı mağlup edecektir.[151] "Sınırsızca Evet ve Amin deme", *Ecce Homo*'ya göre, "Dionysos anlayışıdır".[152] Fakat asıl güç soru Nietzsche'nin *niçin* bu bağı kurduğudur. Bengi dönüş niçin gündelik, bireysel bir perspektiften istenemesin? Niçin sadece "ruhlarını genişletmiş", böylece Nietzsche'nin tercih ettiği dille, "oluşun" bütünselliği haline gelmiş olanlar için mümkün olsun?

Şen Bilim'in IV. Bölüm'ünde hayatlarımızda bir "takdirişahsi", olup biten her şeyin "en iyisi" olduğunu açığa çıkaran bir anlatı keşfetmek için "olayları yorumlama ve düzenleme konusundaki teorik ve pratik becerimizi" kullanmamız söylenir.[153] Burada bengi dönüşü olumlamak için şart olan geçmişin "kurtarılmasının", dünyaya dair olağan ve bireysel bir perspektiften fazlasını gerektirdiğine dair en ufak bir ima yoktur. Ama hemen sonraki kesimde Nietzsche "ölümü düşünerek" "melankoliye" sürüklenir: Tüm bu "susuz hayatın" "yakında suskunlaşacağını", "herkesin gölgesinin karanlık bir yol arkadaşı gibi arkasında durduğunu" düşünmektir onu buraya getiren.[154] (*Gezgin ile Gölgesi*'ndeki "gölgenin" ölüm olduğunun ortaya çıktığına dikkat edin.) Bu da (orijinal)[155] *Şen Bilim*'de görüldüğü kadarıyla ölümün ve ölümün kaçınılmazlığına dair bilginin, bengi dönüşü istemeye aşılmaz bir engel çıkardığı anlamına gelir.

Gerçekten de böyle bir engel çıkmaktadır elbette. Nietzsche'nin istediği gibi hayatı tutkuyla teyit eden biri olsaydım ölmek *son* isteyeceğim şey olurdu. (Kimse hâlâ en civcivli anında olan harika bir şenliği bırakmak istemez.) Hayatı sağlıklı bir şekilde olumlayan için kendi ölümü *asla* "en iyi şey" olamaz. Hayatı-inkâr eden mutsuz biri için ölüm en iyi şey olabilir elbette, ama onun için çemberi onaylamanın önünde sürüyle başka engel vardır. O halde ölüm ayrandaki sinektir: ölümün her yerde

mevcut "gölgesi" yüzünden çember olağan perspektifle olumlanamaz, olağandışı perspektifi, yani aşkınlaşarak bütünsellikle özdeşleşmeyi gerektirir. Durum *şöyle* bir bakış açısıyla dönüşüme uğratılır: Bir zamanlar olduğumu düşündüğüm bireyin ölümü şimdi bana saçmalık gibi gelir. Aynı zamanda da zorunluluktur, çünkü yeninin doğumu için eskinin ölümünün önşart olduğunu görürüm.

Nietzsche'nin *Zerdüşt*'te yeni bir dinin kurucu kitabını yazmak istediğini görmüştük. Fakat din sıfatını kazanabilecek bir şeyin ölüm konusunda derin ve avutucu bir şeyler söylemesi gerekir; zira insanlar için ölüm *summum malum*'dur, yani en büyük kötülük, en ilkel korkudur. Özellikle Nietzsche'nin gözünde, bu statüye sahip olmalı, zira insanın özü olarak tanımlamaya giderek yaklaştığı şeyin, güç istencinin en büyük olumsuzlamasıdır ölüm. Varlık yoksa güç de yoktur!

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda gerçekten de bu ilkel ihtiyaca cevap verir: Bireysellik "yanılsamasının" ötesine geçerek kişinin "İlkel Birlikle" özdeşliğinin farkına varmasının, her şeyden önce ölümlülüğün "metafizik tesellisi" olduğunu gösterir. Fakat sonra pozitivist dönemine girdiğinden ölüm konusunda sessiz kalır; konuşmak zorunda kaldığında da beylik laflar eder ve/veya kaçamaklı davranır. *İnsanca, Pek İnsanca*'da büyük sanatın ebedi hayatı temin edebileceğine dair gençliğindeki fikrine özlem duyduğu bir an yaşadığı doğrudur. Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfonisi*'nin algıları açık insanda "yüreğinde ölümsüzlük düşüyle yeryüzünden yükselip yıldızlı kubbede süzülüyormuş" duygusu yarattığını söyler. ("Yıldızlı kubbe"nin Beethoven'ın "düşünü" "Güneş Doğmazdan Önce"deki "masmavi çan"a bağladığına dikkat edin.) Fakat bu düşüncenin maskesi hemen indirilerek özgür ruhun "entelektüel dürüstlüğünü" sınayan bir nevi duygusal geriye düşüş olduğu gösterilir.

Şen Bilim'in "ölüm düşüncesinin" melankolisine dair tartışması pozitivist eserler kadar kaçamaklıdır: Önerebildiği en iyi şey oturma odasındaki fili görmezden gelmemiz, "ölüm düşüncesini aklımıza getirmemeye" çalışmamızdır.[156] *Zerdüşt*'ün I. Bölüm'ü bile ölüm konusunda yüzeysel kalır. Gördüğümüz gibi, "gönüllü ölümü" seçerek "doğru zamanda" ölmemizi tavsiye eder sanki kişinin hayatını sona erdirmeyi seçmesi *Time* dergisine aboneliğini iptal etmeyi seçmesi kadar kolay ve önemsizmiş gibi. Ama en nihayetinde, "Güneş Doğmazdan Önce"de, doğaüstüne kaymadan ölüm hakkında derin ve öğretici bir şey söyle-

meyi bilmiştir; aslında bu söyledikleri felsefesinin temellerinde örtük olarak da vardır. Fiilen ve belki de onların yardımıyla hem Malwida'yı hem de Lou'yu izleyerek panteizme ulaşır: Ölüm aydınlanmış biri için önemsizdir, çünkü kişinin asıl özdeşliği esrik, panteist "Tüm"ledir. Zerdüşt, "[aydınlanmış ruhun] ebedi pınarı olan "masmavi çan" haline gelerek, Nietzsche'nin pozitivist döneminin sınırlı perspektifiyle alaya almaya mecbur kaldığı ölümsüzlüğe ulaşır. Aydınlanmışlar için ölüm korkusunun yerini "en fazla alana" genişlemiş bir ruhun "ebedi emniyeti" alır.

Zerdüşt IV. Bölüm

Nietzsche 18 Ocak 1884'te Schmeitzner'e *Zerdüşt*'ün nihayet tamamlandığını yazdı.[157] Fakat sonraki Kasım'da dördüncü bir bölüm üzerine çalıştığını bildirdi (hatta beşinci altıncı bölümleri de düşünüyordu, çünkü ölene kadar yazmaya devam etmezse Zerdüşt ona huzur vermeyecekti).[158] Sonraki yılın Şubat'ında IV. Bölüm'ün tamamlandığını, bütün esere "görkemli bir son" verdiğini, ama yayımlanmak için değil, dostlar arasında dağıtılmak üzere yazıldığını söyledi. 1885 Nisan'ında kırk beş nüsha basıldı ve dağıtıldı –olağan şüphelilerimizin yanı sıra eklenenlerden biri de Helene Druskowitz'di; daha sonra ona tekrar döneceğiz. Nietzsche'nin bölümü yayımlamaya gönülsüzlüğü ilk başta bir zorunluluktan fazilet çıkarmak gibi görünür. Dehşet verici Schmeitzner'le artık bir şey yayımlamak istemediğinden, aslında artık yayıncısı da *yoktu*.[159] Fakat 1886'daki mektupları sahiden IV. Bölüm'ü yayımlamak istemediğini açıkça gösteriyor: Dine karşı aşırı tahkir edici sözleri nedeniyle hem "polisten" hem de emeklilik aylığının kesilmesinden korkuyordu.[160] IV. Bölüm'ün annesi gibi insanları gereksiz yere gücendirmenin yanı sıra, *Zerdüşt*'ün tamamının yasaklanmasına da yol açacağından çekiniyordu.

Araştırmacılar IV. Bölüm'ün 1886'daki sözde "tamamlanmış" Zerdüşt'te bulunmamasını (bu baskıda ilk kez I. ve III. Bölümler birlikteydi) çoğunlukla yazım kalitesinin ilk üç bölüme kıyasla düşmesine bağlarlar. Üslubun önceki bölümlerden *farklı* olduğu açıksa da –İncilvari ciddiyetin yerini parodiler almıştır– ben şahsen kalite azalmasına dair bir kanıta

rastlamadım. Daha da önemlisi, Nietzsche'nin kendisinin IV. Bölüm'ün kalitesine dair bir şüphesi olduğunu gösteren kanıt yoktur.

Eserde hoş bir simetri vardır. Artık saçları ağarmış Zerdüşt, mağarasının civarında dolaşırken sekiz "daha yüce insanla" karşılaşır –muhtemelen bunlar Nietzsche'nin kitaplarını ithaf ettiği "özgür ruhlular" olma statüsünün adaylarıdır– ve onların hepsini mağarasında yemeğe çağırır. Bu sekiz kişi onun yüksek beklentilerine cevap veremeseler de, modernliğin pire boyunda "son insanlar" sürüsünden daha yücedirler sahiden. Bu sekiz kişi şunlardır: hayatın anlamsız olduğunu söyleyen bir Schopenhauer'cı figür olan "kâhin"; modern dünyada hiyerarşi ve saygı eksikliğinden bahsedip "ayaktakımı" hakkında atıp tutan (bu atıp tutmaların tarzı ve içeriği şüphe uyandıracak kadar Nietzsche'ninkilere benzemektedir) "iki kral" (bu iki krala tek kişi muamelesi yapılmaktadır); ne kadar dar olursa olsun sadece hakikatle ilgilenen, "ruhu vicdanlı" bir akademisyen tip; "sahtelik" anlamında "aktör" ve Wagner'in açık parodisi olan "sihirbaz"; Tanrı'nın öldüğünü bilen ve hem Zerdüşt'ü hem de kendisini artık Tanrı'ya inanmaktan alıkoyanın Hıristiyan (hakikat) takvası olduğunu söyleyen "son papa";* bir nevi İsa figürüne benzeyen, ineklere vaaz verirken görülen "gönüllü dilenci"; kendini "gezgin" olarak tanımlayan "gölge"; son olarak da çirkinliği yüzünden Tanrı'nın onu görünce ölmesine yol açan "en çirkin adam". Bunların hepsinin Nietzsche'nin kendi kişiliğinin ve geçmişinin veçheleri olduğu açıktır. Zerdüşt daha yüce insanları "yeterince yüksek bulmadığından", Nietzsche'nin hayatındaki ve kişiliğindeki, artık "aştığını" düşündüğü veçheleri temsil ederler: Eskiden Schopenhauer'cıydı, modernlik hakkında atıp tutuyordu, anlamsız filolojik ayrıntıları araştırıyordu, Wagnerciydi, Hıristiyan doğruluğu yüzünden Tanrı'dan vazgeçmek zorunda kalmıştı, yaşamını gönüllü yoksulluk içinde sürdürüyordu (ayrıca, ileride göreceğimiz üzere, ineklere vaaz veriyordu), ruhunda özellikle Salomé macerasında ortaya çıkmış pek çok "çirkin" parça vardı, son olarak da pozitivist döneminde bir Gezgin ve önceki benliğinin bir gölgesiydi.

---

* "Bezgin görünüşlü, solgun yüzlü, karalara bürünmüş uzun boylu bir adam" olarak tarif edildiği için şüphe uyandıracak kadar Franz Liszt'e, özellikle de 1839'da Henri Lehmann'ın yaptığı ünlü portredeki haline benzemektedir. Liszt bir Katolik rahip olduğu için Nietzsche burada ufak bir yaramazlık yapıyor gibidir.

Eşek Şenliği

Daha yüce insanların hepsi, söylendiği gibi Zerdüşt'ün mağarasında toplanır. Zerdüşt'ün kendisi mağaraya döndüğünde, onların korosundan geliyormuş gibi duran bir "yardım çığlığı" duyar. Zerdüşt onlara biraz neşelenmelerini söyler, ihtiyaç duydukları şey biraz dans etmek ve komik soytarılıklar karşısında gülmektir.[161] Mağaradaki havayı boğucu bulduğu için bir yürüyüşe çıkar. Döndüğünde mağaradan gelen kıkırtılar duyar ve esans (belki de marihuana) ve "yanan kozalak" kokusu alır. İçeride daha yüce insanların bir eşeğe taptığını görür. "Eşek Şenliği"nin yüce amacı sahte bir ciddiyet havasına inmektir; Tanrı'nın cisimleşmesi olarak muamele gören eşeği övmek için bir "ayin duasına" başlarlar. Dua, "Amin! Ve övgüler ve onurlar ve bilgelik ve şükran ve şan ve kudret Tanrı'mıza olsun," diye başlıyordu; eşek de tahmin edilebileceği gibi, "Aaa-iii" diye anırarak karşılık veriyordu.[162]

***

Diğer adı Soytarılar Şöleni olan tarihteki gerçek Eşek Şenliği ortaçağ Avrupa'sında, özellikle de Fransa'da kış ortasında biraz kurtları dökmek için düzenlenen bir karnavaldır. Kilise hiyerarşisi tarafından biraz yarı-isteyerek de olsa kınanan bu karnaval, zar atma ve mihrapta kara (yani kanlı) sosis yeme (Aşai Rabbani yani Ekmek Şarap Ayini'nin parodisi) gibi şeyleri de içeriyordu. Ayrıca maskeler takılıyor, kadın ya da hayvan kılığına giriliyor, törenden sonra genellikle isyancılar gibi şehirde dolaşılıyordu. Günün biraz kan dökülmesiyle sonlanması da çok nadir görülen bir şey değildi.

Törenin kendisinde ilgi odağı eşekti. Çoğunlukla dört köşesi katedralin en önemli dört azizi tarafından tutulan altın sarısı bir kumaşla sırtı örtülmüş olarak katedrale götürülen eşek, övgü ilahilerinin de nesnesi oluyordu.

Nietzsche'nin Eşek Şenliği'nde sözü edilen "yanan kozalaklar"ın kaynağında, on sekizinci yüzyıl aforizmacısı, Nietzsche'nin iyi bildiği ve *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ünü yazmadan kısa süre önce okuduğu Georg Lichtenberg'in ortaçağ şenliğinin belli bir versiyonunu tarifi vardır.[163] Şenliğin, Lichtenberg'in anlattığı on üçüncü yüzyıl versiyonunda Bakire Meryem'in Mısır'a kaçması canlandırılır. Meryem'i temsil eden genç bir kadın katedrale götürülür, arkasında din adamları ve kalabalık vardır, sonra büyük bir ciddiyetle ilahi söylenir. Fakat her kesimden sonra

"Amin" değil "Aaa-iii" denir. Hatta eşeğin kendisi de bu koroya katılırsa daha iyi olur. İlahinin sonunda alışılmış kutsama yerine rahip üç kez "Aaa-iii" der ve kalabalık da aynı şeyi yapar. Tören yarı Latince yarı Fransızca bir eşeğe övgü ilahisiyle sona erer. Bu ilahinin sözleri arasında "*Adventabat asinus / pulcher et fortissimus* (İşte geliyor güzel ve kuvvetli eşek)" cümlesi de vardır.[164] Nietzsche *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ü tamamlandıktan birkaç gün sonra von Gersdorff'a gönderdiği mektupta[165] ve sonraki yıl *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de[166] bu satırları "eski bir gizemden nefis bir vecize" diyerek alıntılar.

***

Zerdüşt daha yüce adamların Eşek Şenliği'ni kutladığını keşfedince onlara karşı tavrı değişir. Hâlâ onun beklediği gibi olmamalarına rağmen (Nietzsche'nin başka yerlerdeki diliyle "birinci sınıftan" özgür ruhlar olmamalarına rağmen), "cesurca saçmalıkları" ve yeni "neşeleri" onlara "yeni dostlarım" demesine yetecek kadar hoşuna gitmiştir. Bana kalırsa tarihsel şenliğin iki unsuru Zerdüşt'ün değişen tavrını açıklamaktadır. Birincisi, şenlik olağanüstü aşağılayıcıdır, ortaçağın basmakalıp "kasvetli sofuluk çağı" görüntüsüyle taban tabana zıttır. Bu da artık kendisine verdiği adla "Deccal"a çok çekici görünürdü elbette. İkincisi, antik dünyanın Dionysosçu şenliklerinin ortaçağda sürdüğünü göstermektedir. Bu süreklilik Vaftizci Yahya ve Aziz Vitus şenliklerini dans edip şarkı söyleyerek kutlayan kalabalıkların "Dionysosçu esrikler", Yunan tragedyasının "Dionysosçu korosunun" canlanması olarak tasvir edildiği *Tragedyanın Doğuşu*'nda tanınmıştır.[167] Bugün bildiğimiz üzere, Apolloncu "ağırbaşlılıktan" (dünyaya dair sıradan perspektiften) çıkıp Dionysosçu "esrikliğe" (olağandışı perspektife) geçmenin bengi dönüşü istemek için zorunlu olduğunu düşününce, daha yüksek insanların, Dionysosçulukları kalıcı bir içgörüden ziyade anlık bir sarhoşluk olmasına rağmen, en azından umut verici doğrultudaki bir noktayı temsil ettiklerini görebiliriz.

***

Zerdüşt "Sarhoş Şarkı"*yla sona erer;[168] bunun da başka bir "Dionysos Dithyrambos'u" olduğu açıktır. "Tüm neşe bengilik ister, dönüş

* "Sarhoş Şarkı"nın şiirsel düzyazısı, sonunda tam bir şiire döner. Sils Maria'nın Chasté yarımadasına (Nietzsche'nin gömülmek istediği yerde) 1900'de Nietzsche'nin orgcu arkadaşı Carl Fuchs ve konser piyanisti Walther Lampe tarafından dikilen taş anıtta da bu şiirin sözleri vardır (bkz. Resim 26). Daha önce belirtildiği gibi, Gustav Mahler *Üçüncü Senfoni*'sinin müziğinde bu sözleri kullanmıştır.

ister," diye şarkı söyler Zerdüşt. Fakat aynı zamanda, "işte şimdi dünyam kusursuz oldu," dediğinden, nihayet en azından bir anlığına bengi dönüşü isteyebildiğini öğreniriz. Ardından tan ağarır ve "İşaret"[169] görünür; güvercinlerle çevrili gülen bir aslandır bu işaret. Ayılan daha yüce insanlar kaçıp giderler.

Aslan vahşi bir savaşçı olmasına rağmen (biraz C. S. Lewis tarzı), güvercinler büyük ihtimalle Nietzsche'nin savaşının "dumansız ve barutsuz" olduğu anlamına gelmektedir.[170] Yine muhtemelen Zerdüşt burada en azından *Zerdüşt*'ün başındaki "Üç Dönüşüm"de geçen aslanla akrabadır ve başlı başına "çocuğun", sahici yaratıcının "işaretidir". Fakat kükremek yerine gülmesi de akrabasından daha etkin bir aslan olduğunu gösterir, çünkü Nietzsche'nin de kabul ettiği gibi, "Gazapla değil kahkahayla öldürür kişi".[171] Bu da daha yüce insanlarda –Nietzsche'nin manevi yolculuğunun önceki evrelerinde bulunan ama artık aştığı (en azından Zerdüşt'ün aştığı) yönlerinde– sorunun ne olduğunu gösterir. Önceki evrelerde modern kültürün yozlaşmışlığına kudurmuşçasına bir *öfkeyle* saldırıyordu ki bu da onun hâlâ o kültürün bir parçası olduğunu gösterir. Ancak öfkesini yendiğinde, eski Tanrı'nın kötü değil *gülünç* olduğunu fark ettiğinde kişi sahiden "ilerleyebilmiştir". İşte o anda kişi yeni tanrılar yaratma özgürlüğüne sahiden kavuşmuş biri olur.

20. Bölüm

Nietzsche'nin Çevresindeki Kadınlar

Nietzsche'nin, *Zerdüşt*'ün II. ve III. Bölümlerinin yazıldığı Nice'te bütün bir 1883-4 kışını geçirmeye karar verdiğini görmüştük. Bu göçebe –yazlar Sils'te, kışlar Nice'te– yaşam tarzının amacı, sağlığı için en iyisi olduğuna karar verdiği ve üretken hayatının sonuna kadar devam edecek "kalıcı, ılık kış" havasını yaratmaktı.[1] Nice'i ilk başta çok da sevmemişti: "Paris'in kötü bir taklidi, ormanlar, gölgeler ve sessizlik bakımından inanılmaz eksikleri olan gösterişçi bir yarı-büyük-şehir"di[2] ilk izlenimi. Sessizlik arayışı onu birkaç ay içinde yeniden taşınmaya zorladı ve Villa Mazollini'den ayrılıp bu kez Petite Rue St. Etienne'deki Cenevre Pansiyonu'na geçti. Bu pansiyon özellikle Savorin ailesinin mükemmel İsviçre mutfağı dolayısıyla tavsiye edilmişti.

Joseph Paneth

Nietzsche Nice'teki ilk kışının büyük bir kısmında Joseph Paneth tarafından sıklıkla ziyaret edildi. Paneth'in bu buluşmalara dair yazdıklarına bakılırsa Nietzsche Yahudi karşıtı harekete kendi ailesine bile sızmış bir "domuzluk" gözüyle bakıyor, Polonya kökenli olduğunda ısrar ediyordu: Nietzsche soyadının "yok edici" ya da "nihilist" anlamlarına gelen "*Niecki*"den türediğini iddia ediyordu gülerek. (Overbeck de Nietzsche'nin aynı meseleyi biraz rahatsız edici tarzda uzatıp durduğundan bahseder, ama bunun ciddi bir inançtan ziyade mecaz olduğunu belirtir.) Paneth'in hatırladığı kadarıyla Nietzsche mektuplarının asla yayımlanmaması gerektiğini, dostlarından da ölümünün ardından sadece kendisinin bu amaçla seçtiği ve hazırladığı mektupları yayımlatmalarını isteyeceğini söylemişti. İnsan, diyordu Nietzsche halkın karşısına "ceketsiz" çıkmamalı. Ondan sonra sohbet dâhilik ile delilik arasındaki bağa

dönmüştü. Nietzsche iki durum arasındaki benzerliğin insanın tek bir fikre saplanması olduğunu belirtiyordu. Sonra da Goethe'nin vecizesini alıntılıyordu: "İnsan ancak çılgın olduğu sürece çabalar." Mart başında gerçekleşen beşinci karşılaşmalarında Nietzsche temel amacının "insan ırkını ve kültürünü iyileştirmek" olduğunu açıklamıştı; bu iyileştirilmiş hale de "üstinsan" demişti. Sadece zayıf çağlarda haz için çabalanır, diye eklemişti, güçlü çağlarda amaçlar için çabalanır. Mart sonundaki son karşılaşmalarında Nietzsche Almanları "uysal" bir ırk olmakla suçlamış, bütün olarak toplumun öngörülen yararı uğruna bireyselliklerini feda etmeye hazır olduklarını belirtmişti. Almanların başka suçlarını da listelerken Luther'in Hıristiyanlığın çöküşünü cidden geciktirdiğini, Napoléon'un birleşmiş bir Avrupa yaratmaya yönelik kahramanca girişimlerinin engellenmesinden Almanların sorumlu olduğunu yazmıştı.[3]

Resa von Schirnhofer

1884 Nisan'ının başında ilk önce Nice'ten Venedik'e gitmeyi planlayan Nietzsche, kış mekânında ayın yirmisine kadar kaldı. Çünkü "anne yerine koyduğu arkadaşı" Malwida von Meysenbug'un önerisiyle onu ziyarete gelecek olan Resa von Schirnhofer'in (bkz. Resim 27) mektubunu almıştı. Nietzsche bu ziyaret teklifini heyecanla kabul etti ve Resa 3 Nisan'dan 12 Nisan'a kadar Nice'te kaldı.

1855'te doğan Resa (1948'de 93 yaşında öldü) 1882'de Zürih'e giderek doktorasına başlamış ve 1889'da tamamlamıştı. (O dönemde, kadınları kabul eden tek Almanca konuşulan üniversite Zürih'teydi.) 1882'nin başlarında *Parsifal*'in ilk icrasının yapıldığı Bayreuth'ta Malwida'yla karşılaşmıştı. Ayrıca Lou'yla da tanışmış fakat onu pek sevmemişti. Lou'nun "diyalektik ustalığının", sıklıkla "sofizme" kaydığını düşünüyordu ve daha önce belirtildiği gibi, "kırbaç" fotoğrafını çıkarıp çıkarıp göstermesini bayağı bulmuştu.

Nietzsche'nin pek misafirperver olduğu anlaşılmış, onun mütevazı dostluğu ve "mesleki" tavırlarının tanıdıklığı karşısında Resa'nın baştaki korkusu çabucak kaybolmuştu. Nietzsche onu bir boğa güreşine götürmüş (ama bu güreşte boğanın öldürülmesine izin verilmiyordu), sevdiği yerlerde yürüyüşe çıkartmıştı. Bunlardan biri olan Mont Boron tırmanışı, özellikle hatırlanmaya değerdi.

> Şahane bir gündü [diye yazar Resa], karayel her şeyi havalandırıyordu, bir vagonla kısa süre çıktıktan sonra dağa tırmanmaya başladık. Nietzsche dithyrambos havasındaydı ve insanı yeryüzünün çekiminden kurtaran bu yeli övüyordu: Ona göre bu esintilerde sağlıklı bir salınma vardı. Tahkim edilmiş zirveye doğru giderken belli bir yüksekliğe çıkınca Fransız bekçiler yolumuzu kesti ... O yükseklikte bir çardağın altına yerleştirilmiş ahşap masa ve sıraları olan basit bir *osteria* [ucuz kahve] bulup oturduk. Harika dağ manzaralarıyla çevrili bir yerdi. Çevremizde şahane tepeler ve aşağıda da büyüleyici koyları olan zarif bir kıyı şeridi vardı. Koyları çevreleyen yeşil hilallerin arasında ev kümeleri parlak çiçekler gibi ışıldıyordu. Orada kıvılcımlı bir havada ve güldürücü esinlerle ... Nietzsche'nin kadehime koyduğu "Vermouth di Torino"yu ilk kez tattım. "Korunan dağ" pek çok dizeye vesile oldu, her biri peş peşe ağzından dökülüyordu. Hayretler içinde kaldım sonra ben de ufak tefek bir şeyler ekledim. Herhangi bir yüksek sanatın doğaçlamaları değildi belki ama bana beklenmedik Nietzsche'yi gösteren eğlenceli manilerdi.[4]

Nietzsche Zerdüşt'ün meşhur kırbaç pasajından alınmamasını söyler Resa'ya, hatırladığı kadarıyla zaten tanışıklıklarının bu aşamasında onun da hiç alınmaya niyeti yoktur; bunu tüm kadınlara değil sadece bazı vakalara uygulanabilir "şairane bir genelleme" olarak görmüştür. (Elizabeth "kırbaç" sözünü aynı ve büyük ihtimalle hatalı şekilde yorumlayarak benzer iddiada bulunur –bu söz sadece "uygun sınırlar" içinde kalmalarını sağlayacak "erkek eline" ihtiyaç duyan bazı kadınlar için geçerlidir– böyle bir terbiyeye kimin ihtiyaç duyduğunu düşüneceğini tahmin etmek de güç değil.) Yine bir keresinde Nietzsche onu Promenade des Anglais'de yürüyüşe götürür ve ufukta bir karaltı gibi duran Korsika'yı gösterir. Bu da Napoléon üzerine bir söyleve vesile olur. Nietzsche onu çağdaş insan ile "üstinsan" arasındaki halka olarak görmektedir. Ayrıca Napoléon'un nabzı ile kendisinin nabzının aynı –dakikada altmış vuruş– olduğunu söyler.

Nietzsche pek az insanın yanında olduğu kadar rahattır Resa'nın yanında; "beni çok güldüren bir maskara," diye tarif etmiştir onu Overbeck'e.[5] Ayrıca onun pek yüzüne bakılır olmadığından, hatta düpedüz "çirkin" olduğundan[6] şikâyet ettiği doğrudur, fakat büyük ihtimalle tam da cinsel gerilimin olmaması yüreğini hafifletmiş, kız kardeşinin yanındaymış gibi rahatlamasını ve aptalca dizeler uydurmasını sağlamıştır.

"Öteki" Nietzsche

Fakat Nice ziyareti sırasında Resa bir keresinde çok farklı bir kişi bulur karşısında:

> Nietzsche gitmek için kalkarken aniden tavırları değişti. Yüzünde katı bir ifadeyle ve birileri anlattıklarını duyarsa korkunç bir tehlikeye girecekmişçesine gönülsüzce çevresini kolaçan ederek, sesi duyulmasın diye elini ağzına götürerek bana Zerdüşt'ün Hayat'ın kulağına fısıldadığı "sırrın" ne olduğunu söyledi ... "Bengi dönüş"ü ve bu fikrin muazzam ağırlığını bana anlatış tarzında tuhaf, hatta esrarengiz bir eda vardı. Fikrin içeriğinden ziyade Nietzsche'nin anlatma tarzını çok yadırgamıştım. Aniden "başka" bir Nietzsche karşıma çıkmış ve tüylerimi diken diken etmişti. Sonra bu fikri daha fazla açıklamaksızın normal konuşma tarzına döndü ve eskisi gibi oldu. Keşfinin büyüklüğünü vurgulamak için duyarlılığımın tellerine kasten sert vurduğu izlenimine kapıldım.[7]

Nietzsche'nin kişiliğinin ani değişimine dair başka kayıtlar da vardır. Resa aynı şeyi sonraki Ağustos'ta Sils Maria'da yeniden yaşamıştı, Overbeck de Nietzsche'nin bengi dönüşün "gizli doktrinini" açıklarken aniden ciddiyetle "fısıldamaya" geçtiğini yazmıştır.[8] Üstelik dönemin mektuplarında zaman zaman megalomanlığın değilse bile en azından kendini beğenmişliğin pırıltıları görülmektedir. Örneğin 1884 Şubat'ında *Zerdüşt*'ün Luther ve Goethe'yi takip ederek son adımı attığını, Alman dilini kusursuzluğa ulaştırdığını,[9] Mart'ta ise eserinin "insanlık tarihini iki yarıya böleceğini"[10] iddia etmiştir. Sonraki yılın Mart'ında ise kendisiyle kıyaslandığında Mesih'in "yüzeysel" bir figür olduğunu iddia eder, Tanrı'nın var olmamasına üzüldüğünü, çünkü en azından kendisiyle aynı düzeyde bir dostu olmasını istediğini söyler, Elizabeth gibilerle nasıl biyolojik bağı olduğunun tümüyle bir muamma olduğundan bahseder.[11] O halde görünüşe bakılırsa yumuşak tavırlı, gözlüklü Friedrich Nietzsche'nin içinde başka bir varlık (bu varlığa "Zerdüşt" denmelidir elbette), yanında dünya-tarihi bakımından önemli bir "gizli" mesaj taşıyan peygambervari bir figür yatıyordu. Onun bu kadar erken tarihte ortaya çıkan bu görüntüsünün, 1889'da kendisini tamamen saran deliliğin doğasına ve nedenine ne kadar ışık tutabileceği üzerinde duracağım.

Meta von Salis

Nietzsche 1884 Nisan'ının sonunda Nice'ten ayrıldı ve Venedik, Basel, Zürih üzerinden Sils Maria'ya yavaş süren bir yolculuk yaptı. Zürih'te Resa'nın üniversiteden arkadaşı Meta von Salis'le (1855-1929) tanıştı. Yüksek İsviçre aristokrasisinin güzel ve zeki bir üyesi olan Meta (bkz. Resim 28), tıpkı Resa ve hem ortak arkadaşları hem rol modelleri Malwida von Meysenbug gibi kadınları (en azından üst sınıftan kadınları) geleneksel ev hanımlığının zincirlerinden kurtarmaya kendini adamış ateşli bir feministti. 1887'de doktorasını tamamlayarak (ortaçağ imparatoriçesi Poitoulu Agnes üzerine bir inceleme), doktora yapan ilk İsviçreli kadın olacaktı. Unvana pek ilgi duymadığını, ama "kadın sorununa faydalı olmak için" tezi tamamlamaya karar verdiğini söylüyordu.

Nietzsche onun aristokrat tavırlarına, özellikle de İsviçre lehçesi yerine yüksek Almanca konuşmasına hayrandı. Meta'nın da Nietzsche karşısında ağzı bir karış açık kalmıştı –bu karşılaşmanın hayatının geri kalanına "altın ışıltısı" verdiğini[12] söylemişti. Meta ömrü boyunca, Nietzsche'nin felsefesini yayma davasından vazgeçmedi. (1897'de Weimar'daki Villa Silberblick'i alan Meta'ydı; Nietzsche'nin son üç yılında hem ona hem Elizabeth'e yuva olan bu ev daha sonra da Nietzsche Arşivi'nin mekânı olacaktı.) Nietzsche'nin aklı başında geçen geri kalan yıllarında Meta onun arkadaşı kalacaktı.* Fakat bildiğimiz gibi Nietzsche artık, Meta'nın hayatına rehber olan ideale, kadınların özgürleşmesine tüm sempatisini yitirmişti. Meta 1885 baharında Burckhardt'la çalışmak için Zürih'ten Basel'e geçmeye kalkıp da hâlâ kadınları dışlayan üniversite tarafından reddedildiğinde, Nietzsche'nin sempatiden uzak tepkisi "ajan provokatörün kurnazlığına gülmek olmuştu: Meta tam da istediği şeyi elde etmişti, reddedilmiş ve böylece 'kışkırtıcı' cephanesini artırmıştı."[13] Unutmayın ki aynı Nietzsche Basel'in beşeri bilimler dekanı olarak daha önce kadınların kabulü için gayretle mücadele etmişti.

---

* Meta ile zaten yakın dostu ve feminist dava arkadaşı olan Hedwig Kym 1910'da dahi aynı evi paylaştığından, büyük ihtimalle Meta ile Nietzsche arasında cinsel gerilimin olmaması gibi faydalı bir durum vardı: çok iyi anlaşan ikilinin evlenmeleri gerektiği ima edildiğinde Meta şaşırıp kalmıştı (Gilman [1987] s. 198).

Sils Maria'da Üçüncü Yaz

Nietzsche en sonunda üçüncü yazını geçirmek üzere 18 Temmuz'da Sils Maria'ya vardı ve 25 Eylül'e kadar orada kaldı. Durisch onu Chur'dan gelen posta arabasının kapısında iki elini uzatarak karşıladı. Nietzsche de buna "nihayet eve geri döndüm" diye karşılık verdi.[14]

Durisch ona "bizden biri" diyordu. Meta von Salis'in de gözlemlediği gibi, Nietzsche o kadar eğitimine göre "sadelik yeteneğine sahipti" (aynı şey Martin Heidegger için de söylenir), eğitimsiz taşra insanlarının hayatına gayet tabii bir şekilde giriveriyordu. Meta'nın anlattığı kadarıyla, ev sahibinin öküzü şap hastalığı salgınına kurban gidecek diye korkmasını gayet iyi anlamış ve yaklaşan hasat konusunda onunla canlı bir sohbete girişmişti. Engadin'in ekonomisinde başlıca olaylardan biri hasattı, çünkü hayvanlar için kışın yem bulmak tamamen hasada bağlıydı.[15]

Nietzsche basık tavanlı "mağarasına", Durisch evinin ikinci katının arka tarafındaki loş, reçine kokulu, çam ahşabı kaplı odasına geri dönmüştü. Pforta'da içine işleyen Spartalı özdisipliniyle, tan ağarmadan kalkıyor, bir ibrikten döktüğü soğuk suyla yıkanıyor, biraz ılık süt içtikten sonra on bire kadar ara vermeden çalışıyordu. Göllerden birinin çevresindeki iki saatlik yürüyüşün ardından Alpenrose Oteli'nde tek başına öğlen yemeğini yiyordu. Nietzsche delirdikten uzun zaman sonra, tıpkı Durisch gibi Nietzsche'yi "bizden biri" sayan otel sahibi Herr Krämer, konuğunun çok fazla et yemek dışında hiçbir "kusuru" olmadığını hatırlıyordu.[16]

Nietzsche yemekten sonra şık kahverengi ceketini giyip göllerden birinin kıyısında yaptığı ya da Fex Vadisi'nin baş döndürücü yükseklikteki buzuluna kadar çıktığı daha uzun bir yürüyüşe başlıyordu. Kimi zaman bir ziyaretçi ona eşlik ediyordu, ama çoğunlukla yalnız oluyor, ayrıca daima bir defter, bir kurşunkalem ve gözlerini korumak için gri-yeşil bir şemsiyeyle silahlanmadan yola çıkmıyordu. Dört-beş gibi eve dönüyor, derhal çalışmaya başlıyor, karnı acıktıkça da bisküvi, köy ekmeği, bal, sosis, jambon ve meyve yiyor, üst kattaki küçük mutfakta demlediği çaydan içiyordu. Akşam on birde yatıyor, geceleyin aklına bir şey gelince not alma düşüncesiyle daima başucunda defter kalem bulunduruyordu.[17]

Nietzsche Sils'in yaz konuklarından çoğunlukla uzak dursa da (pek çoğu ruhsal ya da fiziksel bir hastalıktan sonra nekahet döneminde olu-

yordu), özellikle iki kadını bundan hariç tutmuştu. Bunlardan birincisi yaşlıca bir Rus kız kurusu, Kontes Mansuroff'tu. Geçirdiği sinir krizinin etkisinden henüz kurtulamamış, hafif kafadan kontak bu eski çariçe nedimesi, Paris'teki Rus elçisinin teyzesi, besteci, piyanist ve Chopin'in eski öğrencisi olan Mansuroff, gerek alışılmadık bir tip, gerekse iyi yetişmiş ve müzikle ilgili biri olduğundan Nietzsche'nin beğenisine o kadar hitap ediyordu ki Nietzsche ona aşırı şekilde bağlanmıştı.

Helen Zimmern

Nietzsche'nin eşlik etmekten hoşlandığı ikinci kadın Helen Zimmern'di (1846-1934). Helen Yahudi'ydi, Hamburg'da doğmuş ama dört yaşındayken Londra'ya taşınmıştı. "Yalnız, korkunç yalnız"[18] bulduğu bu adam için endişelendiğinden, öğlenden sonraki yürüyüşlerinde sıklıkla ona katılıyordu.

İki dil bilen, zeki ve eğitimli Zimmern (Nietzsche onu 1876'da Bayreuth'ta kısa süreliğine görmüştü) Schopenhauer'ın İngilizceye girişinin baş sorumlularından biriydi; hem eserlerini çevirmiş hem de ilk İngilizce felsefi biyografisini yazmıştı onun. Yine Nietzsche'nin feminist dostlarından biri olan Zimmern, Malwida'nın Bir Kadın İdealistin Anıları (*Memoiren einer Idealistin*) adlı eserini de İngilizceye çevirmek istediğini söylemişti Nietzsche'ye.[19]

Nietzsche'nin Sils'te geçirdiği birkaç yaz boyunca kadın arkadaş çevresine ait olan Zimmern'e tavrı muğlaktı. Bir taraftan "dizginleri elinde tutan" kadının ne kadar acı verebileceğini bildiğinden, bu "kadın hakları savunucusunun"[20] onun eril rahatlığını tehdit ettiğini hissediyordu. "Tuhaftır," diye yazıyordu Köselitz'e, "kendini kadınların özgürleşmesine karşı gayet iyi savunmuş bir kişi olabiliyor insan; ama yine de mürekkep yalamış küçük bir kadın örneği buraya bana katılmaya geldi,"[21] Diğer taraftan, onun Yahudiliğine çok olumlu bir tepki vermişti. Köselitz'e mektubuna, "bu ırkın Avrupa 'entelektüel hayatını' bu denli avucunun içine almış olması çılgınca," diye devam ediyordu. Bu ifade insanın aklına Bernhard Förster'e yakışır bir komplo teorisi paranoyası getirebilir. Ama gerçekte kısa süre sonra hiç de Yahudileri seven bir insan olmayan annesine Helen'in Yahudiliğinden bahsederken, "Ya-

hudi anlayışını terk eden bir Avrupa anlayışına Tanrı yardım etsin," diye yazar. Mektup, *Zerdüşt*'ün III. Bölüm'ü üzerine olumlu bir eleştirinin yazarına ilişkin şu notuyla devam eder: "o da Yahudi'ydi (bir Alman, uykularının kaçmasına bu kadar kolay izin vermez), bu küçük şakayı affet, sevgili anneciğim".[22]

Zimmern, o dönemde Nietzsche'nin Kontes Mansuroff'la duygudaşça özdeşleşmesinin dokunaklı bir kaydını tutmuştur:

> Kontes saplantılı fikirlerden mustaripti. Eylül gelmiş ve hava soğumuştu, hastanın dostları onu İtalya'da daha sıcak bir iklime götürmesi için otele [Alpenrose] her gün araba gönderiyordu. Ama hasta odasından çıkmayı reddettiği için araba her gün onu almadan dönüyordu. Bir gün Nietzsche ... kadının kaygılı dostlarına, "Onu bana bırakın!" dedi. Bir gün öğle vakti araba yine göründü, o anda Nietzsche de otelin girişinde belirdi, hasta hanım da uysal bir köpek gibi onu takip ediyordu; halbuki daha önce oradan ayrılmanın lafı dahi geçse öfkeden küplere binerdi. Hiçbirimiz Nietzsche'nin ne yaptığını bilemedik. Meşhur kırbacı kullanmadığı kesindi ama ...[23]

Davasına bağlı bir feministin "kırbaç" meselesine yaptığı bu ciddiyetsiz gönderme birazdan döneceğim bir meseleyi gündeme getiriyor.

***

Ağustos ortasında Resa von Schirnhofer, okul arkadaşı feminist Clara Wildenow'la birlikte Zürih'ten on bir saatlik yolculuk ederek Nietzsche'yi ikinci kez ziyaret etti. Alpenrose'de yer ayırtan Nietzsche iki kadını Silvaplana köyündeki posta arabasından aldı. Bir gün Resa'yı Silvaplana Gölü'nün doğu kıyısındaki sevdiği bir yürüyüş yoluna götürdü (bkz. Resim 29). Piramit biçimli "Zerdüşt Taşı"na geldiklerinde, Resa'nın hatırladığı kadarıyla, "dithyrambik ... düşünceler ve imgeler bolluğu" içinde Nietzsche "keskin bir duygusal ve entelektüel gerginlik" yaşadı – yine "öteki" Nietzsche belirmişti. Fakat "Zerdüşt sihri bölgesini" geçer geçmez sözleri "gizemli tınısını" yitirmiş ve rahatlayarak yine doğal tavırlarına dönmüştü.

Bir gün Nietzsche'nin Alpenrose'ye gelmemesine şaşıran Resa onun nerede olduğunu bulmak için köşedeki Durisch evine gitti. Nietzsche Nice'te çok canlı ve sıhhatli göründüğünden, odasının yarı açık kapısına yaslanarak solgun ve bezgin bir suratla nihayet ortaya çıktığını görünce korkunç bir şoka uğradı. Nietzsche hemen ıstırabından bahsetmeye başladı. Uyuyamadığını ve gözlerini kapar kapamaz fantastik çiçek de-

metleri gördüğünü söyledi. Ondan sonra "dehşet içindeki kara gözlerini" kadına dikerek, bunun delilik başlangıcı olup olmadığını sordu ve babasının beyin hastalığından öldüğünü hatırlattı. Daha sonra Resa bu sanrıların sebebinin klorlu su ve diğer ilaçlar olabileceğini düşündü, muhtemelen reçetede Rapallo'dan aldığı haşhaş da vardı. Çoğunlukla bir reçeteyi "Dr. Nietzsche" diye imzalaması yetiyordu, kimse belge filan sormuyordu. Ayrıca donuk renkli, sert bir İngiliz (yoksa İrlanda mı?) birası içtiğinden de bahsetmişti Nietzsche.[24]

Heinrich von Stein

Sihirli dağa ve kendince bir tarzı olan "Sils Maria münzevisine" kadar ulaşan başka bir hacı da Baron Heinrich von Stein'dı. Her ne kadar en fazla on iki cümlesini anladığını itiraf etse de, *Zerdüşt*'ten çok etkilenmişti. Çağdaşlarından birinin tasvirine göre, "Dev gibi uzun ve inceydi, yüzü canlı ve yuvarlaktı, saçı sarı, koca gözleri ise açık maviydi".[25] Bu Frankonia* asilzadesi görünüş bakımından kusursuz bir Siegfried'di. (Von Stein yakışıklı olmakla kalmıyordu, aynı zamanda trajikti. İkinci doktorasını Wilhelm Dilthey'in yanında 1887'de tamamlamış, Berlin Üniversitesi'nde profesör kürsüsüyle ödüllendirilmiş, ama bunun haberini aldıktan sonraki gün otuz yaşındayken kalp krizinden ölmüştür.)

Von Stein'ın temel arayışı dini yeniden keşfetmek, ama bu sırada modern bilimin materyalist bakış açısını inkâr etmekten ziyade onunla uzlaşmaktı. Bir teoloji çalışmasını bir Darwinci bilim çalışmasıyla takip ederek tamamladığı estetik doktorası pozitivist Eugen Dühring'in materyalist ve iyimser felsefesinden çok etkilenmişti. 1878'de çıkan ilk kitabının başlığı *Die Ideale des Materialismus: lyrische Philosophie*'ydi (Materyalizm İdeali: Lirik Felsefe). Von Stein, Nietzsche'yi çok çarpıcı bulmakla birlikte Wagner'in yakın çevresindendi ve bir yıl Wagner'in oğlu Siegfried'in özel hocalığını yapmıştı. Ona göre dinselliğin yeniden keşfi sanatta, özellikle de Wagner'in sanatında yatıyordu.

---

* Ortaçağda Frank kavminin egemenliği altındaki bölgeye verilen isim. Günümüzde büyük kısmı Almanya'nın Bavyera Eyaleti içinde kalan bölgenin en büyük şehirleri Nürnberg ve Würtzburg'dur. 10. yüzyıla kadar burada bir Frankonia Dukalığı bulunmaktaydı-e.n.

Nietzsche von Stein'dan çok umutluydu ve Sils'e ziyaretini "yazın olayı" olarak görüyordu.[26] Ona "insanlığın ve erkekliğin müthiş bir örneği," diyordu: "Temel havasının kahramanlığı bakımından bana tümüyle anlaşılır ve sempatik görünüyor." Von Stein'ın kitabının başlığı olan "lirik materyalizm" Nietzsche'nin olgunluk konumunun nispeten iyi bir tarifi olduğundan, bu genç adamla yakınlığını anlamak mümkündür. "Nihayet, nihayet yeni bir adam," diye devam eder Overbeck'e mektubuna, "bana ait ve bana içgüdüleriyle saygı duyan bir adam! Hâlâ biraz fazla Wagnerci, ama Dühring'in yakınında aldığı rasyonel eğitimi düşünürsek, benim için iyi hazırlanmış olmalı."[27] Bir başka deyişle, Nietzsche genç adamın onun ayak izlerini takip ederek yakında Wagnercilikten kurtulacağını ve bütün kalbiyle onun müttefiki olacağını hissetmişti. Von Stein'ın yanındayken onun hayatına ait "*pratik* görevi" en berrak şekilde kavradığını, bu görevi "ancak [von Stein gibi] belli bir nitelikte ve yeterli sayıda genç insan sayesinde" gerçekleştirebileceğini düşünüyordu.[28] Yani Nietzsche müritler arıyordu ve "mürit" derken de Wagner'e değil –"bana kayıtsız şartsız bağlılık yemini edecek kişiyi anlıyorum" demişti von Stein'a.[29]

Nietzsche'nin "pratik görevi" bir "özgür ruhlular kolonisi" kurmaktı elbette. Fakat Sorrento dönemindeki eşitlikçi ve demokratik tarzdan ziyade Wagner'inkine benzeyen mürşit ve mürit tarzında tasarlanan bir koloniydi bu. Avrupa çapında bir erkekler tarikatı kurmak istiyor ve bu tarikatı yarı şaka "*şen* bilimin şövalyelik birliği ve kardeşliği" diye adlandırıyor ya da Nice'te "*gaya scienza*'yı bu inancı temsil edecek küçük ama çok iyi bir cemaat" diye tarif ediyordu.[30] Sils'i ziyareti sırasında "benim kalbime sahip bir adam" dediği von Stein'ın "kendi isteğiyle ... Nice'te" ona "katılmayı vaat ettiğini" duyunca sevincinden havalara uçmuştu.[31]

Ama ne yazık ki kısa süre sonra von Stein büyük bir hayal kırıklığı yarattı. Kasım sonunda Nietzsche "Sils Maria'nın Anısına" ona ithaf ettiği "Münzevinin Özlemi" şiirini gönderdi. Şiir şu sözlerle başlıyordu:

Ey Yaşamın öğlesi! Şenlikli zaman!
Ey yaz bahçesi!
Huzursuz mutluluk, kararlı, meraklı beklenti
Gündüz gece, hazır dostlarımı bekliyorum ben:
Nerde kaldın, yeni dost? Zamanıdır, zamanıdır, gel![32]

Von Stein'ın bu çağrıya (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "Bitiş Şarkısı" olarak yeniden kendini gösterir) şaşırtıcı cevabı Nietzsche'yi Wagner'in eserlerini yorumlamaya adanmış bir müritler komününe katılmaya davet etmek olmuştu –Cosima katılımcıları ayarlamayı ona bırakmıştı çünkü. "Bu gerçekten ideal manastır olmaz mı?"[33] diye soruyordu. Bu durum *Zerdüşt*'ün en fazla on iki cümlesini anladığını söylerken doğruyu söylediğini ortaya koyar. Ölü kahramanına kendini adayan von Stein sonuna kadar Wagnerci kaldı. Nietzsche 1885 Ocak'ının başında aldığı bir notta hüsranını şöyle kaydediyordu: "Von Stein bana ne sönük bir mektup yazmış ... artık nasıl davranılacağını bilmiyor."[34]

Zürih'te Elizabeth'le Barışma

1884 Eylül'ünün "mavi parmaklı soğuğunun"[35] gelişi Nietzsche'ye sıcak iklimlere doğru her yılki uçuşuna başlaması gerektiğini söylüyordu. Böylece göçmen "kuşların" neredeyse sonuncusu olarak 24 Eylül'de Sils'ten ayrıldı. 104 kiloluk kitap yükünü yanında sürükleyerek iki gün sonra Zürih'e vardı ve Neptune Pansiyon'da bir ay kaldı. Bu ziyaretin ana amacı yine Elizabeth'le barışmaktı.

1884'ün büyük bir kısmında yine derin bir nefrete gömülmüştü. Ocak ve Şubat'taki mektuplarında Elizabeth'i ve annesini hayatını mahvetmekle suçluyordu. Çocukluğundan beri kendisi ile onlar arasındaki "ahlaki mesafenin" farkında olduğunu yazmıştır. Ayrıca Elizabeth gibi "pis ve fesat" insanlarla, "en yüce ve en kutsal hislerini" "pek-insanca adi kokusuyla" sürekli kesintiye uğratan insanlarla akraba olmayı "mide bulandırıcı buluyordu".[36] Nisan'da Köselitz'e gönderdiği mektupta, kız kardeşi ve onun tarafını tutan herkesten "tam anlamıyla kopmakta olduğunu" yazıyordu. Elizabeth'in o acınası Förster'le Paraguay'a göçme planını işe yaramaz çöplerden iyi bir kurtulma şekli olarak görüyordu.[37] Fakat Mayıs ortasında tüm bu meselenin üzerine yükselmeyi başardığını düşündü[38] –kahramanlarından biri olan cumhuriyet yanlısı Fransız devlet adamı Marquis de Mirabeau "bir hakareti bağışlayamamıştı, çünkü hakareti unutmuştu"–[39] nihayet Eylül'de artık barışma girişimine hazırdı.

İkisi arasındaki güçlü içgüdüsel sevgi bağı kopmadığından neredeyse anında barıştılar. Nietzsche, Franziska'ya gönderdiği mektupta, çocuk-

ları tekrar aralarını düzelttiği için rahatlayabileceğini yazarken, Elizabeth de Fritz'in "çay makinesi" almak gibi bayağı meseleler hakkında aptalca dörtlükler yazma alışkanlığına geri döndüğünü, genellikle rahat ve neşeli bir havada olduğunu yazıyordu. Çok geçmeden Nietzsche gerçekten de eskisi gibi "Sevgili Lama" diye başlayan mektuplar yazacaktı.[40] Öte yandan Overbeck'e barışmanın yüzeyselliğini itiraf ediyordu: "İnsan iyi yaşamak için birçok şeyi gömmek zorunda," diyor, sonra da, "eski yakınlığı beklemek mümkün değil," diye ekliyordu.[41]

Nietzsche'nin Zürih'te iki amacı daha vardı. Birincisi, sıklıkla en büyük İsviçre romanı sayılan *Die Grüne Heinrich*'in [Yeşil Heinrich, 1855 ve 1880] yazarı, derinden hayranlık duyduğu Gottfried Keller'le tanışmaktı. Buluşmayı başardılar, fakat Keller (liberaldi ve Marksizm sempatizanıydı) daha sonra bir arkadaşına, "*Ich glaube dä Kerl ischt verrucht*" dedi –yani İsviçre lehçesiyle "Bana kalırsa adam kaçığın teki". Nietzsche'nin diğer amacı da Zürih senfoni orkestrasının şefi olan ve ilk kez Wagner zamanında Tribschen'de tanıştığı Friedrich Hegar'ı Köselitz'in müziğini icra etmeye ikna etmekti –Hegar gerçekten de Venedik Aslanı'nın (*Der Löwe von Venedig*) uvertürünün bir provasını gerçekleştirdi. Nietzsche'nin "Peter Gast'ın" kariyerini sağlama alma yönündeki sadık ama daima başarısız girişimleri hiç bitmedi. Dostunun dilencilik yapmak zorunda kalmamasını sağlamak "dostun görevidir" diye yazıyordu Overbeck'e.[42]

Helene Druskowitz

Nietzsche'nin Zürih'te kaldığı sırada önemli bir karşılaşması da Malwida von Meysenbug'un feminist hayranlar çevresinin başka bir üyesi olan Helene Druskowitz'leydi (Helena Maria Druschkovich). 1856'da Viyana'da doğan Druskowitz, 1878'de yirmi iki yaşındayken Zürih Üniversitesi'nin felsefe fakültesinde doktorasını tamamlayarak fakülteden (fakültenin I. Bölüm'ünden) doktorasını alan ikinci kadın oldu. 1884'te yayımladığı *Drei englische Dichterinnen*'de (Üç İngiliz Yazar) Joanna Baillie (oyun yazarı), Elizabeth Barrett Browning ve George Eliot'ı inceliyordu. Druskowitz ile Nietzsche uzun felsefe yürüyüşleri

yaptılar. Nietzsche bu "yeni arkadaşını" Elizabeth'e "soylu ve dürüst" bir kişi olarak tanıttı: "Tanıdığım kadınlar arasında kitaplarımla en ciddi şekilde ilgilenen kişi oldu, üstelik çok faydalanmış."[43] Bu yüzden, sonraki yıl *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ünün özel basım nüshalarından birinin Helene'ye gönderilmesi şaşırtıcı değildir.

Ama ne yazık ki karşılıklı hayranlık uzun sürmedi. Nietzsche'nin felsefesi karşısındaki coşkusunu "anlık bir tutku" olarak tanımlayan Druskowitz kitabı eleştirel bir mektupla birlikte geri gönderdi. Nietzsche bu mektubu en azından "dürüstçe, hatta tam olarak bir lütuf ya da içgörü barındıran, özellikle 'mütevazı' olmayan" bir mektup diye tanımlıyordu ona.[44] 1886'da yayımladığı *Moderne Versuche eines Religionsersatzes* [Dini Değiştirmeye Yönelik Modern Arayışlar] adlı kitabında *Zerdüşt*'ü şiddetle eleştirdi. 1887 Şubat'ında kitap Nietzsche'nin dikkatini çekti. Malwida'ya yazdığı mektupta, masumiyeti zedelenmiş numarası yapıyordu:

> Görünüşe bakılırsa Fräulein Druskowitz oğlum Zerdüşt'e karşı kıymetli bir edebi dedikodu metni yazmış: Anlaşılan bir suç işledim ki bir kadının kalemini göğsüme çevirmiş oldum–olsun! Dostum Malvida'nın [aynen] dediği gibi, "Ben Schopenhauer'dan bile beterim".[45]

Eylül'de Druskowitz meselesi tümden bitmişti: Nietzsche kadınlara karşı, tanıdık büyüklenen (ama aynı zamanda savunmacı) küçültücü üslubunu mektup alanındaki gözüpekliğiyle kullanarak, "bu küçük edebiyat-kazı" "benim 'öğrencim' filan değil", diyordu.[46]

Druskowitz yaşlandıkça feminizmi radikalleşti, hatta ondan geriye kalanlar arasında, ölümünden sonra yayımlanmış olan *Pessimistische Kardinalsätze* [1988; Kötümser Temel Önermeler] adlı kitabı içinde de yer alan "Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt" [1903; Mantıksal ve Ahlaki İmkânsızlık ve Dünyanın Laneti Olarak Erkek] adlı bir risalesi bile vardır. Bu risalede, "erkek, insan ile hayvan arasındaki geçiş aşamasıdır" (Schopenhauer'ın kötü ünlü cümlesinin tersine çevrilmişi) gibi cümleler bulunuyordu. Nietzsche'nin çöküşünden kısa süre sonra Druskowitz de ruhsal bir rahatsızlık geçirdi ve bir akıl hastanesine kapatıldı. Burada 1918'deki ölümüne kadar yazmaya devam etti.[47]

Nice'te İkinci Kış

Nietzsche yine bir yeni "sağlık deneyi" arayışıyla Zürih'ten ayrıldı ve 9 Kasım'da Fransız Riviera'sının İtalya sınırının yakınındaki Menton'a geçti (burayı anarken daima İtalyanca adı "Mentone"yi kullanıyordu). Almanların işlettiği Pension des Étrangers özellikle tavsiye edilmişti ona. Fakat manzarayı şahane bulmasına ve şehrin Nice'e kıyasla hoş ve sakin olduğunu düşünmesine rağmen, yine kötüleşen sağlığını bu kez rüzgâr esmemesine bağladı. Üstelik yakında tasarlayıp işlemesini beklediği "koloni" için Nice'i mekân olarak seçmişti. Bu yüzden Cenevre Pansiyonu'nun tanıdık ortamına, dinçleştirici karayeline ve Nice'in berrak göğüne geri döndü. 28 Kasım'da vardığı şehirde 8 Nisan 1885'e kadar kaldı.

Fakat kötü bir zamanlama yapmıştı, onu sert bir kış, sıfırın altında bir sıcaklık ve yoğun kar yağışı karşıladı. Ocak'ta son elli yılın en kötü fırtınası yaşandı ve Promenade des Anglais'deki meşhur palmiye ağaçlı yola ciddi bir zarar verdi.[48] Yine de ara ara yüzünü gösteren güneşli günler Nietzsche'nin yaratıcılığını esinliyordu. Nitekim *Zerdüşt*'ün son bölümü "ilahi küfrü" burada tamamladı. Bu arada gizemli bir Hollandalı, sağlık sorunları için Nietzsche'ye tuhaf bir beyaz toz –büyük ihtimalle kokain– veriyordu, ayrıca saygılı ama asık suratlı Paul Lanzsky aynı pansiyonda üç aylığına kalmaya gelmişti –Nietzsche bu durumdan hiç memnun olmamıştı. Bu kasvetli ve donuk zekâlı adam giderek daha çok sinirine dokunuyordu. "Çok içini çekiyor" ve "sürekli yanımda olmasa bile yalnızlıktan mahrum bırakıyor beni," diye yakınıyordu annesine.[49]

Lanzsky nihayet gittikten sonra, Nietzsche ona asık suratlılığını yenip neşelenmesi için bazı öğütler gönderdi: "'gökyüzünün' neşesi [*Heiterkeit–heiter*: hem 'açık' hem 'neşeli' anlamına gelir] yapacak bir sürü iyi şey olmasından kaynaklanır: hayat da hepsini yapmamıza yetmeyecek kadar kısadır."[50] Bu öğüt Nietzsche'nin psikolojisine dair önemli bir noktayı da açıklığa kavuşturabilir belki: Başarılı kimselerin çoğu gibi, "görevine" ve "amacına" takıntı ölçüsünde odaklanması sıkıntı korkusuyla alakalıydı, anlamlı faaliyetle doldurabileceğinden fazla zamanı olmasından korkuyordu.

Sils Maria'da Dördüncü Yaz

Nietzsche 1885 Nisan ve Mayıs'ının çoğunu Venedik'te geçirdi. Sağlığına çok kötü geldiğini düşündüğü nemli havasına rağmen[51] bu şehri seviyordu –sadece Köselitz'in faydalı mevcudiyeti ve şehrin sonsuz dar geçitler labirentinin sağladığı loşluktan değil, ama diğer yandan arabasız bir şehir olmasından dolayı sevdiğini söyleyebiliriz, ne de olsa yarı-kör profesörün araba altında kalması söz konusu olabilirdi. Fakat bu sefer Köselitz'in ona bulduğu daireden hiç hoşlanmadı, bu yüzden de 6 Haziran'da Sils'e doğru yola çıkmak onu rahatlatmıştı.

Sils'teki bu dördüncü yazın zirve anı Kontes Mansuroff'un piyano öğretmeni Adolf Ruthardt'ın Kontes'e beste dersleri vermek için Cenevre'den gelişiydi. Sils'te kaldığı sırada, Alpenrose'de bir resital verdi ve Mansuroff'un bu etkinlik için Chur'dan özel getirdiği kusursuz piyanoyu kullandı. Bach'ın La Minör Org Füg'nün Liszt transkripsiyonunu, bir Chopin melodisini ve Schumann'ın *Kreisleriana*'sını çaldı. Nietzsche ile Ruthardt, Schumann'ın faziletleri konusunda çok ters görüşlere sahip olsalar da –Nietzsche artık onu biçimden yoksun, romantik çamurdan ibaret görüyordu– birlikte yürüyüşlere çıktılar; araları fena değildi. Ruthardt kırk bir yaşındaki Nietzsche'nin canlı bir tasvirini bırakmıştır:

> Ortadan biraz daha uzun boylu, ince, sağlam yapılı, dik duruşlu ama baston yutmuş gibi değil, hareketleri ahenkli, sakin ve hesaplı: Çok az ak düşmüş saçları, Vercingetorix bıyığı var,* açık renkli ama seçkin görünüşlü takımı iyi bir terzinin elinden çıkmıştı ve üzerine tam oturuyordu. Bu takım yüzünden Alman akademisyenlerine pek benzemiyordu, daha ziyade Güney Fransa soylularını ya da sivil giyinmiş İtalyan veya İspanyol subaylarını akla getiriyordu. Soylu hatlarında derin bir ciddiyet vardı, ama resimlerde ve büstlerde ona atfedilen karamsar, sevimsiz ve şeytani ifadeden eser yoktu.[52]

Nietzsche Sils'te geçirdiği bu yazda *İyinin ve Kötünün Ötesinde* üzerinde çalışmanın yanı sıra, önceki eserlerini yeni girişlerle yayımlayarak bir birlik içine sokmakla uğraşıyordu. Bu girişlerden ikisi *İnsanca, Pek İnsanca* içindi. Bu kitapta *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* de yer alacak, *Gezgin ve Gölgesi* de ikinci cilt olacaktı. Birinci ayda yine Zürih fe-

* Ya da "Asteriks bıyığı" diyebiliriz –Vercingetorix Romalıların başına bela olan Galyalı bir liderdi.

ministlerinden daha yaşlı bir kadın olan Louise Röder-Wiederhold ona asistanlık etti. Nietzsche'nin Resa von Schirnhofer'e yazdığına göre, bu kadın "1848'in kanıyla vaftiz edildiğinden" (başka şeylerin yanı sıra kadınların özgürleşmesi umudunu da yaratan özgürlük ayaklanması), kendisinin "dehşet verici, demokrasi karşıtı" görüşlerini, özellikle de "bu anlamda kadınlara" dair fikirlerini "bir meleğin sabrıyla" kaldırabiliyordu.[53] Fakat bunları Nietzsche'nin sandığından daha zor hazmetmiş olmalı, çünkü çok fazla ağlıyor ve Nietzsche'nin hanımlara yakıştıramadığı, daha sonra sinirlerine de dokunan bir tarzda bacağını sallıyordu. En sonunda Nietzsche kadının gitmesinden memnun olmuştu.[54]

Emily Fynn ve yine Emily adındaki kızının Nietzsche'nin mektuplaşmalarında ilk kez 1885'te Sils döneminde boy gösterdiğini görüyoruz. Ama orada kalmaya henüz başladığında zaten "iki İngiliz hanımın" gelişini hevesle beklediği ve önceki yaz tanıştığı Kontes Mansuroff'un ayrılmaz eşlikçileri olduklarından bu dostluğun 1884 yazında başlamış olması ihtimali vardır. (Aslında Emily Fynn, soyadından da açıkça anlaşılacağı üzere, Cenevre'ye yerleşmiş ve bir şekilde mükemmel Almanca konuşmaya başlamış yaşlıca bir *İrlandalı* hanımdı.)[55] Resa von Schirnhofer, Nietzsche'nin yazları kadın "çevresinin" merkezinde Emily'nin bulunduğunu bildirir. Sils'i ziyaret edenlerin hemen hepsi gibi Emily de (belirsiz) bir dertten sonra toparlanmaya çalışıyordu. Tıpkı Nietzsche gibi kız kardeşini kaybetmişti, ama onu Nietzsche gibi Yahudi karşıtlığına değil ölüme kaptırmıştı.[56] Nietzsche, Emily'ye çok düşkündü, onu "soylu ve hassas bir ruh"[57] diye tanımlıyor ve onu adeta annesinin yerine koyuyormuş gibi görünüyordu. Dinine bağlı bir Katolik olan Emily, bir keresinde Nietzsche'nin gözlerinde yaşlarla kitaplarını okumaması için kendisine yalvardığını, çünkü kitaplarında duygularını incitecek çok şey olduğunu söylediğini anlatmıştır Resa von Schirnhofer'e.*[58] Emily'nin 1890'da Nietzsche'nin annesine yazdığı bir mektup üçlü arasında rahat ve hoş bir ilişki bulunduğunu açığa çıkarmaktadır. Nietzsche'yi şöyle hatırlamaktadır:

---

* Nietzsche "tehlikeli" kitaplarının farazi "anlaşılmazlığını", "her iki cinsten evlenmemiş olanları" "yozlaştırmamak" için bu kitapları kendi isteğiyle anlaşılmaz hale getirdiği temelinde savunur (ŞB 381). Nietzsche'nin tüm "sürü" karşıtı retoriğine rağmen (Zerdüşt'ün "Son İnsan" söylevinde olduğu gibi, özgür ruhun uykudaki fark ve ayrım hissini uyandırmak gibi özel bir amaç taşıyordu bu retorik) "evlenmemiş olanların" *daima çoğunluğu oluşturması gerektiğini*, kendisinin de onlara değer verdiğini, hatta kişisel düzeyde kimi zaman *sevdiğini* ne kadar vurgulasak azdır.

Kızımın tablolarına çok zarif bir ilgisi vardı, [Alp] çiçeklerinin güzelliğini daha da artırmak için ilaveten çirkin bir şey de çizmesi gerektiğini söylerdi. Bir sabah ona model olarak canlı, hoplayan bir karakurbağası getirdi, bizzat yakalamıştı; bu başarılı muzipliğine de çok gülüyordu! Biz de karşılığında ona birkaç gün sonra dışarıdan bakılınca içinde reçel olduğu sanılan bir kavanoz götürdük, ama kavanozu özenle açarken içindeki çekirgeler üstüne atladı![59]

Nietzsche ve Feminist Arkadaşları

Kısa süreliğine anlatıya ara verip Nietzsche'nin kadınlarla ilişkilerindeki paradoksal duruma eğilmek istiyorum. Daha önce gördüğümüz gibi, "inatçı", "eli kırbaçlı", "eril", "sözde-kız"[60] Lou Salomé yüzünden çektiği acılardan sonra, kadınların özgürlüğüne –en azından kadınların yüksek öğrenime erişimine– yönelik önceki sempatik duruşu tersine dönmüştü. 1882'nin sonundan itibaren (meşhur "kırbaç" sözcüğü defterlerinden birinde ilk kez belirdiği sırada)[61] feminist harekete amansızca muhalefete başlamış ve bu durumu saklamaya filan da kalkışmamıştı: Ben hareketin "kötü koca kurduyum" diye tekrarlayıp duruyordu.

Nietzsche'nin kadınlar üzerine görüşleri sadece modern kafalara çirkin gelmez. On dokuzuncu yüzyılın ilerici kafalarına, özellikle de pek çok eğitimli kadına da çirkin geliyordu.[62] John Stuart Mill daha 1869'da çığır açıcı Kadınların Bağımlılığı Üzerine'yi (*On the Subjection of Women*) yayımlamış, kadınların eşitliğini savunmuştu. Yine de Nietzsche'nin 1883'ten itibaren arkadaşlıklarında ve tanışıklıklarında olağanüstü olan şey, tamamının sadece kadın olmakla kalmayıp –Nietzsche Sils ve Nice'te genellikle yoluna çıkan erkek profesörlerden uzak duruyordu– Kontes Mansuroff ve Emily Fynn dışındakilerin *feminist* kadınlar olmasıdır: Malwida von Meysenbug, Meta von Salis, Resa von Schirnhofer, Helen Zimmern, Louise Röder-Wiederhold, Helene Druskowitz ve diğerleri. Bu paradoksal durum iki soruyu gündeme getiriyor. Birincisi, feminist kadınları feministliklerine rağmen Nietzsche'ye çeken neydi? İkincisi, feminizm karşıtı olan Nietzsche'yi feminist kadınlara çeken neydi?

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Nietzsche'den esinlenen beklenmedik bir feminist hareket ortaya çıktı –bu hareket günümüze kadar sağ salim devam etti. Kadınları Nietzsche'nin felsefesine çeken şey onun özgürleş-

me mesajıyla kadınların mesajının örtüşmesiydi. Kendi feminizmleri ile Nietzsche'nin felsefesindeki belirgin feminizm karşıtı unsurları uzlaştırmak isteyen Nietzscheci feministler iki temel stratejiden birine başvuruyordu:[63] Ya Nietzsche'yi feminizm karşıtı olarak okumanın sığlık olduğunu savunuyorlar –Valentine de Saint Pont 1912'de onun kadınlara değil "efemine" olana saldırdığını; bu özelliğin kadınlarda olduğu gibi erkeklerde de olabileceğini belirtiyordu–[64] ya da feminizm karşıtlığını kabul edip karşı çıkıyor, ama temeldeki özgürlükçü mesajının yine de doğru ve önemli olduğunu savunuyorlardı.

Nietzsche'yi sahiden tanıyan kadınlar için bu stratejilerden birincisi –"yaratıcı yanlış okuma" stratejisi diyebiliriz– mümkün değildi, çünkü feminizm karşıtıydı, hatta bunu *vurgulamak* için elinden geleni yaparak Louise Röder-Wiederhold'un gözyaşlarına boğulmasına yol açtığını görmüştük. 1885 Mayıs'ında Elizabeth'e gönderdiği neşeli mektupta, "'kadınların özgürlüğü'ne övgüler düzen herkes, onlar için benim "kötü koca kurt" olduğumu yavaş yavaş anlamaya başladı," diye yazıyordu. Zürih'te, şöyle devam eder (sözlerini Köselitz'in bilgilerine dayandırır): "Kız öğrenciler arasında bana karşı büyük öfke var." Bu çevre içinde Resa von Schirnhofer ve Meta von Salis gibi iyi dostları olmasına rağmen, mektubun sonunda feministlerin bunu nihayet anlamaya başladığı için minnet duyduğunu belirtir: "Sonunda! Daha kaç kere 'sonunda!' dedirtecekler ki bana!"[65]

Nietzsche'nin feminist arkadaşları yaratıcı yanlış okuma stratejisine başvuramadıklarından, mecburen, en azından örtük olarak, feminizm karşıtlığına kişisel bir antikalık ve hata olarak bakmak, felsefesinin temel unsurlarından biri olmadığını düşünmek zorunda kalmışlardı. Helen Zimmern'in "meşhur kırbacı" şaka yollu geçiştirmesi de kesinlikle bundan kaynaklanıyordu.

Resa von Schirnhofer'in de aynı çizgide ilerlediğini görmek için Nietzsche'nin ona 1884 Temmuz'unda ilettiği "gözde düşüncelerinden" birini aktarıp ayrıntılandırma tarzına bakmak yeterlidir:

> İnsanlar imkânlarının sadece çok küçük bir kısmını bilirler; bu da *Tan Kızıllığı*'nın 336 nolu aforizmasının son cümlesine tekabül eder: "Şartların bizi nerelere *sürükleyebileceğini* kim bilebilir ki!"; ayrıca *Şen Bilim*'in 9 numaralı aforizmasına ("hepimizin gizli bahçeleri ve bitkileri var") ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 274 numaralı afo-

rizmasına da denk düşer: "Şanslı tesadüfler zorunludur, eğer ... daha yüksek insan –'fışkıracaksa' ... Genellikle ve üstelik yeryüzünün her köşesindeki insanların oturup beklemesiyle olmaz bu fışkırma..."[66]

Resa'nın burada Nietzsche'nin felsefesini kişisel özgürlük ve kendini gerçekleştirme mesajını vurgulayacak, bunların "sadece erkeklere" yönelik olduğunu ise sessizce görmezden gelecek bir tarzda okuduğu herhalde görülebiliyordur.

Meta von Salis feminizm karşıtlığını felsefenin esaslarından daha açıkça ayırma stratejisine başvurur. Nietzsche'nin *Şen Bilim* sonrası (yani Lou sonrası) yıllarında "kadın sorununa" dair "tonlamasının giderek keskinleştiğine" dikkat çekerek, bunun onu asla öfkelendirmediğini ya da onun bunu çok önemsemediğini, çünkü "Nietzsche kadar vizyonu geniş ve içgüdüleri keskin olan birinin bir kere olsun hata yapma payı" olması gerektiğini belirtir. Hatanın "bizden ziyade ona ait olduğuna" işaret ederek, hatanın kaynağının da "söylediği şeyin kadınların çoğunluğu için hâlâ geçerli olması gibi utanç verici bir olgu" olduğunu tespit eder. Bir başka deyişle, Nietzsche makul ama aslında hatalı bir tümevarımla çağdaşı olan kadınların gidişatına bakarak "ebedi kadına" dair genellemede bulunmaktadır; bu yüzden de "daha yüce bir güç ve güzellik idealini ahenkli bir birlikte-varoluşla gerçekleştirecek geleceğin kadını henüz ortada değilse de," *muhakkak* ortaya çıkacağını görememiştir. Tanrıya şükürler olsun ki alınyazımda kadın sorununun gelip geçici anlamının ötesinde seçkin insanları –erkekleri ve kadınları– görmek ve onlara hürmet etmek varmış," diye de sözlerini bitirir.[67] Kısacası, en az Nietzsche kadar demokrasi karşıtı olan aristokrat Meta onun felsefesine tek bir ayarlama yapmıştır: gelecek "üsterkeklere" ait olduğu kadar "üstkadınlara" da aittir.

İkinci soruya, şovenist Nietzsche'nin niçin feminist kadınları cazip bulduğuna gelince, bana kalırsa *Zerdüşt*'ün ciddi ve erkeklere özgü "savaş" işinden eve döndüğünde "oyun arkadaşı", "eğlenme aracı" olacak kadın anlayışına bakmamız gerektiğini düşünüyorum; derler ya, erkeğin "içindeki çocuğu ortaya çıkaracak" birine ihtiyacı vardır. Nietzsche'nin kadınlarla ilişkilerinde "oyun"un önemli bir unsur olduğunu görmüştük: Fynnlere yaptığı kurbağa şakası, Elizabeth ve Resa'yla iletişiminde aptalca dörtlükler uydurması. Fakat unutulmaması gerekir ki en sonuna kadar

–bir noktada ona aşk mektupları yazmıştır– Nietzsche'nin ideal kadını Cosima Wagner, dolayısıyla onun gözündeki ideal evlilik de Wagnerlerin evliliğiydi. Burada ihtimaller çok daha geniş bir alanı kapsıyor: Oyun sadece çekirge kavanozunu değil gerek sözlü gerekse müzikal anlamda oyunları da içine alabilir. Cosima'yla ilişkilerinin ana unsurlarının dört elle piyano çalmak ve uzun felsefi sohbetlere girmek olduğu hatırlanacaktır.

Bu olguların hepsini bir araya getirdiğimizde bir nokta açıklığa kavuşuyor: Wagner ya da Nietzsche'nin kendisi gibi bir erkeğin ideal "oyun arkadaşı" olabilecek bir kadının yüksek zekâya ve eğitime sahip olması, Cosima –ya da Lou– gibi onun kitaplarını okumuş olması *gerekir* –kitaplarını okumaması için yalvardığı Emily Fynn gibi biri değil. Savaşçının daha yüce tipte "eğlencesi" *sırf* kurbağa şakalarından ve aptalca dörtlüklerden oluşamaz, çünkü gündelik bazda bunlar sıkıcı bir hal alacaktır. Bu yüzden Nietzsche'nin kafasının karışmış olmasına rağmen, aslında yeterince yetenekli kadınların yüksek eğitim almasını destekleyen baştaki eğilimini hiç kaybetmediği tahmininde bulunabiliriz. Onu korkutan şey kadınların güce erişmesi, Lou gibi kadınların canavarca rejimler kurmasıydı: "kadınlar daima erkeklerden daha az uygarlaşmıştır," diyordu. "Ruhlarının zemininde vahşilik vardır."[68] Bana kalırsa, sıklıkla tekrarlanan "İnsan kadınların özgürleşmesini istiyorsa bunu erkekleri hadım ederek başarabilir"[69] hissinin ardında yatan budur. Hiç şüphe yok ki, "emek sorunu" konusunda "insan köleler istiyorsa onları efendi gibi eğitmek aptalcadır"[70] gözleminde bulunur, çünkü eğitilirlerse toplumsal çalkantının, hatta devrimin tohumları atılmış olur. Fakat bilhassa kuvvetli duygular işin içine girdiğinde, insanın bir alandaki olağanüstü içgörü zayıflığının başka alanlara taşınmaması hiç de alışılmadık bir durum değildir.

Försterler

1885 başında hiçbir şeyin Elizabeth'i alçak Förster'le evlenmekten alıkoyamayacağı açığa çıkmıştı. Bu iki fanatik Wagnercinin[71] evliliği o yılın 22 Mayıs'ında –merhum bestecinin ölüm yıldönümünde– Naumburg'da gerçekleşti, sonra da Tautenburg'a balayına gittiler. Elizabeth nediminin Fritz olmasını istemişti, fakat Zürih'teki barışmaya rağmen hiçbir şey aşırı milliyetçi, Yahudi karşıtı bir sokak kavgası meraklısıyla evliliğine

böyle bir onay vermeye Nietzsche'yi ikna edemezdi. Evliliği alenen desteklemek ile aralarındaki barışa son verme arasında ince bir çizgide yürüyen Nietzsche, Förster'le görünüşte dostça bir mektuplaşma başlattı ve ona düğün hediyesi olarak Dürer'in Şövalye, Ölüm ve Şeytan'ını (*Ritter, Tod und Teufel*, 1513) gönderdi (biraz tuhaf bir hediyeydi bu). Irksal bakımdan saf olması planlanan Paraguay'daki *Nueva Germania* (Yeni Almanya) kolonisine para yatırmak amacıyla bir parça araziyi satın alması için gelen baskıya da (bu para kesin gidecekti), böyle bir projenin kendisi gibi "koyu bir Avrupalı ve Yahudi karşıtlarının-karşıtı"na[72] uygun düşmeyeceği cevabını vermişti. Förster'in kolonileşme çağrısı yapan kitabını –*Yukarı La Plata Bölgesinde Alman Kolonileri. Geniş Kapsamlı Test Sonuçlarının, Pratik Çalışmaların ve Seyahatlerin Yanı Sıra Tarafımca Çizilmiş ve Gözden Geçirilmiş Paraguay Haritası*– okumuşsa da, orta sınıftan bir Alman kadınının okuma yazma bilmeyen çiftçiler arasında sık ormanların içinde yaşamasına dair vahim endişeleri olduğunu hem Försterlere hem de annesine bildirdi. Paraguay'da yeterli altyapı ve bürokrasi olmamasının yanı sıra, denize erişiminin Arjantin'in kontrolünde olması yüzünden koloninin ekonomik temelini oluşturması beklenen kereste ihracatının imkânsız olacağını, kesinlikle haklı olarak, öngörmüştü. Ayrıca Förster gibi eğitimli bir adamın Almanya'nın "devlet-köle-yetiştirme okullarına" alternatif olabilecek "bağımsız bir öğretim kurumu" oluştursa daha iyi bir iş sahibi olacağını söylemişti.[73]

Fakat hiçbir şey kolonicileri bu kötü hesaplanmış ve geleceği karanlık girişimden caydıramadı. Bu yüzden sonbaharda her yıl olduğu gibi Sils'ten göç etmesi gereken Nietzsche, kız kardeşine veda etmek için bir buçuk aylığına Almanya'ya geçti ve orada vaktini Naumburg ile Leipzig (yolculuğun başladığı trenin bulunduğu yere bir saat uzaktaydı) arasında bölüştürdü. 28 Ekim'de ruhsal rahatsızlığından önce Elizabeth'i son kez gördü. Elizabeth 15 Şubat 1886'da Hamburg'dan yola çıktı.

"Schmeitzner Sıkıntısı"

Nietzsche'nin Almanya'ya dönmesinin kız kardeşine veda etmekten başka ikinci bir acil sebebi daha vardı –yayıncısıyla kötüye giden ilişkiler konusunda bir şeyler yapmalıydı. Yayıncısıyla ilgili ilk yetersizlik

duygusunun 1883 başlarında, Schmeitzner'in Yahudi karşıtı faaliyetleri yüzünden eserlerinin yayımlanmasının gecikmesiyle ortaya çıktığını, Nietzsche'nin kendi eserlerinin de Yahudi karşıtı damgasını yiyeceğinden korktuğunu görmüştük. Ama asıl "Schmeitzner sıkıntısı"[74] 1884 Nisan'ında, yayımcının iflasın eşiğinde olduğunun ortaya çıkmasıyla başladı. Nietzsche birkaç sebeple bu haberi duyunca büyük telaşa kapılmıştı. Birincisi, Schmeitzner iflas ederse Nietzsche yayıncısız bir yazar olacaktı. İkincisi, Schmeitzner'e iş kurarken 7.000 mark borç vermişti; zaten güç durumdayken bu kadar büyük bir kayıp onun için felaket olurdu. Üçüncüsü, Schmeitzner'den yayımladığı eserlerin haklarını serbest bırakmasını istemişti (*İnsanca, Pek İnsanca*, *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*, *Gezgin ile Gölgesi*, *Zerdüşt*'ün I-III. Bölümleri). Böylece eserlerini yeni girişlerle birleşik eserler halinde yeniden basacaktı; Schmeitzner de elbette bunun için yeni yayıncıdan para isteyecekti. Dördüncüsü, Schmeitzner'den bu eserlerin birinci baskılarının satılmamış nüshalarını istiyordu, böylece yeni girişlerle ikinci baskı olarak tekrar ciltlenebileceklerdi.

Nietzsche parasını alabilmek için hukuk yoluna başvurdu, ilk başta avukat dayısı, sonra da Leipzig'li zeki bir avukat tarafından temsil edildi. Kaufmann adlı bu avukat, ödeme tarihi birkaç kez gelip geçtikten sonra nihayet 1885 Kasım'ında Schmeitzner'den (daha doğrusu oğlunun borçlarına kefil olmuş olan babasından) 5.000 mark koparmayı başardı. Parayı aldıktan ve bazı kitap faturalarını kapattıktan sonra, Nietzsche babasının mezarına dikilecek doğru düzgün yazıtlı bir mezar taşının masrafını tek başına (annesinden yardım almadan) karşılamakta ısrar etti[75] –hiç şüphe yok ki "babasının mezarına hakaret ettiği" sözünün izini silmek istiyordu.

Telif hakları ve satılmamış kitaplar konusunda Schmeitzner, Nietzsche'ye göre birkaç pis numara yapmaya kalktı. Bunlardan biri de Nietzsche'nin eserleri dahil tüm yayınevini önceden mahkûm olmuş Leipzigli bir pornocu ve (çok daha kötüsü) "sosyal demokrat"[76] Albert Erlecke'ye satmayı planlamasıydı. Diğeri de yine aynı anlaşma için daha saygın Leipzigli yayımcı Hermann Credler'den, Nietzsche'ye göre aşırı bir meblağ istemesiydi.

Neyse ki talihi dönen Nietzsche 1886 Haziran'ının ortasında Leipzig sokaklarında yürürken ilk yayımcısı Ernst Fritzsch'le karşılaştı.[77] Fritzsch mesleğe geri dönmüştü ve Nietzsche'yle mesleki ilişkisini tekrar

kurmaya hevesliydi. Aslında kısa süre sonra gerçek ortaya çıktı. Nietzsche'nin Overbeck'e yazdığına göre,

> Yayınevinin salt Wagner'in bütün [düzyazı] eserlerine değil aynı zamanda Nietzsche'nin bütün eserlerine sahip olmasına büyük önem veriyordu (bu komşuluk bana kendimi gerçekten iyi hissettiriyor, çünkü Wagner neyle uğraştığım konusunda bir fikri olan tek, ya da en azından ilk kişiydi).[78]

Fritzsch'in bunun üzerine Schmeitzner'le başlattığı pazarlıklar bir süre devam etti –Schmeitzner'in talepleri haklı görünüyordu, çünkü elinde yaklaşık 10.000 satılmamış Nietzsche kitabı vardı. Sırf *Zerdüşt*'ten 1.000 nüshalık baskı yapılmış, I. Bölüm'den 915, II. Bölüm'den 907 ve III. Bölüm'den 937 nüsha elinde kalmıştı. Bu yüzden Fritzsch "nihayet yayınevini aldığına" dair zafer telgrafını ancak 5 Ağustos'ta gönderebildi ve Nietzsche de nihayet Schmeitzner'le her türlü ilişkisi kesildiği için rahat bir nefes aldı.

Nice'te Üçüncü Kış

1 Kasım 1885'te Leipzig'den ayrılan Nietzsche her zamanki göç desenini değiştirmeyi kafasına koymuştu. İlk durağı Reinhart von Seydlitz'le birkaç gün geçirdiği Münih oldu. Von Seydlitz Japon iç mekân süsleri satarak iyi para kazanıyordu (aynı yıl "Japon" çılgınlığı Paris'te Van Gogh'a da bulaşmıştı). Halen Münih Wagner Cemiyeti'nin başkanı olan von Seydlitz, Nietzsche'nin üniversiteden kalan ve sen (*du*) diye hitap ettiği tek dostuydu. "Neşeli, şirin ve genç" Macar eşi Irene'nin –Elizabeth'e kıskançlıkla yazdığı gibi, bu kadın tam Nietzsche'nin "hayat yoldaşı" olacak tipte biriydi– yanında Nietzsche o kadar rahattı ki neredeyse ona da sen (*du*) diyecekti.[79] Irene'yle birlikte Floransa'ya yolculuk etti ve orada başgökbilimcinin başucunda *İnsanca, Pek İnsanca*'nın bir nüshasını görünce çok sevindi. Yakındaki Vallombrosa'daki Lanzsky'nin oteline sebebi belirsiz hızlı bir ziyaret, kışı orada geçirme planından vazgeçmesine yetti (muhtemelen aylarca yapışkan Lanzsky'e katlanma ihtimali ona ağır gelmişti); böylece 11 Kasım'da "Nice'in Hamlet benzeri köstebeği"[80] kendini bir kez daha Cenova üzerinden tanıdık kışlık

mekânına giderken buldu. Nice havası, alternatifli flörtlerin hepsine galip gelmişti yine.

Tanıdık olmayanla flörtün etkisi Nietzsche'nin gözlerini tanıdık olanın zevklerine açmasını sağlamak olmuştu. İlk baştaki Fransız-düşmanı nefreti bir tür aşka dönüşmüştü artık. Göç için son hazırlıkları yapan Försterlere Ocak başı gönderdiği mektupta, Nice'i adeta "ilk kez" gördüğünü, buranın "güzel havası ve yumuşak renklerine" ilk kez gözlerini açtığını yazmıştı.[81] Başka bir mektupta da özellikle St. Jean yarımadasında "genç askerlerin *boules** oynamasını, çitlerde açan taze gülleri ve sardunyaları, yeşil ve sıcak olan her şeyi" (Aralık'ta!) sevdiğini yazıyordu. "Sizin şerefinize üç büyük bardak tatlı *vin ordinaire* (sıradan şarap) içtim [diye ekliyordu], neredeyse *bitzeli betrunken* ["çakırkeyif"in İsviçre-Almancası] oldum." Eniştesinin ırkçı görüşlerine saldırma güdüsüne daha fazla direnemeyerek, mektubun sonunda sarmısağın yasaklanmasının "kozmopolit gergedanınızın –pardon!- burnuna iyi kokular verecek tek Yahudi karşıtlığı biçimi olduğunu" yazar.[82] (On dokuzuncu yüzyılda Yahudileri sarmısakla ilişkilendiren basmakalıp görüşler olduğu açıktır.)

Nietzsche ilk başta daha önce deneyip beğendiği Cenevre Pansiyonu'na döndü. Burada şahane bir İsviçre mutfağı vardı, ama odadan tatmin olmayınca üç gün sonra Rue St François de Paule 26'daki büyük bir binada daha ucuz bir yer buldu. Mektupların başına "ikinci kat, soldaki kapı" diye yazıyordu. Oda soğuk olmasına ve çoğunlukla Cenevre'de yemeyi tercih etmesine rağmen, pencereden bakınca evlerin üzerinden ormanı, uzaktaki denizi ve ayağının dibinde "Square des Phocéens"i görmeyi çok sevmişti. Nietzsche "bu sözcük bileşiminin inanılmaz kozmopolitizmini" sevmişti: İngilizce, Fransızca ve Yunanca ("Phocéens" Nice'i kuran Yunan kavmiydi). "Bu isimde muzafferane ve pan-Avrupalı bir tını var," diye yazıyordu Köselitz'e: "Teselli edici bir şey var, bana 'Şu anda burada doğru yerdesin,'" diyor."[83] Aynı temayı Köselitz'i Venedik'ten ayrılıp Nice'e gelmeye ikna etmek için tasarlanmış başka bir mektupta devam ettiren Nietzsche ondan şunu ister:

---

* Eskiden beri Fransa'da, özellikle de ülkenin güneyinde yaygın olan basit bir açık hava oyunu. Hedef olarak belirlenen bilyenin en yakınına, daha büyük olan demir topları atan takım kazanır. İzleyiciler ve oyuncular arasındaki iletişim ve kimi zaman tartışma, oyunun kendisi kadar keyif verir-e.n.

> Şu güzel "Nice" kavramını bir düşün (bu isim Yunanca'dır ve zafer anlamına gelir.*) –burası bir "kozmopolis", keşke Avrupa da günün birinde öyle olsa! İnsan güzelim Fransız ruhuna daha yakın oluyor, ama fazla da yakın değil ... büyük İtalyan tiyatrosunun bulunduğu sokağım İtalyan üslubunun üstün bir örneği ... Monte Carlo'daki orkestrayı bir Alman yönetiyor ... [Venedik oteli] Panada'da olduğu gibi, yemek yenebilecek birçok kafe de var (aslında daha iyi ve ucuz) ... ayrıca Rus ve Polonyalılardan da gayet iyi bir seçme var.[84]

Tam bir eritme potası gerçekten.

Nietzsche'nin Kozmopolitizmi

Gördüğümüz üzere, Alman milliyetçiliği olgun Wagner'in bakış açısının ayrılmaz bir parçasıydı. Fransa-Prusya savaş meydanlarında doğrudan dehşet verici şeyler yaşamasının güçlü itkisine rağmen, Nietzsche'nin kozmopolitizme dönüşü gerçekte *İnsanca, Pek İnsanca*'da Wagnerciliğin pek insanca tarafını reddetmesiyle başladı. Hatırlanacağı gibi, savaşı aşmanın bir yolu olarak Avrupalıların birliği fikrini göklere çıkarır ve Avrupa'nın birleşmesini Avrupa kültürünün küreselleşmesine, Avrupa'nın bütün dünyayı kolonileştirmesine giriş olarak görür. *Şen Bilim*'de ortaçağ kilisesinin pan-Avrupacılığına hayranlığını ifade eder (ama burada hayran olduğu kilise "Katolik" olmaktan ziyade bir "Roma" kilisesidir) ve "tek Avrupa" için çabalayan Napoléon'a övgüler düzer.[85] Yakında çıkacak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de her türlü "ulusal histen" kopmuş bir "Avrupalı" insan tipinin ortaya çıkışını över[86] ve küçük, ulusal siyaseti bırakıp "büyük", yani küresel siyasetle uğraşma vaktinin geldiğini söyler. Küresel siyasete doğru ilerlemeliyiz, der öngörüyle, çünkü "insanlığın geleceği" tehlikededir.[87]

Nietzsche'ye göre "Avrupalı" daima "klasik" demektir. Filolog olarak eğitiminin içine işlemiş olan Yunanların idealleştirilmesinden asla kaçınmamıştır. *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*'de "ahenk", "oran", "kuvvet", "yumuşaklık", "istirahat" ve "istemsiz, doğuştan gelen bir ılımlı-

---

* "Nice" ya da Yunanca "Nicaea" adı zafer tanrıçası "Nike"ye gönderme yapar. Nice İÖ 350'de Yunanlarca kurulmuştu.

lık" gibi klasik değerlerin, geleceği inşa edeceğimiz "her şeyi kapsayan altın zemini" oluşturduğu söylenir.[88] Modern tarihteki "altın" uğraklar Rönesans ve Napoléon'dur, bir başka deyişle, klasik idealin "yeniden doğmasını" sağlama girişimleridir. Hıristiyanlığı sürekli "Doğulu"[89] diye nitelemesi de bir yabancı istilası olduğunu ve hakiki bir "Avrupa" canlanmasında dışarı atılması gerektiği düşüncesinin göstergesidir.

Demek ki Batı kültürünün canlanması klasik değerlerin yeniden keşfedilmesi ve modern dünyada anlam taşımaları için yeniden yorumlanmaları demekti elbette (togalara ve sandaletlere dönmek ancak alay konusu olabilirdi). Önceki bölümde belirttiğim gibi, Nietzsche'nin klasikçiliğini zaman zaman uyandırdığı "kararcılık" izlenimini düzeltmek için akılda tutmak gerek; onun savunduğu –belirttiğim gibi kendi kendini zayıflatan– teze göre nihai değerlerin temelsiz, bu yüzden de keyfi bir *seçim* meselesi olduğu doğru değildir. Karakterimize ve kültürümüze "tarz katmamızı" istediğinde, *klasik* tarzı kasteder. O halde Nietzsche gelecekte ortaya çıkacağını umduğu kişi tipinin (kendisi gibi) "göçer"[90] olacağından bahsetse de, köksüz bir gezgin olacağını söylemek istemez. Bu tipin kök saldığı anayurt "uluslarüstü"[91] olduğundan sınırlar arasında kolayca gidip gelebilmektedir.

Klasik değerleri bu kadar özel yapanın ne olduğunu sorarsak, bana kalırsa Nietzsche bireyi ya da cemaati onun gözünde daima nihai suçluluk anlamına gelen "anarşi" ve "barbarlığa" karşı emniyete alanın sadece klasik değerler olduğu cevabını verecektir.[92] Ancak klasik, yani Apolloncu değerler Yunanları "komşularının" Dionysosçu "barbarlığından"[93] koruyabilmiştir; bizi modernliğin dizginlerinden boşanmış liberalliğinin anarşik "barbarlığından" ancak klasik değerler kurtarabilir. Sadece klasik değerler birleşmeyi, tamlığı ve devamlılığı destekleyebilir, sadece bu değerler tek kelimeyle "hayatı" ilerletebilir. Klasik değerler beğeni değil ayakta kalma sorunudur. Bu yüzden klasikçiliğin karşıtı olan "romantizm" "hayata karşıdır", "dekadandır"; en nihayetinde yaratıcı yıllarının sonuncusunda romantizmin "ölüm istenci" olduğunu öne sürer.

Nietzsche'nin kozmopolitizmine bakarak enişteşinden nefretinin karakterini tam olarak anlayabiliriz –bu kozmopolitizm onun Yahudi karşıtlarına karşıtlığıyla yakından bağlantılıydı elbette, çünkü "köksüz kozmopolitizm" yirminci yüzyılda da yaygın bir Yahudi karşıtı hakaret olmayı sürdürdü. Förster'in sömürgeciliğine itirazı yoktu: aksine Nietz-

sche bütün Avrupa'nın dünyanın tamamını sömürgeleştirmesini istiyordu. Onun karşı çıktığı şey Förster'in sömürgeciliğinin milliyetçi ve ırkçı niteliğiydi. Nietzsche'nin istediği şey *Alman* değil *Avrupa* sömürgeciliğiydi, *Nueva Germania*'dan [Yeni Almanya] ziyade *Nueva Europa* [Yeni Avrupa] istiyordu. Ayrıca mevcut çağın yozlaşmış Avrupa kültürünün kolonileşmesini değil, *canlanmış ve birleşmiş* bir Avrupa kültürünün kolonileşmesini istiyordu –bu yüzden Förster'e Paraguay'a gitmek yerine alternatif bir lise kurmasını söylemişti; Nietzsche'ye göre sanat ve dinle birlikte eğitim de kültürün canlanmasının anahtarıydı daima.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin Yayımlanması

Nietzsche 1886 Ocak ortasında artık tamamlanmak üzere olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi bastırmak için Hermann Credner'e yaklaştı (Schmeitzner'le verimsiz pazarlıklar yürüten Leipzig yayıncısı). İlk başta kitabı *Tan Kızıllığı*'nın ikinci cildi olarak düşünmüştü, fakat Mart'ta kitap tamamlanmaya iyice yaklaşınca bağımsız bir eser olarak sunulması gerektiğini gördü.[94]

Fakat bu arada Credner *Tan Kızıllığı*'nın bir kısmını okumuş, şoke edici bulmuş ve Nietzsche'yle bütün iletişimini kesmişti. Nisan'da Berlin'deki Carl Dunker Verlag'a yaklaşması da sonuç vermemiş, hatta çaresiz kalan Nietzsche'nin telif hakkı istemediğini söylemesi bile işe yaramamıştı[95] –kendini telif hakkı talebinde bulunmamaya mecbur hissetmişti, çünkü kitaplarının amacı, Schmeitzner olayının ortasında yazdığı gibi, davası için insan yakalamaya yarayacak "oltalar"[96] yaratmaktı. Dolayısıyla, Schmeitzner'den geri aldığı paranın da etkisiyle, kitabın masraflarını kendisi karşılamaya karar verdi, baskıyı da Leipzig firması olan Naumann yapacaktı.

***

1886 Nisan'ının sonunda Venedik'e kısa bir ziyaret için Nice'ten ayrılan Nietzsche Mayıs'ın büyük bir kısmını Naumburg'daki yalnız annesiyle bir arada geçirdi. Oradan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin basımıyla şahsen ilgilenmek için Leipzig'e geçti. Leipzig'de Rohde'yle son olarak birkaç üzücü görüşmesi oldu. Rohde gayet mutlu olduğu Tübingen'den budalalık edip taşınmış, ikisinin mezun olduğu Leipzig'de bir kürsüye

geçmişti, fakat hemen yeni meslektaşlarıyla kavgaya tutuşmuştu. Nietzsche onun kafasının meşgul olduğunu, Tübingen'i özlediğini gördü, ayrıca Nietzsche'nin o anki felsefesinden hiçbir şey anlamamıştı. Rohde ise bir zamanlar en iyi dostu olan adamı artık tanıyamadığını, "adeta başka hiç kimsenin yaşamadığı bir ülkeden gelmiş gibi" davrandığını yazıyordu Overbeck'e.[97] Nietzsche 27 Haziran'da Leipzig'den ayrıldı ve üç gün sonra beşinci yazını geçirmek üzere Sils Maria'ya vardı.

İyinin ve Kötünün Ötesinde 4 Ağustos 1886'da çıktı. Önceki eserlerin korkunç az satmasını Schmeitzner'in edebiyat çevrelerine inceleme nüshası göndermeye, giderek daha gönülsüz olmasına bağlayan Nietzsche, Naumann'dan altmış altı protokol nüshasını sadece olağan şüphelilere (ve Helen Zimmern gibi birkaç ek kişiye) değil, aynı zamanda Leipzig, Dresden, Berlin, Münih, Hamburg, Köln, Viyana, Zürih ve Londra'daki yirmi beş dergi ve gazetenin editörlerine de göndermesini istedi. Özellikle Londra'da *Atheneum*, *Academy* ve *Westminster Review*'a inceleme nüshası gönderilmişti.[98]

"Dinamit", "*Junker* Felsefesi", "Patolojik"

Bu protokol yağmuru sayesinde *İyinin ve Kötünün Ötesinde* erkenden birçok yorum aldı. Kitap yorumcuları bugün olduğu gibi o gün de sol-liberal görüşlü olduklarından, yorumların tamamı Nietzsche'nin dönemin liberal görüşleriyle ilk büyük çarpışmasını temsil ediyordu. Yorumların hemen hepsi düşmancaydı, ama bazıları bugüne kadar eserin değerlendirilmesinde merkezi rol oynayan kimi meseleleri gündeme getirmişlerdi.

İlk yorum İsviçre dergisi *Der Bund*'da 1886 Eylül'ünde Joseph Widmann (Brahms'ın bir arkadaşı) tarafından yapıldı.[99] Nietzsche'nin kendi imgesini ödünç alarak,[100] kitabın bir "dinamit" olduğunu söylüyor ve üzerine "kara bayrak" dikilmesi gerektiğini söylüyordu. Burada Gotthard demiryolu tünelinde kullanılan dinamit yığınlarını işaretlemek için kullanılan bayraklardan bahsediyordu (patlayıcıların inşaat işinde kullanımının ilk örneklerinden biriydi bu); tünel beş yıl önce 214 kişinin hayatına mal olarak tamamlanmıştı. Widmann zekice bir tespitle kitabın ahlak ile gerçeklik arasındaki geleneksel ikilikten kurtulma yönünde

cesurca bir girişim olduğu yorumun yapar, ama cümleler kurmak uğruna sıklıkla felsefi sağlamlığı feda ettiğinden yakınır. Kadınlar ve demokrasi üzerine gerici fikirleri ise, Widmann'a göre, kesinlikle yanlıştır.

Gustav Glagau 1886 Ekim'inde Berlin'de çıkan *Deutsche Literaturzeitung*'da, kitabın çok farklı türden bir "özgür ruhluluğu" temsil ettiğinden yakınır, "demokratik aydınlanmanın" son yüz yıldaki "özgür ruhluluğu" değildir mesele (ifadeler Nietzsche'nin kendi önsözünden alınmıştır); ayrıca kitapta kabul ya da reddedilecek bir şey sunulmamış, sadece birinin dünya görüşünden küçük parçalar verilmiştir. Glagau da kitabın rasyonel argümanlar sunmak yerine retoriğin tekrar tekrar çekiç gibi kafaya vurulmasıyla insanı "sağırlaştırıp" boyun eğmeye zorladığından yakınır.

Berlin'deki *Nationalzeitung*'a 4 Aralık 1886'da yazan P. Michaelis[101] kitapla "mücadele etmek için iyice incelemek gerektiğini" söyler. Ona göre eser kimi zaman "gerici aristokrasinin küstahça taleplerinin" hicviyesi gibi görünmektedir, ama gerçekte hicviye değil, "modern hayatta belli bir doğrultunun belirtisidir". Nietzsche "zamanımızın aristokratik akımının felsefi savunucusudur", bize "*Junker* aristokrasisinin [Bismarck'ın sınıfı] felsefesini" vermektedir. Nietzsche'nin ilkesi, diye devam eder Michaelis, "yukarıdakilere sınırsız bağlılık, aşağıdakilere sınırsız horgörüdür". "Din çağdışılıktır, hükümsüz kalmış bir bakış açısıdır, ama sürüyü kontrol etmek için faydalı bir araçtır." "Ahlak sadece ayaktakımı içindir." Efendiler için parola "güçlü olan haklıdır"dır. Yine de insanın bu kitaptan kopmamasını sağlayan, yazarın düşüncelerini açıklamaktaki "hayasızlığıdır". (Nietzsche bunun "iyi ama düşmanca" bir yorum olduğunu söyler, "düşünce tarzımın en güvenilir özeti" der yorum için. "Yorumcunun itici bulması beni hiç de rahatsız etmiyor," diye de devam eder.)[102]

Heinrich Welti'nin 13 Aralık 1886'da Zürih'teki *Neue Zürcher Zeitung*'da çıkan yorumunda esere "nadir ve eşsiz bir kitap" denmişti, ama yorumun geri kalanı esasen yorumcunun kitabın derinlerine hiç inemediğini gizlemek için yazılmış ıvır zıvırla doluydu –bu da yorumunu yazmanın tercih değil angarya olduğu izlenimi veriyordu. Nietzsche daha sonra yorumcularından çoğunun yetersiz olduğundan yakınmıştı.

1887 Ocak'ında *Allgemeine Deutsche Universitätszeitung*'a yazan Johannes Sclaf, "aforizmaların omurgasının özellikle orijinal güç istenci

fikri ve 'tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi' olmadığı" gibi şaşırtıcı bir iddiada bulunur, sonra da yazarın bireyselliğin değerini abarttığından, toplum olmasa yaşayamayacakken kendini toplumdan soyutlayanların hasta özbilincini sergilediğinden yakınır. Vardığı sonuca göre yazar ya budalalar ya da tehlikeli asalaklar yaratmak istemektedir.

Breslau'daki *Nord und Sud*'un 1887 Mayıs'ındaki sayısında çıkan isimsiz bir yorumda da içgörülü bir tarzda, eserin "temel ahlaki ilke olarak güç istencine" dayanan bir "etik" inşası yönünde ilginç bir girişim olduğu söylenir. G. Von Gizycki, aynı yıl çıkan *Deutsche Rundschau*'nun 13'üncü cildinde eseri "patalojik olanla sınırdaş olma" diye tanımlarken, Thomas Frey de *Antisemitic Letters*'ın 1887 Aralık sayısında Nietzsche'nin "Yahudi sorunu"na dair sözlerine gönderme yaparak, kitabı en fazla yarım düzine insan okuyacağı için Tanrı'ya şükreder.

Kitaba yönelik son bir tepki de Rohde'nin Overbeck'e gönderdiği mektupta görülebilir: Rohde eski dostunun kitabının yemekte çok şarap içtikten sonra uyuklayan birinin elinden çıkmış gibi göründüğünü, felsefi ve siyasi görüşler bakımından "neredeyse çocukça" olduğunu, bütününden ise belli bir ruh hali dışında hiçbir şeye dayanmayan bir bakış açısı ortaya çıktığını belirtir. Eserin bakış açısı sanki tek mümkün bakış açısıymış gibi sunulmuştur, ama Nietzsche sonraki eserinde kesinlikle tam tersi konumu savunacaktır. "Bu bitmek bilmez dönüşümleri artık ciddiye alamıyorum,"[103] diye yazan Rohde, yabancılaşmasının asıl kaynağını da açığa vurmuş olur: Rohde'nin cesurca ve tutkuyla Wilamovitz'e karşı savunduğu duruş noktasını Nietzsche'nin terk etmesini şahsına ihanet olarak görmektedir.

Şimdi de bu yorumların ve tepkilerin kitaba adil davranıp davranmadığını belirlememiz gerek.

21. Bölüm

İyinin ve Kötünün Ötesinde

Karanlığın Yüreği

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin temel amacı nedir? Göreceğimiz üzere, eser Hıristiyanlığın getirdiği "köle" ahlakı (*kötülüklere* [*evil*] karşı "iyilik" ahlakı) ile ondan önce antik dünyanın "efendi" ahlakı (*kötüye* [*bad*] karşı "iyi"nin ahlakı) arasında (*Ahlakın Soykütüğü*'nde iyice genişletilen) bir ayrıma gider. Bu yüzden başlık bize içinde yetiştiğimiz "iyi ve kötü" ahlakının "ötesine" geçmemiz gerektiğini söylemektedir. Ayrıca "iyi ve kötü" ahlakının bir versiyonunu da geri kazanmamızın söylendiğini varsayabiliriz. Başlığın dediğine göre, ahlaki bir devrime ihtiyacımız vardır.

Altbaşlıkta *Geleceğin Felsefesine Giriş* denmesi de aynı şeyin başka yoldan söylenmesidir. Bu başlığı anlamak için Wagner'e, *Das Rheingold*'un geri kalan Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesi için "Giriş" olduğunu söyleyen ve müzikli dramlarına toptan "geleceğin sanat eseri"* adını veren besteciye çifte gönderme yaptığını görmek gerekir. Altbaşlık Nietzsche'nin eski "Üstat"ıyla güç mücadelesinin devam ettiğini açıkça gösterdiği gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi fiilen "geleceğin felsefesi" olacak bir geleceğin eserine "önbakış", kısa bir "giriş" olarak gösterme işlevine de sahiptir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin çıkışından hemen sonra yazılan bir mektup bu konuyu açıkça gösterir: Nietzsche, Elizabeth'e gönderdiği mektupta, gelecek dört yılı "*Güç İstenci. Tüm*

---

* Wagner devrimci sanat programına 1849'da "Geleceğin Sanat Eseri" başlıklı bir risaleyle başlamıştı. Eser Ludwig Feuerbach'a ithaf edilmişti ve başlığını da açıkça Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nden (1991, 2010; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843) almıştı. Dolayısıyla, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin alt başlığı dolaylı olarak Feuerbach'tan gelir.

Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi gibi korkunç bir başlık taşıyan dört ciltlik bir başyapıt" üretecek şekilde planladığını söylüyordu.[1] Nietzsche'nin "ahlak devrimi" için kullandığı terim "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ydi. O zaman yine ihtiyacımız olan bir ahlaki devrimdi. Peki, neden böyleydi?

Nietzsche kitabı tekrar tekrar en karanlık terimlerle anlatır: eseri tamamladığında, "tam anlamıyla korkunç ve iğrenç"[2] bir şey yazdığını, bunun "korkunç bir kitap ... kapkara ve kaygan bir şey" olduğunu yazıyordu. Bu kitapta, diyordu: "Bir şeyin 'tam üstüne bastım' ama bunun elimden kaçmayacağından emin değilim".[3]

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin "üzerine bastığı" "kaygan" şey, bana kalırsa, modern, yani Darwinci bilimdi. Göreceğimiz üzere, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de daha önceki hiçbir yayımlanmış eserde öne çıkmadığı kadar öne çıkan "güç istenci" kavramı Darwinciliğin bir uyarlaması olarak tasarlanmıştı. Genellikle on dokuzuncu yüzyıl, özellikle Nietzsche için yıkıcı problem sadece "Tanrı'nın ölümü" değil, takdiri-ilahinin yerini "en güçlünün ayakta kalmasının" almasıydı. Daha doğrusu, Nietzsche'nin "iyileştirilmiş" Darwin versiyonunda dünya "'güç istenciydi' ve ötesinde hiçbir şey yoktu".[4] Yeni bilimi bu kadar "iğrenç" yapan şey, Widmann'ın yorumunda zikredilen "ahlak ile gerçeklik arasındaki ikiliği" gündeme getirmesiydi. Nietzsche'nin bir mektupta dediği gibi, şu ana kadar en çok nefret edilen, korkulan ve tiksinilen şeyin", yani "güç ve şehvet arzusunun" aslında hayatın ve dünyanın gerçekliği olduğuyla yüzleşmemizi gerektirir.[5] Yani Hıristiyan ahlakı "özverili" olmamız ve kendimizi sevdiğimiz kadar komşumuzu da sevmemiz gerektiğini söyler. Ama "Darwinci" bilim bu idealden zaman zaman sapmakla kalmadığımızı, bilimsel zorunluluk dolayısıyla, *daima* saptığımızı ve her zaman eylemde bulunmamızın altında yatan hakiki güdülerin aslında daima gerekenin *tersi* olduğunu, daima bencilce güç arzusuyla eylemde bulunduğumuzu gösterir. Bu yüzden Nietzsche "tam üstüne" bastığı ve gün ışığına çıkardığı şeyin boğa olmadığını, geleneksel ahlakın perspektifinden şeytan olduğunu yazar.

Schopenhauer Darwinci dünya görüşüne çok benzer bir şey öngörmüştür. Bu da onu dünyanın "olmaması gereken" bir şey olduğu sonucuna götürmüştü.[6] Buradan "olmalı" ile "olan" arasındaki radikal ikiliğin neden ölümcül olduğunu anlıyoruz: *Tragedyanın Doğuşu*'nda

tarif edildiği üzere bulantı ve çaresizlik, "dünyanın-inkârı", Silenus "nihilizmi"ne yol açar.

Olgun Nietzsche'nin daimi ana amacının "dünyayı olumlamak" –hatta esrikçe dünyayı olumlamak– olduğunu düşünürsek, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin baş amacı ahlaki ikiliği, "olmalı" ile "olan" arasındaki boşluğu aşmaktır. "Olan" değişmez göründüğünden, "olmalı" değişmelidir. Temelden "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" gerçekleştirilmelidir. *Borsa* filminin "kahramanı" Gordon Gekko, "açgözlülük –daha iyi bir kelime olmadığı için– iyidir" şeklindeki büyük içgörüsünü ilan eder. Nietzsche'nin "yeniden değerlendirmesi" böyle olmasa da, önerdiği şeyin radikal, geleneksel bakış açılarını şoke edici yönünü göstermektedir.

Nietzsche kitabı tamamladıktan sonra karanlığı konusunda yorum yapmakla kalmaz. Kitabın içinde de bu dünya görüşünün karanlığını *vurgulamak* için elinden geleni yapar –geleneksel ahlakın bakış açısından karanlıktır ve Nietzsche de çağının çocuğu olduğundan bu geleneksel ahlaktan tam anlamıyla kurtulmuş değildir hiçbir şekilde. (Bana kalırsa bazen tarif ettiği dünyanın karanlığı karşısında far görmüş tavşan gibi dehşet içinde donup kaldığının hissedilmesi de bundandır.) Bu vurgunun sebebi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de saldırılan başlıca hedefin "idealizm" diye tarif ettiği konum olmasıdır.

İdealistler, "sevimli 'idealistler'", "iyi, doğru ve güzeli ballandıra ballandıra anlatanlardır".[7] Terimin kendisi (sadeleştirme uğruna, kesinlikle metafizik idealizmle alakası olmadığını varsayalım en iyisi), hiç şüphe yok ki, anlamını Malwida von Meysenbug'un Bir Kadın İdealistin Anıları (*Memoiren einer Idealistin*) adlı eserinden almıştır. Nietzsche bir zamanlar Malwida'nın kitabına derin bir hayranlık beslerken, aklının başında olduğu son yıllarda giderek ona daha çok düşman kesilmişti.

"İdealizmi" genellikle on dokuzuncu yüzyıl kültürünün egemen durumu olarak görmesine rağmen, özellikle eğitimli kadınların idealizmden mustarip olduğunu düşünür. Daha sonra "minik mavi çorap" George Eliot'u* aynı şeyle suçlayacaktır.[8] Bunun temeli Hıristiyan metafi-

* "Blue stockings": 18. yüzyılda eğitimli ve aydın kadınlara, özel olarak da Lady Montague liderliğindeki Blue Stockings Society adlı dernek etrafında bir araya gelen kadın çevresine verilen isim. Aralarında erkekler de vardı. Viktorya döneminin en etkili kadın yazarlarından olan George Eliot (1819-1880) ise *Silas Marner* ile *Middlemarch*'ın yazarıdır-e.n.

ziğinin reddini Hıristiyan ahlakının reddinin takip etmemesine dayanır. İdealistler Hıristiyan metafiziğini terk ettikten sonra ahlakına çok daha sıkı bir şekilde tutunurlar. Bu yüzden "olmalı" ile "olan" arasındaki ikiliğe düşerler; bu da –Schopenhauer'ın hem Hıristiyan ahlakına bağlılığına hem de dünyanın fiili durumu hakkındaki amansız dürüstlüğüne sahip olanlarda– dünyanın- inkârına kapı açar.[9] Fakat idealistler bu çaresizlikten kaçınmak için "olmalı" ile "olan" arasındaki boşluğu kapatırlar. Fakat Nietzsche'nin "olmalı"yı "yeniden değerlendirme" stratejisini izleyerek değil, "olan"ı "yeniden değerlendirmek" gibi tuhaf bir alternatife başvurarak bunu yaparlar. Nietzsche'nin Meta von Salis'e yazdığı kadarıyla, Malwida "gerçeği görmemek için" dünyayı "güzel ruhlarla" doldurur; bu proje onu "her cümlede yalan söylemeye" zorlar.[10] Bir başka deyişle, idealistler ahlaki umutsuzluğa yol açan boşluğu kapatmak için gerçeklik anlatısında *sahtekârlık* yaparlar. Herkesten önce kendilerini kandırarak, dünyanın gerçekte zamanın büyük bir kısmında özgeci "komşu sevgisiyle" edimde bulunan "hoş" insanlarla dolu olduğuna inanırlar. Gerçekten hepimiz "hoş" insanlar olabiliriz, derler kendi kendilerine. İçten içe hepimizin "güzel ruhları" vardır ve güzel olmayan tarzda hareket ettiğimizde, daha iyi benliğimiz kendini kötü hissedecek, vicdanımız sızlayacaktır.

Peki, "idealizmin" fiilen yanlış olan yönü nedir? Nietzsche'nin bu soruya cevabı pek açık sayılmaz. İdealistler "dürüst değildir", kendilerini "kandırırlar", ona ne şüphe; peki, ama Nietzsche'nin kendini kandırmaya itirazının ne olduğu hiç açık değildir. Meta von Salis'e gönderdiği aynı mektupta Malwida'nın "herkesin en iyi yönlerini görmesinin" aslında "masumiyet" değil "aşırı küstahlık" olduğunu söyler. Bana kalırsa burada kastettiği şey, dünyanın, insan nasıl olması *gerektiğini* düşünüyorsa öyle *olmak zorunda olduğunda* ısrar etme küstahlığıdır (buna "olmalı"-"olan" yanılgısı da diyebiliriz). Şeylerin gerçekliğine saygı duymamak anlamına gelen bu küstahlık tanrısal dünya yaratma gücünü kendinin saymaktır. Ama yine "küstahlığa" niye itiraz edilmesi gerektiği de açık değildir –özellikle de "efendi ahlakına" hayran olduğunu öğrendiğimiz biri buna niye karşı çıksın? Nietzsche, Malwida'nın "pembe gözlüklü yüzeyselliğinin" "zor bir hayatta yüzeyde kalmasını" sağladığını kabul eder.[11] *Şen Bilim*'e yeni önsözünde kendisi de ("nekahetteki" birinin bakış açısından) Yunan "yüzeyselliğini" –"derinlikten gelen yüzeyselliği"–

övme noktasına gelir. Bu söz, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Homeros'un "Apolloncu" sanatına dair anlatıda, bu sanatın hayatın "dehşet ve korkunçlukların" üstüne parlak bir örtü örterek "hayatın olumlanmasını" mümkün kılmasına göndermedir.

O halde, tekrarlamak gerekirse, "idealizm"de yanlış olan nedir gerçekten? Niçin "pembe" gözlüklerimizi çıkarıp karanlığın yüreğine göz kırpmadan Schopenhauer'cı bir cesaretle bakalım ki? Nietzsche'nin iki noktaya temas etmek istediğini düşünüyorum. Birincisi, idealistlerin dünya hakkındaki hakikatten kaçınması sadece psikolojik bakımdan zayıf olanların stratejisi değil, aynı zamanda zayıflığı aşma fırsatını geri çeviren bir stratejidir. "Korkuyu hisset ve yine de yap" sözü popüler psikolojinin tanıdık bir sloganıdır. Burada verilen öğüt kişinin "güven" kazanması, böylece daha "güçlü" (ve muhtemelen "sevgi dolu") bir insan olması, fakat kaçınarak değil, korkulanla karşılaşıldığında dik durma fazileti edinerek bunu gerçekleştirmesidir. Popüler psikolojinin büyük bir kısmında olduğu gibi –Nietzsche'nin "hayat bilgeliği"nin orijinalliğinin olduğundan daha az görünmesine yol açacak şekilde– bu da neticede Nietzsche'den türemiştir. Zira burada söylenen şey, meşhur "beni öldürmeyen şey beni güçlendirir"[12] aforizmasında söylenenle aynıdır. İdealistlerin kendini kandırmasının altında, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de işaret edildiği gibi, dünyayı "güzel ruhlarla" doldurmanın onları mutlu edeceği inancı vardır.[13] Fakat sırt çevirdikleri şey daha *dirençli*, dolayısıyla daha iyi bir mutluluk imkânıdır.

Aslında bana öyle geliyor ki asıl nokta bu olmalıdır –idealizm ona inananları gerçekten mutlu etmez. Nietzsche'nin idealistlerinin *eğitimli* insanlar olduklarını hatırlayın. Bu yüzden modern bilim hakkında *bilgi sahibidirler*, zihinlerinin bir köşesinde, edindiğimiz (ya da edinmeye çalıştığımız) en iyi bilgilere göre gerçekliğin "komşu sevgisinden" yoksun, kıran kırana rekabet dünyası olduğunu gayet iyi bilirler. Bu yüzden, idealistlerin lirizminin altında ahlaki çaresizlik gerçekte hep varlığını korur. Malwida "yüzeyde kalmayı başarmaktadır", fakat "yüzeyde kalmak" mutlu olmakla bir tutulamaz.

Bu yüzden Nietzsche'yi giderek daha fazla hayal kırıklığına uğratmıştır. Onun mutlu olmadığını ve kendi düşünce tarzına uzun süre maruz kalmasına rağmen meseleyi anlamayı reddettiğini biliyordu. Göreceğimiz üzere, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, güç istencinin yönettiği

bir dünyanın idealistlerin bakış açısından ne kadar *ürkütücü* olduğunu da bu yüzden sert bir retorikle vurgular. İdealistlerin kasıtlı sağırlığını aşmak için "dünya güç istencinden başka bir şey değildir" sloganını *haykırır*. Amacı onları olguları "yeniden değerlendirme", sahtekârlık yapma stratejisinden vazgeçmeye zorlamak, onun "*değerleri* yeniden değerlendirme" stratejisinin mutlak zorunluluğunu görmeye mecbur etmektir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'ye dair bu genel anlayış doğruysa, bundan iki sonuç çıkacağına dikkatinizi çekerim. Birincisi, Nietzsche'nin düşüncesinde hakikatle ilgili postmodern şüpheciliğe [bkz. Sözlükçe] yer yoktur: onun düşüncesinin merkezi sorunu, Darwinci bilimin *doğru* olmasıdır –daha doğrusu, dünyaya hakkındaki hakikate dair en iyi anlayıştır ve bu haliyle rasyonel kabul *talep eder*. İkincisi, güç istencinin üzerini kapamanın da yeri yoktur. Kimi zaman akademisyenler Nietzsche'yi daha az şoke edici hale getirmek için "güç istenci"nin sadece "kişinin kendisi üzerindeki gücü" olduğunu söylerler. Fakat böyle yaparak Nietzsche'nin şoke edici olmak *istemesi* gibi temel bir noktayı kaçırmış olurlar. Güçlünün zayıfa "baskın çıkması" ve onu "sömürmesi"nin hayatın özüne ait olduğunu söylediğinde,[14] hiç de başka bir şey kastetmemektedir.

***

"İyinin ve kötünün ötesinde" sözünün bizi (başka yönlerinin yanı sıra toplumsal bakımdan) Darwinci bir dünyada doğru şekilde "hayatı olumlamak" için gereken ahlaki yeniden değerlendirmeye yönelttiğini belirtmiştim. Bu da bizi iyiyi, "kötülük"le değil "kötü"yle karşı karşıya koyan bir ahlaka doğru iter. Fakat kimi zaman, örneğin *Zerdüşt*'ün "Güneş Doğmazdan Önce"sinde, Nietzsche aynı ifadeyi kullanır, ama "iyilik-kötülük" ahlaki perspektifinin yerine "iyi-kötü" perspektifini geçirme çağrısı yapmak için değil, insanın iyilik ve kötülüğün "ötesine" geçtiği bir esriklik halini ifade etmek için bunu yapar, *zira* bu halde *her şey iyidir*, en azından bir bütün olarak "oluş" bağlamında görüldüğünde iyidir. 1888'de yazdığı bir mektupta Torino'da yaşamanın kusursuzluğunu ifade ederken şöyle der: "Po köprüsünde akşamlar: Harika! İyinin ve kötünün ötesinde!!"[15] Bu da bengi dönüşü isteme ile "iyinin ve kötünün ötesinde" olma arasında bir bağ olduğunu gösteriyor.

Nietzsche 1888'de Georg Brandes'e (göreceğimiz üzere, onu ünlü eden ilk kişi olan Danimarkalı) gönderdiği bir mektupta bu bağı açıklığa kavuşturur:

> "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" –Buradaki mecazı anlıyor musunuz?– Aslında altın yapana minnet borçluyuz. Yani en adi, en hor görülenden değerli, hatta altın değerinde bir şey yapan kişiyi kastediyorum. Bu seferki görevim çok tuhaf: Bugüne dek insanlığın en nefret ettiği, korktuğu, hor gördüğü şeyin ne olduğunu kendime sormak: –ve ondan kendi "altınımı" yapmak.[16]

Nietzsche'nin "boku altına çevirme" "simyası" ile Emerson tarzında, var oluşun toptanlığı içinde bakıldığında her şeyin "ilahi" olduğunu görmek arasında kurduğu bağlantıyı hatırladığımızda, "iyinin ve kötünün ötesinde" olma hedefinin sadece "hayatı olumlamak" olmadığı anlaşılacaktır. Daha ziyade, *hiçbir çekince olmadan* hayatı olumlamak, böylece kişinin bengi dönüşü benimseyebilmesidir.

***

Başka bir hazırlık sorusu. Nietzsche'nin metinlerinin her birinde ısrarla sorduğum gibi, kitap kim için yazılmıştır? Hedeflenen okur kitlesi kimlerdir?

1876 sonrasındaki tüm diğer öncelleri gibi *İyinin ve Kötünün Ötesinde* de "az sayıda insan" için yazılmıştır. "Genel halk için yazılan kitaplar genellikle pis kokar," denir kitapta. "Küçük insanların kokusu kitabın üstüne siner."[17] Havaalanı kitapçısında satılmak için yazılan kitaplar daima kendilerini en düşük ortak paydaya göre ayarlamak zorundadır. Bildiğimiz gibi, Nietzsche'nin –genellikle "Nietzscheci" davaya ve bazı seçme vakalarda "özgür ruhlar manastırına– çekmek istediği "azınlık" istisnai kişilerdir, "geleceğin kolonicileri" olacak yaratıcı özgür ruhlardır, yenilenmiş kültürün tohumlarını taşıyanlardır. Fakat *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin çok daha özgül bir hedefi vardır: Nietzsche'nin zihninin ön planında Heinrich von Stein'ı kendi tarafına çekme niyeti vardır. Zira, daha önce belirtildiği gibi, "Yüce Dağlardan" başlıklı "Bitiş Şarkısı" olarak görünen şiir, Nietzsche'nin 1884 Kasım'ında von Stein'a gönderdiği şiirin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur. Nietzsche bu şiirde ona Sils Maria'nın ve Nietzscheci düşüncenin "yüce dağlarına" gelmesi için yalvarmaktadır.

Teorik Felsefe: Metafizikçilerin "Önyargıları"

Bu kadar genellik yeter; şimdi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin özgül içeriğine gelelim. Bu eseri belki de Nietzsche'nin eserlerinden en zoru yapan şey, aforizmalar labirentinin içinde yolumuzu bulmanın güçlüğüdür. Benim bulduğum yol, kitabı gerçekte farklı boyutlarda iki kitap gibi düşünmektir; bunlardan biri "teorik" felsefeyle, diğeri de "pratik" felsefeyle, yani kelimenin en geniş anlamıyla "etikle" ilgilidir. Birinci kitap münhasıran değilse de büyük ölçüde I. Bölüm'de, ikincisi de geri kalan sekiz bölümde bulunur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, kitabın amacı doğru okurların hayatını değiştirmek ve onlar üzerinden bir bütün olarak insan kültürünü değiştirmektir. Bu yüzden tıpkı Marx gibi Nietzsche de felsefe kavramını yeniden tanımlamak ister. Felsefe artık salt "eleştiri" olmayacaktır –"Königsberg'in büyük Çinlisi"* Kant "büyük bir eleştirmen" ve değerli bir "felsefe emekçisidir" ama gerçek bir filozof değildir.[18] Felsefe artık "epistemolojiye" indirgenemez, diye ekler Nietzsche; salt epistemoloji nasıl "hâkim olabilir", dünyayı nasıl değiştirebilir?[19]

Öte yandan, yeni filozoflar geleneksel felsefi alanları ya da felsefenin büyük isimlerini görmezden gelmekle hata etmektedir. Ahlak ve metafizikteki geleneksel fikirleri derlemek ve özetlemek gibi "soylu bir görevi" yerine getiren Kant ve Hegel, gerçek filozof olmaya giden "basamakları" temsil etmektedir; en azından pek çok durumda, gerçek "değerler yaratma" görevini yapmanın "önşartlarını" yerine getirmek için onlara ihtiyaç vardır.[20] Nietzsche'nin buna neden inandığı pek açık değildir. Belki de gerçek filozofun dünyayı anlamanın yeni bir yolunu yaratırken bu yolun neyin yerini alacağını iyice anlamaktan büyük fayda göreceğini düşünüyordu. Sebep ne olursa olsun, kitabın "Filozofların Önyargıları" başlıklı I. Bölüm'ü Nietzsche'nin geleneksel felsefe çalışmasının, adeta

---

* Muhtemelen Kant'ın değişmez deneyim "form"larına bir göndermedir; Kant bunların evrensel ve genel-geçer olduğunu ileri sürerek insan bilincinin yapısının tarihsel olarak değişebileceğini göz ardı etmiştir. [Bu değerlendirme, Nietzsche'nin *İyi ve Kötünün Ötesinde* ve *Deccal* kitaplarında yaptığı diğer göndermelere bakılarak daha doğru bir şekilde anlaşılabilir: Nietzsche her iki yapıtında da Kant'ın görüşü ile Çin'de yaygın olan ahlak felsefeleri (özellikle Budizm) arasında bir fark olmadığını çünkü her iki görüşün de içinde bulunduğumuz maddi dünyanın inkârına dayandığını tekrarlar. Bkz. İKÖ 61 ve *Deccal* 20 ve 22 -Felsefe Danışmanının Notu].

felsefi acemi kampında geçirdiği vaktin meyvelerini özetler. Amacı kendisinin bir zamanlar benimsediği bir dizi teorik konumla hesaplaşmaktır.

***

Metafizik İkicilik. Eser "metafizikçilerin" "hakiki" dünya ile salt "görünen" dünya arasında varsaydığı ikili karşıtlığı hedef alarak başlar. Burada aklında öncelikle Platon, Hıristiyanlık ("Halk için Platonculuk")[21] ve Kant vardır.[22] Nietzsche "metafizik" terimini daima doğaüstünü kastederek –meta-fizik– kullandığından, hedefi doğal dünya ile doğaüstü dünya ikiliğidir.*

Nietzsche'nin iki dünyacılık eleştirisinin göze çarpan yanı soykütüksel niteliğidir. "Metafizikçilerin temel inancı", der, "değerlerin karşıtlığı" ve yüksek değerde olan şeylerin düşük değerde olanlardan tümüyle farklı kökenden olduğu varsayımıdır.[23] Farklı köken tezinin metafizikçilere atfettiği şey, bana göre, bütünsellik olarak gerçekliğin ahlaki bir düzen olduğunda ısrardır. Onlara atfedilen şey daha önce "olmalı-olan" yanılgısı dediğim şeyin bir versiyonudur: karşıt çiftin sadece yüksek değerde olanı var *olmalıdır*, gerçekten de *var olan* sadece odur.

Nietzsche'nin görüşünü anladığım kadarıyla bazı örnekler verebilirim. Platon tüm muhafazakârlar gibi değişimden nefret ederdi. "Oluş"tan nefret ediyor ve "Mısır" hareketsizliğine, "varlığa" hayranlık duyuyordu. Bu yüzden değişmez "Formlardan" meydana gelmiş "hakiki" bir dünya varsayımında bulundu. Değişim salt bir görünüme indirgendi. Hıristiyanlar acı ve ölümlülükten nefret ediyordu. Onlar da derinden derine gerçekliğin nasıl olmalıysa öyle olduğu şeklinde saklı bir öncülle hareket ettiler, böylece acının ya da ölümün olmadığı hakiki bir dünyanın bulunduğunu varsaydılar. Kant bencilce davranışın kaynağı olarak gördüğü şehvetten nefret ediyordu. O da her türlü şehvani meşguliyetten kurtulmuş saf, "ahlaklı" bir istençten oluşan salt "zihinsel" bir benlik olduğunu varsaydı. Bu böyle devam etti.

Nietzsche metafizik ikicilik eleştirisinde iki iddiada bulunur: Birincisi, geleneksel değer-karşıtlıkları her şeyi tersinden ele almaktadır. Bu

---

* Filozofların "metafizik" terimini kullanışında bıktırıcı bir muğlaklık vardır. Kimi zaman "gerçekliğin temel doğasının açıklanması" anlamına, kimi zaman "gerçekliğin temel doğasının *doğaüstü* açıklaması" anlamına gelir. Nietzsche'nin dünyayı "güç istenci" olarak açıklaması ilk anlamda "metafiziktir" ama elbette ikinci anlamda değildir.

artık aşina olduğumuz görüşünü yansıtır: Örneğin bencillik "hayat" için karşıtından, yani "iyi ve şerefliden" daha değerlidir. Nietzsche'nin ikinci iddiası da mutlak değer karşıtlıklarının olmadığıdır: Daha yüksek değerin daima "suçlayıcı bir bağı" vardır, aslında karşıtıyla "esasen aynıdır". Yine burada da aşina olduğumuz yüceleştirme temasını buluyoruz. Örneğin kötü Eris olmasa iyi Eris de olmazdı, savaşa yol açabilen saldırgan güç istenci olmasa kültürü yaratan "rekabet" de olmazdı. Hıristiyanların "hakiki dünyadan" saldırganlığı çıkartması bu yüzden iki kere hatalıdır. Gerçekliğin nasıl olduğunu nasıl olması gerektiğine dair bir anlayıştan çıkarabileceğini sanmak hatadır, ama öte yandan güç istenci ve bencillik gibi dürtülerin var olmaması gerektiğini sanmak da hatadır. Görünüşte "kaygan" olanı "altına", "kaderi sevmeye" çevirme, bengi dönüşü benimseme görevinde yüceltme temasının ne kadar önem taşıdığına dikkat edin: Saldırganlığı kültürün önşartı olarak görmek, kişinin koşulsuz sevebileceği bir bütünsellikteki varlığını kabul etmek demektir.

Nietzsche'nin tüm soykütüksel eleştirilerinde olduğu gibi, ikicilik eleştirisinin tam olarak neyi kurması gerektiği sorunu gündeme gelmektedir. Burada örtük olarak öne sürdüğü şeyin aşağı yukarı şöyle bir şey olduğunu düşünüyorum. Gerçekliğin doğasını en bariz ve en akla yakın şekilde genel olarak açıklama yolu doğalcılıktır. Doğaüstücülük ise ilk bakışta hiç kulağa yakın gelmez. O halde neden birileri tutup da metafizik ikici olmak istesin? Bunun temel cevabı şudur: *değer* ikiciliği. Fakat bunun kötü bir sebep olduğunu yukarıda göstermiştik. O halde doğalcılığı kabul etmemiz gerekir. Kant'ın, hatta Platon'un değerlerle hiç alakası olmayan metafizik ikicilik argümanları vardır elbette. Nietzsche'nin arka plandaki varsayımı şöyle olmalıdır: (a) metafizikçiler için bunlar sebepten ziyade rasyonelleştirmedir ve (b) hiçbiri ikiciliği doğalcılıktan daha akla yakın kılmaya yetmez. Burada (b)'yi kanıtlama görevi okura egzersiz olarak bırakılmıştır.

Schopenhauer'cı İdealizm. Schopenhauer'ın idealizmi de metafizik ikiciliğin bir versiyonudur elbette. Yine de Nietzsche değer ikiciliği suçlamasından bağımsız bir eleştiride bulunur. "Maddi dünya salt bizim tasarımımızdır ve duyu organlarımızca yaratılmıştır" –Schopenhauer'ın sıklıkla düştüğü konum– cümlesi, Nietzsche'nin işaret ettiği gibi, kendi kendini çürütür, çünkü birinci önermeye göre duyu organlarımız kurgudan ibarettir, bu yüzden herhangi bir şeyin nedeni olmaları ya da onu

yaratmaları mümkün değildir.[24] Bu eleştiri kesinlikle doğrudur. Konumun tutarlı olması için argümanı yeniden formüle etmek, "*dünyanın sağduyuya dayalı resmi* bilişsel organlarımızın ürünüdür" gibi bir şey söylemek, ya da herhangi bir maddi organın bilincin kökeni olduğunu reddetmek gerekir. Göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin kendi konumu bu seçeneklerden birincisine denk düşer.

Sağduyuya Dayalı Gerçekçilik. İki "soylu" ruh, diye yazar Nietzsche, Polonyalıdır (kendisinin de Polonyalı olduğu fantezisini kurmaktadır): Kopernik ve Boscovich. Her ikisi de duyuların tanıklığını reddeder ve modern çağın özniteliklerinden olan, duyumsal algıya aşırı değer verilmesini alaya alırlar. Kopernik dünyanın olduğu yerde durduğunu reddetmiş, Boscovich ise "maddeyi" reddetmiştir. Bunun için de, "atomik" şeylerin son sığınağının "salt bir kısaltma" olduğunu; gördüğümüz üzere, Boscovich'in "*puncta*" (noktalar) dediği güç merkezlerinin kısaltması olduğunu göstermişti.

Pasajın devamında Boscovich'in atomlar üzerine savaşının ilerletilmesi gerektiği, hatta Hıristiyanlığın temelindeki "atomik ruhun" reddedilmesinin lazım geldiği söylenir. "Ruh atomculuğunu", yani atomik ruhun tıpkı genel olarak "şey" gibi özne-yüklem gramerinin bir ürünü olarak anlamayı reddetmeliyiz. Basit ve bölünmez ruh için "özneler çokluğu" olarak ruh fikrini tercih etmeliyiz. "Toplumsal bir güdüler ve duygular yapısı" olarak ruh fikrine "bilimde yer alma hakkı" verilmelidir.[25]

Burada dikkat çekmek istediğim nokta, Nietzsche'nin sağduyuya pek az değer vermesi, doğanın ve gerçeklik yapısının sadık yansımaları sıfatıyla duyu algısına ve gramere duyulan naif inanca dayandıklarını düşünmesidir. Ona göre sağduyuya dayalı dünya imgesi "avamdır"[26] ("Lord Bertrand Russell bir seferinde "Umarım *sağduyum yoktur*" demiştir), bilimsel imgeye nazaran çok aşağılardadır.

Bilimsel Gerçekçilik. Doğa biliminin sağduyuya yeğlenmesi, nihai hakikat belirleyicisi olduğu anlamına gelmez: "Fizik sadece dünyanın bir yorumu ve düzenlenişidir (bize göre! diye eklemek isterim) ve dünyanın açıklanması *değildir*."[27] Bu ifade, dünyanın bilimsel imgesinin esasen yüzeysel, iki boyutlu olduğunu söyleyen Schopenhauer'ın görüşünün kelimesi kelimesine tekrarıdır; "bir parça mermerin bize yan yana pek çok damar göstermekle beraber damarların içeriden ... yüzeye ilerleyişini göstermemesinde olduğu gibi".[28] Sözde bilim "yasaları", der

Schopenhauer, "doğal güçlerde" temele sahiptir. Fakat bu güçlerin doğası, yerçekimi, nüfuz edilemezlik, elektrik ve benzerlerinin gerçekten ne olduğuna gelince, bilimin söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Bilim için bunlar "esrarengizdir", "bilinmeyen X'lerdir".[29] Schopenhauer sözlerini doğa biliminin eksik olduğunu söyleyerek bitirir:

> Kelimenin en geniş anlamıyla *Fizik*, dünyadaki fenomenlerin açıklanmasıyla ilgilidir; ama bu açıklamaların doğasında yetersiz kalmak vardır. *Fizik* kendi ayakları üzerinde duramaz ve metafiziğe karşı ne kadar burnu büyük davransa da, ayakta kalmak için *metafizikten* destek alır.[30]

Nietzsche Schopenhauer'ın doğa bilimi görüşünü tekrarlayarak gerçekliğin doğasına dair kendi felsefi açıklamasının yolunu açıyor gibidir. Almancadaki geniş anlamıyla "bilim", doğa biliminin ötesine götürülmelidir, diyor gibidir. Doğa bilimini düzeltme ve tamamlama girişimine gelelim şimdi de.

Gücün Metafiziği

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Nietzsche'nin pozitif metafiziği her şeyin ötesinde doğalcıydı. Doğanın, zamanın ve mekânın dışında hiçbir şey yoktur. Bana öyle geliyor ki metafiziğinin kalkış noktası Darwin'in evrim teorisiydi. Darwin'e "alelade bir İngiliz"[31] demesine rağmen, düşünen çağdaşlarının hepsi gibi onun dünya görüşünün de Darwin'in "tehlikeli fikrince" biçimlendirildiğini gizlemeye çalıştığını düşünüyor insan.

Pozitif gerçeklik görüşünün bir unsuruna zaten değinmiştik: Boscovich'in maddi atomu yıkarak güçlerden oluşan bir dünyadan bahsetmesi. Doğanın bu gayri maddileştirilmesi Nietzsche'ye doğru yolda olduğunu gösteriyordu. Ama yine de söz konusu kuvvetin fiilen *ne olduğu* sorusu, Schopenhauer'da olduğu gibi burada da cevaplanmadan kalır. Dönemin defterlerinde Nietzsche şöyle yazar:

> Fizikçilerimizin Tanrı'yı ve dünyayı yaratmakta kullandığı muzaffer "güç" kavramının bir desteğe ihtiyacı var: Benim "güç istenci" adını verdiğim, yani güç gösterme yönünde doymak bilmez bir dürtü olarak tanımladığım bir iç dünya bahşedilmesi gerekiyor ona; buna gücün kullanılması ya da harcanması, yaratıcı itki vs. de diyebiliriz.[32]

Demin gördüğümüz gibi, "desteğe ihtiyacı olan" sadece Schopenhauer'ın iddiasıdır: Güçler doğa bilimi açısından "bilinmeyen X'ler" olduğundan, bilimin temel anlamsızlıktan kurtulması için "fiziğin" "metafizikle" desteklenmesi gerekir.

Schopenhauer'ın fiziği "desteklemek", "kuvvete" anlam vermek için baş kavramı, bildiğimiz gibi, istençtir –"yaşama istencidir". Ama Nietzsche Schopenhauer'ın metafiziğini yanlış olduğundan dolayı değil, daha ziyade meselenin köküne inemediği için eleştirir. Kendi baş kavramı "güç istencinin" Schopenhauer'ın "yaşama istencinden" daha temel olduğunu öne sürer. Fakat Schopenhauer'a saldırırken aynı anda Darwin'e de saldırır. *Putların Alacakaranlığı*'nda yaşama istencini açıkça "varlık mücadelesine",[33] Darwin'e atfeder –haksız da sayılmaz, çünkü meşhur eserin birinci baskısının tam başlığı şöyledir: *Doğal Ayıklanma Yoluyla Türlerin Kökeni ya da Yaşam Mücadelesinde Avantajlı Türlerin Korunması* (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*).

"Fizyologlar", der Nietzsche,

> kendini koruma güdüsünün, organik varlığın temel güdüsü olduğunu ileri sürmeden önce iki kere düşünmelidir. Her şeyden önce, canlı bir şey kuvvetini *boşaltmak* ister –hayatın kendisi güç istencidir [ya da "büyüme"[34] istencidir] – kendini koruma bunun dolaylı ve çok sık rastlanan *sonuçlarından* biridir sadece.[35]

Bir başka deyişle, Nietzsche'nin iddiası, her organizmanın, her insanın temel dürtüsünün "güç" olduğunu iddia eder. Fakat şurası açık ki, varoluş gücün önşartı olduğundan, ikincil bir var olma dürtüsü daha vardır. Schopenhauer ve Darwin daha temel bir dünya görüşü altında toplanır.

Genel olarak hayat güç istenci olduğundan, iş özellikle insan hayatına geldiğinde, fizyolojinin bir dalı olan "psikoloji" "*güç istencinin gelişiminin*, yani yaptığım şeylerin morfolojisi ve *doktrini* (*Lehre*)" olarak anlaşılmalıdır.[36] Elbette bazı insan davranışları –örneğin iktidar siyaseti– açıkça güç güdüsüyle yapılır. Fakat Nietzsche'nin tezinin evrenselliği, güdünün çok farklı bir şeymiş gibi *göründüğü* yerlerde de güç istencinin iş başında olduğunu keşfetmeye götürmüştür onu. Bu yüzden, örneğin, ileride göreceğimiz gibi, Hıristiyan ahlakının yükselişi aslında antik dünyadaki kölelerin "gizli"[37] ve kurnazca iktidar mücadelesinin ürü-

nü, efendilerinin gücünü ellerinden alma yönünde bir girişimdi. Ayrıca yine gördüğümüz üzere, acımak, acınan kişi üzerinde iktidarın uygulanmasıydı. Genel "psikolojide", insan güdülenmesinin incelemesi, Nietzsche'ye göre "şüphe yorumbilgisi" haline gelmiştir. Geleneksel özsaygı genellikle eylemin gerçek güç-yükselmelerini bastırdığından, Nietzscheci psikoloji, eylemde belirleyici olanın genellikle bilinçli niyet düzeyinin altında gerçekleştiği "şüphesinin"[38] hükmü altındadır.

Nietzsche araştırmacılardaki "ahlaki önyargıların" "tüm psikolojiyi şu ana dek" "derinlere inmekten" alıkoyan "bilinçdışı dirençler" yarattığını yazar.[39] Bu da doğrudan kendisinin La Rochefoucauld, Schopenhauer ve Paul Rée'de "şüphe yorumbilgisindeki" derinliğini gizleyen bir abartmadır; *İnsanca, Pek İnsanca*'da bu derinlikten geniş ölçüde yararlanmıştır. Ama gerçekte bahsettiği şey "sevimli idealistlerin" başvurduğu gündelik psikolojidir. Hıristiyan ahlaki "önyargılarına" bağlı olduklarından, gerçekte neyin işleri yaptığıyla yüzleşemiyor ve Malwida gibi "her cümlede yalan söylemek" zorunda kalıyorlar "ki şeylerin gerçekliğini görmesinler". Daha önce belirttiğim gibi, Nietzsche'nin güç istenci metafiziğini kasti bir sertlikle ifade etmesinin sebebi budur; amacı idealistleri şoke ederek duygusal rüyalarından uyandırmaktır –neticede bu onların yararınadır. Eserin son sayfalarında güç metafiziğinin özellikle şiddetli ifade edildiğini görürüz:

> Yaşamın kendisi *aslında* bir el koyma sürecidir, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenmedir; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürüdür.[40]

Nietzsche eseri bitirirken Marksist ütopyacılığa özellikle gönderme yapar. Ona göre bu ütopyacılık, Hıristiyanlaşmış Batı bilincinin altında yatan "derinliklerde-hepimizin-güzel-ruhları-vardır" psikolojisinin bir versiyonudur.

> Beden, ölen değil de yaşayan bedense ... cisimleşmiş bir güç istenci olmak zorundadır; büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, egemenlik kazanmaya çalışacaktır ... Oysa sıradan bir Avrupalı bilincin, bilgisini edinmeye en az heveslisi olduğu mesele budur: şimdi her yerde, bilimsel [yani Marksist] bir kılıkta da olsa, gelmekte olan toplumun "sömürücü niteliği"nin kalkması ["devletin ortadan

> kalkması"] gerektiği gönülden desteklenmektedir: Burada, sanki bana, bütün organik işlevlerden kaçınabileceğimiz bir yaşama biçiminin icadı sözü veriliyor gibi geliyor. "Sömürü", kokuşmuş, eksikli, ilkel topluma ait değildir: Yaşayanın *özüne* aittir ve temel organik işlevidir.[41]

Bu yüzden, Cesare Borgia* gibi bir "yırtıcı hayvanın" bir "hastalıktan" mustarip olduğunu düşünmek duygusal zırvalıktır. Hiç şüphe yok ki böyle "tropik canavarlar" konusunda bir şeyler yapılmalıdır (tam olarak ne yapılması gerektiği sorusuna 26. Bölüm'de döneceğim), ama Kant'ın yaptığı gibi onların güzel "yüce" benliğinin çirkin, şehvet düşkünü ve "alçak" benlik tarafından baskılanıp mağlup edildiği bir iç "cehennemden" mustarip olduklarını varsaymak saçmadır.[42]

Epistemoloji

Hayatın –hatta "dünyanın"– sadece "'güç istenci' olduğu ve ötesinin olmadığı"[43] şeklindeki irkiltici iddianın sıkı bir eleştirel incelemeden geçirilmesi gerektiği açıktır. Vaat ettiği başyapıtı *Güç İstenci*'ni 26. Bölüm'de tartışmaya başlayıncaya dek bu görevi erteleyeceğim. Fakat burada Nietzsche'nin güç metafiziğinin amaçlanan epistemolojik statüsü meselesini ele alacağım.

Entelektüel "namus", der Nietzsche, "biz özgür ruhluların" –onun gibi filozofların– baş faziletlerindendir.[44] Soruşturma nesnesi olan dünya hakkında amansızca dürüst olma gereğini ortaya attığını zaten görmüştük. Ama soruşturmacılar olarak kendimiz hakkında, dünya hakkında bilgi edinme kapasitemizin sınırları hakkında da amansızca dürüst olmamız gerektiğinde aynı ölçüde ısrarlıdır.

Böylece öz-dönüşümlü hale gelen dürüstlük bizi geleneksel felsefenin ayırıcı özelliği olan "dogmatizmden" vazgeçmemiz gerektiği gerçeğiyle

---

* İtalya'ya yerleşerek 15 ve 16. yüzyıllarda kilise ve siyaset işlerinde söz sahibi olan Valencia (İspanya) kökenli soylu ailenin tarihsel bakımdan önem taşıyan dört oğlundan biri olan Cesare Borgia (1475/76-1507), Romagna düklüğü ve Papalık Devletleri orduları başkomutanlığı gibi görevler üstlenmiştir. Borgia hanedanına karşı olan devletlerin hedefi olan Cesare, kardeşini öldürtüp babasını parmağında oynatan, şehvet düşkünü, acımasız bir canavar olarak tanıtılmış ve kendi prensliğini kuracağı sırada gerçekleşen birçok siyasal cinayetin sorumluğu da ona yüklenmiştir-r.n.

yüzleştirir. Yani geleneksel felsefe dünyaya dair mutlak kesinlikte, temel hakikati sunma iddiasındaydı. (Örneğin Tanrı'nın varlığına dair "kanıtları", bu varlığın makul bir hipotez olduğunu değil *mutlak kesinlik* olduğunu gösterdiğini iddia ediyordu.) "Metafizik" işte buydu. Nietzsche'nin önsözde söylediği kadarıyla, böyle bir dogmatizmi bırakmamızın gerekli olmasının sebebi, "perspektivizm"in "tüm yaşamın temel koşulu" olmasıydı.

Perspektivizm Nietzsche'de daha önceki bölümlerde gördüğümüz Kant mirasıdır: Algıladığımız ya da düşündüğümüz her şey zihinlerimizin yapısı tarafından biçimlendirilir; bu yapı asla aşamayacağımız bir "ufuk" oluşturur, asla "öbür tarafına bakamayacağımız" bir "köşedir".[45] Bunun epistemolojik sonucu da (Nietzsche buraya kadar sadece Kant'ın ayak izlerinden gitmektedir), zihnin "güneş gözlüklerini" asla çıkaramayacağımız için, o dünyanın gerçekten düşündüğümüz gibi olup olmadığına bakamamamızdır. Yani dünyaya dair teorilerimizin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını asla kesin olarak bilemeyiz. Demek ki özellikle *Nietzsche* güç istenci metafiziğinin doğruluğunu kesin olarak bilemez. O halde hedeflediği epistemolojik statü nedir?

Nietzsche "şüpheciliği" [bkz. Sözlükçe] reddeder: Belirsiz bir şey yerine temin edilmiş hiçlik uğruna canını verecek sofu vicdan fanatikleri" vardır, ama bu "nihilizmdir", ruhun bir "hastalığıdır".[46] Perspektivizm "hayatın şartıysa" "belirsizlik" de öyledir: belirsizliği reddetmek hayatı reddetmek demektir. Hayatı sevmek "hatayı"[47] sevmektir; daha önce birkaç kez vurguladığım gibi, Nietzsche burada "yanlışlığı" değil, basitçe, "doğruluğu kesin olmayabilen inancı" kastetmektedir.

Bu da bize güç istenci metafiziğinin statüsünü gösterir: Kesin bilgi değil, daha ziyade bir "teori" ya da "öğretidir" (*Lehre*)[48] ve "bilimde yer alma haklarının" verilmesi gerekir.[49] Ama astroloji de başka bir "teoridir". Niçin Nietzsche'nin teorisine bilimde yer alma hakları veriliyor da astrolojiye verilmiyor? Genellikle bir teoriyi başka bir teoriye nasıl yeğliyoruz? Nietzsche'nin buna cevabı, "hayatı en iyi destekleyen ve koruyan" teorinin seçilmesi gerektiğidir.[50] *Tan Kızıllığı* ile W. V. Quine'nin eseri arasındaki benzerlikleri tartışırken ima ettiğim gibi, bu durum Amerikan pragmatizminin durumuna çok benzer (bu pragmatizmin kökeninde de Schopenhauer ve Nietzsche'nin felsefesi vardır). En iyi teori "işe yarayandır", bir başka deyişle bize kendimiz ve çevremiz üzerinde

güç veren teoridir. Nietzsche'nin güç istenciyle ilgili iddiası –bunu Darwinci bilimin düzeltilmiş ve tamamlanmış kopyası olarak görüyordu– rakip teorilerin hepsinden daha kapsamlı ve güçlü bir tarzda gerçekliği kavradığıdır. Bana kalırsa, *Tan Kızıllığı*'nı tartışırken belirttiğim gibi, teorinin iyi "işlemesinin" doğruluğuna kanıt sayılmasını da eklemek gerek –hiç şüphe yok ki tam anlamıyla sonuç veren bir kanıt değildir, ama yine de kanıttır.

Kültür Eleştirisi

Şimdi artık *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki pratik felsefeye dönüyorum. Nietzsche'nin pratik felsefesi –toplumsal, siyasi, dini, sanatsal ve ahlaki temalarla ilgili tartışmaları– tüm yazılarında "kültür hekimi"[51] sıfatıyla filozof anlayışı tarafından biçimlendirilmiş, tıbbi tarif, teşhis ve reçete paradigması açısından görülmüştür. Yaşam tarzımızda neyin yanlış olduğunun tarif ve teşhisi onun "kültür eleştirisini" meydana getirir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bir kez daha filozofun tanımlayıcı durumunu ifade eder: Filozof, der, çağının "vicdan azabıdır".[52] Daha önceki diliyle de, "çağa aykırı insandır".

Gördüğümüz üzere, Zerdüşt'ün horgörü ve sevgi nesnesi olan şehre "Alacalı İnek" denmektedir. Bu iki kelime bana Nietzsche'nin kültür eleştirisinin iki ana hattını ifade ediyormuş gibi görünüyor: Modernliğin yanlış yönlerinden biri alacalılığı, diğeri ise "inek"–ya da "sürü"– benzeri karakteridir.

Modernliğin Alacalılığı. Modern insanlık, der Nietzsche, "melez, karışık bir ruha" sahiptir. Tarihe bir "kostüm" dolabı muamelesi yapar, kostümleri sürekli üstüne giyer ama bir türlü kendine uyanını bulamaz. "Görenekler ve sanatlarda" sürekli yeni üsluplar dener: Bir gün romantik, ertesi gün baroktur. Tekrar tekrar "yeni bir antikite ya da yabancı ülke parçası" alınıp denenir sonra bir yana atılır. (Önceki bölümde belirtildiği gibi, Nietzsche bu sözleri yazdığı sırada Reinhardt von Seydlitz, Avrupa'daki Japonculuk çılgınlığı sayesinde cebini dolduruyordu.) Modern Avrupa kültürü her geçmiş ve yabancı kültürden parçalarca işgal edilmiş, alacalı bir "kaos" haline gelmiştir.[53] Bundan sorumlu olan birkaç faktör vardır: Sınıfların demokratik karışımı, ulusların karışımı,

geçmiş ve yabancıya dair eşi benzeri görülmemiş miktarda akademik bilgi. Hepsinin ötesinde, geçmiş ve yabancı olan her şeye dair "tarihsel anlayışımız", hoşgörülü empatimiz bundan sorumludur.

Nietzsche esasen burada küreselleşmeden, çokkültürcülükten ve tarzların "postmodern" karışımından söz etmektedir; bunların hepsi yeni demiryolu ve elektronik haberleşme teknolojisinin etkileridir. İlk önce Wagner'in gözlemlediği üzere, "postmodernizm" (modernizm sonrası) dediğimiz şey gerçekte hiç de "post" (sonrası) değildir, modernitenin ta kendisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche özellikle modernliğin alacalılığında yer bulmanın (karşı çıkmak yerine) tek yolunun "karnaval kahkahasına" şakacılığa ve "oyun" modeline kendini kaptırmış bir "parodici"[54] haline gelmek –postmodernizm övgüsündeki büyük (ve ciddi) sözcükler gibi,– olduğunu söylediğinde ufkunda gerçekten postmodernizmin olduğu açığa çıkar.

Bu alacalılıkta yanlış olan nedir? Nietzsche'ye göre, güneşin altındaki her şey hakkındaki "avam merakımız", soysuzca bir "beğeni" yoksunluğudur. Bizim her şeye dair bir beğenimiz vardır (örneğin "etnik" mutfağa dair), halbuki "soylu ve kendi kendine yeterli" bir kültürün özelliği "ağız tadının kesin evet ve hayırları, gönüllü bulantıları, tuhaf ve yabancı olan her şeye tereddütlü bir çekinceyle bakmalarıdır".[55] Nietzsche modernliğe "yarı-barbarlık" der:[56] "yarı", çünkü uygarlığımız vardır –sıhhi tesisat ve polis– "barbarlık", çünkü kültürümüz yoktur. "Kültür"ün "bir halkın hayatının tüm dışavurumlarında sanatsal üslup birliği" olarak tanımlandığını hatırlayın;[57] güzel (yani iyi) hayat da dahil olmak üzere güzel kavramında *birlik* demektir kültür. Kültürel birlikten yoksun olmakla kalmıyoruz, sonsuz çeşitlilikteki beğenimiz bizi tam anlamıyla kültürel birliğe "düşman" kılıyor; "büyük bir kuvvet isteyerek durduğunda ... aniden dizginlenip fosilleştiğinde ... zemin ise hâlâ sarsılıyor olduğunda" ortaya çıkan "her sanat ve kültürün olgunlaşmış veçhesine düşman kesiliyoruz. Bu düşmanlık da bizi büyük tehlikeye sokuyor, der Nietzsche.[58]

Tehlike "insanın toptan bozulmasıdır"[59] –*Entartung* kelimesi kelimesine "insan" türünün düşmesi– bir bakıma "insanın ölümüdür". Bir başka deyişle, tehlike bizim Zerdüşt'ün "son insanları" olmamızdır. Nietzsche tekrar tekrar insanlık "türünden" bahseder (düşüncesinin bi-

yolojik, Darwinci karakterinin bir göstergesidir bu). Ama "insanın" bozulması hakkında söyledikleri tüm insanlık "türü" için geçerli olamaz, çünkü kültür eleştirisinin kapsamı kesinlikle Batılı, "Avrupalı" modernliğiyle sınırlıdır. Dolayısıyla, bu "iyi Avrupalı"nın korktuğu şey, bana kalırsa, "Avrupalı" insan türünün "ölümüdür".

Yunan şehir-devleti ya da daha sonra ortaçağdaki Venedik Cumhuriyeti gibi insanlık "türleri", der Nietzsche, "tür" olabilmek için "başarılı olmalı, komşularıyla ya da isyan çıkarma tehdidi yaratan kendi ezilmişleriyle sürekli mücadelesinde azmini kaybetmemelidir". Bunun için de "sertlik, tekbiçimlilik ve biçimsel sadelik" gerekir. Ayakta kalabilmek ve "hâkimiyetini sürdürmek" için hangi niteliklerin gerektiğini deneyimin öğreteceğini de ekler. Bunları onun ahlakını kuran "erdemleri" olarak görür. Halkın bu erdemleri benimsemesini temin için aşırı "sertlikte" önlemlere başvurur.[60]

Ahlakın hayatta kalma aracı olduğunu görmüştük. Daha doğrusu, hayatta kalmak sadece gücün bir önşartıysa, ahlak, *Zerdüşt*'ün sözleriyle, "halkın güç istencinin sesidir".[61] Peki, ama böyle bir ahlak niçin "sertlik, tekbiçimlilik ve biçimsel sadelik" gerektirir? Herhangi bir futbol antrenörünün bu soruyu kolaylıkla cevaplayabileceğini sanıyorum. "Tekbiçimlilik" takımın her üyesinin ortak amaca katkı yaptığı "oyun planı" fikrine gönderme yapar. "Sadelik", yani tüm gereksiz karmaşıklıkların dışlanması arzu edilen bir şeydir, çünkü plan ne kadar karmaşıksa bir şeylerin yanlış gitme ihtimali o kadar artar. Ayrıca herkesin verilen göreve uymasını garantilemek için plan "sert" disiplinle uygulanmalıdır. Demek ki Avrupa modernliğinin alacalılığının "ölüm" tehdidi yaratmasının sebebi budur: Ortak bir "oyun planı" olmadığından, etkili bir kolektif eylem kapasitesinden, özellikle de kendini korumaya ve genişlemeye yönelik eylem kapasitesinden yoksundur. Nietzsche Avrupa insanlığının ölümünün kötü bir şey olduğunu verili sayar. Avrupa geleneğini daha acılı, daha *suçlu* gören biri başka türlü düşünebilir.

Modernlikteki "İnek". Nietzsche modernliğin "sürü" doğasını Hıristiyanlığa ve çeşitli "gölgelerine" atfeder. Hıristiyan ahlakının Avrupa'da ilk büyük "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" olduğunu söyler.[62] Hıristiyanlık "köle isyanı" yoluyla tüm antik dönem değerlerini tersine çevirmiştir. Ahlakların "efendiler" ya da "köleler" tarafından yaratılmış

olmak bakımından iki temel tipte olduğunu belirtir. (Yüksek kültürlerde iki tip çoğunlukla karmaşık bir halde bir arada bulunur.) "Efendi" ya da "soylu" ahlakı, örneğin Vikinglerin ahlakı, "kendi kendini yüceltir". Başarılı olmalarını sağlayan "sert" savaşçı niteliklerini –kuvvet, güç istenci, kararlılık, özdisiplin, cesaret, sadakat– erdem kademesine yükseltmişlerdir. (Georg Brandes'in 1888'de felsefesini Kopenhag'da başarıyla öğrettiğini –ilk olarak bu derslerle ün kazandı– duyan Nietzsche, İskandinavların onu elbette daha iyi anlayacağını, çünkü İzlanda Destanları'nı okuduklarını yazmıştır; zira bu destanlar der, "efendi ahlakı teorimin" "en zengin malzeme kaynağıdır.)[63] Efendilerin değer ayrımı "iyi ile kötü" arasındaydı, yani kendileri gibi "soylu" tipler ile "kötü" tipler (kötü biçimlenmiş, adeta kötü insanlık çabaları), yani elde ettikleri hor görülecek köle tipleri arasında...

O halde efendi ahlakı *kendine* odaklıydı. Köle ahlakı ise tam tersine *ötekine*-odaklıydı. Köleleri ezenlerden nefrete ve korkuya dayanıyordu. İşte böylece salt küçümseme ifadesi olan "kötü"nün (*bad*) yerini nefret dolu "kötülük" (*evil*) sözcüğü aldı. Kölelerin etik "devriminde" iyi-kötü (*evil*) ikili karşıtlığı efendilerin iyi-kötü (*bad*) ikiliğinin yerini aldı. Efendilerin sert niteliklerine yeni isimler verildi –"özgüven" "küstahlık" oldu, "kararlılık" "acımasızlık" haline geldi vb.– bunlara "kötü" (*evil*) denildi. Aynı anda, daha önce hor görülen "yumuşak" niteliklere de yeni isimler verildi –"güçsüzlük" "tevazu" oldu, "korkaklık" "dost canlısı olmak" haline geldi vb.– bunlar da erdem konumuna yükseltildi.[64]

Antik Yunan ve Roma kültürü Vikinglerin tecavüzcü-yağmacı yaşam tarzından çok farklıydı elbette. Ama yine de aynı efendi erdemi kümesine sahipti, tek fark doğal ifadelerine nazaran yüceltilmiş ifadelerine daha büyük değer vermeleriydi. Çeşitli kereler değindiğimiz gibi, en çok değer verilen kötü Eris –saldırganlık– değil iyi Eris'ti –rekabetti. Fakat köle ahlakı kademe kademe Roma İmparatorluğu'nun ağırlıklı ahlakı haline gelirken, Hıristiyan ahlakı egemen oldu ve "yeniden değerlendirme" tamamlandı.

Hıristiyanlığın ve Hıristiyan ahlakının zaferi iki önemli açıdan felakete yol açtı. Birincisi, insanlığa kendinden nefret etmeyi –genellikle fiziksel olandan, özellikle insan fizikselliğinden nefret etmeyi– öğreterek Avrupa'yı iki bin yıl hasta etti.[65] Doğal güdülerden, hepsinden öte de

cinsellikten nefret etmeyi öğretti. Antik dönem tanrılarından Eros zehirlendi, ama bu zehir onu öldürmeyip bir günaha çevirdi.*[66]

Hıristiyanlığın zaferinin yol açtığı ikinci felaket, "'insan' tipini düşük düzeyde tutmasıdır".[67] Bunu iki şekilde yapar: hayatın "başarısızlıklarını" korur ve potansiyel "başarılarını" sakatlar. Farazi şefkat erdemi hesabına başarısızlıkları korur. Şefkat, Hıristiyanlaşmış kültürün "yok olması gereken çok fazla şeyi" koruması anlamına gelir.[68] Burada imha kamplarını düşünmek için bir sebep yoksa da, görüşün sertliğini görmezden gelmek de mümkün değildir. Bana kalırsa Nietzsche burada soyarıtımından –"ıslahtan"–[69] bahsetmektedir; bu görüşü savunduğunu daha önce görmüştük. Aksi takdirde yok olup gidecek olanlar, "hayatı bir hastalık gibi çekenler" "hoşgörülü ve korumacı bir tarzda bakım"[70] sayesinde, Hıristiyan refahı sayesinde hayatta kalmakta ve "başarısız"-olma nitelikleri gen havuzuna tekrar dahil olmaktadır. Dolayısıyla bireylerin ortalama kuvveti ve gücü düşük düzeyde kalır.[71]

Hıristiyan ahlakı hayatın potansiyel başarılarını sakatlar, çünkü "sevince ve güzelliğe kuşku tohumları saçar, tüm özerk, erkeksi, fethedici, egemenlik kurucu, en yüksek ve en başında 'insan' tipe yakışır tüm güdüleri, kararsızlığa, vicdan azabına, kendi kendini tahribe dönüştürür"[72] Köle ahlakı ortalamanın üstüne çıkma, "uzun bir gelincik" olma istencini yok eder, böylece *hiç* uzun gelincik kalmamasına yol açar. Bunu "uzaklık pathosunu"[73] yok ederek, yetenekli, istisnai kişinin başkalarından daha yüce, daha *değerli* olma hissini bozarak yapar. Hıristiyanlığın, tüm ruhların "Tanrı huzurunda eşitliği" vaaz etmesi uzaklık pathosu hakkında suçluluk üretir; bu da nihayetinde Hıristiyanlığın kendini yıkıma uğratmasıyla sonuçlanır. Hıristiyan "eşitliği" herkesi "sürü hayvanına" çevirir.[74]

***

* Bedenden ve cinsellikten nefretin anlamlı bir örneği Anne Enright'ın Booker ödüllü kitabı *The Gathering*'de görülebilir. İrlanda Katolikliği arka planından doğan bu kitapta Enright'ın kahramanı Veronica, kocası Tom'un yanında uyanmaktan ne kadar nefret ettiğini anlatmaktadır: "Uzanmış bedeninin üstünde morumsu bir kabarıklığa uyanıyorum; çürümenin eşiğinde mor bir şey ... o kadar morarmış ve yoğun bir kamış ki yük oluyordu ona." Sonra tenden duyduğu bulantı kendi bedenini de kapsar: "Bedenimi bırakmayı ne çok isterdim. Belki de hepsi bununla ilgilidir, hangi delik ya da kimin deliği soruları, yanlış yerlerde doğru sıvılar, bu bebeksi karmaşalar ve minik sadistlikler: hepsi tüm bu etten çıkmak için mücadelemiz. (Yüzüp çıkıvermek isterdim, biliyor musun? –Kendi ağzımdan bir söz gibi fırlamak, bir kuyruk sallayışla yitip gitmek isterdim.)"

Tanrı öldü. Hıristiyan metafiziği modern, eğitimli Avrupalılar için inanılır olmaktan çıktı. Ama Tanrı'nın ahlaki "gölgesi"[75] varlığını sürdürüyor ve Nietzsche'nin verdiği adlarla "demokratik hareket", "demokratik aydınlanma", "modern fikirler"[76] olarak devam ediyor.

Nietzsche'nin deyişiyle "modern fikirler" köle ahlakının büyük canlanışından, Fransız Devrimi'nden doğuyor; bu yüzden eş anlamlı olarak "Fransız fikirleri" de diyor.[77] "Modern fikirler" başlığının altına siyasal demokrasiyi ve genel oy hakkını,[78] "faydacılığı" (John Stuart Mill ve genellikle on dokuzuncu yüzyıl için, felsefi etikte soyut bir doktrinden ziyade öncelikle bir toplumsal özgürleşme hareketidir), "sosyalizmi" (hem sosyal demokrasiyi hem komünizmi kapsayacak şekilde kullanıyordu bu terimi),[79] son olarak da ve özellikle daha yüksek sesle feminizmi koyuyordu.[80] Tüm bu hareketler "eşit haklar" doktrininin uygulamalarıydı; bu da onları Hıristiyanlığın, Tanrı'nın huzurunda bütün ruhların eşitliği doktrininin "mirasçıları"[81] yapıyordu. Ayrıca hepsi de "çile çeken herkese sempati duyma" fikrini erdem sayıyordu; bu da onları Hıristiyanlığın "komşunu sev" doktrininin mirasçıları haline getiriyordu.[82]

"Demokratik aydınlanma" Hıristiyan ahlak bilincinin kılık değiştirmiş halde devamı olduğundan, uzun gelincik olma yönündeki dürtüleri zayıflatma etkisine yine sahiptir. "Yüce bağımsız ruh", "yüce, sert ve kendine güvenen soyluluk" "çirkin" ve "tehlikeli" görülmektedir; "kuzu", hatta daha iyisi "koyun", "sürü hayvanı" ideal olmayı sürdürmektedir. Hıristiyanlık gibi demokratik aydınlanma da herkesi aynı düşük bayağılık düzeyine "çekme" çabasındadır. Potansiyel yüksek tipte "patolojik gevşeklik" üretir, ortalamanın üstüne çıkma istencini öldürür.[83] Bir başka deyişle bir "inekler" toplumu yaratır.

Tamamen "ineklerden", "sürü hayvanlarından" oluşan bir toplumda yanlış olan nedir? Tabii ki bunun cevabı Nietzsche'nin kültürel sağlık teorisinde yatıyor. İşin bu yönü *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bölük pörçük anlatılır, ama Nietzsche daha önceki bütün eserlerini okuduğumuzu varsaymaktadır elbette.

Özetleyelim. Bildiğimiz gibi, toplumsal bir "organizma" disiplinli bir ortaklaşa ahlak, bir "oyun planı" gerektirir ki ayakta kalabilsin ve "Darwinci" ormanda büyüyebilsin. Ama aynı zamanda değişim kapasitesine, değişen koşullara iyi tepki vermeye de ihtiyacı vardır. "Rastlan-

tısal mutasyona", yani mevcut pratikleri, toplumsal normları reddedip bize "yeni ahlaka" doğru ileri karakollar sunacak yaratıcı "özgür ruha" ihtiyaç duyar. Nietzsche'nin şimdiki ifadesiyle, "günümüz ahlakının ne kadar *çağdışı* kaldığını" bize gösterecek ve (Kolomb'un ruhuyla), "Oraya gitmeliyiz, oraya; bugün, en azından eviniz hissettiğiniz yere,"[84] diyecek az sayıda insana ihtiyacımız vardır.

***

Hıristiyan/"demokratik" bir "eşitlik" taahhüdünün zorunlu olarak "inekler" toplumuna yol açacağı, bu toplumda yeni düşünme ve yaşama biçimleri yaratanların sayısının giderek azalacağı doğru mudur gerçekten? Modern, liberal düşünürlerin üzerinde anlaştığı eşitlik *çöl* eşitliğidir: Tüm insanlar eşit ölçüde ahlaki saygı ve ilgiyi hak ederler. Toplumsal kazançları paylaştırırken zekâ katsayısı 90'ın altında olanlar hiçbir şey alamaz demek ahlaksızcadır. Nietzsche bu eşitlik kavramının dâhilerin beslenmesini engellediğini, çünkü "tüm özel iddiaları, özel hakları, özel ayrıcalıkları" reddettiğini öne sürer.[85] Ama hiç şüphe yok ki yanılmaktadır. *İlgi eşitliği muamele eşitliğini gerektirmez.* Kendisi de bir insan için besin olanın başkası için zehir olduğunu vurgulayarak[86] bunu gösterir –kökten farklı durumlar farklı insanlara mutluluk verir. Bir kişinin mutluluğu çok ucuz olabilir (araba tamircisi olmak için eğitilebilir), başkasınınki pahalı olabilir (beyin cerrahı olmak için eğitim alabilir). O halde Nietzsche çok yetenekli olanların elitist bir muamele görmesinin (özgül anlamda) "eşit" bir toplumda meşru olamayacağını düşünmekte hatalıdır.

Böylece geriye psikolojik itiraz kalıyor: Eşitlik ahlakı dehadan ayrılamaz olan üstün "değerlilik"[87] hissini sakatlar. Uzun gelincikte boyuyla ilgili kompleks yaratır ve bir bakıma eğilmesine yol açar. Bu sözün kuvvetini takdir etmek için bir lise sınıfındaki öğrencilere bakmak yeterli gelecektir: "*Streber*" ("inek" ya da "çok çalışma") sözcüğü Alman sınıflarında bilinen bir hakarettir. Üstün yetenekli ve hırslı öğrenci kendini fazla belli etmese iyi eder, yoksa yeterince kararlı değilse ışığı sönüverir. Fakat bu da kesinlikle ahlaki kuralları *nasıl olursa olsun* bütün cemaatlerde ve alt-cemaatlerde var olan "sürü içgüdüsüdür", özellikle Hıristiyan ahlakının yarattığı bir şey değildir. Hıristiyan ahlakının popüler bir özeti (Marx'ın devraldığı nokta), "Herkese ihtiyacına göre"dir. Fakat özete şu da eklenir: "Herkesten yeteneğine göre." Bu da bazı insanların

daha büyük ve daha değerli yetenekleri olduğunu, bazı insanların toplum için diğerlerinden "daha değerli" olduğunun kabulüdür. O halde, doğru düzgün düşündüğümüzde, çöl eşitliği ahlakında dâhinin "uzaklık pathosunun", diğerlerinin çoğuna nazaran –toplum için– daha "değerli" olduğu bilgisinin reddedilmesi için bir sebep yoktur.

***

Nietzsche'nin kültür eleştirisindeki potansiyel bir ciddi zorluk da "alacalı inek" eleştirisinin iki hattı arasında görünüşteki tutarsızlıktan ileri gelir. Bir taraftan, modernliğin alacalı bir "kaos" olduğunu iddia eder. Ama diğer taraftan, bu alacalılığı sağlıksız bir *düzene*, yani (gizlenmiş) Hıristiyan ahlakına atfeder.

Nietzsche bu sorunu açıkça ele almaz, ama bence örtük bir cevap vermiştir. Nietzsche'ye göre demokrasi, sosyalizm ve feminizm esasen *olumsuz*, yıkıcı değerlerdir. Bu durum modern liberalizmin köklerindeki "köle isyanının" olumsuz, tepkisel doğasından kaynaklanır: Gördüğümüz üzere, efendiler kendilerini yücelterek değerler yaratırken, köleler basitçe bu değerleri olumsuzlamıştı. Daha açık bir ifadeyle, köle ahlakı hiçbir şey *yaratmaz*. O halde demokrasi, sosyalizm, feminizm ve benzerleri gerçekte (Yahudi karşıtlığı gibi), "kıskançlık siyasetinden" başka bir şey değildir. Kısacası "modern fikirler" eski ahlakın "rütbe sırasını" devirmeye çalışır, ama sonuçta ortaya çıkan "kaosu" aşmak için yapabileceği hiçbir şey yoktur, çünkü yerine koyacak hiçbir *olumluluk*, hiçbir olumlu ideali yoktur. Bana kalırsa Nietzsche'nin "sosyalizme" daima "anarşizmle" eşanlamlı muamelesi yapması da örtük olarak bu noktadan kaynaklanmaktadır.

Dönemin notlarında modernliğin durumunun "nihilizm" olarak adlandırılmasının sebebi, modernliğin değerlerinde "olmalı"dan ziyade hep "olmamalı" denmesidir. Nietzsche'ye göre bu terim "*en yüce değerler kendilerini değersizleştirir*" anlamına gelir. "*Amaç eksiktir, 'Neden?' sorusunun cevabı yoktur*".[88] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Tanrı'nın ölümü sonrası dünyada "Nereye?" ve "Ne için?" sorularının –olumlu bir iyi yaşam kavrayışının– eksik olduğuna işaret ederek bunu gösterir.[89]

Son bir eleştirel soru: Nietzsche modernliğin "inek"-benzeri karakterinin kökündeki temeli yanlış mı teşhis etmektedir? Batı modernliğinin "kitle kültürü" olduğunu herkes kabul eder. Görünüşe bakılırsa bu da

Nietzsche'nin iddiasına biraz geçerlilik kazandırıyor gibidir: Modernlikte insanları çok düşük bir "ortalamada" "eşitleyen"[90] güçlü, hatta belki de rakipsiz güçte kuvvetler iş başındadır. Fakat sorun Nietzsche'nin bu kuvvetleri doğru tespit edip edemediğidir. Ona göre modernliğin sürübenzeri karakterinin temel sebebi Hıristiyan ahlakının mirasıdır. Ama alternatif bir aday da modern teknolojidir; modern sanayi, iletişimsel ve idari teknolojinin insanları "insan kaynaklarına" çevirme eğilimidir; insanlar büyük bir makinenin birbirinden hemen hiç farkı olmayan parçalarına dönmüştür. Modernliğin "inek"-benzeri karakterinin asıl sebebinin Hıristiyanlık değil teknoloji olduğu da pekâlâ öne sürülebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche özellikle ilk eserlerinde teknolojinin bu etkisinin gayet farkındadır. Fakat Hıristiyanlığa mutlak olarak her şeyin suçunu atma kararlılığı artarken, bu önemli toptan gözlerini ayırmıştır.

Hasta Modernliği Aşmanın Yolu: Geleceğin Filozofları

Nietzsche'nin modernliğe "alacalılık" eleştirisinin, yeni bir "oyun planına" ihtiyacımız olduğu sonucunu doğurduğunu görmüştük: Doğru yaşamanın yeni bir ortak anlayışı bize sosyal bakımdan Darwinci dünyada başarılı yarışçılar olmamız için gereken "dizgini, tekbiçimliliği ve biçimsel sadeliği" verecektir. Bunun için "manevi kolonicilerin ve yeni devletler ile cemaatleri biçimlendirecek kişilerin ortaya çıkmasına ihtiyaç duyarız.[91] Köle ayaklanmasının "modern fikirler" biçiminde yeniden büyümesi böyle tiplerin ortaya çıkışını tehdit etmesine rağmen, henüz "son insanlar" olma durumuna varmamışızdır. "Bir yıldız doğurmak" bizim için hâlâ mümkündür. İhtiyacımız olan şey "insanlığa geleceğini öğretecek" yeni liderlerdir –"böyle bir lider (*Führer*) imgesi gözlerimizin önünde uçup durur".[92] (Daha önce söylediğim gibi, Nazilerin Nietzsche'de gördüğü şeyi görmeyi imkânsızlaştırmaktan kaçınmak gerek.)

Burada Nietzsche'nin pratik görevi ile teori yazarlığı bir araya gelir. Yeni liderlere –Heinrich von Stein gibilere– ihtiyacımız vardır ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* de onları kendine çekmek için tasarlanmıştır. *Ecce Homo*'daki ifadesiyle (Hölderlin'in sözlerini tekrar eder) kitap "benimle alakası olanları yavaş yavaş arayıştır".[93] Yeni lider "imgesini" sunmak,

"özgür ruhlar kolonisine" üyeliğe uygun aday profilini anlatmak için sayfalar harcanmıştır. (Nietzsche "benimle alakası olanları" arıyorum dediği için, bu profil aynı zamanda idealleştirilmiş bir otoportredir.) O halde bu yeni liderler neye benzeyecek? Daha önce onlara "özgür ruhlar" deniyordu. Ama şimdi –bana kalırsa kısmen, "modern fikirleri" savunan paradigmayı anlatan "özgür düşünürle" karışmasından kaçınmak için– onlara "geleceğin filozofları" demektedir.[94] Bunlar nasıl insanlardır?

Bu sözle ilgili ilk dikkat çeken şey muğlak bir tamlama olmasıdır (*Geleceğin Felsefesine Giriş* altbaşlığında da aynı sorun vardır). Bu ifade "–tam anlamıyla– *geleceği yaşayan* filozoflar" anlamına da gelebilir, "geleceğe *yönelik* ya da *gelecek hakkında* felsefe yapanlar" da olabilir. Nietzsche "zorunlu olarak yarına ve yarından sonraki güne" ait olduğundan kendi zamanının dışında kalan "filozoftan" bahsetmektedir.[95] Bu yüzden ikinci tür filozofun da geleceği yaşadığını söyleyebiliriz –fakat ancak metaforik olarak söyleyebiliriz. İlk türden filozofu "muzaffer filozof" diye adlandıracağım. (İleride göreceğimiz gibi Nietzsche'nin deliliği de kendisinin muzaffer filozof *olduğunu* düşünmek biçimini almıştı –içine düştüğü megalomani yüzünden Avrupa'daki taç sahiplerini tahttan indirecek güce sahip olduğuna inanıyordu.) İkinci türden, "ileri görüşlü filozof" diyebileceğimiz kişiler ise sadece yaratıcı özgür ruhtur –Nietzsche'nin kendisi gibi– "rastlantısal mutasyondur", yeni bir düşünme ve yaşama tarzını temsil eder ve iletir.

Bu muğlaklık "kumandan ve yasa koyucu" olarak felsefi anlayışını devam ettirir.[96] Kimi zaman Platon'un filozof kralının belirgin bir canlanışını görürüz. Nietzsche örneğin "yeni yönetici sınıf"[97] olarak filozoflardan ve bunların "ıslah ve eğitim amaçları için dini kullanmalarından"[98] bahseder. Bu sözler "muzaffer filozofla" alakalı olmalıdır. Öte yandan, filozofun "komutası" "insanlığa geleceğini öğretmek"[99] anlamına geldiğinde, şurası açık ki, ileri görüşlü filozofun kaygısı insanlığın *şu anda* ne yaptığı değil günün birinde şans yardım ederse ne yapacağıdır. Bu anlamda filozoflar, kendileri filozof krallar olmak yerine, Nietzsche'nin deyişiyle, "yaklaşan" filozof kralların "müjdecileri" ve öncelleridir.[100] Filozof krallara birazdan döneceğim, ama şimdilik "geleceğin filozofu" tabirini münhasıran "biz [yaratıcı] özgür ruhlular",[101] ileri görüşlü filozoflar için kullanıyorum. Peki, bu kişiler neye benziyordu?

Daha önce belirtildiği gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, Marksçı bir ruhla "filozofu" yeniden tanımlamaya girişir. "*Bizim* anladığımız manada filozof",[102] Kant ya da Hegel gibi salt mevcut değerleri derleyen biri olmayacaktır. Bu faaliyet "sahici felsefenin"[103] salt "althizmetidir".[104] Yeni tip filozof mevcut değerleri derlemek ve savunmak yerine "ana görevine"[105] giriş mahiyetinde bu değerleri yapıbozuma uğratacaktır –"dinamitleyecektir".[106] Bu ana görev "[yeni] değerler yaratmak"tır: "Hakiki filozoflar ... yaratıcı elleriyle geleceğe uzanırlar", cemaatler için yeni bir "Nereye?" ve "Ne için?"i yürürlüğe koyarlar.[107]

O halde eski usul filozoflar salt dünyayı anlamaya çalışmışken, yeni usul filozoflar onu değiştirmeye, geleceğe "*egemen olmaya*" çalışır:[108] Yeni usul felsefe, filozofun güç istencinin bir ifadesidir. Bu da filozofun ellerini kirletmesi, "sert oyuna girmesi" anlamına gelir. "Çağa aykırı" da olsa, Spinoza'nın "buzlu doruklarına",[109] salt bakan kişiyle herhangi bir bağlantısı olmayan kayıtsız doruklara çekilmek yerine kendi çağıyla düşünsel açıdan meşgul olmalıdır. Keza salt şüpheciliğe,[110] [bkz. Sözlükçe] salt eleştiriciliğe,[111] salt akademisyenliğe[112] de kendini kaptırmamalıdır. Felsefeye ihtiyacı *varsa* da, bu felsefenin kitaplara konmasına ya da konabilir olmasına gerek yoktur. Örneğin von Stein, diyordu Nietzsche, kitapların felsefesine göre "bir kafaya sahip değildi".[113] Ama o sırada bu Nietzsche'yi hiç rahatsız etmiyordu. Von Stein'ın "kahramanca temel ruh hali" yeni yaşam tarzının cisimleşmesiydi.[114] Nietzsche Sicilyalı II. Frederick'i, Caesar'ı, Leonardo'yu ve hepsinden öte Napoléon'u "beğenisine" çok uygun kahramanlar olarak gösterir –bana kalırsa bunlar onun yeni anlayışına göre *filozoflardır*. Hegel, Napoléon için "at sırtında tarih" diyordu. Bana öyle geliyor ki Nietzsche de Napoléon'un at sırtında felsefe olduğunu düşünüyordu.

Nietzsche'nin "Devlet"i

Bu ileri görüşlü filozof *ne için* çalışır? Nietzsche yeni bir "büyüklük" öğrendiğini söylemektedir.[115] Peki, bu nasıl bir şey olacak?

Burada ayrıntıya girmez. Kısmen, başarılı bir ethos cemaatin kendini içinde bulduğu koşulların bir işlevi olduğundan girmez; sonuçta Nietzsche'nin kristal küresi filan olmadığından, gelecekte cemaatin ayakta kal-

masını ve güçlenmesini nasıl bir ahlakın sağlayacağını görecek durumda değildir. Ama kısmen de "müritlerinin" yaratıcılığını bozmak istemediği için girmez –Zerdüşt'ün işaret ettiği gibi, bir öğretmenin öğrencileri hep öğrenci kalırsa ona kötülük etmiş olurlar. Defterlerde Nietzsche'nin felsefesinin kalbindeki bu gizemin çekici bir anıştırması görülür:

> "Aklında beni kötü bir şeye sürüklemek var gibi, insanlığın yıkımını istediğini bile düşünebilir insan, doğru mu?" –dedim bir keresinde tanrı Dionysos'a. "Belki de öyledir," dedi tanrı, "ama buradan senin için bir şey çıkabilir." "Peki, o nedir?" diye sordum merakla. "Peki, o kimdir?" diye sormalısın. Dionysos böyle dedi ve sessizce yoluna devam etti, yani baştan çıkaran bir tarzda. Onu görmeliydiniz! –Bahardı, tüm orman bitki özleriyle doluydu.[116]

İleride göreceğimiz gibi, Nietzsche aklını yitirmeye başladığında Dionysos "olmuştur".

Aslında gizem göründüğü kadar derinlerde değildir, çünkü Nietzsche aslında yeni topluma dair pek çok şey söyler. Önerileri herhangi bir başarılı toplumun çok soyut, biçimsel bir tanımlamasına denk düşer; her sağlıklı toplumun temelinde yer alması gereken yarı-Kantçı, yarı *a priori* [önsel] bir şablondur. *Ecce Homo*'da mütevazı bir tarzda ifade edildiği gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, hastalıklı modernliğin "antitezi" olan bir topluma doğru bir "işaret direkleri" kümesi önerir.[117] Şimdi bu işaret direklerini tek tek inceleyelim.

Hiyerarşi

Nietzsche şöyle yazar:

> "İnsan" tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş –her zaman da öyle olacak: Uzun bir rütbe sırası merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum. *Uzaklık pathosu* olmaksızın, iflah olmaz sınıf farkından, egemen kastların yönettiklerine, araçlarına,* sürekli yukarıdan, dışarıdan bakmalarından ve yine belirli buyurmalar-

* Aristoteles'in *Politika*'sının I. Kitap'ında doğası itibariyle köle olanlara "araç" denir.

> dan, boyun eğme denemelerinden ... şu *diğer*, daha gizemli pathos doğamamıştır da; şu sürekli büyüyen ruhun içindeki uzaklığın özlemine ... sürekli "insanın kendini yenmesine" yol açan pathos.[118]

Toplumsal mesafenin psikolojik mesafenin önşartı olduğu yönündeki bu fikre insanın hemen itiraz ederek Nietzsche'nin kendisinin de pek aristokratik kökene sahip olmadığını hatırlatası geliyor. Fakat bence bu bir yanlış anlama olacaktır. Nietzsche'nin burada söylediği şey psikolojik bakımdan üstün olan tipin toplumsal bakımdan illaki üstün konumda *yaşadığı* değil toplumsal üstünlüğü *görebilmesi* gerektiğidir. Zaten her halükârda Nietzsche aslında bir nevi aristokratik kökene sahiptir: Lutherci rahipliğin manevi aristokrasisine...

Yunanca kökeni bakımından "aristokrasi" basitçe "en iyilerin hükümdarlığı" anlamına gelir. Daha önce gördüğümüz üzere de, Platon için olduğu gibi Nietzsche için de hükmetmekte "en iyiler" (muzaffer) filozoflardır. "Yönetmek ve yasa çıkarmak" onların işidir. O halde Platon gibi Nietzsche de "filozof krala" inanmaktadır.

Filozofların (genellikle üniversitedeki bölümlerini yönetmekte bile pek becerikli değillerdir) dünyayı yönetmesi insana biraz saçma –Rohde'nin deyişiyle "çocukça"– gibi görünüyor. Fakat iki noktayı akılda tutmak gerek. Birincisi, ileri görüşlü filozoflar, az önce belirttiğimiz gibi, illaki kitap yazan, hatta kitap okuyan kişiler olmadığına göre, muzaffer filozoflar da değildir muhakkak. Napoléon ilk türden "filozofsa" kesinlikle ikinci türden filozof da olabilir. İkincisi, *Deccal*'ı tartıştığımız sırada açığa çıkacağı üzere,[119] Platon gibi Nietzsche de filozof kralı, hükümetin yönetim işini yürüten kişi olarak düşünmez. Bu kişi evrak denizinde yüzecek biri değil, "büyük resmi" görecek bir yöneticidir. Yürütme kararlarını devreye sokmak yerine, cemaate manevi liderlik sunar –Wagner'in Bavyera kralına benimsemesini öğütlediği rol de budur. Bu noktada İran Cumhurbaşkanı ile ulusun "üst lideri"* Ayetullah arasındaki ya da Çin öncesi Tibet hükümeti ile Dalai Lama arasındaki ilişkiyi Nietzsche'nin ideal modellerine yakın sayabiliriz. Bu modeller gayet isabetlidir, zira birazdan göreceğimiz üzere,

---

* Söylendiğine göre Ayetullah Humeyni 1920'lerde Kum'dayken *Devlet*'i okumuş ve İslam cumhuriyetinin yaratılmasında Platon'un filozof kral hayalinden esinlenmiştir.

Nietzsche'nin demokrasiye alternatifi aşağı yukarı fiilen "teokratik devlete" tekabül eden bir yönetim biçimidir. Bu öneri Batılı okurların gözünde siyaset teorisini çok çekici kılmasa da, bir noktayı açıklığa kavuşturur: Teokratik devletler fiilen var olduğuna göre, Nietzsche'nin "filozof kral" ideali konusunda ne düşünürseniz düşünün, uygulanma umudunun bulunmadığını söyleyemezsiniz.

Demek ki Nietzsche filozof kralın manevi liderliğine inanıyor. Fakat gerçekte Platon'un *Devlet*'inde anlatılan ideal devlete yakınlığı bundan daha da fazladır. Zira o da Platon gibi herhangi bir sağlıklı toplumda "rütbe sıralamasının" sadece üç temel sınıftan oluşacağına inanır: manevi liderler; eğitimli ve özdisiplinli orta sınıf ("daha yüce maneviyata" özenir ve günün birinde gelecekteki liderler onların arasından çıkacaktır [Platon'un "yardımcıları"]), son olarak da "sıradan insanlar, büyük çoğunluk" (Platon'un "zanaatçıları").[120]

Platon devlette "adaleti", herkesin cemaatteki kendi rolünü yerine getirmesi olarak tanımlar. Bu rol de insanların doğaları itibariyle uygun düştükleri sınıfa göre tanımlanır. Benzer şekilde, Nietzsche "erdemlerin katmanlaşması" adını verebileceğimiz teze inanır. Erdem özgül bir "durak" –ya da "rol"dür.[121] Alttaki tipler için erdem olan kişilik özellikleri filozofta ortaya çıktıklarında kötülük olabilirler. "Nefsine hâkim olma ve mütevazı inziva", takip etmek için doğanlarda övgüye değer olsa da, yönetmek için doğanlarda kötü özelliklerdir.[122] Tersine, takip etmek için doğanlarda buyurma istenci kötü bir özelliktir. Bu yüzden Hıristiyan evrenselciliği, Nietzsche'nin Hıristiyan etiğine atfettiği "bir kişi için doğru olan herkes için doğrudur" görüşü aslında "*ahlakdışıdır*".[123]

Nietzsche 1871'de "Yunan Devleti" (yukarıda tartışıldı s. 240-42) başlığı altında şöyle yazar: "*Platon'un kusursuz devleti* ... en heyecanlı hayranların düşündüğünden bile daha büyük bir şeydi, "tarihsel" eğitim almışların tepeden bakan bir sırıtışla antik dönemin bu meyvesini reddetmesinden hiç bahsetmiyorum bile."[124] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de önerilen toplumdaki üçlü rütbe sıralaması 1871'de Platon'dan alınan sıralamayla aynı olduğundan, Nietzsche'nin toplumun yapısına dair görüşlerinin (ayrıca bu yapıyı yürürlüğe koymak için "demir yumruk"[125] kullanmanın gerekliliği) 1871'den beri hiç değişmediğini söyleyebiliriz.

Kölelik Meselesi

Tekrarlamak gerekirse, Nietzsche, "'insan' tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuştur ... şu ya da bu anlamda köleliğe ihtiyaç duyar." der.[126] Bu da bizi *Tan Kızıllığı*'nı tartışırken gündeme gelen "ahlak tanımazlık" meselesine geri götürüyor. Nietzsche polemiksel bakımdan değil, *gerçekten* bir "ahlak tanımaz" mıdır? Bana kalırsa buradaki mesele *sadece* daha yüce tiplerin refah hakkı olduğunu düşünüp düşünmediği, bir de alelade kitlelerin daha yüce tipler için bir destek sisteminden *ibaret* olduğunu düşünüp düşünmediğidir. Nietzsche "alttaki" tiplere *salt* araç gözüyle bakıyorsa, onlara insandan ziyade eşya muamelesi yapıyorsa, o zaman gerçekten ahlak tanımaz (ve ontolojik bakımdan kör) bir düşünürdür.

Bu konudaki kilit pasaj 258. Kesim'dir. Nietzsche burada, "yüce bir bulantıyla ayrıcalıklarını bir yana atan ve kendisini ahlaki [yani Hıristiyan] duygunun aşırılığına feda eden", bu yüzden "yozlaşan" devrim öncesi Fransız aristokrasisinin tersine, sağlıklı bir aristokrasinin "kendini bir krallığın ya da cemaatin işlevi olarak görmek yerine krallığın ya da cemaatin *anlamı* ve en yüksek düzeydeki gerekçesi olduğunu hissettiğini" söyler. Aristokrasi ancak bu sayede vicdanı sızlamadan şunu kabul edebilir:

> *Aristokrasi uğruna* bastırılıp tamamlanmamış insanlara, kölelere, araçlara indirgenmesi gereken sayısız insanın kurban edilmesi. Aristokrasinin temel inancı toplumun toplum için var *olamayacağı*, ancak istisnai tipi ... daha yüksek *varlık* durumuna yükseltecek altyapı ve çerçeve olabileceği şeklindedir ister istemez. Tıpkı güneşe ulaşmaya çalışan Java tırmanıcı bitkisi *sipo matador*'un bir meşe ağacına kollarını dolaması, bunu sık sık ve uzun süre yaparak nihayet meşenin en tepesinde ve onun tarafından desteklenir bir halde belirmesinde olduğu gibi; bitki burada coşar, açık havada ışığa kavuşmanın mutluluğunu sergiler.

"Ahlak tanımaz elitizm" suçlamasına en çok yol açan pasaj budur. Nietzsche buradan yola çıkılarak bin yılda bir gelen birkaç Goethe dışında hiçbir şeyi umursamamakla, özetle, "sadece üstinsan önemlidir" demekle suçlanır. P. Michaelis'in 1886'daki "*Junker*-felsefesi" eleştirisinden başlayarak genellikle Nietzsche bu tarzda yorumlanmıştır. Örne-

ğin Bertrand Russell'a göre, Nietzsche için "sıradan insanların mutluluğu başlı başına (*per se*) iyinin bir parçası değildir", elit olmayanların "başına ne geldiğinin [ahlaki] önemi yoktur".[127] Nüfuzlu filozof John Rawls'a göre ise Nietzsche Sokrates ve Goethe gibi tiplerden oluşan bir elite, filozoflara ve sanatçılara inanmaktadır, "alelade" insanların refahı için bağımsız bir kaygısı yoktur. Bunun estetik "kusursuzluk"[128] beğenisini "adalet" iddialarının üstüne yükselten ahlak tanımaz bir tavır olduğunu öne sürer Rawls. Ona göre, Nietzsche'nin gözünde Yunan felsefesi Yunan köleliğini meşrulaştırır.[129]

Nietzsche ne sanatı ne de felsefeyi başlı başına değerli görür: "sanat için sanat" bir "nihilizm" biçimidir, *önemli, toplumsal açıdan faydalı* sanat yaratma "istencinin felç geçirmesidir"[130] (daha fazla ayrıntı için bkz. aşağıda s. 766). Ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi, filozoflara üç kat fazla toplumsal sorumluluk atfeder: Filozof çağının "vicdanı" olmalı, hastalıklarını teşhis etmeli, "kültürün hekimi" olmalıdır; yeni bir yaşam tarzını müjdeleyen yaratıcı özgür ruhlu kişi olmalıdır; ayrıca, mevcut dünyaların en iyisinde cemaatin manevi "yöneticisi ve yasa koyucusu" olmalıdır. Genele bakarsak, "filozof, onu anladığımız kadarıyla, insanın tüm gelişiminin vicdanına sahip, en kapsamlı sorumluluğu taşıyan insan"dır.[131] O halde Nietzsche'ye toplumun sanatçı ve filozof için var olduğu görüşünü atfeden Rawls onu tam anlamıyla tersten anlamaktadır.

Meşeye tırmanan sarmaşık pasajının standart okumasının Nietzsche'nin söylediği diğer pek çok şeyle tutarsızlığı, bu pasajı standart tarzın dışında okumak için bir gerekçe sunuyor. Bunu yapmak çok zor da değil. Dikkat etmemiz gereken en önemli nokta Nietzsche'nin "*benim* temel inancım" "aristokratların" geri kalan her şeyin "anlamı ve gerekçesi" olduğudur, gibi bir şey söylemediğidir. Burada daha ziyade *aristokratların* nasıl hissettiğini, sağlıklı aristokrasilerin geçmişteki temel "inancını" aktarmaktadır; bunlar kendi bakış açısına tümden yabancı da olabilir.

Bana kalırsa Nietzsche'nin 258. Kesim'de yaptığı şey, sıklıkla benimsediği antropolojik tarzda geçmişi gözden geçirmek,* ve geçmişin yükselen aristokrasilerinde aristokratların haşmetli bir kibre sahip olduğuna,

* "Pek çok ülkeyi ve pek çok halkı gördü Zerdüşt: böylece pek çok halkın iyi ve kötü yanlarını keşfetti..." (Z I 15).

bu çöktüğünde söz konusu kibrin o toplumda çürümeye, "yozlaşmaya" yol açtığına dikkat çekmekti. Nasıl ki "efendi ahlakına" sahip toplumların "köle ahlakına" sahip toplumlardan daha sağlıklı olduğunu söylemesi onu Vikinglerin tecavüz ve yağmacılığını destekleme pozisyonuna sokmuyorsa, bu pasaj da Nietzsche'yi en iyi toplum düzeni olarak aristokrasiyi savunma pozisyonuna sokmaz.

Bana kalırsa aslında Nietzsche standart anlamıyla aristokrasiyi *savunmamaktadır*. Kitabın sonundaki, 258. Kesim'i de kapsayan 9. Kısım'ın başlığının "Aristokratik (*adelig*) Nedir?" değil "Soylu (*vornehm*) Nedir?" olduğuna dikkat etmek de önemlidir. Bununla bağlantılı bir fark Brandes'e son mektubunda da görülür. "Biz kazanırsak, ırk, ulus ve sınıflar (*Stände*) arasındaki saçma sınırları aşmış olacağız: Bundan böyle sadece insanlar arasında rütbe (*Rang*) sıralaması olacak."[132] Rütbe ile sınıf arasındaki fark yetenek ile doğuştan hak arasındaki farktır. *Deccal*'ı tartışırken ayrıntısıyla göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin aradığı şey kandan kaynaklanan hiyerarşi değil, doğal yetenek ve eğilimden kaynaklanan hiyerarşidir.

Yine de şu soru cevapsız kalıyor: Peki, "kölelere" ne diyeceğiz? "Bir anlamda" kölelik, der Nietzsche kendi adına konuştuğundan şüpheye yer bırakmayacak şekilde, herhangi bir yüksek kültürün şartıdır.[133] Kendisi de köleliğe inandığından, nüfusun büyük bir kısmını salt inşaat iskelesine indirgemiyor mu, dolayısıyla gerçekten ahlak tanımaz bir düşünür olarak mı değerlendirilmelidir?

Cevap çok açık değil. 258. Kesim'de aristokrasiyi destekleme ihtiyacından dolayı kölelerin "küçülerek tamamlanmamış insan olması"ndan bahsetmesinin, Nietzsche'nin görüşünden ziyade aristokratların görüşü olarak okunmasının daha iyi olduğunu önerdiysem de, 61. Kesim'de kitlelerin sadece "genel fayda" için var olduğundan bahsedilir ve burada antropolog Nietzsche'nin mi yoksa normatif filozof Nietzsche'nin mi konuştuğu belli değildir.

Nietzsche kadınlara verilen geleneksel konumun kölelik olduğunu kabul eder: "kölece ve serf benzeri" bir konumdur bu.[134] Bu yüzden, kadınlara dair görüşleri açıkça kendisine ait olduğuna göre, köleliğe ilişkin görüşlerini genellikle kadınlara dair görüşlerinden çıkarmamız mümkündür.

Yine Kadınlar

İyinin ve Kötünün Ötesinde'deki kadınlar üzerine görüşler* kadınlara yönelik bir saldırıdan ziyade eseri yazdığı sırada ciddi güç toplayan kadınların özgürleşmesi hareketine yönelik bir saldırıdır. Çoğunlukla onun gayet açık hedefi özgürleşmecilerdir: "Kadınların kendi kaderini belirleme hakkı" hareketinin savunucuları, der Nietzsche, özgürleşmiş kadınların ne kadar iyi olduğuna dair örnek olarak Madame de Stael ya da George Sand'i seçmenin ters etki yapabileceğini göremiyorlar. Ters etki yapar, çünkü erkekler bu kadınları özgürlükçü özlemlerin komik, *karşıt-örnekleri* olarak görüyorlar.[135] Nietzsche'nin tartışmasında dört ana tema karşımıza çıkar.

(1) "*Mevcut kadınlar", "ebedi dişiler", "erkekçe" işleri yapacak kapasiteden yoksundur*. Kadınlarda doğruluk kaygısı yoktur –en büyük yetenekleri (kölece) yalancılıktır. "Aydınlanma" (rasyonel nesnellik) kapasitesinden yoksundurlar, bu yüzden de din ve siyaset konusunda –bir de "mevcut kadınlar" sorunu konusunda– sessiz kalmalıdırlar. Kadınlar yemek yapmayı bile bilmez, halbuki bin yıllardır yemek yapıyorlar: Korkunç beslenme tarzımız "mutfaktaki akıl yoksunluğunun" açık bir kanıtıdır.[136] (Bildiğimiz gibi, iş mangal yapmak gibi ciddi bir işe gelince erkekler mangal başına geçer!) Kadınların kendileri bile erkek zihni kadar derin bir kadın zihninin hiç olmadığını kabul ederler. (Yoksa hiç büyük kadın besteci ya da filozof olmamasını nasıl açıklardık???) Kadınlar bile kadınların kalbinin erkeğinki kadar adil olmadığını (ve bu yüzden

* Nietzsche 231. Kesim'de "mevcut kadınlarla" ilgili görüşlerinin nevi şahsına münhasır olduğunu söyler. Bunlar sadece "*benim* doğrularımdır", "manevi bir kaderdir", "*asla ders çıkarmayan* ... büyük bir aptallıktır". Bir başka deyişle, görüşlerinin bir dereceye kadar önyargıdan mustarip olduğunu itiraf eder. Kendini çok iyi tanıyan bu adamın önyargısının kaynağı ise kesinlikle aşikârdır: Kadınlara karşı duruşunu çarpıcı ölçüde değiştiren Salomé macerasının travması (yukarıda Bölüm 18 ve 19). 1885'te Nietzsche'nin dostlarının ve hayranlarının büyük çoğunluğunun sadece kadın değil, *feminist* kadın olduğunu görmüştük. Bana kalırsa bu da bize muhtemel önyargının kimler karşısında kabul edildiğini gösteriyor: Malwida von Meysenbug, Helen Zimmern, Meta von Salis, Resa von Schirnhofer, Helene Druskowitz ve diğerleri. Nietzsche'nin kadınlarla ilgili görüşlerini tümden baltalamak istemediği açıktır, aksi takdirde onları ortaya atmasının bir anlamı olmazdı. Fakat feminist dostlarının kendi konumlarını tutarlılaştırmaları gerektiğini kabul ederek, Zerdüşt'ün takipçilerini davet ettiği gibi onları felsefi olanı muhtemelen patolojik olandan ayıran bir gözle görüşlerini büyük dikkat sarf ederek irdelemeye davet etmektedir bana kalırsa. Bu bizim de görevimizmiş gibi geliyor bana.

devleti ya da aileyi yönetmeye uygun olmadığını) kabul eder.[137] Tüm bunlardan anlaşılıyor ki kadınlar için en doğru rol geleneksel çocuk doğurma ve büyütme rolüdür.[138] Kadın bir akademisyenin, cinsellikle ilgili bir sorunu var demektir.[139]

Bu *sadece* bir önyargılar yığını mıdır –ya da en iyi ifadeyle "dönem hataları" mıdır– yoksa bu görünüşte kasıtsız komik saçmalıkların arasına karışmış ciddi bir doğruluk da mı vardır? Bana kalırsa, daha önce dediğim gibi, Nietzsche'de bir "durak" ya da "rol" etiği vardır; kişinin doğuştan gelen tipine özgü erdemlere sahip olduğu yönünde evrenselcilik karşıtı, Platoncu bir ısrar söz konusudur. Herhangi bir düşünsel ya da duygusal kapasitenin cinsiyete özgü olduğu fikri kanıtlanmış değildir, ama bu fikir aptalca da değildir. Bazı işlerde erkeklerin bazı işlerde kadınların daha iyi olduğu –ampirik kanıtlar Nietzsche'nin sanat, bilim ve hükümetin özellikle "erkekçe" eğilimler olduğu fikrini hızla baltalıyorsa da– *belki* de gerçekten doğrudur. Kabul edilmesi gereken başka bir nokta da, fiziksel kapasiteler açıkça cinsiyete-özgüyken, teknoloji tarafından bu durumun değiştirilebileceğidir: Geçmişteki kadınlar askerlik yapamıyor olabilir, fakat bugün tank komutanı ve savaş uçağı pilotu olabiliyorlar.

(2) *Kadınlar dehşet vericidir ve barbarlık potansiyeli taşır.* Nietzsche "kadın"ın "güzel ve tehlikeli bir kedi" olduğunu söyler. (Daha önce Lou'ya "kedi", "kedi-bencilliğine" sahip biri"[140] dediği için burada neredeyse isim verme noktasına gelmiştir.) Kadının eldiveninin içinde kaplan pençeleri vardır. Aşkta ve intikamda kadınlar dehşet vericidir. ("Cehennemin yoktur böyle öfkesi...")[141]

(3) *Kadınlar sıkı erkek kontrolünde olmalıdır.* Bu da doğrudan barbarca terörizm kapasitelerinin bir sonucudur. Şarkta kadınlara "mal" muamelesi yapılması bu yüzden "muazzam ölçüde rasyoneldir". Kadın "erkekten korkusunu" yitirmemelidir.[142] (Böyle söyledi Ayetullah Nietzsche!)

(4) *Özgürlükçü hareket, eşit haklar, hiyerarşinin demokratik yıkımının, Avrupa'nın dümdüz edilişinin bir parçasıdır.* Bir başka deyişle, feminizm herkesi alelade "sürü" düzeyine indirmenin, Batı modernliğinin ayakta kalmak ve büyümek için gereken istisnai bireyi yetiştirme kapasitesini yok etmenin bir parçasıdır.[143] Daha önce belirtildiği gibi, doğuştan aristokrat olan Meta von Salis de en az Nietzsche kadar şiddetli bir demokrasi karşıtıydı: Aralarındaki tek fark Meta'nın "üsterkek" kadar

"üstkadın" da olabileceğine inanmasıydı. Nietzsche kadınlar için "eşit hakların" illaki herkes için "eşit haklar" anlamına gelmediğine dikkat etmemiş görünüyor.

***

Kadınlarla ilgili tartışma şu ana kadar onları salt araçlar, hatta Nietzsche'nin dediği gibi salt "mal" olarak görme çevresinde döndü. Ama gerçekte Lou sonrasındaki Nietzsche bile araç amacıyla sahip olunmayan kadınlar konusunda kaygı göstermekten kaçınmıştır. Örneğin demokratik hareketin fiilen kadınların mistik ve sessiz kurnazlığa dayanan gerçek gücünü *azalttığını* söyler.[144] Artık "mutluluğu" "gücünü artırma hissi – bir direnişi aşmak" olarak tanımladığından,[145] özgürleşme hareketine itirazlarından biri de kadınları eskiden olduklarından daha mutsuz kılmasıdır. Bu da *Şen Bilim*'deki iddiayı, yani erkeğin "hizmetine koşması", onun cüzdanı ve toplumsal sekreteri olması –"tahtın ardındaki güç" olması– bakımından kadınların "fazladan bir kuvvet ve haz" edindiği iddiasını tekrarlamaktan başka bir şey değildir. (Maori kültüründe kadınlar meydanda konuşamasalar da, burada ataerkillikten ziyade anaerkilliğin olduğu düşünülür.) Bu yüzden Nietzsche erkekler gibi kadınların da kendi tarzlarında güç istencine sahip olmasıyla ilgilenir. Kısacası, kadınların mutluluğuyla ilgilenmektedir. Bu yüzden kadınların "hizmet etmeye yazgılı olduğunu *ve böyle tatmin duyduğunu*" söylemektedir.[146] O halde bütün patırtının ardına baktığımızda, Nietzsche'nin kadınlarla ilgili görüşlerinin onu ahlak tanımaz değil, daha ziyade çok gelenekçi bir ataerkillik yanlısı yaptığını görürüz. Aynı şeyin genellikle "kölelikle" ilgili görüşlerine de uygulanabileceğini varsayabiliriz.

Nietzsche'nin son eseri *Deccal*'da bu durum apaçık ortaya çıkar. Nietzsche bu kitapta doğal "araçların" en mutlu *canlı* araçlar olduğu görüşünü açıklığa kavuşturur. "Aleladeler için aleladelik mutluluktur." Onları mutsuz eden şey mutlu yaşam düzeylerinin üstüne çıkmalarını isteyen sosyalist gürültücülerdir.[147] O halde sadece erdem değil mutluluk da ne tür bir insan olduğunuza göre değişir. Bu durumun açığa çıkardığı üzere, *Nietzsche'nin gözünde* insanları "aşağı iterek" ya da "küçülterek" köleleştirmek gibi bir mesele yoktur, çünkü ona göre "köleler" –"aleladeler"– *doğaları gereği* bu role yazgılıdırlar.

Toparlarsak, Nietzsche'nin hiyerarşi, kölelik ve kadınlarla ilgili görüşleri onu ahlak tanımaz bir düşünür yapmaz. Onu daha ziyade "merha-

metli" –İngilizlerin deyimiyle "tek-uluslu"– bir muhafazakâr* yapar. Fakat kadınlar üzerine görüşlerini felsefesiyle alakasız, utanç verici bir yan mesele olarak reddedersek bu sonucu ıskalama ihtimalimiz de büyüktür.

Yeni Dünyada Ahlak, Din ve Sanat

O halde Nietzsche'nin ütopyasının ilk özelliği, toplumsal piramidin en altında "bir anlamda kölelerin" –doğaları gereği emir vermeye değil, almaya yazgılı olanların– bulunduğu bir toplumsal hiyerarşidir.[148] İkinci özellik de, "alacalı" modernliğin tersine, ortak bir ahlaka sahip olmasıdır: Herhangi bir "aristokratik cemaatin kendi üzerinde uygulayacağı ... sertliğe, tekbiçimliliğe ve biçimsel sadeliğe" sahip olacaktır.[149] Kısacası, kültürel sağlık teorisine göre evrimsel başarı için temel nitelikte olan ortak "oyun planı" olacaktır.

Böyle bir birlik tepeden tırnağa tekbiçimlilik gerektirmeyecektir elbette. Soylu bir toplum Kuzey Kore olmayacaktır, ama "tam da insanlık kapsamı ve çeşitliliği" içinde, "çokluktaki birlik içinde" ortaya çıkan insani "büyüklüğün timsali olacaktır.[150] Yine akla futbol takımı benzetmesi geliyor. Şurası açık ki iyi bir takım, her oyuncunun aynı şeyi yaptığı takım değil, çok sayıda farklı işlevin birleştirici bir oyun planıyla koordine edilmesi yoluyla ortak hedefe ulaşılan bir takımdır. Nietzsche'nin hem erdem hem mutluluk kavramlarının kişinin "bulunduğu yere" göre değişmesi ve bunların katmanlılığı tezlerinin bu analoji çerçevesinde kolayca açıklanabildiğine dikkat edin.

O halde Nietzsche'nin ideal toplumunda ortak ama totaliter olmayan bir ethos olacaktır. Fakat etkili olması için ethosun bir otoritesi olmalıdır. Nietzsche bu noktada "soylu" toplumda ortak dinin merkezi bir yeri olduğunu düşünür: Hıristiyanlıktaki gibi korkuya dayalı bir din değil, Yunanlardaki gibi evrimsel mücadelede ortak başarının "minnet-

* İngiliz devlet adamı Benjamin Disraeli'nin (1804-1881) ortaya attığı bir kavram: "One nation conservatism". Disraeli, sanayileşme ve eşitsizliklerin artması sonucunda İngiliz toplumunun zenginler ve fakirler olmak üzere iki ulusa bölüneceği uyarısında bulunur ve sınıfların birbirine karşı görevlerinin bulunduğu paternalist bir yapı önerir. Bu çerçevede üst sınıflar, alt sınıflara merhametli davranmak, onları korumakla görevlidir-e.n.

tarlığına" dayanan "soylu" bir din, "soylu" bir halkın ahlaki "mihenk taşları" –insan kusursuzluğunun paradigmaları– olarak kendi idealleştirilmiş imgelerini yansıttığı bir din olmalıdır.[151]

Böyle modellerin etkili olması için otoriteye sahip olması, saygı nesneleri haline gelmesi, "zorunlu suskunluk" üreten nesneler olması gerekir. Hıristiyanlığın az sayıdaki faydalı miraslarından biri, bizi bazı şeylerin böyle bir saygıyı hak ettiği fikrine alıştırmasıdır. "Bu duygu sonunda büyük yığınlara ulaşmıştır ... her şeye el süremeyecekleri, önünde ayakkabılarını çıkarıp, kirli ellerini uzağında tuttukları kutsal yaşantılar vardır".[152] *Karışık Kanılar ve Özdeyişler*'da, herkesten önce sanatçıların görevi, kendi incelikli "yücelme"[153] tekniklerini kullanarak ışıltılı "güzel ruh" imgeleri üretmektir; bu imgeler karizmatik güçleri sayesinde örnek alınacaktır.[154] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (doğru türden) sanat, kültürün "sahiden soylu unsurlarına"[155] aittir, denmesi Nietzsche'nin hâlâ aynı görüşte olduğunu gösterir.

Nietzsche'nin demokrasiye alternatifinden niye (metafizik olmayan) bir nevi teokrasi diye bahsettiğim artık açıklığa kavuşmuş olmalı. Bana kalırsa hâlâ aradığı şey ilk kitabında olduğu gibi "Yunan tragedyasının yeniden doğuşu", temel ethosunun netleştirici olumlamasıyla cemaati bir araya getiren kutsal merkez olarak "kolektif sanat eserinin" yeniden doğuşudur.

***

Nietzsche ideal devletin felsefi liderinin "insanlığın toplam gelişimi" için "en kapsamlı sorumluluk duygusuyla" şu ya da bu dinden faydalanarak "ıslah ve eğitimin işlemesini sağlamakla görevli (Wagner'in de Kral Ludwig'e verdiği görev gibi) olduğunu söyler. Bununla bağlantılı olarak Hindu kast sisteminden bahsettiği için, burada, inandığını bildiğimiz soyarıtımını dini yaptırımlarla desteklemek amacında gibi görünmektedir. Dinlerin toplumsal faydaları olduğunu da ekler: Örneğin "yönetilenle birlikte yöneteni de bağlar" ve "sıradan insanlara, konumu ve tipi konusunda paha biçilmez bir memnuniyet hissi"[156] verir dinler. Bir başka deyişle, din ortak ethosun, benim ifademle, arıtıcı ve otoriter yanının açığa çıkmasını temin eder.

Fakat Nietzsche'nin Platon'un *Devlet*'i karşısındaki coşkusunu düşününce, dini toplumsal amaçlarla "kullanan" filozof görüntüsü "soylu yalan" olarak din fikrini ve "dindar dolandırıcılığa" bir an bile kendini

kaptırmayan kinik [bkz. Sözlükçe], dışarlıklı yönetici anlayışını akla getiriyormuş gibi görünüyor:[157] Dostoyevski'nin Büyük Engizisyoncusu gibi dinin kitleleri kontrol için gereken bir afyon olduğunun gayet farkında olan, dini çocukça bir batıl inançtan ibaret gören bir filozof kralı resmediyormuş gibi... Nietzsche'nin "dini" "bir çağdışılık, aşılmış bir duruş noktası, ama sürüyü kontrol için faydalı bir araç" olarak gördüğünü söyleyen Michaelis'in yorumunda da anlatılmak istenen budur.

Ama Nietzsche'nin felsefi lider açıklaması böyle olamaz, çünkü o zaman "özgür düşünür"den ayırt edilemezdi. Halbuki "özgür düşünür", "modern fikirlerin" adamıdır, dini hor görür, "daha üstün, neredeyse neşeli bir şefkatle, bir kiliseyi destekleyen biri varsa orada ruhun 'kirliliği' olduğunu varsayan hafif bir nefretle karışık" bakar dine."[158] Peki, o zaman "filozof kral" neye inanır?

"İnsan" türünün her yükselişinin şimdiye dek aristokratik toplumun işi" olduğunun iddia edildiği pasaja geri dönersek, yönetiminde "Formlara" (dünyanın nasıl olması gerektiğine dair ilahi "model") dair bilgisini rehber edinen Platon'un filozof kralında olduğu gibi, Nietzsche'nin felsefi lideri de keyfi buyruklarla yönetmez. Onun yerine "hiç bitmeyen bir *itaat* ve emir alıştırmasıyla" meşguldür.[159] Peki, Nietzsche tüm metafizik dünyalarla birlikte Platon'un doğaüstü Formlar âlemini de reddettiğine göre, kendi ideal lideri neye itaat eder?

Ortak ethosa itaat eder, yani cemaatinin eşsiz karakteri, tarihi ve mevcut koşullarının bir işlevi olan "ahlaka" göre davranır. Cemaatin dini de bu ethosun yetkilendirici ifadesi olduğundan –bundan öte bir şey olmadığından– tanrıların olağanüstü varlıklar değil insani tasarımlar olduğunu bilecektir. (Homeros ve genellikle Yunan şairleri, diye belirtir Nietzsche, tanrılarına "inanıyor" olamazlardı; inansalardı onları tasarlarken kendilerine böyle bir "uydurma" özgürlüğü tanıyamazlardı.)[160] Yine de Feuerbach'la birlikte* Wagner ve Nietzsche'nin kendisi de biliyordu ki bu şairlerin hiçbiri bu yüzden daha kötü değildi, kurguları (ya da gerçek insanların kurgulaştırılmış versiyonları) insan kusursuzluğunun "mihenk taşı" işlevi görmelerini hiçbir şekilde engellemiyordu.

---

* Ludwig Feuerbach'ın Wagner'i (ve metni İngilizceye çeviren George Eliot'ı) derinden etkileyen *Hıristiyanlığın Özü* (2004; *Das Wesen des Christentums*, 1841) adlı eseri tanrıların insan arzuları (örneğin ölümsüzlük arzusu) ve erdemlerinin kurgusal yansımaları olduğu fikrinin kaynağıdır.

Bana kalırsa Nietzsche burada dini söylem konusunda önemli bir noktayı kavramıştır: "İsa şunu asla yapmaz" cümlesi, İsa'nın hiç var olmadığına inanan kişi ile İsa'nın var olduğuna inanan kişiyi aynı etik kuvvetle etkilemeyecektir. *The Jane Austen Book Club*'ın (Jane Austen Kitap Kulübü) gösterdiği gibi, "Emma'nın [Jane Austen'ın *Emma* adlı romanının kahramanı-e.] bu durumda yapacağı şudur" sözünün etik bir kuvveti olabilir. Bu da bize gösteriyor ki din, kitlelere söylenen "soylu bir yalan" olsa da, bu durum aydınlanmış yöneticiyi kinik bir kayıtsızlığa mahkûm etmez kesinlikle. Onun yerine, tanrılara saygı göstermekle cemaatindekilerin en iyilerine saygı gösterdiğini bilir. Mesele anne ile çocuk arasındaki gibidir: İkisi de "Noel Baba bunu sevmez" diyebilir, ama birisi Noel Baba'nın uydurma olduğunu bilirken diğeri onun gerçek olduğuna inanmaktadır.

Nietzsche "Din, yatıştırma ve eğitim araçlarını felsefecilerin eline *vermeyip* de kendisi için onlara *egemen* olduğunda, diğer araçların yanında bir araç değil de en son amaç olmayı istediğinde, bunu pahalı ve korkunç bir biçimde öder," der.[161] Bu ifade kitleleri manipüle etmek için dini kullanırken kendi kinik kayıtsızlığını koruması yönünde lidere verilmiş bir buyruk gibi okunabilir. Fakat bana kalırsa sadece iyi bir dinin, Hıristiyanlıkta olduğu gibi insan hayatını sağlığa zararlı dini reçetelere bağlı kılmak yerine insan refahına hizmet etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. "Tanrılar" insana hizmet etmelidir, insan tanrılara değil.

22. Bölüm

Güverteyi Temizlemek

Sils Maria'da Beşinci Yaz

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin çıkışı Nietzsche'yi yine Sils Maria'da yakaladı. Buraya 30 Haziran 1886'da varan Nietzsche her zamanki gibi Eylül sonuna kadar kalacaktı. Mekân artık onun hoşlanmayacağı kadar orta sınıfla dolmasına rağmen –Ağustos'ta kendisi dahil dördü sadece Durisch evinde olmak üzere on profesörün geldiğinden hoşnutsuzca söz eder– sağlığının şart kıldığına inandığı "sürekli, ılıman kış"ı ("yumuşak hava tedavisi" diyebiliriz) devam ettirmenin daha iyi bir yolunu bulamamıştı. Çevresinde yine aynı kadınlar vardı: iki Emily Fynn, Kontes Mansuroff ve daha entelektüel bir düzeyde Helen Zimmern. Meta von Salis de annesi ve arkadaşı (aynı zamanda sevgilisi) Hedwig Kym'le birlikte iki günlüğüne ziyarete geldi. Ortak yemek masasında yerini alan Meta o akşamı şöyle hatırlıyor:

> Çevreme baktığımda zayıf gözlerime rağmen masanın karşısında oturan kişinin Nietzsche olduğunu yavaş yavaş çıkardım. Bana ilk karşılaşmamızdakinden daha gençleşmiş göründü, sonraki gün tanıştığımda adının Bayan Helen Zimmern olduğunu öğrendiğim sağ yanındaki hanımla hararetli bir sohbete dalmıştı ... O akşam kadınlarla, özellikle yaşlı kadınlarla –o yanıltıcı şöhretinin aksine– ne kadar iyi ve ihtimamlı bir iletişim kurduğuna şahit oldum. Herkes masadan kalkmadan kısa süre önce kartımı ona ilettim. Yanımıza geldiğinde ona annemi ve arkadaşımı tanıştırdım. Anneme karşı ... çok sevimli bir tavrı vardı. Kesinlikle yapmacık görünmüyordu ... sonraki gün Sils'te kalması için onu ikna etmeye çalıştı ... Ona yörenin iyi yerlerini göstermek istiyordu, bu yerlerin en çekici yönlerini anlattı, yarımada [Chasté], iki göl ... Bana kalırsa Nietzsche ... yukarı Engadin'in sessiz dağlık dünyasından asla ayrılamaz ... yüzyılımızın en yalnız, gururlu, hassas adamı atalarının âlemine girmiş gibi, kralın sürgünde doğmuş oğlu adeta.[1]

Fakat her anı bu kadar krallara yaraşır değildi: Meta'nın not ettiğine göre, Silvaplana Gölü etrafındaki uzun bir yürüyüş sırasında duran Nietzsche, çevrelerinde otlayan ineklere monoton ve uzun bir söylev çekmişti (*Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ündeki "gönüllü dilenci"yi hatırlayın).[2]

Uzaklardaki Patlamalar

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye verilen ilk tepkileri Sils'te, ovalardan gelen uzak patlamalar misali duydu. İlk başta Widmann'ın "dinamit" yorumu hoşuna gitti, Malwida'ya gönderdiği bir mektupta yorumun koca bir paragrafını alıntıladı.[3] Nihayet saygın bir dikkat çekmeye başlamıştı. Ayrıca kitaplarının "tehlikeli" görülmesini de hoş karşılıyordu –kendisi de kitapları için aynı şeyi söylüyordu.[4] Fakat kısa süre sonra "tehlike"nin fazla vurgulandığını düşünmeye başladı, hatta yakında "her türlü polis" başına üşüşebilirdi.[5] Benzer şekilde, Welti'nin yorumuna ilk tepkisi "İsviçrelinin" ona gösterdiği "büyük saygıdan"[6] keyif duymak olsa da, çok geçmeden bu yorumun esasen tembelce olduğunu, ayrıca tüm yorumcuların neticede yüzeysel kaldığını kabul etmeye mecbur oldu. Sonraki yılın Ocak'ında, on beş yıldır kitap yazdığını ama bir tane bile, işinin ehli yorumcu görmediğini iddia ediyordu.[7]

Öte yandan Burckhardt'ın kitaba tepkisi hoşuna gitmişti. Nietzsche ikisinin de aynı sorun üzerinde –"kültürün gelişiminin şartları"[8] (benim de "kültürel sağlık teorisi" dediğim şey) üzerinde– çalıştıklarını söyleyince Burckhardt'ın cevabı, mütevazı bir tarihçi olarak "felsefi kafadan" yoksun olduğunu, bu yüzden de Nietzsche'nin araştırma programını paylaştığının söylenemeyeceği olmuştu. Hatta kitabın büyük bir kısmını anlayamamıştı. Fakat modernliğin "sürü doğasına" sahip olduğuna, demokrasinin Hıristiyanlığın mirasçısı olduğuna ve "özellikle de yeryüzünde geleceğin güçlüleri konusuna" katılıyordu. "Burada bir varlık tarzının muhtemel oluşum ve yaşam koşullarını şiddetle hak verilecek bir şekilde tanımlıyorsunuz," diyordu Burckhardt.[9] Saygıdeğer Burckhardt'ın "semavi mektubunda ifade edilen, aslında yüksek düzeydeki anlayış ve fikir birliği karşısında Nietzsche'nin dört köşe olduğuna şüphe yok.[10]

Kitabın protokol nüshasını alıp cevap yazan ve "beni istediğim gibi ciddiye alan"[11] bir mektupla cevap vermiş dediği bir okur da Fran-

sız tarihçi ve edebiyat teorisyeni Hippolyte Taine'ydi. Nietzsche en az Burckhardt'a duyduğu kadar Taine'ye de saygı duyuyordu; onların tek gerçek okurları olduğunu yazmıştı.[12] Ayrıca Taine'nin eserini "içeriksiz" bulan Rohde'ye öfkeli bir mektup yazmış, bu ifadenin onun budalalığını gösterdiğini söyledikten sonra, Taine'nin aksine onun (Rohde'nin) hayatının anlamsız olduğunu da eklemişti.[13] Taine'nin Napoléon biyografisine hayran olmuştu: O büyük hayvan ve üstinsan (*Unmensch und Übermensch*) problemini önümüze koyan siz oldunuz,"[14] diyordu Taine'ye; Napoléon üzerine bu yargısı *Ahlakın Soykütüğü*'nde yeniden ortaya çıkar. Öte yandan Taine'nin "*milieu*" (ortam) teorisine, yani sanat eserlerinin fiziksel ve kültürel "*milieu*"nün mutlak işlevleri olduğu şeklindeki teoriye katılmıyordu. Nietzsche notlarında, dâhiyi çevresiyle açıklayamazsınız, diyordu. Farklı bireyler aynı çevrede farklı tepki verebilirler.[15] *Putların Alacakaranlığı*'nda bu teorinin gerçekte nerede yanıldığını açıklar: Bireysel dehanın ortaya çıkışıyla uyuşmamaktadır.[16] Bir başka deyişle, yaratıcılık tamamen bir çevrenin işleviyse, o halde, benim deyişimle, "rastlantısal mutasyon" ihtimaline de gerek yoktur.

Hayata Övgü

Nietzsche bestecilik hayallerinden tamamen vazgeçmedi ve 1886 Ağustos'unda Hayata Övgü'yü (*Hymnus an das Leben*) tamamladı. Bu eser daha önce Lou Salomé'nin şiirinden yola çıkarak 1882'de hazırladığı Hayata Dua'ydı (*Gebet an das Leben*; kitabın web sitesinde 17. Parça), ama iki farkı vardı. Birincisi, ilk eser tenor ve piyano içinken (aslında 1873 tarihli Dostluğa Övgü'nün (*Hymnus an die Freundschaft*) melodisini yeniden kullanmıştı) şimdi koro ve orkestra için bir esere dönüştürülmüştü. Nietzsche'nin teknik becerisini aşan orkestrasyon işini de Köselitz yapmıştı. İkincisi, artık Lou'nun şiirinin birinci dörtlüğünün yanı sıra ikinci dörtlüğünü de içeriyordu.

Zürih'teki orkestra şefi arkadaşı Friedrich Hegar'ın onayını almak için, eserin kapanış notaları "en derinlerimdeki 'organlardan' gelen trajik bir aksan" taşıyor diye yazmıştı. Eser "benim anıma" söylensin diyordu: "nelerden bahsettiğimin anlaşılacağı yüz yıldan uzun süre sonra".[17] Hegar orkestrasyon karşısında pek heyecanlanmasa da (en

azından böyle demişti), eser nihayet 1887 Ekim'inde Fritzsch tarafından yayımlandı.

Nietzsche *Ecce Homo*'da İlahi'yi olağanüstü ölçüde öne çıkarır, bengi dönüş fikriyle ve *Zerdüşt*'ü doğuran esinle yakından ilişkilendirir; *Zerdüşt* de "belki müzik olarak da düşünülebilecek" bir eserdir. "Fräulein Lou von Salomé"nin şiirinin geçtiği ortam der (Dua ile İlahi'ye aynı esermiş gibi muamele eder), şöyle bir zamanda doğmuştu:

> O sonuna dek *olumlayan* tutkuyla [pathos], trajik tutku [pathos] dediğim şeyle *dolup taştığım* durum[da] ... Şiirin son bölümünden herhangi bir anlam çıkarabilen kimse, neden bu şiiri seçip beğendiğimi, neden ona hayran olduğumu anlayabilir: Büyüklük var o sözlerde. Yaşama karşı bir itiraz sayıl*mıyor* acı: "Artık bana verecek mutluluğun kalmadı mı, ne çıkar! *Acıların var daha*". ... Burada benim musikim de büyüktür belki ("la" sesli obuanın sonuncu notası do değil, do diyez olacak. Baskı hatası.).[18]

Bu yorum başlığın Lou'nun "dua"sından niçin Nietzsche'nin "İlahi"sine geçildiğini açıklamaya yardımcı olabilir. Hem "dua" hem de "ilahi" dini sözlerdir, ama "dua" kişisel bir ilahla konuşmakken, "ilahi" gayri şahsi bir ilah karşısındaki hayret ve şükranın ifadesine uygundur. Dönemin defterlerinde "panteizm" konusunda olumlu sözler olması anlamlıdır; "kötülük [*evil*], hata ve acının ilaha karşı argümanlar olmadığı bir yol düşünme" yönünde panteist bir girişim söz konusudur. Panteist bilince yerleşmek, "varoluşa" hayatı olumlayan bir "minnet" yaratır, der. Bu minnet doğal ifadesini "dithyramb"da, yani *İlahi*'de bulur –Hıristiyanlığın "ahlaki Tanrı'sına" değil Dionysos'a yönelik bir *ilahidir* bu.[19]

Schopenhauer (gördüğüm kadarıyla haklı olarak) müziğin özünün duygunun ya da hissin *hissini* vermesi olduğunu savunuyordu. "Üzücü" ya da "mutlu" müzik, hatta salt araçsal müzik bile "üzücü" ya da "mutlu edici" sayılır, çünkü böyle hisler uyandırırlar bizde gerçekten de. Bu müziğe sözler eklenirse kavramsal zihne onları üzen (şairin sevdiği onu terk etmiştir) ya da mutlu eden (sevgili geri dönmüştür) bir şeyin belli bir "örneğini" verirler. Nietzsche'nin felsefesi ile müziği arasında hep bulunduğunu düşündüğü sıkı bağlantı –hatırlayın, ilk Hayata Dua'nın insanları onun felsefesi için "baştan çıkarmasını" amaçlıyordu–[20] bana kalırsa Schopenhauer'ın tarzıyla açıklanmalıdır. *Zerdüşt*'ten itibaren yazılan eserlerinin sözleri Nietzsche'nin hayatı olumlama mesajını ilan ederken,

sadece müziği (şiirlerinin ve şiirsel düzyazısının "müziği" dahil) bu eserlerin altında yatan ve onları birleştiren temel, "dithyrambik" duyguyu iletebilirdi, bunu da duyguyu *hissetmemizi* sağlayarak yapabilirdi.[21] O halde insanların hayatını değiştirme amacındaki felsefe, müziksiz yapamaz. Dolayısıyla müzik Nietzsche'nin felsefeye ilaveten yazdığı bir şey değildi. Felsefe ile müzik nihayetinde aynı girişimin farklı yönleriydi.*

Kırda Bir Ay

Eylül sona ererken, Nietzsche'nin ortam havasını yıl boyu 9 ila 12 derecede tutma planı[22] artık yıllık göçüne başlamasını gerektiriyordu. Zaten gereğinden uzun süre kalmıştı ve bu yıl, annesine dediği gibi, "Sils'ten uçup giden son kuş" olmuştu.[23] Nice'te hâlâ epeyce sıcak olan havadan uzak kalmak için çok sevdiği Cenova Körfezi'nin yukarısındaki tepelerde, Ruta Lugure'de bir aylık ara verdi.

Nietzsche Ruta'yı çok sevdi. Köselitz'e gönderdiği mektubun başlığı, "Deniz seviyesinden yaklaşık 400 metre yukarısı, Portofino yarımadasına çıkan yol üzeri," idi.

> Dünyanın bu harika köşesine dair iki kelam etmek [gelmişti içinden] ... Yunan Takımadaları'nda bir ada düşün, etrafa gelişigüzel saçılmış ormanlar ve dağları olan bu ada günün birinde kaza eseri yüzüp ana karaya varıyor ve bir daha hiç geri dönmüyor. Hiç şüphe yok ki bunda Yunanlara has bir şey var, ama bu şey aynı zamanda korsanca, ani, saklı, tehlikeli.**[24]

Ruta'daki Albergo Italia'da Venedik tarzı yemekleri hem "etsiz" hem "korkunç" bulmasına rağmen, "günde şarap dahil 5 franga" geçinebiliyordu. Ayrıca odasının manzarasını da seviyordu. Emily Fynn'e mektubunda şöyle diyordu: "Sol yanda [Cenova'nın sınır işareti] deniz fenerine kadar Cenova Körfezi; penceremin altında ta dağlara kadar her şey

---

* Bir bakıma bunların *Gesamtkunstwerk*'i, yani "kolektif sanat eserini" oluşturdukları söylenebilir. Ancak müzikal sanat eserinin insanların hayatını değiştirecek kadar duygusal güce ulaşabileceği fikri Wagner'in estetik teorisinin çekirdeğini oluşturuyordu.

** Nietzsche antik Yunan'ı o kadar sevmesine rağmen Yunanistan'a gitmeyi aklından bile geçirmemiştir. İnsan onun biraz da orayı hayallerinde yaşatmak istediğini, gerçekliğin rüyayı bozacağından korktuğunu düşünüyor.

yeşil, koyu, gözleri dinlendirici."[25] Ayrıca canlandırıcı havayı, "iki deniz arasındaki" (Cenova Körfezi ve Tigullio Körfezi) yürüyüşleri, serin akşamları da sevmişti: "Şu ana kadar üç kez dışarıda kocaman ateşler yaktık ..." diye yazıyordu "Alevlerin ... bulutsuz göğe doğru yükselişini görmekten daha güzel bir şey olamaz."[26] (Bu ateşler bir sanat imgesi olarak *Şen Bilim*'in Ruta'da geçen ay sırasında yazılan yeni önsözünde yer alacaktı: "biz nekahet dönemindekilerin" ihtiyacı "tıpkı parlak alevler gibi bulutsuz göğe yükselen alaycı, hafif, uçucu, ilahi ölçüde endişesiz, ilahi ölçüde zahiri sanattır".)

İlk başta Ruta'da çalışmak için ihtiyaç duyduğu "Robinson [Crusoe] yalnızlığını"[27] bulduysa da, yine huzursuz edici ve yapışkan Lanzsky onu buldu. Lanzsky'yi uzak tutamayacak kadar kibar olduğundan, Nice'teki kışlık mekânına kadar onu takip etmeyeceği için şükrediyordu.[28]

Nice'te Dördüncü Kış

Nietzsche 20 Ekim'de dördüncü kış için Nice'e vardı (Akdeniz'in Nice-Cenova köşesinde ise yedinci kışını geçirecekti) ve orada 1887 Nisan'ının başına kadar kaldı. Promenade des Anglais'deki palmiye ağaçları yüzünden Nice'i "Afrika"[29] diye anlatmasına rağmen bu yıl hava çok soğuktu, özellikle de Cenevre Pansiyonu'nun oda sayısını kırk adet artırmak için yayıldığı komşu bina Villa Sperenza'daki kuzeye bakan sobasız odasında donuyordu.

"Morarmış parmaklar" yazmayı güçleştiriyordu.[30] Bu yüzden Ocak başında istemeye istemeye Rue des Ponchettes 29'daki (şimdi No 17) hem güneşli hem de sobalı yeni mekânına taşındı. Her zamanki Sparta sapkınlığını sürdürdüğünden sobayı bir kere bile yakmamakla övünüyordu;[31] tabii bu da yerel renkler paletine parmaklarının morunu eklemeye devam ediyordu: "Yakındaki dağlar uzun zamandır bembeyaz (bu doygun renkli manzara doğayı nasıl da işveli gösteriyor). Bu 'renkliliğe' mor parmaklarım [ve] kara düşüncelerim de ekleniyor."[32]

Nice'e vardıktan kısa süre sonra Paraguay'daki Förster'lerin para talebi yüzünden huzuru kaçtı. Bu talepler yine bir parça toprağa yatırım yapma biçiminde sunuluyor, günün birinde oraya göç edebileceği söyleniyordu. Nietzsche, *Nueva Germania*'nın (Yeni Almanya) edindiği ara-

zinin büyüklüğünden etkilenmişti: 31 kilometre karelik alan bazı Alman beyliklerinden bile daha genişti. Onlara kereste ihracatını mümkün kılacak büyük demiryolunun arazilerinden geçirilmesi düşü konusunda şans diliyordu. Fakat Köselitz'e yazdığı gibi, bu "Yahudi karşıtı girişime"[33] şahsen dahil olmayı reddetmişti, üstelik mülk edindiğini duyan Baselli-lerin artık emekli aylığına ihtiyacı olmadığını düşünmelerinden korkuyordu.[34] Arazi yatırımını kabul etmedi ve biraz korkakça bir tavırla sorumluluğu Overbeck'e yıktı. Overbeck (Basel'deki adamı), arazi alımının emekli maaşı konusunda ciddi sorunlar yaratabileceğini söylemişti.[35]

Yücelik Hazırlıkları

İyinin ve Kötünün Ötesinde tamamlandıktan sonra Nietzsche'nin 1886'nın geri kalanı için planı o zamana kadarki büyük felsefi eserleri olarak gördüğü bütün kitapları yeniden düzenlenmiş olarak yayımlamaktı. Bu yüzden Eylül başında ışık hızıyla çalışarak *İnsanca, Pek İnsanca* ve *Tragedyanın Doğuşu*'na yeni önsözler yazdı. *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* ile *Gezgin ile Gölgesi* için de bir önsöz yazılmış, bunlar artık *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ikinci cildi olmuştu. Bu dört eserin ikinci baskıları 31 Ekim'de Fritzsch'ten basıldı. Üstelik 1886 sonunda *Zerdüşt*'ün I-III. Bölümleri de birleştirilerek ilk kez tek eser halinde piyasaya sunuldu.

Nietzsche bu işten tatmin olmuştu ve Kasım ortasında *Tan Kızıllığı*'nın ikinci baskısı için yeni bir önsöz hazırlamış, Aralık'ta ise *Şen Bilim*'in yeni baskısının önsözünü hazır etmişti. Bu ikinci baskının giriş sayfasında yeni bir slogan, Ruta'da yazılan yeni önsöz ve sonunda da, "Messina İdilleri"nin (*Idyllen aus Messina*) genişletilmiş versiyonu olan "Prens Vogelfrei'ın Şarkıları"nın arkasından gelen tastamam bir beşinci bölüm vardı. Bıktırıcı baskı gecikmeleri yüzünden bu iki eser 1887 Haziran'ına kadar piyasaya çıkamadı.

Nietzsche'nin o güne kadarki tüm eserlerini yeniden sunmak için birkaç gerekçesi vardı. Birincisi, Fritzsch tüm eserlerin haklarını Schmeitzner'den alırken çok sayıda da satılmamış nüsha almıştı. Nietzsche eski nüshaları yeni önsözlerle birleştirmenin onlara "yeni kanatlar takacağını", böylece "kitap satışı açısından yeni bir ilgi" yaratacağını umuyordu.[36]

İkinci ve o kadar ticari olmayan diğer sebep ise Nietzsche'nin koltukları kabararak Fritzsch'e de dediği gibi, "bu çağın açık ara en bağımsız düşünürü, başkalarından çok daha yüce bir üslupla düşünen" biri olduğundan kuşkusunun olmamasıydı. Üstelik çağının hastalıkları ve belirsizlikleri karşısında bir düşünür olarak gelişimi çağdaşları için de örnek teşkil ediyordu. Bu durum eserlerini bütünsel gelişimi içinde sunmayı, böylece "Almanya'da yeni bir yazının (Almanların şu ana kadar eksikliğini çektiği ahlaki öz eğitim ve kültüre bir giriş olarak) nasıl başlayacağını" örneğiyle göstermeyi acil bir görev haline getiriyordu.[37]

Son bir sebep de kariyerinde bir dönüm noktasına gelmiş olmasıydı. Kendini yeniden sunma projesini tamamladıktan sonra hayatının "bir safhasının sona erdiğini" hissediyordu: "artık önümde bütünlüklü, devasa bir görev var. Tam karşımda, hatta üstümde".[38] Bildiğimiz gibi bu devasa görev, "yüce üsluptaki" bu eser, tüm felsefesini sistematik olarak özetleyecekti (böylece hakikaten yüce Alman filozofları arasına girmesini sağlayacaktı); bu eserin görkemli adı da, *Güç İstenci: Tüm Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi* (2010; *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Wert*) olacaktı. Bu proje ilk kez 1885 sonundaki defterlerinde,[39] ondan önce de ilk kez 1866 Ağustos'undaki bir mektubunda ortaya çıkar –Napoléon'un doğduğu Korsika'daki Corte'ye bir "hac ziyaretinin", önündeki göreve uygun bir dünya-tarihi hazırlığı olacağını düşünmekteydi.[40] Dolayısıyla o güne kadarki eserlerinin topunu tamamına erdirmesi, güverteyi temizlemesi tüm çabalarını taçlandıracak projeye odaklanmak için zorunlu bir başlangıç niteliğindeydi. Bu tamamlanma hissinin bir işareti de tüm bu eserler karşısındaki anlık bulantı hissiydi: "aramızda kalsın ama," diye yazıyordu Köselitz'e, "onlara katlanamıyorum artık."[41]

1886 Önsözleri

Nietzsche aynı mektupta Köselitz'e, (Sils Maria'da) yeni önsözlerini yazdığı sırada elinde gerek *Tragedyanın Doğuşu* gerekse *İnsanca, Pek İnsanca* nüshası bulunmamasını "şans" saydığını söylemişti.[42] Buna sevinmesinin sebebi, kitabı satma niyetinin dışında, yeni önsözler kümesinin kitapların içeriğine dair kesin rehberler olmamasını mümkün kılmasıydı.

Onun yerine, daha önce belirtildiği gibi, bu önsözlerin amacı "bir nevi manevi gelişim anlatısı"[43] sunmaktı, bir *Bildungsroman*, Almanlara (ve bir bütün olarak Batı modernliğine) örnek olacak bir "kendini eğitme" hikâyesi oluşturuyordu. Nietzsche önsözlerde kendisini manevi bir *kahraman* olarak sunma peşindedir. Fakat *Şen Bilim*'de gözlemlendiği gibi, "gündelik karakterler arasına saklanmış" kahramanı keşfetmek için konuyla aramıza sanatsal bir "mesafe" koymamız gerekir; böylece ağaçları sayarken ormanı gözden kaybetmeyelim. Ama estetik mesafe de, "artık görülmeyen epeyce şey olduğu, herhangi bir şeyi görebilmemiz için gözümüzün kendisinin de epeyce ekleme yapması gerektiği" anlamına gelir.[44] Tek kelimeyle, bazı noktalarda *numara yapmak* gerekir. Demek ki 1886 önsözlerinden akademik bir kesinlik beklememeliyiz. Düşünür kendini "anıtsal", örnek bir kişi olarak sunmak için her rol modelinde olduğu gibi sanatsal kurguya başvurmak zorundadır. (Picasso'nun bir zamanlar dediği gibi, sanat, doğruyu söyleyen yalandır.)

Yeni önsözlerin akademik raporlar gibi görülmemesi gerektiği, *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci baskısını önceleyen "Bir Özeleştiri Girişimi"nde özellikle açığa çıkmaktadır. Sorun sadece Nietzsche'nin ilk kitabının üslubunu sert bir dille eleştirmesi değildir –"kötü yazılmış, hantal, eziyetli, aşırı imge delisi ve imgeleri karıştıran, duygusal, zaman zaman efemineliğe varıncaya dek güzelleştirilmiş". Asıl sorun, daha önce gördüğümüz gibi, her noktasıyla Schopenhauer'ın yaptığı gibi metafizik idealizme ve insan hayatına dair kötümserliğe bağlı bir eseri asıl mesajı doğalcılık ve hayatın olumlanması olan bir eser haline getirmeye çalışmasıdır. Bu mesaj, iddiasına göre (eserin nüshasının önünde olmadığını da hatırlatalım), "temel olarak Kant ve Schopenhauer'ın hem ruhuna hem beğenisine ters düşmektedir" ama "Schopenhauer ve Kant formülasyonlarıyla" ifade edilmeye çalışıldığı için bozulmuştur. *Tragedyanın Doğuşu*'nda nüve halinde bulunan "hakiki" Nietzsche tablosunu, anlatısının hayrı için yapmaya çalışırken, içeriğine dair tümden güvenilmez bir anlatı sunar. (Aynı süreçte yazılmış ama aynı kısıtlanmalara maruz kalmamış olan *Şen Bilim*'in yeni 5. Bölüm'ünün çok daha hatasız olması dikkat çekicidir: "Modern dünyaya [ve özellikle] ... on dokuzuncu yüzyılın felsefi kötümserliğine ilk başta daha yüksek düzeyde bir düşünce kuvvetinin belirtisi muamelesi yaptığım hatırlanacaktır, en azından dostlarım bunu bilirler.")[45]

Benzer şekilde, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yeni önsözünde (şimdi artık genişlemiş eserin I. Cilt'inde), aslında hiçbir zaman *gerçekten* Schopenhauer'cı ya da Wagnerci olmadığını göstermeye çalışır. Radikal bir düşünürün yalnızlığıyla yüzleşme cesaretini o dönem henüz bulamadığını ima eder:

> Ahlak konusunda yeterince açık görüşlü olduğum bir dönemde, Schopenhauer'ın kör Hıristiyan ahlakı istenci karşısında gözlerimi bilerek ve *isteyerek yumdum*; bunun gibi, Richard Wagner'in iflah olmaz romantikliği konusunda, sanki bir son değil de bir başlangıçmış gibi *kendimi aldattım* [vurgular bana ait].

Bildiğimiz gibi, aynı zamanda Wagner'in yayıncısı olan Fritzsch'e genişletilmiş *İnsanca, Pek İnsanca*'nın II. Cilt'inin önsözüyle ilgili yazdığı bir mektupta Nietzsche önsözün amacını şöyle açıklar: "R. Wagner'den kopuşum konusunda öteden beri süren yanlış anlamalara bir son vermek ... asıl meseleyi açıkça söylemek".[46] Ayrıca *İnsanca, Pek İnsanca*'yı yazdığı sıradaki durum için de şöyle der:

> Hakikaten *elveda deme* vaktiydi: Tam o sırada durumu doğrulayan şeyler oldu. Görünüşte gücü artan ama gerçekte çürüyen, çaresizleşen romantik Richard Wagner, Hıristiyan haçı karşısında yalnız ve parçalanmış bir halde aniden secde etmişti [Nietzsche'nin *Parsifal*'e dair görüşü] ... Kafasında ... bu korkunç manzarayı görecek gözler taşıyan bir tek Alman yok muydu?

Ama gerçekte Nietzsche'nin Wagner'e yönelik tavrı bundan çok daha nüanslıdır. Bu yazıyı yazdıktan sonra daha bir ay geçmeden, daha önce alıntıladığımız mektubu Overbeck'e göndermiş, "Wagner'in inandığı ideale" inanmayı sürdürdüğünü onaylamış ve onu "tökezleten" tek şeyin Wagner'deki "insanca, pek insanca" durum olduğunu söylemişti. Wagner'e *hiçbir zaman* önemli anlamda bir elveda dememişti. Fakat çarpıcı ve toptan bir kopuştan daha iyi bir hikâye çıkıyordu.

Şen Bilim, V. Bölüm: Bilim Hakkında Bilimsel Olmak

Kendini-yeniden-sunma projesinin en somut parçası ilk dört kitabın çıkışından neredeyse beş yıl sonra *Şen Bilim*'e eklenen yeni V. Bölüm'dür.

"Biz Korkusuzlar"ın sakin parıltısı Nietzsche'nin yeteneğinin doruğunda olduğunu gösterdiğinden, bu bölüm uzunca bir tartışmayı hak ediyor.

***

Almancada her şeyin bir "bilim" (*Wissenschaft*) olduğuna işaret etmiştim. Beşeri alanlar, en önemlisi de felsefe "manevi-entelektüel bilimlerdi" (*Geisteswissenschaften*). Bizim İngilizcede "bilim" dediğimiz şey ise Almancada *Naturwissenschaften*'e, yani "doğa bilimlerine" tekabül ediyordu. Nietzsche basitçe "bilimden" bahsettiğinde, hem doğa bilimlerinden hem beşeri bilimlerden söz eder, fakat çoğunlukla aklında esasen beşeri bilimler vardır. Bilimin akıldışı "önyargı", "inanç" ve "imandan" uzak olması bakımından başka insan inancı biçimlerinden farklı olarak tanımlandığı ve onlardan ayırt edildiği varsayılsa da –"bilimde inançların yeri yoktur"–[47] V. Bölüm'ün birkaç büyük kesimi bilimin sıklıkla bunların hiçbirinden uzak olmadığını serimlemeye ayrılmıştır. Bu yüzden ana kaygılardan biri "bilimi" ve özellikle felsefeyi hakikaten bilimsel kılmaktır.

Eleştirinin hedeflerinden biri doğa bilimi, daha doğrusu metafizik kisvesine bürünmüş "materyalist" doğa bilimidir. Burada hedeflenen kişi, bir araya gelince kibirli bir budalalığa denk gelen iki iddiada bulunan fizikçidir: Birinci iddia, dünyayı matematiksel olarak ölçülebilen mekanik kuvvetlerin hareket ettirdiği ölçülebilir madde külçeleri olarak sergileyen kendi "yorum" ya da "perspektifinin", gerçekliği, *gerçekten olduğu gibi* kavradığıdır. İkinci iddia ise, "dünyanın *tek* doğru yorumunun, onun yorumu" olduğudur.[48] Bu iki iddianın bileşimine –bilim doğrudur, başka hiçbir şey doğru değildir– bilimsel perspektifin "mutlaklaştırılması" diyeceğim.

Nietzsche "bilgiç İngiliz" Herbert Spencer'in "nihai perspektifi" ürettiği iddiasından bahseder, ama aynı zamanda dogmatik bir bilimsel doğalcı olan eski dostu Paul Rée'yi de kastettiği şüphesi uyanmaktadır. Hâlâ hayatta olsaydı muhakkak Daniel Dennett ve Richard Dawkins gibi dogmatik materyalistleri de bilimsel olmayan bilime-tapınmanın baş örnekleri olarak hedef alırdı.

Nietzsche "mutlakçıların konumundaki iki unsurun da "önyargı" olduğuna işaret eder. Daha önce belirtildiği gibi, "Köşenin öbür yanını göremeyeceğimiz",[49] kendi zihinlerimizden dışarı çıkamayacağımız için "dört köşeli küçük insan aklı"mızın[50] ürettiği *herhangi bir* dünya yorumunun gerçekliğe tamamen, hatta kısmen tekabül ettiğini *kesin olarak* bilemeyiz. Keza bizim yorumumuzda dünyanın gerçek halinin kavrandı-

ğından emin olamayacağımızdan, başka yorumları reddetmemizin zemini yoktur: "beğeni" kişinin kendi "yorumu dışında kalan her şeye saygı göstermesini" gerektirir.[51]

Hakikaten bilimsel ruhun parolası bilimsel kibir değil "tevazudur". "Felsefe", "bilgelik *sevgisi*" sözcüğünün ta kendisinin, Pisagor ve Platon gibi "kibirli" istisnalarla, bilge *olma* ya da gerçekten öneme sahip bir şey *bilme* iddiasında asla bulunmayan mütevazı Yunanların koyduğu bir ad olduğuna işaret eder Nietzsche.[52] Hakikaten bilimsel bir kişi kendi dünya yorumu konusunda mütevazı davranır –bu tevazu da "egemenlik ve kuvvet" gerektirir.

İster sosyalizm, ister Rus nihilizmi, Flaubert ve Zola'nın "gerçekçiliği" ya da mevcut çağın "bilimsel-pozitivist" bakış açısı olsun, her türlü "fanatizm" aslında bir belirsizlikler dünyasında yaşama cesareti gösteremeyen zayıf ve çekingen bir istencin işaretidir. Nietzsche'nin deyişiyle kendini "en ince ipler ve imkânlar üzerinde tutma", "uçurumların kenarında" dans etme cesaretinden yoksun, istenci zayıf fanatiğin önceden paketlenmiş bir "iman"ın "kumandasına" ihtiyacı vardır; o, "tek bir bakış açısına" "inanan" olmalıdır.[53]

O halde iyi bir bilimci ya da filozof olmanın iyi bir karaktere sahip olmakla bir olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir karaktere sahip insanlar, der Nietzsche, "sonsuz hale gelmiş" bir dünyanın farkında olarak yaşarlar: dünyaları sonsuz olmuştur, çünkü gayri insani yaratıklara ait dünya-perspektiflerinin mümkün olduğunu hesaba kattığımızda, mümkün dünya-yorumlarının sayısında hiçbir sınır olamayacağını görürüz, bu yorumların her biri kendi çapında diğerleri kadar iyidir. Böyle bir dünyada yaşayan "bizler" (Nietzsche ve V. Bölüm'ün hitap ettiği "dostlar")[54] "kendi görüş açımızı ilan edip sadece o açıyla kurulmuş perspektiflere izin vermek gibi gülünç bir küstahlıktan" çok uzağız.[55]

Burada bir kez daha Nietzsche'nin "perspektivizm" doktriniyle karşılaşıyoruz: İnsan zihni tüm girdileri belli kalıplara döker ve asla bu zihnin dışına çıkamayacağımızdan, dünya yorumlarımızdan herhangi birinin doğruluğundan mutlak biçimde emin olamayız. Daha önce belirttiğim gibi "Kant'tan" aldığı bu mirasa Nietzsche iki düzeltme yapar. Birincisi, dünya üzerinde *birçok* farklı insan perspektifi vardır (hatta muhtemelen gayri insani perspektifler de vardır). İkincisi, her perspektif belli bir ihtiyaç, arzu, duygu ya da çıkarın ürünüdür.[56]

Perspektivizmde ne tür bir metafizik gerçeklik açıklaması vardır? Yine daha önce belirttiğim gibi, Nietzsche'nin konumunu iki farklı şekilde yorumlayabiliriz. Birincisi, "postmodernist" okumadır: Gerçekliğin birçok farklı yorumu olduğundan, bunların hiçbiri diğerlerinden daha *doğru* olduğunu iddia edemez, dolayısıyla *hiçbir* yorum dünyayı gerçekten olduğu gibi tasarladığını iddia edemez. Hiçbir tasarım bu iddiada bulunamayacağına göre de, gerçekliğin belli bir karakteri *olduğunu* söylemenin anlamı yoktur –bu yüzden de herhangi bir yorumun gerçekliğe uygun olduğu fikrinin ta kendisi tutarsızdır. İkinci, yani önce verdiğim isimle "çoğulcu "gerçekçilik" okumasına göre hepimizin dünyaya dair kendi çapımızda aynı ölçüde iyi yorumlarımız olduğu, bu yorumların *hepsinin* ya da en azından çoğunun çok-yüzlü bir gerçekliğe uygun düştüğü gibi evrensel bir ruhla da hareket edebiliriz –bu gerçekliğin pek çok veçhesi vardır ve bir veçhesi şu yorumla açığa çıkarken diğer veçhesi bu yorumla açığa çıkmaktadır.

Bu yorumlar arasında karara varmak kolay değildir. En azından defterlerde Nietzsche'nin zaman zaman postmodernizmi akla getiren şeyler söylediğine şüphe yok.[57] Daha önce işaret edildiği üzere, çoğulcu gerçekçilik okumasına meyilli olsam da, *Ahlakın Soykütüğü*'nde perspektivizmi son kez tartışmaya başlamadan önce bu iki rakip arasında net bir tercih yapmaktan kaçınacağım. Ama önceki bölümde değindiğim bir noktayı burada yeniden vurgulamak isterim. Güç istenci metafiziğinin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ifade edilmesinde kullanılan sert dilin bütün amacı duygusal "idealistleri" *gerçeklikle* yüzleştirmektir –en azından akıl sahibi varlıklardan kuvvetli (gerçi daima geçici) kabulünü *doğru* saymalarını talep eden bir gerçeklik açıklamasıyla yüzleşmeleri amaçlanmıştır. O halde, Nietzsche'nin tam da hakikat fikrini baltaladığı şeklinde bir okuma yaparsak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi iğdiş etmiş oluruz. Nietzsche'nin felsefesinin bütünde tutarsızlığı, hakikat ve gerçeklikten bahsederken başka, güç istencinden bahsederken başka bir şey söylediği öne sürülebilir elbette. Fakat tutarsızlık ancak son çare olarak Nietzsche'ye atfedilmelidir.

***

Perspektif-mutlaklaştırıcılar, yani perspektiflerinin perspektif *olduğunu* fark etmeyenler bilimde belli bir "önyargı" türünü temsil eder. Başka bir önyargı da "Nereye Kadar Kendimize de Dindar Diyebiliriz?" gibi ilginç başlıklı bir kesimde serimlenmiştir.[58]

Tekrarlarsak, "inançların" bilimde "yeri" yoktur. Sadece "hipoteze", "farazi deneysel duruş noktasına" izin vardır; bunlar da daima "polis denetiminde, yani şüphe polisinin kontrolündedir".[59] Yine de, inancı-reddeden bilimin *başlaması* için bile "*Hiçbir şeyin* doğrudan *daha* gerekli olmadığı" gibi önsel bir inanç zorunlu değil midir, diye sorar Nietzsche. Bir başka deyişle, bilim "kayıtsız şartsız bir hakikat istencine", "her ne pahasına olursa olsun" hakikat istencine dayanır. Nietzsche bu noktada sorar: Bu istencin zemini nedir? Ya aldatmama istencine dayanmalıdır ya da (ilk bakışta daha bariz cevap) aldatılmama istencine dayanmalıdır. Ama gerçekte sağduyulu bir hesaplama yapıldığında aldatılmama istencine dayanamayacağı ortaya çıkar, çünkü pek çok durumda doğruyu bilmektense kandırılmanın daha iyi olduğu açıktır. (Diyelim ki eşim artık olup bitmiş ve geçmişte kalmış tek bir sadakatsizlikten suçludur, ama ben de öyle bir insanımdır ki bu sadakatsizliği öğrenirsem öfkeye kapılıp cinayet işleme ya da intihar etme ihtimalim yüksektir. Bu durumda eşimin sadakati konusunda aldatılmam herkes için daha iyi olacaktır.) Dolayısıyla, beklentilerin aksine, kayıtsız şartsız hakikat istenci fiilen –kendimiz dahil– kimseyi aldatmama istencine dayanmalıdır ve bu noktada "ahlaki zemine otururuz", der Nietzsche: Ne pahasına olursa olsun hakikat, *ahlaki* bir taahhüttür. Fakat hakikat bu kayıtsız şartsız değeri nereden almıştır? Daha önce belirtilen sebeplerle, bize doğal dünyada nasip olan hiçbir faydadan alamaz. O halde bize *başka* dünyada nasip olan faydalardan türüyor olmalıdır: "bilime inancın baştan varsaydığı bu cesurca ve esas anlamda dürüst olanlar, *hayat [ve] doğanın dünyasından başka bir dünyayı doğrulamış olur*." Nietzsche kesimin sonunda, şunu ispatladığını söyler: "Biz bugünü bilenler bile, biz tanrısız metafizik karşıtları bile ateşimizin gücünü ... Hıristiyan inancından alırız; bu inanç aynı zamanda Platon'un Tanrı'nın hakikat olduğu, hakikatin ilahi olduğu inancıyla birdir ... İyi ama ya Tanrı'nın varlığı en uzun sürmüş yalanımızsa?"

Nietzsche'nin burada "bilime inananların" bilinçli olarak Hıristiyan cennetinin varlığını doğruladığını söylemediği açıktır, çünkü modern bilim insanlarının aktif olarak inkâr ettiği bir şeydir bu. Onun demek istediği, bilim insanlarının doğruluğun değerinin her şeyin üstünde olduğu fikrine bağlılıklarının, birincisi, Hıristiyan geçmişimizden kalma bir kalıntı olduğu ve ikincisi, bildiğimiz üzere Hıristiyan metafiziği bir "yalan" olduğundan tümüyle akıldışı olduğudur.

Bu kendine özgü argümana hemen verilecek tepki, bana kalırsa, bilim uğraşının kayıtsız şartsız hakikat istencine dayandığını varsaymanın tamamen naiflik olduğu yönündedir. İnsanlar çok çeşitli sebeplerden bilimle uğraşır; bunun en bariz olanı da geçim derdidir. Fakat Nietzsche bu durumun gayet farkındadır. *Şen Bilim*'in baştaki kısımlarında "bu yeni tutku –bilgi tutkusunu kastediyorum– *olmadan* da bilim desteklenecektir: şu ana kadar da onsuz büyümüş ve olgunlaşmıştır," der ve geçmişte "bilimsel dürtünün" sıklıkla statü arayışı, merak, korku ya da sıkıntıdan doğduğu gözlemiyle devam eder.[60] Daha kurumsal düzeyde, dönemin defterlerinde (*görünüşte*, *Şen Bilim*'deki pasajla çelişecek şekilde) "*öngörülemeyenden korkunun* bilimin *gizli içgüdüsü*" olduğunu belirtir.[61] *Ahlakın Soykütüğü*'nde, yani aslında *Şen Bilim*'in son kitabı olarak kurduğu kitapta hakikate "inananları" açıkça bilimcilerin çoğunluğundan ayırır, bunların "daha nadir vakalar ... bugün filozoflar ve akademisyenler arasında kalan son idealistler"[62] olduklarını söyler.

Bu yüzden, görünüşün aksine "hâlâ dindar" –hâlâ *fazla* dindar– olanlar genellikle bilimciler (doğa bilimcileri, filozoflar ve akademisyenler) değil, bilimle uğraşmayı kayıtsız şartsız hakikat istencine dayandıran küçük azınlıktır. Aşırı dindar olanlar hakikatin "idealist"leridir; hakikat arayışı bunlar için mutlak idealdir ve her koşulda "bedeli ne olursa olsun" hakikati ortaya çıkarmanın gerekli olduğuna inanırlar. Soru şudur: Bunlar kim olabilir?

Mesele açıkça söylenir: "Dindar" olan "biziz", yani "biz Tanrı-sız metafizik-karşıtları". Bir başka deyişle, paradigmatik olarak *kendisinden ve Rée*'den, tekrar tekrar ifade ettikleri üzere "metafiziği" yıkma yönündeki "pozitivist" programdaki işbirliği yaptıkları dönemden bahsetmektedir. Hatırlanacağı üzere bu dönemde Nietzsche, Byron'la birlikte "bilgi ağacının hayat ağacı olmadığını", çoğunlukla bilginin –örneğin Tanrı'nın olmadığı bilgisinin– neşeden ziyade keder getirdiğini kabul ediyordu. Gelgelelim, o sırada "her düzeyde ... melankoli ... Hıristiyanlığa romantik bir dönüş" yoluyla "kişinin entelektüel vicdanını geri dönüşsüzce kirletmesi ve satmasından daha iyidir," diyordu ısrarla.[63] Pozitivist dönemin defterlerinin mahremiyetinde Rée'nin alaycı "psikolojik gözlemleri" yüzünden insanların kendilerini küçümseyip başkalarına şüpheyle bakacağından endişe ettiği doğrudur,[64] ama bu mahrem kuşkulardan hiçbirinin resmi programın ne-pahasına-olursa-olsun-hakikat ethosuna bulaşmasına izin vermedi.

Kısacası, *Şen Bilim*'in 344. Kesim'inde gerçekte tesis ettiği şey Rée'ye uzun vedasının başka bir parçası ve entelektüel bakımdan ikisinin niye ayrılması gerektiğinin açıklamasıydı; Nietzsche'nin 1870'lerin sonundaki "reelciliğinden (*réealism*)" nasıl kurtulduğu –*insanın* bundan nasıl kurtulması *gerektiği*– burada anlatılır. (Benzer şekilde, V. Kitap'ın "akademisyenler" eleştirisi –çok oturmaktan sindirim sistemleri bozulmuştu, önemini ölçüsüzce abarttıkları dar bir uzmanlığa zorlamaktan zihinleri arızalanmıştı– Rohde'ye bir veda ve niçin onun da aşılması gerektiğinin açıklamasıdır. Nietzsche, "artık tanınamayacak kadar bozulmuş ... gençlik dostlarını" tarif ettiğini söyleyerek bunu neredeyse açıkça ifade etmiştir.)[65]

Nietzsche, ne-pahasına-olursa-olsun-hakikat istencinden ne açıdan uzaklaştığını düşünmektedir ve bu gelişimin sonuçları nelerdir? Nietzsche, üstün bir erdem olarak entelektüel dürüstlük fikrinden asla vazgeçmez. Dönemin defterlerinde şöyle ifadeler buluruz: "En büyük erdemin ... *bizim* erdemimizin adı: dürüstlük. Kalan erdemlerin, ... tarafımızdan derlenmemiş ve değeri bilinmemiş erdemlerin mirasçılarıyız sadece."[66] V. Bölüm'de Schopenhauer'ın "kayıtsız şartsız dürüst ateizminin sağlamlığını" kabul eder. Hayatın verdiği acı hakkındaki, Hıristiyan ahlakına bağlılığıyla birleşince dünyayı hamiyetli bir yaratıcının ürünü olarak yorumlama imkânını un ufak eden sarsılmaz dürüstlüğünü de takdir eder. Ayrıca Schopenhauer'da Hıristiyan metafiziğine galip gelenin doğruluk erdemi olduğunu iddia eder: "Hıristiyan tanrısına galip gelen ... bilimsel bir vicdana, ne pahasına olursa olsun entelektüel temizliğe tercüme edilmiş ve yüceltilmiş Hıristiyan vicdanıdır."[67]

Fakat, soruyu tekrarlarsak, "Peki, ya Tanrı yalan çıkarsa?" Peki, ya kayıtsız şartsız hakikat istenci Tanrı'yı, cenneti ve ölümsüz ruhu "baştan kabul ediyorsa", ama biz Tanrı'nın olmadığına ikna olduysak? O halde sadece Hıristiyan metafiziğine değil *varsayılan doğruluk erdemi dahil olmak üzere* Hıristiyan ahlakına da "dürüst" bir gözle bakarak Schopenhauer'ı aşmak zorundayız –Nietzsche'nin bizi götürmeye çalıştığı sonuç budur. Bunun sonucu da –hakikat istenci konusunda tamamen *dürüst* olmanın sonucu da– "ne pahasına olursa olsun" hakikatin peşine düşmenin hiçbir gerekçesi olmadığının, hakikatin, yani hakikat bilgisinin en yüksek değer *olmadığının* görülmesidir. Kayıtsız şartsız hakikat istenci kendi kendini imha eder. Bu durum bilimle uğraşmayı bırakacağımız anlamına gelmez elbette. Ama ahlaki sebeplerle değil ih-

tiyati sebeplerle bilimle uğraşacağımız anlamına gelir. "Bedeli ne olursa olsun" hakikat, "bedeli uygunsa" hakikate yerini bırakır. Örneğin La Rochfoucauld-Rée'nin "psikolojik gözlemler" programının hayatı baltalama etkisi yarattığına gerçekten ikna olduysak, bu programdan vazgeçmemiz gerekir. Zira en büyük değer "bilgi ağacına" değil "hayat ağacına" bağlıdır. Bu konuda söylenecek daha fazla şey var, ama sonraki bölümde devam edeceğiz.

Gezgin Konuşuyor

Nietzsche'nin tüm yazılarında olduğu gibi, V. Bölüm'ün arkasındaki itici güç de Batı modernliğine karşı "çağa aykırı" bir duruştu, yine onun kendine yakıştırdığı adla söylersek, "yurtsuz ... gezginin" yabancılaşmış duruşuydu bu.[68] Bu duruş Batı kültürünün mevcut halini tepeden tırnağa eleştiriyordu, ama aynı zamanda geleceğe dair umut doluydu –hatta ileride göreceğimiz gibi "iman" doluydu. Şu anda nasıl olduğumuz konusundaki en büyük gerçek elbette Tanrı'nın ölümüydü:

> Son dönemdeki en büyük olay –"Tanrı'nın ölümü"; Hıristiyan Tanrı'sına inancın artık güvenilmez hale gelmesi– şimdiden Avrupa'ya ilk gölgesini düşürüyor ... Bir nevi güneş batmış, eski ve derin bir iman şüpheye dönmüş gibi görünüyor.

Ama pek az kişi "bu inanca dayanan ne kadar çok şeyin ... örneğin koca bir Avrupa ahlakının ... çökmesi gerekeceğini" kavramıştır, diye devam eder Nietzsche. Pek az kişi "artık önümüzde uzanan uzun ve yoğun bir yıkım, imha, düşüş, altüst oluş silsilesi"nden[69] çıkacak "korkunç dehşetli mantığı" kavramıştı.

Nietzsche eski imanın ve eski ahlakın çöküşünün travmatik sonuçlarından birinin savaşlarla geçen bir yüzyıl olacağını düşünmüştü (bu kehanetinde haklı da çıkmıştı). Bir diğer sonuç da kötümserlik ve nihilizm hastalıklarıydı. Schopenhauer'ın kötümserliği –"varoluşun değerini" inkârı– Nietzsche'ye göre "pan-Avrupalı" bir fenomendi: Schopenhauer sadece kendisi adına değil, genellikle Hıristiyanlık sonrası Batı bilinci adına konuşur. Hıristiyan hayatının anlamını reddetmesi de hemen şu "korkunç" soruyu gündeme getirir: "*Peki, varoluşun herhangi bir anla-*

mı var mı?"[70] Bir başka deyişle, anlamsız hayat değersiz bir hayat olduğundan, eski imanın kaybı, derinlerde, modern Batılı insanlığın, hayatın yaşamaya değmediğini düşündüğü anlamına gelir.

Eski ahlakın çöküşünün başka bir sonucu da Batı'nın "Amerikanlaşmasıdır" –Nietzsche daha önce modernliğin "alacalı" eleştirisi" dediğim eleştiriyi burada genişletir. Geçmişte bir insanın mesleği onun karakteriydi, daha doğrusu karakteri "haline gelmişti"; kişinin kendi doğumu gibi elde olmayan durumlar ve buna ilave olan toplumsal "zorlama" biçimleri sebebiyle, ilk başta "yapay" olan, "doğallaştırılmıştı". Bir insanın toplumdaki mesleki rolü onun "kaderi" olarak kabul ediliyordu. Bu iman ortaçağ loncalarında ve sınıf ayrımlarında cisimleşmiş ve böylece feodalizmin "geniş tabanlı toplumsal piramidinin" inşasını mümkün kılmıştı. Ortaçağın baskıcı karakteri hakkında ne denirse densin, "en azından" toplumsal "kalıcılığının hakkı verilebilir" –"kalıcılık" da, diye ekler Nietzsche, "yeryüzünde birinci sınıftan bir değerdir". Fakat eski inancın çöküşüyle birlikte artık "demokratik" anarşi çağında yaşamaya başladık. "Bireyin her şeyi yapabileceğine inandığı, *her rolü oynayabileceğini* düşündüğü ve herkesin kendini denediği Amerikan inancı" bize hâkim olmuştur. Bu da mesleğin ya da rolün artık "karakter" ya da "alınyazısını" teşkil etmediğini gösterir, roller basitçe zamansal bazda *sahnelenmez*. Bu yüzden Batı modernliği *aktörlerin* çağıdır (bildiğimiz gibi, aktörler de "pek çok farklı rol oynayabilir"). Toplumsal "mimarlık" kapasitesinin, "inşa etme kuvvetinin" artık "felç olması" gibi bir sonuç doğuran akışkanlık ve öngörülemezlik çağıdır bu:

> İnsanın hesaplamasının, tasarlamasının ve planı uğruna geleceği feda etmesinin temelindeki asıl inanç can çekişiyor –yani insanın *büyük yapıdaki bir taş* olduğu için değer ve anlam taşıdığı yönündeki temel inanç ölüm döşeğinde; oysa insan bu anlam ve değeri taşımak için *katı* olmalı, her şeyin ötesinde bir "taş" olmalı ... bir aktör olmamalıydı! ... şu andan itibaren eski anlamda bir toplum asla inşa *edilemez* ... *Artık bir toplumun malzemesi değiliz*.[71]

O halde Batı müşkül durumdadır. "Alacalı" halinde, daha önce verdiğim adla paylaşılan "oyun planının" "sertliğinden, tekbiçimliliğinden ve biçimsel sadeliğinden" yoksundur; rekabetçi bir dünyada ayakta ka-

lıp güçlenmek içinse bu plan zorunludur. Bir kere, yarattığı tüm zorluklara rağmen Hıristiyanlığın çöküşü esasen bir kutlama sebebidir, çünkü Hıristiyanlık kültürümüzü hasta ediyordu. İkincisi, gizli bir "inancımız" vardır, bizi şimdiden ve geçmişten kurtarması gerekli ve zorunlu olan bir hayalimiz vardır. Nietzsche retorik bir tarzda sorar: Hıristiyan geçmişimizi ne amaçla "aştık?" "İnançsızlık" uğruna mı? "Hayır," der Nietzsche, "bunu siz benden iyi biliyorsunuz dostlarım! İçindeki saklı Evet, seni ve senin çağına hastalık misali musallat olan tüm "Hayır" ve "Evet"lerden daha güçlüdür. Nietzsche, "tarihin sonuna" sızlanmak şöyle dursun, modernliğin bir "geçiş çağı" olduğuna inanır.[72] Peki, neye geçiş?

Nietzsche'nin Keşfedilmemiş Ülkesi

Şen Bilim'in büyük bir kısmının Kolomb'un şehri Cenova'da yazıldığı hatırlanacaktır. Ruta'da Cenova manzarasıyla tamamlanan V. Bölüm de öncelleri gibi denizin görüntüsüyle ve kokusuyla doludur. Bu bölümü öncekilere en çok bağlayan şey de Kolomb imgesinin devamıdır: Biz Nietzsche'nin "dostları", biz "özgür ruhlular", "açık deniz" manzarası karşısında sevinçle doları.[73] Biz "denizlerde yelken açmak zorunda olanlar", gönüllü "göçmenleriz".[74] Fakat tüm deniz yolcuları gibi bizim de bir menzilimiz olmalıdır: Bizi salt gemiciler olmaktan çıkarıp "idealin Argonotlar'ına" çevirecek bir gelecek umudu ve hayali. Sıklıkla "deniz kazaları" yaşasak da, "sınırlarını kimsenin araştırmadığı henüz keşfedilmemiş bir diyara ... güzel, tuhaf, sorgulanabilir, korkunç [bugünün standartlarıyla] ve ilahi bir dünyaya" doğru seyahatteyiz.[75]

Neresidir bu "ülke?" Kesin "sınırları" bilinmese de, karakterine dair *bir şeyler* biliyor olmalıyız, aksi takdirde niye bizim menzilimiz olsun? Hiç şüphe yok ki, en azından Nietzsche'nin bugünü eleştirmesinden çıkarılabilecek bazı karakteristik özellikleri olmalı bu ülkenin.

Vaat edilen ülkenin ana özelliği, Hıristiyan kültürünün "hastalığının" tersine, "çok sağlıklı" olmasıdır.[76] Peki, bu sağlık nasıl bir şey? Nietzsche'nin tartışmasından anlaşıldığı kadarıyla "biz Argonotlar'ın" peşine düştüğü ideal aslında iki idealden oluşur; birincisi toplumun sağlığıyla, diğeri bireylerin sağlığıyla ilgilidir.

Toplum Sağlığı

Şehrin kulelerinin yüksekliğini görmek için şehirden uzaklaşmak gerekir, der Nietzsche. (Hiç kuşku yok ki aklında Naumburg vardır. Düz ovada millerce öteden görülebilen katedral kulelerinin yüksekliği ancak belli bir mesafeden anlaşılabilir.) Benzer şekilde, mevcut ahlakımızı "bırakmalı" ve başka ahlaklar arasında "dolaşmalıyız" ki kendi ahlakımızı kavrayabilelim. Fakat her türlü ahlakın dışındaki bir konumdan bakmaya dikkat etmeliyiz, aksi takdirde ahlakla ilgili gözlemlerimiz "önyargılar hakkında önyargılardan" ibaret kalır.[77] Bu gezinmenin ürünü de Hıristiyan ahlakını evrensel bağlayıcılıkta, tek "hakiki" ahlak saymanın ne kadar "çocukça" olduğunu görmektir. Fakat pek çok ahlak bulunmasına bakarak *hiçbir* ahlakın bağlayıcı olmadığını çıkarsamak da *aynı ölçüde* "çocukçadır". Her toplumun ahlaka ihtiyacı vardır, çünkü ahlaksız toplum olmaz.[78]

Ahlak bir tür ilaçtır, diye devam eder Nietzsche, "ilaçların en meşhurudur".[79] Bir başka deyişle, iyi bir ilaçsa toplumda *sağlık* üretir. Bu ahlak görüşünün iki sonucu vardır. Birincisi, toplumun tarihinin belli bir noktasında ne tür bir ahlaka ihtiyaç duyacağı, kendini içinde bulduğu koşullara ve onu tehdit eden "hastalıklara" göre değişecektir. İkincisi, daha önce vurgulandığı gibi, Nietzsche gelecekte hangi "hastalıkların" tehdit yaratacağını bilemeyeceğinden, gelecekteki "ülkenin" ahlakına dair açıklamaları son derece soyut kalacaktır: Tek yapabileceği şey her sağlıklı ahlakın göstermesi gereken bazı yapısal özellikleri sayıp dökmek olabilir.

Bu yapısal özelliklerinden biri de ahlakın dinle sıkı müttefik olmasıdır –Nietzsche burada *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de değindiği bir nokta üzerinde kafa yormaktadır. Dinler "yaşam tarzı" uydurmaz, diye yazar. Dinin işlevi daha ziyade zaten var olan ama henüz kendi kıymetini anlamadığı bir yaşam biçimini geçerli kılmaktır. Bir dinin kurucusu belli bir kültür seçer ve bunun niçin en üstün yaşam tarzı olduğunu açıklayan bir anlatı sunar ("Tanrı"nın seçilmiş insanları", vb.). Bir başka deyişle, din "birbirini müttefik olarak görmeyen" bir grup insanı bir araya getirir, "uzun bir tanıma festivali" yaratır.[80] (Burada her türlü pek insanca niteliğinden arınmış bir *Bayreuth* şenliği alt metninden bahsedildiğini söyleyebilirim.)

"Yaşam tarzı" Nietzsche'nin "ahlak" için kullandığı –daha açıklayıcı– başka bir sözdür sadece. O halde bir dinin yapacağı şey ahlakı geçerli kılmak, bunu da *otoriteyle* sağlamaktır. Bildiğimiz gibi ahlak, seçme kişileri örnek konumuna, tanrıların ya da kahramanların konumuna çıkararak ve onlara (dediğim gibi "kolektif sanat eserinin" yardımıyla) karizmatik otorite vererek bir "*disciplina voluntatis* (istenç disiplini)"[81] temin eder. Bunu yapmak çok zor değildir, çünkü insan doğası icabı "saygı duyan bir hayvandır":[82] Yarım bir şans bile verilse, saygıda kusur etmeyecek ve etkili biçimde sunulmuş yaşam modeline uygun yaşama dürtüsü duyacaktır.

Dinler genellikle iki başka şey daha yapar, der Nietzsche. Birincisi, daha iyi tipten insanların yönetimde olmasını sağlar:

> Kilise her şeyden önce en üst rütbeyi daha *manevi insanlara* sağlayan bir yönetim yapısıdır, üstelik kilise maneviyatın gücüne *inandığı* için her türlü kaba güç aracının kullanımını kendisine yasaklar; sırf bu nedenle kilise her koşulda devletten daha *soylu* bir kurumdur.[83]

İkincisi, en yüksek değere sahip diye sunduğu yaşam tarzını "insanın uğruna mücadele ettiği ve bazı koşullarda uğruna hayatını verdiği bir şey" düzeyine çıkarır.[84] Din ortak bir yaşam tarzını öyle bir aydınlatır ki kişinin toplumun korunmasına ve gelişmesine katkısı en yüksek değer haline, *hayatının anlamı* haline gelir; kimi zaman insan bu anlam için ölmeye bile hazırdır. İdeal, hayata anlam katan bir ülkede yaşıyorsanız ülkenin sizin için ne yapabileceğini değil, sizin ülkeniz için ne yapabileceğinizi sorarsınız.

Ahlak ve din hakkındaki bu sözlerin salt tarih değil, Nietzsche'nin rehber seçtiği "ideal" olan gelecekteki topluma giden yolda "işaret direkleri" olduğu açıktır bence. Örneğin tarihsel bakımdan Kilise'nin kesinlikle her zaman "kaba kuvvet araçlarından" kaçındığının doğru olmadığını gayet iyi biliyordu Nietzsche; bu anlamda ideal "kiliseden" bahsettiği açıktır. O halde bu tartışmadan çıkarabileceğimiz şey, Nietzsche'nin sıklıkla sunulduğu gibi "ateist" olmaktan çok uzak olduğunun yeni bir kanıtını bulduğumuzdur. *Hıristiyan* dinini reddetmesine rağmen, üzerinde kafa yorduğu gelecekteki toplum, dini bir toplum olacaktır: En azından manevi bakımdan ruhbana benzer birileri tarafından

yönetilecek, "anıtsal" kişiler panteonuna sahip olacaktır ki bireysel yaşamlara anlam veren, böylece modernliğin anlamsızlığını aşan bir yaşam biçimini geçerli kılabilsin. Düzenli "şenlik" etkinlikleri de cemaati temel ahlakını kutlayarak yeniden onaylamak üzere bir araya getirecektir: "Kolektif sanat eseri" cemaati tutarlı bir birlik halinde bir araya getirir, böylece ona "yeryüzündeki birinci sınıf değeri", "kalıcılığı" vermiş olur.

Ruh Sağlığı

Nietzsche'ye göre, *toplum* "sağlığı" idealinin yanı sıra, "başka bir ideal daha karşımızdadır ... insani, üstinsana has refah ve iyilik ideali",[85] *bireysel* sağlık ideali. Nietzsche hepimizin örnek alması gereken "üstinsan" kavramı üzerinde, *Romantizm Nedir?* başlıklı parlak bir kesimde kafa yorar.[86]

"Kötümserlikte doğruluk payı vardır: hayat ve çile birbirinden ayrılamaz," diye bize güvence verir Nietzsche ("kötümserlik" kavramına yeni ve alışılmadık bir anlam eklemiştir). Fakat iki türlü "kötümserlik" vardır: "romantik" ve "Dionysosçu". Romantik kötümserlik çileyi aşılmaz bir yaşam engeli olarak görür. Bu yüzden sanat ya da felsefede, romantiğin aradığı şey "sessizlik, durgunluk, sakin denizler, kendini bağışlatma ... ya da esriklik, feveran, duyarsızlık, delilik"tir. Kısacası, romantizm kaçışçılıktır. Hayatı "inkâr eder". Doğal olarak burada olağan şüpheliler Wagner, Schopenhauer ve romantik olarak tanımlanan Hıristiyanlardır.*

Nietzsche romantizme fizyolojik bir durumun belirtisi muamelesi yapar: "hayattan yoksunlaşmanın", düşük enerji durumunun bir işa-

---

* Ama Nietzsche şaşırtıcı bir şekilde Epikuros'u da listeye ekler: "Hıristiyan gerçekte sadece bir tür Epikurosçudur ve tıpkı onun gibi esasen romantiktir" (GS 370). *Tan Kızıllığı*'nın kahramanının böyle reddedilmesi irkilticidir, çünkü aynı kitabın I. Bölüm'ünde hâlâ ona karşı büyük sevgi besler: "Evet, Epikuros'un kişiliğini belki de başka herkesten farklı deneyimlemiş olmakla; onunla ilgili okuduğum ve duyduğum her şeyde onun mutluluğunun tadını çıkarmakla gurur duyuyorum" (GS 45). 1882 ile 1886 arasında yeni olan şey güç istencidir elbette: İnsanın özü güç istenciyse, mutluluk, der Nietzsche, kişinin "Epikuros'un bahçesine" çekilmek yerine dünya üzerindeki gücünü artırması olarak tasavvur edilmelidir. Fakat hiç değilse geçici olarak unutmuş göründüğü şey kendisinin "destansı-idilik" kavramıdır. Bu anlayış Epikuros sükûneti ile zorluk ve eylemlerle dolu bir hayatın *birleştirilmesini* mümkün kılıyordu.

retidir. "Antitezi" de "hayatla dolup taşmak"tır (bunu "güç istenci" olarak biliyoruz), "geleceğe gebe bir enerji taşkınlığı"dır. Çileyi hayata karşı görmemekle kalmayan, olumlu anlamda buyur eden "Dionysosçu kötümserin" altta yatan durumu budur. Bu durumun ideali olan "Dionysosçu tanrı ya da insan" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de saldırılan "idealistin" aksine),

> sadece korkunç ve sorgulanabilir olana bakmakla kalmaz, korkunç eylemde bulunur, yıkım, dağılma ve yadsımanın her türlü lüksünden faydalanır; onun durumunda, her çölü bereketli tarlalara çevirebilecek üreme ve döllenme güçlerinin aşırılığı sayesinde kötü, absürd ve çirkin olana izin vardır adeta.[87]

Bu fikir üzerine defterlerinde de kafa yorar:

> Keyif duymaya ya da duymamaya neyin yol açtığına karar vermek güç derecesine bağlıdır: az miktarda güç durumunda tehlike olarak görünen ve derhal püskürtülmesi gereken şey, güç bolluğuna dair daha fazla bilinç durumunda şehvet uyandırabilir, keyif duygusu yaratabilir ... Keyif duymak ya da duymamak asla "orijinal olgular" değildir ... *İstencin* [değişken] *tepkileridir* (*duygulanımlardır*).[88]

Bir başka deyişle, ancak küçük "miktarda" gücü olan birine "kötü, saçma ve çirkin" görünen şey, büyük miktarda güce sahip birine heyecan ve keyif verici görünebilir, "güç istencini" kullanma ve genişletme vesilesi olabilir. O halde Nietzsche'nin bireysel ruh sağlığı ideali, başka insanların çoğuna "korkunç ve sorgulanabilir" görünen şeyleri "aşma" vesilesi olarak buyur edecek ölçüde, üstelik bu aşma meselesini gerçekleştirebileceğine asaletle güvenecek kadar bol güç istencine sahip bir kişide bulunur.

Nietzsche'nin kendisinin de kabul ettiği gibi, bu ideal olağanüstü yüksektedir: Ancak bir "Dionysosçu tanrı ya da [üst]insan" bu ideale tam anlamıyla ulaşabilir. (24. Bölüm'de "Dionysosçuluğun" buradaki önemi meselesine geri döneceğim.) Gelgelelim, burada megalomanlığın kıyısına gelinmiş görünse de, ben çok tanıdık deneyimlere dayanıldığını düşünüyorum. "Moralimiz bozukken" her şey imkânsız, çok zor görünür, sanki tüm dünya bize karşıdır. "Romantik" bir tarzda, başka bir yerde olmayı dileriz. Ama "moralimiz düzeldiğinde" hiçbir şey çok zor

görünmez, dünya ayaklarımızın altındadır. Enerji ve güvenle dolduğumuzu hissederiz, "korkunç ve sorgulanabilir" olanı aşma gücümüzün olduğuna inanırız. Ve böylece ("pozitif düşünme gücüyle" [başka bir alt-Nietzsche kavramı] dolu olarak) dağcının dağın meydan okumasını karşıladığı tarzda yolumuza çıkan gerilim unsurlarını *buyur ederiz*. Ayrıca sadece doğrudan bizim kontrolümüzde olan meselelerde değil, genel olarak dünya konusunda da böyle hissederiz: Şu ya da bu yolla her şey uzun vadede en iyi şekilde sonuçlanacaktır. Nietzsche'nin manevi sağlık idealinde bu "Dionysosçu" vecit hali sadece anlık bir durum değil, kalıcı bir haldir:

> İnsanların çoğu birkaç saniye ya da en fazla çeyrek saat sürmeyen yüksek morale inanmaz ... ama yüksek morali olduğunu hisseden bir insan olmak –tek bir yüksek moralin cisimleşmesi olmak– şimdiye dek bir düşten ibaretti ... henüz tarih de bize kesin örnekler sunmamıştır. Gelgelelim, tarih bir gün böyle insanların doğuşuna şahit olabilir; bu insanlar merdivenlerden çıkar gibi sürekli yükselme [hissi yaşayabilir] ... aynı zamanda bulutların üstünde durma duygusuna [sahip olabilir].[89]

Sağlık idealine ulaşmanın ölçütü de bengi dönüşü isteyebilmek, ilahi bütünselliğin nasıl esas unsurlarından biri olduğunu görerek "korkunç ve sorgulanabilir" olanı "kurtarmaktır". Kusursuz ruh sağlığı, bildiğimiz gibi, "bütün oyun ve performansın"[90] en küçük ayrıntısına bile "*Da capo!*" *Encore*! (bir daha! bir daha!) diyebilmektir.

"Hoş Bir Düşünce: Sils Üzerinden Yunanistan!"[91]

Nietzsche romantizmin karşısına koyduğu neşeli "kötümserliği", "klasik" olarak adlandırır. Sözleri doğru çözümlendiğinde (yani "*sakince* rasyonel" demek istemediği görüldüğünde), geri kazanılmış klasisizm "hayalinin" "en derinlerindeki" benliğine[92] ait olduğunu söylemektedir; bu benlik Pforta'dan beri klasik antikiteye sevdalıdır. Bu yüzden sınırlı bir anlamda bireysel sağlığa (aynı zamanda toplum sağlığına, çünkü Nietzsche'nin ideal toplumunun neredeyse kelimesi kelimesine Platon'dan alındığını görmüştük) ulaşmanın parolası "Yunan dönemine dönmektir".

Nietzsche'nin ve hayalsever "arkadaşlarının" şu anda "yurtsuz" olmakla birlikte başka bir yerde "yurdunda" olma iddiasını anlamak için bu ifade kilit önemdedir. Yurdumuzdayızdır, çünkü

> –ve bu bizim şeref parolamız olsun– *iyi Avrupalılarız*, Avrupa'nın (*Europa*) mirasçılarıyız, kaç bin yıllık Avrupa ruhunun zengin mirasçıları, binlerce yıllık Avrupa ruhunun zengin, bol tedarikli ama aynı zamanda aşırı yükümlülük sahibi mirasçılarıyız. Bu halimizle Hıristiyanlığı geçtik ve onun karşısına dikildik.[93]

Nietzsche'nin "Avrupalı" derken "klasik" demek istediğini görmek çok önemlidir. Hölderlin ve Heidegger gibi düşünürlerin aksine, klasik ile Hıristiyan arasında bir sentez arayışında değildir. Daha ziyade, otantik "Avrupalı"dan –"Avrupa" adında olduğu gibi–* "şarki"[94] Hıristiyanlığı *dışlar*. Demek ki onun sunduğu resim budur. Bizler binlerce yıllık "Avrupa" değerlerinin "mirasçılarıyız". Ama karışım çamurlu ve karmaşıktır, çatışan yükümlülüklerin "altında eziliriz" –ahlakımız hasım ve çatışan ahlakların, köle ile efendinin, klasik ile Hıristiyanın "savaş meydanıdır". Görevimiz bunlardan vazgeçerek tutarlılığı geri kazanmak, Hıristiyanlığı aşmaktır. "Yunan'ı gerçek anlamda yeniden yaratmamız mümkün değildir ve bunu istemeyiz: "geçmiş döneme dönmek istemiyoruz."[95] Fakat bu sadece, on yedinci yüzyıl Fransızları gibi, klasiği yeniden yorumlamamız, modern bağlamda anlam kazansın diye klasiği "tercüme etmemiz" gerektiği anlamına gelir:

> Devrim dönemindeki Fransızlar kadar Corneille dönemindekiler de bugün artık bizim cesaret gösteremeyeceğimiz bir tarzda Roma antik dönemine sahip çıktılar ... Roma antik döneminin kendisi de: Yunan antik dönemindeki iyi ve çalımlı olan ne varsa hepsini ne kadar büyük bir güçle ama aynı zamanda naiflikle kendine mal etti. Her şeyi nasıl da Roma güncelliğine tercüme ettiler! ... Tarih duygusunun ["kültürel emniyet"] hazlarından haberleri yoktu ... tercüme bir nevi fetihti. Tarihsel olanı görmezden gelmekle kalmıyor, bugüne dair imalar ekliyor, her şeyden önce de şairin adını çıkarıp yerine kendi adlarını koyuyorlardı –bunu hırsızlık yapma duygusuyla

* Nietzsche'nin burada kullandığı *Europa* kelimesi, Avrupa'nın standart Almancadaki karşılığıdır elbette. Ama her haliyle Yunan mitolojisine battığından, "Europa"nın aslında sadece Yunanistan anlamına geldiği bilgisi hiçbir zaman aklından çıkmamıştır. (Bu isim boğa biçimini almış Zeus'un tecavüzüne uğrayan ve daha sonra Girit kraliçesi olan bir Fenikeli prensesten türemişti.)

değil, *Imperium Romanum*'un [Roma İmparatorluğu] büyük vicdan rahatlığıyla yapıyorlardı.[96]

Bu da bize Nietzsche'nin gelecek hayalini veriyor hiç şüphesiz. "Büyük sağlığın" ana hatlarının esin kaynağı ve sağlayıcısı olan klasiktir, en nihayetinde de Yunanistan'dır. Bu yapının "tercüme edildiği" ortamı sağlayan ise moderndir.

23. Bölüm

Ahlakın Soykütüğü

Parsifal, Dostoyevski ve "İyi Niyetli" Bir Deprem

1887 yılı buz gibi bir soğukla başladı: Nietzsche Paraguay'da ter döken Elizabeth'e, "Avrupa kendini bir buz dağına ve kutup ayısına çevirdi," diye yazıyordu. Nice'in içinde değilse de Nietzsche'nin kışlık mekânını çevreleyen tepelerde kar vardı.[1] Rue des Ponchettes'teki güneye bakan bu yeni odaya rağmen "mor parmak" sorunu sürüyordu, ayrıca sağlığının ve moralinin de kötüye gitmesini iki aylık soğuk ve yağmurun biriken etkisi olarak görüyordu.[2] Ama Ocak sonuna doğru beklenmedik bir olay sayesinde morali yükseldi: Monte Carlo'ya giderek *Parsifal*'in prelüdünü dinlemişti. "Böyle bir müziğin faydası meselesini bir yana bırakıp sadece estetik açıdan bakarsak," diye yazıyordu Köselitz'e,

> Wagner daha iyi bir eser vermiş midir? En üst düzeyde psikolojik farkındalık ve katiyetle söylenmesi gereken en kısa ve en doğrudan yoldan ifade ediliyor, *iletiliyor*, her duygu nüansı vecizelere indirgenerek dile getiriliyor: betimleyici bir sanat olarak müziğin berraklığı ... müziğin tam kalbindeki ruhun yüce ve olağanüstü duygusu, deneyimi, maceraperestliği Wagner'i hak ettiği yere, yani en üst düzeye taşıyor.[3]

Defterlerinde de bu eseri "bildiğim yüce başyapıtların en büyüğü" diye adlandırır. "Hiçbir şey Hıristiyanlığı bu kadar derinden kavrayamaz ve insanın Hıristiyanlığa bu kadar yoğun bir sempati duymasını sağlayamaz," diye yazar ve şunu da ekler: "Hiçbir ressam", *Parsifal*'in son bölümlerindeki kadar "karanlık, melankolik bir görünüm yaratmamıştır ... ne Dante, ne Leonardo".[4] Birkaç ay sonra Köselitz'e gönderdiği mektupta, modern müzikte yanlış olanın "teatral" hale gelmesi, dramın uzlaşımlarına boyun eğmesi olduğunu yazar. "Müziğin bu teatral doğadışılıktan müziğin doğasına dönmesi" gerektiğini de ekler.[5] Wagner üze-

rine bu düşüncelerde birbiriyle bağlantılı iki nokta öne çıkar: birincisi, müziğin sözler ya da dramdan çok daha derin bir manevi fenomen olduğu görüşünün tekrar edildiği ve ikincisi, Nietzsche'nin esrik kendiniaşmaya değer vermeyi sürdürdüğüdür –"yüce" için kullandığı sözcük, *erhoben*'dir ve kelimesi kelimesine "yükseltilmiş" anlamına gelir.

***

Şubatın başında kışın baskısını taşımasına yardımcı olan ikinci olay da Dostoyevski'yle tanışmasıdır. Nice'teki bir kitapçıda daha önce hiç duymadığı bir yazarın *Yeraltından Notlar*'ının (1973, 1989; *Zapiski iz podpolya*, 1864) Fransızca bir çevirisine rastlar ve kısa süre sonra *Ezilenler*'e (1957, 1991, 2008, 2013; *Unijennye i oskorblyonnye*, 1861), yani "bugüne dek yazılmış en insani kitaplardan biri"ne[6] ve *Ölüler Evinden Anılar*'a (1983, 1988, 2010; *Zapiski iz myortvogo doma*, 1861-1862) geçer. Sevinçle kabul ettiği gibi, "içgüdüsel olarak bağlantılı olduğunu" hissettiği insanlık durumu görüşünü bu "büyük psikologda" da görmüştür.[7]

Nietzsche'nin kendisi ile Dostoyevski'nin "aynı dalgaboyunda" olduğunu hissetmesi *Zerdüşt* okurlarına şaşırtıcı gelmez. Dostoyevski'nin Raskolnikov'u ile Nietzsche'nin, işlediği cinayetin sebepleri konusunda en az onun kadar kafası karışık olan "Solgun Suçlu"su arasındaki benzerlik pek çok kişiyi Nietzsche'nin *Suç ve Ceza*'yı (1945, 1990, 2010; *Prestupleniye i nakazaniye*, 1866) 1883'ten önce okuduğunu düşünmeye itmişti. Ama gerçekte 1887 öncesinde Dostoyevski adını duyduğuna dair bile hiçbir kanıt yoktur.[8] Nietzsche-Dostoyevski bağlantısı konusunda dikkat edilmesi gereken nokta, her ikisinin de (Dostoyevski'nin sahte idamı ve Sibirya'ya sürgünü sonrasında) "sosyalizm", "anarşizm" ve "nihilizmin" şiddetli düşmanları olması ve her ikisinin de geçmişteki sert, aristokratik, dinin kutsadığı toplumsal hiyerarşinin korunması ve geri kazanılmasının gerektiğine inanmasıdır. Fakat aradaki fark Dostoyevski'nin *Hıristiyan* bir aristokratik topluma inanmasıdır. Nietzsche bu yüzden Brandes'e gönderdiği mektupta Dostoyevski'yi "bildiğim en değerli psikolojik malzeme" diyerek değerli bulmakla birlikte temel içgüdüsüne "tam anlamıyla ters düştüğü için tuhaf bir şekilde ona minnettar" olduğunu da belirtir.[9] İkisinin arasındaki benzerlik o hadde varsaydı Nietzsche'ye söyleyecek hiçbir şey kalmayacaktı.

***

Üçüncü ve tuhaf bir şekilde neşelendirici olay Fransız Riviera'sında toplam iki bin yaşama mal olan büyük bir depremdi. Nice'te korku içindeki konuklar 24 Şubat'ın erken saatlerinde otellerden ve pansiyonlardan dışarı fırlamışlardı.[10] Deprem sırasında derin uykuda olan Nietzsche, Prusya dayanıklılığına ve yetişme tarzına sahip bir kişi olarak şehirde "dolaşmış",[11] açık alandaki sıralarda ya da arabalarda tehlikeden kaçma umuduyla oturmakta olan tanıdığı insanlarla ilgilenmişti". İkinci kez ölümcül bir tehlikeden alnı ak çıkmanın hazzıyla, "ben bir an bile korkmadım –hatta durumu çok ironik buldum," diyordu.[12] (İroni de muhtemelen, kendi "dinamit" lokumu olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin, edebiyat dünyasında deprem *yaratamadığının* aşikâr olmasıydı.)

Nietzsche korku duymamakla kalmamış, kendini enikonu mutlu hissetmişti:

> Dört bir yanda köpeklerin ulumasından fazlasına yol açan iyi niyetli bir deprem sayesinde, son derece ilginç bir *helak olma* beklentisiyle yaşıyoruz. İnsanın başının üstündeki eski evin kahve öğütücüsü gibi takırdaması ne büyük bir mutluluk! Masa hokkasının bağımsızlık ilan etmesi! Sokakların dehşet içinde, yarı çıplak, sinir sistemleri dağılmış kişilerle dolması.

Von Seydlitz'e mektubunun devamında, Nice'in koca bir askeri çadır kampına dönüşmüş gibi göründüğünü söyler: "Tüm erkek ve kadın dostlarımızın acınacak halde yeşil ağaçların altına uzanmış –havlu ve battaniyelerle sarmalanmış halde, çünkü delici bir soğuk vardı– olduğunu ve her küçük sarsıntıda dünyanın sonunun geldiğini sandığını gördüm."[13]

Nietzsche'nin neşesinin sebebi belki birkaç ay sonra defterine aldığı bir nottan anlaşılabilir. İlkel zamanlarda "kötülük", "şans, belirsizlik ve anilikten" oluşurken, bilim ve teknolojiyle emniyetli ve öngörülebilir hale getirilen modern dünyada ani ve beklenmedik olan kendini *olumlu* bir şey gibi sunuyor: Öngörülebilirlik sıkıntısını delip geçen bir "gıdıklanma" etkisi yaratıyor.[14] (Borsanın çöküşleri de bu türden dehşetli bir neşeye yol açabilir –çuvalla para kaybedenlerde bile.)

Deprem yüzünden Nice boşalmıştı. Mart'ın üçüncü haftasına gelindiğinde, Cenevre Pansiyonu'nun yemek salonundaki (Nietzsche Rue des Ponchettes'e geçmesine rağmen yemeklerini burada yiyordu) altmış sekiz kişiden geriye Nietzsche dahil altı kişi kalmıştı. Ayrıca Nietzsche'nin

Zerdüşt'ün üçüncü ve dördüncü bölümlerini yazdığı pansiyonun en üstteki dördüncü katı çok zarar gördüğü için yıkılması gerekmişti.

Gençler ve Yahudi Karşıtları

Nietzsche depremden hoşlandıysa da, çalışmasını bölen başka şeylere o kadar iyi gözle bakmıyordu. Bunlardan biri yeni mezun olmuş yarı Alman yarı Amerikalı Dr. Adams'tı. Bu genç, klasikler dersini Rohde'den almıştı, ama şimdi "Üstadı" Nietzsche'den ona "nasıl filozof olunacağını" öğretmesini istiyordu.[15] Nietzsche ondan hem hoşlanmamış hem de onda felsefe yeteneği görememişti. Ama doğuştan gelen kibarlığı ve Rohde'yle bağlantısına duyduğu saygı yüzünden onu sabırla karşıladı. Adams gittiğinde ise çok rahatlamıştı ve Overbeck'e yakındı: "'Genç insanlar' tam anlamıyla yük oluyorlar, özellikle de yazılarımın hayranı olarak bana geldiklerinde böyleler, çünkü yazılarımın 'genç insanlara' göre olmadığı aşikâr."[16] Herhalde züğürt Adams'ın otel faturası için ondan borç alıp ödememesi, "genç insanlara" tavrını pek olumlu etkilememişti.[17]

Zerdüşt'te kendi şovenist Yahudi karşıtlığını keşfettiğine inanan Theodor Fritsch'ten (yayıncı Fritzsch'le karıştırılmamalıdır) gelen mektupları da hiç hoş karşılamıyordu. Nietzsche ona sözde "Alman ruhuna" hiç sempati beslemediğini, Yahudiler ile Almanları kıyaslaması gerekse, Yahudileri çok daha dikkate değer bulacağını yazdı. Sonunda mecburen alışık olduğu kibarlık kabuğundan çıktı ve tüm mektuplarını Fritsch'e geri gönderdi. Gelen zehirli Yahudi karşıtı yazılı malzemeyi de mektuplarla birlikte gönderirken yazdığı mektubunun sonuna şöyle yazdı: "Yahudi karşıtları Zerdüşt adını ağzına aldıklarında kendimi nasıl hissediyorum sanıyorsunuz?"[18] Bu sorunun cevabı defterlerinin mahremiyetinde verilmiştir: "Çok kendine özgü Herr Fritsch diye birisi bana mektup yazıyor. Çok ısrarcı olduğu için karnına birkaç dostça tekme atmaktan başka çarem kalmadı. Günümüz 'Almanları' resmen giderek daha fazla midemi bulandırıyor."[19] Fritsch nihayet Nietzsche'yi Yahudiseverlik hatasından kurtaramayacağını anlayınca Yahudi Karşıtı Yazılar'da onu "Alman özünden" hiçbir şey anlamayan "Yahudileşmiş kitap bilgisine sahip" bir kişi olmakla suçladı.

Fritsch meselesi, Nietzsche'nin hep yanlış insanlar üzerinde yarattığı tuhaf "yeraltından etki" üzerine buruk düşüncelere kapılmasına yol açtı: "Tüm radikal partilerde (sosyalistler, nihilistler, Yahudi karşıtları, Ortodoks Hıristiyanlar, Wagnerciler) tuhaf ve neredeyse gizemli bir saygı görüyorum"[20] (bu durumun günümüzde de devam ettiğini görebiliriz).

Perde Arası

Nietzsche bahar ve güzden nefret ediyordu; bu mevsimlere "perde arası [*intermezzo*]" mevsimler diyordu, çünkü sürekli 9-12 derecede yaşama programını zora sokuyorlardı. Nisan ayının başında Nice çok sıcak olmaya başlamıştı ama Sils hâlâ çok soğuktu. Bu yüzden iki "evi" arasındaki bahar perde arası için Cannobio'da karar kıldı. Maggiore Gölü'nün batı kıyısında, deniz seviyesinden 200 metre yüksekte olan bu eski ve güzel şehri "cennet gibi" olduğundan tavsiye etmişlerdi. Burada güvenilir bir İsviçreli çiftin işlettiği Villa Badia'da ona çok iyi bakılacaktı. İlk tepkisi coşkuluydu: "Burası Riviera'daki her yerden daha güzel –nasıl oldu da bu kadar geç gözüme çarptı?" diyordu Köselitz'e. "Tüm büyük şeyler gibi denizin de biraz budalaca ve dürüstlükten uzak yönü vardır. Burada o yok işte."[21] (Denizlerin aksine göller zeki ve mütevazıdır! *Ahlakın Soykütüğü*'nde göllere "gözler" der.) Ama çok geçmeden, "iç gözü" mekânın güzelliğine ve havanın "kıyas kabul etmez saflığına" "Evet derken", dış gözü parlak güneşe ve gölgesizliğe "Hayır dedi".[22] Bu yüzden ay sonunda istemeye istemeye perde arasının geri kalanını eski uğrak yerinde, Zürih'teki Neptün Pansiyon'da geçirmeye karar verdi.

Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche Zürih'te iyi vakit geçiriyor, ona göre olağandışı bir sosyallik içinde yaşıyordu. Fakat bu sefer Overbeck birkaç günlüğüne Basel'den gelse de, insanlarla görüşmekte hep aksilikler yaşadı. Meta von Salis doktora tezini bitirme baskısı altındaydı, ayrıca kız kardeşinin kısa süre önce yanan evinin içini yeniden döşemesine yardım ediyordu. Resa von Schirnhofer'le görüşmeyi başardı, ama ancak Zürih'te kaldığı sürenin sonunda onun Paris'ten dönmesiyle görüşebilmişlerdi. Resa da Nietzsche gibi Dostoyevski'yi keşfetmişti; bu da *Ölüler Evinden Anılar* üzerine derin bir tartışmaya yol açtı. Ayrıca Nietzsche ona Avusturyalı yurttaşı Hugo Wolf'a hayranlık duyduğunu

da söyledi (Wolf da Nietzsche'nin ardından, 1897'de aklını yitirecekti). Her zamanki sadakatiyle, orkestra şefi Friedrich Hegar dahil birkaç kişiyi Köselitz'in operası *Venedik Aslanı*'nın faziletlerine ikna etmeye çalıştı, ama Resa'nın dediğine göre, "Wagner karşıtı noktaları fazla net hissettirerek" insanları uzaklaştırma eğilimindeydi.[23]

Toplumsallaşmanın bilinen canlandırıcılığından uzak kalan ve ılık, nemli atmosferde rahatsızlanan Nietzsche bir kez daha bunalıma girdi –"dünya üzerinde bulunan cezaların en kötüsü," diye yazıyordu Malwida'ya.[24] Çok sevdiği Venedik'te yer ayarlayamayınca, bir hafta sonra Chur'a taşınmaya karar verdi. Burası hem mesafe hem yükseklik bakımından Zürih ile Sils'in aşağı yukarı ortasına denk geliyordu. Burada bir öğretmenin evinde ucuz bir oda tuttu ve "donarak ölmeden" Sils'e dönebileceği anı beklemeye başladı.

Chur'da Bunalım

Ama Chur'un kötü bir hamle olduğu ortaya çıktı. Zürih'in neminden kaçmasına rağmen, yerine gelen soğuk günler ve kış yağmurları çevredeki çam ormanlarında dolaşmasını imkânsız kılıyordu. Fiziksel ve ruhsal sağlığı daha da kötüleşti, güneşli Venedik'te Köselitz'le birlikte olmanın ne kadar güzel olacağı hissi de rahatsızlığını şiddetlendirdi: "Müzik yok, Palazzo San Marco yok, gondol yok, sadece çirkin dağ köylüleri var," diye sızlanıyordu.[25] Sonradan Schumann'ın oratoryosu Cennet ve Peri'yi (*Das Paradies und die Peri*, 1841-1843) dinleme fırsatı buldu, ama kendine acıyan bir "keskin sirke küpü" olarak kendini daha da kötü hissetmesinden başka bir etkisi olmadı bunun da.[26] Masajın vicdan azabını bile iyileştireceği yönündeki (Nietzsche'ye göre) Platon'un sözünü yine sınamayı düşündü, ama o ana kadar bundan fayda görmemişti.[27]

Chur'dayken Lou Salomé'nin Friedrich Carl Andreas'la (müstakbel seçkin şarkiyatçı) nişanlanacağı haberini aldı. (Daha önce belirttiğimiz gibi, Lou onunla ancak cinsellik olmaması kaydıyla evlenecekti.) "Fräulein Salomé bana nişanını haber verdi," diye yazıyordu 12 Mayıs'ta Malwida'ya, "ama ben cevap yazmadım ... İnsan böylelerinden uzak durmalı, böyle saygısızlara dikkat etmeli. Kimse bilmiyor bu Dr. Andreas'ın kim olduğunu."[28] Ama altı ay sonra kız kardeşine gönderdi-

ği mektupta Ida'dan bahsederken "hayatım boyunca doğası benimkiyle yakın olan tek kişi olduğunu bizzat söylediğim kadın hakkında kirli ve değersiz sözler" etti diyor, bu yüzden onu affedemediğini ve Basel'deki Overbecklere uğramak istemediğini yazıyordu.[29] Salomé'yi bağışlayıp bu macerayı unutmaktan, ayrıca Lou hakkındaki gerçek duygularının ne olduğuna karar vermekten hâlâ çok uzak olduğu açıktı –bana kalırsa zaten bunu hiç başaramadı.

Üstelik kız kardeşine ve onun kocasına karşı boğucu düşmanlığını da aşamamıştı. Geçmişte ondan para alma girişimleri *Nueva Germania* (Yeni Almanya) kolonisinde arazi satın alma fikrinin içine gizlenmişken, Nietzsche Chur'da 4.500 mark tutarında bir banka kredisi için onlara kefil olmasını *isteyen* bir mektup aldı. Bu isteği doğrudan reddetti.[30] Elizabeth'e gönderdiği mektupta (artık hem ona hem eniştesine hitaben yazmaya dayanamıyordu, aslında eniştesine bir daha hiç mektup yazmadı) mali durumunun hassasiyeti sebebiyle reddettiğini yazdıysa da,[31] göndermediği bir taslakta hakiki duygularını görmekteyiz: Herhangi bir Yahudi karşıtı etkinliği desteklemeyecekti, Elizabeth'e artık güvenmiyordu, tüm Yahudi karşıtlarının Almanya'yı terk edip onlara katılmasını ve Avrupa'da Yahudilerin başa geçmesini umuyordu.[32] Yıl sonunda yazılan başka bir mektup taslağı Elizabeth'e yönelik hakiki hislerini daha da açıkça ifade eder:

> Yaptığın evlilikle iyi adımızı bu [Yahudi karşıtı] harekete karıştırman bana ne kadar acı verdi! Son 6 yılda [yani Salomé macerasına kadar geri gittiğimizde] her türlü anlayış ve saygı kapasitesini kaybettin. Tanrım, bu ne kadar zor benim için! Çağa karşı duruşumu anlamanı asla beklemedim, o kadar kolaycı değilim. Gelgelelim, içinde birazcık sevgi güdüsü olsa, benim tam karşıtım olan biriyle birlikte olmaktan kaçınırdın. Artık ben de kız kardeşler hakkında Schopenhauer gibi düşünüyorum –fuzulidirler, fesatlık yaratmaktan başka iş bilmezler.[33]

Sils Maria'da Altıncı Yaz

Chur'da sefil olan Nietzsche bulabildiği ilk fırsatta Sils'e doğru yola çıktı ve yaz mevsiminin ilk konuğu olarak 12 Haziran'da oraya vardı. Durisch evinin arkasındaki bir çığın kalıntıları ona ne kadar erken gel-

diğini gösteriyordu. Evine dönmüş olmanın sevincini hissetse de, sağlığı Zürih ve Chur'dakinden bile daha kötüydü. Vardıktan bir hafta sonra on iki saatlik bir baş ağrısı ve kusma nöbetiyle karışık uykusuzluk ve yüksek ateş yüzünden soğuğa rağmen terler içinde kaldı.[34] "Sebebi ve yeri belirsiz derin, fizyolojik bir tıkanma yaşadığını, bu yüzden de ortalama his durumunun ... sürekli sıfırın altında olduğuna" karar verdi. "Hiç abartmıyorum," diye yazıyordu Overbeck'e ve "tek bir gün bile kendimi madden ve manen yenilenmiş ve hafiflemiş hissetmedim son bir yılda" diyor, "daimi bunalımdan" hiç kurtulamadığını belirtiyordu.[35]

Ama Haziran sonunda en azından erzağı düşünecek, annesine ve Overbecklere yardım çağrısı göndererek başka şeylerin yanı sıra bal, sosis ve "12 düzine Roeder çelik kalem –no. 15 geniş uçlu" ve çay isteyecekti:

> "Güvendiğim tek çay Horniman İngiliz çayı ... 12 frank tutan kiloluk teneke kutularda satılıyor ... Bu çay çok güzel sayılmaz, ama (kırk yıldır*) tadı hiç değişmedi, bu yüzden başka çaylarda olduğu gibi her seferinde yeni bir deney yapmıyorsunuz".[36]

Haziran sonunda Nietzsche, Wagner çevresiyle arasındaki neredeyse son köprü olan Heinrich von Stein'ın ölüm haberini aldı. Von Stein 20 Haziran'da, otuz yaşındayken ölmüştü. Nietzsche haftalarca perişan oldu:

> İçten içe, kendimden geçmiş durumdayım [diye yazıyordu Köselitz'e]. Heinrich von Stein öldü ... aniden, kalp krizinden. Onu gerçekten severdim. Bana sanki sonraki bir tarihe, benim için ayrılmış gibi gelirdi. Varlığı bana neşe veren çok az sayıdaki insanlardan biriydi, ayrıca bana büyük inancı vardı. Yanında olduğum sırada asla yalnızken cesaret edemediği düşüncelerin aklına geldiğini söylerdi. Onu "özgürleştiriyormuşum". Birlikteyken ne çok gülerdik ... Wagnerciler arasındaki açık ara en güzel insan türü oydu.[37]

Overbeck'e yazarken de ekliyordu: "Onun daha sonraki bir tarihe benim için ayrıldığından hiç şüphem yoktu: Onun gibi zengin ve derin insanlara, zorunlu olarak yavaş gelişenlere çok daha fazla zaman verilmeli. Ama bu zaman ondan esirgendi!"[38] Nietzsche'nin daha iyi

---

* Aslında 61 yıl. Horniman meşhur bir Viktoryen markasıydı ve muhtemelen teneke kutuda satılan ilk çaydı. 1918'de şirketi J. Lyons satın aldı, ama çayın ilk adı Britanya'da 1960'lara, ABD'de 1990'lara kadar aynı kaldı.

Wagnercileri kendi davasına ayartma umudunun odağında von Stein'ın olduğunu daha önce görmüştük. Artık Nietzsche, von Stein'ın yeterince vakti olsaydı Wagnercilik yolundan ayrılıp "özgür ruhlular" arasına katılacağını hissediyordu (von Stein'ın onu nasıl hüsrana uğrattığını unutup gitmişti, yani kör ölmüş badem gözlü olmuştu).

Temmuz ayı, Goethe'nin günlüklerinde genç şairin bir gönül macerası olarak bahsi geçen gizemli "Muthgen"in, Nietzsche'nin babaannesi Erdmuthe'den başka biri olmadığına ilişkin heyecan verici bir keşifle başladı. Ne yazık ki, araştırmalar Erdmuthe'nin kesinlikle "Muthgen" olamayacak kadar genç olduğunu gösteriyordu; Nietzsche bu sonucu kabul etmeye kesinlikle gönüllü olmamıştı.[39] Goethe onun en büyük kahramanı olduğundan, onun ruh sağlığı açısından kişisel bir bağlantı –hatta belki de Goethe'nin kanının kendi damarlarında akıyor olma ihtimalini bile düşünmüştü– büyük bir sevinç kaynağı olacaktı.

Temmuz ortasında Emily Fynnler ve Kontes Mansuroff yine Engadin'e geldiler, ama bu sefer Sils'te değil Maloja'daki Grand Otel'de kaldılar. Burası Sils Gölü'nün karşı tarafta, güneydoğu ucundaydı ve yürüyerek bir buçuk saat çekiyordu. Nietzsche'nin otelin önündeki alanda dokuz yüz araç olmasının orayı çok "Nice'e benzettiği"[40] ifadesi abartılı gelebilir, ama otelin yemek salonunun günümüzdeki fotoğraflarına baktığımızda kocaman masaların etrafına toplanmış üç-dört yüz kişi görüyoruz; bu da 1880'lerde kitle turizminin Engadin'e ulaştığını gösteriyor.

Yazın ortasında bütün Avrupa'ya yoğun bir sıcak dalgası gelince Nietzsche, Köselitz'e gönderdiği mektupta herhalde "insandan ziyade omlete benzediğini" yazmıştı.[41] Nietzsche en az iki bin metre yüksekte olmaktan memnunsa da, Sils'te bile nem yüksekti ve sıklıkla fırtına çıkıyordu. Bunlar sağlığına da moraline de kötü geliyordu, ama yine de güzel geçen günler "küçük polemiğini" yani *Ahlakın Soykütüğü*'nü üç haftada bitirmesine müsaade etti.

Ağustos'un başında yine bir beslenme deneyine girişti.* Maloja'daki kadar turist işgali altında olmasa da, Sils'teki Alpenrose'nin yemek sa-

* Nietzsche'nin kendi düşüncesinin ve genellikle rasyonel düşüncenin "deneysel" doğasında daima ısrar ettiğini daha önce görmüştük. Sağlığını düzeltmek için sürekli yaptığı iklim ve beslenme deneyleri bu rasyonellik görüşünü yansıtır ve belki biraz da bu görüşün ortaya çıkışına sebep olmuştur. Fakat rasyonelliğin başarısızlığı, beslenmesi düzene girince sindiriminin de düzene girebileceğini göz önüne almamasından kaynaklanıyordu.

lonunda da yaklaşık yüz kişi oluyordu ki bunların arasında pek çok çocuk da vardı. Nietzsche hem gürültü hem de yemeğin "tehlikeli" doğası yüzünden, kendisinin "sürüyle birlikte otlayamayacak kadar hassas bir hayvan" olduğuna karar verdi. Öğlen yemeğini kalabalık gelmeden yarım saat önce yiyecek, tabldot yerine de kapsamlı bir rejime girecekti: Her gün öğlen yemeğinde ıspanaklı biftek, ardından da büyük bir omletle elma reçeli; akşamları birkaç dilim domuz pastırmasının yanında iki yumurta sarısı ve iki küçük ekmek. Sabahları beşte içtiği bir bardak çayın yerine şekersiz kakao içiyordu (van Houten'in Hollanda kakaosunu tercih ediyordu, ama sonra İsviçre Sprügli'sini denemeye karar verdi). Ardından bir saat daha uyuyup kalkıyor, giyiniyor, bir bardak çay içiyor ve çalışmaya başlıyordu.[42] Bu dumura uğratıcı, meyvesiz ve neredeyse sebzesiz beslenmenin sağlığına herhangi bir görülür katkısı olmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Ardından öğlen yediği ıspanağı da bırakıp bifteğin yerine domuz pastırmasını geçirince işler iyice kötüye gitti; o zaman artık rahmetli olmuş olan (ki hiç şaşırtıcı değildi bu) Dr. Wiel'in karın ağrılarına karşı "domuz pastırması tedavisini" uyguluyordu.

Nietzsche Ağustos boyunca (artık Dr.) Meta von Salis'le düzenli olarak görüştü. Meta artık evini paylaştığı arkadaşı Hedwig Kym'le birlikte gelmişti. Meta hemen her sabah Nietzsche'nin iki dakika yürüyüş mesafesindeki odasından geldiğini, bazen öğlenden sonraları da uğradığını hatırlar. Eğer görünmüyorsa, bu hasta olduğu anlamına geliyordu. Hava çok sıcak değilse yürüyüşe çıkıyor, aksi takdirde Meta'nın odasında "samimi sohbetler" ediyorlardı. Nietzsche çoğunlukla çok neşeli oluyor ve zararsız şakalar yapıyordu –"kardeşçe" ilişkisi olan kadınlarla (daha önce de Elizabeth'le) birlikteyken hep böyleydi. İki kadın ona kürek çekmeyi öğrettiler ve Nietzsche rüzgâr çıktığında hafiften tehlikeye düşmekten çok hoşlandı. Hiç kürek çekmediği bir yolculuğun ardından kendini suçlu hissedermiş gibi duran Hedwig'e, onu daima "denge için başının üstüne koyduğu bir taş" olarak hatırlayacağını söyledi.

Meta'nın ziyareti Eylül başında sona erdi:

> Ayrılışımızı asla unutamayacağım ... Corvatsch'ın [Dağ] eteğinde, Silvaplana Gölü'nün kıyısında yürüyorduk. Hava çok açıktı, güz renkleri gelmişti ki Nietzsche doğanın bu tonu için "öte dünyaya ait" diyordu. Göl hafiften dalgalıydı ve gül rengi

akşam bulutlarını yansıtan küçük dalgalar kumsala hafifçe hışırdayarak vuruyordu. "Sanki veda etmek üzere elinizi sıkmak istiyorlar," dedi nedimimiz ahenkli sesiyle. Ardından, göl ile Sils'in yamacı arasındaki kasvetli bir yoldan eve doğru yürürken içini çekerek şöyle dedi: "İşte yine dul ve yetim kaldım."[43]

Eylül başında son bir görüşmesi de eski okul arkadaşı Paul Deussen'le oldu. Nietzsche kısa süre önce Deussen'in yeni kitabının, yani Vedanta Sutraları[44] (*Die Sûtra's des Vedânta*, 1877) adlı geniş yorumlu tercümesinin protokol nüshasını almıştı.[45] Eskiden genellikle yaptığı gibi Deussen'e büyüklenmeyi aklına bile getirmeyen Nietzsche, onun Berlin'de felsefe kürsüsünü kazanmasını, bunu yapan ilk Schopenhauer'cı olmasını etkileyici bulmuştu. Ayrıca Deussen'in –hakikaten büyük– kitabından da çok etkilenmişti. "İncelikli ve özlü," diye yazıyordu. Bu kitap Deussen'i Avrupa'daki en önemli şarkiyatçı yapmıştı. Ayrıca, "modern Avrupa felsefesinin en zekice konumlarının (Kantçılık, atomculuk, nihilizm vb.) hep birkaç bin yıl önce Hint felsefesinde ortaya çıktığını da fark etmemizi sağlıyordu.[46] Deussen yarı yaşındaki Yahudi karısı Marie'yle birlikte 2-4 Eylül'de Yunanistan'a gidiş yolunda orada kalmıştı. Deussen ziyaretini şöyle hatırlıyordu:

On dört yıllık ayrılıktan sonra arkadaşımı ilk defa görünce kalbim hızla çarpmaya başladı, duygulandım ve ona sarıldım. Ama bu süre içinde ne kadar da değişmişti. Geçmişteki gururlu duruşu, esnek yürüyüşü ve akıcı konuşması gitmişti. Yavaş yavaş ve bir tarafa doğru yatarak sürükleniyor gibiydi. Konuşmakta zorlanıyor ve tereddüt ediyordu ... Ertesi sabah beni dairesine, ya da kendi deyimiyle "mağarasına" götürdü. Burası bir köy evinin sade bir odasıydı ve anayola üç dakika uzaklıktaydı. Bir tarafta kitapları duruyordu, eski zamanlardan çoğunu tanıyordum. Yanlarındaki gösterişsiz masanın üzerinde kahve fincanları, yumurta kabukları, el yazmaları, tuvalet malzemeleri rengârenk bir karmaşa halindeydi, bir çizme çekeceği ve üstünde bir çizme, son olarak da dağınık bir yatak vardı. Her şey gevşek hizmet ve hoşgörülü bir beyefendi getiriyordu akla ... Ayrılırken gözünde yaşlar vardı; daha önce ağladığını hiç görmemiştim. Bir daha onu hiç aklı başında göremeyecektim.[47]

***

Güzle birlikte yine Sils'ten ayrılmanın vakti gelmişti. Nietzsche ayrılmadan birkaç gün önce Widmann'a (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye

"dinamit" yorumunu yapan kişi) bir mektup göndererek, Hayata Övgü'sünü (*Hymnus an das Leben*) dostu Johannes Brahms'a göstermesini rica etti.[48] Belki de Wagnercilerden kopmuş olmasının, Wagner'in müzikteki karşı kutbu Brahms'ı doğal bir müttefik yapacağını düşünmüştü. Fakat Brahms sadece eseri aldığına dair resmi bir not gönderdi. Widmann'a gönderdiği mektupta (muhtemelen Widmann'ın tavsiye ettiği) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi aldığını, ama bir de İtalyan romanı aldığını, böylece "gri bulutların altında mı yoksa mavi göğün altında mı yürüyeceğine" karar verebileceğini yazmıştı.[49] Anlaşılan Brahms "kaygan" esere en azından şöyle bir bakmıştı.

***

Nietzsche 21 Eylül'de Sils'ten ayrıldı ve bir kez daha iki "evi" arasında bir "perde arası" aramaya başladı. Bu sefer Venedik'te şansı yaver gitti, Calle Dei Preti 1263'te, yani çok sevdiği St. Mark Meydanı ve dostu Köselitz'e yakın bir yerde oda tuttu. Nice'te olduğu gibi burada da yatağının üstünde bir cibinlik vardı. Bu, Venedik'e son gelişi olacaktı, Köselitz'i de aklı başındayken son kez görüyordu. Ne yazık ki güneş çok yakıcıydı, bu yüzden de serin esintiyi ve berrak göğü sevmesine rağmen, iki aylık kalma planını bir aya indirdi. Cenova ile Milano arasındaki bir demiryolu tünelinde iki saatlik beklemeyi de içeren eziyetli bir yolculuktan sonra patlak bir valiz ve ağrıyan bir başla 23 Ekim'de Nice'e vardı.

Nice'te Beşinci ve Son Kış

Nietzsche yolculuğun stresine rağmen döndüğüne çok memnundu. Venedik'e kıyasla dikkati çekecek kadar sıcak olan Nice'in neşeli, dünyevi zarafetinde, büyük şehir hissinde ve egzotik, "Afrikalı" bitki örtüsünde "sarhoş edici" bir şeyler olduğunu yazdı Köselitz'e.[50] Bu sefer daha önce denenmiş Cenevre Pansiyonu'ndan başka yerde kalmak söz konusu bile olmadı, hiçbir bakımdan denenmemiş bir şey görmek istemiyordu: "Öyle bir noktaya geldim ki," diye yazdı Franziska'ya, "birkaç kendini kanıtlanmış şeye tutunmaktan (Nice de bunlardan biri) ... başka hiçbir şey yapamam; hayatımın anlamı olan işimin dışsal şeyler tarafından mümkün olduğunca az bozulmasını istiyorum."[51] Her türlü

dikkat dağıtıcı şeyden uzak durmanın, insanın "merkezini" bulmasıyla ilgili bir mesele olduğunu yazdı Carl Fuchs'a :

> Filolog olduğum sırada "eksantriktim [dışarı-merkezliydim]", kendi merkezimin dışındaydım (ama bu ... kötü bir filolog olduğum anlamına gelmiyor). Bugün ise o sırada Wagnerci olmam bana eksantrik geliyor... İnsan aşama aşama kendini tekrar içsel birliğini sağlayacak şekilde disipline ediyor; insanın uzun zaman adlandıramadığı tutku onu her türlü dikkat çelici ya da dağıtıcı uğraştan kurtarıyor; üstelik hiç seçme özgürlüğü olmadan misyonerce bir görev biçiyor insana.[52]

Tahmin edileceği gibi, Cenevre Pansiyonu'nda ucuz bir odaya dönmek, bir kez daha soğuk, ağaçların gölgesinde, kuzeye bakan bir odada yaşamak demekti ki soğuk Ocak ayında bununla ilgili yapacak "espri" bulamıyordu.[53] Yine her zamanki "morarmış parmaklar" problemiyle karşılaşınca, bir soba kiralamayı düşündü. Ama maliyeti (yakıtsız) 50 frankı bulunca Franziska ona mevsimi geçirene kadar Naumburg'dan bir soba gönderdi. Soba gelince sevinçten deliye dönen ve ilk kez ısıtılmış bir odanın konforunda banyo yapan Nietzsche, "ateş tanrısının" çevresinde bir "pagan dansı" yaptığını Köselitz'e itiraf etti.[54]

***

Nietzsche aralık başında Danimarkalı akademisyen ve eleştirmen Georg Brandes'ten bir mektup aldı. Morris Cohen adıyla doğan Brandes, on dokuzuncu yüzyılın ana edebiyat akımları üzerine çok ciltli bir eserin yazarı olarak ün kazanmıştı. Nietzsche'ye *İnsanca, Pek İnsanca*, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Ahlakın Soykütüğü*'nü bildiğini, şimdi de bütün eserlerini okumak istediğini yazdı. Brandes onun bir profesör olduğunu öğrenince hayret ettiğini ve hiç akademisyen gibi yazmadığı için onu tebrik ettiğini de ekledi. Nietzsche'nin Hıristiyanlığa ve demokratik bayağılığa saldırısını destekliyor, ayrıca "aristokratik köktenciliğine" de sempatiyle yaklaşıyordu. Ama hiç de dalkavukça olmayan bir yaklaşımla, merhamete saldırısına net bir yaklaşımı olmadığını ve kadınlara saldırısına hak vermediğini ekliyordu. Ayrıca anlamadığı birçok nokta olduğunu da belirtmişti.[55]

Nietzsche cevabında Brandes'in "iyi bir Avrupalı" olduğunu yazdı. Anlama konusundaki güçlükleri ise "eski bir müzisyen olarak çeyrek tonları iyi duymasına" atfetti; bu da eserlerinin dokusunu sıklaştırıyor,

"diyalektiğe güveninin kaybolmasına, sebepler göstermek bile istememesine" yol açıyordu.[56] Bu kadar geniş çapta nüfuz sahibi bir kişinin gözüne çarptığı için çok sevinen Nietzsche, elinde olmayan eserlerin hepsini ona göndermesi için Fritzsch'e talimat verdi. Köselitz'e gönderdiği bir mektupta da Brandes'in o "andaki entelektüel bakımdan en zengin Danimarkalı, yani Yahudi olduğunu ve "aristokratik köktencilik" tanımının "doğru söylenmiş ve yaşanmış" olduğunu söyledi.[57] Felsefe tartışmaları bir yana bırakılırsa, Brandes Berlin'deyken Rée ile Lou Salomé'yle birlikte biraz zaman geçirmiş ve "ağabey kardeş" gibi birlikte yaşadıkları haberini getirmişti.[58]

***

Nietzsche'nin yazdığı kadarıyla 1887 Noel'i Nice'te "fantastik ve absürd" bir tarzda geçmişti:

> Yoğun kar: Hem benim için hem de Nice'liler için yeni bir şey. Palmiye ağaçları karın ağırlığıyla eğiliyor, sarı portakallar karların arasından görünüyor ve inanılmaz bir gökyüzü, neşeyle aydınlanmış. Bu koşullar altında küçük sobamı kendimden kıskanıyorum (her sabah tam saat altıda sobayı yakıyorum).[59]

Nietzsche Noel'den kısa süre önce Nice Opera'sının yeni açılan İtalyan tiyatrosunda *Carmen*'e dördüncü kez gitti. Bir kez daha "hakiki bir olay –önceki dört haftaya kıyasla bu dört saatte daha fazla şey öğrendim ve anladım",[60] diye yazarak, müziğin, en azından müzikal havanın, duygunun düşünceler doğurduğu yolundaki sıkça tekrarlanan temasını yine dillendirir. Bir ay sonra aynı deneyim konusunda Köselitz'e şöyle yazıyordu:

> Müzik bana artık daha önce hiç vermediği bir his veriyor. Beni benden kurtarıyor, aklımı başıma getiriyor, adeta sahneyi uzak bir mesafeden izliyorum, çok etkileniyorum. Beni kuvvetlendiriyor... ve her seferinde, bir müzik akşamından sonra, ertesi sabah dirençli içgörüler ve düşüncelerle dolu oluyorum. Bu çok tuhaf. Adeta doğal bir elementin içinde yıkanıyorum. Hayat [ve açıkça düşünce] müzikten yoksunsa salt hatadır, tüketicidir ve bir sürgündür.[61]

Nietzsche'nin müzik yoluyla kendini aşma deneyimine hâlâ bağlı olduğuna dikkat edin.

Edebi Projeler

Önceki bölümde gördüğümüz üzere, Nietzsche eski kitaplarına yeni önsözler yazması ve *Şen Bilim*'in genişletilmiş yeni basımını hazırlaması sonucunda 1887 Haziran'ında "bugüne kadarki tüm eserlerimin son ayinlerini yaptım ve hepsine sevgiyle veda ettim" hissiyatı içindeydi.[62] "Hayatımın bir bölümünü" sonuna getirdim, diye yazıyordu ve artık önünde *Güç İstenci*'ni[63] üretmek gibi "muazzam bir görev" vardı –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin altbaşlığında belirttiği gibi, o zamana dek verdiği bütün eserler bu "geleceğin felsefesi"ne salt bir "giriş" niteliğindeydi. Daha önce belirtildiği gibi, bu proje ilk kez 1886 Ağustos'unda ortaya çıkmıştı. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* de aynı ayda çıktığına göre, şurası açık ki, ilk plan başyapıt üzerinde tam zamanlı çalışmanın "girişin" yayımlanışından hemen sonra başlamasıydı.

Fakat evdeki hesap çarşıya uymamıştı. Zira altmış altı protokol nüshasına ve birkaç yorumun çıkmasına rağmen *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin genellikle kitap okuyan halk üzerindeki etkisi her zamanki gibi sıfıra yakındı. Nietzsche 1887 Haziran'ında Overbeck'e protokol nüshalarının sadece beşte birinin herhangi bir tepki yarattığından ve o ana dek sadece 114 nüsha satıldığından yakınıyordu. Bu satışlar *Zerdüşt*'ün IV. Bölümü için verdiği 100 taleri, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* için verdiği 300 taleri ve daha eski eserleri düzeltip genişletmek için verdiği 150 taleri karşılamaya başlamamıştı bile.[64] Dolayısıyla, Nietzsche *Güç İstenci* planlarını durdurup *Ahlakın Soykütüğü* adlı kısa eseri kaleme almaya karar verdi. Bu eser *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "genişletilmesi ve ayrıntılandırılması" olacaktı, bu yüzden tıpkı önceki esere benzeyecek şekilde basılmalıydı.*

---

* KGB III.5 946. "Genişletilmiş ve ayrıntılandırılmış ..." ifadesi *Soykütük'ün* birinci baskısının ilk sayfasının arkasında yazdığı ve Nietzsche'nin gözetiminde çıkan tek baskı bu olduğu halde, Colli-Montinari toplu eserlerinde ya da standart İngilizce çevirilerinde bu ifadenin yer almaması talihsizliktir. Nietzsche 1888 Şubat'ında matbaacısı Naumann'a gönderdiği mektupta, *Ahlakın Soykütüğü* adını kullanmak yerine belki daha akılda kalıcı *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlığını kullanıp alt başlık olarak *Ek. Üç İnceleme* (KGB III.5 994) kullanmanın daha yerinde olacağını yazmıştır. Son on yılda Anglo-Sakson ahlak felsefecilerinin *Soykütük*'e kafayı takmalarına rağmen *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi nadiren tartışması can sıkıcı bir durum.

Alt başlığında belirtildiği gibi, *Soykütük*'ün mevcut durumla "alakası" öncellerine de ilgiyi ve satışları artıracağını düşündüğü bir "polemik"ti.[65] (Bana kalırsa Nietzsche eserlerinin okurlar üzerindeki etkisini değerlendirmekte güçlük çekiyordu, çünkü eserlerden herhangi birinin polemiksiz olduğunu söylemek mümkün değildir. *Soykütük*'ün önemli yanının, "ahlaka savaş ilanı"[66] olduğunu yazıyordu –ama bu savaş şüphesiz daha önce *İnsanca, Pek İnsanca*'da enikonu ilan edilmişti. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi *Soykütük*'ün "allegro feroce" [hızlı tempolu ve sert] değil[67] tam tersi "ihtimamlı bir tarafsızlık" gösterdiği iddiası ise iyiden iyiye hedefi ıskalamaktadır.)

Soykütük'ün ana metni 10-30 Temmuz'da üç hafta içinde yazıldı.[68] Fakat Ağustos sonunda hâlâ orasına burasına eklemeler yapıyordu.[69] Nietzsche'nin en organik eseri olduğundan, onun standartlarına göre çok sıkı bir şekilde düzenlenmiştir; ayrıca diğer eserlerinin aksine bütünün yol gösterici anlayışına uygun hazırlandığından, olağanüstü bir yetenek gösterisidir. Eser 16 Kasım 1887'de yine Naumann'dan basıldı, yine masraflar Nietzsche'nin cebinden çıktı, çünkü artık Fritzsch'in iyi niyetli olmakla beraber beceriksiz olduğuna kanaat getirmişti.

Nietzsche *Soykütük*'ü yazdıktan sonra artık genişletilmiş *Şen Bilim*'in değil, *bu* eserin bir "devri" kapattığına, "gelişim anlatısını" tamamladığına, –"bugüne kadarki varlığımın altına bir çizgi çekti" bu eser diyordu– karar verdi.[70] Aralık sonunda, "Ay tepemde, ayakta duruyorum: bir kapı kapanıyor ve diğeri açılıyor," diye yazıyordu; açılan bu kapı, "varlığımın ana nesnesi" dediği: *Güç İstenci*'ydi.[71]

Ahlakın Soykütüğü Üzerine

Soykütük'ün ana amacı Nietzsche'nin –her zamanki gibi "az sayıda"– okurunu Hıristiyan ahlakının gücünden kurtarmak ve onları daha iyi bir ahlaka doğru yönlendirmekti. Göreceğimiz üzere, *Soykütük*'ün hitap ettiği "daha yüce" tipin tanımlayıcı yönü Hıristiyan ahlakına kendini tamamen kaptırmamış olması, Hıristiyan ahlakı ile yerini aldığı klasik ahlak arasında bir "savaş meydanı" olmasıdır. Nietzsche'nin amacı "Roma" ile "Yahuda" arasında alttan alta süren savaşı açığa çıkarmak ve "Roma"nın kazanmasını temin etmektir.

Nietzsche'nin önsözlerinin çoğunda olduğu gibi, *Soykütük*'ün önsözü de içeriğe dair güvenilir bir rehber değildir. Şöyle yazıyordu Nietzsche: "Benim sorunum ... insanın hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya attığı ve *bu yargıların kendi değerlerinin ne olduğu*"ydu.[72] Bu yüzden, amacın Hıristiyan ahlakının (elbette olumsuz) değerini ortaya koymak olduğuna, yöntemin ise "soykütüğü" yani "kökenlerin" açıklanması olacağına inanmaya yönlendiririliriz.[73] Bu konuda yanlış yönlendirici olan bir nokta, eserin tamamen eleştirel görünmesine yol açmanın "Roma"nın kazanmasını sağlamak gibi temelde yapıcı bir niyeti saklamasıdır. Başka bir yanıltıcılık da Hıristiyan ahlakının soykütüksel soruşturmasının aslında neredeyse tamamen üç incelemeden ilk ikisiyle sınırlı olmasıdır. Üçüncü incelemede aslında Hıristiyan ahlakının kökeni ya da değeriyle hemen hiç ilgisi olmayan somut ve önemli tartışmalar yürütülür.

Yine de, eserin temel özelliğinin Hıristiyan ahlakının soykütüğünün irdelenmesi olduğuna şüphe yoktur. Ayrıca "değerin" "köken" soruşturmasıyla belirlenebileceği fikri alarm çanlarını çaldırmaya yatkın görünmektedir. Bunun iyi bilinen "soykütüksel yanılsamanın" olumlanması anlamına gelip gelmeyeceğini sorası gelir insanın. Nükleer enerjiyi ele alalım. İnsanlık dışı ölçekte ölüm ve yıkım yaratma niyetinden doğmuştur. Ama şimdi temiz ve "yeşil" enerji kaynağı olarak giderek daha değerli görülmektedir. Demek ki kökenindeki kötücül nitelik mevcut değerini belirlemez. O halde soykütüksel yanılsamanın bir mantık hatası olması, ayrıca Nietzsche'nin de bunun farkında görünmesi yüzünden,[74] bir de *Soykütük*'ün altbaşlığının "Bir Polemik" olması sebebiyle pek çok araştırmacı Nietzsche'nin mantık ya da rasyonellikle ilgilenmediği sonucuna varmıştır. Amacının seçme okurunu öyle ya da böyle Hıristiyan ahlakının pençesinden kurtarmak olduğunu düşünürler. Ayrıca tercih ettiği yöntemin de aslında rasyonel eleştiri değil duygusal retorik olduğunu söylerler. *Soykütük*'ün kesinlikle kafaya değil kalbe hitap ettiği söylenir.

Esere böyle bakmak bana tümden yanlış görünüyor. Ama Nietzsche'nin soykütüksel usulünü fiiliyatta görmeden rasyonel olup olmadığını tartışmak da imkânsız göründüğünden, bu meseleyi tartışmayı metnin sonuna geldiğimizde sürdüreceğim.

Birinci İnceleme: "Hayır ve Şer", "İyi ve Kötü"

Soykütük'ün ilk incelemesi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki Hıristiyan ahlakının tarihsel kökenlerinin, antik dünyadaki kölelerin, efendilerinin ahlakına "başkaldırısında" bulunduğu açıklamasının genişletilmesidir.

Nietzsche'ye göre ilk ahlaklar savaşçı-soylularla birlikte doğmuştu: örneğin Vikingler ya da Homeros dönemindeki Yunanlar. Kendileri ile "avam [*plebian*]" ya da "alelade" olanlar arasında "uzaklık pathosu" yaşadıkları için[75] kendilerine "iyi" demiş, öne çıkan şu özelliklerini de erdem olarak adlandırmışlardı: sağlık, fiziksel kuvvet, cesaret, askeri beceri, doğruluk, sadakat, düşmana aman vermemek. Kendileri gibi olmayanlar ise, ister kendilerinden zayıf olan yabancı kabileler ister kendi köleleri olsunlar, "kötü" diye adlandırılıyordu. "Çürük yumurta"daki gibi bir anlama sahip olan "kötü", nefret değil küçümseme ifadesiydi. Bu küçümsemede çoğunlukla "bizim gibi olmama" talihsizliğine sahici bir sempati de olurdu biraz. Yunan soyluları için kötü olan, "şanssızdı".[76]

Filoloji eğitimine dayanan Nietzsche'nin, efendi ahlaklarının önceliğine dair kanıtı pek çok Avrupa dilinde, belki de hepsinde "iyi" sözcüğünün eninde sonunda soylu savaşçıları tarif eden sözcüklere dayanmasıydı. Latince *bonus* büyük ihtimalle *dounus*, yani savaşçı kelimesinden türemişti, Almanca *gut*'un ise hiç şüphesiz *Gott*'tan (Tanrı) türediğini ve bu yüzden esasen "tanrı benzeri ırk" anlamına geldiğini öne sürüyordu.[77] Nietzsche'ye göre toplumsal üstünlük kavramı daima psikolojik üstünlük anlayışı yaratır; bu da zaman içinde fiili toplumsal mevkiden ayrışır.[78] (Tam tersine, düşük toplumsal mevki kavramı da düşük psikolojik mevki kavramını yaratır: *schlecht* (kötü) sadece *schlicht*'in (sade, basit) tipolojik varyantıdır.[79]

(Nietzsche ilk incelemesinin sonunda dilbilimcileri şu soruna eğilmeye davet eder: "*Dilbilim, özellikle de etimoloji ahlak kavramlarının evrimleşme tarihine nasıl bir ışık tutacaktır?*" Birinci incelemede taslağı çizilen ahlak tarihinin bilgi olarak değil, bir araştırma programına temel teşkil etmesi için sunulan bir hipotez olarak düşünüldüğünü belirtir. Brandes bu daveti kabul etmiş ve Nietzsche'nin iddialarını Danca etimologlarına danışmıştı. Nietzsche'ye yazdığı kadarıyla uzmanları *bonus-duonus* türemesini doğrulamıştı, fakat Gotik Almancada *gut* ile *Gott* arasında hiç-

bir bağlantı yoktu.[80] Nietzsche'nin iddiasını destekleyen başka örnekler bulunabilir: Hem İngilizcede hem de Almancada karakter özelliği olarak "soylu" sözcüğü toplumsal statü tanımı olan "soylu"dan türemiş, "görgüsüz" anlamındaki "vulger" ise alt sınıf anlamındaki "vulger"den türemiştir; keza alçak anlamındaki "hain [villain]" ise aynı zamanda feodal serfi tanımlar.)

"Soylu ahlak" üzerinde bu kadar durmak yeterli. "Köle ahlakı", köleleştirilen Yahudilerden doğmuştur, der Nietzsche. "Dinmek bilmez bir nefretle" soylu ahlakın "iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrı'nın sevgilisi" eşitliğinin yerine köle ahlakının "iyi = acı çeken = yoksul = güçsüz = alçak" eşitliğini getirerek ilk önce soyluları yenmişlerdir.[81] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "değerlerin ilk yeniden değerlendirilmesi" olarak anılmasının sebebi budur.[82] ("Yeniden değerlendirmenin" basitçe "tersine çevirme" olduğuna dikkat edin; bu da Nietzsche'nin ikinci "yeniden değerlendirmesinin karakteri için net bir "işarettir". Yahudilerin ezilmeye böyle tepki vermesinin sebebi rahiplerin yönettiği bir ulus, "rahipli bir ulus" olmalarıydı.

Yahudi rahiplerinin iki özelliği –ayrıca bunlar rahiplerin genel özellikleriydi– "köle isyanı" için çok önemliydi. Birincisi, güç istemeleri ama fiziksel yönden güçsüz olmaları, ezilen konumda olmaları yüzünden rahipler "dizginlenemez nefret kazanlarıydı", ruhları –*Soykütük* boyunca kullanılan merkezi bir terimle söylersek– *ressentiment** (hınç) ile "zehirlenmişti".[83] İkincisi, rahipler *zekiydi*: Yahudi toplumunda nüfuz sahibi olmaları ancak böyle açıklanabilir. Rahipler zekâları sayesinde "son derece bilinçli bir intikam ediminde" bulunabilmiş, baskıcı soyluları güçten düşürmek için kurnazca planlar yapmış, böylece Yahudiler üzerindeki baskıyı ortadan kaldırmışlardı: onları önceden günah olanların erdeme dönüştüğü ve önceden erdem olanların da günah olduğu yeni bir ahlakı benimsemeye ikna etmişlerdi.[84]

Soykütük'te Yahudi kölelerin isyanının ne zaman ve kime karşı ortaya çıktığı sorusuna hiç cevap verilmez. Overbeck'e gönderdiği bir

* Sözcüğü 1875'te okuduğu Eugen Dühring'in Hayatın Değeri (*Der Wert des Lebens*, 1865) adlı eserinde görmüşse de, Nietzsche bu kavramı Hyppolyte Taine'nin üç ciltlik Fransız Devrimi'nden (*Historien de la Révolution Française*, 1878-85) almıştı. Bu yüzden Almanca *Groll* (hınç) yerine, sürekli bu kavramın Fransızcasını kullanır. *Soykütük*'ün bir protokol nüshasını gönderdiği Taine, temel açıklayıcı kavramının Nietzsche'nin kitabında yer aldığını görünce sevinmiş olmalıdır.

mektupta Nietzsche hikâyenin genelinin sürükleyiciliği uğruna epeyce ayrıntıyı atladığını kabul eder.[85] Ama bir yıl sonra yazdığı *Deccal*'da, isyanın zannedildiği gibi Roma İmparatorluğu'nda değil, Babil Sürgünü (İÖ 597) sırasında gerçekleştiğini açıklığa kavuşturur.[86] Dolayısıyla manzara şöyledir: Yahudiler ilk olarak "köle ahlakını" uydurdular, bu ahlak Babil Sürgünü sırasında aksini seçemedikleri hayatı onaylıyordu. Yüzlerce yıl sonra Hıristiyanlar bu iyi geliştirilmiş güçsüzleştirme aracını devraldılar, birazdan göreceğimiz bazı düzeltmeler yapıp Roma soylularına karşı yönelttiler. *Soykütük*'te Hıristiyanlığın köle isyanının "mirasçısı" olduğunun söylenmesinin sebebi bu önceki hikâyedir[87] (aynı zamanda Hıristiyan ahlakının sadece "köle ahlaklarından" biri olmasının da tam sebebidir).[88] Ayrıca Konstantin, Hıristiyanlığı İS 312'de Roma İmparatorluğu'nun resmi dini ilan ettiğinde "zafer kazananın" "Hıristiyanlık" değil "*İsrail*" olması da bu yüzdendi: intikamı ve tüm eski değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle", İsrail muzaffer olmuştur ve hâlâ da galibiyetini sürdürmektedir.[89] Nietzsche'nin ilgisinin odağında kesinlikle klasik antik dönem ahlakından Hıristiyan ortaçağının ahlakına geçiş vardı. Ama bu geçişi Babil'de başlayan bir sürecin tamamlanması olarak görüyordu.

***

Peki, bu "değerlerin ilk yeniden değerlendirilmesi" tam olarak nasıl gerçekleşmişti? Değerlerin tersine dönmesinin *mekanizması* neydi? Nietzsche iki noktaya işaret eder: bunlara "ahlaki döndürme" ve "metafizik klipslerin icadı" adlarını vereceğim.

"Hıncın (*ressentiment*) zehirli gözlerinden" bakıldığında, soylu nitelikler "yeniden ellenmiş ve yeniden yorumlanmıştı":[90] bir başka deyişle "döndürülmüştü". Kendine güvenmek bencillik olmuş, kuvvet barbarlık, buyurma alışkanlığı küstahlık, doğruculuk zalimlik sayılmaya başlamıştı. Diğer taraftan köleler efendilerinin kendini-yüceltmesini taklit ederek göstermek *zorunda* oldukları nitelikleri erdem yapmışlardı. Kelimenin tam anlamıyla zorunluluktan fazilet çıkarmışlardı: ısınmak için diğer kölelerle bir araya sığışmak "komşu sevgisi" olmuş, çekingenlik tevazu sayılmış, köle ruhluluk itaatkârlık olmuş, "kapıda beklemek zorunda olmak" sabır haline gelmişti. Genellikle "acizlik, iyilik olmuştu".[91] ("Döndürme"nin perspektif değişikliği anlamına geldiğine dikkat edin: Efendilerin bakış açısıyla görülen bir karakter özelliği şimdi

kölelerin bakış açısıyla görülüyordu. Bu da *Soykütük*'ün üçüncü incelemesindeki önemli "perspektivizm" tartışmasıyla bir bağ kurmaktadır.)

Hıristiyan ahlakına göre köleler "yalnızca kişi olarak onlardan daha iyi olmakla kalmadıklarını, onlardan daha iyi durumda olduklarını, hiç değilse bir gün daha iyi durumda olacaklarını anlatmaya çalışıyorlar."[92] Yani Hıristiyanlık geliştikçe (*Deccal*'a göre bu gelişimin baş mimarı Aziz Pavlus'tu), Hıristiyan ahlakı iki metafizik "klips" edinmiş, böylece tutunma gücü artmıştı.

Bunlardan birincisi her insana "özgür irade" atfedilmesiydi. Bu atfın iki amacı vardı: Birincisi, soyluların özgür, dolayısıyla sorumlu, dolayısıyla suçlu olması, böylece baskıcı edimleri için cezayı hak etmeleri amaçlanıyordu; ikincisi, kölelerin kendi zayıflıklarını *başarı* olarak, özgürce seçilmiş erdemler olarak göstermesi ve böylece ahlaki itibar ve ödülü hak etmesi amaçlanıyordu.[93]

İkinci "klips" ise doğaüstüydü: Tanrı, cennet ve ölümsüz ruh. "Günah-kârların" zenginleştiği çok açık ve bu hayatta sık görülen bir şey olduğundan, "adalet" (yani intikam) için işlerin tersine döneceği başka ve ebedi bir yaşam olmalıydı. Nietzsche'nin iddiasına göre, sonraki yaşamı yaratan şey "ebedi nefretti" ve Aquinolu Aziz Tomasso'dan* aktardığı, "Hıristiyan sevgisinin" altında yatan gerçekliği saklayan maskenin bir anlığına kayması anlamına gelen "gökyüzü krallığındaki mesut kişi, lanetlenmişlerin cezasını, *kendi saadetinin tadına daha iyi varmak için*, görecek"[94] savını da destekliyordu.

***

Nietzsche köle ile soylu ahlakı arasında iki temel karşıtlık olduğunu düşünür. Birincisi yaratıcı kökenlerinin farklı olmasında yatar. Soylularda yaratıcı olan *kendine saygı* iken, köle isyanı "hınç (*ressentiment*) yaratıcı olunca" başlar. Soylu kendine "evet" derken, köle ötekine "hayır" der. Bu yüzden soylu ahlakı *kendine* odaklıyken köle ahlakı *ötekine* odaklı, tepkiseldir. Bu yüzden soylu ahlakının odak sözcüğü "iyi"yken –"kötü" ise solgun ve kavramsal olarak zorunlu bir karşıtlıktır sadece– köle ahlakında odak sözcük, nefret dolu "şer"dir –"iyi" ise sadece solgun ve kavramsal olarak zorunlu bir karşıtlıktır. Soylu ahlak, *erdemlerle* başlar ve günahları "sonra düşünür"; köle ahlakı ise tam tersini yapar.[95]

* Ortaçağ skolastik düşünürlerinin en önemlisi ve Katolik ilahiyatının sistemleştiricisi olarak kabul edilen İtalyan teolog Tommaso (1224/25-1274)-r.n.

İkinci temel karşıtlık kölelerin "hastalıklı" durumu ile soyluların psikolojik "sağlığı" arasındadır. Kölelerin, özellikle de rahiplerinin "kısılmış" ruhları çarpık, "zehirli" ve hıncın (*ressentiment*) kanserli "kurtları" tarafından kemirilmişken,[96] soylular psikolojik bakımdan "muhteşemdir" –"görkemli yırtıcı hayvan, sarışın canavar [olan soylu ırk-ç.] temelde av ve zafer için" yani güç istencini kullanmak için "tutkuyla dolaşır". Yabancılara karşı davranışlarının dizginsiz yırtıcılığına zıt bir şekilde, kabile içinde savaşçı-soyluların kendilerine özgü bir baskı yaşadığı doğrudur: "Töreyle, saygıyla, alışkanlıklarla, minnettarlıkla, dahası, karşılıklı kuşkular ve grup kıskançlıklarıyla sıkı bir şekilde denetlenirler." Fakat bunun sağlıkları üzerinde kalıcı zararı olmaz, çünkü düzenli olarak yabancılara karşı barbarca vahşiliklerde bulunurlar, "toplum huzurunun içinde uzun süren bir kapatılmışlığın, çepeçevre sarılmışlığın yarattığı gerilimin bedelini vahşetle telafi ederler".[97] Güç istencinin hüsranını hızla ve sıklıkla azaltma, "istim salma" imkânları olduğundan bu durum kangrene dönüşmez, ruhlarını zehirlemez.[98] (Bu belki de aşırı basit, hidrolik ruh modelinin çağdaş psikoterapinin büyük bir kısmına nasıl sızdığına dikkat edin: psikodramacılar, kişiden, bir yastığı "öldürerek" ona kötü davranan ama artık ölmüş ebeveynine nefretini "kusmasını" isterler.)

Birinci İncelemenin Gelecek Hayaline Katkısı

Ecce Homo'da anlatıldığı kadarıyla *Soykütük*, Hıristiyan ahlakının yerine yeni bir türden ahlak geçirmek üzere, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi için ... üç belirleyici hazırlık çalışmasını"[99] kapsar. Bu yüzden ana-eser *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yle birlikte toplu olarak bu üç incelemenin, bugünkünün "antitezi" olan bir ahlakın bazı "işaretlerini" vermesini bekleyebiliriz.[100]

"Bak Nietzsche, soylu ahlakını çok çekici gibi gösteriyorsun ama gerçeklerle yüzleşelim – Yahudiler kazandı ve saati geri döndürmek mümkün değil," diyen "özgür düşünür"ün[101] aksine Nietzsche'ye göre, köle kültürü hakikaten bugün kültürümüzde ağırlıkta olmakla beraber, köle ahlakı ile soylu ahlakı arasındaki "savaşın" hâlâ sonuçlanmadığı pek çok alan vardır. Hatta daha yüce olma potansiyeli taşıyan insanın ta-

nımlayıcı özelliği ruhunun sahiden bir ahlaki "savaş meydanı" olmasıdır. Bildiğimiz gibi, yürütülecek savaş "Roma ile Yahuda" arasındadır (daha önce belirttiğim gibi, Pforta'nın Yunanistan'a tapınması ile Hıristiyanlığı arasında bir savaştır). "İnsan ırkının refahı ve geleceği," der Nietzsche, "aristokratik değerlerin, Roma değerlerinin koşulsuz hükümdarlığını" getirecek ahlaki devrime bağlıdır.[102] (Vikinglerden Romalılara geçişin açıklanmayan yönüne, bir şekilde onların aynı ahlakı paylaştığı varsayımına tekrar dönmemiz gerekecek.)

Sonra Nietzsche bize "Roma'ya (ve elbette Yunanistan'a) karşı Yahuda" prizmasından görülen bir özet Avrupa tarihi sunar. Roma sofu ortaçağ tarafından mağlup edilmiştir, ama sonra İtalyan Rönesansı'nda "klasik idealin, her şeyi değerlendirmenin soylu yönteminin parlak ve tekinsiz bir yeniden uyanışı" yaşanmıştır. Fakat çok geçmeden Reform'un Hıristiyanlığı yeniden canlandırmasıyla Rönesans susturulmuştur. Bunun ardından 1789'daki Fransız Devrimi'yle birlikte daha da kölece bir ahlak galip gelmiştir. Klasiğin son ve kısa bir kıvılcımlanması da Napoléon'da "*soylu ideal* probleminin *ta kendisinin* ete kemiğe bürünmesi," soylu ahlakın cisimleşmesiyle gelmiştir, çünkü (Taine'nin açığa çıkardığı gibi), Napoléon "*Unmensch* (insanlık dışı) ile *Übermensch*'in (üstinsan) bir sentezidir".

***

Nietzsche'nin dediği gibi, "Roma"ya dönüş, soylu ahlakın canlandırılması arzusunun sorunlu yanını özet olarak gösteren şey bu Napoléon tasviridir: *Übermensch* imkânını yok etmeden *Unmensch*'in defterini nasıl düreceğimizdir asıl sorun. Nietzsche inanılmaz barbarlığı döne döne vurgular, can çekişen Roma İmparatorluğu'nu işgal eden Vikinglerin ve Germen kabilelerin "vahşice "yıkım keyfinden" bahseder. "Sarışın canavar" sağlık, kuvvet, yaşama sevinci bakımından "muhteşem" olmakla birlikte, "hayret verecek kadar vahşidir", bu yüzden kendimizi ondan korumak istemekte "kesinlikle haklı sayılırız". Avrupa'nın geri kalanı Germen gücünün yükselişini "derin ve buz gibi bir güvensizlikle" izlemekte çok haklıdır; bu güvensizlik "Avrupa'nın kuduran sarışın Germen canavarını yüzyıllar boyunca gözlemesinden ortaya çıkmış, hep şu sönmek bilmeyen korkunun yankısıdır".[103] (Nietzsche bir yıl içinde Avrupa'nın uluslarından, saldırgan ve güçlü Alman Reich'ı etrafında "çelikten bir halka" dikmelerini talep edecektir.)

Demek ki Nietzsche köle ahlakçılarının *güdülerini* anlayabilmekte, hatta güçsüzlük konumunda olmalarına rağmen yine de canavarı evcilleştirmedeki becerilerine hayranlık duymaktadır. Fakat mesele tam da buradadır: Köle ahlakının galip gelmesi sarışın canavarı "evcil ... evde beslenen hayvana çevirmiş", hasta bir aleladelik, bir başka deyişle çağdaş Batılı insanlık haline getirmiştir: "günümüzün insanı" "dumura uğramış ... cılızlaşmış ... zehirlenmiştir"; artık "genişlemek" istemeyen bir ruha sahiptir.[104] Hıristiyan ahlakı yaratıcı özgür ruh imkânını imha etmektedir.

O halde biz –Avrupa– sarışın hayvanı yanlış şekilde uygarlaştırdığımızı görüyoruz. Bana kalırsa birinci incelemenin başlıca sonucu budur. O halde doğru yol nedir? Cevabı zaten biliyoruz: "Yunan çözümüdür". Hıristiyan kısırlaştırmasının yerine Yunan yüceltmesine ihtiyacımız vardır: Eris'i kaldırmamız değil, "kötü" tezahürlerini "iyi" tezahürlere dönüştürmemiz gerekir, savaşı "rekabete" dönüştürmeliyiz. Savaşı ve savaşçı içgüdüsünü *korumalıyız*, ama tekrarlarsak, "barutsuz ve dumansız bir savaş" olmalıdır bu.[105] Böylece *Unmensch*'ten kaçınırken *Übermensch* imkânını, yani iyi ve kötü ahlakının kesinlikle ötesinde *değil* hayır ve şer ahlakının "ötesinde" bir varlık imkânını yok etmeyiz.[106] Bunu yaparsak "*insanlığa güvenimizi*",[107] insanın –Avrupalı insanın– bir geleceği olduğuna güvenimizi koruyabiliriz. Aksi takdirde "son insanlar" olduğumuzu, "(Batı) tarihinin sonuna" ulaştığımızı keşfederiz.

İkinci İnceleme: Görenek Ahlakı ve Bağımsız Birey

Soykütük'ün ikinci incelemesinin tuhaf bir başlangıcı vardır: Başlıkta incelemenin "'Suçluluk', 'Vicdan Azabı' ve İlgili Konular"a dair olduğu belirtilse de, başlıkta bahsi geçmeyen vaatte bulunma ve "bağımsız birey" tartışmasıyla metne girilir. Nietzsche 4. Kesim'de ahlakın soykütüğü meselesine *geri dönmekten* bahseder, o yüzden ilk üç kesim, ana tartışmaya giriş niyetine vaat edilen "İlgili Konular"ın incelenmesine ayrılmış olmalıdır.

İnceleme şaşırtıcı bir şekilde insanlık sorununun, "vaatte bulunmaya muktedir bir hayvan yetiştirme" sorununun büyük ölçüde çözüldüğü gözlemiyle başlar. Bu gözlemi şaşırtıcı kılan şey, "aktif unutma"nın yalıtılmış bir insan zihni arızası olmaması, "mutluluk ve neşelilikte" esas

olmasıdır: O olmasa "hazımsızlaşırız".[108] Yani geçmişteki bir yaranın canlı anısını korursak (örneğin Salomé macerasının), onun üstünde çok durursak, giderilememiş bir intikam açlığı, hınç (*ressentiment*) bizi tüketir. Nietzsche'nin sağlıklı unutma paradigması ilk incelemede verilir: Yukarıda da bahsedildiği gibi Fransız Devrimi zamanında yaşayan devlet adamı Marquis de Mirabeau, ona göre asla bir hakareti bağışlayamazdı, çünkü unutmuş olurdu.[109]

Vaadin insanlık sorunu olmasının sebebi sadece onun –açık ya da örtük vaatler verilmesi ve bunların ardında durulması– insanı "şaşmaz, tekbiçimli, öngörülebilir" kılmasıdır. Tarihöncesi çağlardan beri insanı öngörülebilir yapan "görenek ahlakıdır"; bu da –burada bizi *Tan Kızıllığı*'na gönderir– "uygarlığın ilk önermesidir", en ilkel kabilelerde bile vardır.[110] Daha önce gördüğümüz gibi, rekabetçi, Darwinci bir ortamda ayakta kalabilmek için bir cemaatin ortak bir –benim ifademle– "oyun planının" "sertliğini, tekbiçimliliğini ve biçimsel sadeliğini" temin eden bir ahlaka sahip olması gerekir. Nietzsche şimdi şartların arasına "öngörülebilirliği" eklemiştir: Toplumsal güven yoksa, bireylerin verilen görevi yerine getireceklerine güvenilemiyorsa oyun planı etkisiz kalacaktır.

Unutmak çok büyük bir kuvvet, öngörülebilirlik de çok önemli olduğundan, bireyin ruhuna bir bütün olarak topluma vaadinin hatırasını "kazımak" için dehşetli araçlar gerekiyordu: Birey, toplumun avantajlarından faydalanmak için görenek ahlakının kurallarına uymayı örtük olarak vaat ediyordu. Acı "en güçlü anımsatıcı" olduğundan, kanunu bozanlara vaatlerini "hatırlatmak" için kullanılan tipik araçlar arasında hadım etme, idam, parçalama, ilk doğan çocuğu kurban etme de vardı.[111]

Nietzsche'nin "görenek ahlakı" terimi her türlü topluluğun ahlakına işaret eder elbette. Fakat ikinci incelemenin odağında "tarihöncesi" ahlak,[112] Yunan uygarlığı öncesindeki kabileler vardır. Burada "sorumluluğun" ilk "kökenlerini" keşfetmeye çalışıyoruz, insanın örtük olarak uymayı kabul ettiği kuralları uygulama sorumluluğunu bulmak istiyoruz. İnsanı ilk kez "eşitlerden oluşmuş bir grubun içindeki bir eşit" haline getiren, yalıtılmış bir bireyden ziyade kabile üyesi yapan şey, bu sorumluluk ve öngörülebilirlik kuşağıdır.[113]

İlk incelemede Viking ve Got kabilelerinin yabancılara karşı "kafese sığmaz yırtıcı hayvanlar" gibi davranırken kabile içinde "töreyle, say-

gıyla, alışkanlıklarla, minnettarlıkla, dahası, karşılıklı kuşkular ve grup kıskançlıklarıyla sıkı bir şekilde denetlendiğini" hatırlayın. Bunu aklımızda tutarsak, şu anda sorumluluk ve öngörülebilirlikten bahsedilmesinin ikinci incelemeyi tekrar birinciye nasıl bağladığını görebiliriz: "görenek ahlakı" tartışması, barbar kabilelerin *iç* işleyişlerine daha önceki kısa göndermenin genişletilmesidir. İki inceleme arasındaki başka bir süreklilik de, ikinci incelemedeki "vicdan azabı" tartışmasının, birazdan göreceğimiz üzere, tecavüz ve yağma mönüden çıkınca "yırtıcı hayvana" neler olduğunun bir açıklamasıdır. Ama vicdan azabına geçmeden önce önemli yerde konudan ayrılıp "bağımsız bireye" değineceğiz.[114]

Görenek ahlakının "toplumsal deli gömleğine" binlerce yıl itaat eden bireyleri kapsayan "muazzam sürecin" sonucu, "en olgun meyvesi", "bağımsız bireydir", der Nietzsche. *Zerdüşt*'te de benzer bir şey söylenir: "[ahlak] yaratıcıları önce halklardı, bireyler ancak ondan sonra yaratıcı oldular; gerçekten de bireyin kendisi henüz en son yaratıdır."[115]

Düşünülen şudur: Binlerce yıl "göreneğin" dayatılması "sorumluluk" alışkanlığının, göreneğin kurallarına itaat edileceğine dair örtük vaadi yerine getirme alışkanlığının içine işlemiştir. İnsan, taahhütlerine sadık olma alışkanlığını içselleştirmiş bir canlı haline gelmiştir. Bir gün sorumluluk alışkanlığını, "uzun, kırılmaz iradesini" yeni bir hedefe, yani *kendi* "değer ölçütüne" kilitleyen bir birey doğacaktır –Nietzsche bunun nasıl olacağını açıklamaya çalışmaz, ortada sadece benim kullandığım dille "rastlantısal mutasyon" vardır. Her yönüyle en az görenek-güdümlü kişi kadar "sorumlu" olan birey nedensiz "özgür iradeye" sahip olma anlamında "özgürleşmez elbette (Nietzsche bunun yanılsama olduğu konusunda gayet tutarlıdır), ama "bağımsızlaşma", yani görenek güdümlü değil *kendi* güdümünde bir birey olur. *Şen Bilim*'in diliyle "özgür ruhlu" olur, *kendi* "baskın içgüdüsünü" izlemekte özgürdür. Özgür olduğundan "görenekler üstüdür", "çünkü 'bağımsız' ile 'göreneksel' birbirini dışlayan terimlerdir".[116] Nietzsche bu süreci defterlerinde anlatır:

> *İnsanlığın Gelişimi.* (A) Doğayı fethetmek ve *böylece* kendisi üzerinde belli bir güce sahip olmak. İnsanlığın doğayla ve [içindeki] "yabani hayvanla" savaşta üstün gelmesi için ahlak zorunludur. (B) ... Doğa üzerinde güç sahibi olunca insan bu gücü kendisini özgürce biçimlendirmekte kullanabilir: Kendini yükseltme ve kuvvetlendirme olarak güç istenci.[117]

Nietzsche göreneksel ahlakın uzun tarihini bağımsız bireye "giden yol" olarak zikreder. Bu biraz Hegel'in tarihi, mutlu sona doğru giden bir hikâye olarak anlatmasına benzemektedir ve Nietzsche'den böyle sözler çıktığını görmek çok tuhaftır, zira dünyada amacın varlığını tekrar tekrar reddeder: *Şen Bilim*'de söylendiği gibi, "dünya bengi kaostur" ve her türlü desen, düzen ya da amaç tasarımı salt bir "insanbiçimciliktir".[118] Ama bence demek istediği şudur: Bengi dönüşü isteme açısından (Nietzsche'nin zihninin geri planında daima varlığını sürdürür) sorumluluk alışkanlığını dayatmak için kullanılan dehşet verici araçlara bakar ve insan varlığının bütünselliğinde "kefaretlerinin nasıl ödeneceğini" düşünürsek dünyaya önceden herhangi bir amaç ya da niyet aksettirmeyen bu geriye dönüşlü bakış açısından görenek ahlakının bağımsız bireye "giden yol" olduğunu, yani bu birey tarafından meşrulaştırıldığını görebiliriz. Nietzsche olayların geriye dönüşlü olarak araçlar ve amaçlar diye bu düzenlenişine bir mektubunda dolaylı olarak değinir: "Kaderin ... belli bir kasıt gözetme özelliği, ... böyle anlarsak masaldan ibaret değildir".[119]

Peki, bağımsız birey tam olarak kimdir? *Soykütük*'ün *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "geliştirilmesi" olduğunu düşünürsek, hiç şüphe yok ki "geleceğin filozofunun" yeniden ortaya çıkışıdır. Bu bireye hem "vicdan" hem "sorumluluk" atfedildiğini hatırlayın: "Filozof, *bizim* anladığımız kadarıyla, insanın tüm gelişiminin vicdanına sahip en kapsamlı sorumluluğu taşıyan"dır.[120] "Geleceğin filozofu"nun hem "ileri görüşlü filozof" hem de "muzaffer filozof" anlamına geldiğini düşünürsek, "bağımsız birey", bana göre, aynı çifte göndermeye sahiptir. Nietzsche bağımsız bireyi "kıt isteklilere ve güvenilmez yaratıklara egemen olmak"[121] için yeterli hale getiren şeyin, "kendine egemen olmak" olduğundan bahsederken aynı anda hem ileri görüşlü filozofun ideal topluma doğru yanındakileri yönlendirirken faydalandığı manevi liderlikten, hem de muzaffer filozofun ideal toplumdaki liderliğinden bahsetmektedir.

Nietzsche incelemenin ana meselesi olan "vicdan azabı" tartışmasına niçin bağımsız birey tartışmasıyla girmektedir? Nietzsche'nin hemen her eserinin amacının şu ya da bu şekilde belli bir profil sunmak –adeta bir "vazife tanımı" yapmak– olduğunu hatırlayalım; bu da okurun dava için uygun bir aday olma potansiyeli taşıyıp taşımadığını belirler. Genellikle profil ideal bir otoportreden oluşur. Burada ise bağımsız bireyin portresinden oluştuğunu düşünüyorum (aslında bu seferki de çok idea-

lize edilmemiş bir otoportredir).* Bu yüzden incelemenin büyük bir kısmı "vicdan azabının" bir hastalık türü olduğunu gösterme girişimleriyle dolu olmasına rağmen, *vicdan azabına hiç karşı olmadığını, aksine onu talep ettiğini* vurgulamak Nietzsche için önemlidir. Yani "anarşistleri", mevcut ahlakı reddeden ama onun yerini alacak başka ahlakı olmayan, "vicdanı" olmayan, tutarlı bir kişiliği ya da yaşam tarzı olmayan "özgür düşünürleri" ("ikinci sınıf özgür ruhları") kendi tarafına çekmek istemiyordu. Potansiyel bir aday ancak bağımsız bireydeki gibi "kendine egemen olmaya" yeterli nitelikteki ve tutarlı ve birleşik bir hiyerarşi için ruhunu disipline edebilecek düzeydeki bir kişi olabilirdi. Bağımsız birey tüm dürtülerini "baskın içgüdüye" bağlı kılacak ve buna da "[haklı olarak] *vicdan* diyecek"ti.[122] "Kendine cevap verebilir olmak, hem de gururla cevap verebilmek",[123] kişinin yüce benliğine ve görevi olan ideale karşı sorumlu olmak, bağımsız birey olmanın şartıydı. Sadece böyle bir "vicdan" geliştirebilen insanların "geleceğin filozofları" olma potansiyeli vardı.

Vicdan Azabının Kökenleri

Nietzsche bağımsız birey tartışmasını tamamladıktan sonra nihayet konuya gelir, yani Hıristiyan "suçluluğunun" soykütüğünü incelemeye geçer. Soykütüğünün esin kaynağı yine etimolojidir: "suçluluk (*Schuld*)" sözcüğünün "son derece maddi" olan "borç (*Schuld*)" kavramından geldiğine dikkat çeker.**[124] Bu türeme ilişkisi modern Almancada da *Schuld*'un (hâlâ) hem "borç" hem "suçluluk" anlamına gelmesinde de görülmektedir. Bu yüzden *Schuld-Schuld* bağlantısı "borç" fikrinin "suçluluğun" ya da "vicdan azabının" kökeni olduğunu gösterir. Nietzsche şimdi de birinin diğeri içinde nasıl büyüdüğünün çapraşık hikâyesine geçer.

İlk toplumlarda (yine savaşçı kabilelerden başlıyoruz gibi görünüyor), bazı hizmetler, karşılığının ödeneceği vaadiyle görülürdü. Fakat

---

* Nietzsche'nin biyografisi büyük ölçüde "bağımsız bireyin" biyografisidir. Pforta-Prusya özdisiplini hayatı boyunca devam etmiştir, fakat 1876'dan sonra yeni ve çok Prusya-karşıtı bir "değer ölçütünce" dizginlenmiş olarak bulmuştur kendisini.

** Bu durum Almancaya has değildir. Eski İngilizcede de *gieldan* (borç) ile *gylt* "suçluluk" arasında bir bağ varmış gibi görünmektedir.

borçlunun çoğunlukla teminat gösterecek bir malı olmadığından, onun yerine karısını, özgürlüğünü, hayatını, hatta öbür dünyadaki hayatını ortaya koyardı. Genellikle borçlu, hizmete denk düşen ve geri ödeme vaadi yerine getirilmediğinde talep edilebilecek "ağırlıkta etini" teklif ederdi. Nietzsche her toplumda alacaklı-borçlu (dolayısıyla vaat) ilişkileri olduğu gözlemini yapar. En ilkellerin haricindekilerde bu ilişkilerin hepsini kapsayan bir "adalet" sistemi oluşturulmuştur. Bu sistemin temelinde de "her şeyin fiyatı vardır, *her şey* tazmin edilebilir" öncülü bulunur.

Nietzsche ayrıca sırası gelmişken, borcunu ödeyemeyen borçluların korkunç şekillerde cezalandırılmasının da bizi zalimliğin, "kaygısızca kötülüğün" insan doğasının temel içeriği olduğu gerçeğiyle (yine "karanlık ve kaygan" bir gerçek) yüzleşmek zorunda bıraktığını da belirtir. Birinin acı çektiğini görmek güzeldir, ona acı çektirmek ise daha güzeldir. Antik dünyada acı yoksa şenlik de yoktu. Yunanların tanrılara sunabildiği en nefis hediye Troya savaşlarıydı –adeta eğlence için sahneye konulmuş korkunç bir seks ve şiddet filmi. (Nietzsche'nin göz alıcı bir şekilde gösterdiği üzere, Yunanlar bütün hayatlarını tanrılar tarafından daima izleniyormuş gibi geçirirlerdi –adeta aktörlerin dünyalarının film seti olduğunu tam olarak bildiği bir *Truman Show** gibi.)[125]

Alacaklı-borçlu ilişkisi göreneksel ahlaka uyma vaadi temelinde bireyler arasında ve bireyler ile toplum arasında bulunduğu gibi, bir bütün olarak toplum ile kurucu ata arasında da vardır. Kabile sadece kurucuların çabaları ve fedakârlıkları sayesinde var olduğunu bilir, atalar hâlâ güçlü koruyucu ruhlar olarak varlığını sürdürmektedir. Kabile ne kadar serpilip güçlenmişse, atalar o kadar güçlüdür ve şenliklerle, çok büyük kurbanlarla, mesela ilk doğan çocukların kurban edilmesiyle onlara ödenecek borç da artmıştır. (İbrahim, oğlu İzhak'ın Yehova'ya kurbanını gerektirecek bir yola girdiğini kabullenmiş görünmektedir.) Nihayet ata "ilahi gizem ve aşkınlık" âlemine itilerek tanrı sıfatıyla tecelli eder. Bu yüzden esasen tanrılar, korkudan, yani borcun ödenmemesi halinde yapacakları şeyin korkusundan kaynaklanmıştır.[126]

* Senaryosunu Yeni Zelandalı Andrew Niccol'ın yazdığı, Avustralyalı yönetmen Peter Wier'in yönettiği, 1998 yapımı, komedi-dram türü film. Filmin kahramanı Truman Burbank'ın hayatının yirmi dört saati, doğumundan itibaren televizyonlardan canlı yayınlanan bir televizyon şovudur. Truman, çocukluğundan itibaren program ekibi tarafından tasarlanıp kurulmuş bir kasabada yaşadığını ve hayatında yer alan tüm insanların aktörlerden oluştuğunu bilmez, bunları gerçek sanır-r.n.

Hıristiyanlığın tabloya dahil olduğu nokta burasıdır. Putperestlerin alacaklı-tanrıya borç fikrini miras alan Hıristiyanlık, "azami" –monoteistik ve bu yüzden de her şeye gücü yeten– tanrı fikriyle beraber azami borç fikrini de icat etti.[127] Fakat "dehanın dokunuşu" çarmıha gerilme oldu: Tanrı, iddiaya göre sevgisinden dolayı, insanın borcu için kendini feda etti –alacaklı olan, borçlu için kendini feda etti. Yani demek isteniyordu ki, değersiz olmamız bir yana, borcumuzu bizzat ödeme imkânımız sonsuza dek "elimizden alınmıştı". Sadece Tanrı bu borcu silebilirdi.[128]

Nietzsche'nin borcun "ahlakileşmesi" dediği nokta, putperest *Schuld*'un, "borcun" Hıristiyan *Schuld*'a, "suçluluğa" dönüştüğü nokta burasıdır.[129] Bence temel fark *zorunlu* borç ile *zorunsuz* borç arasındadır. Hıristiyan suçluluğu "*ilk* günah"tan kaynaklanır, Tanrı'ya borçlu olduğumuz şeyi geri verme kapasitemiz *prensipte* yoktur. *Schuld* mübadele âleminden çıkıp metafizik alanına girmiştir.

***

Bu arada başka bir gelişme yaşanmaktadır –Nietzsche'nin karmaşık anlatı yapısı zamanda bir adım geri gider. Barışa hapsedilen erkek yeni hayatının gereklerini yerine getirmeyi beceremeyerek bu hayata yabancılaşır –Nietzsche'nin burada avcı-toplayıcı topluluklardan tarım toplumuna geçişi kastediyor olması kuvvetle muhtemeldir. Erkek "karada yaşamaya zorlanmış bir deniz hayvanı" ("sudan çıkmış balık") gibi hisseder kendini.*[130] Eski savaşçı içgüdüleri, hâlâ yerindedir, ama artık doğal bir şekilde ifade bulamamaktadır; bu yüzden "yeraltında" tatmin aramak zorunda kalır. Dışsal bir tatmine izin verilmediğinden saldırganlık kişinin *kendisine* yönelir.[131] Savaşçı erkek kendinden nefret eden erkeğe dönüşmüştür. Saldırganlık –"benim dilimde güç istenci"[132]– içe döner.[133] Hayvanat bahçesindeki kaplanın kendi ayağını kemirmesi gibi, erkekler de (kadınların bu hikâyede hiç rolü yokmuş gibi görünüyor) fena halde hastalanır.

***

* John Gray, *Saman Köpekler*'de (2008; *Straw Dogs*, 2002) avcı-toplayıcılığın gezgin ve bağımsız hayatından çiftçiliğin yerleşik hayatına geçişin insan sağlığında, ömrünün uzunluğunda ve mutluluk hissinde kökten bir bozulmaya yol açtığını öne sürer. Tarıma geçişin, *Discover* dergisindeki (Mayıs, 1987) makalesinin başlığındaki ifadeyle, "İnsan Türünün Tarihindeki En Büyük Hata" olduğu noktasında Jared Diamond'a, hak verir.

Şimdi karşımızda iki soykütüksel hikâye var. Biri ataya-borcun *ödenemez* borca, Hıristiyan Tanrı'sının karşısında suçluluğa dönüşümünü anlatıyor. Diğeri de barış koşullarında yaşamaya zorlanan savaşçı soylularda kendinden nefretin gelişimini anlatıyor. (Yapmaları *gereken* şey *ötekine* yönelik saldırganlığa devam etmeleridir elbette, ama bunu Yunanlar gibi yüceltilmiş biçimde yapacakları öngörülür. Olimpiyatlar ya da tragedya şenlikleri yaratmaları gerekir. Ama bu da Yunanların dehasının bir ürünüydü.)

22. Kesim'de iki hikâye buluşur (Nietzsche'nin ani değişikliği, detektif hikâyesi yazarının aniden olay ile alt-olayın birleşimini açığa çıkartmasına benzer). Kendinden nefret eden insan, saldırgan içgüdülerinin doğal boşaltım kanallarının hepsi tıkanınca dini kaidelere kapılarak "kendine eziyetini keskinleştirmeye", daha önce ifade bulamayan kendinden nefretine odak ve biçim vermeye yönelir. "Sevgi" Tanrı'sı bir taraftan İsa, yani hayvani içgüdülerin antitezi (ve yeni idealin cisimleşmesi olarak kendinden nefretini yoğunlaştırmaya hizmet eder), diğer taraftan ise "cellat Tanrı" olur ve onu ebedi eziyet korkusuyla dehşete sürükler. Dünya garip bir heyecanla dolar, ama diğer yandan da içinde çok uzun kaldığımız bir "tımarhane" olur.

***

Soykütük'teki incelemelerin ilkinde iki boşluk vardır. Birincisi, Hıristiyan ahlakının ilk başta nasıl çekim gücü kazandığına dair bir izah yoktur: Roma İmparatorluğu'ndaki kölelerin, soyluların gönüllerini ve zihinlerini yeni ahlakın safına çekmeyi nasıl *başardığı* belli değildir. Göreceğimiz üzere, bu boşluk Nietzsche'nin son eserlerinde doldurulur. Ama doldurulması "hayat, güç istencidir ve daha ötesi değildir" iddiasında ciddi bir değişiklik gerektirdiğinden ve bu değişiklik son eserlere kadar görünmediğinden, meseleyi tartışmaya 26. Bölüm'de o değişikliği tartıştıktan sonra döneceğiz. İkinci boşluk Hıristiyan ahlakının Roma İmparatorluğu'nun ötesine nasıl yayıldığı, barbar kabilelerin gönüllerini ve zihinlerini nasıl fethettiği konusundadır. Şimdi artık Nietzsche'nin bu ikinci soruya cevabını anlayabilecek konumdayız.

Birinci incelemede göreneğin içsel kısıtlamalarının savaşçı bireylerde kalıcı bir hasar bırakmadığını, çünkü dışsal olarak "boşaltımın" mümkün olduğunu görmüştük. İkinci inceleme artık tecavüz ve yağmanın mümkün olmadığı bir zamana, hayatın kısıtlamalardan *ibaret*

kaldığı bir zamana ilerleyerek bu kabilelerin hikâyesine devam eder. Böylece saldırganlık içe döner. Hıristiyanlığın ilk yurdu olan Roma İmparatorluğu'nun sınırları dışına çıkarak dünyayı fethetmesini sağlayan bereketli zemini bu oluşturmuştur. *Deccal*'da belirtildiği gibi, Hıristiyanlığın barbar kabileleri fethetmesini sağlayan şey (tarıma geçtiklerinden) onların da "kendi kendini yaralama ve içe dönük vahşet" durumuna gelmeleridir.[134] Eski savaşçı kabilelerin kendilerini dövmek için bir sopaya ihtiyacı vardı ve Hıristiyanlık da herkesten daha büyük ve iyi bir sopa sunuyordu.

İkinci İncelemenin Gelecek Hayaline Katkısı

İkinci incelemenin sonunda Nietzsche şunu sorar: "Burada bir ideal kuruluyor mu yoksa yıkılıyor mu?" Cevap verir: "Bir tapınak kurmak için *bir tapınak yıkılmalıdır*".[135] Bu söz iki şeye işaret eder: Birincisi, aklında Hıristiyanlığın yerine belli bir olumlu alternatif –bir "karşı-ideal"–[136] vardır; ikincisi, "tapınak" dini bir terim olduğundan, Nietzsche'nin karşı-ideali basitçe Hıristiyanlığın yerine ateizmi geçirmek olmayacak, alternatif dini bakış açısı gibi bir şey önerilecektir. Bu alternatif "ideali" gözümüzün önüne az çok getirebilmek için güçlü, aşkınlaşmış ataya "borç" anlamında dinin kökenine geri dönelim. Bu kökenlerin "sofulukla" hiçbir ilgisi olmadığına işaret eder Nietzsche: din "korkudan" kaynaklanır.[137] Nietzsche tanrı korkusuyla yaşamamızı istememektedir elbette, bu yüzden "ahlaklı" vicdan azabının *en büyük* hastalığı ancak Hıristiyanlıkla gelmiş olmasına rağmen, tanrılarla ilişkiler öncesinde de hiç de sağlıklı değildi.

Daha doğrusu, büyük bir kısmı sağlıksızdı. Çünkü bazı "soylu kabilelerin" dinin korkudan kaynaklandığı tezine istisna teşkil ettiği ortaya çıkmıştır.[138] Kendini çarmıha germe ya da kendine kötü davranma dışında da tanrıları "icat etmenin" faydaları vardır. Nietzsche'ye göre, "*Yunan tanrılarına* şöyle bir bakarsak, *hayvan* insanın ilahlaştığını hissettiği soylu ve şerefli insanların yansımaları" olduklarını görürüz.[139] Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin gözünde Yunan tanrıları övgü dolu otoportrelerdir, derin kendine güvenin ifadeleridir. Buradan da yine, insanın kendinden nefretini değil insanın kendine saygısını öne

çıkaran tanrıların Nietzsche'nin ideal geleceğine ait "tapınağı" dolduracağı sonucunu çıkarabiliriz. İşte bu yüzden kendi idealinin Hıristiyanlığın "tersi" olduğundan bahseder:[140] Kısacası ikinci "değerlerin yeniden değerlendirilmesi", basitçe birinci değerlendirmenin iptalidir.

Burada soykütüksel yöntemin oynadığı *yapıcı* role dikkat edin. Dinin şu ya da bu ölçüde insan "sağlığının" antitezi haline geldiği noktaları, sıhhatin yerini hastalığın aldığı noktaları tespit etmemizi sağlayarak, daha sağlıklı tanrılar anlayışına ve onlarla daha sağlıklı ilişkilere giden "yol işaretleri" koymaktadır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki gözlemi tekrarlarsak, insan ileri doğru "büyük bir sıçramaya" hazırlanıyorsa, "geriye doğru" uzun bir yol gitmesi iyi olacaktır.[141]

Üçüncü İnceleme: Çileci İdealler Ne Demektir?

Ecce Homo'da "üçüncü inceleme, çilecilik [bkz. Sözlükçe] idealinin müthiş gücüne ilişkin sorunun cevabını veriyor"[142] denir. Ama gerçekte "belli bir çileci ideal" hakkında olduğu kadar "çileci idealler" hakkında da konuşulur. Bana kalırsa "çileci ideallerin" anlamını "çileci pratikler" olarak almak daha zihin açıcı olacaktır. Bu ikameyi aklımızda tutarsak, incelemenin birinci, giriş kesimi bize çileci pratiklerin, yani yoksulluk, iffet ve tevazu adlı geleneksel, manastırlara has erdemleri sergileyen pratiklerin[143] çok farklı "anlamlara" geldiğini gösteriyor. Sanatçılar hakkında konuştuğumuzda, kısaca söylersek "çok fazla şey" anlamına geliyor çileci pratikler; filozoflar ve akademisyenlerde, "daha zihinsel yetenekliliğin geçerli önkoşulu için sezgi ve içgüdü" işaretleri (Nietzsche'nin evliliğe karşı standart argümanı); rahiplerde, "güç elde etmek için en iyi araç, 'en yüksek' izin" anlamına geliyor. Nietzsche ayrıca kadınlardan bahseder –onların iffeti "başka bir baştan çıkarıcı bir cazibe"dir (Lou Salomé'nin farazi yosmalığının üstesinden *hâlâ* gelememiştir)– bir de çileciliği sayesinde öte tarafı önceden anlayabildiği farz edilen azizlerden bahseder. Ama kadınlar ve azizler tartışmanın geri kalanında bir daha görünmezler. İlk başta sanatçılar ve filozoflar hakkında pek çok şey söylemesine ve rahiplerle ilgili tartışmadan sonra akademisyenler ve bilim insanlarından bahsetmesine rağmen, Nietzsche'nin ilgisinin merkezinde rahipler vardır.

Wagner ve Çileci İdeal

İncelemenin 2-5 arası kesimlerinde sanatçıların çileci ideale bağlılığının tartışılacağı söylenir. Ama gerçekte sadece tek bir sanatçı (önemli olan tek sanatçı) tartışılır: o da Wagner'dir elbette. Yaşlandığında "iffete bağlılığını göstermesinin" anlamı nedir? Nietzsche erken yaştaki, dünyayı olumlayan, anarşist-sosyalist Wagner'de hayvanın ve şehvet içeren yaşamın olumlanması (kişisel yaşamındaki aşk ilişkilerinin ortalamanın üstünde olduğunu da unutmamak gerek) ile sonraki eserlerinde dünyanın-inkârı arasındaki çelişkiye dikkat çeker haklı olarak. Özellikle son eseri *Parsifal*'in teması cinselliğin inkârı yoluyla kurtuluştur. Nietzsche bu dönüşü, Wagner'in kariyerinin ortasında Schopenhauer'ı keşfetmesine atfeder.

Nietzsche'nin iddiasına göre, Wagner'in gözünde Schopenhauer'ın felsefesinde asıl önemli olan, müziğin drama üzerindeki "egemenliğidir". (Daha önce gördüğümüz üzere Schopenhauer'a göre tüm diğer sanatlar salt "tasarım" dünyasıyla uğraşırken, müzik "kendinde şeyin" kalbine nüfuz eder, bizi Mutlak'a taşır.) Nietzsche artık şöyle demektedir: Wagner'in, "müziğin [yani müzisyenin] daha çok şan kazanması" için her şeyi yapacak olan bencilliği, kâhin ve rahip olarak, "Tanrı'nın vantriloğu [karındankonuşan]", "öte tarafa telefon ['anında iletişim hattı']" sahibi olarak besteci kavramına tutunmasına yol açmıştır. Böylece kendini rahip olarak kurduğundan, bir rahibin özelliklerini, özellikle de iffeti benimsemesi hiç şaşırtıcı değildir.[144] Burada geç dönem Wagner'in çileciliğinin *sahte* bir çilecilik [bkz. Sözlükçe] olduğu, bir *aktörün* –Nietzsche'nin Wagner'e hakaret etmek için düzenli olarak kullandığı terim– çileciliği olduğu ima edilmektedir. Wagner tıpkı elinde tasla dilenen yarı çıplak guru gibidir, beyaz Rolls Royce'u hemen köşenin öbür tarafında beklemektedir.

Cinsellik ve Filozof

Wagner tartışmasının (Nietzsche'nin sistemindeki hıncın birazını kusması dışında) ana işlevi Wagner'in ve kendisinin eski kahramanı Schopenhauer'ı devreye sokmak ve şu soruyu sormaktır: *Filozofların* çileci ideali öğütlemesinin önemi nedir? Soru açıkça genel olmasına rağ-

men, Nietzsche aslında bu soruyu Schopenhauer ile ince bir gayri şahsilik örtüsü altında kendisi arasındaki tartışmaya girmek için kullanmaktadır.

Nietzsche artık hasmı olmasına rağmen Schopenhauer'a müthiş saygı duyar. Wagner sahtedir, en azından "paravanı" olarak gördüğü filozofun türevidir, fakat Schopenhauer'da "daha ciddi bir soruya ulaşmış bulunuyoruz: Schopenhauer gibi gerçekten bağımsız bir ruh, çelik gibi bakışları olan bir insan, bir şövalye, kendi olma cesaretine sahip ve tek başına kalabilmeyi bilen biri, sahici bir *filozof* olarak çileci idealin bedelini ödediğinde bunun anlamı nedir?"[145]

Soykütük'ün eleştirisinin odağında Schopenhauer'ın sanat felsefesi, özellikle de estetik hali "tarafsız" olarak tanımlaması vardır. Schopenhauer bu terimi Kant'ın estetik teorisinden almış, ama Nietzsche'nin iddiasına göre son derece şahsi bir tarzda yorumlamıştır. Estetik deneyimin bir algı tarzı olduğunu ve bu algıda "istenç hapishanesindeki cezamıza ara verildiğini" söylediğinde, cinsel istemenin serbest bırakılmasını kastetmektedir.[146] Nietzsche defterlerinde şöyle yazar: "'İstenç ve Tasarım Olarak Dünya' – Schopenhauer'a çok daha yakın bir kişisel tarza tercüme edilirse şöyledir: Cinsellik-Dürtüsü ve Sükûnet Olarak Dünya".

Nietzsche'ye göre Stendhal tensel zevklere düşkündür. Güzelliği "mutluluk vaadi", bir başka deyişle istencin erotik *uyanışı* olarak tanımlamıştır. Schopenhauer da tensel zevklere düşkündür, ama "güzelce uyum sağlamış" Stendhal'in aksine *suçlu* bir tensel zevk düşkünüdür. Bir filozofun çileci pratiklere sadakat göstermesinin ne anlama geldiğine dair ilk "ipucunu" burada görüyoruz: Bir tür *işkenceden* kaçmak istemektedir.[147] Nietzsche burada Schopenhauer'ın Hıristiyan metafiziğinden kendini kurtarmış olmakla beraber Hıristiyan ahlakının içine boğazına kadar battığını örtük olarak tekrar eder. Cinsel isteği onun için işkence haline getiren şey Hıristiyanlıkta fizikselliğin, hayvansallığın, cinselliğin günah diye adlandırılmasıdır.

Schopenhauer'ın bu psikanalizi 7. Kesim'de piyeste başka bir ani değişiklik (*coup de théâtre*) ile devam eder –filozoflar *umumiyetle* çileci pratiklerin bir parçasıdır. Parçası değillerse sadece "sözde" filozofturlar. Ama sonra Nietzsche'nin bahsettiği çileciliğin Schopenhauer'cı hayatınkârdan çok farklı olduğu ortaya çıkar: Filozofların evlilikten köşe bucak kaçmasının sebebi –evli bir filozof (kılıbık bir Sokrates) komik bir figürdür– hakiki bir filozofun "bağımsızlığından" ödün vermek isteme-

mesidir. Sahici ama suçlu olmayan filozofu çilecilik pratiğine götüren şey Hıristiyan bir hayat-inkârı değil, "en yüksek ve cesurca maneviyat koşullarından" faydalanma arzusudur.[148] Buradaki önemli nokta çileci pratiklerin kökten farklı dürtülerinin olabilmesi, bu yüzden de üçüncü incelemenin başlığında kullanılan dille farklı, hatta karşıt "anlamlar" barındırabilmesidir.

8. Kesim'de –en azından Nietzsche'nin "arkadaşlarının" gözünde– açıkça otobiyografik olan bir tarzda günah çıkarmaya çok yaklaşan "sahici filozofun" çileciliğiyle ilgili tartışma devam ettirilir. "Filozof" (yani Nietzsche) kendi tarzında manastıra has yoksulluk, iffet ve tevazu gibi erdemleri hayata geçirir –ama bunları *erdem* oldukları için değil, sadece filozofluk *icabı* yapar: Bu "başkalarına kendini dayatma yönündeki *baskın* içgüdüyle" ilgili bir meseledir. Filozof "yoksulluğu" hayata geçirir, yani "çöle" gider. Büyük ihtimalle bedensel zevke ve rahatlığa yatkın olmasına rağmen dağlara gider: Ama ölü dağlara değil, "gözleri" olan, "yani gölleri olan" (Sils Maria'nın gölleri) dağlara gider. Bir otelde Spartalı odası tutar. (Bu "yoksulluğun" felsefe yapmaya nasıl yardımcı olduğu açıklanmamıştır. Büyük ihtimalle kişinin merkezi dürtüsünü bozmaya ve çarpıtmaya müsait dürtülerin reddedilmesi, böylece bu dürtülerin en sonunda *Tan Kızıllığı*'nda öğütlendiği gibi "sönümlenmesi"yle ilgilidir.) "Tevazuyu" ise yaşadığı otellerde kimsenin onu tanımaması, böylece fütursuzca herkesle konuşabilmesi sayesinde hayata geçirir –Nietzsche'nin de havasında olduğu zaman Cenova, Nice ve Sils'te yaptığı gibi. Ün ve saray himayesi gibi "parlak ve tantanalı şeylerden" kaçınır (Wagner'in aksine). Düşmanlıklardan, hatta dostluklardan uzak durur (bildiğimiz gibi, Nietzsche o sırada Overbeck dışındaki bütün yakın dostlarını kaybetmişti). Özetle, filozofun tevazusu *kendini çok belli etmemektir*. (Aslında bu hiç de gerçek tevazu değildir, çünkü "içinde bulunduğu çağda bir gölge gibidir: güneş battıkça o da büyür". Nietzsche'nin güç istenci çağdaş ünlülerinkinin çok üzerindedir.)

Filozofun evlilikten kaçınmasının kısmen "bağımsızlığını" koruma meselesi olduğunu görmüştük, Nietzsche muhtemelen bununla dikkat dağılmasından kurtulmayı kastetmiştir. Aynı zamanda da "tevazuyla", kendini çok belli etmemeyle ilgili bir meseledir. (Kadınlarla sosyalleşmek kaçınılmaz olarak insanı toplumun içine çeker.) Fakat aynı zamanda "iffeti" koruma amacıyla da evlilikten uzak durulur. Bunun hislerden

nefretle hiçbir alakası yoktur, daha ziyade gelişkin bir konudur, çünkü her "atletin ya da jokeyin" bildiği gibi cinsellik, yaratıcılık için gereken yaşam enerjisini tüketir. (Futbol antrenörleri bugün hâlâ büyük maç öncesindeki akşam, hatta hafta boyunca oyunculara seksi yasaklar.) Kitap yazmak da çocuk sahibi olmanın başka bir yoludur.

Bu çilecilik [bkz. Sözlükçe] ve filozof tartışmasının asıl amacı Nietzsche'nin biraz endişeli bir tarzda Schopenhauer'cı çilecilikle kendisi arasında ayrıma gitmek istemesi gibi görünmektedir. Hayat tarzı fena halde hayatı-inkâr edenlerinkine benzeyebileceğinden (gerçi Pforta'daki kış gecelerinde ayağını bir kova soğuk suya koymuş olabilirdi, ama) görünüşün altındaki gerçekliğin çok farklı olduğuna bizi inandırmaya çalışır.

Perspektivizm ve Nesnellik

6. Kesim'de, Kant'ın "bilginin şanı, yani gayri şahsilik ve evrensellik" olarak gördüğü şeyi sanata atfetmek istemesinin işareti olan nesnellik ve tarafsızlığa değinilir. Ama sonra Nietzsche bilgi konusunu bir yana bırakarak Schopenhauer'ın cinsel yaşamının yeni araştırmalara dayanan bir tartışmasına girişir. Ama 12. Kesim'de incelemenin karmaşık yapısı bizi tekrar nesnellik ve bilgi tartışmasına döndürür.

Schopenhauer bilgi ile nesnellik arasında Kant'ın kurduğu bağlantının aynısını kurmuş, "dehayı", "saf nesnellik" diye tarif etmişti.[149] Hatta bütün bir Batı bilimsel geleneği bu bağlantıyı kurar: Bilimin "nesnel", "gayri şahsi", "tarafsız", "değerlerden bağımsız" olması gerektiğinde herkes ısrarcıdır. Geleneğe bakılırsa öznellik ve çıkar algıyı çarpıtır, böylece bilgiyi baltalar. Nietzsche'nin saldırmaya giriştiği şey bu geleneğin tamamıdır.[150]

Temel amacı çıkardan bağımsız bilginin imkânsızlığını göstermektir: "saf istençsiz, acısız, zamansız bilgi öznesi" (Schopenhauer'dan doğrudan aktarır), "saf akıl", "çıkar gözetmeyen tefekkür", bunların hepsi "kavramsal masallardır", "gayri kavramlardır", "absürdlüklerdir". "Burada belli bir yöne yönelmemiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler." Ardından ekler: "Oysa *yalnızca* belli bir açıdan görme vardır, *yalnızca* belli bir açıdan 'bilme'."[151]

Önceki bölümdeki tartışmaya dönersek, "perspektivizm" *iki* şeyi gerektiriyormuş gibi görünüyor: Birincisi, dünyayla belli bir kavramsal şemanın ya da "ufkun" sentezlemediği epistemik bir karşılaşmanın, "*bir şeyi* görmenin" var olmadığı yolundaki Kant-sonrası klişedir; ikincisi, dünyayla çıkardan bağımsız epistemik karşılaşmalar yoktur. Bu yüzden perspektivizm çifte inkâr anlamına gelir: dünyanın hem kavramdan hem de çıkardan bağımsız algısını inkâr eder.

Ancak bu inkârlar arasında kesinlikle ilişki vardır. Kavramlar araçtır, dünyayı anlamlandırma aracıdır. Almancada araca benzer doğaları özellikle barizdir: *Begriff* [kavram] "kavramı" *griefen*'den ("kavramak") gelir. Kavramlar dünyayı "kavrama" aracıdır. İnsanın nasıl kavrayacağı, hangi "aracı" kullanacağı kişinin "çıkarına" bağlıdır. İnsan çiftçiyse toprağı besicilikle ilgili kavramlar yoluyla "kavrayacaktır", korumacıysa ekosistem kavramlarıyla, emlakçı ise metre kare başına apartman alanıyla alakalı bazı kavramlar yoluyla kavrayacaktır. O halde genellikle kavramlar daima çıkarla-ilişkilidir. Nietzsche *Şen Bilim*'de bu noktayı açıkça belirtir, meseleyi Schopenhauer'dan öğrendiğini kabul eder: Schopenhauer'ın yüceliğin birazı da, der "zihnin araçsal doğası, algının zihinselliği gibi ölümsüz doktrinleri"nden gelir.[152] Schopenhauer'da eleştirdiği şey onun bu anlatıyı *kapsamlı* hale getirememesi, estetik algıyı "araçsallıktan", çıkarlara gebe olmaktan, algıdan *kaçış* haline getirmeye çalışmasıdır.

Nietzsche'nin perspektivizm doktrini burada dursaydı (ve şüpheciliğe [bkz. Sözlükçe] nihilistçe bir "hastalık" dediği görmezden gelinseydi), onun hakikat ve bilgi konusunda "postmodern" bir şüpheci olduğunu düşünmek makul olabilirdi. Bu şüpheciliğe göre hepsi şu ya da bu çıkara hizmet eden pek çok dünya yorumu vardır ve hiçbiri diğerlerinden "daha doğru" olduğunu iddia edemez. Dolayısıyla, hiçbir yorum gerçekliği olduğu gibi temsil etme iddiasında bulunamaz, bu yüzden de gerçekliğin belli bir tarzda olduğunu varsaymanın manası yoktur.* "Metinden baş-

* Aslında burada cidden kalitesiz bir akıl yürütme vardır. Çünkü dünyaya dair eşit ölçüde iyi, birçok yorum olmasından bunların hiçbirinin hakikati ortaya çıkaramayacağı sonucuna varamayız. Sadece *biricik* doğru olmayan hiçbir yorumun doğru olamayacağı öncülünü eklersek bu sonuca varabiliriz. Bunun anlamı da postmodernistin, aslında, önceki bölümde koyduğum adla, hüsrana uğramış bir "mutlaklaştırıcı" olduğudur: Kendi yorumunun "dünyanın tek doğru yorumu" olmasını isteyen "zevksiz" biri (GS 373). Metafizikçilere has tek hakikat sahibi olma arzusu perspektivizm tarafından hüsrana uğratıldığından, bir bakıma küser ve "O zaman hiç kimse dünyaya dair hakiki bir şey söyleyemez" diye iddia eder. Postmodernizm cidden

ka bir şey yoktur", sağlam zemin yoktur, sadece yorumlar denizi vardır. Aslında Nietzsche'nin tartışması bu noktada *durmaz* gerçekten de. Geleneksel nesnellik fikrini eleştirdikten sonra kendi anlatısını geliştirmeyi görev sayar. Nesnelliği tarafsızlık olarak düşünmek yerine, "sorunun "yandaş" ve "karşıt" olduğumuz yanlarını *denetleyebilme* ve bunları *ortaya koyabilme yetisi* olarak anlaşıldığında: İnsan, *değişik* bakış açılarını ve duygusal yorumları bilginin hizmetinde kullanmasını bilecektir." Sadece *tek* bir perspektifsel "bilme" olduğundan, şöyle devam eder:

> Bir şeyin üzerinde *ne denli* etkili konuşmamıza izin verilirse, *o denli* çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, "kavramamızı" (*Begriff*), "nesnel" kılarız. Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek, her duygulanımı askıya almakla –eğer bunu yapabilirsek– ne yapmış oluruz ki? Zihni, *iğdiş etmiş* olmaz mıyız?[153]

O halde temel fikir, bilmenin perspektifli, çıkara-gebe doğasını kabul etmek, sonra da mümkün olduğunca çok perspektifi bir araya toplamaktır. Önemli soru şudur: Bir tutam "duygusal yorum", perspektif nasıl olur da sonuçta "nesnellik" denebilecek bir şey üretebilir. Dönmeyen bir şeye nasıl bir yığın, deyim yerindeyse, "dönme" ekleyebiliriz?

Dikkat edilecek ilk şey, çıkar ya da duyguyla hareket etmenin dünya yorumunu hiçbir şekilde yanlış kılmayacağı, hatta kuşkulu bile yapmayacağıdır. Ancak tarafsız algının bilgi doğurabileceği fikri daima Schopenhauer'ın argümanının zayıf bir noktası olmuştur: Hep sıradan, çıkar sahibi bilincin gerçekliği "çarpıtmasından" bahseder, ama aslında onun etkileyici örnekleri de sadece *basitleştirmeye* işaret eder. Acelesi olan yolcu için Ren üzerindeki güzel bir köprünün sadece kısa bir geçiş yolu olduğunu, oyuna yoğunlaşmış bir satranç oyuncusu için güzelim oyma Çin malı taşların salt X'lere indirgendiğini, bizim içinse çoğunlukla insanların, işleri ve toplumsal konumlarından ibaret sayıldığını anlatır. Özetle Schopenhauer'a göre pratik çıkarların hâkimiyetindeki algıda dünya "bir generalin savaş meydanı haritasında bir arazi parçası" olarak kendini gösterir.[154] Schopenhauer'ın dünya görüşü sadeleşmiş "generali" Nietzsche'nin defterlerinde de ortaya çıkar:

---

kötü bir akıl yürütmenin sonucu olduğundan, mümkün olsa bile Nietzsche'ye bu semeri vurmaktan kaçınmak gerekir.

> Generalin bilmek istemediği pek çok şey olduğu gibi, bilincimiz de her şeyden önce bir dışlama dürtüsüne sahiptir. Mantık, zaman ve mekân algımız olağanüstü bir sadeleştirme kapasitesine sahiptir. Bir kavram hiçbir şeyin tam anlamıyla tekabül etmediği fakat pek çok şeyin birazcık tekabül ettiği bir icattır. Yine de katı kavramlar dünyasının icadı sayesinde ... insan muazzam miktarda olguyu işaretlerle anlayabilmektedir.[155]

General ve onun basitleştirilmiş haritası üzerine bu düşünceler Nietzsche'nin nesnellik anlayışının bir şeyin "eksiksiz" kavramını inşa etmekle ilgili olduğunu anlamak için kesinlikle ipucu sunar. Yani haritalar sadece dünyanın haritası çıkarılan veçhesini temsil eder; biri yolları gösterirken, diğerleri tepelerin ve vadilerin hatlarını, bitki örtüsünün tiplerini ve dağılımını, arazinin jeolojik yapısını, nüfusun etnik çeşitliliğini, dinsel çeşitliliğini vb. gösterir. Arazinin "tam" bilgisine doğru ilerlemek için tüm bu haritaların yanı sıra başka şeylere de ihtiyaç vardır.[156] Prensipte dünya-tasarımlarının, insanın çizebileceği farklı haritaların sayısal sınırı yoktur; bu yüzden, dünyanın *daha* "tam" bir bilgisini edinebiliriz, ama asla *mutlak tamlıkta* bilgisini edinemeyiz. Bilim, bilginin edinilmesi asla bir sona ulaşamaz, çünkü perspektivizmin kabulüyle birlikte dünyamız, *Şen Bilim*'in ifadesiyle, "sonsuz hale gelmiştir".[157] Nietzsche'nin nesnelliğinin doğru anlamının bu olduğu, şu defter girdisinden de anlaşılıyor:

> Kendinde şey en az kendinde anlam kadar yanlış kullanılmıştır. Kendinde olgu diye bir şey yoktur. Bir olgunun olabilmesi için ona bir anlamın ["ufuk", "perspektif"] aksettirilmesi gerekir. Tüm mümkün varlıkların tüm mümkün perspektifleri göz önüne alınıncaya kadar bir şey "tanımlanmamış" demektir.[158]

Devam eden tartışma Nietzsche'nin gerçekte bir "çoklu gerçekçi" olduğu şeklindeki 17. Bölüm'de ele alınan fikri destekler niteliktedir. Gerçeklik çok-yönlüdür.* Bazı perspektifler (hepsi değil elbette) sahiden

---

* *Şen Bilim*'de buna *vieldeutig* denir: "muğlak" gibi bir anlama yakın olsa da sözcük aslında "iki" değil "*çok* anlamlılık" manasına gelir (GS 373). İkinci bir nokta: Gerçekliğin çok-yönlülüğünü gören ilk büyük Batılı filozof Spinoza'ydı. Bu yüzden, "çoklu gerçekçiliğin" Nietzsche'nin Amsterdamlı mercek ustasına yakınlığının bir ifadesi olması mümkündür.

gerçekliğin bazı yönlerini açığa çıkarır. Ne kadar çok sayıda sahici perspektife hâkim olursak, o kadar "bilgilenebilir" hale gelip –ulaşılamaz ama esin verici– "bilimi tamamlama" hedefine yaklaşırız.

Nietzsche'nin tartışmasında henüz ele almadığım bir yön var: Bir şeyle ilgili (çıkara bağlı) perspektifleri bir araya getirme fikri, "karşıtlar" ile "yandaş"ları toparlama meselesidir. Hayal etmesi imkânsız değilse de, örneğin bir domates üzerine karşıt ve yandaş perspektifleri kıyaslamayı pek düşünmeyiz. Bu yüzden Nietzsche karşıtlar ile yandaşları toparlamadan bahsederken bence aklında öncelikle kendi özel konuları olan din ve ahlak vardır. Nietzsche'nin filozof olarak en kuvvetli yönlerinden biri adilliğidir; onun bu özelliği paradoksal bir biçimde kökten önyargılı polemiklere dair beğenisiyle bir arada bulunur. Örneğin Hıristiyanlığın kötü yönlerini sıralarken, eninde sonunda iyi yönlerini de kabul eder daima. (Bengi dönüşü benimseyecekse bunu yapabilmelidir elbette.) Hıristiyanlık bize hayatın anlamını vermiş, bizi daha manevi, daha ilginç yapmış, kutsal şeylere hürmet hissiyle donatmıştır, Katolik Kilisesi büyük, uluslar-üstü bir kurumdur vb. Hıristiyanlığın ne kadar çok yönünü bir araya getirirsek onunla ilgili bilgimiz o kadar "tamamlanır" ve iyi mi yoksa kötü mü olduğu *teraziye vurularak* saptanır. Nietzsche'nin bu merkezi konular üzerine genel tartışmasının salt "polemiksel" değil "nesnel" olmasının, salt propaganda yerine entelektüel bakımdan ciddiyetli olmasının altında bu *kapsamlılık* ve *adillik* yatar. O halde özetle, Nietzsche'nin tamamlanmış perspektivizm doktrini, varlığın kalbine işleyen ve hepsini bir anda kavrayan –hiçbir konumdan bakmayan ve hiçbir çıkar gözetmeyen– düzgün ve eksiksiz bir Tanrı-benzeri bakış olarak geleneksel nesnellik fikrinin yerine, bir şey üzerine bilgimizi *artıran* yavaş ve dikkatli araştırma olarak yeni ve etkileyici bir nesnellik kavramı geçirir.

Son bir soru: Duyguları "devreden çıkarmak" niçin "zekâyı *iğdiş eder*", neden bilme yeteneği *eksikliğini* temsil eder? Kavramlar ile araçlar arasındaki analojiye dönersek bu nokta aydınlığa kavuşacaktır. Bir şey inşa etmeyeceksek çekice uzanmayız. Benzer şekilde, ayakta kalmak istemiyorsak –daha doğrusu, gücümüzü artırma dürtüsünden yoksunsak– bilme hiç başlamayacaktır. Defterlerde dendiği gibi, "*yorumlayan* güç istencidir", yorumun amacı da "*bir şeye egemen olmaktır*".[159]

Rahiplerin Hayata Geçirdiği ve Yaydığı Çileci İdeal

Perspektivizm tartışması üçüncü incelemenin ana konusundan, yani çileci ideal konusundan bir sapmadır. 11. Kesim'de ana konuya geri döner ve konunun merkezine yaklaşırız. Ancak "çileci rahibe" geldiğimizde, diye yazar Nietzsche, "sorunumuzu cidden ele almaya başlarız; çileci ideal ne demektir?" Bir başka deyişle, Schopenhauer'ın durumu dışında kalan, çeşitli şekillerde faydalı, *bu yüzden de hayatı-olumlayan çileci* "idealler-den", çileci *pratiklerden* bahsediyoruz. Ama şimdi gerçekten *hayatı-inkâr etme* sorunu olarak çileciliğe [bkz. Sözlükçe] geliyoruz. "Çileci ideal", rahibin vaaz ettiği doktrin, "hayatımızın değerlendirilmesidir":

> Onu ("doğa"yla, "dünya"yla, bütün bir oluş ve geçicilikle bağlantılı olarak) kendi aleyhine dönmeyip *kendini inkâr etmediği sürece*, karşı çıkan ve dışlayan oldukça farklı varlık biçimiyle birlikte ele alır! Bu durumda, çileci yaşam durumunda, yaşam, farklı bir yaşam biçimine köprü olarak görülür. Çileci, yaşamı ... düzeltilmesi gereken bir hata olarak ele alır.[160]

Şöyle de diyebiliriz: Schopenhauer'ın koyduğu haliyle yaşam ve dünya "olmaması gereken" şeylerdir.

O halde üçüncü incelemenin odaklandığı soru şudur: Çileci rahibin hayatı inkârı "ne anlama" gelir? "Anlam" belirsiz bir sözcüktür. Gördüğüm kadarıyla Nietzsche aslında başka bir şey sormaktadır: Bir canlının hayata değer vermemesi nasıl mümkün olabilir? "Fizyolojik bakış açısından" bakıldığında bunun "hayret verici", "paradoksal",[161] "kendisiyle çelişen" bir şey olduğunu düşünmektedir.[162] Bu "fizyolojik" yolların esasen "Darwinci" olduğunu düşünürsek, ne olduğunu görmek kolaylaşır: Belli bir insan tipi gerçekten ve açıkça "yaşamaktansa hayatı terk etmenin daha iyi olduğu" görüşünü savunuyorsa, şimdiye kadar çoktan soykırıma uğramış ya da kendi kendini katletmiştir. Dolayısıyla "hayata karşı hayat", aslında yanıltıcı bir tariftir, "sadece geçicidir". Gerçekte çileci idealde *hayatı-koruyan* bir şeyler olmalıdır.[163] O zaman gerçek "anlamı" bu hayatı-koruma işlevi olacaktır.

Ama Nietzsche'ye göre gerçekte "çileci ideal, ... *yozlaşmış bir yaşamın korunma ve kutsallaştırma içgüdüsünden* kaynaklanır."[164] Rahibin çileci ideali yaygın ölçüde kabul ettirmeyi *başarmasının* "insanın *hasta-*

lıklılığından ya da en azından evcilleştirilmiş insanın ölüme karşı şimdiye kadarki savaşın"dan kaynaklandığını belirtir. Çileci rahip "başka yerde olma ... dileğinin... bulantı ve bitkinliğin ... cisimleşmesidir". Çileci rahip "kötü yetiştirilmiş, gücendirilmiş, kötü yola düşürülmüş ... sürünün" lideri olur ve –ileride göreceğimiz yollardan– onları fiilen "hayata tutunmayı sürdürmeye" ikna eder. Onları ikna edebilir, çünkü çileci idealin büyük "Hayır"ı beraberinde bir sürü "hoşgörülü Evetler" getirir.[165]

Bu "evcil insan" söylemi –Nietzsche 20. Kesim'de "kafesteki hayvan"dan bahseder– bizi ikinci incelemedeki Hıristiyan "suçluluğu" ve "vicdan azabı"nın altyapısının artık tecavüz ve yağmayla "enerjisini harcayamayan" eski savaşçı soyluların saldırganlığının içselleşmesinde yattığı tespitine götürür.

Ama burada bir sürprizle karşılaşırız: "Hayvansal vicdan azabı"[166] tüm insanlarda evrenselken (daha önce belirttiğim gibi) avcı-toplayıcılıktan çiftçiliğe geçildiğinde sadece belli bir grubun –"kötü yetiştirilmiş, gücendirilmiş, kötü yola düşürülmüşler"– vicdan azabı çekmeye başladığını görüyoruz. Ama bence burada Nietzsche'nin düşüncesini kavramak zor değildir: Barış zamanlarında bile soylular sağlıklı kalır, çünkü saldırganlıklarını boşaltmaya devam edebilirler: Gezgin savaşçı soylular olarak geçirdikleri başıboş ve bağımsız günlerden tek farkı artık şiddeti yabancı kabileler yerine kendi köle sınıfına yöneltmeleri, onları aslanlara atmaları ve benzeri şeyler yapmalarıdır. (Ben bunu yazarken seksen beş yaşındaki Robert Mugabe Zimbabweli yurttaşlarına işkence etmeye ve katletmeye devam ediyor. Ama insan hayranlık uyandırıcı ten rengini görmeden edemiyor.) Demek ki kendine karşı saldırganlık ihtiyacından "kötü yetiştirilmiş, bahtsız" olanlar mustaripti.[167] Bu da bizi birinci incelemedeki "köle isyanına" geri götürüyor.

O halde, çileci rahip, görünüşün aksine "köle" sınıfların hayatını Hıristiyan propagandası ve çileci idealle nasıl koruyor? Dört şekilde. Birincisi, rahip sağlıklı soylulara karşı "hastaları" savunur. Onları soyluların şiddetinden korumak için bir "kandırma savaşıyla" soyluları köle ahlakına kazanır ve onları da "hasta" ederek saldırganlıklarını boşaltma imkânından yoksun bırakır. Bu (a) kölelerin çekmek zorunda kaldığı şiddeti azaltır ve (b) rahiplerin takipçilerini, dolayısıyla gücünü artırır.[168]

İkincisi, rahip köleleri sağlıklıları kıskanmaktan korur (böylece "getto ayaklanmasının" beyhudeliğinden korur).[169] Kölelere "bir devenin

iğne deliğinden geçmesinin, zenginin cennete girmesinden kolay olduğunu"[170] anlatır; bu da kölelerin kendilerini ezen soylulara acımasına bile yol açabilir.

Üçüncüsü, çileci rahip sürüyü "anarşi ve hiç eksik olmayan içsel çözülme tehdidine" karşı savunur. Tehdit hep vardır, çünkü Zerdüşt'ün dediği gibi, "güçlüye hizmet etmek zorunda olan zayıflar daha zayıfların efendisi olma peşindedir".[171] (Burada çağdaş Batı'daki altsınıflarda çocuklara kötü davranışın yaygınlığını düşünebiliriz.) Rahip patlayıcı hınç (*ressentiment*) malzemesinin hararetini almak için suçluluk, günah ve lanetlenme kavramlarını kullanarak içsel çözülmenin önüne geçer. Hıncın yönünü içeri çevirerek, görece onu "zararsız" kılar. Kişinin çektiği acı için kendini suçlaması en büyük "uyuşturucudur", ama rahip hiç şaşmadan "asıl suçlu sen kendinsin" der. Bir başka deyişle, yaşadığım sefaleti *kendi kusurum* olarak yorumlamak –ilk günahkârlığımdan dolayı– başkasından ziyade kendimi gerçekten ya da mecazi olarak kırbaçlamama yol açar.[172]

Dördüncü ve bana göre çileci idealin açık ara en önemli hayatı-koruyucu etkisini Nietzsche incelemenin en sonuna, 28. Kesim'e saklayarak çarpıcılığını daha da artırır. Tüm kötü yanlarına rağmen çileci ideal hayatımıza "anlam" verir. Yani "istenç [anlamsızlıktan] kurtarılır". Gerçek şu ki "insan istememek yerine hiçliği istemeyi tercih eder". "Her anlam hiçbir anlam olmamasından daha iyidir."

Şen Bilim'de Nietzsche'nin kendimizi hayatı-birleştiren bir anlatının "kahramanı" olarak yorumlamaya ihtiyacımız olduğunu söylediğini görmüştük. Sonra da Hıristiyanlık için en azından şunun söylenebileceğini ekler: "Ebedi perspektiflerle" çevrelediği insana kendisini dramatik, anlamlı bir bütün, kurtuluş peşinde "büyük bir suçlu" olarak görmeyi öğretmiştir.[173] Bir başka deyişle, insanın hayatını anlamlı kılmıştır. Anlama niçin ihtiyaç duyarız? Çünkü anlam olmazsa *istenç* de olmaz; istemenin bir doğrultusu, amacı olmalıdır, bir-şeyi-istemek gerekir. (İstemenin bir *sens*'i olmalıdır; Fransızcada bu sözcük hem "anlam" hem "doğrultu" anlamına gelir.) O halde Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık hayatlarımıza *heyecan* kattı. Bize peşine düşülecek öyle bir *proje* verdi ki vakti gelmeden dünyadan ayrılmak *istemedik*. Bir başka deyişle, güç istencimizi kullanmamızı, bu güç sadece kendi üzerimizdeki bir güç olsa bile, mümkün kıldı. Güç istencimiz için bir boşaltım kanalı sağladı, yoksa "bunalacak", "fiziksel bir engellenme hissedecektik".[174]

Modernlikte Çileci İdeal

Nietzsche çileci ideal tartışmasının salt antik tarihe doğru bir sapma olmadığını vurgulamak için elinden geleni yapar. "Teolojik gökbilimden" vazgeçmiş olsak da, idealin hayatı "inkârı" hâlâ kültürümüzün başat kuvveti olarak bizimle birliktedir. Bu ideal "insanın kendini değersizleştirmesine" son verme anlamına gelen "Kopernikçi" (yani modern) bilim olmak şöyle dursun, insanları "merkezden giderek daha büyük bir hızla uzaklaşan ... hiçliğe doğru giden" bir hayvandan ibaret kılarak bu değersizleşmeyi fiilen artırmıştır. Sonuçta "Kant'tan beri her çeşit aşkıncılar oyunu kazanmıştır".[175]

Buradaki temel nokta, Hıristiyan ahlakını koruduğumuz için kaçınılmaz olarak kusurlu ve günahkâr bir varlık olarak insan fikrini de korumuş olmamızdır. Hıristiyan "olma zorunluluğu" ile doğal "kalma" arasındaki uçurum her zamanki kadar büyüktür. Ama Nietzsche'ye göre bu durum metafizik-sonrası insanlığı öncekinden de kötü bir durumda bırakmıştır. Hastalığı koruduk, etten kemikten "kurtulma" ihtiyacı algısını koruduk, ama çaresini kaybettik. Sonuçta her türlü Doğulu guru ya da Wagner gibi kurtuluş-satıcısı sanatçı hazır bir piyasa buldu, çünkü daha iyi bir dünya uğruna bu dünyayı terk etme –bir başka deyişle hayatın-inkârı, Nietzsche'nin en temel kullanımıyla "nihilizm"– modernliğin esas karakteridir.[176]

Bu iddia Nietzsche'nin yazdığı dönemdeki yüzyıl sonunun ruh haline çok sıkı oturuyormuş gibi görünüyor bana. On dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılında Schopenhauer Avrupa'nın başat filozoflarından biri olurken sanatta da dekadanlık (*décadence*), çürüme kültü, sapkınlık ve ölüm gemi azıya almış haldeydi: Fransa'da Baudelaire ve İngiltere'de Oscar Wilde ile Aubrey Beardsley'in durumu gibi. Müzik alanında Wagner *Tristan* ve *Parsifal*'i yazarken Mahler de –*Weltschmerz* bestecisi– Diriliş Senfonisi'ni (*Auferstehungssinfonie*) yazıyordu. Aslında Nietzsche kendi dönemindeki Avrupa'nın yaygın ruh halini tarif etmek için "*Weltschmerz*"i kullanmış, "uyuşukluk" ve "bunalım" çözümlemesi yapmıştı.[177]

Soru şudur: Bunun bizim için anlamı ne? Hâlâ "nihilist" miyiz, yoksa Nietzsche'nin çileci idealin başatlığıyla ilgili iddiası kendi dönemindeki yüzyıl sonu ruh halinin bir aktarımından mı *ibaret*? Kültürümüzde ve ruhlarımızda "Buradan başka yerde olmayı tercih ederdim" hissinin en

azından bir unsuru var mı hâlâ? Küresel ısınma içimizde kaderci bir nihilizm yaratmıyor mu? Çevrecilik "Tanrı'nın ölümünün" yarattığı boşluğu dolduran yeni, anlam verici bir din mi oluyor, bizi "hiçlik istencinden" kurtaracak güce sahip yeni bir inanç sistemi haline mi geliyor? Nietzsche'nin düşünce çizgisinde, en az gezegenin ihtiyaç duyduğu kadar bizim de çevreciliğe ihtiyaç duyduğumuz sonucuna da pekâlâ varılabileceğine dikkat edin. Heidegger çevrecilere dünyanın "bekçileri" der. Yeni, daha sağlıklı bir güç istenci ifade yolu bulmamızı sağlayacak anlam-veren bir insan özü tanımı olarak "büyük suçlu"nun yerini "dünyanın bekçisi" alabilir mi?

Çileci İdealde Yanlış Olan Nedir?

Nietzsche her zamanki adil –"nesnel"– tarzıyla, ana akım Avrupa tarihi bakımından basitçe Hıristiyanlıkla bir olan çileci idealin birkaç iyi yanına işaret eder. Bu ideal toplumsal düzeni korur, getto ayaklanmalarını önler, altsınıfların sefaletin acısını birbirinden çıkarmasını önler, efendilerin kölelere yönelik şiddetini azaltır ve hepsinden öte hayatımıza bir anlam katar, güç istencinin kendini ifade edebileceği bir amaç verir. Bu yüzden soru daha da keskinleşmiş olarak karşımıza çıkar: Aslında çileci idealde yanlış olan nedir?

Nietzsche'nin temel itirazı basittir ve *İnsanca, Pek İnsanca*'dan beri dillendirilmektedir: Rahip, hastanın, kendisi de hasta olan "doktoru"dur, "yalnızca acının kendisiyle, acı çekene verdiği rahatsızlıkla savaşır, acının nedeniyle, gerçek hastalıkla *değil*".[178] Ana aracı "duygu fazlası",[179] "kuvvetli duygular", "bilinmeyen mutluluk nöbetleri" üretmektir, bunlar salıverildiğinde "uyuşuklukla savaşırlar". Ama daha sonra tıpkı bir "uyuşturucu" gibi, hastayı öncekinden daha hasta yaparlar.[180]

Bahsi geçen ıstırabın en genel biçimiyle vahşi hayvanın güç istencinin "kafeslenmesi", Freud'daki haliyle "uygarlığın" bedeli olan "tatminsizlikler" olduğunu biliyoruz.[181] Bu "fizyolojik engellenme hissi" ve onu takip eden "bunalım" ve "(dünya-)yorgunluğu"yla savaşmak için kullanılan dini "uyuşturucu" nedir?[182] Nietzsche'nin sürekli Wagner'in müziğinden "uyuşturucu" diye bahsettiğini gördüğümüzden, bana kalırsa Hıristiyan ya da yarı-Hıristiyan sanatın sunduğu cennet hayalinden

bahsetmektedir. Peki, uyuşturucu hasta olanı nasıl daha hasta yapar? Yine bana göre Nietzsche'nin iddiası şudur: Dünyevi varlığımızı mutlu sonla biten uzun bir hikâyenin kısa bir bölümüne indirgeyen "büyük tablo" kısa süreliğine "bunalımı" kaldırsa da, genel etkisi, "küçük tabloyu" daha da fenalaştırmaktır. İnsan bir kez "cennete" girip çıktıktan sonra, ortaya çıkan nostalji, hayatı evvelkinden daha sıradan bulmasına yol açar. Nietzsche'ye göre tüm uyuşturucuların "iyi yanı" (ilaçlar konusunda dikkate değer bir deneyimi olduğunu görmüştük), hiçbir zaman yoksunluk belirtilerinin "kötü yanına" ağır basmaz.

Bilim ve Çileci İdeal

İnsan doğasında çileci idealin iki bin yıl Batı kültürüne hâkim olmasını sağlayan ne vardır, diye sorar Nietzsche. Verdiği cevap basittir: "Şimdiye kadar" alternatif yoktu, çileci ideale "karşı-ideal" yoktu.[183] O halde "insanın istememek yerine hiçliği isteyeceğini" düşünürsek, rakip adayların çıkmaması çileci idealin adeta tek başına aday olması demektir.[184]

"Şu ana kadar" ibaresi, bu kitap boyunca vurguladığım noktayı açıklığa kavuşturuyor: Nietzsche basit bir eleştirmen değildir, kendisini Hıristiyanlığa karşı pozitif bir "karşı-ideal" öneren biri olarak görür. *Ecce Homo*'da *Soykütük* üzerine yorum yaparken[185] "*Zerdüşt'ün ortaya çıkışına kadar*" hiç karşı-ideal olmadığını söyler. Bildiğimiz gibi bu eserin çok açık bir şekilde "karşı-ideal" sağlayarak, ya da en azından bu ideale "işaret ederek" "tarihi iki yarıya böleceğini"[186] düşünmektedir.

Mevcut sahneyi gözden geçiren üçüncü incelemede artık sorar: "Karşı-idealistler" nerede? Çileci idealin "rakipleri" var mı?[187] Diğer her şeyin üstündeki "tek amacı" sunarak çileci idealin yansımasını yaratan bu "eşdeğer şey" nerededir?[188] ("Rakip" ile "karşı-idealist" arasındaki denkleme dikkat edin, bu denklem "rakibin" salt eleştirmen olamayacağını göstermektedir: *Şen Bilim*'deki ifadeyi bir daha tekrarlarsak, "ancak yaratıcılar olarak yıkabiliriz".)[189]

Nietzsche olumsuz bir noktayla başlar: "Bilim" çileci idealin sahici bir rakibi *değildir*. Modern çağ bilimi kendi "tek amacına" (yani hakikate) sahip bir rakip olarak çileci idealin karşısına diker, ama gerçekte bilim sadece çileci idealin "en yeni ve soylu tezahürüdür".[190] Nietzsche bura-

da "bilimci" derken "filozofları" ve "akademisyenleri" kasteder, onları "inanmayanlar" ve "ateistler" olarak niteler.[191] Bu yüzden doğa bilimcilerinin yanı sıra insandan da bahsetmekte, özellikle de metafizik-karşıtı zihniyeti kastetmektedir. Burada kendisi hakkında konuştuğu açıktır.

"Bilimciler" niçin çileci idealin muarızı değil tezahürüdür? Çünkü "koşulsuz hakikat istencine" sahiplerdir, bu yüzden de bilmeden "öteki dünyayı olumlarlar". Bunu anlamamız için Nietzsche *Şen Bilim*'in 344. Kesim'ine gönderme yapar;[192] bu konuyu önceki bölümde tartışmıştık. Toparlarsak, sahte inançların hayata kimi zaman doğru inançlardan daha faydalı olduğunu, ne pahasına olursa olsun hakikate bağlanmanın bir şeye hayattan daha çok değer verme anlamına geleceğini öne sürüyordu. "Ne pahasına olursa olsun hakikat"i olumlamakla hayata düşman bir ilkeyi olumluyoruz. Böylece Nietzsche'nin son eserlerinde büyük rol oynayan bir ifade ortaya çıkıyor: Bu olumlamada "saklı bir ölüm istenci" vardır.[193] O halde "bilim", çileci ideale karşı çıkmak şöyle dursun onu en fazla *olumlayan* alandır.

Önceki bölümde işaret ettiğim gibi, Nietzsche bilimcilerin gerçek hayattaki güdülerinin nadiren "ne pahasına olursa olsun hakikat istenci"ni içerdiğini gayet iyi bilir. Bu yüzden asıl saldırısı *kendisine ve Rée'yedir*. "Psikolojik gözlem" –daha doğrusu psikolojik baltalama– programlarında ne pahasına olursa olsun hakikate, "entelektüel temizliğe" *gerçekten* bağlı kalmışlardır. Peki, ya *Ahlakın Soykütüğü*'nün yazarı için ne diyeceğiz? O da hâlâ gizli kapaklı çileci ideale bağlı olduğundan sahici bir muarız olamamış mıdır?

Nietzsche bir anlığına Hegelciliğe düşerek, "Tüm büyük şeyler, kendini-imha (*Selbstaufhebung*) edimiyle kendi yok oluşunu beraberinde getirir," diye yazar.[194] İşte Hıristiyanlık da modern "bilimciler" aracılığıyla kendini aşmıştır. Hıristiyan ahlakı Hıristiyan metafiziğini aşar. "Hıristiyan ahlakının kendisi, doğruluk kavramı" –Nietzsche burada doğrudan *Şen Bilim*'in 357. Kesim'inden alıntı yapar– "bilimsel vicdana tercüme edilmiş ve yükseltilmiştir. Ne pahasına olursa olsun entelektüel vicdan rahatlığı haline gelmiştir" ve "Hıristiyan tanrısını *yenen*" de budur.[195]

O halde (a) çileci idealin bu son tezahürünü Nietzsche'nin *onayladığını* mı, yoksa (b) kendini onun bir parçası olarak gördüğünü mü düşüneceğiz? İkisi de değil. Çünkü bu noktada kendisini daha ötedeki "Hıristiyan" doğruculuğu göreviyle özdeşleştirir: Hıristiyan Tanrı'sını

yıktıktan sonra artık dikkatini Hıristiyan ahlakına yöneltmelidir; *"hakikat istencinin" ta kendisi de bu ahlaka dahildir.* Artık hakikat istencinin kendisinin bir "problem" olduğunu kabul etmek zorundayız.[196] Bu yüzden, der Nietzsche, koşulsuz hakikat istencinin geçerliliğini sorgulayarak, kendini çileci idealin *ötesine* yükseltmiştir. Hıristiyan metafiziğinden dışarı tırmanmak için "Hıristiyan" doğruculuğunun merdivenini kullanmış, şimdi de bir tekmede o merdiveni atmıştır. Nietzsche'nin içinde yetiştiği Protestan –Protest-ant–* geleneğin muarızı değil kökten *devamı* olarak görülmesinin en iyisi olduğu yönündeki daha önceki fikrimin burada ne kadar akla yakın durduğuna dikkat edin. Önce Hıristiyan metafiziğini, sonra Hıristiyan ahlakını aşan şey Hıristiyan ahlakının –Hıristiyan doğruculuğunun–** ta kendisidir.

Hakikat istencini "sorgulamanın", onu bir *mesele* haline getirmenin Nietzsche için anlamı nedir? Onun için anlamı hayatı, *sağlıklı hayatı* hakikatten daha yüksek bir değer düzeyine çıkartmaktır. *Sizin* ruhsal sağlığınızı en iyi düzelten şey kendini kandırmak ve yanılsama ise bu yoldan yürümelisiniz. Fakat bunun anlamı "hakikat istencinin" rafa kalkması değildir kesinlikle, çünkü Nietzsche'nin hakikatin ve yanılsamanın göreli değeri sorunu üzerine *Ecce Homo*'daki son sözü şöyledir:

> Bir ruh ne denli doğruya *dayanabilir*, ne denli doğruyu *göze alabilir*? Benim için gitgide asıl değer ölçüsü bu oldu. Yanılgı (–ideale inanç***–) *korkaklıktır* ... Bilgide her kazanç, ileriye atılan her adım yüreklilikten gelir, kendi kendine karşı sertlikten, dürüstlükten gelir...[197]

---

* "Başkaldıran-karınca". Yazar burada Protestanların Hıristiyanlıktaki bazı geleneksel uygulamalara, topluca karşı duruşlarına; bu bakımdan küçük, etkin ve başarılı olmalarına gönderme yapıyor-r.n.

** Hıristiyan doğruculuk erdeminin "ne pahasına olursa olsun" doğruyu söylemeyi gerektirdiği fikri bana Nietzsche'nin argümanındaki açık ve tuhaf bir zayıflık gibi görünüyor. Hıristiyan merhametinin yer yer "beyaz" yalan söylemeyi kabul hatta teşvik ettiğini açıkça görüyoruz. Yalan söylemenin kayıtsız şartsız yasaklanmasının Nietzsche'nin yetiştiği Protestan geleneğinin bir özelliği olduğunu varsayabiliriz en fazla. (Yine onun gibi Protestan ve Prusyalı olan Kant, "beyaz" yalan söyleme hakkı diye bir şeyi *katiyetle* reddettiğine dair meşhur bir inceleme yazmıştır.) Nietzsche'nin bahsettiği "bilimsel vicdanın" esasen *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yazarının kaleminden çıktığına zaten dikkat çekmiştim. Bana kalırsa bu argüman ancak otobiyografik açıdan bir anlam ifade edebilir.

*** Bir başka deyişle, Malwida von Meysenbug gibi "sevimli idealistlerin" gerçekliği duygusalca çarpıtmaları.

Bir başka deyişle, kişi üstün sıhhate sahipse, son derece "soyluysa", birinci tip "ne pahasına olursa olsun hakikat istencine" sahip *olacaktır*, çünkü her bedeli "ödeyebileceğinden" şüphe duymayacaktır. *Şen Bilim*'de belirtildiği gibi, "Hayatın tamlığı bakımından en zengin olan kişinin gücü, ister Dionysosçu tanrı ister insan olsun, en korkunç ve sorgulanabilir şeylere tanıklık etmeye yetebilir" çünkü o kişi şunun bilincindedir: "üreyici ve dölleyici kuvvetlerin taşkınlığı her çölü bereketli tarlalara çevirebilir".[198] Yanılsama desteğine ihtiyaç duyan zayıf ruhun ve "sığlığın – derinliğin dışında olmak" isteyen "iyileşen kişi"nin aksine, üstün sıhhatli (sonraki bölümde tartışılacak tarzda) kişi, dünyadaki "kara ve kaygan" olan her şeyin tam ve sağlam bilgisiyle bengi dönüşü isteyebilir. Bu yüzden, hikâyenin sonunda kayıtsız şartsız hakikat istenci ruhsal sağlığın kriteri haline gelir.

Evrenin Efendileri

Bir süre önce üçüncü incelemede Nietzsche'nin Hıristiyanlığa "karşı-ideali"ni, daha iyi bir gelecek vizyonunu nitelemek bakımından neler söyleyeceğini keşfetmeye başlamıştık. İncelemenin gerçekten pozitif katkısı 9. Kesim'de ortaya çıkar.

Tüm "iyi" şeyler bir zamanlar "kötü" şeylerdi, diye bir kez daha kültürel gelişim teorisini açıklamaya başlar Nietzsche. Eskiden evlilik ortak hakların ihlali olarak görülüyordu, kanun da bir zamanlar intikam hakkının ihlali olarak görülüyordu. Bu yüzden az sayıdaki manevi açıdan istisnai insanı koruyup desteklememiz elzemdir. Bu "insanın talih kuşları" (ben onlara "rastlantısal mutasyonlar" diyordum) toplumun sağlığı için esas nitelikteki kültürel değişim kapasitesinin failleridir. Muhafazakâr kuvvetler onların çoğunu "şehit" edecektir elbette, ama şansımız varsa canlı kalanlar arasında ihtiyacımız olan değişimi destekleyecek olanlar da çıkacaktır.

Eskiden "kötü" olan "iyi" şeylerden biri, diye devam eder Nietzsche, yeryüzünün efendileri olma isteğimizdir. Bununla –anlaşılan haklı olarak– gurur duysak da, modernlik-öncesi insan için,

> eski Yunanın ölçüleriyle ölçüldüğünde bile bütün modern yaşama biçimimiz, zayıflık değil de, bir güç, gücün bilinci olduğu sürece, su katılmadık bir *güç zehirlenmesi*

[hubris], bir Tanrısızlık çıkar ortaya ... Bugün doğaya karşı takındığımız tavırların tümü, mühendis ve teknisyenlerimizin dikkatsiz buluşlarının ve makinelerin yardımıyla doğanın sömürüsü *güç zehirlenmesidir*, nedenselliğin bizi avlayan büyük ağının arkasında, amacın ve etiğin herhangi bir sözde örümceği olarak Tanrı'ya olan tavrımızın özü de *güç zehirlenmesidir* ... *kendimize* karşı tavrımızın özü *güç zehirlenmesidir*, çünkü hiçbir hayvanda yapılmasına asla izin vermediğimiz deneyi kendimizde yapıyoruz; merakla, sevine sevine, canlı canlı kesip bakıyoruz ruhumuza ... Ardından iyileşiyoruz ... Kendimize zulmediyoruz ... biz ruh fındıkkıranları, biz soranlar, soruya değer olanlar, sanki hayat yalnızca fındık kırmaymış gibi, günbegün daha da soruya değer, sorular sormak için daha değerli oluyoruz.

Bu pasajdan anlaşılan ilk nokta güç zehirlenmesinin –kendinden fazla emin olmanın, Yunan tragedyasında misilleme ve düşüşe yol açan yersiz gururun– *desteklenmediğidir*. Onun yerine, modernliğin doğaya ve insan doğasına karşı duruşunun gurur bakımından hiç de eksik sayılmayacak Yunanlar tarafından bile güç zehirlenmesi *sayılacağını* söylemektedir. Dikkat çeken ikinci nokta, Nietzsche'nin kendisi –etiğin baltalayıcı "psikolojik gözlemci"si ve soykütüksel yapıbozumcu– "ruh fındıkkıranın" dik âlâsı olduğundan, pasajın öz-düşünümlü olması gerektiğidir. Bunun anlamı da "soruya değer" sözcüğünün kullanımı, doğaya karşı modern duruşu suçluyormuş gibi görünse de bunun doğru olamayacağı, çünkü o zaman kendi eserlerinin tümünü suçlaması gerekeceğidir.

Bana öyle geliyor ki bu pasaj modernliğin hem doğa hem insan doğası üzerindeki sınırsız güç istencini *desteklemektedir*. Eskiden "kötü" sayılan –"Tanrı rolüne soyunmak"– ama gerçekte iyi olan şeylerden biridir. Görünüşe bakılırsa Nietzsche burada bize tüm diğer amaçların üstünde yeni bir "tek amaç"olan, Hıristiyanlığın "tek amacının" yerini alacak şu nihai amacı sunmaktadır: evrenin efendileri haline gelmek.

Dönemin defterlerine şöyle bir baktığımızda bunu daha açık görüyoruz. Örneğin eski ahlak yerine "gerekenin", "değerlerin tersine çevrilmesi" olduğunu, böylece yönetici bir sınıf –*yeryüzünün* gelecekteki *efendilerinin*– yetiştirilmesini sağlayacak bir ahlak" üretileceğini okuyoruz defterlerde.[199] Nietzsche *Şen Bilim*'de Avrupa'yı "yeryüzünün metresi"[200] kılmak istediği için Napoléon'a hayranlığını ifade eder; bu hayranlık *İnsanca, Pek İnsanca*'ya kadar geri giden Avrupa kültürünün yerküreye hâkim olması arzusunu da içermektedir. 1886-7'deki defterlerde

Nietzsche'nin, bilim sayesinde insanın "doğayı köleleştirecek" düzeye gelmesine yetecek kadar bir "[örneğin nükleer] güç fazlalığına" erişileceği günlerin hayalini kurduğunu görüyoruz.[201] Doğanın efendisi olmak insan doğasının da efendisi olmak anlamına geldiğinden, bir "efendi ırkının", "yeryüzünün" gelecekteki "efendilerinin" düşünü kurar; bunlar "sürü" tiplerini "esnek araçlara" genel olarak insanlığı ise daha kusursuz, yani daha güçlü bir türe çevirecek "sanatçılar" olacaktır.[202] *İnsanca, Pek İnsanca*'da soyarıtımına nasıl coşkuyla yaklaşıldığını hatırlayın.

Nietzsche'nin "tecavüz", "ihlal" ve "efendilik" dili, Martin Heidegger'in modern teknoloji dünyasını anlatırken kullandığı dile çok benzer. Aradaki fark, Heidegger modernliğin sınırsız güç istencini reddederken, Nietzsche'nin aynı istenci en azından burada onaylamasıdır.

İçinde yaşadığımız çağda biz de kendimizi Heidegger'in suçlamalarına hak verirken bulabiliriz pekâlâ. Nietzsche'nin sınırsız güç istencini desteklemesini itici bulabilir, *daha doğrusu* bu desteğini güç zehirlenmesi sayabiliriz; uğursuz sonuçlarını –iklim değişiklikleri– şu anda yaşadığımızı düşünebiliriz. Fakat artık bununla yaşamak zorundayız. Nietzsche modern teknolojinin sonuçlarından pek çoğunu en azından kimi zamanlar eleştirmiş olabilir, ama demiryollarının, elektriğin, telefonun, bürokratik devletin icat edildiği çağın modernist ruhunun içindeydi, bu öyle bir çağdı ki dünya teknolojinin bitip tükenmek bilmeyen istiridye yatağı gibi görünüyordu. Belki de onun adına söylenebilecek en iyi şey, bugün hayatta olsaydı sınırsız güç istencini kesinlikle "iyi" sayılan ama artık "kötü" olan şeyler sınıfına sokacağıdır.

Yöntem Sorunu

Soykütük'le ilgili bu tartışmayı bitirirken en başta gündeme gelen meseleye geri dönmek istiyorum: İlk iki incelemede kullanılan soykütük yönteminin rasyonel bir bakış açısından mantıksız olup olmadığı, ayrıca eserin Hıristiyanlık-karşıtı ikna gücünün ister kasıtlı ister tesadüfi olsun rasyonel değil retorik olup olmadığı meselesi.

Gördüğümüz üzere, Nietzsche birinci incelemede "günümüz insanının" hasta olduğunu *veri* alır; "afallamış ... harcanmış ... zehirlenmiş" olduğunu öne sürer.[203] Ayrıca geçmişteki insanların son derece sağlıklı

olduğunu belirtir. Ardından "hastanın" rahatsızlığının kökenini teşhise koyulur –kendini sıklıkla "kültür doktoru" olarak tanımladığını hatırlayın. O yüzden, adeta hastaya şunu sormaktadır: Kendini kötü hissetmeye başladığın sıralarda yeni ve alışılmadık bir şey sindirmekte miydin? Hasta da gerçekten yeni ve alışılmadık bir şey, yani köle ahlakını sindirmekte olduğunu bildirir. Kurşun zehirlenmesi Nietzsche'nin usulüne bir analoji teşkil edebilir. İlk hastalandığın zamandan kısa süre önce kurşun yuttuysan, büyük ihtimalle hastalanmanın sebebi kurşundur.

Nietzsche köle ahlakının hınçtaki (*ressentiment*) kökenlerine bakarak bu görüşünü sağlamlaştırır. Köle ahlakını kasten "zehirleme" amacıyla tasarlanmış, bu yüzden de baskıcı soyluları güçsüzleştiren bir araç olarak sunar. Bir aracın tasarlanma amacı genellikle etkilerinin de güvenilir bir göstergesidir.[204] Bir gaz tüpünün savaş silahı olarak tasarlandığını biliyorsak, içerdiği gazın zehirli olduğunu neredeyse kesinlikle söyleyebiliriz. Dolayısıyla, köle ahlakının potansiyel etkilerini daha iyi anladığımızda, "yutulan" şeyin aslında zehirli olduğunu da saptayabiliriz. Bu usulde en ufak bir akıldışılık olmadığı açıktır. Aksine güçlü, rasyonel, "tıbbi" bir akıl yürütme paradigmasıdır karşımızdaki.

İkinci incelemenin argümanı aynı teşhis usulünün birazcık daha karmaşık uygulamasıdır. Veri, biz modern insanların hastalığının özgül bir veçhesi olan, "vicdan azabımız" ve özsaygımızın yetersizliğidir. Burada da soru şudur: Sebebi ne bu hastalığımızın? Cevap: Uygarlık parmaklıklarının ardına "kapatılmış" insansal hayvanın özümsenmiş saldırganlığıdır; bu saldırganlığı biçimlendirip destekleyen ve muazzam ölçüde yoğunlaştıransa Hıristiyanlıktır. Nietzsche buradan Hıristiyanlığın mevcut hastalığımızın ana sebebi olduğu sonucunu çıkarır. Önerdiği tedaviyse, insanlığın temel saldırganlık içgüdüsüne saygısını geri getirecek, ama Hıristiyan ahlakıyla aynı uygarlığı-koruyucu *etkiyi* gösterecek bir ahlaktır; bu ahlak saldırganlığın ifade edilişinin doğal olmaktan ziyade kültürel, kaba saba fiziksel olmaktan ziyade yüceltilmiş biçimlerini destekleyecektir. Bir kez daha "tıbbi" akıl yürütme paradigması işbaşındadır, akıldışılığın ya da salt polemiğin en ufak bir esintisini bile içermeyen bir paradigmadır bu.

24. Bölüm

1888

Nice'te Kış

1888 yılı, kendisinden önceki yıl nasıl bittiyse öyle, soğuk başladı. Cenevre Pansiyonu'ndaki, kendi seçtiği koyu bordo duvar kâğıdıyla yeniden kaplanmış odasında oturan Nietzsche, Naumburg'dan gelen sobanın, bir türlü başa çıkamadığı "mor-parmak" sorununu aşmak için zorunlu olduğunu görmüştü. Kocaman yazı masasının başına oturup hayatının ana olayı olarak gördüğü iş üzerinde ciddiyetle çalışmaya başladı. Önceki bütün eserlerinin, salt buna bir giriş oluşturduğu "sistematik başyapıtı"[1] *Güç İstenci*'ni yazıyordu. Kitap "aşırı" ve "kesin bir ciddiyette"[2] dört ciltlik bir çalışma olacak, tüm felsefesine bir zemin ve genel açımlanma kazandıracaktı. 13 Şubat'ta ilk ayrıntılı planı tamamladı (artık başlığı da *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi Girişimi*'ne çevirmişti). Ama düzenli çalışmaya devam etmesine rağmen ishal ve uykusuzluktan mustaripti, morali bozuktu –Nice piyangosunda yarım milyon franklık ikramiyeyi kazanamamak da herhalde moraline pek iyi gelmemişti.

Diğer konukların da pek çoğu Nice ikliminin rahatsızlıklarına iyi geleceğini umduğundan, pansiyondaki akşam yemeği sohbetleri iklim ve sıhhat çevresinde dönüyordu. Örneğin Berlin'den bir hanım "bir nevi melankolik umutsuzluk" çekiyordu, evden güç bela ayrılabilmişti ama şimdi Nice'in kuru havasının onu tamamen iyileştirdiğini iddia ediyordu. Kısa bir keskin "hava değişimi", çok tavsiye edilesi bir tedavidir, diye hak veriyordu Nietzsche.[3]

Doğru iklimin yanı sıra sıkı ve şaşmaz bir günlük rutinin de esas olduğunu hissediyordu: dokuzda yatmak, altı buçukta kalkmak, çay ve iki galeta, sabah bir saat yürüyüş, öğlen yemeği, öğlenden sonra üç saat

yürüyüş, daima aynı yol, altıda akşam yemeği; şarap, bira, sert içki ya da kahve yok; daima aynı, her gün böyle.[4]

Ocak başında monotonluğu azaltmak için Monte Carlo'da başka bir konsere gitti. Ama bu seferki tam bir felaketti: César Franck ve diğer "modern Fransız müziği ya da daha açık konuşmak gerekirse, kötü Wagner ... gergin, kaba, çekilmez, talepkâr, kibirli –aşırı süslü".[5] Bunun saf "çöküş (*décadence*)" olduğu sonucuna varıyordu, tıpkı Baudelaire gibiydi –"hovarda, mistik, 'şeytani', ama her şeyin ötesinde Wagnerci".[6] (Baudelaire-Wagner yakınlığı için bkz. aşağıda s. 741-4.) Ama birkaç ay sonra da Offenbach'ın üç parçasını çok beğenmişti: "soytarıca ama klasik beğeniye uygun, tamamen mantıklı ... şahane bir Parisli".[7] Bu yorum, aklı başında geçirdiği son yılda hafif müzik merakının giderek arttığının da bir göstergesidir. (Bildiğimiz gibi, *Şen Bilim*'de "biz iyileşmekte olanların" "derinlikten ziyade sığlık", bir diğer ifadeyle "sorunsuz, ilahi yapaylıkta sanat" ihtiyacında olduğunu yazmıştı.[8] Nietzsche'nin "sığ" müzik ihtiyacındaki artışı yaratanın yaklaşan uçurumun belli belirsiz sezgisi olduğundan şüphe edilebilir.)

1888 yılı ilerlerken Nietzsche Avrupa'daki siyasi durumu giderek daha kaygı verici bulmaya başladı; bir tarafta Rusya ve Fransa, diğer tarafta Almanya, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve İtalya'nın "Üçlü İttifakı" arasındaki "silahlı barış" endişe vericiydi. "Üçlü İttifak – *Reich*'la zeki bir halk ancak *mésalliance*'a* girebilir," diye yazıyordu yılın sonunda.[9] "Bismarck ve doksan yaşındaki İmparator I. William'ın saldırgan politikaları yüzünden "silahlı bir kirpi gibi kabaran" Almanya'nın, Avrupa barışına başlıca tehdidi oluşturduğunu düşünüyordu. Fransa-Prusya savaş meydanındaki deneyimleri aklından hiç çıkmayan Nietzsche, Avrupa'nın daha önce görülmemiş ölçekte bir felaketin eşiğinde olmasından korkuyordu. Son umudunu bağladığı Hohenzollern hanesinden veliaht Friedrich nihayet 9 Mart 1888'de imparator oldu. Ama o zamana kadar gırtlak kanserine yakalanmıştı ve doksan dokuz gün sonra San Remo'da öldü.

Nietzsche, Friedrich'e hayrandı. Onun can çekiştiğini duyunca çok üzüldü. Bilgileri getiren sofra komşusu Barones Pläncker, İmparatoriçe'nin yakın dostu olduğunu iddia ediyordu ve İngiliz ya da Alman karanlık güçlerin muhtemelen hayat kurtarıcı bir nefes borusu

* Dengi olmayan biriyle evlilik-r.n.

ameliyatını engellemek üzere tezgâh kurduğundan şüpheleniyordu.[10] "San Remo'dan gelen haberlerden ne kadar fena etkilendiğimi görsen şaşarsın," diye yazıyordu Köselitz'e.[11] Nietzsche'nin kaygısı gerçekten de şaşırtıcıdır, çünkü eski kafalı ve aşırı-muhafazakâr babasının aksine Friedrich liberaldi. Kraliçe Victoria'nın kızı Prenses Victoria, yani "Vicky"le evliydi, kendisi gibi Alman olan itibarlı Prens Albert'ten çok etkilenmişti ve hem İngiliz kabine hükümetine hem de parlamenter demokrasiye hayrandı. (Friedrich ölmese ve yerine küstah ve maço oğlu II. William geçmeseydi Birinci Dünya Savaşı hiç çıkmayabilirdi.)

Friedrich çok iyi bir binici ve general olmasının yanı sıra geniş kültür sahibiydi ve beş dil biliyordu. Nietzsche onun siyasetine değil kültürel liberalizmine hayrandı –"Almanya'da son özgür düşünce pırıltısı"–[12] ayrıca Yahudi karşıtı olmamasını da takdir ediyordu. "İmparator'un [Friedrich] ölümü" diye yazıyordu Köselitz'e Haziran ortasında, "beni derinden etkiledi: Neticede Almanya'nın son umuduydu o. Şimdi Stöcker'in rejimi başlıyor: –Artık 'Güç İstenci'min ilk başta Almanya'da yasaklanacağı sonucunu çıkarıyorum buradan."[13] (Daha önce belirtildiği gibi, Stöcker –gayet münasip bir şekilde Adolf adını almıştı– önde gelen Yahudi karşıtlarından biriydi.)

Torino'ya İlk Ziyaret

Bildiğimiz gibi, Nietzsche için yılın en kötü zamanları bahar ve güzdü, yani yazlık ev ile kışlık ev arasındaki "geçiş süreci". Bir kez daha Nice'ten ayrılma vakti geldiğinden, "bahar probleminin" ıstırabını çekerek bütün geceyi uykusuz geçirdi. İtalyan gölleri çok nemli ve bunaltıcıydı, Zürih yılın her zamanı yaşanması imkânsız bir yerdi ve baharda İsviçre'nin geri kalanı hâlâ alçak bulutlarla, sisle ve kışla örtülü oluyordu.[14] Sonunda Köselitz'den bir öneri geldi: Torino.

Yolculuk her zamankinden daha fena geçti. Miyop ve telaşlı Nietzsche yanlış trene aktarma yaptı ve kendini Cenova'da buldu. Devam edemeyecek kadar hasta olduğundan iki gün boyunca hatıralar içinde kaybolmuş bir halde şehri dolaştı. Ama açık zihinli bagajı "ilk amacından sapmamış" ve planlandığı gibi Torino'ya ulaşmıştı.[15] Ama Nietzsche de sonunda 5 Nisan'da Torino'ya vardığında ilk görüşte kente âşık oldu:

> Ne kadar soylu ve ciddi bir kent! Kesinlikle büyük şehir değil [nüfusu 300.000 civarındaydı], hiç de korktuğum gibi modern değil. Daha ziyade 17. yüzyılın prenslik mekânı olarak her yerinde saray ve soyluluk beğenisini taşıyor. Aristokratik sakinlik her şeyde korunmuş: Harap mahalleler yok; beğeninin birliği renk seçimine kadar kendini gösteriyor (her şey sarı ya da tuğla rengiydi).[16]

Torino'da adeta Nietzsche'nin ihtiyaçları için inşa edilmiş gibi duran, her iklimde yürünebilecek, bir kilometreden uzun, sıra sıra kemerli pasajlar vardı. Ayrıca Alpler manzarası, dağ havası ve suyu, üç dilde bolca kitap bulunan kitabevleri, mükemmel yiyecekler –üniversiteye ve askeri akademiye giden çok sayıda genç müşterinin varlığı sebebiyle ucuzdu– Doğu'dan şehri sınırlayan ve öbür yakasında parklar ve gölgeli bir bulvar bulunan sakin Po Nehri, hep coşkulu övgülerine vesile oluyordu. "Po köprüsünde akşamlar: Harika! İyinin ve kötünün ötesinde!!" diye yazıyordu.[17] Kafe hayatını çok sevdi (Leipzig'de öğrenciyken de seviyordu), İtalyan dondurmasının uzmanı oldu, bu dondurmanın "en yüksek kültürün" ürünü olduğunu düşünüyordu, ayrıca kimi zaman ona eşlik eden (üstelik fiyat her zamanki otuz sentin üstüne çıkmıyordu)[18] mini orkestraya da bayılıyordu. "Kafe ... cennetin fincanda sunumu," diye yazmıştı defterine.[19]

Nietzsche Torino'nun zengin müzikal hayatını sevmişti. Rossini, Çaykovski ve Goldmark ("Wagner'den yüz kez daha iyi") dinledi,[20] ayrıca üç diğer operaya rağmen Teatro Carignano'da *Carmen*'in sahnelenmesini iki ay uzatan belediyeyi kutladı. İki rakip operet şirketi sayesinde hemen her zaman operete gitme imkânı olmasını da çok sevmişti. Torino'da hafif müzik beğenisi iyice fark gözetmez hale geldi, artık Wagnerci uğursuzluğun karşıtı olan her şeyi seviyordu neredeyse. Tek istisna Johann Strauss'tu*: Zira Almanlık duygusu da Almanlık hevesi kadar kötüydü, "*Wienerei* = *Schweineri*" [Viyanalı olmak domuzlukla bir], diyordu.[21]

Nietzsche sağlığının da tuhaf bir şekilde hızla iyileştiğini fark etti, halbuki vardığında hava çok kötüydü ve kendine reçete ettiğinin aksine yağmurlu ve sisli iklim o günden beri devam ediyordu. (Fakat sağlığının iklime bağlı olduğu teorisinin çürütüldüğünü asla tam anlamıyla kabul etmez.) Gazete büfesi sahibi Davide Fino'ya ait olan "enfes" Piazza Car-

---

* Burada adı geçen Johann Strauss, aynı adı taşıyan besteci "baba" Johann Strauss (1804-1849) değil, "oğul" Johann Strauss'tur (1825-1899)-r.n.

lo Alberto üzerindeki bir daireyi tuttu. Via Carlo Alberto 6'daki apartmanın dördüncü katındaki (Fino ailesi alt katında oturuyordu) balkonlu penceresinden 1831'den 1849'a kadar Piemonte Kralı olan Carlo Alberto'nun tam askeri üniforması ve havaya kaldırılmış kılıcıyla gayet aristokrat heykelini görebiliyordu.

Sic Incipit Gloria Mundi*

Nietzsche Torino'dayken Brandes'le mektuplaşması sıklaştı. Modern uygarlığın çözümden ziyade problem olduğu noktasında anlaşıyorlardı. Nietzsche ona yazdığı bir mektupta *Zerdüşt*'ün IV. Bölüm'ünün pekâlâ "Zerdüşt'ün sınanması" başlığı alabileceğini ve Nietzsche'nin acıma eleştirisine dair şüphelerine en iyi cevabı verdiğini belirtiyordu. Kendisi gibi bir "altın yapımcısının", insanlığın en çok korktuğu ve nefret ettiği şeyleri "altın yapan" birinin ona en büyük iyiliği ettiğini söylemişti.[22]

Brandes'in verdiği en heyecanlandırıcı haber 10 Nisan ile 8 Mayıs arasında Nietzsche'nin *Soykütük* dahil bütün felsefesini içeren beş ders verdiğiydi. Bu dersler müthiş başarılı olmuş, her birine üç yüzün üstünde katılan olmuştu. Nietzsche ünsüz bestecilerin kimsenin dans etmediği kızlara benzediğini, filozofların ise ünü sadece "yük" saydığını öne sürüyordu.[23] Gelgelelim sevincinden içi içine sığmıyordu, derslerin –hayali ilavelerini de içeren– haberini mektuplaştığı hemen herkese vermişti. Defterlerinde de kamusal açıklamaların gösterişli tonunu benimsiyordu artık:

> Filozof Friedrich Nietzsche'nin arkadaşları geçen kış kabiliyetli Danimarkalı Dr. Georg Brandes'in Kopenhag Üniversitesi'nde bu filozof hakkında uzun bir dersler dizisini tamamladığını öğrenmeyi değerli sayacaklardır ... 300'den fazla dinleyici Alman felsefesindeki bu yeni ve cüretkâr düşünme tarzına öyle canlı bir ilgi göstermiştir ki konuşmacıyı ve temasını ayakta alkışlamışlardır.[24]

Köselitz de Brandes'in verdiği derslerin Nietzsche'nin ün kazanmasında dönüm noktası olduğunu belirtir. Avrupa çapında ün sahibi, ana-

---

* "Böyle başlar dünyevi şan şöhret"-r.n.

dili Dancanın yanı sıra Fransızca, Almanca, İsveççe, Rusça ve Lehçe de yazan bir adamın dikkatini çekmek ün kazanmayı garantiliyordu. Nietzsche de Köselitz'le aynı görüşteydi. Deussen'e gönderdiği bir kartın üzerine sahte bir kayıtsızlıkla şöyle yazmıştı: "Sic incipit Gloria mundi" (Böyle başlar dünyevi şan şöhret) –"Böyle geçicidir (*sic transit*) dünyevi şan şöhret" sözünü değiştirip, güç zehirlenmesinin bilinen ilacı üzerine sözcük oyunu yapıyordu".[25]

Nietzsche, halkla ilişkiler sürecine yardım etmek için Brandes'e gerçek ile kurguyu eşit ölçüde karıştırdığı güncel bir özgeçmiş gönderdi. Bu özgeçmişe göre Lützen savaş meydanında doğmuştu (aslında meydanın yakınlarında doğmuştu), Leh soylusu bir aileden geliyordu (tümden yanlış). Büyükannesi Weimar'da Schiller-Goethe çevresine dahildi ("büyükannem Goethe'nin sevgilisiydi" hikâyesinin bir versiyonu, ama yine de yanlış). Böyle devam edip gidiyordu özgeçmiş yazısı.[26]

Çoğunlukla Brandes'in çabaları sonucunda Nietzsche, New York ve St. Petersburg'dan mektuplar almaya başladı (gerçi eserlerini İngilizce ve Rusçaya çevirme önerileri boş çıktı), bu da Amerika ve Rusya'da ün kazandığına onu inandırdı –daha doğrusu Almanya hariç her yerde ünlendiğini düşünüyordu. Bunun sonucunda kendi dilinin konuşulduğu, hayata gözlerini açtığı ülkeye karşı öfkesi artmaya başladı. Malwida'ya gönderdiği bir mektupta şöyle diyordu: "Bu kış Danimarka'da beni ... Avrupa'daki en bağımsız ruh ve tek Alman yazarı diye övmelerine" rağmen, ayrıca "benzer bir şey New York'ta da olmak üzereyken", "sevgili anayurdumda dikkat çeksem bile 'tımarhaneye ait' biri muamelesi görüyorum". (Yorumculardan birinin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* için "patoloji sınırına dayanmış" dediğini hatırlayın). "Bayreuth kretenizmi*," diye devam ediyordu, Malwida'nın Wagner'e sadakatine saygısızlık ederek, "bana engel oluyor. Yaşlı baştan çıkarıcı Wagner, öldükten sonra bile, etkileyebileceğim insanları benden uzak tutuyor".[27]

Brandes, büyük İsveçli oyun yazarı August Strindberg'i, yani modern gerçekçi tiyatronun babalarından birini Nietzsche okumaya ikna etmişti, sonuçta Strindberg coşkulu bir hayran haline geldi ve *Zerdüşt*'ün "hiç şüphesiz bir insanın sahip olabileceği en derin kitap" olduğu şeklindeki Nietzsche'nin yargısını tekrarlamaya başladı.[28] Brandes'in de

* Fiziksel ve ruhsal gelişim bozukluğu-r.n.

Strindberg'i "biraz deli" olsa da "gerçek bir dâhi"[29] diye tanımlaması herhalde Nietzsche'nin gözünde onu çekici kılmıştı. "Biraz deli" iki yazar arasında canlı bir mektuplaşma başladı. Nietzsche onun *Père* adlı, karı-koca arasındaki güç mücadelesiyle ilgili bir ev tragedyası olan oyununu okudu. "Çok derinden etkilendim," diye yazıyordu Strindberg'e, ayrıca "kendi aşk anlayışımın böyle görkemli bir şekilde bir eserde ifade edildiğini görünce hayrete düştüm –araç savaş olmuş ve zemin de cinsiyetler arasındaki ölümcül nefret".*[30] Overbeck'e yazarken de böbürleniyordu: "İsveçli dâhi Strindberg benim 'ebedi dişinin' en büyük psikoloğu olduğumu düşünüyor"[31] –aslında biraz da haklıydı, çünkü Strindberg, Brandes'e, "Nietzsche benim adamım ... tüm yetenekli erkekler gibi doğuştan kadın düşmanı," diye yazmıştı. (Strindberg üç evliliğin ve üç acı boşanmanın yaralarını taşıyordu.)

Nietzsche bir seferinde Brandes'e "sayın Herr Kozmopolitikus"[32] diye hitap eder –böylece tanıdık bir Yahudi karşıtı hakareti "iyi bir Avrupalı" olma erdemine çevirir. (Yahudi karşıtlarının iddiasına göre Yahudiler "kozmopolit" bakış açısına sahip olduklarından devlete sadakat göstermiyorlardı; Fransa'da patlamak üzere olan "Dreyfus olayı"na da bu hakaretin muhakkak katkısı olmuştu.) Nietzsche'nin Yahudi-karşıtı-karşıtlığının ana sebeplerinden biri, ulaştığı ünün neredeyse tamamını Yahudilerin çabasına borçlu olduğunu bilmesi ve onlara minnet duymasıydı. Bu Yahudiler arasında Lipiner, Zimmern, Lanzsky, Paneth ve hepsinden öte Brandes vardı. "Yahudiler olmasa ölümsüzlük de olmayacak,"[33] diye yazıyordu Köselitz'e.

Elizabeth de aynı şeyin farkındaydı. Nietzsche 1888 Noel'inde Overbeck'e gönderdiği mektupta Paraguay girişiminin çökmekte olduğunu aktarıyordu: Sahte vaatlerle oraya çekilen yerleşimciler paralarını geri istiyorlardı, ama hiç para kalmamıştı ve şiddet vakaları yaşanmaya başlamıştı. Fakat bu durum Elizabeth'i "derin bir horgörüyle yazmaktan alıkoymuyor", diye devam ediyordu Nietzsche: "'Meşhur' olmayı isti-

* Bu aşk görüşü *Wagner Olayı*'nın ikinci kesiminde kendini gösterir. Aşkı kendini feda etmek –"Senta-duygusallığı– olarak sunan Wagner'in aksine, *Carmen* aşkı gerçekte olduğu gibi sunar: "*felaket*, kinik [bkz. Sözlükçe], masum, zalim ... Yöntemi savaş olan aşk, temelinde *cinsiyetler arasındaki ölümcül nefret* yatan aşk. Bunun Nietzsche'nin o sırada Lou Salomé'ye yönelik hislerini temsil ettiğini, Don Jose'nin Carmen'e aşk-nefretini ancak ölüm sonlandırabildiğinden, Nietzsche'nin Lou'ya aşk-nefretini de ancak kendi manevi ölümünün sona erdirebileceği sonucuna varabiliriz.

yormuşum. Aman ne güzel! Üstelik bunun aracı olarak ayaktakımından olanları seçmişim –Georg Brandes gibi her kabı yalayan Yahudileri..."[34] (muhtemelen "kozmopolit" hakaretinin bir versiyonuydu bu). Şurası açık ki, aklının yerinde olduğu son haftalarda Nietzsche ile kardeşi arasındaki ilişkiler en düşük düzeye inmişti. Nietzsche onun Brandes'e hakaretine cevaben nihai bir veda mektubu müsveddesi yazmıştı.[35]

Sils Maria'da Son Yaz

Haziran ayıyla birlikte yine Nietzsche'nin yaz sıcağından kaçma vakti gelmişti. Daimi "yumuşak kış" reçetesinin kanıtlarla desteklenmediğini biliyor, –"Tuhaf," diye yazmıştı Köselitz'e, "hava 31 derece olmasına ve geceleri en fazla 22 dereceye düşmesine rağmen, sıcağa karşı çok hassas olan ben hiçbir rahatsızlık hissetmiyorum"[36] –ama yine de rutinini sadakatle devam ettiriyordu. Bu yüzden her zaman olduğu gibi yazı dağlarda geçirmeye karar verdi, yedinci yazında "eski yazlık mekânım" dediği Sils Maria'da kalacaktı: "Yukarı Engadin –benim topraklarım, o kadar hayattan uzak, o kadar fizikötesi [meta-fiziksel]."[37]

Ama taşınma işi pek iyi gitmedi. Artık Torino'dan hemen İsviçre sınırı yakınındaki Chiavenna'ya doğrudan tren olmasına rağmen, önce uzun tren yolculuğu, sonra posta arabasıyla Sils'e yolculuk öyle yorucu olmuştu ki 5 Haziran'da oraya vardığında bir hafta boyunca başağrısı ve kusma nöbetleri yüzünden yataktan çıkamadı. Hatta sonraki birkaç ay boyunca sağlığı gerçekten kötü gitti; "absürd",[38] diyordu bu durum için.

Onu karşılayan iklim de "absürd"dü. Aşırı sıcaklık ve nem yüzünden pek çok çığ meydana geldi –hatta çığlardan biri Durisch evinin yakınına kadar geldi. Bu çığlar koca ormanları yamaçlardan silip atıyordu. (Nietzsche yerel bir yasayı not etmiştir. Buna göre çığla yerinden sökülen ağaçlar nerede durursa oranın sahibinin mülkiyetine geçiyordu, böylece pek çok toprak sahibi beklenmedik bir yakacak hediyesi almıştı.) Ama Haziran ortasında kar yağıyordu. Nietzsche şöyle diyordu: "Hava tahmincisinin aklını yitirip yitirmediğini düşünerek mağaramda oturuyorum."[39] Tekrar kışlıklarını giydi ve o gece çift yorganla yattı.

Temmuz ortasında ise nefes kesici bir gelişme oldu: Paul Deussen kendi eserlerini basmasının maliyetlerine katkı olarak ona iki bin mark

göndermişti.[40] (Meta von Salis de daha sonra bin mark gönderecekti.) Nietzsche parayı gönderenin Deussen'in kendisi olduğunu düşünmüştü, ama aslında para genç, yeni mezun olmuş Berlinli bir *Dozent*'ten (genç okutman), Richard M. Meyer'den geliyordu –o da yine Nietzsche'nin kariyerine destek veren başka bir Yahudiydi.

Ziyaretçiler

Ailesinin Chur'daki şatosundan ayrılan Meta von Salis Ağustos'un ilk üç haftasında ziyarete geldi. Birlikte Sils'ten Silvaplana köyündeki postaneye kadar beş saat yürüdüler, başka bir seferinde de Nietzsche'nin hayatında ilk ve tek sefer kara Cavloccio Gölü'nü görmek için Maloja'ya yürüdüler. Sert havaya rağmen Sils Gölü'nde çok sevdiği Chasté yarımadasının kıyısını dolandılar. Meta onun hayatının yalnız geçmesine rağmen, çalışmayla dolu günlerinin her kesintiye uğramasının özel bir olay olduğunu hatırlar.[41] Yine sonra hatırladığı kadarıyla, ruhsal rahatsızlığa dair hiçbir emare görmemişti.[42]

Nietzsche'nin başka bir yürüyüş arkadaşı da Ağustos'un aynı üç haftası ziyarete gelen Julius Kaftan'dı. Önceden Overbeck'in yakın bir meslektaşı olan Kaftan şimdi Berlin'de teoloji profesörüydü ve Nietzsche'yi Basel'den tanıyordu. Yürüyüşlerinde ciddi felsefi sohbetlere daldılar ve karşıt yönlerden din meselesini tartıştılar –bu sohbetler *Deccal*'ın ve muhtemelen *Putların Alacakaranlığı*'nın yazılmasındaki etkenler arasında olabilir. Nietzsche her iki esere de Kaftan'ın ayrılışından kısa süre sonra başlamıştı. Kaftan şöyle bir günü hatırlar:

> Fex vadisinde buzula doğru yukarı yürüdük ... Küçük bir [sembolik] köprüye yaklaştığımızda ... dar bir sokakta durdu ve yaşadığı büyük dönüşümü kısık sesle anlatmaya başladı. Dünyanın hiçliğini keşfeden ve ruhunu Tanrı'ya veren dindar kişinin yaşadıklarına benzer bir şey yaşamıştı. Bahsettiği şey [1876'daki] Hayır'dan Evet'e geçişiydi. Tüm öğretisinin temelinde bu yatıyordu.[43]

Kaftan hatıratında Nietzsche'yle uzun felsefi sohbetler yapan neredeyse son kişi olduğuna dikkat çekerek, tıpkı Meta gibi, dört ay sonra ruhsal çöküş yaşayacağına dair en ufak bir işaret görmediğini belirtir.[44]

İki ziyaretçi daha Nietzsche'nin dikkatini çekmişti. Bunlardan biri Hamburg'lu piyanist Karl von Holten'di. Köselitz'in bestelerinden parçaları kullanarak özel bir konser vermişti –Nietzsche, Schumann'ın "Kreisleriana"sından esinlenerek "Köselitziana" demişti bu konsere.[45] Ayrıca Hugo Riemann'ın ortaya attığı, çok tesir yaratan melodik gruplama teorisini de tartışmışlardı. Nietzsche'ye göre bu teoride en ufak müzikal unsurun dahi vurgulanması ve gruplamada ısrar edilmesi müzikal bütünselliği atomlaştırıyordu; bu da Wagnerci çöküşün (*décadence*) tipik bir tezahürü demekti.

Ayrıca Carl Fuchs'la 1884 Ekim'inde başlayan uzun ve aralıklı bir tartışma yürütüyordu;[46] Fuchs ona her seferinde on sayfadan fazla yazıyordu. Fuchs Wagnercilerle arasını iyi tutmaya çalıştığı için Nietzsche'nin ona karşı tavırları biraz soğuktu. Üstelik Nietzsche Danzig'deki (Gdansk) sinagogun orgcusu olan Fuchs'un Yahudi ayininden "olabilecek en kötü şekilde" bahsettiğinden şüpheleniyordu (muhtemelen bu şüphesi yersizdi).[47] Nihayet Fuchs'un müzik cümleleriyle ilgili sayfalarca mektubunun ağırlığına dayanamayıp ona Monty Python* tarzı bir cevap verdi:

> Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin felsefesini yapan kişiye "cümlelemeyle" ilgili mektuplar yazmak da neyin nesi! ... Nice'te Marslılar meselesine ilgimi çekmeye çalıştılar –Avrupa'daki en büyük uzay teleskopu buradaymış. Aslında hangisi bana daha yakın, Marslılar mı yoksa cümleleme mi? Dr. Fuchs'la ilişkimi devam ettirmek isterim, ama Marslıları konu dışı bırakırsa ... Not: Burada yakalanmış olan en büyük alabalığa da ilgimi çekmek istediler, on beş kilo geliyormuş: Kim bilir, bu durumda belki iyi bir mayonez sosuyla ...[48]

Nietzsche'yi uzaktan ilgilendiren başka bir ziyaretçi de meşhur Baedecker seyahat rehberlerinin Leipzig'li yayımcısı ve firmanın kurucusunun oğlu Fritz Baedecker'di. "Herr Baedecker ve eşi bütün yaz boyunca otelime (Alpenrose) seçkinlik kattı, 'uğur getirdi'" diye yazıyordu von Seydlitz'e heyecanla.[49]

***

Nietzsche'nin Sils'teki son kalışına dair iki kayıt, mektuplarındaki bakış açısının dışına çıkmamızı ve yöre halkının ona nasıl baktığını görmemizi sağlayacaktır. 1938'de Frau Fümm şunları hatırlıyordu:

---

* 1969'da İngiliz televizyon kanalı BBC'de başlattıkları 45 bölümlük diziyle üne kavuşmuş, 6 kişiden oluşan İngiliz komedi grubu-r.n.

> Cenevre'den üç kadın vardı, Fex vadisinde bizimle birlikte kalan Frau Choindron ve iki kızı. Nietzsche'nin Cenevreli hanımlarla dost olması bütün yaz taze süt içmek için haftada iki kez bize uğramasını sağladı. Nekahet dönemindeki bu dost canlısı adam asla çok konuşmazdı ... Bizimle *Schwyzerdütsch* [Almanların çoğunun anlamadığı İsviçre lehçesi] konuşurdu. Sonunda daha da fazla yalnız kalmak istedi. Kalın kaşlı bu tuhaf adama büyük saygı duyuyorduk. Ardından, sürekli baş ağrısı çekmeye başladı. Başı ağrıdığında şapkasız gezer, alnına ve başına kocaman nemli yapraklar koyardı. Uzun süre hiç hareket etmeden, adeta bulunduğu yere kök salmış gibi gökyüzüne bakardı. Sonra yürüdüğünde ellerini ve bacaklarını tuhaf bir şekilde salladığı için herkes zavallı adama gülerdi. Sonradan Chasté'de onun için bir anıt dikmek istediler [bkz. Resim 26 ve yukarıda s. 577] ... İşte böyle olur: İnsan ancak öldükten sonra şöhrete ulaşır.[50]

İkinci bir bakış da çocukların zalim gözlerinden: Yöredeki öğretmenlerden birinin oğlu Herr Zuan, yıllar sonra orayı ziyaret eden filozof Theodor Adorno'ya şunları anlatıyordu:

> Onun [Zuan'ın] dahil olduğu çocuk çetesi Nietzsche'nin kapalı şemsiyesine taş atarak eğleniyordu. Şemsiye açıldığında taşlar Nietzsche'nin başına düşüyordu. Bunun üzerine şemsiyesini sallayarak çocukları kovalıyordu ama asla onları yakalamıyordu.[51]

1938'de kaydedilen başka bir hatıraya göre Zuan şunu da hatırlıyordu:

> Her gün çoğunlukla Chasté yönüne doğru saatlerce yürürdü. Orada bugün Nietzsche-taşı [Resim 26] diye bilinen dev gibi bir kayanın üstüne oturur, düşüncelere dalarak önüne bakardı. Biz de onunla dalga geçer, onu kışkırtırdık, kırmızı şemsiyesini çekiştirirdik, fark ettirmeden cebine taş koymaya çalışırdık. Çünkü koca bıyıklı adam çevresinde neler olduğuna dikkat etmezdi. Ona kısaca "mankafa" derdik.[52]

***

Güz yaklaşırken Nietzsche'nin Sils'ten ayrılışı büyük seller yüzünden gecikti. Köyün büyük bir kısmı su altındaydı; Chasté yarımadası artık tam ada olmuştu. İstatistiklere şaşmaz düşkünlüğüyle Nietzsche, dört günde 220 mm yağmur yağdığını, halbuki normalde Eylül'ün tamamında 80 mm yağdığını Deussen'e aktarmıştı.[53] Nihayet 20 Eylül'de sular biraz çekildi ve Nietzsche bir kez daha Torino'ya doğru yola çıktı.

Sils Maria Yazıları: Wagner Olayı

Nietzsche Torino baharının sonuna doğru "başyapıtına" biraz ara vererek *Wagner Olayı*'nı yazmaya karar verdi. Bunun sebebi açık değildir. Bir taraftan bunu "kafa dinleme"[54] olarak tanımlıyordu, öte yandan Richard Wagner'e (yeni bir) "savaş ilanı" olarak görüyordu.[55] Daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche "eski baştan çıkarıcıya" karşı hâlâ öfkeyle doluydu, çünkü öldükten sonra bile onu potansiyel takipçilerinden yoksun bırakıyordu. Bu yüzden savaş ilanının salt "kafa dinleme" amaçlı olduğuna inanmak zor. Bana kalırsa durum şudur: Nietzsche giderek zorlaştığını fark ettiği *Güç İstenci*'nin yazımına nispetle rahat olan polemik düzeyine inmenin rahatlığını özlemiş, düşünsel gerilimden biraz kurtulmak istemişti.

Wagner ve temsil ettikleriyle –Alman şovenizmi, Yahudi karşıtlığı, sanatta çöküşle (*décadence*)– savaşmak eserin amaçlarından biriydi. Ama diğer amacın da dikkat çekmek olduğu gayet açıktır. Wagner 1880'lerde hâlâ "önemli" bir kültürel meseleydi. Alman İmparatoru (Friedrich), Wagner hareketinin ulusal öneme sahip olduğunu açıklamıştı.[56] Üstelik Nietzsche'nin geniş çapta okunan son kitabı *Wagner Bayreuth'ta*'ydı –bu eserde Wagner'i savunuyormuş gibi görünüyordu. O halde mevzuya bu kez karşı saftan niye girmesindi? Wagner'le ilgili olumlu ya da olumsuz her şeyin satması garantiydi.

Üstelik Nietzsche'nin hesapları yanlış da değildi. Naumann'ın kitapçılar kataloğu sayesinde risale daha basılmadan binin üzerinde sipariş aldı. Malwida da eserin ona ün kazandıracağını biliyordu, Olga Herzen'e gönderdiği mektupta, Nietzsche'nin iyi ya da kötü tekrar gündeme geleceğini yazmıştı. *Wagner Olayı* Brandes'in çabalarıyla eşzamanlı olarak Nietzsche'nin ününe –ya da kötü şöhretine– epeyce katkıda bulundu.

Nietzsche ilk taslağın büyük bir kısmını Torino'da tamamladı –eserin alt başlığı "Torino'dan Mektup, Mayıs 1888"di– ama Sils'te bitirdi ve 17 Temmuz'da Naumann'a oradan gönderdi. Ama matbaa, el yazmasının tümden okunamaz olduğunu belirterek hemen geri gönderdi. Bunun üzerine Nietzsche yeni, kalın uçlu bir kalemle (Sönnecken Rundschrift No 5) eserin tamamını yeniden yazdı. Kullandığı kalem sayesinde, önceki uçlarla yaptığı mikroskobik karalamalardan da vazgeçmek zo-

runda kaldı. Yeni el yazmasının son kısımları Leipzig'deki matbaaya 2 Ağustos'ta gönderildi ve 22 Eylül'de kitap basıldı. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den itibaren bütün eserlerinde olduğu gibi baskı masrafını cebinden ödedi. Malwida'ya Temmuz'da yazdığı mektupta eseri bastırmanın ona 4.000 franka[57] mal olduğunu yazıyordu –bu miktar Basel'den aldığı yıllık emekli maaşından bin frank fazlaydı.

Düşmüşlük (Décadence)

Tanıtıcı "Mektup"un gösterdiği üzere, *Wagner Olayı* görece hafif bir kitaptır. *İnsanca, Pek İnsanca*'dan itibaren Nietzsche'nin eserlerine aşina olanlar için Wagner eleştirisinin büyük bir kısmı tanıdıktır, hem de bıktıracak kadar: Wagner ucuz aşkınlıkla-saadet satıcısıdır, dünyadan-ve-işten-yorulmuş dinleyicilerine Hıristiyanlığın artık-inanılmaz-olan "kurtuluşunun" ikamesini sunmaktadır. (1888'de Nietzsche'nin önceki eserlerinden haberdar olan çok az insan *vardı*, *bu yüzden* o dönemin okurları eleştiriyi bıktırıcı bulmamıştır elbette.) Nietzsche, Wagner'in sanatını eleştirmekle kalmaz, onun karakterini de ele alır. Bize her şeyin ötesinde Wagner'in bir *aktör* olduğunu, yani yarattığı etkinin sadece ucuz değil aynı zamanda sahte olduğunu söylemektedir yine. (Diğer Yüzük [*Der Ring*] destanı için de benzer bir şey söylenebilir: Nietzsche'nin Wagner'e yönelik "aktör"-eleştirisini özetlemek için "Tolkienvari"* tabiri akla geliyor.) Nietzsche "aktör" eleştirisine ilaveten Wagner'i kendi kazdığı Yahudi karşıtlığı kuyusuna düşürmeye yeltenir: Wagner büyük ihtimalle üvey babası Ludwig Geyer'in gerçek oğludur ve Geyer de büyük ihtimalle Yahudi'dir. (Wagner samimi oldukları dönemde ona babasının durumuna dair endişelerini anlatmış olabilir.) Bu yüzden gerçekte Alman değildi, sadece Alman *numarası yapıyor*, Almanlığı çok iyi taklit ediyordu[58] –genellikle Yahudi müzisyenlere, özellikle de Mendelssohn'a yönelik, Wagner'in kötü ünlü "Müzikte Yahudilik Üzerine"si (Das Judenthum in der Musik**) bu taklidin ürünüydü.

---

* John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973): *Yüzüklerin Efendisi* (2000; *The Lord of the Rings*, 1957) gibi fantastik kurgu eserleriyle tanınmış İngiliz yazar-r.n.

** Başlangıçta takma adla *Neue Zeitschrift für Musik* adlı dergide yayımlanan bu çalışma, daha sonra 1869'da Richard Wagner imzasıyla yayımlanmıştır-r.n.

Fakat esasen tanıdık olan bu iddiaların arasına hem yeni hem ilginç olan iki mesele karışmıştır. Birincisi "dekadanlık (*décadence*)" kavramıyla, ikincisi de Yüzük (*Der Ring*) dörtlemesinin doğuşu ve içeriğiyle ilgilidir.

***

Nietzsche'ye göre Wagner ilginç bir vakadır, çünkü sanatının "düşmüşlüğü (*décadence*)" –ve ezici başarısı–genellikle modernliğin "düşmüşlüğünü (*décadence*)" özetlemektedir. Ancak bir düşmüş başka bir düşmüşü anlayabilir. İyi ama bu "düşmüşlük (*décadence*)" nedir?

Nietzsche bu tabiri on dokuzuncu yüzyıl sonunda Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'nde (*Les Fleurs du Mal*, 1857) kişileşen Fransız edebiyat hareketinden almıştır –bundan sonra da modernliğin kötü yönlerini özetlemek için kullandığı gözde tabiri olur. Düşmüşlüğün (*décadence*) başlıca nitelikleri "gotik" bir beğeni, yüzyıl sonuna ait bir çürüme, sapkınlık ve ölüm takıntısıdır. Neredeyse çağdaşları olan "empresyonistler" nasıl ilk başta kendilerini kötülemek için kullanılan bir tabiri sahiplendiyse, düşmüşler (*décadent*) de kendilerine verilen adı şeref payesi saydılar.[59]

Nietzsche düşmüşlüğü (*décadence*), "tükenmişlerin" hayat için "zararlı olanın *çekimine kapıldığı*" bir "nevroz" olarak tanımlar.[60] *Putların Alacakaranlığı*'nda benzer bir şey söyler: *Kendinize* zararlı olanı içgüdüsel olarak seçmek ... düşmüşlüğün pratikteki formülüdür".[61] Esasen Fransız edebiyat hareketinin doğru bir tanımıdır bu: Ölüm-bulaşmışlara kafayı takmış, bir tür "ölüm-isteği" sergileyen, Keats* gibi "huzurlu ölüme yarı âşık" estetik düşmüşler tam da "zararlı olanın çekimine kapılıyorlardı". Ama Baudelaire'den daha düşmüş biri varsa, o da Schopenhauer okuduktan sonra "hiçlik" özlemine yenilen Wagner'di ve Yüzük'ün (*Der Ring*) sonunda (hatta daha ziyadesiyle ve açıkça *Tristan*'da) "kurtuluşun" en nihai anlatısında bu hiçliği sunuyordu. Kısaca Wagner, düşmüşlüğün belirleyici özelliği olan "ölüm istencinin" somut örneğidir.[62] Düşmüşlüğün böyle sunulduğunda Nietzsche'nin metafiziğindeki sismik kaymaya işaret ettiğini görüyoruz (bunu 26. Bölüm'de tartışacağız): "Hayatın" ve "dünyanın" "güç istencinden öte bir şey olmadığı" iddiasının terk edilmesi. Şimdi artık "bundan başka" bir şey vardır: "ölüm istenci".

---

* İngiliz romantik şair John Keats (1795-1821)-r.n.

Ölme isteği, "saklı ölüm istenci" ilk kez *Şen Bilim*'in V. Bölüm'ünün 344. Kesim'inde karşımıza çıkar, sonra *Soykütük*'ün üçüncü incelemesinde "çileci idealle" özdeş sayılarak 24. Kesim'e dahil edilir. Ama *Soykütük*'te Nietzsche hâlâ güç istenci metafiziğini savunmaktadır, bu yüzden de bir bakıma çileci ideali ciddiye alamaz: Herkes güç istediği, dolayısıyla hayat istediği için, çileci idealin "hayatı reddettiği", ölümü istediği *görüntüsü* aldatıcı olmalıdır. Bu yüzden, daha önce gördüğümüz gibi, çileci rahibin büyük "Hayır"ı fiilen "hoşgörülü Evetler"inin çokluğu yanında hafif kalır ve Wagner'in ideale bağlılık *iddiası* salt gösteriştir. Ama şimdi güç istenci metafiziğinin evrenselliğinden (hiçbir yerde duyurmaksızın) vazgeçtiğinden, nihayet çileci ideale, ölüm istencine hak ettiği ciddiyeti gösterebilecektir. Wagner gerçekten ölümü ister, "hiçlik" özlemi *sahicidir*, bu yüzden de sahiden düşmüştür.

Wagner Olayı'nın en öne çıkan konusu olan düşmüşlüğün izahı için bu kadarı yeterli. Ama kavramın aldatıcı yönü, Nietzsche'nin bu sefer ikinci bir izaha girişmesi ve bu ikinci izahın birincisiyle hiç alakası yokmuş gibi görünmesidir. Bu seferki izah Reimann'ın müzikal cümleler teorisinin Carl Fuchs'la yürütülen uzun bir tartışmasından türemiştir –Reimann'ın adı 11. Kesim'de zikredilir– ve aşağıdaki gibi devam eder. Edebiyatta şaşmaz düşmüşlük "işareti" şudur:

> Hayat artık bütünde yürümüyor. Söz bağımsızlaşmış ve sayfadan dışarı sıçramıştır, sayfa bütün pahasına hayat kazanır –bütün, artık bütün değildir. Fakat bu her düşmüşlük tarzının teşbihidir: daima atomların anarşisi, istencin dağılması, ahlak terimlerini kullanırsak, "bireyin özgürlüğü" söz konusudur –siyaset teorisine genişletildiğinde, "herkes için *eşit* haklar" vardır. Hayat, *eşit* dirimsellik, en küçük biçimlerine geri itilmiş hayatın titreşimi ve gürlüğü, geri kalanın hayattan yana *yoksulluğu*. Her yerde felç, uyuşukluk *ya da* düşmanlık ve kaos: insan yükseldikçe her ikisi de daha aşikâr ... bütün artık yaşamıyor bile; bileşik, hesaplanmış, yapay ve insan eliyle yapılmış.[63]

Nietzsche bu "düşmüşlük" izahını Wagner'e uygulayarak, onun modern hayatın tüm yönlerinin ana özelliklerinden olan "örgütlenme gücündeki düşüşten" mustarip olduğunu söyler.[64] Sonuçta eserler yapıdan yoksundur –"sonsuz melodi" ilkesi salt bir zorunluluktan erdem çıkarma girişimidir. Wagner gerçekte yetenekli bir "*minyatürcüden*" başka bir şey değildir.[65]

Düşmüşlüğün bu ikinci tanımlanışının siyaset ve modern hayat âlemine genişletilmesi "alacalılık" eleştirisinin yeni bir formülasyonudur elbette. Batı modernliğinin "demokratikleşmesi" onu "atomlar anarşisine" indirgemiştir. Rekabetçi bir dünyada ayakta kalmak için gerekli olan ortak, paylaşılan ahlakın disiplinli birliğinden (benim deyimimle bir "oyun planından") yoksun olduğundan, "hayatın gerileyişinden" mustariptir,[66] ayrıca şaşmaz bir şekilde çöküşe ve ölüme doğru gitmektedir. (Nietzsche'ye göre modern devlet "yapay" olduğundan ve ortak "ahlakın" organik değil dayatılmış bir ifadesi olduğundan, tebaasının sadakatini sağlayamaz, bu yüzden ölüme doğru düşüşünü durduramaz.)

Burada ölümün devreye girmesi düşmüşlüğün iki izahı arasında aslında bir bağlantı olduğunu görmemize yardımcı oluyor. Ama bu bağlantı karakterinin daha tam bir tartışmasını 26. Bölüm'e saklamalıyım.

Yüzük'ün Hikâyesi

Wagner Olayı'nın Wagner'e karşı rutin itirazların ötesine geçtiği ikinci pasaj 4. Kesim'dir. Burada "Yüzük'ün hikâyesi" üzerinden Yüzük dörtlemesinin doğuşunun ve içeriğinin analizi yapılır.

Nietzsche'ye göre, dörtlemedeki operalar Wagner'in tüm operaları gibi "kurtuluş hikâyesinden" ibarettir. Ama dörtlemenin yarısında Wagner kurtuluşun doğasına ilişkin anlayışını kökten değiştirmiştir. Yaratıcı hayatının ilk yarısında "her Fransız kadar" devrime inanıyordu. Siegfried'de devrimciliğin özünü bulduğunu düşünür. Dünyanın tüm problemleri "eski sözleşmelerden" gelmektedir. Ancak onlara –ahlaka, geleneğe– savaş açarak eski toplumu kaldırabiliriz. Siegfried de bunu yapar: Geleneğe ve otoriteye tüm saygısını bir yana iter, tüm *korkusunu* atar. (Eski sözleşmelerin güvencesi Wotan'ın mızrağını kırınca devrim tamamlanır.) Siegfried'in devrimci doğası, "ahlakla savaşı"* ensest doğumunda zaten kendini göstermiştir. Brunhilde'yle aşk ilişkisi özgür aşkın merkezde olduğu yeni bir altın çağın doğuşunu gösterir. Eski tan-

* Burada belki de *Zerdüşt*'ün "Üç Dönüşüm"ündeki "aslanın" kökenini görmekteyiz. Siegfried ejderha Fafner'i nasıl öldürdüyse aslan da "Olmalısın" ejderhasını öyle öldürür. Ayrıca "dönüşümler"deki "çocuk"un kökeni de burada olabilir: ebeveynlerini ya da korkuyu bilmeyen Siegfried'de bir çocuğun masumiyeti vardır.

rıların ve eski sözleşmelerin "alacakaranlığını" ve ölümünü takip edecek çağ budur.

Orijinal hikâyenin gidişatı böyledir. Ama sonra, Yüzük'ün (*Der Ring*) bestelenişinin orta yerinde Wagner'in "gemisi" Schopenhauer felsefesinin "kayalıklarına" çarpar. Schopenhauer'ın büyüsüne kapılan Wagner, "*iyimserliği* müziğe tercüme ettiğini" utançla fark eder. Ama ondan sonra belki de asıl *hedefinin* bu deniz kazası olduğu esinini yakalar.

> Böylece Yüzük'ü (*Der Ring*) Schopenhauer çerçevesine tercüme eder. Her şey kötü gider, her şey mahvolur, yeni dünya eskisi kadar kötüdür: *hiçlik*, kısırdöngü kendini gösterir. Brunhilde'nin özgür aşkın şerefine bir şarkı söyleyerek veda etmesi gerekiyordu aslında; "her şeyin iyi sonlandığı" bir sosyalist ütopya hayaliyle dünyayı teselli edecekti –ama şimdi başka bir şey yapması gereklidir. İlk önce Schopenhauer'ı incelemelidir: *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın dördüncü kitabını [Schopenhauer'ın dünyayı-inkârı ve "hiçliğe" çıkışı savunması] şiire aktarmalıdır.[67]

Yüzük'teki kefaret böylece sosyalist ütopyacılıktan ölüm ve hiçliğe döner –bu da onu dört başı mamur bir dekadan (*décadence*) eser yapar. (Wagner'in hayatı-inkâra dönüşünün, evvelki "iyimserliğinden" duyduğu "utancının" burada *sahici* sayıldığına dikkat edin. "Aktör", "sahte", eleştirisi[68] *Wagner Olayı*'nda kendini tutarsız bir şekilde gösterir.)

Schopenhauer'ın Yüzük'ün bestelenişi üzerindeki etkilerine dair bu derinlemesine ve tam anlamıyla doğru açıklamalar,* 7. Bölüm'de *Trajedyanın Doğuşu*'na dair açıklamalarım doğruysa, Nietzsche'nin 1872'den beri farkında olduğu şeylerdir. Orada ileri sürdüğüm gibi, Nietzsche ilk döneminde Wagner'in *hem* sosyalist *hem* Schopenhauer'cı olduğunu göstermek gibi, olmayacak bir işe girişmişti. Şimdi ise Wagner'in sosyalistliği *terk edip* Schopenhauer'cılığı seçtiğini, böylece "dekadanlığa" kaydığını görmektedir.

---

* Wagner 1852'de Yüzük'ün librettosuna, "Feuerbachçı son" olarak adlandırılan sonu yazdı: Brunhilde tanrıların ölümüne ve sevginin hâkim olduğu insan toplumunun onların yerini almasına dair bir şarkı söylüyordu. Schopenhauer'ı keşfettikten iki yıl sonra, 1856'da "Schopenhauer'cı son"un taslağını hazırladı. Bu sefer de Brunhilde istenç ve dünyayı-inkârın, Nirvana'ya soğurularak kurtuluşun şarkısını söylüyordu. Sonuçta iki sonun da müziği yazılmadı. İkisi de notaların son versiyonunda dipnotlar olarak kaldılar. Ayrıca "Schopenhauer'cı son"nun doğru olduğu, dekorun gereksiz olduğu çünkü anlamın sadece müzikle daha iyi ifade edileceği belirtiliyordu.

Konudan biraz sapmak pahasına, Wagner için Nietzsche'nin ona atfettiği şekilde Yüzük'ü dönüştürmenin bir bakıma ne kadar kolay olduğuna dikkat edin. Dörtlemenin sonunda Valhalla'nın* yıkılışı (tanrıların ölümü) her şeyin sonunu temsil edebileceği gibi, yeni ve daha iyi bir çağın başlangıcını da temsil edebilir, gecenin başlangıcını ya da şafağın söküşünü anlatıyor olabilir. Bu yüzden yönetmenin dörtlemeyi isterse sosyalist isterse Schopenhauer'cı bir eser olarak sunması mümkündür. Tek gereken, finalde tonlamayı biraz değiştirmektir. Örneğin Harry Kupfer'in 1996-9 Deutsche Staatsoper (Alman Devlet Operası) prodüksiyonunda Valhalla'nın yıkılışı nükleer kıyamet olarak sunuluyordu ve neticede "her şeyin iyi olacağı" mesajını vermek için yıkıntının içinden (*Le Misérables*'da** yolunu kaybedip de oraya gelmiş gibi görünen) minik ve çekici bir çocuğun çıkması yeterli olmuştu. Ama çocuğun librettoda hiçbir gerekçesi olmaması sebebiyle, prodüksiyonun Wagner'in finaldeki nihilist mesajını sindiremeyeceği varsayılan bir izleyici kitlesinin kaprisini çektiği de düşünülebilir.

***

Wagner Olayı'ndaki dikkat çekici bir eksiklik de *Die Meistersinger*'in tartışılmaması, hatta zikredilmemesidir.[69] Zira bu eser Wagner'in geleneği korurken yeniliği kabul edecek kadar esnek bir toplumu ve sanatı övdüğü en bariz hayatı-olumlayıcı, aşkınlık-dışı eseriydi. (Buradaki mesaj Nietzsche'nin kendi kültürel gelişim teorisiyle neredeyse özdeşti, hatta belki de ona esin kaynağı olmuştu.) Yüzük sonuçta düşmüş (*décadent*) olsa da, bu sıfatı *Die Meistersinger* için kullanmak hiç akla yakın görünmüyordu. Nietzsche'nin tam da bu yüzden eseri görmezden geldiğinden kuşkulanabiliriz: Onun da bağlama dahil edilmesi polemik akışın sadeliğini yok ederdi.

Eserin başka bir zayıflığı da, Wagner'e müzikal "minyatürcü" demenin, büyük ölçekli örgütleme kabiliyetinden yoksun olduğunu söyleme-

---

* Wagner'in İskandinav, Alman ve İzlanda efsanelerinden yararlanarak oluşturduğu *Der Ring*'indeki motiflerden biri olan Valhalla, İskandinav mitolojisinde, içinde ölmüş savaşçıların Tanrı Odin önderliğinde bir arada yaşadıkları görkemli bir saraydır. *Der Ring* dörtlemesinin ilki "Das Rheingold"da Tanrılar evi olarak sunulan Valhalla, evreni oluşturan dört unsur içinde yer alan "Hava"yı simgeler-r.n.

** Fransız yazar ve şair Victor Hugo'nun *Sefiller* (*Les Misérables*, 1862) adlı romanından uyarlanan, 1980'de Fransız besteci Claude-Michel Schönberg'in bestelediği, 1987'de Broadway'de sahnelenen, sonraları filme de çekilen müzikal-r.n.

nin absürdlüğüdür. Onun müziğinin Mozart ve Haydn'daki mantıkla birleştirilmediği doğrudur. Ama *Die Meistersinger*'deki Walther von Stolzing gibi Wagner de eskiyi takip etmenin değil, yeni bir müzikal mantık icat etmenin peşindeydi. Nietzsche'nin bunu yapma hakkını reddetmesi bir kez daha onun içsel müzikal muhafazakârlığını ortaya çıkarmaktan başka işe yaramaz. Asıl minyatürcü sıfatını hak eden kişi *Nietzsche'nin kendisidir*. Beş dakikadan uzun herhangi bir bestede tökezleyen,* müziğinde eski mantığı da yeni mantığı da sergileyemeyen bir besteci olarak da, filozof olarak da eserleri kolayca "atomlar kaosuna", aforizmalara dönüşebiliyordu. Onun standartlarına göre organik bir örgütlenmesi olan *Soykütük* bile çok fazla yoldan çıktığı için kimi zaman konusunu gözden yitirir. Büyük ölçekli, sahiden sistematik bir başyapıt yaratma girişiminin nasıl felaketle sonuçlandığını 26. Bölüm'de göreceğiz.

Sils Maria Yazıları: Putların Alacakaranlığı

Nietzsche 7 Eylül'de Malwida'ya gönderdiği mektupta, önceki iki gece saat ikide kafasında fikirler uçuşarak uyandığını ve hemen onları kâğıda geçirme isteği duyduğunu yazmıştı. Sonra üçüncü gece, diye devam ediyordu, "Ev sahibim Herr Durisch'in dikkatle sokak kapısını açıp dağkeçisi avlamak üzere sessizce çıktığını duydum. Kim bilir! Belki ben de çıkmış dağkeçisi avlıyordum ..."[70] "Dağkeçisi avı", aslında başyapıta ara verip "rahatlamanın"[71] başka bir aracı olan *Putların Alacakaranlığı*'ydı.[72] Nietzsche bu esere 18 Ağustos'ta başladığını ve yirmi gün sonra 7 Eylül'de tamamladığını bildiriyordu.[73] Kitabın içinde esasen başyapıt için yazılmış bazı defter girişleri de bulunmasına rağmen, özellikle bu esere ait defter müsveddeleri yoktur, dolayısıyla Nietzsche'nin eserin emekten ziyade ilham sonucu ortaya çıktığı iddiası kısmen doğrudur.

---

* Zürih'te orkestra şefi olan arkadaşı Friedrich Hegar, von Bülow'dan daha dostça davranıp, Nietzsche'nin Manfred Tefekkürü üzerine, her şeye rağmen şu yorumu yapmıştı: "bütün olarak bakılınca, müzikal fikirleri şekillendirecek mimari koşullardan yoksun; iyi düşünülmüş bir sanat çalışmasından çok, havalı bir doğaçlama izlenimi uyandırdı bende" (J I s. 580-81).

İlk başta eserin *Bir Psikoloğun Aylaklığı* gibi iddiasız bir başlığı vardı. Ama içeriğinin büyük önemi için bu başlığın yetersiz kaldığına Nietzsche'yi ikna etmek için Köselitz'in çok fazla çaba harcaması gerekmedi. Çabucak kabullendiği üzere, "ağır toplarını" "en yüce dağlara" yöneltiği için, kitapta "aylaklık" namına bir şey yoktu ve ilk başlıktaki sahte tevazu hiç yakışık almıyordu.[74] Böylece eserin adı *Putların Alacakaranlığı* (*Götzen-Dämmerung*) oldu. Wagner'in Tanrıların Alacakaranlığı* (*Götterdämmerung*, 1876) eseri üzerine bu parlak söz oyununun amacı, eserin *Wagner Olayı*'nın devamı olarak görülüp Wagner piyasasında tutunmasını sağlamaksa da –bu eserin *Wagner Olayı*'nın "ikizi" olduğunu ve bunu açıklığa kavuşturan bir formatta yayımlanması gerektiğini söylemişti–[75] bu başlık aslında biraz yanıltıcıydı, çünkü her şeyden önce Wagner'den nadiren bahsediliyordu.

Nietzsche'nin Köselitz'e gönderdiği mektuba göre, eser pek çok çağdaş referans içeriyordu ve Almanlarla ilgili, onların *Reichdeutsch* (aşırı milliyetçi Alman İmparatorluğu) zihniyetini kıymetsiz bulmasına gerekçe olan bazı katı gerçeklerden bahsediyordu.[76] Bu mesele doğru da olsa yine bir ölçüde yanıltıcıdır, çünkü Önsöz'de belirtildiği üzere, eser "sadece çağımızın putlarının değil *ebedi* putların" sığlığını göstermekle ilgilidir esasen. *Wagner Olayı*'nın aksine, çağdaş hedeflere yönelik polemikler kitabın nispeten küçük bir kısmını oluşturur.

Nietzsche'nin yine Köselitz'e yazdığı kadarıyla eserin üslubu hafif ve cazibeliydi –Alman'dan ziyade "Fransız"dı– bu yüzden eserin başyapıt için "iştah kabartması" garantiydi.[77] Önsöz'de belirtildiği gibi, alt başlık "Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?" olsa da, putları "çınlatan" çekiç adeta diyapozon ya da ses ayarlama çatalı gibi kullanılmaktadır (tekerlerinin kilden olduğundan şüphelenerek vagonları kontrol eden bir demiryolu çalışanı da akla getirilebilir belki).

Başyapıtın çıkışından sonra en azından görünüşte hafif bir eser üretmek yakışıksız kaçacaktı –zira başyapıt "sağlam bir ciddiyette ... her türlü hoşgörü ve iç açıcılığın yüz mil ötesinde" bir inceleme olacaktı.[78] Nietzsche bu yüzden *Alacakaranlık*'ın en kısa zamanda yayımlanması gerektiğine karar verdi. Ama göreceğimiz üzere yayın planındaki başka meseleler araya girince kitabın çıkması 24 Ocak 1889'a kadar sürdü.

***

* Wagner'in *Der Ring des Nibelungen* dörtlemesinin sonuncusu-r.n.

Alacakaranlık Nietzsche'nin ruh sağlığını yitirmesinden birkaç hafta önce bitmesine rağmen parlak bir eserdir. Sonraki eserlerin aksine, deliliğin yaklaştığının işaretlerini taşımaz; bu da hem Meta von Salis'in hem de Julius Kaftan'ın Sils'teki son yazında Nietzsche'nin zihinsel rahatsızlık işaretleri göstermediği yönündeki tanıklığını doğrulamaktadır. Üslup akıcı ve zarifti, özlülük ve kısaltmalar bakımından da ustacaydı. Nietzsche'nin en meşhur vecizelerinin çoğunluğu *Alacakaranlık*'tan gelir. Başyapıt üzerine sonuçsuz didinmelerden kurtulmanın neşesiyle Nietzsche'nin akıcı bir yaratıcı yoğunluk anı ürettiğini düşünüyor insan.

Üsluptaki hafifliğe rağmen, Nietzsche içeriğin hafif olduğu gibi bir yanılgıya kapılmamıştı. Bu eseri "felsefeme eksiksiz bir giriş"[79] olarak, "temel aykırılıklarımın bir özeti"[80] diye adlandırır; bunda haklıdır da. Nietzsche *Ecce Homo*'da *Alacakaranlık* için, "artık sorgulanmaya açık şeyleri değil kararları yakalıyor," der.[81] Bu kararlar nelerdir? Bu kararları aydınlığa kavuşturmak için eseri Nietzsche'ye önceki eserlerinin zeki bir okuru –örneğin Brandes– tarafından sorulan sorulara cevaplar olarak değerlendireceğim. Bana kalırsa, bu şekilde düşünüldüğünde en az dokuz önemli soru kesin cevaplar almaktadır.

Gerçekliğin Doğası Nedir?

Eserin on bir bölümünden yarım sayfa tutan dördüncüsünün başlığı "Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Bir Masal Oldu?"dur. Burada altı aşama zikredilir. Birincisi "hakiki" (terim elbette ki ironiktir), "varlığın" doğaüstü dünyasıdır, bu doğal acı ve "oluş" dünyasının karşıtıdır, bilgelerin –Platon'un– zihinsel bakışının doğrudan ulaşabileceği durumdadır. Ondan sonra kişinin beklemesi gereken bir şey gelir; Hıristiyanlık hakiki dünyayı ertelemiş, erdemli kişinin gelecekteki evi haline getirmiştir. Kant'la birlikte daha da geriye çekilmiştir, çünkü artık varlığı *bilinemez*. Yine de avutucu bir *umut*, ahlakın mana ifade etmesi için ahlakın *inanmak zorunda olduğu* bir şey sıfatıyla alacakaranlık halinde varlığını sürdürmektedir. Ama sonra "pozitivizmin horoz ötüşü", bilinmeyen bir şeyin hiç de avutucu olamayacağı düşüncesi gelir. "Sabah griliği", bir bakıma Nietzsche'nin sahne yönetimi, bu noktada şöyledir: "Aklın ilk ağzını açıp esneyişi. Pozitivizmin horoz ötüşü." Bu da bizi öldürücü

darbeye getirir. Pozitivizm nihayet gelince hakiki dünyayı *ortadan kaldırır* (ya da "bilimde yer alma hakkını" reddeder, diyebiliriz). Nietzsche kenardan alkışlar: "Parlak gün ışığı, kahvaltı; sağduyunun ve neşenin geri gelişi; Platon'un utançtan kızarması; tüm özgür ruhluların şeytani gürültüsü." Şimdi de artık sonuç kendini gösterir, "hakiki" dünya diye bir şey olmadığından, "bu" dünyayı salt "görünüşteki" dünya olarak adlandırmanın hiçbir anlamı yoktur. Sadece tek bir dünya vardır, hepsi "budur".[82] *Ecce Homo*'nun sonuçta ifade ettiği gibi: "hakiki dünya" "*uydurma* dünyadır", öyle ki, eskiden "görünüşler dünyası" denen dünya aslında "gerçekliktir".[83]

Bu metin yazılmış olan en parlak "Çok Kısa Batı Felsefesi Tarihi" olmanın yanı sıra, ilk aşama dışında otobiyografik niteliktedir. Nietzsche'nin çocukluğundaki Hıristiyanlıktan, Kant-Schopenhauer "hakiki" dünyasına, oradan pozitivizme ve oradan da olgun felsefesinin doğalcılığına dönmeye çalışmasını anlatır. Ama Nietzsche'ye göre de "bu" dünya tek mevcut dünyadır.

Peki, "bu" dünya nedir? Nietzsche sağduyulu gerçekçiliktense bilimsel gerçekçiliği desteklemeye devam eder. Masal olan sadece "hakiki dünya" değildir; "şeyler" de aynı zamanda içsel hayatımızın bir yansımasıdır. Eylemlerimize yol açan "ben" diye bir şeyin olduğunu düşünme hatasına düşeriz.* Bu şemayı sonra dış dünyaya genişletiriz, böylece "eylemlerin" oluşmasına yol açan bir sürü "ben"-benzeri şeyle dolar dünya. Ama bu sadece yansımadır. Kant'ın "kendinde *şey*"i şöyle dursun, maddi atomların da dahil olduğu şeyler, genellikle hep yansımadır. Boscovich'in kuvvetler dünyası anlayışı, doğa ve temel fiziksel gerçeklik konusunda hâlâ eldeki en iyi yöntemi sunar.[84]

Peki, bu kuvvetlerin karakteri nedir? *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yazıldığı sırada kuvvet kavramının güç istenci nosyonuyla "tamamlanmaya" ihtiyacı vardı. Yine de *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche tuhaf bir şekilde ketum davranır. Tamamlanmadan hiç bahsedilmez, hatta "güç istencinin ta kendisi eserin tamamında sadece dört kez görünür ve asla doğal kuvvetlerle bağlantıda değildir. Bu yorum bir kez daha, ger-

* *Soykütük*'te bunun gramer yanılsaması olduğu öne sürülür. Gramer her yükleme bir özne gerektirdiğinden, her eylemin de ona sebep olan maddi bir şeyi gerektirdiğini düşünürüz. Fakat bu, Nietzsche'ye göre, "yıldırımı şimşekten ayırmaya", şimşeği yıldırım denen öznenin bir eylemi gibi görmeye benzer (AS I 13).

çekliğin büyük metafiziğine ilişkin "güç istenci ve ötesinde bir şey yok" yaklaşımının terk edildiğini gösteriyor ve bize de kuvvetleri salt etkileri çerçevesinde anlamak kalıyor.

Özgürlük Nedir?

Nietzsche tüm bilimlerin temel önvarsayımının nedensel determinizm olduğunu öne sürer. Bu da kişinin kendi eylemlerinin nedensiz nedeni olarak anlaşılan "özgür iradenin" reddini gerektirir. Her halükârda "özgür irade" bize kendimizi sorumlu ve dolayısıyla suçlu hissettirmek, cezayı hak ettiğimizi düşündürtmek için tasarlanmış, bizi kurtuluş için rahibin müdahalesine bağımlı hale getiren teolojik bir uydurmadır. Bu yüzden, kendimizi "kaderin bir parçasından" ibaret olarak anlamak için, dünyada günümüze kadarki nedensel tarihin özetlenmesi kayıp "masumiyetimizi" geri kazandırır (*İnsanca, Pek İnsanca*'da da aynı argümanı görmüştük).[85]

Geçmişin bazı kısımları biri için doğrudan daha anlamlı, başkası için anlamsız olabilir elbette. "Şeylerin" genel reddinin mantıksal sonucuna göre "bireyler" "atomlar" değildir, "zincirdeki halkalar" değildir. Birey daha ziyade "kendisine kadar varan tek bir insanlık çizgisinin bizzat kendisidir".[86] "Tek çizgi" görünüşe göre aile anlamında bir terimdir. Ayrıca burada Nietzsche'nin fikri, bugün genetik belirlenim dediğimiz şeye benziyormuş gibi görünmektedir: Birey ebeveynlerinden devraldığı genlerin toplamıdır, onlar da genlerini kendi ebeveynlerinden almışlardır ve çizgi böyle sürüp gider. Nietzsche'nin soyarıtımının önemine inancının devam etmesini bu fikrin açıkladığına dikkat edin.[87] O halde özgürlük teologların özgürlüğü, *causa sui* saçmalığı, yani kendi kendisinin nedeni olan neden olamaz.[88] Ama Nietzsche bu anlamda özgürlük kavramını kesinlikle reddetmez. "Benim özgürlük fikrim", diye yazar, "kendinden sorumlu olmakla", kendi "mesafeni" korumakla, "zorluğa kayıtsız hale gelmekle", "siz dahil insanların davanızda fedakârlığına hazır olmakla" ilgili bir meseledir. Özgür olmak "savaş ve zaferden haz alma içgüdülerinin diğer içgüdüleri kontrol etmesi" anlamına gelir: Örneğin "mutluluk" içgüdüsü, en azından "esnafın, Hıristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların" tasavvur ettiği anlamda

"mutluluk". Özgürlük doğuştan elde edilen bir hak değildir. İnsan ruhun içsel savaş meydanında bir "savaşçı" olarak "*özgürleşir*". Kişinin sahip olduğu özgürlük düzeyi "aşılması gereken direnişle, ona harcanan *yukarıda* kalma çabasıyla" ölçülür.[89]

Filozoflar "olumlu" özgürlük ile "olumsuz" özgürlüğü birbirinden ayırır. Olumsuz özgürlük *dışsal* engellerden özgürlük, ne istiyorsan onu yapmaktır –daha genel olarak da kim olmak istiyorsan o olma özgürlüğüdür. Olumlu özgürlük ise kişi kim olmak istiyorsa onun önünde *içsel* engellerin olmamasıdır. İnsan on dokuzuncu yüzyılda ABD'nin güney eyaletlerinde bir köleyse, olumsuz özgürlükten büyük ölçüde yoksun demektir. Kişi bir arzunun, mesela kontrol edilemez bir seks ya da uyuşturucu isteğinin esiri olmuşsa, büyük ölçüde olumlu özgürlüğünü kaybetmiştir. Olumlu özgürlük fikri Platon'un *Devlet*'ine kadar geriye dayanır. Platon'a göre olduğun kişi olma özgürlüğü tutkuların uzun süre ve gayretle disipline sokulmasını gerektirir. İnsan özgür doğmaz ama kendini özgürleştirir –ya da özgürleştiremez.

Olumsuz özgürlüğe değer verilmesi, "modern özgürlük kavrayışı", "her şey uyar anlayışı", bunların hepsi modern toplumun düşmüşlüğünün (*décadence*) bir kanıtından ibarettir; Nietzsche bunlar "özgürlükle *kastetmediğim* şeylerdir"[90] der. Nietzsche'nin savunduğu özgürlük açıkça olumlu özgürlüktür ve Platon'un anlayışına çok yakındır. İnsan bir "savaşçı" olmalı, en başta kendi arzularıyla savaşmalı, onları tutarlı bir hiyerarşiye sokmalı, gerektiğinde ikincil arzular pahasına tatmin edilenin kişinin başta gelen arzusu olması için mücadele etmelidir.

Kişinin başta gelen bir arzusu *yoksa* özgür olamayacağına, bu arzunun her şeyden önemli olmasının, kişinin hayatı tanımlamasının, kimliğini belirlemesinin de gerektiğine dikkat edin. İnsanın ruhunu bir piramit şekline sokmak için tepesinde ne olduğunu bilmesi gerekmektedir adeta. Bu yüzden Nietzsche "insanın davasından", hayatını biçimlendiren anlamdan, "fedakârlıklar" yapmasının gereğinden bahseder.

Olumlu özgürlüğün evrensel nedensel determinizmle, insanın "kaderin parçası" olmasıyla tamamen uyuştuğuna dikkatinizi çekerim. Determinizmin hakikatinden çıkan netice şudur: İnsan "özgür hale gelmeyi" başarıyorsa, onun doğumundan önce bunun için yeterli nedensel zemin oluşmuş demektir.

Mutluluk Nedir?

Yukarıdaki ifadelerin gösterdiği gibi, Nietzsche'nin özgürlük anlayışı mutluluk anlayışıyla yakından bağlantılıdır. "Mutluluğumun formülü", diye yazar, "bir evet, bir hayır, düz bir çizgi, bir amaç":[91] bir başka deyişle hayatı tanımlayan bir dava. (Daha önce belirtildiği gibi, en çok kıskandığı hayatın İtalyan yurtsever Giuseppe Mazzini'ninki olduğunu anlatmıştı Malwida'ya, zira bu adamın "tek bir fikre" –İtalya'nın Birliğine– "mutlak yoğunlaşması" onu "güçlü bir alev gibi yakıyordu".)[92] Yine bu nokta *Alacakaranlık*'ın en unutulmaz aforizmalarından birinde karşımıza çıkar:

> Kişi yaşama ilişkin kendi *neden?*ine sahipse, bunun *nasıl?* olduğuyla pek de ilgilenmez. İnsanın amacı mutlu olmak falan değildir; yalnızca bir İngiliz'in amacıdır bu.[93]

Buradaki "İngiliz", hepimizin hayattaki amacının "en çok sayıda kişinin en fazla mutluluğunu" sağlamak olması gerektiği şeklindeki "faydacılık" ilkesini savunan John Stuart Mill'dir.[94] Aforizma "mutluluk paradoksunun" yeniden kendini göstermesidir. Doğrudan aranan tek mutluluk türü "İngiliz mutluluğudur",[95] "aptalca bir kolaylık ve memnuniyet doktrini"dir; aptalcadır, çünkü İngiliz mutluluğunun peşine düşmenin sonucu sıkıntı ve hüsrandır. Hakiki mutluluk, daima kişinin "çalışmasının" *yan ürünüdür* ve hayatının "düz çizgisine", hayatını tanımlayan "amacına" aktif olarak bağlanmasıyla mümkündür.

Ama mutluluk için odaklanmış bağlılıktan fazlası gerekir. Nietzsche'nin vurguladığı –aşırı vurguladığı– gibi bir sosyalist, işçi devrimi davasına bağlı olabilir, ama yine de kapitalist zalimlere hınçla (*ressentiment*) dolduğundan mutlu olamayabilir. Mutluluk, hıncı, bastırılmış nefreti ve intikam arzusunu aşmayı gerektirir; insan geçmişte kendisine yapılan kötülüklerden (örneğin Salomé olayı) "arınmak" için, Nietzsche'nin en meşhur (ama en iyi olmayan) vecizesinde ifade edildiği gibi, şu tutumu sergilemelidir: "Beni öldürmeyen şey beni güçlendirir".[96] Bunun için mutluluk hissini aşmak da gerekir. Örneğin Aziz Pavlus (Nietzsche'nin değil benim örneğim) İncil'i yayma davasına bağlıydı ama bu bağlılığının altında daha önce insanlara eziyet etmesinin derin suçluluğu –kendisine karşı hınç– vardı. Dolayısıyla yine böyle bir kişi de mutlu-

luktan çok uzak olacaktır. Mutlu olmak isteyen kişi, der *Alacakaranlık*, "eylemlerinin karşısında korkaklığa kapılmamalı! Onları sonradan ortada bırakmamalı! Vicdan azabı [Almancada "ısırması"], yakışıksızdır!"[97] Kişinin kendisine yapılan kötülüklerden "*arınması*" gerektiği gibi, başkasının yaptığı eylemlerden arınması da gereklidir. Kısacası, insanın amacını ve kimliğini tanımlayan "düz çizgi" onun hayatını öyle bir şekilde "anlatmalıdır" ki onun yaptığı ya da ona yapılan her şeyin bir bütün olarak hayatındaki gerekçesi, "kefareti" mümkün olsun.

Nietzsche tüm bunları Goethe'ye bir övgüde özetler –onun insani kişiliğine başka herkesin kişiliğinden daha çok hayrandır. Goethe gibi bir ruh, der,

> *özgürleşmiştir*, neşeli ve güvenen bir kadercilikle duruyor evrenin ortasında, yalnızca bireyin hor görülesi olduğu, her şeyin bütünde çözüldüğü ve olumlandığı *inancıyla –artık olumsuzlamıyor* her şeyi ... Böyle bir inanç ise, olası tüm inançların en yücesidir: onu, *Dionysos* adıyla vaftiz ettim.[98]

Bu "en yüce inanç" elbette *amor fati*'yi (kader sevgisi) oluşturan inançtır elbette, yani bengi dönüşün istenmesine müsaade eden inançtır. Tam mutluluk bengi dönüşü isteyebilmektir.

Burada iki noktaya dikkat edin. Birincisi, "Goethe'nin inancı" genişlemiş, doğrudan onun yaptığı ya da ona yapılan şeylerin ötesine geçerek olup biten *her şeyi* kapsamıştır. "Kurtuluşa" inancı *evrenselleşmediği*, bütün evreni kucaklamadığı sürece kişinin *tam anlamıyla* mutlu olması mümkün değildir. Dünyadaki bir şey bana bağışlanamaz görünebilir (örneğin Auschwitz*); o zaman, bu şey doğrudan bireysel hayatıma ait olsa da olmasa da mutluluğum tam değildir. İkincisi, Nietzsche'nin "*inanca*" vurgusuna dikkat edin. Zamanın herhangi bir noktasında muhakkak infial uyandırıcı "bağışlanamaz" fenomenler olacaktır (yine Auschwitz), dolayısıyla, sihirli küremiz de olmadığından, bunların tümüyle "bağışlanacaklarını" asla *kesin olarak bilemeyiz*. Böyle bir bilgi iddiasında bulunmak iyimserliğin *doğru* olduğunu iddia etmek demektir. Ayrıca, yaşamın değerine dair tüm yargılar gibi bu da asla bilinemez: "Yaşam

---

* Nazi Almanya'sı tarafından aynı adı taşıyan kasabada II. Dünya Savaşı döneminde kurulmuş en büyük insan toplama, zorunlu çalıştırma ve yok etme kampı-r.n.

hakkında, yaşamdan yana ya da ona karşı yargılar, değer yargıları, nihayetinde asla doğru olamazlar: bu yargıların ancak semptom olarak değerleri vardır ... [çünkü] *yaşamın değeri kesinlikle kestirilemez.*"[99] Demek ki Goethe'nin "inancında" önemli olan, bengi dönüşün istenişinde önemli olan onun üstün bir bilme yetisini temsil etmesi değil, ideal düzeyde mutlu bir ruh halinin "belirtisi", tanımlayıcı testi olmasıdır.

Bengi Dönüşü İstemek Niçin "Dionysosçu"dur?

Nietzsche, Goethe'nin inancını, bengi dönüşü istemenin önşartını niçin "Dionysosçu" olarak "vaftiz eder"? *Alacakaranlık*'ın büyük bir kısmı çemberin tamamlandığı, Nietzsche'nin düşünce hattının başına dönülüp *Tragedyanın Doğuşu*'nun merkezi içgörülerinin yeniden kucaklandığı, ama bu kez bu içgörülerin yeni ve doğalcı bir biçimde benimsendiği hissi verir. Bilgili ve içgörü sahibi Lou Salomé bunu anlamıştı: "Nietzsche'nin felsefesi bir çember çizer ... sona doğru insan en mahrem ve saklı deneyimlerinden birkaçı yoluyla gençliğine tekrar yaklaşır."[100] Çember çizip başa dönmenin (pozitivist dönemin *uzlaşmasını* iptal eden) veçhelerinden biri *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki, Sokrates'in Yunan kültüründeki çürümeyi temsil ettiğine ilişkin değerlendirmeye geri dönüştür.[101] Ama dönüş hissini en kuvvetli hissettiğimiz nokta Dionysosçuluğun yeniden belirmesidir. Geriye dönüp *Tragedyanın Doğuşu*'na bakan Nietzsche, "'Dionysos' adını taşıyan harika fenomeni ilk ciddiye alan bendim," der. "Helen içgüdüsünün, kendisini sadece Dionysosçu gizemlerde, Dionysosçu halin psikolojisinde ifade eden bu *temel olgusunu* –'hayat istencini'– anlamadan Yunanları anlayamayız. Nietzsche'ye göre, Yunanlar Dionysos şenliklerinde "korkusuzluklarını korkunçluğun yüzüne"* söylüyorlardı. Yani şenliklerde

> Helenler bu gizemlerle neyi güvenceliyorlardı? *Bengi* yaşamı, yaşamın bengi dönüşünü; geçmişte vaat edilen ve kutsanan geleceği; ölümün ve değişimin ötesinde, yaşama sevinçli bir eveti; dölleme yoluyla, cinsellik gizemleri yoluyla genel yaşamı

* Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bu ifade "yücelik hissini", kişinin günlük benliğini aşma hissini tanımlamak için kullanılır.

> sürdürmek olarak *hakiki* yaşamı. Bu yüzden, Yunanların gözünde *cinsel* simge en saygıdeğer simgeydi, tüm antikçağ dinselliği içindeki asıl derin unsurdu. Dölleme, hamilelik ve doğum eylemlerindeki her ayrıntı, en yüce ve en vakur duyguları uyandırıyordu. Gizemler öğretisinde *acı* kutsaldır: "doğuran kadının sancıları" genel olarak acıyı kutsallaştırır, –oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı *gerektirir* ... Yaratma zevki olması için, yaşama istencinin kendini sonsuza dek olumlaması için, "doğuran kadının çektiği sancının" da sonsuza dek var olması gerekir ... Tüm bu anlamlara gelir Dionysos sözcüğü.[102]

Ardından kitabın sonunda Nietzsche, genel olarak Dionysos misterlerinden* özel olarak Yunan trajedisine geri döner:

> Coşup taşan, acının bile bir uyaran etkisi gösterdiği bir yaşam ve kuvvet duygusu olarak âlem yapmanın toplumsal psikolojisi, hem Aristoteles tarafından, hem de özel olarak bizim kötümserlerimiz tarafından yanlış anlaşılmış olan *trajik* duygu kavramının anahtarını verdi bana ... En tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin *kurban* oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci –*buna* Dionysosça dedim ben, *bunu* keşfettim, *trajik* ozanın psikolojisine giden köprü olarak.

Tragedyanın Doğuşu'nun gösterdiği, *Alacakaranlık*'ın da devam ettirdiği üzere, insanı trajediye çeken şey Aristoteles'in "katarsis"i (arınma) değil, acıma ve korkunun temizlenmesiydi. Bu daha ziyade,

> her türlü korkunun ve acımanın ötesinde, *bizzat oluşun bengi hazzı* olmaktı, –yok etme hazzını da içinde barındıran o haz ... Böylelikle, yeniden, başladığım noktaya geliyorum –*Tragedyanın Doğuşu* benim tüm değerleri yeniden değerlendirişimdi: böylelikle yeniden uzanıyorum, benim istememin, yapabilmemin yeşerdiği toprağa –ben, filozof Dionysos'un son havarisi, –ben, bengi dönüşün öğretmeni ...[103]

Böylece çember kapanır.

---

* Dionysos kültü çerçevesinde müzik, dans ve şarap eşliğinde transa geçilerek gerçekleştirilen ritüeller. Bir gizem kültü olduğu için bu ritüellerin içeriği tam olarak bilinememektedir. Ancak kadınlar ve köleler dahil Dionysos bağlılarının kendilerini sınırlayan toplumsal koşullanmalardan kurtulup son derece coşkun ve taşkın davranışlar içine girdikleri, hatta canlı hayvanları parçalayarak öldürdükten sonra yedikleri rivayet edilir-e.n.

Bu pasajlarla ilgili iki noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, *bilişsel içgörü* Dionysosçu halde gerçekleşir. Bu haldeyken kişi "tüm ölümlerin ve değişimlerin" üstüne yükselerek kendisine "ebedi hayatı" garantiler. İnsan birey olarak hayatı aşar, "hayatın genel devamlılığıyla" özdeşleşir, *kendisini onunla özdeş hale getirir*. Bu, "oluş içinde *kendini* ebedi neşelendiriş", kişinin kendi "*hakiki* hayatının" ne olduğunu iyice kavrayıp onunla özdeşleşme durumudur. Daha önce vurguladığım üzere, Nietzsche'nin felsefesinin büyük bir kısmını oluşturan Dionysosçu duygunun bu doğrulanışı, yani insanın "hakiki" hayatının evrensel olduğu, bireysel hayatının "hakiki olmadığı" fikrinin doğrulanması için hazırlık niteliğindedir: Evrenin bugüne kadarki nedensel tarihinin özeti olarak kalıcı bir birey teması; tözel bir şeyden ziyade çok geçmeden kendini yeniden düzenleyecek kuvvetlerin geçici bir toplanışı, "oluşun zorunlu dalga-oyununda" anlık bir "dalga".[104] Bu *anatta* [Budizmde bensizlik-r.], benlik-dışı ontoloji, ayrıca genellikle "şeylerin" daha geniş reddi, Nietzsche ontolojisi ile Budizm ontolojisi arasında bir buluşma noktasıdır. Ama bu ontoloji katı Batılı felsefeye dayanır, "filozof, Dionysos" düşüncesine, varlığı ve oluşu "boş bir uydurma"[105] diye reddetmekle Herakleitos'u (Nietzsche onun yanındayken kendini "başka her yerde olduğundan daha rahat ve yüksek moralli"[106] hisseder) takip eden herkesin düşüncesine dayanır.

İkinci nokta bu ontolojik içgörünün *Tragedyanın Doğuşu*'nu hakikaten ne kadar iyi özetlediğidir. "En çetin sorunlar karşısında bile hayata evet demek" egonun aşılmasını, hatta aşkınlaşarak "ilkel birliğe" ulaşılmasını gerektirir. Ancak şimdi, Schopenhauer metafiziği uzun zaman önce geride bırakılmışken, söz konusu "ilkel birlik" fenomenin *arkasındaki* bir şey değil, daha ziyade *doğal fenomenlerin bütünü*, bizatihi "hayatın ebedi ... sürekliliğidir".

Hayatın en korkunç veçheleri karşısında bile "hayata muzaffer bir evet" diyebilmek, bengi dönüşü istemektir elbette. O halde ilk soruna dönersek, "Goethe'nin inancını", bengi dönüşü istemeyi "Dionysosçuluk" diye adlandıran Nietzsche'nin kastettiği şey, buna ancak egonun aşkınlaşması, varoluşun bütünselliğiyle özdeşleşilmesi yoluyla ulaşılabileceğidir. Peki, niye böyle olsun? Neticede, daha önce belirttiğim gibi, o zorlu ölüm problemi yüzünden. Hayatı seviyorsam en istemeyeceğim şey onu terk etmektir, dolayısıyla kendi ölümüm –güç istencimin katiyetle mağlup olması– bağrıma basmaktan en çok kaçacağım şeydir. Bu yüz-

den, egoma bağlı kaldığım müddetçe bengi dönüşü istemek, kavrayışımın dışında kalır. Ancak egoyu aşarak, ancak "kendim ebedi oluşun neşesi haline gelerek", "ebedi hayatı [kendim için] garantileyebilirim"."Biz Hyperborealıların"* mutluluğu, der Nietzsche *Deccal*'ın başında, "ölümün ötesinde" bir âlemde yaşamaktan ibarettir.[107]

Bir "Ahlak Tanımaz" Zararlı Eylemleri Nasıl Ele Alır?

Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakıyla insanların "evcilleştirilmesine" karşı çıktığını biliyoruz. Ama bu hemen bir soru doğuruyor: İnsanların başkalarına ve kendilerine zarar verme yatkınlığıyla nasıl başa çıkmayı öneriyor *Nietzsche*?

Nietzsche ortada bir sorun olduğunu kabul eder: "Tüm tutkuların, sadece felaket getirdikleri, kurbanlarını aptallığın ağırlığıyla aşağıya çektikleri bir dönemleri vardır."[108] Saldırganlık insanın meyhanede kavga çıkarmasına, hapse düşmesine, eğitiminin son bulmasına yol açabilir. Açgözlülük, sahtekârlığa ve yine aynı sona yol açabilir. Dürtülerin ve duyguların aptallığıyla başa çıkmanın iki reçetesi olduğunu söyleyerek devam eder Nietzsche: Hıristiyan "imha" reçetesi ve kendisinin "manevileştirme", yüceltme reçetesi.

Hıristiyan telkini insanı Mesih gibi "olumsuz" dürtülerden *kurtulmaya*, mesela saldırganlığı ve (özellikle) cinsel arzuyu yok etmeye yöneltir. İnsanın böyle dürtüleri olduğu ölçüde (aldatma sadece "gönülde" olsa bile) kendini kötü hissetmesi beklenir. Nihai amaç insanların "iğdiş edilmesi", bu dürtüleri bir daha hiç hissetmeyecek hale gelmesidir. Zayıf iradeliler için genellikle tercih edilen teknik, "iğdiş edilmedir". Katolik rahipler dünyevi şeyler karşısında yozlaşmama yeteneklerine o kadar güven duyarlar ki dünyevi dünyayı tümden terk etmeleri gerekir.[109] Fakat Hıristiyanlıktaki "iğdiş edilmenin" altında yatan feci, inanılmaz ölçüde ziyankâr hata, tutkuların nasıl "manevileştirileceğini, güzelleştirileceğini, ilahileştirileceğini" sormaya bile girişilmemesidir:[110]

---

* Hyperborealılar, Yunan mitolojisinde Trakyanın "ötesinde" (*hyper*) bulunan cennetin ve burada yaşayan halkın adıdır; mitolojide erkek olarak kişileştirilen poyraz ya da "kuzey rüzgârı" (*Boreas*) burada yaşar. Avustralyalılara özgü "kara kütüğün ötesinde" deyiminin de Hyperborea'ya benzer bir anlamı vardır.

> Şehvetin manevileştirilmesinin adı, *aşktır*. Hıristiyanlığa karşı büyük bir zaferdir bu. Bir başka zafer de, *düşmanlığı* manevileştirmemizdir. Bu zafer düşmanlara sahip olmanın derin değerini kavramaya dayanır: kısacası, eskiden yapıldığından tam tersi yönde eylem yapıp sonuç çıkarmaya dayanır.[111]

İnsan düşmanlarına değer verir, çünkü kendi kimliğini ancak karşıtlıkla yüz yüzeyken keşfedebilir. Bu durum siyasi partiler için olduğu kadar bireyler için de geçerlidir.

Manevileştirme, yüceltme, bir dürtüye eski, kaba saba fiziksel ifadesi yerine yeni, manevi bir ifade imkânı vererek artık onun zararlı olmamasını sağlama meselesidir. Fakat Nietzsche'nin yüceltme kavramında daha önce tam anlamıyla açılmayan bir unsura dikkat edin: Yüceltme tehlikeli dürtüyü *boşaltmakla* (böylece salt etkisiz bir hale getirmekle, örneğin saldırganlığın futbol sahasında boşaltılmasıyla) kalmaz, daha ziyade onu eski halinin "tersine" dönüştürüp, *olumlu anlamda faydalı* bir şey kılar. Bu yüzden, cinsel dürtünün aşk bağlamına oturtulması "öteki"ni cinsellik objesi olmaktan çıkarıp saygı duyulacak hoşlanılacak birine dönüştürür. Düşmanlığın manevileştirilmesi de bir nevi rekabetçi dostluk doğurur.

İkinci örnek bizi Nietzsche'nin iyi ve kötü Eris üzerine düşüncelerine geri götürür ve şiddet problemi için manevileştirmenin "iğdiş etmekten" niçin daha iyi bir çözüm olduğunu gösterir. Çeşitli vesilelerle gördüğümüz üzere, Yunanlar saldırganlığı manevileştirerek "rekabete" dönüştürmüştü ve sadece Olimpiyat Oyunlarını değil, aynı zamanda trajik şenliği ve genellikle Yunan kültürel hayatını ateşleyen de işte bu "tartışmacı" enerjiydi. Aynı fikir *Alacakaranlık* dönemindeki notlarda cinsellikle ilgili olarak görülür:

> Sanatçı, belki de zorunluluktan, bedensel zevklere düşkün bir insandır ... Yine de genellikle görevinin, ustalaşma istencinin baskısı altında fiilen ılımlı, hatta iffetlidir. Ağırlıklı içgüdüsü bunu sanatçıdan talep eder ... Sanatsal kavrayışta insanın harcadığı kuvvet, cinsel etkinlikte harcananla aynıdır: Sadece tek bir tür kuvvet vardır. Bir sanatçı kendini burada boşa harcarsa kendine ihanet etmiş olur.[112]

Soykütük'te belirtildiği gibi, cinsel ilişkinin yaratım için gereken hayat enerjisini tükettiğini her "atlet ya da jokey" gayet iyi bilir. O yüzden

cinsellik kaba saba fiziksel tarzda "boşa" harcanırsa, sanat yapılamaz. Ama aynı şekilde cinsellik "yok edilirse" de sanat yapılamaz.

Bencillik Zararlı Değil midir?

O halde Nietzsche'nin insan dürtüleri ve tutkularının zararlı etkileriyle başa çıkmak için hiçbir şey önermediği suçlamasının cevabı manevileştirmedir. Ama henüz zararlılık meselesiyle işimiz bitmiş değildir, çünkü bu sefer bencillik konusu önümüze gelir. Kaygılı soruşturmacı ısrar edebilir: "egoist olmamanın" reddi ve "bencillik" savunusu tam anlamıyla zararlı olanın *savunulması* değil midir? Cesare Borgia'ya duyduğu olumlayıcı *hayranlık*[113] onu ele vermez mi?

"Tüm dinlerin ve ahlakların" merkezinde, der Nietzsche, erdemin mutluluğa giden yol olduğu fikri yatar: "şunu yap, bunu yapma –o zaman mutlu olacaksın! Aksi takdirde ...". Ama biz tam tersini söylüyoruz, diye devam eder:

> İyi gelişmiş, "mutlu" bir insan belirli eylemleri *yapmalıdır* ve başka bazı eylemlerden de içgüdüsel olarak kaçınır ... Formüle edersek: onun erdemi, mutluluğunun *sonucudur*...

Nietzsche bu içgörünün önemini, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin"[114] ilk örneği olduğunu söyleyerek vurgular, yani büyük ihtimalle yeni ahlakın ilk buyruğu şudur: "Mutlu", "iyi biçimlenmiş", (sevdiği terminolojiyle) "sağlıklı" bir kişi haline gel! Sokrates hiçbir insanın bilerek kötülük etmeyeceğini söyler. Nietzsche de bunun biraz değişik bir versiyonunu ortaya atar: tam anlamıyla *sağlıklı* (iyi biçimlenmiş, mutlu) hiçbir insan bilerek kötülük etmez. İyi ama bunun doğruluğuna niçin inanalım?

Nietzsche şöyle yazar: "Bencilliğin (ya da "çıkarcılığın" *Selbstsucht*) değeri, bencilin fizyolojik değeri kadardır: çok büyük olabilir, önemsiz olabilir, aşağılık düzeyde de olabilir."[115] Bu da *Zerdüşt*'e ve pozitivist döneme kadar geri giden, *almak* isteyen "aç" bir "kedi" bencilliği ile mesela Zerdüşt'ünkü gibi "kutsal" bencillik arasındaki ayrımın tekrarıdır; "kutsal" bencillik *vermek* ister, "taşmak" ister ve kendini "armağan

veren" sevgi olarak ifade eder. Daha önce belirtildiği gibi, Nietzsche'yi "bencil" sözünü kullanmaya iten şey armağan verenin yapmak *istediğini* yapmasıdır. Tekrarlarsak, sözcük talihsiz bir şekilde kullanılmıştır, çünkü her edimin şu ya da bu arzuyla güdülendiğini düşünürsek, "herkesin daima bencilce davranmasını" anlamsız bir totolojiye (laf ebeliği) indirger.* Ama Nietzsche'nin kullandığı sözcüğün "bencil" olduğu gerçeğini kabul ederken, bu sözcüğün asıl anlamının da "kişinin yapmak istediği şey" olduğunu aklımızda tutmalıyız.

Tam anlamıyla sağlıklı insanların "bencilliği", der Nietzsche, "olağanüstü değerlidir" çünkü "bütün bir hayat onlardan *çıkar*".[116] Sağlıklı ve mutlu insanların hepimize faydası vardır. Bunlar kimdir? Bu sorunun cevabını zaten biliyoruz: Goethe ve Mirabeau gibi insanlardır. *Soykütük*'te belirtildiği üzere, bunların içini hınç (*ressentiment*) "kurdu" kemirmez, komşularına *hakiki* sevgi gösterirler.[117] Hepimize faydalı insanlar asla suçluluk, korku, nefret ya da hınçla hareket etmeyenlerdir, en itici şeylerin ve kişilerin daha büyük bir iyiliğe katkıda bulunduğuna "inanarak", dünyaya karşı olağanüstü ve evrensel bir iyilikseverlik gösterirler ve hiçbir şeyi "olumsuzlamazlar". Goethe'ye ne kadar benzersek, (gayri bencilce) bencilliğimizin değeri o kadar artar. Fareler ve insanların en iyi planları bile zaman zaman yoldan sapabilir elbette. Budalalar da armağan-veren sevgiye sahip olabilir. Ama güdülenme bakımından hepimizin peşine düşmesi gereken ideal, ebedi tekrarlanışı isteyebilecek "neşeli ve güvenli kadercilikle" ilgilidir.

Peki, ya Cesare Borgia (ateşli bir zehirleme ustası olan kız kardeşi Lucrezia yaptıklarıyla öne çıkmışken, kullandığı amansız yöntemlerle Machiavelli'nin hayranlığını kazanan general) ne olacak? Hatta *Soykütük*'teki Vikingler ve Gotlar ne olacak? Onlar da Cesare gibi sağlıklı ve mutlu değiller miydi? Yine de yeryüzüne barbarlık felaketini getirmemişler miydi? *Alacakaranlık*'ın kasten "cüretkârca" tasarlanmış bir pasajında Cesare'ye "yüce insan" ... bir tür üstinsan" denir.[118] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ise ona "sağlıklı ... canavar" der Nietzsche.[119] "Üstinsan" ile "canavar" sıfatlarının bu bileşimi onu Napoléon'la aynı

* Nietzsche'nin "bencil-*olmamaya*" dair açıklamasının Kant'ın kategorik buyruğunu "içsel ihtiyaç, herhangi bir derin kişisel tercih, herhangi bir haz olmadan", "görev otomatonu" olarak uygulamayla bir olması aydınlatıcıdır (D 11). Bir başka deyişle, ancak bilgisayarlar "bencil-olmayabilir": *İnsan* eylemi, *tanımı gereği* "bencildir".

kategoriye sokar: "canavar (*Unmensch*) ile üstinsanın (*Übermensch*) sentezidir o".[120]

Peki, ya Nietzsche böyle "sağlıklı canavarlarla" ilgili ne söyler? Onun sağlıklı hiçbir insanın bilerek kötülük yapmayacağı, iyi-biçimlenmiş bir kişinin, "mutlu" bir kişinin asla bilerek zararlı eylemlerde bulunmayacağı iddiasının karşıt-örnekleri değil midir bu insanlar? Hiç sanmıyorum. Borgia, Napoléon, Vikingler sağlıklı ve mutlu olmasına rağmen, Nietzsche'deki anlamda "iyi-biçimlenmiş" değillerdi. Bu yüzden de (Nietzsche'nin Manfred Tefekkürü'nün (*Manfred-Meditation*, 1872) müzik sayılacak kadar "iyi biçimlenmiş" olmadığını düşünen von Bülow gibi), tam anlamıyla *kişi* değillerdi. Yani insan *Unmensch* (canavar) unsurlarını koruyorsa *Übermensch* (üstinsan) olmak şöyle dursun, tam bir *Mensch* (insan) bile sayılamazdı. Tam bir insan kişi olabilmek için altinsani dürtülerin yüceltilerek insan dürtüsüne ve insani dürtüye çevrilmesi gerekiyordu.

Ama bu noktada bir soru cevapsız kalıyor: Nietzsche'deki anlamıyla "tam anlamıyla insani bir kişi" olmak için niye *zahmet edelim ki*? Borgia-tipi bir insanın ilk önce Nietzsche'nin "kişi" izahını betimleyici olmaktan ziyade şartlayıcı bulacağını, ikinci olarak da kendisinin şartlara bağlı "kişi" olmakla bir ilgisinin bulunmadığını, tecavüz ve yağmaya devam etmeyi seçtiğini söyleyeceğini hayal edebiliriz. Hatta kendini zeki hissediyorsa, Nietzsche'nin kendi kitabından bir sayfa koparark, sunulan "kişi" kavramının *köleliğe* has bir kavram olduğunu ve kendisinin çok daha fazla tercih ettiği bir "efendi" kavrayışına sahip olduğunu da söyleyebilir. Nietzsche'nin bu cevaba muhtemel muamelesini 26. Bölüm'ün sonunda tartışacağım.

Almanların Derdi Nedir?

Modern Almanya klişesi teknolojiyi tablonun merkezine koyar. Audi'nin* dediği gibi, Almanya teknolojiyi kullanarak gelişen (*Fortschritt durch Technik*), ileri teknolojili bir güç merkezidir. On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ise bu klişe tam tersiydi. Alman-

* Aynı adla ürettiği otomobilleriyle tanınmış Alman otomobil şirketi-r.n.

lar, Almanların kendilerinin gözünde bile, "şair ve düşünür bir halktı" (*Das Volk von Dichten und Denken*); dolayısıyla laboratuvarlarda, fabrikalarda ya da savaş meydanlarında değil, karanlık ve gizemli ormanlarda dolaşırken görülürler, yanlarında kılıç değil kalem taşırlardı. Esasen bu tablo Fransa-Prusya savaşı sırasında çarpıcı bir hızla gerçekleşen modern klişeye geçiştir. Nietzsche *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın birincisinde bundan yakınıyordu,[121] ayrıca *Alacakaranlık*'ın eleştirisinin temelinde de bu yatıyordu: Bismarck döneminde Almanların manevi hayatı terk edip güç siyasetine odaklandığından şikâyet ediyordu. (Cesare Borgia'nın çağdaşı olsa ona da aynı şikâyeti yönelteceğine dikkat edin.) Almanlar eskiden bir düşünürler ulusu, hatta tek düşünürler ulusu sayılırdı, oysa artık *herhangi bir* Alman düşünür de kalmamıştı (Nietzsche hariç, o da "Polonyalıydı" elbette). "*Deutschland, Deutschland über Alles*"* (Almanya, Almanya her şeyin üstünde) sözü, Nietzsche'ye göre Alman felsefesinin sonunu ifade ediyordu. Alman zekâsı, şoven *Reichsdeutsch* (Almanya İmparatorluğu) zihniyeti, midelerin "birayla" doldurulması ve "pijamalar" tarafından yok edilmişti.[122] (Nietzsche'nin pijamalara niye garezi olduğunu asla bilemeyeceğiz.)

Alman gücünün gelişiyle beraber Alman ruhunun, Alman kültürünün kaybolması tesadüf değildir. Çünkü bildiğimiz gibi burada bir "ya bu ya öteki" seçimi yapılmaktadır. Birey ya da ulus olarak tüm enerjini "iktisada, dünya ticaretine ... iktidara ve güç politikalarına" harcarsan, kültüre harcayacak enerjin kalmaz. Zira "hiç kimse elinde olandan fazlasını veremez ... kültür ile devlet –kendimizi kandırmayalım– birbirinin hasmıdır."[123] Ya iyi Eris ya kötü Eris –ikisine birden sahip olamazsınız.

***

Nietzsche'nin mevcut Alman sahnesi eleştirisinin ana odak noktalarından biri yükseköğrenimdir her zamanki gibi. *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*'deki eleştirisini tekrarlayarak –orada ifade edilen görüşler kariyeri boyunca dikkat çekecek kadar sabit kalmıştır– üniversitenin hakiki amacı iyi insanlar, üstün zekâ ve karakterde insanlar yaratmakken, Reich üniversitesinin insanları devlet memurluğu için tasarlanmış makinelere çeviren bir fabrika olduğunu öne sürmüştür. (Kant'ın "Prusyalı" ödev metafiziğinin hoş bir hicivsel özetini çıkarır: "Kendinde şey olarak devlet

* Kısaca *Deutschlandlied* adıyla anılan, Alman ulusal marşının başlangıç sözleri-r.n.

memuru, görünüş olarak devlet memurlarının üzerine hâkim kılınmıştır.")[124] Üniversiteler fabrika işlevine uygun olarak "moron (geri zekâlı) akademisyenlerle" doldurulmuştur. Bu bir felakettir, çünkü "*kendileri eğitilmiş eğitimcilere*" ihtiyacımız vardır –Jacob Burckhardt bu kuralın istisnasıdır. Üniversitelerin "demokratikleşmesi" bunu imkânsızlaştırmıştır elbette –sahici "yükseköğrenim ile *ilkel yaşam* birbiriyle çelişir". "Yüksek tipte insanların" "yetişip" gelişeceği üniversitelerde eğitim (toplumun ve kültürün bağımlı olduğu "tesadüfi mutasyonlar"ı hatırlayın), kitlelerin hakkı olmak yerine azınlığın ayrıcalığı olarak kalmalıdır.[125]

***

Nietzsche'nin modern Almanya eleştirisinin, dolayısıyla genel olarak Batı modernliği eleştirisinin son bir damarı da gelişmekte olduğunu düşündüğü bir eğilimin eleştirisi, yani "liberal kurumları" reddidir –burada "liberal" derken kastettiği kurumların "herkese eşit haklar" fikrini benimseyenler olduğunu görmek mümkündür, bu da eleştiriyi devam eden "eşit haklar" eleştirisinin bir parçası kılar. Bu yüzden "liberal kurumlar" kadın özgürleşmesini, herkese eğitimi, parlamenter demokrasiyi, toplumsal refahı, sendikaları vb. içeriyor görünmektedir.

"Modern kurumlar işe yaramıyor," diye yazar Nietzsche:

> Kurumların olabilmesi için, kötülük derecesinde liberal karşıtı bir istencin, içgüdünün, buyruğun olması gerekir: gelenek istenci, otorite istenci, yüzyıllar sürecek bir sorumluluk istenci, ileriye ve geriye doğru *in infinitum* (sonsuza kadar) bir soylar-silsilesinin *dayanışması* istenci. Bu istenç varsa, *Imperium Romanum* (Roma İmparatorluğu) benzeri bir devlet de kurulur: günümüzde bünyesinde kalıcılık olan, bekleyebilen, hâlâ bir şeyler vaat edebilen *biricik* güç Rusya gibi bir devlet de ...

Burada Nietzsche'nin toplumsal sağlık teorisinin muhafazakâr yanını sezinlemek mümkündür: canlı bir toplum, yer yer "tesadüfi mutasyonun" yanı sıra güçlü bir "gelenek istenci", gelenekten ayrılmayı güçleştiren sert ve otoriter bir muhafazakârlık gerektirir. "Liberal kurumların" başarısız olduğu nokta budur. Evliliği ele alalım. Eskiden "hayat boyu bozulmazdı" evlilik; tek "adli otoritenin" kocaya verilmesiyle emir-komuta zincirine "denge merkezi" sağlayan bir netlik getiriliyordu. Oysa şimdi aşka dayanıyordu evlilik; yani her şeyi temel alabilecek kötü şöhretli kararsız bir temeli vardı. Kadınlara "eşit haklar" verilmesiyle eski

amaç netliği de ortadan kalkmıştı. Modern evlilik yürümek yerine "her iki ayağının üstünde topallamaktadır". Dolayısıyla yok olmaktadır, sonuç toplumsal bozulmadır ("aile değerlerinin" çöküşü, derdik buna herhalde bugün benzer bir ruh haliyle).[126]

Buradaki otoriter muhafazakârlık gerekçesine dikkat edin –Nietzsche'nin Bismarck'tan nefretine rağmen, yorumcuların düşündüğü gibi bir nevi "*Junker* felsefesiydi" bu. Otoriter muhafazakârlık olmasa kararlı kolektif eylem kapasitesi kalmayacak, toplum bozularak en sonunda yok olacaktır. Platon'un *Devlet*'inde kullanılan dille, kendini "tek adam" yapamayan toplum –ya da ruh– hiçbir şey yapamaz, özellikle de kendini dışsal ve içsel çöküşten koruyamaz. Bu yüzden modern dünyada sadece Çarlık Rusyası "vaatlerde bulunabilmektedir": Ancak bu vaatlere inanılabilir, zira vaatlerini yerine getirme kapasitesine sadece o sahiptir.

Modern Kültürün Yerini Neyin Almasını İsterdiniz?

Alacakaranlık'ın daha iyi toplumunun, *liberal-olmayan* kurumlarla işleyeceği açıktır. Gelecekteki gelişimin tohumlarını taşıyan istisnai tipleri yetiştiren elitist öğretim kurumlarını desteklerken, aynı zamanda bu ödevin yerine getirilmesini *güçleştiren* bir toplum olacaktır. Üstelik katı bir hiyerarşinin korunduğu bir toplum olacaktır. İşçiler meselesini ele alalım. Modern makine ekonomisinin talebi fiilen sanayi *köleleridir*. Ama aynı zamanda karaktersiz liberalizm onlara eğitim vermekte, oy hakkı ve örgütlenme hakkı tanımakta ısrarlıdır. Sonuçta işçiler kendileri efendi olma arzusu geliştirirler. Bunun sonucu da toplumsal çatışma ve sefalet olur. "Köle istiyorsan onları efendi gibi eğitmek aptalcadır," der Nietzsche.[127]

Her toplumun ihtiyaç duyduğu şey, der Nietzsche, "ılımlı ve kendine hakim tiplerden, Çinli tiplerden[128] –emeğiyle çalışanlardan– oluşan bir katmandır. Gördüğümüz üzere, toplumun temel şekli Platon'un *Devlet*'indeki "piramit" gibi olması gerekir; çalışanlar katmanı bu piramidin "tabanını" oluşturur. Ama bu basit şeklin iç kesminde mükemmel, damar damar üstünlükler var olacaktır. "Gerçeklik bize büyüleyici zenginlikte tipler gösterdiğinden", "ahlakçılar" gibi "insan şöyle şöyle *olmalıdır*!" demek, "duvara bir resim yapıp *ecce homo* (işte insan) demek" aptalcadır.[129] Yeni toplumun ahlakı nasıl olursa olsun, farklı tür-

den insanlar için farklı haklar ve ödevler belirleyecektir. Hiyerarşik olsa da, homojenin tersi olacağı kesindir.

Yeni Toplumunuzda Sanatın Yeri Nedir?

Nietzsche, "Sanat sanat içindir, sanatın Hıristiyan ahlakına bağlı kılınmasına karşı meşru bir itirazdır," der. (Yazdığı sırada çok moda olan dekadan [*décadent*] hareketinin bir veçhesi olan "estetik" hareketinden bahsetmektedir.) Ama sanatın Hıristiyan propagandası olmamasının gerekmesi, açığa vurulmamış bir amacı olmadığı anlamına gelmez kesinlikle. Sanatın, özellikle de iyi sanatın yaptığı şey "seçmek" ve "yüceltmektir". Bazı "değerleri kuvvetlendirir" ve bazılarını zayıflatır. Özgül olarak da hayatı-yücelten değerlendirmeleri kuvvetlendirir ve hayatı-inkâr eden değerlendirmeleri zayıflatır. Raffaello'nun harika sanatının konusu Hıristiyanlıktır elbette. Ama burada "çocukça" davranmayalım: "Raffaello evet demişti, Raffaello evetlemişti, dolayısıyla Raffaello Hıristiyan değildi".[130]

"Her sağlıklı ahlak", her "doğal" ahlak, der Nietzsche, "hayatın bir kuralına" hizmet eder.[131] Bunun "bir halkın güç istencinin sesi", yaşayıp gelişme istenci olduğunu biliyoruz. Demin gördüğümüz gibi, halkın sanatı da böyledir. Bu yüzden sağlıklı sanat ile sağlıklı ahlak arasında bir çakışma vardır: toplumun sanatının onayladığı "değerler", o toplumun ahlakının da değerleridir. Bu da *İnsanca, Pek İnsanca*'da sanata atfedilen, "yüce ve güzel ruhun" pırıltılı imgelerini "yaratıcı şekilde geliştirme" ödevine; *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın ikincisinde geçen "anıtsal" şahsiyetlere; son olarak da Wagner'e ve *Tragedyanın Doğuşu*'nda bahsi geçen, sağlıklı bir toplumda "sanat ve halk, mit ve ahlak" "zorunlu olarak ve çok yakından iç içe geçmiştir" ifadesine kadar geri götürüyor bizi. Sanat ile toplumun bağlantısı konusunda değişen bir şey yoktu.

Torino'da Son İkamet

Daha önce belirtildiği gibi ciddi seller yüzünden Nietzsche'nin Sils'ten Torino'ya geçişi 20 Eylül'e kadar gecikmişti. Yolculuk her zamanki gibi felaketti, hatta Como yakınlarında gece vakti sel suları altında kalmış

bir arazide dar bir yaya köprüsünden geçmesi gerekti –"tam benim gibi kör bir ineğe göre!" diye yakınıyordu Nietzsche. (Anlaşılan yolculuğun İtalya ayağının tamamını trenle geçmek mümkün değildi.) Ama menzile ulaştığında bütün yolculuğa değdiğini düşünüyordu. "Tuhaf!" diye anlatıyordu Nietzsche, "daha önce olduğu gibi, bir anda her şey düzene girdi. Harika bir berraklık, güz renkleri, her yere yayılan enfes bir esenlik hissi." Fino hanesine ve yakındaki kafeye buyur edilmek onu mutlu etmeye yetiyordu. Piazza Castello'daki muhteşem şatoya sadece iki dakika yürüyüş mesafesinde olmak yine çok hoşuna gidiyordu, gösteri izlerken dondurma yenebilen açık hava tiyatrosunu seviyordu, peş peşe operetlere gitmeye bayılmıştı (mide bulandıran tek sinek, Johann Strauss'un Çingene Baron'uydu* [*Der Zigeunerbaron*, 1885]).[132] Hayatında ilk kez kendi terzisi olmuştu.

Oraya vardığından havanın kötü olması ne sağlığını ne de üretkenliğini etkiledi.[133] Zaten çok geçmeden hava da düzeldi ve şahane bir güze döndü: Ekim'in başından Kasım'a kadar "her gün bir altın güzellik, *da capo* (*tekrar tekrar*)".[134] Nietzsche çalışmadığı sırada Fino'nun on iki yaşındaki kızı Irene'yle birlikte, dört el için yazılmış piyano parçaları çalıyordu. Bu kızı da Adrienne Durisch'i sevdiği gibi sevmişti. (Ama on altı yaşındaki Giulia, onu tuhaf buluyor ve uzun aralıklarla, dik dik ona bakıyordu.) Sıklıkla çevredeki seçkin kitapçıları geziyor, yeni kitaplara bakıyor ama hiçbir şey almıyordu. Ayrıca bir de müdavimi olduğu kafeler vardı elbette: öğlenden sonraları Livorno'ya, akşamları da (hâlâ dondurmasıyla meşhur) Florio'ya gidiyordu.

Deccal

Nietzsche 1888 boyunca kendisini "savaşta" sayar; "şimdiye" karşı, daha özgül olarak da Alman şimdisine karşı "süngü süngüye" bir manevi "savaşa" girmiştir; Alman şovenizmi, Yahudi karşıtlığı ve kültürel çöküşle mücadele halindedir.[135] 30 Eylül'de büyük toplarından birini yazmayı tamamlar: *Deccal* (ya da Hıristiyan-karşıtı – kitabın *Der Antichrist* olan

* Burada adı geçen Johann Strauss, aynı adı taşıyan besteci "baba" Johann Strauss (1804-1849) değil, "oğul" Johann Strauss'tur (1825-1899)-r.n.

Almanca adı, her iki anlama da gelir). O sırada bunu dört kitaplık başyapıtının 1. Kitap'ı olarak görüyordu (başyapıtın başlığı da 26. Bölüm'de tartışılacak sebeplerle *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* olarak değiştirilmişti). Ama Kasım ortasında bu kitabın başyapıtın *bütününü* oluşturduğunu düşünmeye başladı. Bu da *Deccal*'ı bir bakıma Nietzsche'nin son vasiyetnamesi ve ahdi olarak önemli bir belge yapıyor.

Deccal hem tonu hem içeriği bakımından dengesiz bir eserdir. Bazı pasajlar, örneğin tarihsel İsa anlatısı diğer yazıları kadar iyidir. Ama bazı pasajlar, önceden söylenmemiş hiçbir şey söylemeyen, lafın fazla uzatıldığı, Hıristiyanlığa karşı bir öfke ifadesinden ötesine geçemez. Nietzsche aklını yitirmeye başladığı sırada eklenen son dakika altbaşlığı "Hıristiyanlığa Lanet" de bu öfkenin niteliğini gözler önüne serer. Hıristiyanlığın "iyi" ve "kötü" yanlarının değerlendirildiği eski akla uygun yaklaşım gitmiş, yerine Hıristiyanlığın "düşünülebilecek en büyük yozlaşma" olduğu yönündeki kaba yargı gelmişti.[136] Eserin sonunda "Deccal" tarafından yedi maddelik "Hıristiyanlığa Karşı Yasa" ilan edilir. Buradaki altbaşlık da şöyledir: "Kurtuluş Günü'nde, Bir Yılı'nın ilk gününde verilmiştir (eski yanlış takvime göre, 30 Eylül 1888)".* "Yasalar" birbiriyle çelişmektedir, ilkinde tüm rahiplerin "hapsedilmesi" istenirken, beşincisinde onlarla aynı sofraya oturulmaması öğütlenir. Nietzsche'nin esere bu eki yazdığı sırada aklının tam manasıyla başında olduğuna inanmak güçtür.

Yahudilik ve Köle Ahlakının Kökeni

Hıristiyanlığın temel meselelerinden biri Yahudi kökenidir, diye yazar Nietzsche. "Köle ahlakını", "hınç (*ressentiment*) ahlakını" icat edenler Yahudilerdi.[137] Başta Babil Sürgünü sırasında icat edilmişti,[138] sonra erken dönem Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlar da bu ahlakı benimsedi. *Deccal* şimdi köle ahlakının kökenini hınç (*ressentiment*) kavramıyla açıklamaya yönelmiştir; bizi bu kavrama gönderdiğine göre, Nietzsche'nin *Soykütük*'ün ilk incelemesinde sunduğu anlatıyı genişletmekten başka bir şey yapmadığını düşündüğü açıktır:

---

* *Zerdüşt*'ün de "tarihi iki yarıya böldüğünün" düşünüldüğünü hatırlayın: "*Zerdüşt* Öncesi" ve "Sonrası" eski İÖ/İS sisteminin yerini alacaktı.

> Psikolojik bakımdan incelendiğinde, Yahudi halkı, en inançlı yaşama kuvvetine sahiptir; öyle ki, katlanılmaz koşullar altında kalınca, kendi isteğiyle, kendini korumanın en derin kurnazlığıyla, her türlü düşmüşlük (*décadence*) içgüdülerinin yanını tutar –bu içgüdülerin egemenliği altında olduğundan *değil*, onlarda "dünya"ya karşı kullanmakla başarılı olabileceği bir güç sezinlediğinden dolayı. Bütün dekadanların (*décadent*) ayna görüntüsüdür Yahudiler: sanrı olmaya varasıya dekadanlar gibi olmayı ... *non plus ultra* (daha mükemmeli görülmemiş) bir oyunculuk dehasıyla *serimlemek* zorundaydılar ... Düşmüşlük (*décadence*) yalnızca bir araçtır Yahudilikte ... güce ulaşmaya çalışan insan türü için, bu rahipçe tür için.[139]

Demek ki şimdi köle ahlakının ilk başta sadece *tiyatro* olduğunu, Yahudi rahiplerin Babilli baskıcıları güçsüzleştirmek için başvurduğu "soylu bir yalan" olduğunu öğreniyoruz. Soyluların dekadan içgüdülerini teşvik edip doğrulayarak, onları "efendi" ahlakından "köle" ahlakına geçirmiş, böylece baskıyı sona erdirmişlerdi.

Bu hikâyeyi *Soykütük*'ün "köle isyanı" anlatısıyla ilişkisi bakımından ilk başta ürpertici kılan nokta, Yahudi rahiplerin –"dinmez nefret kazanları", ezenlere karşı hıncıyla (*ressentiment*) ruhu "zehirlenmişler"– *hastalık* paradigması olarak görülmesidir. Ama burada aynı rahipler *sağlık* paradigması –"dekadanın karşıtı"– olarak görünmektedir. Nietzsche bu arada köle isyanı konusundaki fikrini mi değiştirmiştir? Görünüşün aksine, fikrini değiştirdiğini düşünmüyorum –burada *Soykütük*'le çelişmekten ziyade, orada anlattıklarını fiilen genişletmektedir.

Deccal'ın Romalılara karşı Hıristiyan isyanını değil Babillilere karşı Yahudilerin isyanını anlatması kritiktir. Nietzsche bu *erken dönem* Yahudi rahiplerin Babilli efendilerinin baskısına karşı doğal olarak *hınç dolu* olmalarına rağmen hınçla *zehirlenmediklerini* düşünüyordu. Zehirlenmemelerinin sebebi de baskıya karşı *bir şey yapmaları –etkili* bir şey yapmaları– ve böylece hınçlarını "azaltmaları", *boşaltmalarıydı*. Hınçlarını, Vikinglerin kabilenin dayattığı içsel kısıtlılıklara karşı boşalttığı şekilde boşaltmıyorlardı elbette. "Katlanılmaz koşullar" altında bu seçenek onlara açık değildi. Onların silahı kılıç değil kalemdi, öyle olmak zorundaydı –kara propagandaya başvuruyorlardı. Bunun fiili anlamı onların –Nietzsche'nin kendisi gibi– manevi *agon*'a yani mücadeleye girdiğiydi. Ezenlere düşman gözüyle bakıyorlardı kesinlikle, hatta onlardan nefret ediyorlardı, ama ruhlarını *boşaltılmamış* nefretle, yani hınçla zehirlemiyorlardı.

Ama *sonraki* Yahudi rahiplere, yani Hıristiyan olanlara geldiğimiz zaman hikâye bambaşka olur. Durumu farklı kılan, Hıristiyan rahiplerin köle ahlakını *içselleştirmiş* olmasıdır: Öncelleri için salt "tiyatro" olan, onlar için mutlak hakikatti. Bu da haliyle "diğer yanağını çevirmeyi" gerektiriyor, sağlık kazandıran intikam pratiğini onlara yasaklıyordu.

Demek ki Yahudi rahipler ile Hıristiyan rahipler arasında önemli bir karşıtlık vardı. *Deccal* "Yahudi rahipleri" sağlıklı bulurken *Soykütük*'ün "Yahudi rahipleri" hasta bulması bir çelişki barındırmaz, çünkü birincisi Yahudilik dönemi rahiplerine odaklanırken ikincisi Hıristiyan rahiplere odaklanmıştır. Bence *Deccal* Yahudi rahiplerin "düşmüşlüğün (*décadent*) karşıtı" olduğunu, halbuki "*Pavlus'un* Hıristiyanlığının" "düşmüş (*décadence*) bir hareket" olduğunu söylediğinde bunu kastetmektedir.[140] Belki *Soykütük* de saldırdığı hedefin genellikle "rahipler" değil "çileci rahipler" olduğunu söylerken aynı şeyi kastediyordu.

Tarihsel İsa

Nietzsche'ye göre, gerçek tarihsel İsa'nın günah ve ceza fikirleriyle hiç alakası yoktu. Çekilen acıya karşı nevrotik bir aşırı duyarlılıktan mustarip olduğundan evrensel sevgi, asla direnmeme, daima "öbür yanağını dönme" doktrinini yaygınlaştırmaya çalışmıştı. Muhtemelen duyarlı olduğu acı da bölünmenin, düşmanlığın acısıydı. İnsan severse affeder, o zaman ne yapılırsa yapılsın kimse birbirinin düşmanı olamaz. Nietzsche bunun bir nevi hedonizm (hazcılık) olduğunu ve Epikurosçulukla [bkz. Sözlükçe] yakından ilişkili olduğunu belirtir. Hem İsa hem de Epikuros düşmüştür,[141] zira "zaferler kazanma", dolayısıyla "düşman olma" istencinden yoksundurlar. Tek kelimeyle, güç istencinden yoksundurlar.[142]

Gerçek İsa metafizikçi değildi, hiçbir şekilde doğaüstüne inanmıyordu. Ona göre "cennet krallığı" "gönüldeki bir durumdu". Ne "dünyanın üstünde" ne de "ölüm sonrasındaydı", aksine evrensel sevgi pratiğiyle burada ve şimdi ona ulaşılabilirdi. İsa mesellerle ve örneklerle öğretiyordu. Onun ölümü insan günahlarının kefareti değil, direnmeme doktrininin mutlak ispatıydı.[143] Kısacası İsa bir nevi Budist'ti, sonuçta Budizm de acıya aşırı-duyarlılığın doğurduğu metafizik olmayan bir yaşam-pratiğiydi.[144] İsa, "Budist bir barış hareketini" temsil ediyordu.[145]

Bu hakiki, orijinal Hıristiyanlık "bugün hâlâ mümkün olan, hatta *bazı* insanlar için zorunluluk olan bir hayatı" temsil ediyordu.[146] Bu hayat mümkündü ve 1960'larda kesinlikle günceldi. Nietzsche'nin çarpıcı anlatısına göre, İsa ilk hippiydi.

Pavlus'un Sapkınlığı

İsa'nın ölümünden hemen sonra, travma halindeki takipçileri şunu sormuştu: Onu kim öldürdü? Cevap şuydu: Yahudi üst sınıfları. Hıncın (*ressentiment*) pençesinde çabucak İsa'yı yanlış anlamaya ve Yahudilerin radikal bir hasmı olarak görmeye başladılar. İsa'nın ölümü meselenin sonu değildi demek ki: bir "ikinci geliş", yargı ve ceza günü olacaktı. O "rahip tiran" Pavlus'a kısa süre sonra geçen meşale buydu. Pavlus Yahudi kıyamet anlayışını Platon'un metafiziğiyle kaynaştırarak bildiğimiz Hıristiyanlığı icat etti: ilk günah, doğaüstü cennet ve cehennem, her şeye gücü yeten yargıç ve bağışlanma umudu olarak Mesih'in ölümü. Her şeyden öte, Pavlus insan kibrine o gülünç yaltaklanmayı, kişisel ölümsüzlük fikrini yaygınlaştırdı. Bu da Hıristiyanlığın yayılmasında bir koz oldu.[147]

Hıristiyanlığa Karşı Suçlamalar

Deccal'ın yapısındaki mecazlar bir mahkemeyi hatırlatır. "Savcılık" bir dizi suçlamada bulunur ("savunma" avukatı yoktur), "bölmesinde duran tutuklu" "hayal edilebilecek en büyük yozlaşmadan" mahkûm edilir. Suçlamalarda yeni bir şey olmasa da, Nietzsche'nin Hıristiyanlığa ana itirazlarının faydalı bir toplamını oluşturabilirler. Sekiz suçlama vardır.

Birincisi ve kolay gözden kaçanı, Nietzsche'nin Hıristiyanlıktaki "idealist" "kibirden" (örneğin Malwida'nın kibrinden) yakınması, bu kibrin "en ufak bir gerçeklik parçasının hakkının verilmesine, hatta ifade bulmasına izin vermediğini" belirtmesidir.[148] *Ecce Homo*'da ifade edildiği gibi, "insanlar ideal bir dünya *uydurdukları* ölçüde o dünyayı anlam, değer ve doğruluğa ilişkin gerçeklikten yoksun bıraktılar."[149]

İkincisi, Hıristiyanlık kendinden nefret hastalığını hem üretir hem artırır.[150] Her türlü doğal içgüdüyü, özellikle cinselliği şeytanlaştırıp[151] Mesih'in –yani rahiplerin– müdahalesi olmasa bizi sonsuza dek lanetlenme tehlikesine sokan "günahlar" olarak yorumlar. Böylece, gördüğümüz üzere, uygarlık kafesine kapatılmış "içsel olarak yabani" insanın kendinden nefretine su taşır, bu nefreti şiddetlendirir, ayrıca ister istemez içe dönmüş acı verme arzusunu doyuracak sopayı da tedarik eder.[152]

Üçüncüsü, Hıristiyanlık hayatı-artıran tüm içgüdüleri, tüm "kamusal ruhu" yok eder. Kendi ölümsüz ruhunu kurtarma ödevi karşısında ortak faydayı artırmaya yönelik tüm girişimler anlamsızlaşır. Nitekim, "dünyevi" şeyleri iyileştirme kaygısı gerçek kendi ruhunu kurtarma ödevinden tam bir sapma olarak görülür.[153] ("Eserler vesilesiyle kurtuluş" doktrininin, bu tür bir teolojiyi dengelemek için gündeme gelmiş olduğuna şüphe yoktur.)

Dördüncüsü, "zehirli 'herkese *eşit* haklar' doktrini" (Nietzsche'nin "haklara" karşı çıkmadığına dikkat edin), Tanrı'nın gözünde hepimizin eşit ölçüde değerli olduğumuz fikri vesilesiyle "Hıristiyanlık, insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin *önvarsayımına* karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe-bucağından çıkarak, ölümüne bir savaş vermiştir". Her türlü "düşünüş biçimi aristokrasisi"ni imha ederek "düşkünlerin müjdesini düşkünleştirir",[154] bildiğimiz gibi, bu süreç "modern fikirlerle" devam ettirilmektedir.

Beşincisi, Hıristiyanlık inanılmaz ölçüde kurnazca bir ikiyüzlülük biçimidir. "Fakat *siz* insanların suçlarını bağışlamazsanız, Babanız da sizin suçlarınızı bağışlamaz." (Matta 6:15) ve "Bana iman eden bu küçüklerden birini kim küstürürse, boynuna büyük bir değirmen taşı takılıp denize atılması kendisi için daha iyidir." (Markos 9-42) Bunun gibi pasajlarda "Çandala* kini" kendini sevgi içinde gizler. İsa'nın ilk sevgi mesajı saptırılarak, bir kölenin güçlüleri cehennem ateşi ve lanetlenmeyle tehdit etmesine dönüşür.[155]

Altıncısı, modern Hıristiyan teologları binbir yalan söyler. "Artık 'Tanrı' olmadığını" *bilirler*, "Tanrı hipotezinin" modern, eğitimli zihindeki diğer mobilyalara hiç uymadığının farkındadırlar. "Yargı günü",

* Nietzsche'nin Hint kast sisteminden alıp "Tschandala" yazımıyla, toplumsal sınıflar içinde en altsınıfı oluşturanlar anlamında kullandığı terim-r.n.

"günah", "kurtarıcı" olmadığını herkes bilir, ama hayatlarına eskisi gibi devam ederler. *Deccal*'ın sonundaki "Hıristiyanlığa Karşı Yasa"nın en sert cezaları *liberal* Hıristiyanlara ayırması ve bu durumu "Hıristiyan olmanın suç niteliği, insanın bilime yaklaşmasıyla artar" diye gerekçelendirmesi dikkat çekicidir.

Yedincisi, Hıristiyanlık yalan söylemekle kalmaz, kötü amaçla yalan söyler. Nietzsche'ye göre bütün büyük dünya dinleri "kutsal yalana" başvurur: İslam, Hıristiyanlık, Konfüçyüs, Manu Yasaları*, hatta yeni bir dinin müstakbel kurucusu Platon'u ayrıca anmaya bile gerek yok. Gerçi "yalanın" söyleniş nedeni de olağanüstü bir fark yaratır.

Manu Yasaları'nı ele alalım. (Nietzsche'nin buradaki kaynağı, hiç şüphesiz önceki sene okuduğu, Deussen'in Hinduizm üzerine yazdığı eseridir.) Antik Hint toplumunun manevi liderleri bir noktada ahlaki denemeler çağının artık sona ermesi gerektiğine karar vermiştir: Bu liderlerin toplumları artık cemaatin sağlığının en iyi şekilde korunacağı yasalara ulaşmıştır. Bu yüzden sağlıkla ilgili kuralları "Manu Yasaları" adıyla kaydetmişlerdi. Bu yasaların merkezi özelliği toplumun beş düzeye bölünmüş olmasıydı: Brahmanlar (rahipler), Kşatriya (yönetici-savaşçılar), Vaişya (tüccarlar) Sçudra (zanaatkârlar ve çiftçiler), son olarak da Çandala, yani dokunulmaz olanlar. Gerçekte Manu Yasaları uzun deneyimle en iyi şekilde çalıştığına karar verilmiş toplumsal düzenin ampirik bir özetidir. Ama daha fazla denemeyi önlemek için (Nietzsche'nin kültürel sağlık anlatısındaki muhafazakâr bir dinamik), bu ampirik karakter saklanmalıydı. Manu Yasaları, rahiplerin aktardığı kadarıyla ilahi vahyin bir ürünüydü; geçmişteki bir altın çağda yaşayan ataları bu yasalara sadakatle bağlıydı. "Vahiy" ve "gelenek", rahiplerin daha fazla denemeyi önlemek için ördüğü iki "duvardır".[156]

Manu'nun "kutsal yalanı" budur. Nietzsche'nin aslında hiçbir kutsal yalanı desteklemediğini birazdan göreceğiz. Yine de, en azından yüzeyde, Manu'nun yalanı ile Hıristiyanlığın yalanı arasında büyük bir fark görünmektedir: Hıristiyanlığın yalanının amacı "zehirlemek, iftira at-

* Hindular arasında "Manu Geleneği" anlamına gelen *Manu-smrti* adıyla da anılan, resmi adı *Manava-dharma-şastra* olan bu Sanskrit yasalarının yazarı, Hint mitolojisinde geçen, ilk insan ve yasa koyucu sayılan Manu'dur. Hindulara, içinde bulundukları toplumsal sınıfa bağlı olarak yaşamın dört evresinde uymaları gereken kuralları bildiren Manu Yasaları on iki bölümlük 2.694 kıtadan oluşur-r.n.

mak ve hayatı olumlamak içinken", Manu en azından insan esenliğini amaçlıyor, "hayata Evet diyor" gibi görünmektedir.[157] Manu üzerine düşünceler, bazı "kutsal yalanların" diğerlerinden daha kötü olduğunu ve Hıristiyanlığın "yalanının" da en kötüsü olduğunu gösterir.

Deccal'ın sekizinci, Hıristiyanlığa yönelttiği son ve en ciddi suçlamasının nedeni (Nietzsche'nin nefretinin kökeni) "Hıristiyanlığın bizi kandırıp antik kültürün meyvelerinden uzaklaştırmasıdır".[158] Manu'nun "amacı, yaşamın serpilmesinin en üst koşulu olarak, büyük bir toplum örgütlenmesini 'bengi'leştirmekti", diye yazar Nietzsche. Ama en sonunda takip etmemiz gereken bir model sunmaz Manu; zira "dokunulmaz" Çandala altsınıfını yaratmıştır ve bu sınıftan olanlara eziyet etmektedir. Bu durum, muazzam bir toplumsal "zararı", bizim de haklı olarak "infial yaratıcı" bulacağımız bir şeyi temsil etmekle kalmaz, "Çandala kininin", bir köle isyanının elinde kendi yıkılışının tohumlarını da hazırlar.[159]

Aynı durum, yaşamın serpilip gelişme koşullarını "bengi"leştirme çabasının çok daha iyi bir örneği olan Roma İmparatorluğu için de geçerlidir: "Bu toplumda, uzun deneyim ve belirsizlik dönemlerinin akılcı sonuçları, uzun dönemli yararlar için donatılacak, böylece olabildiğince büyük, zengin, yetkin ürünler elde edilecekti."[160] Yunanistan'ın mirasçısı olan Roma İmparatorluğu antik dünyanın ahlaki bilgeliğini, antikitenin şahane "hayat sanatı" anlayışını "bronzdan daha sağlam" bir siyasi yapıya çevirir;[161] bu tasarı binlerce yıllıktır ve ne kadar değerli olduğunu da "*kanıtlamıştır*". (Bir başka deyişle "Bin Yıl Reich"ı haline gelebilir.) O zamandan beri hiç kimse "ebedi bakış açısıyla", böyle "haşmetli bir üslupla" düş kurmamış, o zamandan beri hiç kimse böyle muhteşem bir toplumsal "mimari" amaçlamamıştır. Fakat bu harika Avrupalı "başlangıcın" "meyvelerinin" tadını asla çıkarmamaya yazgılıydık, çünkü tek bir tasarım kusuru vardı, o da "Çandala" altsınıfının yaratılmasıydı. Bu yapı hem kötü imparatorları hem barbar saldırılarını atlatacak durumdaydı, ama içsel yozlaşmaya yol açan "kurda", Hıristiyanlıktaki "Çandala kini"ne direnemiyordu; "o haşmetli yapıdan" "ruhları" [Romalı soyluların ruhlarını] giderek uzaklaştıran" Hıristiyan köle ahlakının yayılmasını da engelleyememişti bu yapı.[162] Nietzsche Roma'nın Hıristiyanlık yüzünden ölümü konusunda Gibbon'a hak verir. Hıristiyanlığı giderek Roma'nın kanını emen bir "vampire" benzetir.[163] Böylece Batı'nın muhteşem "başlangıcı" trajik bir sona döner.

Büyük Öğle Vakti

"Deccal", bu iddia makamının söyledikleri ışığında (belirttiğim gibi savunma makamı yoktu), Hıristiyanlığın, insan ırkının başına gelmiş en kötü felaket olduğu yargısını okura iletir. En sondaki "Hıristiyanlığa Karşı Yasalar"ı ilan ederken, Hıristiyanlığın tüm rahiplerini sürgün ya da hapis cezasıyla mahkûm eder, tüm iffet vaizleri de aynı kaderi paylaşacaktır. Hıristiyanlığın tüm kiliseleri yerle bir edilecek, bulundukları yerlerde zehirli yılan çiftlikleri (adeta "soykırım" anıtları) kurulacaktır. Peki, ondan sonra ne yapılacak? Nasıl bir Hıristiyanlık sonrası dünya umulup, bu yolda nasıl çalışılacak?

Nietzsche'nin büyük "başlangıcın" kaybına öfkesi (Hölderlin ve Heidegger de aynı kayıptan yakınırken "başlangıç" ifadesini kullanmışlardır, gerçi ikisi de Hıristiyanlığı suçlamaz) gösteriyor ki yeni başlangıcımızın esini klasik antikiteden gelmelidir –ben de kitap boyunca bu noktayı vurgulayıp duruyordum. Nietzsche defterlerinde şunu sorar: Modernlik "kaosundan" yeni ve daha kuvvetli bir insan türü inşa etmek için neye ihtiyacımız var? İhtiyacımız, "klasik beğeninin ... sadeleşme, kuvvetlenme ve mutluluğa ulaşma istencinin" yeniden canlanmasıdır.[164] *Ecce Homo*'da "Yunanlara dönüş" teması daha da açıktır; bu "dünya-tarihi" görevi *Wagner Bayreuth'ta*'da ilan edilmiş, "Yunan ruhunun yakında yeniden dirileceği", Yunan kültürünün kördüğümünün çözülmesinin ardından, onu *yeniden bağlayacak İskender karşıtlarına** ihtiyaç duyulacağı" belirtilmişti.[165] Kültürümüzü sağlığına kavuşturacak bu kurtarma işini nasıl başaracağız? "Büyük Öğle Vakti"ne nasıl varacağız? (Nietzsche'nin *Güç İstenci* adını alacak bir kitap için yazdığı son müsveddelerde, geleceğe yönelik görülerini içerdiği açık olan son bölümün başlığının Büyük Öğle Vakti olduğu yazılmıştır.)[166]

Nietzsche'ye göre Manu mükemmellikten çok uzak bir toplumsal düzeni temsil eder. Ama genellikle "kast sistemi" fikri kesinlikle doğrudur; "kast düzeni, rütbe sırası sadece hayatın üstün yasasının formülasyonudur", "*doğal düzendir, dört başı mamur* yasallıktır".[167] Fakat "doğa"nın buyurduğu toplumsal katmanlar Manu'daki gibi dört (ya da Çandala'yı sayarsak beş) değil üç tanedir:

---

* Nietzsche İskender döneminin yüksek Yunan kültürünün çöküşü olduğunu düşünür.

> Her sağlıklı toplumda, durumlarını karşılıklı belirlemiş, işlevlerine göre ayrışmış, farklı yönelimleri olan üç tip belirginleşir; her birinin kendi sağlık anlayışı koşulları, kendi çalışma alanı, kendi mükemmellik duygusu ve ustalık alanı vardır. İnsanları Manu *değil*, doğa şu şekilde üçe ayırır: baskın yanı maneviyatçılık olanlar, kas ve sinirlerinin gücüyle tanınanlar ve özellikleri bu ikisininkine benzemeyen sıradan insanlar.[168]

Bu üç kastın en küçüğü, yönetenler kastıdır. "Bunlar kendileri istedikleri için değil, *var oldukları* için yönetirler; bu görevden kaçamazlar." Sağlıklı bir toplumda doğal saygıyı yaratan doğal karizma sayesinde moral bulurlar, ne doğaları ne de çevrelerindekiler onlara yönetmeme şansı tanır. O halde burada "yönetme" ile ne kastediliyor? *Ecce Homo*'da Nietzsche *Zerdüşt*'te de yer alan şu güzel ve derin ifadeyi zikreder: "Güvercinin pençelerinde gelen düşüncelerdir dünyaya yön veren."[169] Bu yüzden, yöneticilerin –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki "geleceğin filozoflarının"– sahip olduğu liderlik, karakter bakımından doğrudan siyasi değil *manevidir*. Nietzsche'nin "filozof-kralı" daha ziyade, önceden belirttiğim gibi, bir İslami cumhuriyetin "dini lideri" gibi bir *manevi* kraldır, bu yüzden gelecekte "siyaset kavramı ... manevi savaşla birbirine karışacaktır".[170]

İkinci kast, manevi ve fiziksel bakımdan kuvvetli olanlardır. Bunlar manevi liderlerin "refakatçileri, sağ kolu ve en iyi öğrencileridir"; yasanın bekçiliğini yaptıkları gibi askerlik işinden de sorumludurlar. "Maneviyatçıların uygulayıcılarıdırlar", yönetimde "*kaba*" nitelikte ne iş varsa bunlar üstlenip yürütürler. Üçüncü kast, "el işleri, ticaret, tarım, bilim, sanatın büyük bir bölümü"nden sorumludur. Bu kast sayıca en kalabalık kesimi oluşturur. Bu nedenle, "yüksek bir kültür", "geniş tabanlı bir piramit şeklindedir".[171] Bu izah 1872'de "Yunan Devleti" başlığı altında yazılanların tam bir tekrarıdır; bu tekrarlama, Nietzsche'nin kariyerinin sonundaki siyasi görüşlerinin başlangıçtakilerle aynı olduğunu gösterir.

Platon'un *Devlet*'ine aşina olan herkes bu şemanın neredeyse intihal düzeyinde olduğunu düşünecektir. Kastların sayısı Platon'daki kastların sayısıyla aynı olmakla kalmaz, işlevleri bakımından da aynıdır. İnsanın miras *aldığı toplumsal ayrıcalıktan ziyade doğası gereği* kastlardan birine ait olduğu fikri, Platon'un ruhların altın, gümüş ya da bronz doğduğu şeklindeki "soylu yalanını" cisimleştirir. (Nietzsche'nin bakış açısından

bunun gerçek bir "yalan" değil, doğal *hakikatin* metaforik bir ifadesi olduğuna dikkat edin.) Ayrıntılar bile Platon'dan alınmıştır: Liderler sırf istedikleri için değil zorunluluktan yönetirler ve birinci kast ile ikinci kast arasında doğal bir yakınlık vardır.

İki bin beş yüz yaşında bir belgeyi Batı'nın geleceğine yönelik bir şablon olarak seçmek bize olağanüstü görünüyor; Nietzsche'nin çağdaşlarının çoğuna da öyle görünmüş olmalı: Göreceğimiz üzere, bu yüzden kendini "tepeden bakan bir sırıtışla antik dönemin bu meyvesini reddeden, 'tarihsel' eğitim almışlar"a karşı savunmak zorunda hissetmiştir. Bizim anlamamız gereken nokta, yirminci yüzyılda dahi Alman *Gymnasium*'unun içine işlemiş olan, hatta onu tanımlayan Yunan hürmetiyle zihni biçimlenmiş olanlar için siyaset teorisinin (tıpkı geometri ve mantık gibi) Yunanlarda tamamlandığı fikri gayet normaldi. Martin Heidegger de aynı şeye inanıyordu.

***

Fakat Nietzsche saf intihal sunmamaktadır. Platon'a göre filozofların yönetici olmasının sebebi sadece onların "Formlar" bilgisine sahip olmasıydı: Adalet ve erdemin ebedi ve kusursuz paradigmaları üzerine bilgi, bilge bir yönetici olmanın öngereğiydi. Ama Nietzsche'nin bu "hakiki dünyayı" "masal" sayıp reddettiğini biliyoruz. Dolayısıyla, liderlik koşulu olarak başka bir şey önerir:

> En üst kast –bunlara azınlıktakiler adını veriyorum–, yetkinlerin kastı olarak azınlıktakilerin ayrıcalıklı haklarına sahiptir: mutluluğu, güzelliği, iyiliği yeryüzünde [örnek olarak] temsil etmek, bu ayrıcalıklar arasındadır. Ancak en maneviyat sahibi insanların [ahlaki] güzelliğe sahip olmaları dikkate alınır: iyilik, yalnızca onların arasında zayıflık değildir ... Buna karşılık, onlarda en az hoş görülen şey, çirkin davranış ya da karamsar bir bakıştır ... Kızgınlık Çandala'nın ayrıcalığıdır; aynı şekilde, karamsarlık da. "*Dünya mükemmeldir* –böyle konuşur maneviyata sahip olanların içgüdüsü, evetleyen içgüdüsü.[172]

Dünyayı "mükemmel" görmek tam da Goethe'de "mümkün inançların en yücesi"dir elbette, yani varlığın bütünselliğinde her şeyin bağışlanacağına ve kişinin bengi dönüşü benimseyeceğine inançtır. Bu da bengi dönüşü isteme testinin bir başka ve belki de en önemli veçhesini öne çıkarır.

Hem Nietzsche'nin hem de Platon'un yaptıkları gibi demokrasi reddedilirse, şayet diktatörlüğe dobraca inanılırsa, bu diktatörlüğün *iyiliksever* olmasının nasıl sağlanacağı sorusu ortaya çıkar. Platon'un cevabının Nietzsche için uygun olmadığını, çünkü Formların mit olduğunu görmüştük. Daha geniş anlamda, bana öyle geliyor ki, Nietzsche iyi politikada *en* temel şeyin *herhangi* bir türden bilişsel uzmanlık olduğuna inanmıyordu. Maneviyatçı yöneticilerin hakikaten "en tedbirli (yani ileri görüşlü ve önsezili)"[173] olması gerekse de, en temel özellikleri gönlün kalitesidir. Bizim *sahiden* "iyi" liderlere, "iyiliği zayıflık olarak görmeyenlere", "ortalama insanlara kendilerine ya da eşitlerine davrandıklarından daha hassas davranan kişilere"[174] ihtiyacımız vardır. Bu yüzden ideal lider Zerdüşt ya da Goethe gibi (ya da Wagner'in arzu ettiği şekilde Kral Ludwig gibi) biridir; dünyaya evrensel sevgiyle bakar ideal lider –yani bengi dönüşü isteyebilir.[175] Bunu siyasete aktarırsak, bengi dönüşü istemek yöneticiliğe uygunluğun önemli bir kriteridir.[176] Burada esasen Nietzsche'nin "erdem mutluluğun *sonucudur*" görüşünün farklı bir şekilde ifadesini görüyoruz. Bu doğruysa, ideal liderin üstün erdemi üstün mutluluk gerektirir o halde.

İnsan dünyaya evrensel sevgiyle bakabilir, ama yine de tamamen kendine has bir kişi olarak kalabilirmiş gibi görünebilir, ama öyle kalamaz. Sevgi eylemdir, Zerdüşt'ün durumunda olduğu gibi "taşmaya" ihtiyacı vardır. Bir bütün olarak cemaati (insanlığı) sevmek bir bütün olarak cemaat için eylemde bulunmayı gerektirir. Dolayısıyla ideal lider "Roma'nın davasını kendi davaları, kendi yönelimleri, kendi övünçleri olarak gören, doğasında yararlılık, erkekçe-soyluluk olanlara" benzeyen biri olacaktır.[177] Bu yüzden ideal lider için, hatta hakikaten sağlıklı herhangi bir kişi için, bir bütün olarak cemaatin (insanlığın) zenginliği hayati önem taşır. Sağlıklı kişi için, kişisel amaç toplumsal amaçtır.

***

Peki, ya "sıradan insanlar"? "Nietzsche'nin Devlet'i" onlara "eşit haklar"[178] vermediğine göre, liderlerin tüm iyilikseverlik iddialarına rağmen, sıradan insanlar bir ezilen köleler sınıfı oluşturmaz mı? Gördüğümüz gibi, Nietzsche Manu toplumunda ve Roma İmparatorluğu'ndaki en ölümcül tasarım hatasının "Çandala" sınıfı yaratılması olduğunu öne sürer: Her iki toplum da yabancılaşmış bir altsınıfın gelişmesine izin vermekle kendi çöküşlerinin tohumlarını ekmişlerdir. Bu yüzden Nietz-

sche'nin, kendi gelecekteki toplumunun bu tasarım hatasından muaf olduğunu gösterebilmesi gerekir.

Üç doğal kastın hepsi de kendine özgü bir mutluluğa sahiptir. Bir insanın eti diğerinin zehiridir, diye vurgular *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de. Örneğin "sıradan insan" tipi liderliğin yükünün ve maneviyatçı tipin mutluluğu olan çileci yaşam tarzının altında "ezilecektir": "*Yükseklere doğru*, yaşam gittikçe sertleşir –duygusuzluk artar, sorumluluklar vardır."[179] Ortalama arzulara ve yeteneklere sahip sıradan kişi için "mutluluk sıradanlıktadır". "Akıl sahibi bir makine", sistemin bir "çarkı" olarak doğan biri için mutluluk, bir çark (ya da dişli) gibi yaşamaktır. Burada sosyalizme başlıca itirazlardan birini görüyoruz –faydalı olduğunu iddia ettiği kişileri *mutsuz* etmektedir sosyalizm; "işçilerin içgüdülerini ve hazlarını baltalamakta, önemsiz varoluşlarıyla ilgili tevazu hislerini zayıflatmaktadır". "Adaletsizlik, asla eşit olmayan haklarla ilgili bir mesele değildir, '*eşit*' hak talebinde bulunmakla ilgili bir meseledir," der Nietzsche.[180] Burada, herkesin toplumda doğası gereği uygun olduğu mevkide kalması olarak adaleti açıklayan Platon'un tanımını tam manasıyla destekler.

Nietzsche'nin "Devlet"inde Din

Hıristiyan Tanrı'sının "en büyük yozlaşma" olduğunu görmüştük. Peki, Nietzsche genellikle tanrıları da mı reddeder, onun yeni dünyası dindışı bir yer mi olacaktır? *Deccal* esasen onun son yaratıcı felsefe eseri olduğundan, tanrılar meselesi üzerine son sözünü burada söylediğini varsayabiliriz.

"Bir halk," der Nietzsche,

> kendine olan inancını sürdürüyorsa [yani inandığı birleştirici bir ahlaka sahipse], kendi öz tanrısına da sahiptir. Onda, kendisini üstte tutan koşulları, kendi erdemlerini yüceltir –kendinden duyduğu hoşnutluğu, güçlülük duygusunu, bunlar için müteşekkir olabileceği bir varlığa yansıtır. Zengin olan, vermek, dağıtmak ister; gururlu bir halk, *kurban sunmak* için bir tanrıya ihtiyaç duyar ... Din, bu önvarsayımlar altında, bir şükran biçimidir. Kişi kendisi için müteşekkirdir; bunun için bir tanrıya ihtiyaç duyar. –Böyle bir tanrı, yarar da zarar da verebilmeli, dost da düşman da olabilmelidir.[181]

Nietzsche burada *Soykütük*'te "soylu" din dediği şeyden, sağlıklı bir halkın dininden, paradigma olarak Yunanların dininden bahsetmektedir. Yunanlar "kurucularının, atalarının (kahramanlar ve tanrılar) tüm özniteliklerine, bu arada onlarda belirginleşmiş *soyluca* özniteliklere ilgi göstererek onlara olan borçlarını öderler."[182] Tanrı'nın zorunlu olarak hem zararlı hem yararlı olabilmesinin sebebi, "öfkeyi, kini, kıskançlığı, hileyi, kurnazlığı, şiddet eylemlerini bilmeyen" bir tanrının "anlaşılamamasıdır". Hıristiyanlığın "*doğa-karşıtı*" tanrısının tersine, doğal bir tanrıya ihtiyaç vardır.[183] İlk olarak *Tragedyanın Doğuşu*'nda ifade edilen nokta tam da budur: *gayri* insani bir rol modeli, insan-karşıtı bir rol modelidir, çünkü böyle bir figürün etkisi esinleme yerine bunaltma olacaktır; özdeşleşebileceğimiz sahiden esinleyici modelin insanca, hatta pek insanca olması gerekir.

Nietzsche Babil esareti onu doğasından ayırmadan önce Yahudi tanrısının da sağlıklı bir tanrı olduğunu belirtir:

> Başlangıçta, özellikle krallık döneminde, İsrail de bütün şeylerle *doğru*, yani doğal ilişki içindeydi. Yehova'sı, güçlülük bilincinin, İsrail'in kendinde neşesinin ve kendi için umudunun dile gelişiydi: Yehova'dan, zafer ve kurtuluşa izin vermesi beklenir; onunla birlikte oldukça, doğanın halkın ihtiyaçlarını –özellikle de yağmur– sağlayacağına inanılırdı ... Festival kültünde halkın kendini onaylamasının şu iki yanı dile gelirdi: bugünkü duruma yücelmeyi sağlayan büyük kader için müteşekkir olma; yılın dönüşü ve hayvanları ile ürünlerinden alınan bereket için müteşekkir olma.[184]

O halde geçmişin sağlıklı toplumlarının tanrıları, halka şu ya da bu şekilde kendilerini övme imkânı veriyordu. Nietzsche "Dinsiz bir [başarılı] toplum hiç var olmamıştır," der defterlerinde;[185] "kültür" demek "tanrılar" *demektir*.[186] Geleceğin sağlıklı toplumu da farklı olmayacaktır: "Neredeyse iki bin yıl oldu ve hiç yeni tanrı yok!" diye yakınır. Sadece aynı eski "monoto-teizme" (tektanrıcılığa) sahip olmamızın, Avrupa'nın "dinsel yeteneği" bakımından pek bir anlamı yoktur.[187]

Burada Yunan çoktanrıcılığına işaret edildiğine dikkatinizi çekerim: Tıpkı Hıristiyanlık gibi Yahudilik de (İslam da) tektanrıcı[188] olduğundan, Yehova neticede ideal bir tanrı sayılmaz. Sağlıklı tanrıların başlıca işlevi toplumun erdemlerinin örnek bir şekilde ete kemiğe bürünmesi olduğundan ve Nietzsche tıpkı mutluluk gibi erdemin de kişinin toplum-

sal bütünsellikteki mevkisine bağlı olduğunda ısrar ettiğinden,* neticede "hepsine uyan boy"da bir tanrı türü değil, Yunanistan'daki gibi çoğul tanrılar olmalıdır –muhtemelen bu tanrılar arasında bir hiyerarşi de bulunmalıdır.

Nietzsche sevgisinin ve esininin en başta Yunan tanrılarına yönelik olduğunu son defterlerinde gayet kişisel bir tarzda itiraf eder:

> Biz az ya da çok olanlar, biz *ahlakilikten-çıkmış dünyada* bir daha yaşamaya cesaret edenler, biz putperest iman sahipleri: Belki de putperest imanının ne olduğunu ilk kavrayan biziz: mecburen insandan *daha yüce varlıklar* hayal etmek, ama bunları iyinin ve kötünün ötesinde tutmak; mecburen her türlü yüce-olmayı aynı zamanda [Hıristiyan anlamda] ahlak karşıtı olarak değerlendirmek. Biz Olympos'a inanıyoruz –"çarmıha gerilene" *değil*.[189]

Yunan tragedyasının yeniden doğuşun ve bu doğuş sayesinde "Yunan" tanrılarının dönüşü Nietzsche'nin ilk kitabında kendini gösteren bir arzuydu elbette. Tanrılar bakımından esasen hiçbir şeyin değişmediği açıktır.

Ecce Homo

"Şimdiye karşı savaşında" Nietzsche *Deccal*'dan bile daha kudretli silahının, oluşturulma sırasına göre son eseri *Ecce Homo* olduğunu düşünüyordu. Doğum günü olan 15 Ekim'de başladığı bu eseri, en azından prensipte, 4 Kasım'da bitirmişti, ama 6 Ocak 1889'a kadar değişiklikler yapmayı sürdürdü.

Nietzsche *Ecce Homo*'nun Önsöz'ünde şöyle der: "Bu yakında insanlığın karşısına, şimdiye dek ona yöneltilmiş en çetin istekle çıkacağımı göz önüne alarak, önce *kim olduğumu* söylemeyi gerekli buluyorum." Buradaki referans, yakında çıkacak başyapıta (göreceğimiz üzere kitabın hacmi azalmıştır) ve acil "tüm değerleri yeniden değerlendirme" talebinedir. Başyapıtın *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den bile daha "kara ve kaygan" olmasını beklediğinden, ilk başta yazarının, bir yorumcunun

* "İnsan şöyle olmalıdır: bu söz 'ağaç şöyle olmalıdır' kadar beğeniden yoksun geliyor kulağa," diye yazar defterine (KSA 13 11 [132]).

dediği gibi sadist bir insan düşmanı, "patolojik" bir vaka olduğu düşüncesini engellemeyi zorunlu görmüştür. "Umacı" ya da "töre canavarı" olduğu fikrinin,[190] "tüm dürüstçe hisleri yok etmeye çabaladığının" (burada Widmann'ın *İyinin ve Kötünün Ötesinde* üzerine yorumunu özetler) tümden bir yanılgı olduğunu belirtir.[191] Kendisinin normal insan geçmişine sahip bir kişi olarak, hatta samimi bir portresini sunarak, her adımda sağlık sorunlarıyla boğuştuğunu belirterek, eleştirdiği düşmüşlükten (*décadence*) *kendisinin* de mustarip olduğunu söyleyerek, eserinin temel dürtüsünün (kalın kafasına nüfuz etmek için son girişimlerinden birinde Elizabeth'e yazdığı kadarıyla) "sertlik değil tam tersi, gereksiz felaketi önlemeye çabalayan hakiki bir insanlık"[192] olduğunu göstermeye çalıştığını düşünüyorum.

Ecce Homo'da –"işte insan", bu sözleri Pilatus, çarmıha gerilmesi istenen İsa'yı kalabalığa gösterirken söyler– demek ki kendini sunmaktır. *Kişi Nasıl Kendisi Olur* altbaşlığı bunun bir nevi otobiyografiyle yapılacağını gösterir. Ama Nietzsche için öncelikli ödevimiz kendimizi gerçekleştirmek olduğundan, aynı zamanda anlatının *ibretlik* doğasına da işaret eder. Nietzsche burada "hayat hikâyesini"[193] anlatırken kendini bir kez daha yaşam modeli olarak, kendi dilinde "eğitici" olarak ortaya koyma niyetindedir.*

Nietzsche'nin çöküşünün hemen *Ecce Homo* sonrasına denk geldiğini düşününce, eserin yaklaşan delilikten etkilenip etkilenmediği ya da ne ölçüde etkilendiği sorusu kaçınılmaz olarak gündeme geliyor. Bu soruyu daha da keskinleştiren nokta, eserde açıkça kuruntular bulunmasıdır: sözde Polonya aristokrasisinden geliyordu, çocukluğunda bile Hıristiyan Tanrı'sını ciddiye almamıştı, Schopenhauer'ın *Tragedyanın Doğuşu* üzerindeki etkisi asgari düzeydeydi, hiç düşmanı olmamıştı, karşılaştığı herkes onun yüceliğini açıkça görüyordu ve daha neler neler...

Fakat işler bundan daha karmaşıktır: hayatını okura ibret olsun diye sunduğu dikkate alınırsa, yapılan kurgulama, "idealleştirme", hayatını "sahneleme" ve böylece herhangi bir şey "görebilmemiz için gözümü-

---

* Nietzsche *Ecce Homo*'nun gerçekte Schopenhauer'ın değil kendisinin portresi olduğunu söylediğinden, *Eğitici Olarak Schopenhauer* (2007; yerine "Eğitici Olarak Nietzsche" daha doğru bir başlık olurdu (EH III UM 3). Aslında gerçekten de 1914'te Eğitici Olarak Nietzsche (*Nietzsche* als Erzieher) adlı bir kitap çıktı, yazarı da "hayat reformcusu" Walther Hammer'di.

zün eklemesi gerekenin ve artık görülmeyenin bol miktarda olması"[194] projenin meşru, hatta 1886 önsözlerinde olduğu gibi temel bir parçasıdır. Bu yüzden, kendisini "Dionysosçu" sağlık ve kudret modeli haline gelmiş biri olarak sunmak istediğinden, belli bir miktar "Muhammed Ali"* abartısı –"Neden Böyle Bilgeyim", "Neden Böyle Akıllıyım", "Neden Bir Alınyazısıyım Ben" gibi bölüm başlıkları; *Zerdüşt*'ün Goethe ve Shakespeare eserleriyle Vedalar'ın toplamından daha iyi olduğu iddiası–[195] projenin meşru bir parçası olarak görülebilir. Yukarıda bahsi geçen bariz yalanlar ya da kuruntular için de aynı iddiada bulunulabilir.

Ama yine de kurguların büyük bir kısmının aslında herhangi bir edebi gerekçesi olmadığını belirtmek gerek. Babası tarafından Polonya soylularının soyundan geldiği iddiası,[196] Almanlarda bağışlanacak *hiçbir şey* görmemesini sağlar kesinlikle; ayrıca, hemen her sayfanın son dört yüz yıldaki bütün kültürel suçların sorumlusu olan bu "kaba saba" "sığır sürüsüne" karşı –en nihayetinde bıktırıcı olduğunun söylenmesi gereken bir– garezle dolu olmasını mümkün kılar. Fakat bir ruhsal sağlık resmi sunması gerektiği düşünülürse, hınçtan (*ressentiment*) uzak olmalıdır, dolayısıyla daha en baştan garezi olmaması gerekir. Burada hıncın tam olarak doğru sözcük olduğuna dikkat edilmelidir. Zira şurası fazlasıyla barizdir: "Viyana, Petersburg, Stockholm, Kopenhag, Paris ve New York'ta ... Avrupa'nın o basık ülkesi Almanya *dışında* her yerde"[197] okunduğunu düşünmesinin acısı, onun için *asıl* önemli olan okurların Alman yurttaşları olduğunu ele verir –ama o Almanlar onu görmezden gelmiş ya da deli sayarak, onun söylediklerini reddetmişlerdir.

Üstelik abartının büyük bir kısmının megalomani özelliği taşıdığını da kabul etmek gerekir; buradaki temalar, önümüzdeki bölümde göreceğimiz üzere, açıkça aklını yitirdiği sırada yazdığı mektuplardaki temaların doğrudan uzantılarıdır. Örneğin "burada, Torino'da nereye gitsem herkesin yüzü gülüyor beni görünce. Şimdiye dek en çok gururumu okşayan da, meyve satan yaşlı kadınların bana en tatlı üzümleri seçip vermek için çırpınmaları"[198] ifadesinin, sözde "çılgın mektuplarda" birkaç

* 20 yıl boyunca "Bütün zamanların en iyisiyim" sözünü ağzından hiç düşürmeyen, Amerika-Vietnam Savaşı'na katılmamasıyla da dikkatleri üzerine çeken, İslamiyeti seçmeden önce asıl adı Cassius Marcellus Clay Jr (1942- ..) olan ünlü Amerikalı boksör-r.n.

kez yer bulduğunu göreceğiz, keza Tanrılık iddiası için de aynı durum geçerlidir: Annesi ve kız kardeşiyle akrabalığı, *Ecce Homo*'daki iddiaya göre (Elizabeth'in uzun yıllar hasıraltı etmeyi başardığı bir pasajda) Nietzsche'nin "ilahiliğinin kirletilmesidir".[199]

Demek ki *Ecce Homo* kusurlu bir eserdir. Nietzsche'nin yetilerini yitirdiğine ilişkin başka işaretleri de tekrarlar; düzenleme yetersizliği, kendinden alabildiğine uzun alıntılar yapması ve önceki eserlerinin yorumlanmasında nisbi önemlerine dair anlayış yoksunluğu gibi. *Soykütük*'e bir sayfadan az yer ayrılırken, *Wagner Olayı*'na altı sayfa ayrılmıştır. Fakat Nietzsche tüm bunlara rağmen hâlâ büyük ölçüde Nietzsche'dir, kitap yine de ilginç ve yüce anlarla doludur.

Bu eser temelde iki şey yapar; birincisi, okura Nietzsche'nin nasıl "kendisi" olduğunu, *insanın* nasıl kendisi olacağını anlatır. İkincisi, onun bu süreç neticesinde olduğu şeyin *ne olduğunu* anlatır.

Kişi Nasıl Kendisi Olur?

Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*'da insanın "hakiki benliğine" göre yaşayarak "kendisi olacağını" söyler. Hakiki benlik "senin içinin derinliklerinde saklı" bir şey değil, "ölçülemeyecek kadar üstünde, en azından çoğu zaman senin olmayı düşündüğünden daha yukarıda" olan bir şeydir. "Ruhu havaya çeken" "ideal" ve "ödev"dir. *Wagner Bayreuth'ta*'da (oysa şimdi bu eserin aslında Wagner hakkında değil kendisi hakkında olduğunu söyler)[200] bu formülü Wagner'e uygular; onun "aşağı" eğilimlerini aşıp nasıl "ideal" benliğine ulaştığını açıklar. Tutkulu ahlaki idealizm yoluyla bu "kendin olma" anlayışı *Ecce Homo*'da da aynen durmaktadır: Kendimiz olmak için "idealin Argonotlar'ı"[201] haline gelmeliyiz.

İnsan nasıl hakiki, ideal benliğine ulaşır? "Kendini (*Selbst*)-arama (*sucht*)" yoluyla –Nietzsche'nin bu *Selbstsucht* ifadesini bencillik olarak değerlendirmek, iddianın totolojik niteliğini gözlerden saklayacaktır. Kendini-aramak insanın "benliğini" keşfetme yoludur. Bu insan Nietzsche'yse ya da onun kafasındaki okurları olan daha yüce tiplerden biriyse, o kişinin daha yüce benliği dünyanın-tarihsel "kaderi" olacaktır. *Eğitici Olarak Schopenhauer*'da insan, kişinin "hakikaten sevdiği" şe-

yin ne olduğunu "eğiticilerin" açığa çıkarmasına imkân vererek kendi hakiki benliğini keşfeder.

Ecce Homo rol modellerinin önemini reddetmeksizin kendini keşfetme tekniklerini ilginç bir şekilde genişletir:

> Kişinin kendisi olmasının koşulu, *kim* olduğunu hiç mi hiç bilmemesidir. Bu açıdan bakıldığında, yaşamda *yanlış adım atma* da dahil, ara sıra yan ya da yanlış yollara sapma, bir işi erteleme ... asıl işten uzaklaşıp boş işlere yönelme ... bütün bunların kendilerine göre bir anlamı, bir değeri vardır.[202]

Kişinin adeta kim *olmadığını* keşfederek kendini keşfetmesi için, "bilincin yüzeyini ... her türlü büyük buyruktan" ve "büyük sözden ... uzak tutmalıdır", yoksa "kendini çok erken anlayacaktır"; kendini tanımlaması hastalığa dönüşecek ve yıpranmış, büsbütün yararsız bir yörüngeye girecektir. "Daha yüce" bir tip haline gelmek, yeni ve eşsiz bir şey olmak için insan bir taraftan bir tür pasifliği koruma zorunluluğu içindeyken, "bu arada" hayatının "anlamı" olan "örgütleyip yönetme fikri" "gönlünde büyümeye devam eder". Çok geçmeden bu fikir "ona buyurmaya başlar ve onu yan yollardan, yanlış yollardan yavaş yavaş *çekip* çıkarır."[203] Tek kelimeyle, "kendini-aramak", deneme ve muhtemelen pek çok yanılma sürecinde kendini *yaratmaktan* ziyade *bulma* meselesidir; bu, mermerin içinde "uyuyan" figürü yaratmaktan ziyade onu "bulan" heykeltıraşın durumuna benzer. Özellikle de insan akla dayalı bir hayat yaşıyorsa, *Zerdüşt* benzeri bir kitap, yaratma değil, bir algılama [bir "vahiy"] meselesidir;

> bir şeyin birdenbire *görülür*, duyulur olması anlamına gelen vahiy ... onu duyarsınız; aramadığınız bir şeyi, kimden geldiğini sormaksızın alırsınız; bir şimşek gibi çakan, kaçınılmaz bir düşünce ... Hiçbir şeyi asla ben seçmedim ... Hepsi de irademin dışında olan şeyler ... Her şey kendiliğinden gelip sundu kendini.[204]

İnsanın "benliğinin" ve "kaderinin" hataları yoluyla belirmesine izin verme fikri eserin anlatı yapısını da gösterir, bu anlatı da kaçınılmaz olarak Wagner'e odaklanmıştır. Nietzsche hayatının "en yakın ve derin" ilişkisinin Richard Wagner'le olduğunu söyler. "İnsanlarla kurduğum öbür ilişkilere metelik vermiyorum, ama Tribschen'de geçirdiğim günle-

ri, her ne pahasına olursa olsun yaşamımdan silmek istemem."*[205] Ama sonra Bayreuth şenliği başlar:

> Neredeydim acaba? Hiçbir şeyi tanımaz olmuştum, az kalsın Wagner'i bile tanıyamayacaktım. Anılarımı bir bir yokluyordum, boşuna. Tribschen, –uzakta bir mutluluk adası: En ufak bir benzerlik yok. O unutulmaz temel atma günlerinde [opera binasının temeli –Nietzsche'nin *hâlâ asıl* teşebbüse sahip çıktığına dikkat edin] kutlamada bulunan küçük, seçkin topluluk ... *Ne olmuştu ki?*

Wagner "Almancaya çevrilmiş"tir,[206] Wagnerciler tarafından ele geçirilmeye ses çıkarmamış ve bu süreçte *Reichdeutsch* haline gelmiştir,[207] yani Yahudi karşıtı bir Alman şovenisti olmuştur. (*Parsifal*'le birlikte işler iyice kötüleşmiş, Wagner tüm yaptıklarının üstüne bir de Hıristiyan "sofuluğuna" geri düşmüştü.)[208] Sonuçta Nietzsche bildiğimiz gibi şenliği yarıda bırakıp Klingenbrunn'a gitmiş, hayatında cidden yanlış bir dönemece girip girmediğini görme zamanı olduğunu düşünmüştü. *İnsanca, Pek İnsanca*'yı, yani "yaradılışımdaki bana *aykırı olan*'dan kurtardım böylece kendimi" dediği eseri yazmaya başlamıştı.[209] "Yaradılışımdaki" ifadesine dikkat edin. Nietzsche burada, Wagnerci düşmüşlüğün (*décadence*), dünyayı-inkâr güdüsünün "dışında" değil "içinde" olduğunu vurgular. İnsanın "kendisi" olması, yabancı etkilere direnmekten ziyade içsel dünyayı düzene sokma meselesidir.

Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*'da Voltaire'in zihniyetini rehber edinerek Wagner romantizminden Aydınlanma düşüncesine döner. (Burada Paul Rée'nin tesirini zikretmeliydi, ama sonuna kadar bağışlamaz tavrıyla, *İnsanca*'nın herhangi bir "daha yüce reelciliği (*réealism*)" temsil ettiğini reddetmek için elinden geleni yapar.)[210] Kısa süre sonra, hastalık ve görüş kısıtlılığının talihli müdahalesi sayesinde, kitap kurdu gibi filolojiyle uğraşmayı bırakmış –bu da başka bir yanlış dönüştü– ve kendi felsefesini yazmaya başlamıştı.

Esasen hepsi şuydu: *Ecce Homo*'nun aslında biraz kıt anlatısının sonu budur. Nietzsche'nin hayatının geri kalanı kitap yazmaktan ibaret ol-

---

* Nietzsche'nin mali işlerini ömür boyu yürüten, her an ona bir yatak açan ve ağlanacak bir omuz veren, gayet entelektüel bir arkadaşlık yürüten ve şaşmaz bir sadakatle davranan zavallı Overbeck canevinden vurulmuş olmalı. Köselitz ise muhtemelen bunun üzerinde duramayacak kadar şaşkınlık içindeydi.

duğundan, geriye kitapları yorumlamak kalıyordu sadece. Wagner'den uzaklaşan, dekadanlıktan (*décadent*) uzaklaşan, hayatı-inkâr eden romantizmden uzaklaşan, sağlığa ve hayatı-olumlamaya yaklaşan Nietzsche esasen "kendisi olmuştu". Peki, bu olduğu şey tam olarak neydi? Kim olmuştu?

Nietzsche Ne Oldu?

"Benden önce eşi benzeri görülmemiş bir *iyi haberler* taşıyıcısıyım" der Nietzsche.[211] (Mesih'in doğumunun yaklaşmasını meleklerin duyurmasına yapılan bu anıştırmanın yanı sıra "*Ecce Homo*" başlığı sebebiyle "Mesih kompleksi" teşhisi havada hissedilmektedir.) Bu "haberler" nelerdir? Nietzsche'nin dünyaya mesajı nedir? Artık büyük bir kısmına aşinayız elbette. Ama her zaman olduğu gibi, Nietzsche'nin temel mesajının ifadesinde yeni bir nüans vardır.

Hıristiyan ahlakına gönderme yaparak, "bugüne kadar ... geleceğinin, gelecek üstüne yüce *hakkının* güvenceleri saydığı ters değerlere taptı giderek," der.[212] Avrupa antik dönemini bu eleştiriden muaf tuttuğuna ve örneğin kendi dönemindeki Afrika'da hangi değerlere tapıldığını bilmediğine göre, "insanlık" derken *Avrupalı, antik dönem sonrası* insan "türünü" kastediyor olmalı. Daha önce vurguladığım gibi, Nietzsche'nin felsefesi içten içe "Avrupa-merkezlidir".

O halde Batı kültürünün mevcut durumundaki sorun nedir ki "geleceğine" gölge düşürsün. Mevcut standartlarla tanımlanan "iyi", hem "hakikat" hem de "gelecek" pahasına yaşamaktadır. "Bu anlamda," diye açıklar, "Zerdüşt iyi insanlara kimi zaman 'son insanlar' der, kimi zaman da 'sonun başlangıcı' der".[213] Onlar sonun başlangıcıdır, çünkü tekrarlarsak, bir insan türü, bir "halk yaşadığı ortamdaki değişikliklere –bu da o ortam hakkındaki "hakikatin" doğru ve yerinde kabulünü gerektirir–[214] uyum gösteremezse çökecektir.

Bir halk uyum gösterip büyümek için "bir yıldız doğurmalıdır",[215] bir "özgür ruh" ortaya çıkarmalıdır: benim dilimde bunun adı "rastlantısal mutasyon"dur. *Ecce Homo* "üstinsanı" tam da bu geleceğin taşıyıcısını adlandırmak için kullanır: üstinsan "tam da *iyilere* oranla üstinsandır"– iyilerin ahlakının "üstünde" kalmalıdır. Nietzsche *Soykütük*'te

çoğu özgür ruhlunun toplumsal muhafazakârlık güçlerince "şehit edileceğini" söylediğini hatırlatır, "iyiler ve doğrular onun [Zerdüşt'ün] üstinsan'ına *şeytan* derlerdi".[216]

"Üstinsan" kültürel reform konusunda ne önerecektir? Özetle, "Yunan ruhuna yakın zamanda geri dönüşü". Cemaat bir kez daha *otantik* kolektif sanat eseriyle yaratılacak, bir araya toplanacak ve korunacaktır, "hayatın olumlanmasında, trajedide üstün sanat yeniden doğacaktır". Bu da bizi yine Wagner'e, ucuz şovmenlikten, Yahudi karşıtlığından, Alman şovenizminden, romantizmden, Hıristiyanlıktan ve hayatınkârdan arındırılmış bir Wagner'e götürür: "Bayreuth düşüncesi de ... *büyük öğle vakti*'ne ... dönüşmüş [olacaktır] ... belki de günün birinde yaşayabileceğim bir şenliğin görüsüne."[217]

Ama Hıristiyan dünya görüşünden vazgeçersek, hayatın özellikleri içinde en problemli olanını, yani sonluluğu ne yapacağız? Hıristiyanlığın buna *bir* çözüm önerdiğini de kabul etmek gerek. Cevap yine "Dionysos"tur: "Korku ve acımanın ötesinde, oluşun bengi sevincine varıp onun *ta kendisi olmak* için ... en yüksek örneklerini *kurban* ederken kendi bereketinin mutluluğuna varan o yaşama istenci"nin hâkim olduğu "tragedya şairinin psikolojisine girmek"tir. Tam anlamıyla sağlıklı olmak, Dionysosçu hale gelmek için, insan başka şeylerin yanı sıra, kendisinin gündelik benliğinin eninde sonunda "feda" edilmesini sevinçle karşılayabilmelidir. Bireysellik yanılsamasını aşarak, benliğini varoluşun bütünselliğiyle gerçekleştirerek, insan sadece ölümü aşmakla kalmaz, tam anlamıyla "[özellikle de *kendisine ait olan*] yok oluşun ... olumlanmasına" ulaşır.[218]

Topları Yerleştirmek

Kasım ortasında Torino'nun durgun güzü –Nietzsche'nin verdiği adla "daimi Claude Lorrain"–[219] sona ermiş ve kış gelmişti. Alpler şimdiden "ince bir peruk" takmıştı.[220] Nietzsche ilk gaz sobasını aldı ve tek yapması gerekenin bir kibrit çakmak olduğunu görünce çok şaşırdı.[221] Yirmi yıldır ilk kez o dehşetli baş ağrısı ve kusma nöbetlerinden tamamen kurtulmuştu, mektuplarına sağlık bülteni ekleme alışkanlığını bir yana attı. "Sağlık hiçbir zaman mağlup olmamış bir bakış açısıdır," diye

yazar Meta von Salis'e.[222] Aynaya bakınca "kendini on yaş gençleşmiş" gibi görüyordu.[223]

Ruhsal esenlik de fiziksel olanı takip etti. Acıdan kurtulmanın minnetiyle her şeyin üstünde bir iyilik halesi görüyordu adeta. Herkes ona "seçkin bir kişi" gibi davranıyor, örneğin bir binaya gireceği zaman her seferinde ona biri kapıyı açıyormuş gibi geliyordu. Bu yeni itibarına uygun düşsün diye bir çift çok kaliteli İngiliz derisi eldiven aldı ve Meta'ya yazdığı kadarıyla Piemonte aristokratlarının "en kaliteli kesiminden" olan Kont Robilant'ın cenazesine katıldı.[224] (Kral Carlo Alberto'nun oğlu Kont Robilant Londra büyükelçiliği yapmış ve 17 Ekim'de orada ölmüştü.) Yetişkinlik döneminde ilk kez kendini tam anlamıyla evinde hissediyordu. Göçmenlik günleri sona ermişti. Torino'da (tıpkı Sokrates'in Atina'da hissettiği gibi hissediyordu), "kırda yürüyüşe çıkmak için bile terk etmek istemeyeceği bir yer, sırf sokaklarında yürümenin insana neşe verdiği bir yer!" keşfetmişti: "Önceden olsaydı bunun imkânsız olduğunu savunurdum."[225]

Ama bu dinginliği kesintiye uğratan bir olay yaşandı. Nietzsche'nin Leipzig'deki yayımcısı Fritzsch 25 Ekim'de çıkardığı Haftalık Müzikal Yorum'da Richard Pohl diye bir bağnaz Wagnercinin *Wagner Olayı* yorumunu bastı. (Fritzsch'i savunmak adına (a) aynı zamanda Wagner'in yayıncısı olduğunu ve (b) çekişmelerin kitap sattırdığını hatırlamak gerek.) "Nietzsche Olayı: Psikolojik Bir Sorun" başlıklı bu yorumda Nietzsche'nin kendisini yaşayan en büyük besteci olarak gördüğü, ama gerçekte tümden müziğin dışında olduğu iddia ediliyordu. Hatta Pohl –doğrudan Wagner'den duyduğunu iddia ederek– Nietzsche'nin bestelediği bir operayı Wagner'e gösterdiğini ve Wagner'in de eserin berbat olduğunu söylemek zorunda kaldığını, böylece Nietzsche'nin Wagner'e düşman kesildiğini söylüyordu. Wagnercilerden bazıları günümüzde bile bu hikâyeye inanmasına rağmen, Nietzsche hiçbir zaman opera yazmaya yeltenmemişti elbette.

Nietzsche yorumu okuyunca öfkeden ne yapacağını bilemedi. "Asrın bir numaralı adamının yayıncısı olmak gibi bir şansa erişmişsin," diye yazdı Fritzsch'e. "Pohl gibi budalanın dik âlâsı birinin benim hakkımda yazmasına izin vermen ancak Almanya'da olacak bir şeydir, dört bir yandan [*Wagner Olayı*'nın] eşsiz psikolojik kavrayış sahibi bir başyapıt olduğuna dair takdir mektupları geldiği"[226] sırada yorumun çıkması

özellikle inciticiydi. (Tahmin edileceği gibi, bu çok abartılıydı –mektupların büyük bir kısmı arkadaşlarından ya da protokol nüshalarını alanların teşekkürlerinden oluşuyordu. Hiçbirinde abartılı ifadeler yoktu.) Nietzsche bu hakaret sonucunda bütün eserlerini Fritzsch'ten almaya karar erdi ve çöküşten önceki son günlerini Fritzsch'in telifler için talep ettiği 10.000 taleri toplamaya çalışmakla geçirdi.

Aralık ortasında *Wagner Olayı*'yla ilgili başka bir makale yayımlandı. Bu seferki yazar Nietzsche'nin Yahudi destekçilerinden Ferdinand Avinarius'tu. Yazar genel olarak eseri takdir etmekle beraber, Nietzsche gibi derin bir düşünürün Wagner hakkında "yakın zamandaki fikir değişikliğini" salt gazeteci üslubuyla ifade ettiğinden yakınıyordu. Nietzsche kızgınlıkla on yıldır, *İnsanca, Pek İnsanca*'dan beri kendisinin Wagner eleştirileri yayımladığına işaret etti.[227] Bu saçma yanlış anlama yaygın göründüğü ve *Ecce Homo*'ya verilecek tepkileri baltalayabileceği için Nietzsche bu kitabın basımını geciktirerek, *Nietzsche Wagner'e Karşı* (altbaşlığı da Bir Psikoloğun Dosyalarından) adlı, 1878'e kadar basılmış kitaplarından on yedi alıntının derlendiği eserin önce çıkması gerektiğine karar verdi. Amacı Wagner eleştirisinin eskiye ve derin düşüncelere dayalı olduğunu göstermekti.[228] Ayrıca Nietzsche'nin Wagner piyasasından yine bir şeyler kazanmasını sağlayacaktı elbette.[229]

Ecce Homo'yu yayımlamayı ertelemesinin başka bir gerekçesini de 16 Aralık'ta Köselitz'e gönderdiği bir mektuptaki tuhaf bir ifadede görüyoruz: "Hayatımın *Ecce*'yle başlayan trajik felaketini çok fazla hızlandırmak için bir sebep göremiyorum."[230] Bu da Nietzsche'nin aklını yitirmeye başladığını fark ettiğini* ve *Ecce Homo*'nun hayatı boyunca verdiği eserler için uygun bir kapanış olacağını bildiğini gösterir. Sonuçta kitabı yayımlamayı erteleyerek hayatını da biraz uzatıyordu. Hayatı, adeta sanatı taklit edecekti. Belki de haklıydı: Ölümcül hastaların çoğunlukla önemli bir olay nedeniyle, mesela Noel ya da doğum günü geçinceye kadar hayata tutunduğu iyi bilinir.

---

* Nietzsche'nin toplu eserlerinin ilk kez yayıma hazırlanmasında görev alan Ernst Horneffer, son el yazmalarının hepsinde görülen "titreşen ... gergin heyecana" ve 1888'de "elyazısının tamamen değişmesine" vurgu yapar. "Aniden akıl almaz kısaltmalar kullanmaya, harfleri ve heceleri ihmal etmeye, nihayet sadece sessiz harflerle yazmaya başlar" (Gilman [1987] s. 256). Bu durumla birlikte akla hayale sığmayan telaşlı üretkenliği ve çok hafif müzikten başka bir şey dinlemeyi reddetmesi Nietzsche'nin hayatının fiilen sona ereceğini bir süre önce bir anlamda anladığını gösterir.

Nietzsche Wagner'e Karşı'nın taslağı 15 Aralık'ta Naumann'a gitti. Ama beş gün sonra –"şimdiye karşı savaşının" liderliği giderek dengesizleşen– Nietzsche pek anlaşılamayan sebeplerle *Ecce Homo*'nun önce çıkması gerektiğine karar verdi.[231] Neticede her iki eser de onun melekelerini yitirdiği dönemde çıktığından ilk sıra korundu. *Nietzsche Wagner'e Karşı* 1889 Şubat'ında yayımlanırken, *Ecce Homo* 1908'e kadar gün yüzü görmedi.

Nietzsche en azından zaman zaman aklının başına geldiği son haftalarında ciddi felsefi düşünceden fiilen vazgeçti; ya söylenebilecek her şeyi söylediğini ya da artık söyleyecek durumda olmadığını hissediyordu. Hâlâ hırsla yazıyordu, ama artık ödevinin "toplarını" imal etmek değil yerleştirmek olduğunu düşündüğünden mektuplar yazıyordu. 1 Aralık 1888 ile 6 Ocak 1889 arasında, 1884 ya da 1885'in tamamında yazdığından fazla mektup yazdı. Bu mektuplardan çoğunun amacı "tüm değerleri yeniden değerlendirme" davasına Avrupa çapında fikirleri-biçimlendirici yandaşlar kazanmak, eserlerinin önce iki, sonra üç, ardından yedi ve nihayet *tüm* yabancı dillere çevirisi[232] için Avrupa'nın önde gelen yazarlarından, mesela August Strindberg'den talepte bulunmaktı. (Strindberg "Grönlandcaya" (yani İsveççe, Norveççe ve Dancaya) çevirinin pek anlamlı olmayacağını, çünkü kimsenin okumayacağını söylemişti.)

Davasına görüş-oluşturucular kazanma projesiyle el ele giden bir de yeni kurumsallaşmış biçimiyle "özgür ruhlular manastırı" fikrini canlandırma düşüncesi vardı: "Nietzsche cemiyetleri" şebekesi (Wagner cemiyetleri şebekesini yankılayacak şekilde) kurulmalıydı. *Ecce Homo*'da, insanların onun anladığı şekilde "yaşayıp öğretim işlerini yapacakları öğretim kurumları"nın yanı sıra *Zerdüşt*'ün yorumlanmasına adanmış felsefe kürsülerinin de olacağı günü iple çektiğini ifade eder.[233] Aralık'taki defterlerinde "son bir söz" vardır:

> Bundan sonra sınırsız sayıda yardımcıya –ölümsüz yardımcılara– ihtiyacım olacak. Yeniden Değerlendirme iki dilde çıkmalı. Her yerde kurulacak cemiyetler sayesinde yardımcılarıma doğru vakit gelince bir milyon mürit bulunabilmesi iyi olacaktır. İlk başta subayları ve Yahudi bankacıları yetiştirmek özellikle önemli. Her ikisi de güç istencini temsil ediyor. Doğal müttefiklerimin kim olduğunu düşününce ilk olarak aklıma subaylar geliyor. İnsan askeri içgüdülerle hareket ediyorsa Hıristiyan olamaz ... Aynı şekilde Yahudi bankacılar da doğal müttefikimdir çünkü uğursuz çıkar-siyaseti

> ulusların kibrini ve bencilliğini ödev haline getirdikten sonra, köken ve içgüdü bakımından ulusları birbirine bağlayan tek uluslararası güç onlardır.[234]

Nietzsche aklı başındaykenki son günlerinde "seferberliğin" gerginliğini atmak için Torino'nun kafe hayatının tadını çıkarıyordu.

> Akşamları [diye yazıyordu Köselitz'e 16 Aralık'ta] harika bir yüksek tavanlı odada oturuyorum: kusursuz bir küçük orkestra (piyano, 4 yaylı, iki nefesli saz) tam istediğim gibi hafif bir müzik çalıyor. Yan yana üç salon var. *Journal des débats* dergimi getiriyorlar [dergiye katkı yapanlar arasında, Nietzsche'nin nüfuzlu Fransız müridi olarak gördüğü Jean Bourdeau da vardır] –şahane dondurmadan bir porsiyon yiyorum: bahşişle beraber 40 sent tutuyor (bahşiş veriyorum çünkü burada âdet olmuş). Galeria Subalpina'da (burayı ön kapıdan ayrılır ayrılmaz karşımda görüyorum) bu türden çok güzel odalar var, her akşam *Sevil Berberi** çalıyorlar.[235]

Nietzsche'nin Akıl Sağlığı

1888'in son haftalarında Nietzsche'nin akıl sağlığı iç içe geçmiş birkaç farklı durumun etkisindeydi. Bunlardan birincisi, kendisinin sıklıkla verdiği adla, vücudunun "hayvani işkencesinden" kurtulmanın yarattığı (ya da en azından katkı yaptığı) neredeyse sürekli zindelik hissiydi. Bu zindelik her şeye bir dinginlik ışıltısı vermekle kalmamış, aynı yıl neredeyse çaba harcamadan üç büyük, bir küçük eserin üretimiyle başka birkaç metnin yayımlanmasına da vesile olmuştu. Ekim'de Overbeck'e gönderdiği mektupta, açık bir sona ulaşma hissi vardı: "Dünyadaki en şükran dolu insanım ... kelimenin en iyi anlamıyla güz havasındayım. Bu benim büyük hasat zamanım. Her şey kolayca dilimin ucuna geliyor ... gerçi muhtemelen hiç kimse böyle büyük şeyleri elinde tutmamıştır."[236]

Aynı zamanda ilk kıvılcımlarını *Zerdüşt* döneminde gördüğümüz megalomani eğilimi de giderek daha ön plana çıkıyordu. Eserinin dünya tarihini patlatıp ikiye böleceği,[237] çünkü "insandan ziyade dinamit"[238] olduğu teması giderek daha hissedilir hale geldi, keza "yüzyılın ilk in-

* Operalarıyla ünlü İtalyan besteci Gioacchino Rossini'nin (1792-1868), en tanınmış eserleri arasında yer alan *Il barberiere di Siviglia* (1816) adıyla bilinen 2 perdelik operası-r.n.

sanı" olduğu iddiasının süresi önce "bin yıla", sonunda "binlerce yıla" çıktı.[239] Kendisinin dünya-tarihinde önemli bir yeri olduğu hissiyle orantılı olarak başkalarının gözündeki önemine inancı da artıyordu:

> Son derece mütevazı ve kendi halinde bir insan olmama rağmen [diye yazar Overbeck'e], Torino'da insanlar üzerinde müthiş bir hayranlık uyandırmam tuhaf. Büyük bir dükkâna girdiğimde tüm yüzler değişiyor; sokakta kadınlar bana bakıyor –pazarda yaşlı hanımlar en güzel üzümleri benim için seçiyor ve ucuz veriyor.[240]

Genellikle, "bana prens muamelesi yapıyorlar –belki de öyleyimdir".[241]

İstisnai önemde olma hissine bir de telekinetik güç sahibi olma inancı ekleniyordu: "*Journal des débats* okuyorum –girdiğim ilk kafede içgüdüsel olarak önüme kondu. Artık tesadüfler yok: Birini düşündüğüm zaman hemen kapının altından bir mektubu geliyor."[242] (*Şen Bilim*'de kişinin kendi hayatını yorumlamasının öneminden bahseder; böylece hiçbir şey tesadüf eseri görülmez, önemi ve anlamı vardır. Fakat şimdi geriye bakışlı *yorum* gücünün yerini *nedensel* güç almıştır.)

Elbette megalomani arttıkça gerçeklik algısı da zayıflıyordu. Brandes'in onun adına temas kurduğu Strindberg haricinde gayet sıradan olan insanlar –üstelik bu insanlar genellikle onun felsefesine ilgi gösterse de ikna oldukları söylenemezdi– "müride" dönüşüyordu; bu müritler sadece "en yüce karakterli kimselerdi: St. Petersburg, Paris, Stockholm, Viyana ve New York'ta en yüksek mevkide ve nüfuz sahibi insanlar"dı. Kafasının içinde "inanılmaz ünlü", büyük bir yıldız olmuştu: "benimki kadar hürmetle anılan başka isim yoktur".[243] Aslında dergiye zaman zaman yazmaktan başka bir şey yapmayan Jean Bourdeau'yu *Journal de débats*'nın ve *Revue des deux mondes*'nin baş editörlüğüne getirmişti kafasında, bu yüzden "Fransa'daki en nüfuzlu adam" olduğunu düşünüyordu.[244] Oysaki Bourdeau gerçekte Nietzsche'ye hayran olmak şöyle dursun, onun yazılarını "zalimce ve sapıkça" buluyordu.

Nietzsche birkaç yıl içinde büyük bir yıldız *olacaktı* elbette; hatta kısmen kendi değerlendirmesi sayesinde yıldızlaşacaktı: İnsan kendini nasıl görüyorsa dünya da eninde sonunda onu öyle görür, der Disraeli. Ama Nietzsche'nin 1888'de kendi ününe dair düşüncelerinin tamamen kuruntu olduğu gerçeğini de değiştiremeyiz.

Megalomaniyle bağlantılı olarak sevecen topraklarda öfke patlamaları da oluyor, özellikle dehasını kabul etmeyenlere hiddetleniyordu. En başta Almanlara "sürü halk", "budalalar", "domuzlar", dünya-tarihinin "suçluları" diyordu (Luther Rönesans'ı öldürmüş, ismi yanlış konan "özgürlük savaşları" Napoléon'u öldürmüş, Kant da bilimsel düşünceyi öldürmüştü);[245] sadece ve sadece Nietzsche'nin "Alman dilindeki en derin kitabı"[246] yazdığı için onların sefil varlığına bir "gerekçe" sunduğunu görememişlerdi.[247]

Öfke patlamaları aynı zamanda kişilere de yöneliyordu. Demin gördüğümüz gibi, Pohl'un "bin yılın en önde gelen insanını" eleştirmesine izin verdiği için Fritzsch'e kızmıştı. Seyyar orkestra şefi hayatı yaşayan von Bülow'a, Köselitz'in Venedik Aslanı'yla ilgilenmesi talebine –sanki krallık emriymiş gibi– geç cevap verdiği için sinirlenmişti. "Mektubuma cevap vermediniz," diye yazmıştı Nietzsche: "Bir daha sizi rahatsız etmeyeceğim, bunu garanti ederim. Herhalde çağın en önde gelen ruhunun sizden bir istekte bulunduğunu anlıyorsunuzdur."[248] Malwida von Meysenbug da affedilmez bir şekilde tacizlere hedef oldu. Hem Wagner'e hem Nietzsche'ye sadık kalmak gibi olmayacak bir işle uğraşmaktan hiç bıkmayan Malwida, *Wagner Olayı*'na yazdığı cevap mektubunda, hem Wagner'e hem Liszt'e "kafasız" (*Hanswurst*) dediği için Wagner'e eski sevgisinin değerini düşürdüğünü kibarca ima etmişti.[249] Nietzsche buyurgan bir edayla verdiği cevapta Wagner için "çelişkide olmaya müsaade ettiğim bir konu değil" dedi. Saldırganca davranmak için elinden geleni yaparak, Wagner'e yine "şu *Hanswurst*" (kelimesi kelimesine "Hans-sosis") dedi –ayrıca fiilen ve bu kadar kibar bir insan için hayret verici şekilde, on beş yıllık arkadaşına ve manevi annesine yaşlı aptal inek demeye getirdi.[250] Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche (hatalı olarak), kendi eserlerini yayımlaması için Deussen'den gelen 2.000 mark bağışın doğrudan Deussen'in cebinden çıktığını sanıyordu. Bu da eski dostuna yaklaşıp Fritzsch'ten kitaplarının teliflerini geri almak için gereken 10.000 taleri isteme cesaretini bulmasına yol açtı. Deussen (maaşıyla geçinen evli bir adam olarak) ne yazık ki bu kadar büyük bir miktarı çıkartamayacağı cevabını verdi, bunun üzerine Nietzsche de Köselitz'e bir mektubunda onun için "bizim için fazla aptal ... fazla sıradan" diye yazdı.[251]

25. Bölüm

Felaket

Tanrılaşmak

Finolar, kiracılarının pek iyi olmadığını ilk fark ettiklerinde 1888 Aralık'ı başıydı –bir süredir yazdığı ve giderek tuhaflaşan mektuplardan haberleri yoktu elbette. Nietzsche odasının duvarlarında asılı duran her şeyi indirmelerini istedi, çünkü İtalya kralı ve kraliçesinin ziyarete gelmesini bekliyordu ve onları kabul edebilmesi için odası bir tapınağa benzemeliydi.[1] Ayrıca çöp sepetinde yırtılmış kâğıt paralar bulmaya başlamışlardı. Ama karanlık birdenbire çökmedi, hâlâ aydınlık anlar oluyordu. Aralık başında kesinlikle dengesi bozuk mektuplar yazmaya başlamasına rağmen –örneğin birini Bismarck'a yazmış ve "Deccal / Frederick Nietzsche / Fromentin"[2] diye imzalamıştı (Fromentin, 1876'da ölen Fransız romantik ressamdı)– 6 Aralık'ta Emily Fynn'e tamamen normal bir mektup yazabilmiş, 16 Aralık'ta Köselitz'e normal sayılabilecek bir mektup gönderebilmişti.[3] Fakat gerçekle temasının kesildiği giderek daha fazla belli oluyordu.

Örneğin vücudunda zaman zaman kendisinin dikkatini çeken kontrol kayıpları oluyor, bir nevi duygusal bakımdan kendini tutamama yaşıyordu. Yolda yürürken aklına öyle budalaca, "özel-kafasızca–düşünceler" geliyordu ki, 25 Kasım'da yazdığına göre, yarım saat boyunca sırıtmayı kesemediği oluyordu. Bunlardan biri hakikaten çılgınca, yarı müstehcen bir fikirdi: Malwida'dan (kadınların en el değmemişinden) *Ecce Homo*'da Kundry olarak, yani Wagner'in *Parsifal*'indeki kötü fahişe (gerçi neticede bağışlanıyordu) olarak bahsetmeyi düşünmüştü: "Dört gün boyunca yüzümün hareketlerine engel olamadım," der Köselitz'e.[4] Başka bir seferinde harika bir konser sonrasında gene vücuduyla bağlantısını yitirmişti: "hissettiğim aşırı hazzı kontrol etmeye çalışırken sü-

rekli yüzümü buruşturuyordum, hatta bir ara o yüz ifadesiyle on dakika gözyaşlarına boğuldum."[5]

Önceki bölümde bahsedilen megalomani de onu giderek siyasi hayal âlemine daha çok sürüklüyordu. Aralık başında Brandes'e şöyle yazdı:

> Büyük ihtimalle tarihi ikiye bölecek bir olay hazırlıyorum, öyle ki artık zamanı hesaplamanın yeni bir yolu olacak: 1888 yılı birinci yıl olacak ... Öncekilere hiç benzemeyen bir savaş yaşanacak, ama uluslar ya da sınıflar arasında değil. Çünkü hepsi patlayacak –ben var olan en korkunç dinamitim. *Deccal: Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*'nin üç ay içinde basılması için talimat vereceğim. Bu bir sır –bir ajitasyon çalışması işlevi görecek. Tüm Avrupa dillerine çevrilmesi gerek ... ilk baskı için her dilde birer milyon nüsha düşünüyorum.

Nietzsche'ye göre bu savaş Hıristiyanlığa karşı "imha savaşı" olacaktır. Dünya çapında Hıristiyanlığı yasaklayan yasalar çıkacak, İmparator denen "boz budala" azledilecek ve "Üçlü İttifak" (kıta Avrupa'sının siyasi-askeri düzeni) kaldırılacaktır. Nietzsche daha önce alıntılanan şu cümleyle sözlerini bitirir:

> Biz kazanırsak, dünya-hükümeti elimizde olacak –dünya barışı kurulacak ... ırk, ulus ve sınıf arasındaki saçma sınırları aşacağız; sadece insanlar arasında bir rütbe sırası kalacak, hatta fazlasıyla uzun bir rütbe sırası merdiveni olacak.[6]

"Dünya-tarihi" siyaseti, "dört başı mamur büyük siyaset"[7] konusundaki bu sözlerin ardından İmparator'u tahtından indiren, hatta bütün Hohenzollern hanedanını ortadan kaldıran[8] ve yine Üçlü İttifak'a son veren başka mektuplar yazmıştır. 31 Aralık'ta Strindberg'e gönderdiği mektupta, genç İmparator'un idamını kutlamak üzere tatil ilan edilmesini emrettiğini yazmış ve mektubu "Nietzsche Sezar" diye imzalamıştı.[9] Kendisi de bir psikiyatri enstitüsüne kapatılmaktan kıl payı kurtulan Strindberg, "bazen delirmek iyi gelir," diye cevap verdi.

3 Ocak'ta zafer kazanılmış ve dünya barışı kurulmuştu: "Semanın nasıl neşeyle dolduğunu görmüyor musunuz?" diye yazar Meta von Salis'e. "Kendi âlemimi ele geçirdim, Papa'yı hapse atıyorum ve Wilhelm [İmparator], Bismarck, Stöcker [Yahudi karşıtı] kurşuna dizdiriyorum."[10] Ertesi gün (kendi "nihai çözüm" anlayışıyla) "bu sefer tüm Yahudi karşıtlarını kurşuna dizdirmektedir".[11]

Bunların hepsi deliliktendir elbette. Ama yine de bazı akıl kırıntıları göze çarpar, en iyi yazılarına kadar takip edilebilecek bazı damarlara rastlanır. Her şeyden önce Fransa-Prusya savaş meydanlarındaki deneyimlerinin getirdiği bir siyasi akıl vardır. Defterlerinin son sayfalarında "gençlerin en güzel yıllarını, enerjilerini ve güçlerini topun ağzına koyan"[12] hanedan çekişmelerinin "delice" olmasına dair sözleri ve Üçlü İttifak'ın hiç de barış olmayıp gelecekteki savaşın reçetesinden ibaret olan "silahlı barışı" korumak için yılda on iki milyar mark harcamasındaki delilikten[13] bahsetmesi aklının başında olmasının örnekleridir. Ölümünden sadece on dört yıl sonra patlayacak olan Büyük Savaş'ın içine doğması peygambercedir. Savaşın en nihayetinde ancak ulusların ve hanedanların bencilliklerinin tasfiyesiyle, yani Avrupa'nın birleşmesini ve en nihayetinde dünya hükümetini gerektiren bir tasfiyeyle mümkün olacağı fikri de tümden akıllıcadır. Bu fikirler, Nietzsche'nin kozmopolitizmi ve ancak silahlı milliyetçiliklerin tasfiyesiyle sahici bir barışa ulaşılabileceği anlayışı *İnsanca, Pek İnsanca*'ya kadar geri giden aklı başındalık örnekleridir.[14]

"Kitaplar fark yaratır" tezi diyebileceğimiz, büyük düşünürlerin "manevi liderliğinin" kültür, siyaset ve hayatta fark yaratabileceği ve yarattığı, dünyayı değiştiren düşüncelerin "güvercin pençesinde geldiği" tezi de makuldür. Nietzsche Hıristiyanlığa ve Hohenzollern hanedanına karşı savaşı "ruhların savaşı" olarak anar. Fakat manevi savaşın yüzyıllar yerine bugünden yarına sonuç vereceğini, hükümetleri düşürmek ve Kilise'yi çökertmek için tek yapması gerekenin Avrupa'daki taht sahiplerine ve Papa'ya *Ecce Homo* ve *Deccal*'ın protokol nüshalarını göndermek olduğunu düşünmesi delicedir.[15] Ayrıca yeni düzenin zaten kurulmakta olduğu fikri tümden deli saçmasıdır elbette.

O halde Nietzsche giderek kendi bedeniyle ve siyasi gerçeklikle bağlarını koparıyordu. Neticede kendi kimliğiyle de teması kaybetti. 31 Aralık'ta Köselitz'e gönderdiği mektupta, sokağının adresini artık hatırlayamadığını yazıyor, ama ekliyordu: "Farzedelim Palazzo del Quirinale"[16] (Roma'da İtalya Kralı'nın ikametgâhı). Pek çok mektubuna "Çarmıhtaki",[17] hatta daha sık olarak "Dionysos" diye imza atmıştı.[18] (İsa ile Dionysos arasındaki bağlardan biri, ikisinin de ölümü aşmış olmasıdır. Her ikisi de öldürülmüştü –Dionysos Devler tarafından parçalara ayrılmış– sonra ebedi yaşamda dirilmişti.) Burckhardt'a 6 Ocak'ta gönderdiği son mektupta kimliğine neler olduğunu şöyle açıklar:

> Sevgili Herr Profesör, neticede Tanrı olmak yerine bir Basel profesörü olmayı tercih ederim. Ama kişisel bencilliğimi dünyayı yaratmayı bırakacak kadar ileri götürmedim. Fakat Palazzo Carignano'nun tam karşısında küçük bir öğrenci odası tuttum (orada Victor Emmanuele adıyla doğmuştum). Prado davasını o kadar ciddiye alma [Prado 14 Kasım'da bir fahişenin öldürülmesi suçundan Paris'te ölüme mahkûm edilmişti]. Ben Prado'yum, aynı zamanda Prado'nun babasıyım ... temel olarak tarihteki her isim benim ... "Tanrı'nın âleminde" her şey Tanrı'dan gelir. Bu güz olabildiğince sade giyinerek iki kez kendi cenazeme katıldım: birincisi kont Robilant olarak (Hayır, ben Carlo Alberto olduğuma göre o benim oğlumdu) ...[19]

Bu olağandışı mektupta dikkati çeken iki mesele vardır. Birincisi, bir tür "bedenden dışarı çıkma" deneyimini aktarır (muhtemelen Nietzsche'nin bedeni üzerindeki kontrolü yitirmesi de buradan açıklanabilir), gündelik egonun aşılması söz konusudur. İkincisi, Nietzsche'nin yaşadığı aşkınlık yeni bir evrensel kimliğe ulaşmadır: Bir tür "ilkel birlik" haline gelir. Bu da felsefesi ile deliliği arasında belli bir süreklilik olduğunu gösteriyor: En son felsefesinin çember çizerek başlangıcının altında yatan "en mahrem ve saklı deneyimlere dönmesi, Lou Salomé'nin de dikkat çektiği bu nokta "çılgınca mektuplar"da da devam eder. Nietzsche'nin delirip kendini kaybetmesinin bir göstergesi de, Dionysosçu durumda çakılı kalmasıydı. Fakat bu durumu da karmaşıklıklar barındırıyordu. Bir yandan, "ilk birlik" haline gelmesi sebebiyle *içkin, doğal birlik* olmuştur: Caesar, Robilant, Carlo Alberto, Prado, Prado'nun babası, aklına kim gelirse odur –tüm doğal varlıkların toplamıdır. Nihai felsefesinde sunulan Dionysosçu halin *metafizik-olmayan* anlayışı budur. Fakat diğer yandan, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki *doğayı-aşan, meta-fizik* ilkel birlik haline de gelmiştir. Mektupta kullanılan ifadeyle, "dünyayı yaratan" doğaüstü çocuk-sanatçı-tanrı haline gelmiştir; yarattığı için de biz bireylerin hep beraber bulunduğumuz dünya olan "savaş meydanı–tabloyu" istediği gibi değiştirir. Bu yüzden, Nietzsche'nin deliliğindeki kendinden geçme, felsefesinin temeli olan Dionysosçu hale giriş olarak betimlenebilir. Ama artık bu halin karışık, salınımlı bir versiyonu olmuştur.

O halde 1888 yılından 1889'a geçilirken Nietzsche karmaşık bir şekilde tanrı Dionysos "haline gelir". Eylül sonunda Torino'ya gelişinden beri yaşadığı kutsal neşe hali de bu yeni kimlik sayesinde yoğunlaşmıştır. Küçüklüğünden kalma Yeni Ahit diline geri dönerek, "Bana yeni bir

şarkı söyle: dünya ululaşıyor ve sema sevinçle doluyor,"[20] diye buyurur Köselitz'e. Cosima'ya da Bayreuth'tan "iyi haberleri" ilan etmesini emreder.[21] (*Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi, "yeni şarkı" büyük ihtimalle Beethoven'ın "Neşeye Övgü"süne benzer bir şey olacaktır.)

Dünyanın kusursuzluğa doğru ululaşması ve hem Dionysos hem "Çarmıhtaki" Tanrı olarak yeni kimliğine uyarak, Nietzsche şimdi de genel bir "günah bağışlamaya" girişmiştir; bu işin içine arada sırada biraz espri ve fesatlık da karışır. Malwida'ya "pek çok şeyin bağışlandı, çünkü beni çok sevdin" diye yazar.[22] Von Bülow'a (Cosima'nın ilk kocası olduğunu hatırlayalım) karmaşık, akrostiş bir fıkra gönderir: "Üçüncü Veuve Cliquot-Ariadne olarak [üçüncü şampanya şişesi, yani Ariadne'nin kocası, daha doğrusu Cosima'nın], oyununu bozmak istemem: Onun yerine seni Venedik Aslanı'nı (von Bülow'un ilgi göstermediği Köselitz'in operası) [sonsuza dek sahnelemeye] mahkûm ediyorum."[23] Deussen'e (Fritzsch'ten kitapları geri almak için para bulamayacak kadar "aptal" olduğunu hatırlayalım) onu da yeni "dünya planında" bir yere –Satir* olarak– atadığını yazar.[24] Taine üzerine çekişmelerini kendi "körlüğü" sayarak suçu üstlenen Nietzsche, Rohde'yi de tanrılar arasına, "en şirin tanrıçanın sağ yanına" atar.[25] Wagner bile "sağlam bir zihni olmadığı" gerekçesiyle bağışlanmış, en azından mazeretli sayılmıştır.[26]

Tüm bunlar Nietzsche'nin *amor fati* buyruğunun, bengi dönüşü benimseme buyruğunun hayata geçirilişidir. *Amor fati*, defterlerinin son sayfalarında yeniden ortaya çıkar:

> Son bir bakış açısı, belki de en yücesi. Almanları ben haklı çıkarıyorum, sadece ben ... Karşıt tür olmasa ben de olmazdım ... Bismarck olmasa, 1848 olmasa, [Napoléon karşıtı] "özgürlük savaşı" olmasa, Kant olmasa, Luther'in kendisi olmasa ... Almanların büyük kültürel suçları daha yüksek bir kültür ekonomisiyle kendini haklı çıkarıyor. Hiçbir şeyin farklı olmasını istemem, geriye dönmek istemem ... *Amor fati* ... Hıristiyanlık bile gerekliydi; hayata Hayır demenin en yüksek biçimi, en tehlikelisi, en baştan çıkarıcısı yarattığı sorunla en yüksek olumlamayı meydana çıkardı –beni.[27]

---

* Eski Yunan mitolojisinde, Tanrı Dionysos'la ilişkilendirilen yarı insan, yarı hayvan olan, verdiği bilgece öğütleriyle dikkat çeken yaratık-r.n.

At Hikâyesi

Noel sonunda Yeni Yıla döndüğünde Finolarda yaşamak imkânsız hale gelmişti. Nietzsche piyanoda daima ezberden çaldığı bitmek bilmez Wagnerlerin ötesine geçmiş, çılgınca notalar basmaya, çoğunlukla dirsekleriyle tuşlara vurmaya, gece gündüz bağıra çağıra şarkılar söylemeye başlamıştı. Art arda üç gece evde kimse uyuyamadı. Bir seferinde Fino, Nietzsche'nin odasının anahtar deliğinden içeri baktığında, onun odada çırılçıplak bağırıp çağırdığını, zıpladığını ve oynadığını gördü, anlaşılan tek kişilik bir Dionysos cümbüşünün ortasındaydı. Overbeck'in olayı aktarma tarzındaki kendini tutma hali, zikredilemeyecek kadar kaba "başka şeyleri" örtüyor. Sakladığı şeylerden biri de bir Satir'in dikilmiş penisi olabilir.

3 Ocak 1889'da ya da civarında işler iyice çığırından çıktı. Torino'nun meydanlarından birinde bir arabacının atını kırbaçladığını gören Nietzsche ata sarılıp ağlamaya başladı, sonra da yere yıkıldı.

Bu hikâyenin esrarengiz yönü, şayet doğruysa, Nietzsche'nin bu sahneyi altı ay kadar önce yazmış olmasıdır. (Hölderlin'in deliliğinin Empedokles'le özdeşleşmesinde kısmen "alnına yazılı" olduğunu gençken öne sürdüğünü ve kendini Hölderlin'e çok yakın hissettiğini hatırlayın.) Von Seydlitz'e gönderdiği bir mektubun ortasında aniden sıradan şeylerden bahsetmeyi bırakır ve hiç yoktan gelen "ahlaki sulugözlülük" görüsünü anlatmaya başlar: "Kış manzarası. Yaşlı bir arabacı, yüzünde son derece zalimce ve çevredeki kıştan daha sert bir alaycılıkla atının üstüne işer. Zavallı, harap olmuş at minnettarlıkla, büyük bir minnettarlıkla çevresine bakmaktadır."[28] Sahnenin daha da eksiksiz bir yazılı hali –*Şen Bilim*'de "kendini sahnelemekten" bahsedildiğini hatırlayın–[29] *Suç ve Ceza*'da bulunabilir. Raskolnikov* rüyasında ölümüne dayak yiyen bir atın boynuna şefkatle sarılır. (*Putların Alacakaranlığı*'nda suçlunun kötü koşullar yüzünden hastalanmış güçlü bir tip olduğuna dair tartışma bu içgörüyü "*derin*" Dostoyevski'ye atfeder; bu da büyük ihtimalle 1888'de Dostoyevski okumasına *Suç ve Ceza*'yı da eklediğini gösterir.)[30]

---

* Dostoyevski'nin sözü edilen romanının başkahramanı. İşlediği bir cinayetin ardından suçun vermiş olduğu iç sıkıntısıyla suçu itiraf edip etmeme arasında kıvranırken ruhsal bir yıkıma uğrar-r.n.

At hikâyesinin güvenilirliği, ilk kaynağın olaydan on bir yıl sonra yazılan isimsiz bir gazete makalesi olması yüzünden sorgulanmaktadır. Yine de belli bir hakikat içeriyor olsa gerek, zira daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche'nin olağanüstü bir şefkat yatkınlığı vardı (şefkatliliğin tüketici etkilerini eleştirmesinin başlıca sebeplerinden biri de buydu anlaşılan) ve daima çok kolay gözyaşı döken biri olmuştu.

İki polis tarafından Via Carlo Alberta'daki evine geri götürülen Nietzsche, psikiyatrist Dr. Carlo Turina'nın gelişini beklemek üzere yatağına yatmaya ikna edilmişti. Ama doktor göründüğü anda Nietzsche "*Pas malade!*" "*Pas malade!*" [Fransızca: "Hasta değilim!"] diye bağırarak onu görmeyi reddetti. Ancak daha sonra Turina'yı ailenin bir dostu gibi gösteren Fino nihayet Nietzsche'nin doktoru kabul etmesini sağladı. On dokuzuncu yüzyılda yaygın bir şekilde sakinleştirici olarak kullanılan bromür, Piazza Carignano'daki (hâlâ işleyen) Rossetti eczanesinden sipariş edildi.

Bu arada, Basel'de "Tanrı olmaktansa Basel'de profesör olmayı yeğlerim" diye yazdığı mektubundan endişelenen Burckhardt 6 Ocak'ta Overbeck'i ziyaret etti. Nietzsche'nin ruhsal durumunu birkaç haftadır kaygı verici bulan Overbeck de üniversitede psikiyatri profesörü ve yöredeki psikiyatrik kliniğin müdürü olan meslektaşı Ludwig Wille'ye danıştı. Wille ona Nietzsche'yi derhal Basel'e getirmesini önerdi, aksi takdirde şüpheli bir İtalyan enstitüsüne kapatılabilirdi.

Overbeck 7 Ocak günü öğlenden sonra Nietzsche'nin kaldığı yere vardı. Yumuşak kalpli ama çaresiz durumda olan Davide Fino artık polis çağırma noktasına geldiğinden onu görünce çok rahatladı. Overbeck eski dostunun artık bir gölgeden ibaret kaldığını, kanepeye oturmuş bir şeyler çiğnediğini ve *Nietzsche Wagner'e Karşı*'nın son düzeltme kopyalarını okuduğunu gördü. Nietzsche onu tutkuyla kucakladıktan sonra tekrar kanepeye çöktü, sonra titreyip inlemeye başladı. Overbeck'in de dizlerinin bağı çözülmüştü. Hasta adama bir doz daha bromür verilince sakinleşti. Akşama planladığı büyük resepsiyondan neşeyle bahsetmeye başladı (büyük ihtimalle İtalya kralı ve kraliçesi içindi). Overbeck'in Köselitz'e sonraki hafta yazdığı kadarıyla,

> tamamen kendi dengesi bozuk dünyasında yaşıyor, ben yanındayken o halinden hiç çıkmadı. Benim ve diğer insanların kim olduğunu çok iyi biliyor, ama iş kendisine gelince tam bir karanlık içinde ... Daha şiddetli nöbetlerde şarkı söylüyor ve

> piyanonun tuşlarına vuruyor, kısa süre önce ikamet ettiğini düşündüğü dünyadan parçalar anlatıyor. Kimi zaman fısıldayarak harika berraklıkta cümleler kuruyor. Ama aynı zamanda artık ölmüş Tanrı'nın halefi olduğu gibi korkunç şeyler söylüyor, bu arada sürekli piyanonun tuşlarına vuruyor, ardından kasılmalar geçiriyor ve bir daha korkunç bir acıyla kıvranmaya başlıyor.[31]

Overbeck 9 Ocak'ta Nietzsche'nin daha fazla gecikmeden İtalya'dan götürülmesi gerektiğine karar verdi. Artık polis de durumunu öğrendiğinden, Torino hapishanesinden başka alternatif kalmamıştı. Ama yumuşak huylu Overbeck hastayı herhangi bir şekilde kontrol edemiyordu, dolayısıyla bu yolculuğun altından kalkması mümkün değildi. Ama neyse ki şansı yaver gitti, ruhsal rahatsızlıkları olanlar konusunda deneyim sahibi olduğu için Alman konsolosunun tavsiye ettiği Dr. Bettmann hastaya Basel'e kadar eşlik etmeyi önerdi. (Bettmann aslında bir Yahudi dişçiydi, yetişkinliği boyunca Nietzsche'yi destekleyen ve koruyan çok sayıda Yahudinin de sonuncusu oldu.) Nietzsche tam da daha mutlu günlerinde Kontes Mansuroff'un yaptığı gibi çocuksu bir itaatkârlıkla Bettmann'ın her dediğini yaptığından, yolculuk mümkün olabildi. Bettmann yolculuğun sonunda, onu önemli bir resepsiyonun beklediğine Nietzsche'yi inandırarak tren istasyonuna götürdü.

Nietzsche yolculuk sırasında kloral hidratla uyuşturuldu ama ilacın etkisi geçmeye başlayınca herkese sarılmak istedi ve yol boyunca bir gondolcu şarkısı söyledi; Overbeck'in sonradan farkettiği kadarıyla *Ecce Homo*'daki kendi şiiriydi bu.[32] 10 Ocak'ta Basel'e ulaşan Nietzsche, daha fazla tartışmaya meydan vermeden Wille'nin sanatoryumuna yatırıldı.

26. Bölüm

Güç İstenci'*nin Yükselişi ve Düşüşü*

Nietzsche'nin son yıllarında başta gelen felsefi projesinin *Güç İstenci* adlı bir eser yazmak olduğunu 24. Bölüm'de görmüştük. Bu bölüm kitabın neden hiçbir zaman tamamlanamadığının sebeplerini soruşturmak için yazıldı.

Güç istenci fikri Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerinde ilk olarak 1878'de, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın seçilmiş psikolojik fenomenler tartışmasında ortaya çıkar: Derinlerde minnettarlığın güçlülerin eşitleyici intikamı olduğunu öğreniyoruz; acıma uyandırma arzusu zayıfın kontrol çabasıdır, gösterişçi çilecilik [bkz. Sözlükçe] azizin manevi güç arayışıdır, vicdan azabı da içe dönmeye zorlanmış güç arayışıdır.[1] "Güç istenci" *tabiri* ilk kez *Zerdüşt*'ün I. Bölüm'ünde 1883 Ocak'ında görülür. Burada grup psikolojisi bağlamında fikir daha sistematik bir görünüm almaya başlar. Bir "halkın" ahlakının, "güç istencinin sesi" olduğu, "komşusunda dehşet ve kıskançlık uyandırarak egemenlik kurma, fethetme ve parlama" istenci olduğu söylenir bize.[2] 1883 yazında *Zerdüşt*'ün II. Bölüm'ünde bu fikir hayatın tamamını kapsayacak kadar genişletilmiştir:

> Nerede canlı bulduysam, orada güç istencini de buldum; hizmet edenin istencinde bile efendi olma istencine rastladım ... Ve bu sırrı bana yaşamın kendisi açtı. "Bak," dedi, "*ben, kendisini hep aşmak zorunda olan*"ım.[3]

İki yıl sonra 1885 Nisan'ında Nietzsche güç istencini genişleterek sadece biyolojik değil aynı zamanda inorganik âlemi de temellendirecek hale getirme fikrini geliştirir. Defterlerindeki kısaltma tarzıyla şöyle yazar: "Güç istenci inorganik dünyaya hükmeder, daha doğrusu inorganik dünya diye bir şey yoktur".[4] Aynı yılın Ağustos'unda ana başlığı *Güç İstenci* olacak bir kitap için yaklaşık yirmi planla ortaya çıkar.[5] 1886 yazında ise eseri devasa, dört ciltlik bir kitap olarak,[6] bir "başyapıt"[7] olarak tasarlar

ve tüm felsefesinin "topluca"[8] bir anlatısını oluşturacağını düşünür. Bu "görev" aklını yitirmeden kısa süre öncesine kadar hem merkezi edebi projesi, hem de daha önce gördüğümüz gibi hayatının anlamıdır.

Fakat asıl eser için bin sayfanın üzerinde hazırlık notu almasına rağmen, kitabı asla yayımlamaz. 1901'de *Güç İstenci: Tüm Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi* adıyla ölümünden sonra yayımlanan eser, sonra 1906'da ve 1911'de yapılan baskılarla –genişletile genişletile nihayet defterlerinden 1.067 küçük fragmanı kapsayacak hale gelmişti– filolojik bakımından kepazelik düzeyine ulaşan[9] bir karışımdır. Bu eser ürkütücü Elizabeth tarafından hazırlanmış, artık düşman saflarına geçmiş olan Köselitz de ona yardım etmişti.

Nietzsche'nin bu projeye büyük bir önem verdiğini ve eseri yazamamasının aklını yitirmesinden kaynaklandığını düşünürsek, pek çok filozofun ve Nietzsche araştırmacısının yayımlanmamış bu defterleri, yani *Nachlass*'ı Nietzsche'nin "gerçek" felsefesinin deposu sayması hiç de akıldışı görünmez.* Martin Heidegger dört ciltlik Nietzsche incelemesinin başında bu görüşü şöyle değerlendirir:

> Nietzsche'nin asıl felsefesi, sözlerinin ve bizzat yayımladığı tüm eserlerin zeminini oluşturan temel konumu ... nihai bir biçim almamış ve başlı başına bir eser olarak yayımlanmamıştı ... Nietzsche'nin yaratıcı döneminde yayımladığı eserler daima ön planda oldu ... Asıl felsefesi ise ölümünden sonraya kalan, yayımlanmamış eserlerindedir.[10]

Nazi Nietzsche araştırmacısı Alfred Bäumler de bu görüşü benimsedi ve *Nachlass* temelinde Nietzsche'yi bir ilk-Nazi'ye çevirdi. Heidegger de başka bir açıdan Nietzsche'yi ilk-Nazi'ye çevirmiştir. Dört ciltlik eserinin sonunda, savaşın ilk yıllarında nihayet çevresinde toplanan Nazi gerçekliğinin korkunçluğunu anladığında (gerçi Nazi Partisi üyeliğini de sürdürür), Nietzsche'ye ömür boyu süren hayranlığının yersiz olduğuna karar verir: Nietzsche'nin "metafiziğinin sonunda," diye yazar, "*Homo est brutum bestiale* ... sarışın hayvan açıklaması vardır."[11] Nietzsche'nin "üstinsan"ı ona göre SS tank komutanıdır. (Bu *Nachlass* okuması onda

---

* Kendi *Güç İstenci* projesinin meşruluğunu artırma gayretindeki Elizabeth'in eserin eksiksiz bir el yazmasını Franz Overbeck'in imha ettiği söylentisini yayması da, bu görüşü güçlendirmiştir.

sinir krizine yakın bir sonuç yaratmış, *Nietzsche hat mich kaput gemacht* [Nietzsche beni mahvetti], diye yakınmıştır.)

Ama "gerçek" Nietzsche'nin defterlerde bulunduğunu düşünenler sadece şüpheli güdülerle hareket eden Alman filozofları değildir. "Analitik" gelenekten gelen İngiliz kökenli filozoflar da pek çok kez aynı şeyi yapmışlardır. Örneğin Richard Schacht'ın anıtsal araştırmasında, toplam 1.718 Nietzsche alıntısının 861'i –yarıdan fazlası– Nietzsche'nin hiç yayımlamadığı "kitaptan" alınmıştır. Nietzsche'nin sözde metafiziğine ayrılmış bölümde de 199 alıntının 152'si Elizabeth'in derlemesidir.[12]

Schacht ve Heidegger ortak bir Nietzsche perspektifine sahiptir. Her ikisine göre de Nietzsche geleneksel kalıptan çıkma bir filozoftur, ona göre felsefi disiplinin merkezinde metafizik vardır. Metafiziğe bakışları arasında fark olsa da –Heidegger onun "aşılması" gereken bir şey olduğunu düşünür, Schacht daha tarafsızdır– her ikisi de Nietzsche'yi her şeyden önce bir "metafizikçi" olarak görürler. Temelinde her şeyin "güç istenci" olduğu bir "kozmolojik" doktrin sunduğuna inanırlar özellikle de. Nietzsche'nin yayımlamayı tercih ettiği 3.130 sayfadaki[13] toplamda bir sayfayı bulmayan tek bir pasajda, yani *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 36. Bölüm'ünde fiilen kozmolojik doktrin savunulur, hatta burada da kısıtlı bir ifade vardır;[14] bu yüzden Nietzsche'nin metafizik kozmoloji önerdiği okumasını yapmak için *Nachlass*'a dayanmak gerekir.

Nietzsche'ye Heidegger-Schacht yaklaşımı, kesinlikle aptalca değildir. Zira şimdi benim de göstermek istediğim üzere, Nietzsche'nin *Güç İstenci* projesinin ilk amacı tam da geleneksel felsefi büyüklük kalıbına uymaktı. Fakat yine göstereceğim üzere daha sonra bu amacı reddetti ve dolayısıyla *Güç İstenci* projesini tamamen terk etti. Bana göre bizi *Güç İstenci*'nden mahrum bırakan –hatta mahrum bırakması gereken– şey Nietzsche'de başlayan delilik değil, onun bilinçli, aklı başında ve iyi temellendirilmiş kararıydı.

Casaubon Dürtüsü

George Eliot'ın *Middlemarch*'ında (*Middlemarch: A Study of Provincial Life*, 1871-72) yer alan karakterlerden biri olan Rahip Edward Casaubon romanda geçtiği süre boyunca Tüm Mitolojilerin Anahtarı'nı

yazmak için köle gibi çalışır –ama bu kitabı hiç bitiremez. Bütün evrenin kilidini açacak "anahtarı" keşfetme dürtüsü Nietzsche'nin "başyapıtı" ilk tasarlayışının da ardında yatar. Tasarının ilk kez haşmetli bir biçimde kendini gösterdiği 1885'teki defter girdisi şöyledir:

Güç İstenci
Tüm Olaylara[15] Yeni Bir Açıklama[16] Girişimi
Friedrich Nietzsche.[17]

Aynı başlık ve alt başlık bir ay kadar sonra eser için hazırlanan ikinci taslakta da korunmuştur.[18]

Nietzsche'nin tek ömürlük arkadaşı, her acil durumda şaşmaz destekçisi Franz Overbeck, Nietzsche'nin karakterini onun ölümünden sonra değerlendirirken şaşkınlık verecek kadar çekincelidir. Overbeck'e göre Nietzsche "sahici anlamda büyük bir adam değildir." Daha ziyade "onu gerçekten yönlendirip etkisi altına alan şey büyüklük *özlemi* ve hayat rekabetindeki ihtirastı".[19] Nietzsche'nin olağanüstü bir büyüklük arzusu duyduğuna zaten şüphe yok. Deliliğinin de merkezi özelliği olan megalomani sınırına dayanmış ihtirasın daha 1884'te mevcut olduğunu görmüştük: *Zerdüşt*, diyordu –kehanet kisvesi altında bir özlemle– "dünyayı iki yarıya bölecek".

On dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında "büyük" olmak için "büyük" bir kitap yazmak gerekliydi. Nietzsche'nin tasarladığı "başyapıttan" önceki eserlerinin hiçbiri bu tanıma uymuyordu –sırf kısalıkları bile küme düşmeleri için yeterliydi. Bu yüzden, 1887 Ağustos'unda *Ahlakın Soykütüğü* tamamlandıktan sonra tüm enerjisini toplayıp, *Arı Usun Eleştirisi*'ni, *Tinin Görüngübilimi*'ni ve –özellikle de– *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'yı* yakalayacak, hatta aşacak bir eser yazmaktı.

Hiç doğru dürüst bir felsefe tarihi eğitimi almamış eski bir klasikçi olan Nietzsche sadece Yunanları gerçekten biliyordu –Sokrates öncesi filozoflara hayrandı– ve "biricik eğiticisi" Arthur Schopenhauer'ı tanıyordu. Böyle bir birikimle kaçınılmaz olarak onun gözünde büyüklük, tıpkı Casaubon'unki gibi, "her şeyin teorisini", "her şey X'tir" formunun teorisini üretmekti. Sokrates öncesi filozoflar bu türden teoriler üretmiş-

* Burada adı geçen üç büyük eserin, ilki Kant'ın, ikincisi Hegel'in, üçüncüsü de Schopenhauer'ın, kendi dönemlerinde ve daha sonraları öne çıkmış eserleridir-r.n.

lerdi –onlara göre her şey su, madde, atomlar, varlık ya da oluştu– keza Schopenhauer'a göre de her şey "istenç"ti, "yaşama istenciydi".

Nietzsche bu kapsayıcı önerme anlayışını özellikle destekler. Defterlerine aldığı notlarda Demokritos ile Empedokles'in, Anaksagoras'ın eserini "eleştirerek geliştirdiği" gözleminde bulunur. "Bilimsel yöntemin" merkezinde "tutumluluk yasasının", yani "dünyayı açıklarken en az sayıda önvarsayım ve araç kullanan hipotezin tüm rakiplerine baskın çıkması"[20] yasasının bulunduğu görüşünü temel alır her ikisi de. Schopenhauer da, "istenci" insan güdülenmesi âlemindeki doğal yuvasının ötesine kadar genişleterek, onu tüm olayların metafizik zemini olacak hale getirişini gerekçelendirmek için tutumluluk yasasına başvurur. Yazdığı kadarıyla bu genişlemenin gerekçesi "ilahi Platon'un" "homojenlik" yasasında yatmaktadır; bu yasa, tüm doğal türleri altında toplayacağımız en üst türü aramamızı şart koşar.[21] O halde Nietzsche'nin büyüklük arayışı, altbaşlıkta söylediği gibi "tüm olaylara ilişkin bir açıklama yapıp" hepsini tek bir ilkeye indirgemesini kaçınılmaz olarak gerektiriyordu; elinde güç istenci gibi heyecan verici bir kavram olduğundan, böyle bir indirgeme şansının yüksek olduğunu düşünmüştü.

Tüm Olayların Açıklaması

Daha önce belirtildiği gibi, Nietzsche'de "her şeyin teorisi" 1885'teki defterlerinde kendini göstermeye başlar. El altından sürdürdüğü bu çalışması 1888 ortasına kadar devam eder, ama sadece bir kez, 1886 ortasında *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 36. Bölüm'ünde yayımlanmak üzere başını defterlerden çıkarmasına izin verilir bu teorinin, fakat sadece geçici olarak...

Teorinin inşası ise, tözel düşünceye bir saldırıyla başlar; bu saldırının hem defterlerde hem yayımlanmış eserlerde uzun süreli bir tema olduğunu biliyoruz. Tözler, "şeyler" Nietzsche'ye göre "hatadır": yanılsamadır, mittir, kurgudur. Hayatta kalma bakımından faydalı, hatta temel nitelikte olmalarına rağmen, gerçeklikte onlara tekabül eden bir şey yoktur. Doğa biliminin tözleri bile mittir: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, Boscovich'in "maddi atomun" yerine uzamsız kuvvet *puncta*sını (nokta) geçirmesi sayesinde maddenin var olmadığı içgörüsünü edindiğimizi söyler.

O halde, sağduyuya dayalı halk mitolojisinin altındaki gerçeklik, "kuvvetlerden" ibarettir. Peki, ama bu kuvvetler nelerdir? Boscovich fiziğinin anahtar terimine anlam kazandırmak isteyen Nietzsche'ye göre, "kuvvet"i kendi duyu deneyimimiz çerçevesinde anlaşılabilir hale getirmeliyiz: "düşünemeyeceğimiz bir kuvvet boş bir sözdür ve bilimde yer alma haklarından yoksun bırakılmalıdır."[22] Alıntıyı tekrarlarsak, bundan da şu sonuç çıkar:

> Fizikçilerimizin Tanrı'yı ve dünyayı yaratmasını sağlayan muzaffer "kuvvet" kavramına bir ek yapılmalıdır: ona, benim "güç istenci", yani güç göstermenin doyurulmaz dürtüsü ya da gücün kullanılması veya yaratıcı dürtü vb. dediğim bir iç dünya kazandırılmalıdır.[23]

Nietzsche'nin düşünce sıralaması buraya kadar tam olarak Schopenhauer'ın ayak izlerini takip eder. Zira o da maddenin kurmaca olduğunu, temel gerçekliğin kuvvet olduğunu (bu keşfi Joseph Priestley'e atfeder, ama gerçekte Priestley de Boscovich'ten etkilenmiştir) ve doğa bilimi kuvvetlerinin kendi araçlarıyla baş başa bırakıldıklarında salt "bilinmeyen X'ler" olduklarını savunur.[24] Schopenhauer bu yüzden bilimi anlamsızlıktan kurtarmak için kuvvetlerin "istenç" çerçevesinde düşünülmesi gerektiği, çünkü tek akla yatkın deneysel adayın istenç olduğu sonucuna varır. Fakat Schopenhauer'daki istenç, "yaşama istencidir", salt kendini koruma istencidir ve bu noktada Nietzsche özgünlüğünü gösterip eski "Üstat"ını geçme hamlesi yapar: dünya, *yaşama* istenci değil *güç* istencidir. "Kendini koruma," diye yazar *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, "bu istencin dolaylı ve en sık rastlanan sonuçlarından sadece biridir." Bir kez daha "tutumluluk yasasına" başvurarak şu uyarıyı da ekler: "*fuzuli* teleolojik ilkelere dikkat etmelidir".[25]

Yaşama istenci her şeye *uyan* bir teorinin temeli olsaydı "fuzuli" *olmayacaktı* elbette. O zaman Schopenhauer'ın teorisi de tek bir ilkeye dayanacak ve hasmınınki kadar tutumlu olacaktı. Bu yüzden, Nietzsche'nin görüşü Schopenhauer'ın teorisinin "fenomenleri kurtaramayacağı", aslında gözlemlediğimiz haliyle dünyanın karakterini açıklayamayacağı yönünde olmalıdır. Ona göre bunun sebebi, deneyimlediğimiz dünyanın Schopenhauer ile şu "vasat İngiliz"[26] Charles Darwin'in bir ağızdan öne sürdüğü "meşhur varoluş mücadelesi"nden ziyade *güç* mücadelesinin

dünyası olmasıdır, çünkü gözlemlerimiz hayatın "*gücü genişletmek*" uğruna "sıklıkla kendini korumayı riske attığı ve feda ettiği" şeklindedir.[27]

Nietzsche'nin güç-teorisi, defterlerinin yeraltı dünyasında Boscovich'in *puncta*'sının (nokta) "*kuanta*"ya (parçacık), "güç istenci *kuanta*"sına dönüştürülmesiyle başlar.[28] Bunlar her başka kuantumu "tahakküm altına almaya, ona "baş eğdirmeye" çalışır, onu bünyesine katmak, kendine mal etmek ister. Bu güç mücadelelerinin, bu atomaltı yerleşim çabalarının sonuçları örgütlenmiş *kuanta* sistemleridir –gündelik deneyimimizdeki "şeylerdir"– ve bunlar başka güç-*kuanta* sistemlerine egemen olmaya çalışır. Hayatın muazzam bir güç mücadelesi olduğu gözlemi bununla açıklanabilir. Dünyaya duygusal olmayan bir gözle baktığımızda, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki sözcükleri tekrar edip, "yaşamın kendisi *aslında* bir benimseme, yaralama; yabancı ve daha zayıf olana boyun eğdirip onu baskı altına alma, kaba davranıp onu kendi tarzımızı kabule zorlama, kendimize katmayı kapsayan, en azından, en hafifiyle de olsa bir yararlanma sürecidir"[29] demekten niçin kaçınamayacağımız da bununla izah edilebilir.

Bu büyük teorinin iki özelliği daha zikredilmeye değer. Daha önce gördüğümüz üzere, güç istenci "doyurulamaz"[30] olduğundan (güç istenci daima daha fazla güç istencidir) ve *kuanta* sistemleri ne kadar karmaşıklaşırsa o kadar istikrarsızlaştığından, her örgütlü güç yapısı en sonunda çöker. Bu yapılar giderek büyür, büyür, ta ki –Roma İmparatorluğu ya da General Motors gibi– patlayıncaya ve her şey aşağı yukarı başlangıçtaki haline dönünceye dek. Bu da Nietzsche'yi başlangıca dönüşün *tam* bir dönüş olup olmadığını, bir başka deyişle "aynının bengi dönüşü" olup olmadığını düşünmeye iter; basılı eserlerde manevi sağlığın sınanması olarak tasarlanmış bir düşünce deneyinden ibaret olan bu dönüş aynı zamanda metafizik bir hakikat olmayabilir. Ayrıca en az bir notuna göre tam bir dönüştür bu; dünyada kuvvetin toplam niceliği sonlu olduğundan, Nietzsche her muhtemel halin sonsuz zamanda gerçekleştiğini varsayar, böylece dünyanın *tam* şu anki haline dönmek garantilenecektir.[31]

Nietzsche şeylerin bütünselliğine dair bu görüşünü 1885'teki bir notunda toparlar. Elizabeth de kendi derlediği *Güç İstenci*'nin esrik finali olarak bu pasajı seçerken Nietzsche'nin düşüncesinin üç yıl daha değişmeye ve gelişmeye devam ettiğini görmezden gelmiştir:

> Bu dünya: başsız, sonsuz bir enerji canavarı, ne büyüyen ne de küçülen katı bir demir kuvvet büyüklüğü ... bir kuvvetler oyunu ve kuvvetler dalgası ... burada artan ve aynı zamanda şurada azalan ... ebediyen değişen, ebediyen geri taşan, tekrar eden heybetli yıllarda, en karmaşığa ulaşma çabasındaki en basit biçimlerin gelgitleri ... sonra yuvaya, sadeliğe dönüş ... "çelişki oyunlarından" ... *Bu dünya güç istencinden başka bir şey değildir!* Sen de güç istencinden başka bir şey değilsin – gerisi boş laf![32]

Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Nitekim "tüm olayların yeni bir açıklaması"nın nedeni buydu. Fakat 1886 yazında Nietzsche tasarladığı başyapıtı için yeni bir altbaşlığa yöneldi: *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*.[33] Bunun sebebi evrensel açıklama fikrini terk etmesi değildi, çünkü aynı yaz döneminde *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 36. Bölüm'ünde "dünya ... güç istencinden başka bir şey değildir" iddiasını fiilen *yayımlamıştı*. Sebep daha ziyade esere ekleyecek bir şeyi olmasıydı, "değerler" taşıyan bir şey *ekleyecekti*.

Nietzsche'nin "tüm olayların yeni açıklamasının" değerlerle ne ilgisi olabilir? Bildiğimiz gibi modernlik, "nihilizmin" bir koşuludur. Hıristiyanlığın ölümünün iyi yönü insanlığı iki bin yıl kendinden nefret etme hastalığına mahkûm eden bir inanç sisteminin ortadan kalkışıydı. Fakat kötü yönü de hayatın anlamına dair izahımızı yitirmemizdi. "En yüksek değerler kendilerini değersizleştirir. Amaç eksiktir; "niçin?" sorusunun cevabı yoktur."[34] Ama şimdi, süregiden metafiziğin bir sonucu olarak en azından hayatın ne *olduğunu* biliyoruz: "hayat güç istencinden başka bir şey değildir". Nietzsche'ye göre bunun mantıksal sonucu da hayatın anlamının (sürekli daha fazla) güç edinmek[35] olmasıdır. Üstelik değerler sadece bir bireyin ya da "bir halkın güç istencinin sesi" –o kadar şiirsel olmayan bir ifadeyle, "oluş içindeki hayatın nispi kalıcılığının karmaşık yapıları bakımından korunma ve büyüme şartları–[36] olduğundan, ahlak kuralları da sadece bir bireyin ya da topluluğun "korunması ve büyümesi" için bir el kitabıdır adeta. Bu yüzden dünyanın ne olduğuna dair yeni anlayış, yeni ontoloji hayatın yeni bir anlamını verir ve bizden yeni bir ahlak talebinde bulunur; "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini"

ister. Machiavelli'nin (Floransa Rönesansı'nın Henry Kissinger'ı*) dünyasına geri dönüşü, "Rönesans tarzında erdeme, *virtù*'ya [bir başka deyişle verimlilik], *moraline*** - olmayan erdeme" geri dönüşü talep eder.[37]

Geleneğe göre felsefenin üç temel sorusu şunlardır: Orada ne var? Neyi bilebiliriz? Ne yapmalıyız? "Yeniden değerlendirme" temasının devreye girişiyle Nietzsche'nin üçüne de cevap verdiği açıklığa kavuşmaktadır. İlk defa, görüşünün azameti ve ihtirası çırılçıplak sadeliğiyle önümüzde durmaktadır. İlk iki sorudan her birinin cevabı şudur: "dünya güç istencinden başka bir şey değildir" ve üçüncü sorunun cevabı da şudur: "Güç istemeliyiz!"

Fakat "hayat güç istencidir"den "güç peşine düşmeliyiz" çıkarımı yapmanın, ontolojiden bu etik türetme girişiminin, iyi bilinen "doğalcı kuruntu"nun apaçık bir örneği değil midir, "olmak"tan "olmalıdır" çıkarma kuruntusu olmaz mı, diye itiraz eden olabilir. Hiç şüphe yok ki gücün arzulanması onu öncelikle (*a fortiori*) arzulanır kılmaz.

Nietzsche bir ölçüye kadar kendisinin de paylaştığı geçerli ahlaki duyarlılıklara ilişkin kendi metafiziksel görüşünün dehşet verici olduğunu vurgulamak için elinden geleni yapar: "Yüz mil ötede ... her şey ne hoş," diye tanımlar defterlerinde biçimlenmekte olan muazzam şeyi[38] ve o gömülü kütlenin ucunun görünmeye başladığı kitabı, yani "çok karanlık ve kaygan" *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi. Başyapıt için muhtemel bir önsöz taslağı oluştururken şöyle yazar:

> Bu eserin arka planında keşfedilecek dünya tasavvuru olağanüstü karanlık ve nahoştur: Şu ana dek bilinen kötümserlik tiplerinden hiçbiri bu kötücüllük derecesine ulaşmamıştır. Hakiki dünya ile görünüşteki dünya arasındaki karşıtlık burada eksiktir [kurtarıcı bir "öbür dünyaya" çıkış yoktur], sadece tek bir dünya vardır; o da sahte, zalim ve çelişkili bir dünyadır ... anlamsızdır.[39]

Nietzsche'nin görüsünün karanlığına yapılan bu vurgunun, geleneksel Hıristiyan ahlakındaki özgeci sevgi ile modern ve post-Darwinci

---

* Burada öne sürülen, Amerikalı diplomat Kissenger'la *Prens* kitabının yazarı İtalyan devlet adamı Machiavelli arasındaki benzerlik, her ikisinin de siyasal ahlak anlayışlarındaki "amaca ulaşmak için her şeyi mubah" görme hırsıdır-r.n.

** Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakını tanımlarken kullandığı, aşağılayıcı anlamda "iyi doğruluk"-r.n.

bilimsel düşüncenin açıklığa kavuşturduğu dünya gerçekliği arasındaki ayrışmanın radikal doğasını öne çıkarma amacında olduğunu biliyoruz. Ayrıca bu ayrışmanın altının çizilmesinin sebebi Nietzsche'nin uygun okuru olan nadir varlığı, dünyaya karşı iki temel duruş arasında bir seçim yapmaya zorlamaktır. Birinci seçenek geleneksel ahlaka sadık kalmaktır. Fakat bu durumda, "yaşamın kendisinin *aslında* ... yaralama, yabancı ve daha zayıf olana boyun eğdirip ... onu kendine katma" olduğu bir dünyada "özgecilik" [bkz. Sözlükçe] *imkânsız* olduğundan,[40] insan "hayatı inkâr" etmek zorunda kalır; Schopenhauer gibi o insan da dünyanın "olmaması gerektiği" ve dünyadaki varlığımızın bir tür "hata ... ya da yanlış" olduğu sonucuna varır.[41] Dünyaya karşı ikinci duruş "hayatı olumlamakta" ısrar etmektir; bu durumda insan geleneksel "iyinin ve kötünün ötesine" geçmeye mecbur kalır ve Nietzsche'nin temel "değerlerin yeniden değerlendirilmesine" bağlanır. Yeni ahlakı benimsemekten başka seçeneği yoktur; bu yeni ahlaka göre sadece gücün değeri vardır[42] ve "iyi" sadece "gücün artışı, "kötü" ise "gücün azalışı" *demektir*.[43] Ama bu iki seçenekten birincisini seçmek "nihilizm" hastalığına tutulmak demektir ve bu hastalık da umutsuzluk ve intihara giden yoldur. Dolayısıyla ikinci seçeneği yani tüm değerleri yeniden değerlendirmeyi tercih etmek zihinsel sağlık için şarttır ve sağlıklı bir insanın yapması *gereken* şeydir. Bu sağlığın dünyayı olumlamayı gerektirmesi de o yüzden güç ontolojisinden güç etiğine geçişi mümkün kılan öncüldür.

Ernst Jünger'in Nietzsche'den çıkardığı ders buydu. Birinci Dünya Savaşı'nda özel kuvvetler subayı olan Jünger (on dört kez yaralanmıştı ve Almanya'nın en çok madalya sahibi savaş kahramanlarından biriydi), kozmik güç istencinin kendisini en son, mekanikleşmiş biçimiyle ifadesi denebilecek olan muazzam bir süreçte, kendini bir çark olarak deneyimlemişti. İlk başta bu süreci müthiş bir dehşet süreci olarak gördü. Fakat siperlerdeki anılarından oluşan *In Stahlgewittern*'de (1920; Çelik Fırtınası) yazdığına göre, bu sürece boyun eğdiği zaman asli varlığıyla karşılaşma gibi görünen eşsiz bir yükselme ve yoğunlaşma hissi yaşamıştı. Bu his modernlikte yaşamak için ona rehber olan etik halini almıştı. Sadece açık savaş değil, genellikle "tümden seferber olmuş" modern dünya, edim halindeki mekanikleşmiş (bugün olsa "elektronik" derdi) güç istencinden ibaret olduğundan, böyle bir dünyayla

uyumlu yaşamak için kişinin mevcut teknolojik ifadesiyle güç istencini olumlamak, hatta coşkuyla olumlamak gerekir. Jünger'in Nietzsche'den çıkardığı ders özetle şuydu: Dünyayı kendi ahlakına uygun bir kalıba sokamıyorsan, ahlakını dünyaya uyacak kalıba sokmalısın. (Onları yenemiyorsan, onlara katıl!)

Demek ki defterlerden toparlanan felsefe faşist (belki de "neo-con") felsefedir diyen Heidegger'e hak verilebilir; bu arada Jünger'in Hitler'in kahramanlarından biri olduğunu da hatırlamak gerekir. Ortaya atılıp dünyayı hayrete düşürmeye neredeyse hazır olan başyapıt buydu; *Zerdüşt*'ün yapamadığını yapmaya neredeyse hazırdı, yani "tarihi iki yarıya bölecekti". Fakat *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bir anlığına su yüzüne çıksa da, hiçbir zaman gün ışığı görmedi. Nietzsche *Güç İstenci*'ni yazmaktan vazgeçti.

Başarısız Bir Edebi Projenin Tarihi

Güç İstenci projesi üzerine yapılan çalışma 1888 Şubat'ında tepe noktasına ulaştı ve daha önce belirtildiği gibi dört kitaba bölünmüş toplam 374 aforizma ortaya çıktı.[44] Ama Nietzsche ürettiği metin konusunda derinden bir tatminsizlik duyuyordu. 13 Şubat'ta Köselitz'e gönderdiği mektupta, "'Yeniden Değerlendirme Girişimi'min ilk versiyonu hazır: geneline bakılırsa tam bir eziyet, tamamlamaya cesaret bulamadım. On yıl içinde daha iyi bir hale getiririm," diyordu.[45] (Kitabın başlığı yerine altbaşlığının kullanıldığına dikkat edin, bu bile başlı başına ilk şemada bir sorun olduğunun göstergesidir.) On üç gün sonra da Köselitz'e kitabı yayımlama düşüncesinden tümüyle vazgeçtiğini söyleyecekti.[46]

Ama Nietzsche tüm gizleri çözecek bu parlak anahtardan vazgeçmeye çok gönülsüz olduğundan, 1888 Ağustos'una kadar ilk başta planladığı gibi projeyle uğraşmak için kendini zorladı. Ama işler iyice kötü oldu. 22 Ağustos'ta Meta von Salis'e Sils Maria'dan gönderdiği mektupta, bütün yaz süren çalışması için şöyle diyordu:

> "... suya düştü [*ins Wasser gefallen*]". Bu yüzden harap durumdayım, zira geçen yıla nazaran [Sils'e] ilk bahar ziyaretim[47] çok iyi geçmişti ve bu sefer daha fazla enerji toplamıştım. Ayrıca her şey *tek bir büyük ve çok özgül bir iş* için hazırlanmıştı.[48]

Nietzsche 26 Ağustos'ta *Güç İstenci* başlığını taşıyan bir kitap için son bir plan yaptı.[49] Ama sadece dört gün sonra annesine gönderdiği mektupta, "bu yaz tamamlanmış olması gereken iyi ve uzun süre hazırlandığım bir eser, kelimenin tam manasıyla 'suya düştü'" diyordu.[50]

Nietzsche aynı mektupta "bir kez daha tam anlamıyla eylem" halinde olduğunu yazıyordu –*Güç İstenci*'yle bağlarını nihayet kestiği için hissedilir ve açık bir özgürlük hissiyle doluydu. Yenilenen üretkenliğinin odağında Eylül ayının başında defterlerinde ortaya çıkan yeni yayımcılık stratejisi vardı. Planı *Güç İstenci*'nin kurtarılabilir fragmanlarını "felsefemden parçalar" adlı bir dizi halinde yayımlamaktı.[51] Yeniden paketlenmiş bu derlemelerden birinin adı *Bir Psikoloğun Aylaklığı* olacaktı (bildiğimiz gibi çok geçmeden bu eserin adı *Putların Alacakaranlığı* olarak değişecekti), diğerinin adı *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*'ydi ve dört bölümünün birincisinin başlığı da *Deccal*'dı.

Bu *Yeniden Değerlendirme* ilk *Güç İstenci*'nden daha kısa olmasına rağmen, Nietzsche hâlâ başyapıtı olduğunu düşünüyordu. 14 Eylül'de Paul Deussen'e gönderdiği mektuba göre bu başyapıt "bir numara takdir" gerektiriyordu ve (yine!) "insanlık tarihini iki yarıya bölecekti". Yayımcılıkla ilgili tüm diğer niyetlerinin bu ana ödevi kesip "ara verme ve dinlenme" amaçlı olduğunu yazıyordu.[52] Nietzsche'nin hayatını-tanımlayan "ödev" anlayışında bu eserin merkeziliğini koruması, ihtirasının görkeminin devamı ve önerilen başlıkta "Yeniden Değerlendirme" ifadesinin yine bulunması bana kalırsa *Yeniden Değerlendirme*'yi "başyapıt" projesinin devamı olarak görmeyi meşrulaştırıyor.

Nietzsche 30 Eylül 1888'de hem *Putların Alacakaranlığı*'nı hem *Deccal*'ı tamamlamıştı ve bu arada *Deccal* için "*Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirmesi*'nin birinci bölümü" demeye devam ediyordu.[53] Fakat 20 Kasım'da Georg Brandes'e gönderdiği mektupta –*Deccal* için– "*Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* tamamlanmış olarak önümde duruyor" diyor ve bunun "birkaç yıl içinde bütün dünyada sarsıntılar yaratacağını" iddia ediyordu.[54] Altı gün sonra Deussen'e, "Ana başlığı *Deccal* olan *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* hazır," diyordu ve yedi dilde birer milyon nüsha basılması gerektiğini ekliyordu.[55] Daha önce planladığı dört ciltlik eser tek kitaba, yani *Deccal*'a sıkışmıştı.

29 Aralık'ta ya da ona yakın bir tarihte –Torino meydanında dayak yiyen ata, gözyaşları içinde sarıldığı ve ruhen tamamıyla çöküşüne yakın bir zamanda– Nietzsche başyapıt projesine son bir düzeltme yaptı: *Deccal*'ın altbaşlığı olan *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*'nin üstünü çizerek yerine *Hıristiyanlığa Lanet* yazdı.

Bu yüzden başyapıt-projesiyle ilgili pek çok ekleme çıkarma ve bölme neticesinde tek başına bir eser olarak *Deccal*'ın yayımlandığı, bu yüzden de projenin tümden terk edildiği sonucuna varabiliriz. Ama ben bu sonuca direnme eğilimindeyim –hem de *Deccal*'ın göreli kısalığına rağmen. Yani "Hıristiyanlığa Lanet" altbaşlığını birkaç sebepten ötürü dikkate almama taraftarıyım. Birinci sebep, Nietzsche bu alt başlığı yazdığında kesinlikle aklını yitirmişti –öfke patlamaları da deliliğinin başlıca özelliklerinden biri olmuştu. İkincisi, "Hıristiyanlığa Lanet" eserin içeriği için anlamsız bir göstergedir, daha önce gördüğümüz üzere kitap Hıristiyanlığın eleştirisinden çok daha fazlasını içeriyordu. Üçüncüsü, çünkü ek malzemeler içinde *Yeniden Değerlendirme* için planlanmış bol miktarda yazı vardır. Yani dört bölümlük *Yeniden Değerlendirme* için yapılan en son plana göre 1. Bölüm *Deccal*, II. Bölüm "ahlak eleştirisi, III. Bölüm o zamana kadarki felsefenin eleştirisi, IV. Bölüm ise "Dionysos. Bengi Dönüş Felsefesi" başlıklı olacaktı.[56] Ama daha önce de gördüğümüz gibi, "bengi dönüş felsefesi" kısaltılmış halde *Deccal*'ın bünyesine katılmıştır: Nietzsche'nin ideal toplumunda liderin bengi dönüş istenci gösterebilmesinin şart olması, onun siyaset felsefesinin en üst noktasıdır. III. ve IV. Bölümlerdeki malzemeler her halükârda önceki eserlerde zaten bulunuyordu. Bu yüzden, başyapıt projesi için esas olduğunu düşündüğü ama henüz yayımlamadığı her şeyi –gördüğümüz gibi Nietzsche daha önce değilse bile 16 Aralık'ta "trajik felaketin" hızla yaklaştığını biliyordu– sıkıştırıp *Deccal* haline getirdiği sonucuna varma eğilimindeyim.

***

O halde Nietzsche *Güç İstenci* projesinden vazgeçip bunu *Yeniden Değerlendirme* projesi haline getirdi; onu da en sonunda kısaltarak *Deccal*'ı yazdı. Bu da iki soru doğuruyor. Birincisi, Nietzsche'ye bu kadar sorun çıkaran ve nihayet 1888 Ağustos'unda *Güç İstenci* adlı bir kitap yazma girişiminden vazgeçmesine yol açan neydi? İkincisi, projeden vazgeçtikten sonra ürettiği felsefi eserlerde –*Wagner Olayı*, *Putların Alacakaranlığı*, *Ecce Homo*, *Deccal*– orijinal projeden neler kalmıştı?

1888'in son dört ayında tamamlanan eserlerde güç istencinin rolü var mıydı, varsa neydi?

Düşünsel Temizlik

O halde her şeyden önce Nietzsche *Güç İstenci*'nden niye vazgeçti? Projeyle ilgili tatminsizlik hissinin ilk su yüzüne çıktığı 1888 Şubat'ına dönersek iki meselenin önemli olduğunu görüyoruz. Birincisi, o noktadan itibaren sürecin neredeyse tamamında (bazı nostalji anlarında ilk başlığa dönmekle beraber) *Güç İstenci* yerine *Yeniden Değerlendirme* başlığını kullandığını görüyoruz. İkincisi, defterlerinde bulunan aşağıdaki yorumda bu projeyle ilgili söylenenler önemlidir:

> Tüm sistematikleştiricilerden şüphe ediyorum ve onlardan uzak durmak için elimden geleni yapıyorum. Sistem istenci, hiç değilse bir düşünür için ödün vermektir, bir tür ahlak tanımazlıktır ... Belki de bu kitabın altına ve arkasına bakarak hangi sistematikleştiriciden kaçınmak için en çok çabaladığımı tahmin edebilirsiniz –bizzat kendimden.[57]

Daha önce gördüğümüz gibi, başyapıt projesinin ardındaki ilk dürtü düpedüz sistematikti. "Tüm olayların" tek bir ilkeye indirgenmesi, Sokrates öncesi filozofları ve Schopenhauer'ı takip eden Nietzsche için özlem duyduğu "büyüklüğün" olmazsa olmaz bir şartıydı. Kendi sistematikleştirme hırsını 1888 başında reddetmesi bu yüzden projenin çok ciddi bir sıkıntıda olduğunun göstergesiydi.

Bu aforizma sıkıntının ana niteliğini de bir ölçüde anlamamızı sağlar. Her şeyin sistematik olarak güç istencine indirgenmesi, denilene göre, Nietzsche'nin felsefi dürüstlüğünden ödün vermek olacak, bir nevi düşünsel "ahlak tanımazlık" anlamına gelecekti. Demek ki 1888 başında Nietzsche'nin bir çatışmanın yarattığı manevi çalkalanma içinde olduğunu görüyoruz. Bu çatışmanın bir tarafında geleneksel kalıba uygun büyüklük istenci, diğer tarafında ise feda edilme tehlikesindeki düşünsel dürüstlüğü vardı.

Nietzsche'nin yayımlanmış eserlerinde düşünsel dürüstlüğün –"doğruluk", "düşünsel vicdan",[58] "düşünsel temizlik",[59] "bilme istenci"[60]–

hem kendisi hem hayran olduğu düşünürler için en yüce kişisel erdem olarak tekrar tekrar sunulduğunu görmüştük.[61] Neticede uzun ve ıstıraplı bir mücadele sonunda büyüklük istencini yenen ve orijinal projeden vazgeçmesine yol açan şey düşünsel dürüstlük istenci, hakikat istenci olmuştur –bu da onun itibarını artıracak bir şeydir. Peki, ama düşünsel dürüstlüğün orijinal, her şeyi kapsayan sistemi reddetmesini gerektirdiğine onu inandıran neydi?

***

"Tüm olayları" güç istenci "olarak açıklama" yönündeki azametli, "toplu bakış niteliğindeki" girişim üç unsur içerir, daha doğrusu Schopenhauer'ın diliyle istencin üç "genişlemesini"[62] gerektirir. Bu unsurları şöyle sıralayacağım:

> (1) *Psikolojik doktrin*: Güç istencini, şükran, acıma ve çilecilik [bkz. Sözlükçe] gibi seçilmiş olayların derinleştirilmiş psikolojisinden yola çıkıp "genişleterek", onu *tüm* insan güdülenmesinin derinlemesine psikolojisi haline getirmek. Bu tez, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "psikolojiyi morfoloji ve *güç istencinin gelişimi doktrini* olarak kavrama" programı şeklinde açıkça söze dökülmüştür.[63]
>
> (2) *Biyolojik doktrin*: Sadece insan eylemlerinin değil tüm organik fenomenlerin güç istencine indirgenebileceği iddiası; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "*hayatın*" –tüm hayatın– "güç istencinden başka bir şey olmadığı" öne sürülür.[64]
>
> (3) *Kozmolojik doktrin*: Mutlak olarak her şeyin –"*dünyanın*"– "güç istencinden başka bir şey olmadığı" iddiası.[65]

Giderek cüretkârlaşan bu "genişlemelerin" her biri için, Nietzsche'nin düşünsel dürüstlüğüne halel getirecek ve onu reddetmesine yol açacak şeyin ne olduğunu sorabiliriz. Üçüncü doktrinden birinciye doğru geriye gideceğim.

Kozmolojik Doktrin

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 36. Kesim'inde kozmolojik doktrine giden yolu bir sav biçiminde özetler. Çok da net olmayan sunumun özü şöyledir:

(1) "Bütün dürtülerimizi tek bir temel istenç biçiminin (yani benim iddiama göre güç istencinin) örgütlenip aşırı büyümesi olarak açıklamak" mümkündür. Yani insan motivasyonunun tamamını "güç istenci nedenselliği" ("Psikolojik doktrin") çerçevesinde resmetme imkânı vardır.

(2) Bilimsel "yöntemin" "tanımının mantıki sonucu itibariyle "nedenselliğin tek bir çeşidinin sonuna kadar (bir başka deyişle *ad absurdum*) gidilmeden birden çok çeşidi koyutlanamaz"[66] ("Tutumluluk yasası").

O halde (3) tezahür eden dünyanın altında yatan tüm "kuvvetleri, hatta "sözde mekanizma dünyasının" altında yatanları kendi psikolojik hayatımızın altında yatanlarla esasen aynı sayma, dolayısıyla bütün dünyanın "içsel doğasını" "güç istencinden başkasını içermeyen" bir yer gibi görme girişiminde bulunmalıyız ("Kozmolojik doktrin").

Kısacası psikolojik doktrin ile tutumluluk ilkesi birleşerek –Schopenhauer'ın istencinin inorganik doğaya kadar genişletilmesini bire bir taklit eden bir usulle– kozmolojik doktrini doğurmuştur.

Aslında Nietzsche'nin bu argümanı formüllendirişi, benim sunduğumdan bile daha farazidir. Esasen söylediği şudur: Öncüllerin doğru olduğunu "*varsayarsak*",[67] *o zaman* kozmolojik doktrin mantıki sonuçtur. Bu aşamada psikolojik doktrin konusunda kendini haklı olarak güvende hissettiğini, (1)'deki öncülde parantez içinde "benim iddiam" diye belirtmesinden anlıyoruz. Fakat "tutumluluk ilkesi" hakkında şimdiden kaygılı olduğu da, (2)'deki öncüldeki "bir başka deyişle *ad absurdum*" ibaresinin ortaya çıkışından anlaşılıyor. Bu ilkede onu kaygılandıran ne olabilir?

Elizabeth'in derlediği *Güç İstenci*'nin pek çok kötü yanından biri, ağabeyinin aforizmalarını kronolojik değil tematik olarak düzenlediği için, defterlerin aslında *kısa ve öz konular içerdiğini*, bitmiş bir doktrininin yetkin açıklamaları değil, düşünce laboratuvarındaki çelişkili *deneyler* karmaşası olduğunu gözlerden saklamasıdır. Pek çok filozof gibi Nietzsche de aklına gelenleri hızlıca karalıyordu, ama sonra bu karalamaları rafa kaldırıp onun yerine farklı, hatta zıt yönde fikirlere yöneliyordu.

Aslında daha 1885'te Nietzsche'nin tutumluluk yasasına dair şüpheleri vardır; notlarından birinde, "büyük bir 'sistem' halinde örgütlenebilen karmaşık fikirlerin daha doğru olduğu" inancında, "kendini kandırmanın" söz konusu olduğu gözlemini yapar. Kavramın dayandığı "temel önyargı", diye devam eder, "düzen, düzenlemede netlik, yön-

temlilik, olanların hakiki durumunu yansıtması gerekirken, ortaya tam tersine –düzensizlik, kaotiklik, hesaplanamazlık– sadece sahte ya da yeterince anlaşılmamış bir dünya çıkarır" fikri, "kılı kırk yaran" ve hiç de kanıtlanabilir olmayan bir "ahlaki önyargıdır"; bu da "olanlara, örnek bir devlet memuru düzeni çerçevesinde bakmaktır".[68]

Burada "sistem istenci" eleştirilirken, aslında "tutumluluk yasası" da eleştirilir. Bizzat kendisinin belirttiği (ama sonra unuttuğu ya da içine atıp bastırdığı) üzere sistematikleştirici Nietzsche, bir Prusyalı memur zihniyetiyle hareket etmektedir – Kant'ın ahlak felsefesi üzerine hicivlerinden birinin de bu felsefeyi "kendinde şey olarak memurun, fenomen olarak memurun yargı bakımından üstü kılınması" olarak özetlediğini hatırlayın.[69]

İyinin ve Kötünün Ötesinde'de kozmolojik doktrine dair rahatsızlığa katkı yapmış olabilecek başka bir bağlantılı mevzu da *Şen Bilim*'de öne sürüldüğü kadarıyla her türlü "estetik insanbiçimciliğin" yanlış (ya da en azından gerekçelendirilmemiş) bir gerçeklik anlayışına yol açacak olmasıdır: "dünyanın bütünsel karakteri" "ebediyete dek kaos"tur, "zorunluluk olmaması anlamında değil, düzen, ayarlama, biçim, güzellik [ya da] bilgelik olmaması anlamında" bir kaos.[70] Zira hiç şüphe yok ki, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de tutumluluk yasasının, "kendisine karşı tutumumuzla aynı gerçeklik derecesine ait mekanik dünyayı –hayatın *ilkel-formunu*"–[71] sergilemek için kullanılması kadar "insanbiçimci" olunamaz. Üstelik devasa bir çember halinde kendini sürekli biçimlendirdiği ve tekrar biçimlendirdiği şeklinde bir betimlemeyle dünyaya bir tür uğursuz "güzellik" yansıtılmış olmuyor mu? Schopenhauer'da olduğu gibi Nietzsche'nin kozmolojik doktrini de sistematik olduğu kadar insanbiçimcidir ve bu da onu iki kat daha şüpheli hale getirir.

Biyolojik Doktrin

Şimdi de biyolojik doktrine, yani sadece insanın değil *tüm* organik hayatın "güç istencinden başka bir şey olmadığı" iddiasına geliyorum. Buradaki Nietzsche'nin fark ettiğinden şüphe edemeyeceğimiz temel problem bu iddianın yanlışlığının belli olmasıdır. (Dolayısıyla kozmolojik doktrinin de bariz şekilde yanlış olması gerekir elbette).

Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche sistematik büyüklük istencinin pençesindeyken kendi "güç istencinin" hem Schopenhauer'ın hem de Darwin'in "var olmak için mücadele" anlayışından üstün olduğunu, zira hayatın evrensel güç-mücadelesi olduğu gözlemine haksızlık etmediğini öne sürmüştü. Olguların neler olduğuna dair açıklamalarına uygun olarak, defterlerinde de şu iddiayı görüyoruz: "İlkel ormanda ağaçlar birbiriyle ... güç için [sırf var olmak için değil] savaşır."[72]

Bu düşünce tabii ki absürddür. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin dilini kullanırsak, gerçekten ağaçlar arasında görülen "daha zayıf" olanı "yaralama", "baskı altına alma" ve ona "boyun eğdirme", ayrıca onun ışıklarına ve topraklarına "el koyma"nın amacı "büyümek, yayılmak, egemenlik kazanarak",[73] ormanın efendisi olmak yerine sadece *hayatta kalmaktır*. Nietzsche burada Schopenhauer'a karşı çıkarak yaşama istencinin sadece güç istencinin bir *aracı* olduğunu iddia eder. Fakat insan olmayan organik doğada, benim bakışıma göre, tam tersini görürüz: "güç" dürtüsü varsa bile, bu dürtü hayatta kalma dürtüsünün tatmini için bir araçtır. Kısacası, insan-olmayan biyolojik doğada bir "istenci" gündeme getirmek istememiz halinde Schopenhauer'ın "yaşama istenci" Nietzsche'nin "güç istencinden" daha çok şansa sahipmiş gibi görünüyor.

Nietzsche'yi ağaçların birbiriyle güç mücadelesine girdiği fikrine götüren düşünce zincirine daha yakından bakarsak, bu fikrin ampirik kanıtlara dayandığı iddiasının aslında uydurma olduğunu görürüz. Nietzsche şöyle der:

> "İnsan mutluluk için çabalar": Bu sözün neresi doğru ki! Hayatın ne olduğunu, hayatın nasıl bir çabalama ve gerilim olduğunu anlamanın formülü, ağaç ve bitki için de geçerli olmalıdır ... İlkel ormanda ağaçlar birbiriyle niçin kavga eder? "Mutluluk" için mi? –Güç için...[74]

Bir başka deyişle, biyolojik doktrini gerçekten güdüleyen, yine psikolojik tez ve bir de tutumluluk yasasıydı: insan hayatını yöneten güçtür; "yöntem" gerçekliğin homojenleşmesini, insan doğasının apaçık olmasını gerektirir;[75] o halde bitkinin ve hayvanın hayatını yöneten şey de güç *olmalıdır*.

Nietzsche 1888'in sonunda tamamlanan eserlerinde de "Darwin karşıtı" olmayı sürdürür. Ama bu eserlerde itirazı tamamen *sosyal* Darwin-

ciliğedir. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nda Darwin'in (önceden de belirttiğim gibi Nietzsche hiçbir Darwin eserini okumamıştı) sıradan olanlar sürüsünün, "tür daha kusursuz *olmasın* diye" kurnazca birleşerek daha yüce tipi baltalarken "nasıl bir ruhla hareket ettiğini" unuttuğunu iddia eder.[76] Bu saçma bir itirazdır elbette –Darwin'in teorisi *kültürel* evrim teorisi değildir ve her halükârda türlerin daha "kusursuz" olduğunu değil, daha iyi *uyum sağladığını* öne sürer. Fakat "ruh" sözcüğünün devreye girmesi, tamamen *insan* "türüne" odaklanıldığını kanıtlamaktadır. *Güç İstenci* projesinden vazgeçildikten sonra yayımlanan eserlerde, biyolojik doktrin iz bile bırakmadan kaybolmuş, bu çok da iyi olmuştur.

Psikolojik Doktrin

Demek ki Nietzsche'yi hem kozmolojik hem biyolojik doktrinlerden vazgeçmeye zorlayan şey düşünsel dürüstlüktü. 1888'de yayımlanan eserlerde ikisine de sahip çıkılmaz, hatta adları bile anılmaz. Peki, ya psikolojik doktrine, yani tüm insan güdülenmelerinin güç istencine indirgenebileceği iddiasına ne olmuştur? 1888'deki eserlerde bu doktrinden de vazgeçilmiştir. Ama şimdi bu durumun sebebini bulmamız gerek.

Bu son eserlerde iki önemli şey olmuştur. Birincisi, "sistematikleştirici karşıtlığı" aforizması yeniden belirir, ama bu sefer sistematikleştiricilerin şahı olarak *Nietzsche'nin kendini* gösterdiğini *okumayız*: *Putların Alacakaranlığı*'nda sadece şunu yazar: "Tüm sistematikçilerden kuşku duyuyorum ve onları görünce yolumu değiştiriyorum. Sistem istenci, dürüstlük yokluğudur".[77] Aforizmadaki bu değişiklik, bana kalırsa, her şeyi kapsayan sistem istencini artık yendiği için dürüstlüğünü geri kazandığının işaretidir.

İkincisi de, insan güdülenmelerinin zengin çeşitliliğine açık hale gelmesi ve artık hepsini güç istenci kalıbına sıkıştırmaya çalışmamasıdır. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nda "sanatçının psikolojisini" tartışırken *üç* temel dürtüyü kabul eder: Apolloncu "esriklik" gözü uyarır ve büyük görsel sanatlar için esin verir, Dionysosçu "esriklik" ise müzik ve dans esini verir, "en yüce güç hissi" de büyük mimari eserlere esin verir –ama göründüğü kadarıyla diğer sanatların hiçbirine esin vermez.[78] Üstelik 1888'de cinsel esriklik (bildiğimiz gibi güç mücadelesi olarak görü-

len evlilikten ayrı olarak) güç istencinin beraberinde giden ama ona indirgenemeyen algı ve eylem nedeni olarak görülmektedir: Örneğin aynı yıl baharda alınan bir notta "evetleyen duygulanımlar" sıfatıyla "gurur, neşe, sağlık, cinsel aşk, düşmanlık ve savaş, hürmet ... güçlü istencin" *yanı sıra* "güç istencini" de, şeyleri ululaştıran, onları "altın, ebedi ve ilahi" kılan duygulanımlar olarak tanımlar.[79]

Son dönem eserlerinde güç istencinden ayrı olarak görülen başka bir eylemde bulunma güdüsü de –görebildiğim kadarıyla burada, Nietzsche'nin düşüncesinde on yıldan uzun süredir bulunan indirgeyici dürtü bu eserlere engel teşkil etmiştir– *Mitleid*'dır ("acıma" ya da "merhamet"). Önceki eserler acımayı ötekini aşağılama girişimi olarak göstermek için üstün bir gayret içinde olmuş, böylece "güç hissi" kazanmışlardır kesinlikle –dolayısıyla gücün kendisini de kazandıkları öne sürülebilir.[80] Fakat tüm merhameti, gücün kullanılması ya da gücün peşine düşülmesi haline getirme girişimi daima yokuş yukarı savaşmak demektir; sanıyorum Nietzsche zaten bu girişime asla tam anlamıyla inanmamıştır. Bunun sebebi daha ilk tartışmalarda bulunan, acımanın acınan kadar acıyana da zarar verdiği temasında yatar. Schopenhauer'ın merhametin "erdemden çileciliğe geçiş"[81] ürettiği anlayışından etkilenen Nietzsche'nin acımanın, yani başkalarının acısıyla duygudaşlık kurarak özdeşleşmenin bunalıma yol açtığını savunduğunu görmüştük. Bütün Afrika'nın acılarını içimde hissedersem, o zaman dünyadaki acı miktarının altında ezilir ve *herhangi bir* hayır işleme kabiliyetimi yitiririm. Nietzsche *Ecce Homo*'da, insanlığın "yardım çığlığına" acımanın Zerdüşt'ün son "sınanışı" olduğuna işaret ettiği yerde bu temayı akla getirir. Bu çığlığa direnmelidir, çünkü insanlığı yeni ve daha iyi bir dünyaya götürme "ödevinin yüceliğinden" insanı "ayartarak koparma" tehdidi yaratmaktadır; bunu hem onu "dar görüşlü" hayır edimlerine yönelterek, hem de ondaki insanlık halini iyileştirme imkânına inancını yok ederek yapar.[82] Hakiki aşk, çetin olan aşktır.[83]

Şurası açık ki bu temanın önvarsayımına göre acımanın gerçek yüzü başkalarının acısıyla *sahiden* empati kurmaktır. Acıma duygusunun, kendini başkalarından üstün hissetme ya da onlar üzerinde tahakküm kurma çabasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin kendisinin merhamet duygusuna yenilmeye olağanüstü yatkın oluşu, Torino meydanında eziyet edilen ata sarılma hikâyesini doğal olarak akla yakın kılıyor.

Güç İstencinden Geriye Ne Kalmıştır?

O halde son eserlerde indirgeyici psikolojik doktrinden vazgeçilir ve insan güdülenmesinin fiilen sahip olduğu zenginlik içinde çiçeklenmesine izin verilir. Yine de Nietzsche bu zenginliğin altında bir örüntü tespit eder. Fakat bu örüntü "güç istencinin ötesinde bir şey olmaması" birciliğinden [*monism*] ayrılarak iki türlü insan hayatı arasında bir *ikiciliğe* [*dualism*] yönelir; bana kalırsa bu ikiciliğin insan güdülerini iki kampa ayırması düşünülmüştür. Bir tarafta sağlıklı ya da "yükselen" hayat vardır; bunun ana "ilkesi" güç istencidir.[84] *Deccal*'da, sağlıklı hayat "büyüme içgüdüsüdür, kuvvet biriktirme, *güç* biriktirme içgüdüsüdür" denir.[85] Ama şimdi güç istencini dengelemek üzere, daha sonraları Freud'un "ölüm içgüdüsü" diyeceği şey ortaya çıkmıştır. "Güç istencinin olmadığı yerde," denir *Deccal*'da –psikolojik doktrinin *açıkça* reddedildiğine dikkat edin– "gerileme" yani "düşüş (*décadence*)" vardır.[86]

"Düşüş" önemli bir felsefi terim olarak ilk kez Nietzsche'nin 1888'deki eserlerinde boy gösterir. Daha önce belirtildiği üzere bu kavramı zorlaştıran şey Nietzsche'nin onu iki şekilde tanımlamasıdır. Birinci tanıma göre düşüş "hiçlik" özlemi, "ölüm istencidir"; Baudelaire'in çürüme ve sapma sevgisinde ve örtük olarak da Wagner'in son operalarında açıkça görülen budur. İkinci tanıma göre düşmüşlük atomlaşma çerçevesinde açıklanabilir: ister sanattan, ister toplumdan bahsediyor olalım, modernliğin düşmüşlüğü, karmaşık birliklerin koruma gücünde yozlaşma, "hayatın bolluğunun" "en küçük biçimlere doğru itilmesi" ve böylece eski bütünlüklerin tortulara, "kaosa" indirgenmesi demektir.[87]

Fakat bu nitelendirmeler bana birbiriyle bağdaşmaz görünmüyor. Nietzsche dekadan (*décadent*) hale gelenlerin "zayıf ve tükenmiş" olduğunu söyler.[88] Hayattan nefret eder ve hayatı terk etmek isterler, çünkü artık zorlukların karşısına çıkamamaktadırlar. Bunun sebebi, yani onlarda görülen yüzyıl sonuna (*fin de siècle*) özgü *Weltschmerz* ve hayattan bıkma halinin sebebi atomlaşmada; onların "içgüdülerinin anarşisi"nde,[89] hayatın güçlükleri karşısında "galibiyet" –ve galip geleceğine güven– için gereken tutarlı, azimli eylemi yapabilecek disiplinli bütünler olarak kendilerini örgütlemedeki başarısızlıklarında yatar. Pforta'da söylenebileceği gibi, dekadanlar artık "kendilerini toplayamayanlardır". Nasıl "savaşçı" olunacağını unutmuşlardır.

Wagner ve Baudelaire'in yanı sıra (gerçek) İsa ve Buda'nın da dekadan olarak sınıflandırıldığını, zira onların da muhalefetin ve düşmanlığın karşısına çıkamadığını görmüştük.[90] Hıristiyanlığın başarısı da ("köle" ahlakçılarının nasıl olup da soyluların kalplerini ve zihinlerini ele geçirebildiği sorusu nihayet burada cevaplanıyor) kısmen düşmüşlükten (*décadence*) kaynaklanıyordu. Yani Yahudi rahiplerinin önceki ezenler zümresini Hıristiyan metafizik-ahlaki paketi benimsemeye ikna edebilmelerinin sebebi, onların dünya yorgunu "dekadanlık (*décadence*) içgüdülerine" bu paketin çekici gelmesiydi.[91] Rahiplerin hedeflerindeki kitlelerin ruhlarının "hastalıklı"[92] durumu, hiçlik istenci, Hıristiyanlığın –yani hiçlik istencinin kutsallaştırılmasının– kök salabileceği bereketli bir araziydi.

***

Demin gördüğümüz gibi, Nietzsche son eserlerinde, dünyanın "güç istencinden başka bir şey olmadığını" belirttiği muhteşem görüsünü oluşturan üç unsurun hepsinden vazgeçer. Ama buradan güç istencinin 1870'lerdeki eserlerinde görülen mütevazı rolüne geri döndüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Zira seçilmiş bazı insan davranışlarının derinlerdeki psikolojisini açığa çıkartmak için faydalı bir araçtan ibaret kalmamış olan güç istenci, sonuna kadar *sağlıklı* hayatın ana "ilkesi" olmayı sürdürür. Son eserlerde güç istenci, evrensel bir *açıklama* ilkesinden bir *sınırlandırma* ilkesine dönüşür, yani sağlıklı hayat ile dekadan hayat arasındaki sınırı belirler.

Demek ki *sağlıklı* hayat, "doyurulamaz" güç –ya da "büyüme"–[93] arayışı olmaya, "daima kendini aşması gereken bir şey" olmaya devam eder.[94] Üstelik Nietzsche'ye göre sağlık en çok eksikliği hissedilen şeydir. Anladığım kadarıyla, düşmüşlerin bile sağlıklı olmayı tercih edeceğini ve ancak sağlıklı olma kapasitesinden yoksun kalınca düşmüş veya çökmüş olduklarını varsaymaktadır. Bunun mantıki sonucuna göre de, kalıcı güç arayışı, (sağlıklı) hayatın anlamı olarak, sağlıklı hayatın her türlü "nasıl"[95] sorusuna, dolayısıyla değer standardına[96] karşı durabilmesini sağlayan bir "niçin" sorusu olarak kalacaktır. Biraz eğilip bükülmüş olmasına rağmen tüm bunlar hâlâ, "hayat, güç istencidir" formülüyle ifade edilebilir haldedir. Ama şimdi "hayat," betimlemenin yerine değerlendirmeyi geçirmiştir. Birine artık nevrotik bir ukala olmayı bırakıp "hayatını yaşamasını" söylememizdeki gibi bir işleve sahiptir.

"Sağlıklı Canavar" Problemi

Nietzsche'ye göre ahlakın, "erdemin" bir toplum ya da bireyin "korunması ve büyümesi için en temel yasalara" dayandığını görmüştük. Fakat *Deccal*'da, Kant'ın her-boya-uygun ahlak anlayışına karşı çıkarak, büyümenin içeriği bireyden bireye ve toplumdan topluma değiştiği için her birey ya da toplumun "*kendi* erdemlerini, *kendi* kategorik buyruklarını icat etmesi gerektiğini",[97] kendine özgü türdeki gücünün artması için kendi reçetesini yazmasının zorunlu olduğunu öne sürer. Yine de her türlü güç kullanımını onaylamaz. Bismarck'ın güç siyasetini mutlak biçimde reddettiğini görmüştük. Bunun iki sebebi vardı. Birincisi, güç kullanımı *Putların Alacakaranlığı*'nda "*kültürel güç*" diye adlandırılan gücü yaratmak için gereken enerjiyi, disiplini ve zekâyı çarçur ediyordu.[98] İkincisi, Nietzsche'nin en temel amaçlarından biri olan dünya barışıyla bağdaşmıyordu. 1878'den itibaren tüm yazılarında gözlemlenen, hatta "çılgın mektuplarında" bile görülen iyi Avrupalı" temasının, militarizme ve savaşa yol açan küçük milliyetçilikleri aşma arzusunu ifade ettiğini görmüştük.

Peki, o zaman Nietzsche'nin güç istencinin *yüceltilmiş* ya da kendi deyimiyle "manevileştirilmiş"[99] ifadesi olarak onayladığı şey neydi? "Savaş"tı elbette –sağlıklı insanlar daima, tıpkı Nietzsche'nin kendisi gibi "savaşçıdır" –ama "barut tozu kullanılmayan bir savaşta".[100] Örneğin Yunanların "en kuvvetli içgüdüsü" güç istenciydi. Yine de mucizevi kültürlerinin en üst noktasına, bu içgüdüyü yüceltip kültürü, tragedya şenliğini, felsefeyi, sanatı ve bilimi doğuran "mücadeleci içgüdüye" çevirerek erişmişlerdi.[101]

O halde Nietzsche'nin gönlü doğru yerdeydi. Şiddet, zalimlik ve barbarlık insanların hayatından kovulmalıydı. Fakat asıl sorun kafasının doğru yerde olup olmadığıydı, yani böyle bir kovulmayı temel değer ilkesi çerçevesinde gerekçelendirip gerekçelendiremeyeceğiydi. Benim için iyi olan bana has gücü artıran şeyse –bilhassa iri kaslarım varsa ve diyalektikte ya da tragedya yazımında özellikle iyi değilsem– yüceltilmiş değil, zalimce gücün bana uygun olduğuna niye karar vermeyeyim? Neticede, Cesare Borgia'nın bir "canavar" olduğu anlatılır bize, oysa o canavarda hiçbir "hastalık" izi görülmemiştir.[102] Başka vesilelerle de aynı şeyi, yağmacı Vikingler için de söyler.

Nietzsche'nin bu soruya cevabının basit olduğunu düşünüyorum. Tüm tutkular bir aşamadan geçer ... bu aşamadayken budalalıklarının ağırlığıyla kurbanlarını aşağı çekerler".[103] Ayrıca gücün zalimce kullanılmasıyla ilgili hakikat de neredeyse kesinlikle budalacadır. "Sıradan insanların" istisnai bireye saldırıya geçmesine, geleneksel normlar uğruna onu "şehit etmesine"[104] döne döne vurgu yapar. Bu bireyin istisnailiği şiddet içerikli bir sosyopatlık biçimini alırsa saldırı ihtimali inanılmaz artacaktır. Barbar birey, sağlıklı olabilir. Ama kötü bir sonu olması kuvvetle muhtemeldir. Cesare Borgia daha otuz bir yaşındayken sürgünde ölmüştü.

Nietzsche'nin görüşü bunun neredeyse kesinlikle *ileride* gerçekleşeceği değildir sadece. Gerçekleşmesi *gerektiğini* de düşünür. Bu kitap boyunca ileri sürdüğüm üzere, Nietzsche'nin ağırlıklı kaygısı, toplumun bir bütün olarak gelişmesidir; bir toplum kendini yok etmekle korkutanları, *kendi* güç istencini tehdit edenleri bastırmakta *haklıdır*. Ayrıcalıklı bireyin ayrıcalığını, "sürünün" yok etmesine genellikle üzülür Nietzsche. Ama her zaman değil. Kendisini cezai zarardan koruma hakkının varlığından ise hiç şüphe etmez.

27. Bölüm

Son

Basel Kliniği'nde

Franz Overbeck 11 Ocak 1889'da, Nietzsche'nin temasta olduğu geri kalan tek kişiye, yani Heinrich Köselitz'e, bir önceki gün Nietzsche'yi kliniğe getirdiğini haber verdi.

> [Nietzsche'yi] daha doğrusu ondan geriye kalan ve ancak bir dostunun tanıyabileceği döküntüyü [Basel'deki] psikiyatri kliniğine getirdim. Sonsuz büyüklük kuruntusundan mustarip, ama dahası var –durumu umutsuz. Daha önce hiç bu kadar korkunç bir yıkım tablosu görmemiştim.[1]

Overbeck onu Dr. Ludwig Wille'ye teslim etmişti. Nietzsche doktoru hemen tanıdı. "Daha önce tanışmıştık," diyerek bir Basel profesörünün kentli asaletiyle onu selamladı: "Fakat ne yazık ki adınızı unuttum. Sakıncası yoksa...". Doktor: "Wille, ben Wille," diye cevapladı. "Hah, Wille," dedi Nietzsche. "Siz psikiyatristsiniz. Birkaç yıl önce dini delilik üzerine sohbet etmiştik."[2] Nietzsche'nin, her şeyi doğru hatırlamasına rağmen, nerede olduğunun ve niçin oraya getirildiğinin farkında olmadığı açıktır.

Wille "tedrici felç", yani nörosifilis teşhisi koydu, muhtemelen bu alanda uzman olmasının da bu teşhiste etkisi vardı. (Çekiç kullanmayı iyi bilenlere her şey çivi görünür, derler.)

Hasta kayıtlarına göre Nietzsche'nin akıl hastanesinde geçirdiği hafta boyunca akıcı konuşması, "mantıksal bağlantısı olmadan" bir araya getirilmiş, "rengârenk bir önceki deneyimler karmaşasıydı". Fakat felsefesini bilenler için davranışında belli bir desen vardı, Torino'daki son haftalarına damga vuran Dionysosçu halin parodisi devam ediyordu.

Her şeyden önce, Torino'daki son günlerinde ortaya çıkan sevinçli megalomani sürüyordu. "Hasta kendini olağandışı ölçüde iyi ve neşeli hissediyor," deniyordu hasta kayıtlarında. Ayrıca yine kayıtlara göre personelden o günkü korkunç hava için özür diliyor ve "yarına muhteşem bir gün" hazırladığını söylüyordu. Annesi geldiğinde ailevi meseleler üzerine uzun uzadıya ve tümden tutarlı bir sohbetin ardından aniden "Huzurlarınızda Torino tiranı!" diye bağırdıktan sonra anlaşılmaz bir şeyler mırıldanmaya başlamıştı. İkincisi, "cümbüş psikolojisi"[3] kendini göstermeyi sürdürüyordu. Gördüğü herkesi seviyor, kucaklamak istiyor, açıkça Dionysosçu cümbüşü taklit ederek şarkı söylüyor, oynuyor ve keçi gibi hoplayıp zıplıyordu. Ayrıca şehveti de artıyordu (muhtemelen marihuananın etkisine benzer şekilde). Çok fazla yiyor, sürekli daha fazla yiyecek istiyor, erotik rüyalar gördüğünü söylüyor ve sıklıkla "dişiler" istiyordu (Nietzsche-eşcinseldi teorisinin tabutuna bir çivi daha).

17 Ocak'ta Basel tren istasyonuna götürüldü. Oradan Naumburg yakınlarındaki Jena'da bulunan bir kliniğe nakledilecekti ve annesi düzenli olarak onu ziyaret edebilecekti. Yanında Franziska, genç Dr. Mähly (Nietzsche ortaokulda onun öğretmeniydi) ve bir gardiyan vardı. Overbeck son bir veda için istasyona gitti. Ayrıldıktan sonra Köselitz'e şöyle yazdı:

> Çok korkunç ve unutulmaz bir andı. Nietzsche'yi merkez istasyonun donuk bir ışıkla aydınlatılmış giriş salonunda iki eşlikçisinin kılavuzluğunda ilerlerken gördüm. Hızlı ama sendeleyerek yürüyordu, duruşu dik ve gayri tabiiydi, yüzü tamamen ifadesizdi ... Bu zavallı adamı akıl hastanesine göndermek yerine canını almanın bir dostun görevi olduğu düşüncesini kafamdan bir türlü atamadım. Bir an önce canından kurtulmasından başka dileğim yok artık ... Nietzsche'nin işi tamamen bitmiş (*Mit Nietzsche ist es aus*).[4]

Overbeck dostunu trendeki kompartımanda buldu. Nietzsche onu görünce "hararetle bağrına bastı ve onu 'herkesten çok sevdiğini' söyledi"[5] –Overbeck bu sevgiyi defalarca hak etmişti.

Jena Akıl Hastanesi'nde

Jena Üniversitesi'nin psikiyatri kliniğini Profesör Otto Binswanger yönetiyordu. Nietzsche 18 Ocak 1890'da bu kliniğe kabul edildi ve 24

Mart'a kadar orada kaldı. Trende annesine karşı bir öfke nöbetine girdiğinden hemen uyuşturulmuştu. Hasta kayıt defterinde "dini: Protestan; durumu: tedrici felç; sebep: frengi" diye kaydedilmişti. ("Din" hanesindeki kayıt, sağlık durumuna dair bilginin güvenilirliğini pek artırmıyor doğrusu.) Bir başka deyişle, Wille'nin teşhisi Binswanger –uzmanlık alanı tedrici felçti– tarafından sorgulamaya ya da muayeneye gerek duymadan kabul edilmişti.

Nietzsche fiziksel bakımdan iyi durumdaydı. Muazzam iştahı neticesinde kilo aldığı için iyi görünüyordu ve en azından sonraki iki yıl boyunca güçlük çekmeden üç dört saat yürüme kapasitesini korudu. Fakat bundan sonra zaman zaman aklı biraz yerine gelse de zihinsel sağlığı hızla kötüleşti. Tıp öğrencilerine yönelik bir derste kürsüye çıkarıldığı (hasta onurunun pek öncelikli görünmediği açıktı) bir seferinde Binswanger'le konuşması bir öğrenci tarafından not edildi. Nietzsche bu konuşmada Torino'nun güzelliklerinden, büyük şehirler ile küçük şehirlerin göreli avantajlarından, öğrencinin daha önce hiç görmediği kadar "inandırıcı bir içerik katarak ve büyüleyici bir üslupla" bahsetti, ama sonra konuyu unuttu ve tutarsız bir şeyler gevelemeye başladı.[6] Öte yandan müzik yeteneği sakatlanmamıştı: Köselitz onu ziyaret ettiğinde piyanoyu kusursuz bir şekilde doğaçlama çaldığını aktarmıştı: Şahane orkestra efektlerinin yanı sıra "*Tristan*'ın ruhuyla dolu" akor kümeleri, "dramatik yavaşlamalar, trombon koroları ve Beethovenvari amansız trompet fanfarları..."[7]

Hâlâ zaman zaman "Dionysosçu" taşkınlık anları yaşıyordu. Kendini Cumberland Dükü ya da Alman İmparatoru ve bazen de Cosima Wagner'in kocası olarak tanıtıyordu. "Baron X" diye biri (hasta raporunun burasında diğer hastanın adı gizli tutulmuş) *zither* [kanuna benzer bir çalgının Almanca ismi-r.] çalmaya başlayınca Nietzsche ayağa fırlıyor, bir gardiyan onu sakinleştirinceye kadar oynuyordu. "Gençliğinde çok iyi bir dansçı olmalı," demişti bu isimsiz hasta Nietzsche için.[8]

Ama (kendi felsefesinde "Apolloncu" diye ifade edilebilecek) kontrolü kaybetmesinin o kadar çekici olmayan başka yönleri de vardı. Bir bakıma bebekliğine dönmüştü; dışkısını duvarlara sıvıyor, kakasını yaptıktan sonra kâğıda sarıp masanın çekmecesine koyuyor, çizmesinin içine idrarını yapıp sonra içiyordu.

Taşkınlık anlarının sıklığı azalmasına rağmen, Nietzsche'nin Jena kliniğindeki genel ruh hali derin bir mutsuzluk içinde olduğunu gösteriyor. Öfke patlamaları çok sıktı: Bir seferinde başka bir hastayı tekmeledi, başka bir seferinde de pencereye yumruk attı. Sıklıkla paranoyak kuruntu nöbetleri geçiriyordu –muhtemelen öfkesi de çoğunlukla bundan kaynaklanıyordu. Geceleyin işkence gördüğünü ve bir arşidüşesin onu zehirlemeye çalıştığını sanıyordu. Başka bir pencere pervazını da arkasında bir tüfek namlusu gördüğü için kırmıştı. Kendini korumak için bir tabanca istemişti.

1889 sonunda sanat tarihçisi, Nietzsche hayranı ve *Rembrandt als Erzieher*'in (1890; Eğitici Olarak Rembrandt) yazarı Julius Langbein ilaç vermek yerine terapinin Nietzsche'ye daha uygun olduğu ve klinikte ona kötü davranıldığı konusunda Franziska'yı ikna eder gibi oldu. Nietzsche'yi kendilerine mal eden Nazilerin öncüsü olan Langbein, Yahudi karşıtı bir mistik-demagogdu ve Yunan büyüklüğünün mirasçılarının Almanlar olduğunu iddia ediyordu. Nietzsche'yi Nazi hareketinin sembolik lideri yapmak isteyen Langbein iki yıllığına onun yasal gözetmeni olmak ve emekli aylığını da kontrol etmek istiyordu. Nietzsche bu adamı görür görmez ondan nefret edecek, masayı devirip yumruğunu sallayacak kadar aklı başındaydı hâlâ. Gelgelelim, Overbeck nihayet Franziska'yı adamın niyetinin kötülüğüne ikna edene kadar Nietzsche bu sürüngenle birkaç kez yürüyüşe çıkmak zorunda bırakıldı.

1890 Mart'ının sonunda Franziska onu Jena'daki özel bir tesise taşımaya karar verdi. Burada tıbbi gözetimi devam etmesine rağmen daha mutlu ve sessiz görünüyordu. Hâlâ çok güzel piyano çalıyor –başka şeylerin yanı sıra Beethoven'ın Opus 31 sonatını– ve annesiyle uzun yürüyüşlere çıkıyordu. Fakat bu yürüyüşlerden birinde bir felaket gerçekleşti. Annesinin gözetiminden bir ara kaçıp bir hamam bulmaya gitti. Hamamın kapalı olduğunu görünce de, okul günlerinden beri hem yüzmeyi sevdiği hem de iyi bir yüzücü olduğu için şehrin gölünde yüzmeye karar verdi ve üstünü başını çıkardı. Franziska onu en sonunda bir polisle tatlı tatlı sohbet ederken buldu. Onu güçlük çekmeden kliniğe geri götürdüler. Ama kliniktekiler, güvenlik konusundaki ünlerini kaybetme korkusuyla deliye döndüler. Nietzsche'nin tekrar kapatılması ihtimali doğunca, anne ile oğlu aceleyle Naumburg'a döndü.

Naumburg'da

12 Mayıs 1890'da Nietzsche otuz iki yıl önce ayrılıp Pforta'ya gittiği Weingarten sokağındaki evde buldu kendini. Franziska'nın yedi yıl sonraki ölümüne kadar oğluna bağlılığı ve sadık hizmetçisi Alwine'nin yardımıyla onun bakımına gösterdiği titizlik olağanüstüydü. Fritz'in aykırı zihninin artık annesinin sevgisini hüsrana uğratamayacak bir hal almasının, dolayısıyla Franziska'nın nihayet oğluna yeniden kavuşmasının bir nevi mutluluk yarattığı çıkarımında bulunabiliriz muhtemelen. Nietzsche'nin fiziksel durumu ilk başta makul bir durumda olmasına rağmen hızla kötüleşti. 1891 sonunda el becerisini yitirmesi yüzünden piyano çalamamaya başladı ve ertesi yılın sonunda esasen yatağa ve tekerlekli sandalyeye mahkûm kaldı. Sonraki yıl Franziska, Nietzsche'nin tekerlekli sandalyeyle verandaya çıkarılıp hava alabilmesi için üst kattaki odanın duvarına bir kapı yaptırmak zorunda kaldı. Yatak yarasını önlemek için masaj zorunlu olmuştu. Nietzsche artık Paul Deussen gibi eski dostlarını tanıyamıyor, hatta annesinin kim olduğundan da zaman zaman şüphe ediyordu. Giderek hissizleşiyordu, bebekler ve başka çocuk oyuncakları dışında hemen hiçbir şey ilgisini çekmiyordu. Hâlâ zaman zaman konuşuyordu, ama çoğunlukla beyni yıkanmış okul çocukları gibi kalıp cümleler sarf ediyordu. Franziska bunlardan bazılarını kaydetmişti: "Çok tercüme yaptım." "Naumburg denen iyi bir yerde yaşadım." "Saale'de yüzdüm." "Çok iyiyim çünkü iyi bir evde yaşadım." "Bismarck'ı seviyorum." "Friedrich Nietzsche'yi sevmiyorum." Bir bakıma bitkisel hayattayken de mutlu olduğunu düşünmek isteyebilir insan, ama görünüşe bakılırsa bu mutluluktan da yoksundu. Ömür boyu devam eden uykusuzluk laneti devam ediyordu ve alt kata gelen ziyaretçiler sıklıkla yukarıdaki inleme ve feryatlardan rahatsız oluyordu. Franziska 1893 sonunda onun "Daha fazla ışık!" (Goethe'nin ölmeden önce söylediği söz) dediğini, ayrıca "Kısaca, ölü!" dediğini kaydetmişti ve buradan onun ölmek istediği sonucunu çıkarıyordu.

Yıldızlaşmak

Kaderin kötü bir oyunu sonucu Nietzsche'nin zihinsel çöküşü, ününün katlanarak artmasıyla aynı döneme denk geldi. Daha 1889 Şubat'ın-

da *Allgemeine Schweizer* gazetesi onun zihinsel çöküşünün haberini, Shakespeare'den (Ophelia'nın Hamlet hakkında söylediği sözleri) alıntı yaparak "ne büyük bir zihin devrildi burada" diye vermişti. Aynı ay *Unsere Zeit* dergisinde on sekiz sayfa süren, "Friedrich Nietzsche: Sisteminin Özeti ve Kişiliği" adlı bir inceleme yayımlandı. İncelemenin yazarı Ola Hansson sonraki yıl aynı metni genişleterek *Friedrich Nietzsche: hans Personlighed og hans System* (1890; Friedrich Nietzsche: Kişiliği ve Sistemi) adıyla kitap olarak yayımladı. (Hiç şüphesiz Hansson "sistem istenci dürüstlükten yoksunluktur" aforizmasını gözden kaçırmıştı.) 1889 Mayıs'ında Nietzsche'nin aforizmalarından on ikisinin İngilizce çevirisi *New York Century Magazine*'de yayımlandı. Nietzsche üzerine kitaplar hızla çoğaldı: Lou Salomé'nin sezgisel içgörülerle dolu eseri 1894'te yayımlandı –Overbeck onun eldeki en iyi eser olduğunu düşünüyordu– sonraki yılın hasadı içinde Elizabeth'in Nietzsche piyasasında voliyi vurma yönündeki iki ciltlik girişiminin birinci cildi de vardı.[9] (Bu temelden zehirli eser Nietzsche'nin hayatını anlatırken üç şeyi başaracak şekilde tasarlanmıştı: (a) Lou Salomé'yi mahvedecekti (Lou'nun kitabı çıktığında Elizabeth onun bir Finli Yahudi olduğu söylentisini yaymıştı), (b) ağabeyinin hayatında annesinin önemli bir faktör olduğunu gizleyecekti ve (c) Elizabeth'in hakiki bir başrol oyuncusu olduğunu gösterecekti.) Tüm Almanya'dan ve daha uzaktan hacılar Naumburg'a gelip Weingarten sokağındaki evin önünde beklemeye başladı. Delirmiş filozofun üst katın penceresinden görüneceğini umuyorlardı. Tavanarasındaki-deli-kadın tarzı Viktoryen romanlar çağında Nietzsche'nin deliliği, olsa olsa felsefesinin hayranlarını artırabilirdi.

Elizabeth Para Kazanma Peşinde

Försterlerin Paraguay macerası neredeyse daha en baştan derin sıkıntılarla başlamıştı. Vasıf ve planlamadan ziyade Aryan ideolojisine dayandığı için çok geçmeden su sıkıntısı baş göstermiş, keresteyi herhangi bir pazara götürecek kara ya da demiryolu olmadığından ekonomik temelini yitirmişti. Försterlerin temel ihtiyaç malzemeleri için yerleşimcilerden aldığı para yüzünden sürtüşmeler yaşanmış ve kendi evlerinin büyüklüğü ciddi öfke yaratmıştı. Yerleşimcilere sattıkları arazileri aslında hü-

kümetten kiralamışlardı, bu yüzden memnun olmayan yerleşimciler gitmek istediğinde verdikleri depozitonun kira ödemeleri için harcandığını öğrenmişlerdi. 3 Haziran 1889'da Bernhard Förster morfin ve striknin bileşimiyle kendini zehirledi ve bir Paraguay otelinde tek başına öldü. Elizabeth'in uzun sahtekârlık kariyeri de böyle başladı. (Sahte bir *Güç İstenci* üretmenin, *Ecce Homo* ve *Deccal*'ı sansürlemenin, Nietzsche'den kendisine sahte mektuplar yazmanın yanı sıra, babasının ölüm sebebini merdivenden düşmek, ağabeyinin delilik sebebini ise aşırı çalışma ve çok uyku hapı almak olarak göstermişti.) Yerli bir doktora rüşvet verip kocasının kalp krizinden öldüğüne dair bir belge aldı –ama bu belge işe yaramadı, çünkü intihar haberi çoktan yerel gazetelere ulaşmıştı.

Elizabeth 1890 sonunda Avrupa'ya döndü, orada 1892 ortasına kadar kaldı ve hayret verici şekilde proje için başka gönüllüler ve para bulmaya çalıştı. En büyük yerleşimci gazetesi olan *Südamerikanische Kolonial-Nachrichten*'de Fritz Naumann adlı bir yerleşimci Elizabeth'in *Nueva Germania*'ya (Yeni Almanya) yeni yerleşimciler çekmekle "suç" işlediği iddiasında bulundu. Yapılan soruşturma neticesinde gazete de ona hak verdi ve bir başyazıyla girişimin "deneyimsiz ve saf insanları kandırmaya yönelik, vicdansızca ve zalimce bir faaliyet" olduğunu ilan etti. Elizabeth'in eski müttefiki Paul Ulrich de sonraki yıl gazeteye gönderdiği bir yazıda Elizabeth'in yalancı, hırsız ve koloni için bir felaket olduğunu duyurarak, yerleşimcileri onu dışlamaya teşvik etti.[10]

Elizabeth 1893 Eylül'ünde oyunun artık bittiğini görünce elinde kalan mülkleri paraya çevirip kalıcı olarak Avrupa'ya döndü. Artık çok daha göz alıcı ve kâr potansiyeli taşıyan bir işe girmeye karar vermişti: Nietzsche işletmesi. Soyadını resmen Förster-Nietzsche olarak değiştirdikten sonra (Yahudi karşıtlığı ile Yahudi-karşıtları-karşıtlığının çelişkili bir bileşimini yaratmıştı), Nietzsche işletmesinin tam kontrolünü almak, hem eserleri hem de hayatından geriye kalan döküntüyü tek başına kontrol etmek için muazzam enerji rezervini, acımasız vicdansızlığını ve sınırsız güç istencini seferber etti.

Elizabeth, ağabeyinin "savaşçı" zihniyetine gayet uygun olarak (gerçi kaba saba, gayri "manevi" bir biçimde) iki yönlü bir strateji izledi ve hem yayımlanmış hem yayımlanmamış edebi eserlerini ele geçirmek için çabaladı. İlk önce aklına belgeleri toparlamak ve Nietzsche'nin anısını yaşatmak için bir Nietzsche Arşivi kurmak geldi. Burada özel "Nietz-

sche faaliyetleri" yapılacak ve genel olarak Nietzsche'ye tapınmak için bir mabet oluşturulacaktı. 18 Kasım 1893'te annesinin evinin zemin katındaki yeniden döşenmiş iki odada, arşivi faaliyete geçirdi. Sonraki yıl, henüz yayımlanmamış olan *Deccal* dahil kutsal metinlerden okumalar yapmak için toplantılar düzenlenmeye başladı; zaman zaman yukarıdan gelen haykırışlar ve inlemeler rahatsız edici olabiliyordu.

Franziska'nın onayı, Overbeck'in tavsiyesi ve Naumann'ın teşvikiyle (firmasının mali sağlığı Nietzsche'nin metinlerine fazlasıyla bağımlı hale gelmişti) Köselitz 1891'den beri bir bütün eserler baskısı hazırlamak için yoğun olarak çalışıyor ve her esere birer giriş yazıyordu. Yorumlarının genel çizgisine dair Overbeck'e yazdıklarına bakılırsa bu girişler adaletli, ilginç, doğru ve yeterince uygun derecede tarafsızdı. "Sayın öğretmen," diye yazıyordu Overbeck'e,

> *Zerdüşt*'ün girişinde ... Nietzsche'nin öğretisinin belli bir veçhesini vurguladım –insan ilk önce *kendine egemen* olmalıdır: her bir birey, içindeki dürtüler dünyası çerçevesinde temel ahlaka sahip çıkmalıdır. Geri kalanı –başkalarına egemen olmak– kendiliğinden gelir. "Üstinsan"ı bir nitelik, bir soyutlama haline getirdim, ama Nietzsche'nin başka bir anlam yüklediğini biliyorum. Disiplinin (*Zucht*), Nietzsche'nin zorunlu gördüğü ... büyük ustalarından bahsetmeden önce okurun bu anlayışa alışması için on yıl kadar zaman vermeyi düşünüyorum ... Nietzsche'nin rütbe sıralaması sorunu üzerine söylediklerine benzer bir şey hiç görmediğimi itiraf etmek zorundayım: en yakını Platon ... Nietzsche demokratik bir çağda *bir halkı örgütlemek* istiyor.[11]

Bu ifade tam da elinizdeki kitap boyunca öne çıkarmaya çalıştığım cemaatçi, Platon'a-bağımlı bir Nietzsche felsefesi okumasının önemli bir açıdan doğrulanmasıdır, üstelik onun niyetlerini herkesten iyi bilen birinden gelmektedir.

1893 sonunda bu toplu eserlerin beş cildi basılmıştı. Ama işin kendi denetimi dışında yürümesine katlanamayan Elizabeth sonunda Köselitz'e artık hizmetlerine ihtiyaç olmadığını söyledi. "Kim *seni* editör yaptı?" dedi ve basılan bu nüshaların hepsinin toplatılmasını emretti. Sonraki yıl Köselitz'in yerine genç, piyano çalan bir şairi tuttu; felsefe doktorası olan ve Nietzsche'ye büyük hayranlık duyan bu son derece yakışıklı şairin adı Fritz Kögel'di. Toplu eserler için ikinci bir girişim üzerinde çalışma talimatı da aldı Kögel.

Bu arada Nietzsche'nin metinlerinin bütün haklarının hukuken Franziska ve sembolik bir kuzende olması gibi bir sorun vardı. Franziska'nın direncini kırmak için uzun süreli bir seferberlik yaşandı. Sonunda (Elizabeth bu süreçte Nietzsche'nin annesine yazdığı bir deste mektubu da çalmıştı), Franziska, üzerindeki bu hakları Arşiv'e, yani Elizabeth'e devretmeye razı edildi; karşılığında 30.000 mark peşin ödeme yapılacak, yıllık 1.600 mark da telif ücreti verilecekti. Elizabeth'in anlaşmayı yapabilmesini sağlayan iddiası, bir grup hayranın bir araya gelerek hakları Arşiv'e almak için 30.000 mark teklif ettiğiydi. Halbuki aslında bu para Elizabeth'in, hayranları "kefil" yaptığı bir banka kredisiydi.

Yeni toplu eserler çalışması ilk başta iyi gitti, Elizabeth çekici genç Kögel'le işbirliği yapmaktan çok hoşnut kalmıştı. Fakat çok geçmeden ilişkiler gerildi. Kögel onun, metinlerin bazı parçalarını örtbas etme, hatta bazılarının da sahtesini hazırlama planını fark etmiş ve asıl söylenenlere dair özel bir kayıt tutmaya başlamıştı. Ayrıca Elizabeth'in bakış açısına göre Kögel ona değil, bir Weimar profesörünün kızına âşık olmak gibi korkunç bir günah da işlemişti.

1896 ortasında Elizabeth, Nietzsche'nin kütüphanesinin düzenlenmesi için Arşiv'e yardım eden Rudolf Steiner'den felsefe öğrenmeye karar verdi. Böylece filolojik iş için daha donanımlı olacaktı. Steiner (daha sonra antroposofinin [insan doğası bilimi-r.] kurucusu oldu) ona fiilen düşük not verdi, "incelikli, hatta kaba mantıksal ayrımlara dair anlayıştan tamamen yoksun" olduğu yorumunu yaptı ve "olgulara ve nesnelliğe saygının uzağından bile geçmiyor" dedi.[12] Ama bu görüşünü başarıyla kendine saklamış olmalı, çünkü Elizabeth ona Kögel'in yerine geçip toplu eserlerin editörlüğünü yapmasını önerdi. Steiner akıllıca davranarak onu reddetti. Sonraki yıl Kögel de işten atıldı ve onun düzenlediği baskıdan vazgeçildi. Nihayet 1898'de toplu eserlerin basılması için üçüncü bir girişim başladı; kullanılan kâğıdın boyutlarından dolayı *Grossoktav** baskısı denilen bu toplu eserlerin basımına altı editörle başlandı. Bunların arasında Köselitz de vardı; onun eşsiz niteliklerini fark eden Elizabeth tekrar Arşiv'e dönmesini sağlamıştı. Köselitz'in nefret ettiği bir kadının bu ayartıcılığına niçin kapıldığı belirsizdir. Muhtemelen metinlerin çok kötü bir şekilde saptırılmasını önlemeyi umuyor-

* Bir tabaka kâğıdın 15x13 santimlik on altı sayfa formaya basıldığı kitap-e.n.

du. Böyle bir umudu varsa suya düşmüş olmalı, çünkü 1899 ile 1913 arasında cilt cilt çıkan baskılar, daha önce de belirtildiği gibi, filolojik açıdan rezaletti.

***

Elizabeth'in ikinci stratejik hedefi ağabeyinin hâlâ önemli bir potansiyele sahip bir kültürel nesne olan bedenini kontrol etmekti. Paraguay'dan kesin dönüş yaptıktan kısa süre sonra bu amaçla annesine eziyet etmeye başladı. Franziska ve sadık aile doktoru Oscar Gutjahr'ın (aslında örnek alınması gereken) bakımının yetersizliğine tıp otoritelerini ikna etmeye çalıştı ve Nietzsche'nin Naumburg'daki ayrı konutunda kendi bakımına verilmesini talep etti. Sonra 1895'te lüzumsuz olduğu bahanesiyle Basel aylığını kestirmeye çalıştı, Franziska'nın bu aylık olmazsa ganimeti teslim etmek zorunda kalacağını biliyordu. Overbeck bu oyunu bozdu, dolayısıyla hem kendisi hem de Basel'le alakası olan herkes Elizabeth'in sonsuz nefretini kazandı.

Kızının eziyetlerinden çok yıpranan Franziska hastalandı ve iki ay sonra, 20 Nisan 1897'de (Hitler'in sekizinci yaş gününde) 71 yaşında öldü. Elizabeth nihayet ikinci stratejik hedefine de ulaşmıştı.

Weimar'daki Mabet

Almanya'nın en büyük edebi şahsiyeti olan Goethe'nin evinin ve artık Goethe-Schiller Arşivi'nin bulunduğu yer olan Weimar, Naumburg'dan elli kilometre uzaktaydı ve Alman kültürünün (*Kultur*) kalbi sayılıyordu. Elizabeth tam bir cin fikirli pazarlamacı gözüyle baktığı için kendisini, Arşiv'i ve ağabeyinden geriye kalanları Weimar'a taşırsa, Nietzsche'nin de bu kalbe ait olduğu fikrini daha iyi işleyebileceğini düşünüyordu. 1897 Mayıs'ında Villa Silberblick'i (Villa Şehla) satın alan Meta von Salis'in cömertliği sayesinde aradığı fırsatı buldu. Meta dört katlı, şehir merkezine yarım saat yürüme mesafesinde, o sırada mısır tarlalarıyla çevrili ve panoramik bir şehir manzarası olan bu evi tamamen onun kullanımına verdi; burayı hem kendisi ve ağabeyi için bir konut hem de arşiv mekânı olarak kullanabilecekti.

Elizabeth tam kendisinden beklendiği gibi davranarak hemen ve hiç sormadan bir sürü değişiklik ve yenileme talimatı verdi. Böylece ev sade-

ce arşiv için uygun olmakla kalmayacak, aynı zamanda görkemli yaşam tarzına da yaraşır hale gelecekti –tüm masrafları da evin sahibi karşılayacaktı. Meta çok sinirlendi, başka atışmalar da yaşandıktan sonra ertesi yıl Elizabeth'le her türlü ilişkisini kesti. 1899'da evi Elizabeth'in kuzeni Adalbert Oehler'e sattı ve o da nihayet evi 1902'de Elizabeth'e devretti. Böylece Elizabeth Belçikalı Henry van der Velde'yi tutarak bütün binayı bugünkü *art nouveau** üslubunda baştan inşa ettirdi (bkz. Resim 30).

1887 Ağustos'unda ağabey ve kız kardeşi Villa'ya taşındılar. Elizabeth artık hak ettiğini düşündüğü şekilde yaşamaya başlamıştı. Ziyaretçiler tren istasyonunda üniformalı uşaklar tarafından karşılanıyordu, kendisi de şehre en kısa yolculuğunda bile arabasını kullanıyor ve hizmetkârlarını yanında götürüyordu. (1930'larda Hitler de dahil olmak üzere pek çok Nazi ileri gelenini evine davet etti [bkz. Resim 32] –onların bıraktığı pis koku bugün hâlâ hissedilir. Fakat Nietzsche'ye dair bir ize rastlayamazsınız.)

Elizabeth Arşiv'i ağabeyinin mabedine dönüştürdü; portreler, kitaplar ve el yazmaları yarı kutsal yadigârlar gibi sergileniyordu. Özellikle gözde konuklar yukarıya, artık iyice zayıflamış, neredeyse bir deri bir kemik kalmış, gözleri çukura kaçmış büyük düşünürün huzuruna çıkarılıyordu. Nietzsche'nin sağ yanına felç inmişti ve o tarafını boş yere ovuşturup duruyordu. Ziyaretçilerden birinin hatırladığı kadarıyla, kız kardeşi yeşil-menekşe rengi damarlı ve soğuk, yumuşak elini uzatmaya onu ikna ettiğinde kendini yaşayan biriyle değil bir cesetle tokalaşır gibi hissetmişti. Nietzsche'nin hayatının son yılında gelen başka bir ziyaretçi de 1896'da kendi senfonik şiiri *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün (*Also sprach Zarathustra*) notalarını Arşiv'e hediye etmiş olan Richard Strauss'tu.

Ziyaretçilerin karşısına tamamen niteliksiz bir adam çıkıyordu, istedikleri fanteziyi yükleyebilecekleri boş bir levhaydı adeta. Gerçi hemen her seferinde peygamber ve kâhini, Zerdüşt-Nietzsche'yi görmek

---

* Yeni Sanat olarak da bilinen, 1890-1910 arasında Avrupa ve ABD'de mimarlık, iç dekorasyon vb. tasarım alanlarında yaygınlaşmış, ince, uzun çizgilerin yoğun olarak kullanıldığı süsleme ağırlıklı sanat anlayışı. Belçikalı ressam, mimar ve iç mimar van der Velde, bu akımın önde gelen isimlerindendi. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Almanya'nın mimarisinde etkili olmuş isimlerdendir-r.n.

istiyorlardı: Delirmemiş, daha ziyade Ernst Bertram'ın (Nietzsche'yi mitleştirip Nazi kahramanı haline getirmeye çalışacak olanlardan biri) yazdığı kadarıyla "mistik âleme yükselmiş", daha yüce bir âleme "gururla geçiş yapmış" birini bekliyorlardı. *Grossoktav* baskısının editörlerinden biri olan Ernst Horneffer'in gördüğü Nietzsche ise şöyle biriydi: "ilahi sadelikte bir peygamber ... saygıdan dehşet içinde donup kaldım. İlk gördüğüm şey o geniş alnıydı. Vücut yapısında Goetheci, Jüpiter benzeri bir şeyler vardı", bu alın "artık kendi yüceliğini reddetmeyen" bir adama aitti.[13] Rudolf Steiner de yarı dinsel havaya kendini kaptırmıştı:

> O sırada, Nietzsche beyaz, kıvrımlı giysisiyle uzanırken [bkz. Resim 31] –kalın kaşlarının altındaki geniş ve derin gözlerinde bir Brahman'ın bakışıyla, esrarengiz ve sorgulayıcı yüzündeki asaletle ve bir düşünürün cesur, haşmetli başıyla– herkes bu adamın ölemeyeceğini hissediyordu; aksine, eşsiz bir iftiharla bakan gözleri sonsuza dek insanlığın ve bütün görünüş dünyasının üstünde olacaktı.[14]

Elizabeth de bu mitleştirmeyi teşvik ediyordu elbette –bir yarı-tanrının kız kardeşi ve koruyucusu olmak hem kendine güven hem ticaret açısından çok iyi sonuçlar veriyordu. 1898'de Friedrich Krause'ye bir büst sipariş etti ve böylece Nietzsche'nin "ebedi gözünün" insanlığın geleceğinin üzerinde olmasını somutlaştırdı. Ayrıca Curt Stoeving'e yaptırdığı bir bronz rölyefte de filozofun hevesli yüzü gelecekten gelen ışıkla aydınlanıyordu ve Zerdüşt'ün kartalı (gayet münasip bir şekilde hem onun hem de Almanya'nın "gurur" sembolü) arka planda görülüyordu. Fritz Schumacher'in tasarladığı Nietzsche anıtında ise, kendi sözleriyle, "durgun, yuvarlak bir mabet vardı, tek başına yüksek zeminde duruyordu, tepesinde insanlığın dâhisi kollarını göğe doğru kaldırmıştı ve arkada devasa karanlık şekiller zincirlerle bağlı duruyordu",[15] bu tasarısı sayesinde Weimar'a davet edilmesi hiç de şaşırtıcı değildi. Diğer eşyalar turist pazarı için toplu üretiliyordu: Nietzsche'nin genç görünümlü büstünün ve kartalın bulunduğu Arşiv'i gösteren resimli posta kartları ve şöminenin üstüne koymak için tasarlanmış, Nietzsche'yi koltukta otururken tasvir eden bir alçıdan heykeldi bunlar.

Nietzsche'nin Ölümü

Nietzsche 1898 yazında bir felç geçirdi, sonraki yılın Mayıs ayında ise daha kötü bir felç daha geçirdi. 25 Ağustos 1900'de, yani hem Almanya hem de dünya için en büyük korkularının gerçekleşeceği yüzyıl başladıktan sekiz ay sonra[16] öldü. Gözlerini (artık Nietzsche'nin verdiği "Peter Gast" müstear ismini kullanmakta ısrar eden) Köselitz kapattı, ama sağ göz bir türlü tam kapanmadı, bu yüzden tabutunda yatarken kirpiklerinin altından bu gözünün beyazı ve gözbebeğinin dibi görünüyordu. Tekerlekli sandalyede Arşiv'in lideri tarafından Berlin'den getirilen önemli olduğu kadar kendini beğenmiş sanat tarihçisi Kurt Breisig'in söylev verdiği tören Arşiv'de yapıldı. Fritz Schumacher hikâyeyi şöyle anlatır:

> O anki havanın derinden hissedilen birkaç ciddi söz gerektirdiği açıktı ... Ama konuşmacı bir tomar kâğıt çıkarıp okumaya başladı. Tomarı tutmakta zorlandığı için Frau Förster'in dikiş kutusundan bir kürsü uyduruldu hemen. Sonra da bize Nietzsche fenomeninin kültürel-tarihsel analizini amansızca okumaya koyuldu. O kadar sıkıcı bir ana az rastlanır. Akademisyenlik bu adamı mezarına kadar takip etmişti. Bir anda dirilseydi herhalde konuşmacıyı pencereden atar ve bizi mabetten kovardı.[17]

Nietzsche vasiyet ettiği gibi gömülmek yerine –1886'da Elizabeth'e Sils Maria'daki Chasté yarımadasına gömülmek istediğini yazmıştı–[18] hemen yakınında doğduğu Röcken kilisesinin bahçesinde ebeveynlerinin arasına gömüldü. Kilise çanları çaldı ve artık tamamen mitleştirme işine kendini kaptıran Köselitz'in cenaze söylevi "Küllerin huzura kavuşsun! Tüm gelecek nesiller adını saygıyla ansın!" sözleriyle sona erdi.

Elizabeth ise 1935'te öldü. Arşiv'e mali yardımda bulunmakta olan Hitler birkaç yüksek rütbeli Nazi komutanıyla birlikte onun cenazesine katıldı. Elizabeth ölürken son bir kez daha ağabeyine saygısızlık etmeyi başardı. Talimatları doğrultusunda Nietzsche'nin cenazesi çıkartılıp yan tarafa gömüldü ve böylece *Elizabeth* ebeveynleri arasına yerleşebildi. İş, güç siyasetine gelince kazanan hep Elizabeth olmuştu.

28. Bölüm

Nietzsche'nin Deliliği

Nietzsche'nin sorunu neydi? Niçin delirmişti? Bu soru gerek boş zamanlarını ölmüş ünlülere teşhis koymakla geçiren tıp çevrelerinde, gerekse Nietzsche araştırmacıları arasında çok tartışılmıştır. Araştırmacılar çoğunlukla sonuca çıkar açısından bakıyorlardı. Genel konuşursak, Nietzsche'nin hayranı olanlar saf fizyolojik bir teşhisi tercih eder –genellikle de geleneksel frengi teşhisini– ama Nietzsche'yi sevmiyorlarsa psikolojik teşhisi yeğlerler. Yani Nietzsche'nin deliliği kişiliğinden kaynaklanan psikolojik faktörlerin ürünüyse, felsefesinin de aynı faktörlerce kirletildiğini öne sürmek mümkün olur, yani *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yorumcusunun iddia ettiği gibi sorununun "patolojik" olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin muarızları genellikle bu ihtimali güçlendirmeye çalışırken hayranları da zayıflatmaya çalışır.

Nietzsche'nin kimi zaman kendisini intiharın eşiğine getiren korkunç bunalımlara tekrar tekrar düştüğünü görmüştük. 1887 Haziran'ında tam bir yıl boyunca bunalımda olduğunu yazmıştır;[1] tüm fiziksel rahatsızlıklarını solda sıfır bırakacak derecede acı çekmişti (Winston Churchill'in "*black dog*"u*), "yeryüzünde çekilebilecek en büyük cezaydı" bu.[2] Yine de başka zamanlarda kendini çok neşeli hissediyordu, hatta yer yer azamet hissediyor ve giderek megalomaniye daha fazla kapılıyordu. Daha 1884'te "öteki" Nietzsche kendini gösterir: yumuşak huylu, gözlüklü Friedrich Nietzsche'nin içinde yatan "üstinsan"; gizli bengi dönüş düşüncesinin lütfedildiği kişi. O düşünce, "tarihi iki yarıya bölecek" ve lütfedildiği kişiye kıyasla İsa'nın "yüzeyselliğini" gösterecektir. Belki de "öteki" Nietzsche daha 1869'da, üniversite profesörü bir dostu olması

---

* Yaşadığı depresyonu ifade etmek için "yakasını kurtaramadığı kara köpek" olarak çevrilebilecek bu nitelemeyi, İngiliz yazar Samuel Johnson 1780'lerde kullanmış, Churchill ise meşhur etmiştir-e.n.

şerefini taşıyamadığı için Deussen'le dostluğuna son verme tehdidinde bulunduğunda ortaya çıkmıştı. (Alman kültüründe profesörlerin özel bir şekilde yüceltilmesi, "Tanrı-profesör" tabiriyle gösterilir.) Bu salınımlar –Lou Salomé, Nietzsche'de "şiddetli ruh hali değişimleri" olduğunu gözlemlemişti– insanın aklına "manik-depresif" bir vakayı, daha rahatlatıcı bir dille "çift kutuplu [bipolar] rahatsızlık" vakasını akla getiriyor. Nietzsche'nin uzun yıllar boyunca en azından başlangıç seviyesinde manik-depresif olduğunu düşünmek akla yakın olduğu ölçüde, "manik depresyonun manik safhasının neredeyse kalıcı yerleşimi" Torino'daki son haftalarının uygun bir tasvirini oluşturuyor gibi görünmektedir.

Burada, Oliver Sacks'ın izniyle[3] tescilli manik-depresiflerin manilerine dair bazı tanımlar vereceğiz (genellikle hastaların kendilerinden bilgi alınmışsa da, yer yer terapistler de devreye girmiştir): "Kendini Mesih olarak görmeye başladı"; "anayolun ortasına geçip kollarımı iki yana açarak dursam arabaları durdurabileceğimi ve onları felç edeceğime inanıyordum" (bunu söyleyen kişi şair Robert Lowell'dir); "sarhoşluk", "ideal sıhhat"; "çok olumlu bir hal"; "kendini o kadar iyi hissediyorsun ki hasta olmalısın"; "daha önce bastırılmış derin bir benliğin serbest bırakılması"; "her şey çok anlamlı görünmekle kalmıyor, her şey mucizevi bir kozmik bağlantıda yerine oturuyor"; "doğal dünyanın yasaları karşısındaki büyülenme hissim yüzünden içim içime sığmıyordu ... her şey ne kadar güzeldi".

Bu tanımlamaların hepsinde ortak olan üç tema vardır: panteist coşku, dünyanın kusursuz bir bütünsellik olduğu hissi; kendini Mesih sanma, istediğinde dünyayı değiştirecek (arabaları durduracak) nedensel güce sahip olduğuna inanma. Bu temalar Nietzsche'nin Torino'daki son haftalarını eksiksiz tanımlıyor. Sürekli taşkınlık hali yaşıyor, dünyanın, "iyinin ve kötünün ötesinde olduğuna" çünkü tamamen iyi olduğuna inanıyordu. Kendini Mesih sanıyordu –"iyi haberleri" getiren kişiydi. "Tanrı olduğu" için de telekinetik güçleri olduğunu, örneğin Avrupa'nın taht sahiplerini azledebileceğini sanıyordu. Bu yüzden geneline baktığımızda "çift kutuplu mani", deliliğinin ilk safhası için akla yakın bir tanımlama gibi görünüyor.

Daha önce de gördüğümüz gibi, mani çok uzun sürmedi. Birkaç hafta sonra ciddi psikoz belirtileri göstermeye başladı; sanrılar, paranoyakça kuruntular, çok düzensiz davranışlar, tutarsız düşünceler ve konuşmalar

(fakat aralarda tutarlı bellek parçaları), katatonik gerileme, dejenerasyon, en sonunda da bitkisel hayat. Bunlar gibi psikoza dair belirtilerin çift kutuplu rahatsızlığın yerini şizofreninin aldığı noktayı temsil ettiği yaygın olarak kabul edilir. Bu da bizi ikili bir psikiyatrik teşhis fikrine götürüyor: Nietzsche'nin durumu manik depresyon ve 1889 sonrasında da şizofreni olarak tanımlanmalıdır. Aslında Dr. Richard Schain'in teşhisi de böyledir.[4] Ama modern psikiyatrik düşünce pek çok vakada psikoz, özellikle şizofreni benzeri dönemlerin şizofreniye değil çift kutuplu rahatsızlığa işaret ettiği yönündedir. Yine Schain'in teşhisinin tersine Nietzsche'nin psikoz belirtileri kırklı yaşlarda ortaya çıkmasına rağmen, şizofrenliğin belirtileri onlu yaşlarının sonunda ya da yirmili yaşlarının başında ortaya çıkar. Bu yüzden Nietzsche'nin durumu için en akla yakın tanımlama büyük ihtimalle "çift kutuplu rahatsızlık ve sonraki aşamalarında psikoza yaklaşan özelliklerin de buna eklenmesi"dir.[5] Fakat bunun bir teşhis mi yoksa sadece bir tanımlama mı olduğu sorusu doğar bu sefer de; psikolojik belirtilerin altında fiziksel bir patoloji var mıdır, yok mudur? En iyisi, seçenekleri gözden geçirmek.

***

İlk ve bana göre hâlâ en yaygın kabul gören hikâye Nietzsche'nin frengi olduğudur. Wille'nin Basel kliniğindeki teşhisinin bu olduğunu görmüştük, aynı teşhisi Jena'daki Binswinger de tekrarlamıştı. Her iki psikiyatrist de Nietzsche'nin "delilere özgü genel paraliz"den [kısmi felç] mustarip olduğuna karar vermişlerdi; bir başka deyişle nörosifilis sebebiyle delirmişti, zira bu üçüncü derece frengide spiroketler (bakteriler) beyne saldırıyordu. Frengi (dönemin AIDS'i) o dönemde çok yaygın olduğundan, on dokuzuncu yüzyılda aklını yitirmiş orta yaşlı insanlar için standart teşhis hep aynıydı. Fakat bu kesinlikle tek muhtemel sebep değildi.

Son dönemdeki eleştiriler frengi teşhisinin en az altı zayıflığını ortaya çıkartmıştır. Birincisi, Nietzsche koriyoretinitten –retina iltihabı– rahatsızdı ve bunun sebebinin frengi olduğu düşünülmüştü, hatta bu doğru da olabilirdi. Ama bu rahatsızlık aynı zamanda daha birçok farklı durumdan da kaynaklanabiliyordu; bunların arasında Nietzsche'nin çocukluktan beri çektiği basit miyopluk da vardı. İkincisi, Jena kliniğine kabul edildiğinde fiziksel titreme yoktu; "paraliz edici" frenginin evrensel belirtisi bu titremedir. Üçüncüsü, ağır migren üçüncü derece frengi belirtisi

olabilirse de, umumiyetle genel çöküşten sadece birkaç hafta ya da en fazla birkaç ay önce başlar. Nietzsche'nin okul yıllarından beri migreni vardı. Dördüncüsü, paraliz edici frengisi olanlarla karşılaştırıldığında Nietzsche Torino'daki çöküşünün ardından olağanüstü uzun –11 yıl– yaşamıştı. On dokuzuncu yüzyıl sonunda yapılan bir çalışmaya göre bu hastalığa yakalanan 244 hastadan 229'u teşhisten sonraki beş yıl içinde, 242'si dokuz yıl içinde ölmüştü. Beşincisi, paretik frengi beynin her iki lobunu da etkilerken, Nietzsche'nin bir dizi fiziksel belirtisi (birazdan bu belirtilere geleceğiz) sürecin sağ lobla sınırlı olduğunu gösteriyordu. Son olarak, Dr. Eiser'in raporuna göre Nietzsche'nin öğrencilik yıllarında belsoğukluğu kaptığını kabul ettiğini ama frengi kapma ihtimalini açıkça reddettiğini de biliyoruz. Biri konusunda dürüst davrandıysa diğerini saklamaya kalkması anlamsız kaçacaktır. Frengisi olduğunu fark etmemiş olabilir elbette, ama durumunu sürekli ve titizlikle gözlemleyen birinin frengiyi fark etmemesi olacak iş değildir.

Tüm bu güçlükler karşısında Dr. Leonard Sax'ın ortaya attığı alternatif teşhise bakmak faydalı olacaktır.[6] Sax'a göre, Nietzsche çocukluk yıllarından beri büyük ihtimalle menenjiyomdan, sağ optik sinirde oluşan iyi huylu bir beyin tümöründen rahatsızdı.

Maniden deliliğe kadar değişebilen psikiyatrik belirtiler, Sax'ın açıklamasına göre, böyle tümörleri olan hastalarda yaygındır. Bu tümörlerin gelişimi yavaş ama geri dönüşsüzdür, bazen birkaç yıl boyunca tümden durmaları mümkündür. Baş ağrıları da yaygındır, umumiyetle ciddi ve aralıklıdır, sıklıkla da migrenle karıştırılır. Beynin sağ ön lobunun altındaki sağ optik sinirdeki bir tümör, Nietzsche'nin baş ağrılarının sağda olduğunu niçin birbirinden bağımsız iki doktorun 1889'da kaydettiğini açıklar. Daha beş yaşındayken annesinin sağ göz bebeğinin daha büyük olduğunu fark etmesi ve sağ gözün diğerinden daha çıkık olması (tabutta uzanırken sağ göz kapağının bir türlü kapanmamasının sebebi de kesinlikle budur) aynı hastalık yüzündendir. Sax'ın vardığı sonuca göre bir noktada tümörün büyümesi fiilen ön lobotomiye yol açmıştı; bu da Nietzsche'nin son yıllarında yarı-bitkisel hissizliğini açıklıyor.

Demek ki önümüzde üç ihtimal var: frengi ihtimali, Sax'ın belirttiği beyin tümörü ihtimali ve Nietzsche'nin durumunun *tamamen* psikiyatrik olması, manik depresyonu daha sonra gelişen psikotik özelliklerin takip etmesi ihtimali. Son dönemdeki eleştiriler ışığında frenginin en

düşük ihtimal olduğunu söyleyebiliriz. Sax'ın beyin tümörü önerisi de Nietzsche'nin maddi manevi tüm sağlık problemlerini (ömür boyu süren baş ağrıları, mani ve nihayet hissizlik, beyin tümörünün sonucudur) tek hamlede açıklamak için şık bir denemedir. Ama ne yazık ki Sax'ın –uzman bir göz hekimi değil tıbbi genellemeciydi– şık teşhisi temel göz hastalığı olgularıyla tutarsızdır. Çünkü bir kere meninjiyomun Sax'ın ileri sürdüğü gibi çocuklukta görülmesi olağanüstü nadir bir durumdur. İkincisi, bu tümörler büyüdüğünde, Sax'ın söylediğinin aksine, çabucak ve ilerlemeci bir tarzda büyürler (yetişkinlikteki, yavaşça ve sinsice ilerleyen meninjiyoma benzemez). Üçüncüsü, göz kaslarına ulaşamadıkları müddetçe gözbebeği boyunda bir değişiklik yaratmazlar. Fakat o durumda da Nietzsche'nin sağ gözü çocukluğundan beri sürekli aşağı bakmalıydı ve gözkapağı aşağı sarkmalıydı. Fakat hiçbir zaman böyle olmadı. Son olarak, Nietzsche'nin sağ göz yuvarlağının çıkıklığı tümörden olsaydı tümör büyüdükçe gözün de büyümesi gerekirdi. Fakat hayatı boyunca çekilen birçok fotoğrafta bunu kanıtlayan bir şey yoktur.[7]

O halde Sax'ın beyin tümörü teşhisinin de frengi hikâyesinden daha doğru görünmediğini kabul etmek gerek. Nietzsche'nin cenazesini çıkarıp son tıp teknolojisiyle bir otopsi yapma ihtimali de sadece teoride kalacağı için, zihinsel durumunun altta yatan fiziksel bir patolojiden kaynaklanıp kaynaklanmadığını hiçbir zaman öğrenemeyeceğiz. Gelgelelim, en akla yakın sonuç Nietzsche'nin deliliğinin salt psikolojik bir durum olduğudur.

Bu da felsefesi ile deliliği arasında bir süreklilik olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten kaçamayacağımız anlamına gelir: felsefesinin Dionysosçu tarafı ile "çılgınca mektupların" "Dionysosçu" karakteri ve Torino'daki son günleri arasında daha önce gözlemlediğimiz bir süreklilikten bahsediyorum. Bu süreklilik, felsefesinin önemli açılardan "patolojik" olduğunu mu açığa çıkarıyordu? Delilik Nietzsche'nin felsefesinin temellerini etkiler mi?

***

Nietzsche'nin felsefesi esrimeye olağandışı büyüklükte bir değer verir. Bu esriklik halinde kişi gündelik kimliğini aşar, aynı zamanda dünyanın "kusursuzluğunu" bulur ve böylece "bengi dönüşü" isteyebilir. Esrimeye bu kadar değer verilmesi ta en başa, *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk bölümünde insanla insan arasındaki "tüm katı düşmanca engelle-

rin" kalktığı durumun övülmesine kadar gider; engeller kalkınca "şarkı söyleyip dans eden" birey kendini "daha yüce bir topluluğa ait" hissedecektir. Dionysosçu halin bu tanımında önemli olan nokta, hepimizin tanıyabileceği ve empati kurabileceği bir halden bahsedilmesidir. Zira daha önce işaret ettiğim gibi, "rock konseri" ya da "futbol taraftarı" hissidir burada söz konusu olan. Hepimiz kendimizde Dionysosçu halle karşılaştığımız için, Nietzsche'nin felsefesinde ortaya çıkan Dionysosçulukta "delice" bir şey tespit edecek halde değiliz.

Fakat kendi deneyimimizde tanıyamadığımız şey, dünyanın seçtiğimiz herhangi bir veçhesini istediğimiz zaman kontrol edebileceğimiz inancıdır. Ama bu da çift kutuplu maninin ve Nietzsche'nin Torino'daki son günlerinin öne çıkan özelliklerinden biridir. Bu yüzden felsefesindeki Dionysosçuluk ile son günlerindeki delice Dionysosçuluk arasında net bir ayrım çizgisi varmış gibi görünüyor bana. Nietzsche'nin felsefesinde, bir manik-depresif (büyük ihtimalle Platon, Newton, Mozart, Hölderlin, Coleridge, Schumann, Byron, Van Gogh, Geog Cantor, Winston Churchill, Silvia Plath, John Lennon, Leonard Cohen ve daha pek çok kişi de aynı durumdadır) tarafından üretilmiş olsa bile "patolojik" bir şey yoktur –kadınlar üzerine görüşleri hariç.

Notlar

1. BÖLÜM DA CAPO
(Sayfa 3-27)

1 EH 13. (bkz. KSA 14 s. 472).
2 PA I 44.
3 KGW I.1 4 [77].
4 EH 1 7.
5 YN s. 32
6 YN s. 32
7 KGW I.1 4 [77].
8 YN s. 15.
9 YN s. 16.
10 EH 1.3. Bu aslında aynı pasajın önceki bir versiyonudur. Nietzsche 1888 Aralık'ında pasajı yeniden yazarak kız kardeşinin cidden kötü davranışlarını da ekler, ama metnin yeni hali 1960'lara kadar saklı kalır.
11 KGB I.1 296.
12 KGW I.2 10 [10].
13 KGW I.1 4 [77].
14 A.g.e.
15 YN s. 15.
16 Nietzsche'nin edebi mirasının korunan ilk fragmanının on yaşında yazdığı bir oyunun taslağı olması dikkate değerdir. Bu taslakta kral kahramandı ve bir isyanla karşı karşıyaydı (KGW I.1 1 [1]). Nietzsche, 18 yaşından kalma başka bir fragmanda monarşik devletlerin gündelik işleri halletmekte ve bilhassa savaşta daima en iyisi olduğunu yazar. Yunanlılar bunu anlamış ve Zeus'u tüm diğer tanrıların hükümdarı yapmışlardı; Pers İmparatorluğu'nun gücü de, Perslerin çok akıllı olmasından değil, krala çok bağlı olmalarından kaynaklanıyordu (KGW 1.2 10 [33]). 1883'te Batı modernliğinin yozlaşmışlığından bahsederken, "kralların çağı geçti çünkü insanlar artık onlara layık değil: krallarda ideallerinin simgesini değil kârlarının aracını görmek *istiyorlar*" (Gİ 725), der. Geç dönem düşüncesinde Platon'un "filozof-kralının" büyük yer kapladığını da göreceğiz.
17 KGW I.1 4 [77].
18 KGB III.3 652.
19 KGW I.1 4 [9].
20 KGW I.1 4 [77]. Nietzsche'ye göre Joseph "1850 sonunda" ölmüştür, fakat burada belleği onu yanıltır. Joseph aslında aynı yılın Şubat'ında ölmüştür (bkz. J I s. 47).
21 KGW I.1 4 [77].
22 AS II 22.
23 PA VI 3.
24 EH I 1.

25 KKÖ 17.
26 KGW I.1 4 [77]
27 YN s. 21-2.
28 KGB II.3 364
29 YN s. 22.
30 KGW I.1 4
31 YN s. 24
32 KGW I.1 4 [77]
33 KGW I.1 4 [77].
34 KGW I.1 4 [77].
35 YN s. 46.
36 KGW I.1 4 [77].
37 Shakespeare'in aynı adlı oyunu için Mendelssohn'un yaptığı beste.
38 KGW I.1 4 [77]. "Hayali haleler içinde dans eden" periler Schiller'in "Dans"ından alıntıdır.
39 Z 1 14.
40 KGW I.1 4 [77].
41 Z 1 14.
42 A.g.e.
43 KGW I.1 4 [77].
44 YN s. 30
45 KGW I.1 4 [77].
46 YN s. 42.
47 KGW I.1 4 [77].
48 YN s. 25.
49 KGW I.1 4 [77].
50 A.g.e.
51 A.g.e.
52 GG 350.
53 YN s. 33-4.
54 YN s. 25.

2. BÖLÜM PFORTA
(Sayfa 29-73)

1 CA s. 17.
2 YN s. 74-5.
3 A.g.e.
4 YN s. 107.
5 J I s. 66.
6 YN s.75.
7 Janz'ın benzetmesi. Bkz. J I s. 66.
8 KGW I.2 6 [77].
9 Hayman (1980) s. 28.
10 KGW I.2 6 [77].
11 KGB I.1 21, 22.
12 KGW I.2 6 [77].
13 KGB I.1 55.
14 KGW I.2 6 [77].

15 KGB I.1 257.
16 KGB I.1 69.
17 KGW I.2 6 [77].
18 ZAB II 7.
19 YN s. 107-8.
20 TK 195.
21 Bu isim büyük ihtimalle Fritz'in eniştesi Emil Schenk'in üyesi olduğu üniversite biraderliğinden esinlenilmiştir. Milliyetçi çağrışımları olduğu da açıktır.
22 YN s. 91-3.
23 A.g.e.
24 Ya da muhtemelen 1860 sonu. Bkz. KGB 1.1 Nietzsche'ye 33.
25 YN s. 98.
26 Nietzsche tarafından listelenmiştir, KGW 1.2 13 [28]
27 KGB I.2 Cevap 41.
28 Deussen (1901) s. 4.
29 KGB I.1 230.
30 KGB I.1 288.
31 Deussen (1901) s. 4.
32 KGB I.1 343.
33 KGB I.1 324.
34 KGB I.1 Nietzsche'ye 56.
35 KGB I.1 350.
36 EH II 1.
37 KGB I.1 353.
38 KGB I.1 352.
39 S III s. 151.
40 YN 110.
41 Kohler (2002).
42 J I s. 125-6.
43 KGB I.1 217. Bunu *annesine* yazdığı bir mektupta açıklaması ve koleksiyonuna eklemek için onun bir fotoğrafını istemesi ortalıkta gizemli bir suç olmadığının göstergesidir.
44 C s. 594.
45 J I s. 124-5.
46 KGW I.2 10 [3].
47 KGW I.2 13 [6].
48 ŞB 58.
49 İPİ 153.
50 KGB I.1 301.
51 J I s. 103.
52 Feuerbach (1855).
53 PA IX 5.
54 KGW I.1 4 [77].
55 A.g.e.
56 KGB I.1 203.
57 HKG II s. 172.
58 Hocası Robert Buddensieg'le karıştırılmamalıdır.
59 KGB I.1 435.
60 İPİ I 150.
61 HKG II s. 114.

62 HKG II s. 371-4. Nisan-Mayıs 1864'ten not.
63 HKG s. 368-9. Nisan-Mayıs 1864'ten not.
64 A.g.e.
65 Heidegger (1977'den itibaren) Cilt 39 s. 290-94.
66 Z. Parkes'in dikkatini çekmeyen bir gönderme eserin III. Bölüm'ünün başındaki sözdedir: "En yüksek dağlara çıkan, bütün trajik oyunlara ve bütün trajik ciddiliklere güler." (*Trauer-Spiele und Trauer-Ernste*)". "*Trauer-Spiel*" *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yine karşımıza çıkar: "Ruhun öyle yükseklikleri vardır ki oradan bakıldığında trajedinin bile trajik etkileri yoktur" (İKÖ 30). Etna Dağı'nın zirvesinde duran Empedokles'in kendini kraterden atıp ölmeden önce ölümsüzleştiğine inandığını düşünürsek, bu da büyük ihtimalle Hölderlin'in *Der Tod des Empedocles: Fragmente eines Trauerspiels* başlığından esinlenmiştir.
67 C s. 308.
68 Wilhelm daha 1858 Kasım'ında Hölderlin'e ilgi duymuştu (KGB I.1 Nietzsche'ye 24), ama Fritz 1861 Ağustos'una kadar ilgi göstermedi (KGB I.1 252). 1861 Ekim'inde Pforta'dan gönderdiği bir mektupta annesinden ona Hölderlin'in biyografisini göndermesini ister (Wilhelm Neumann, *Moderne Klassiker. Deutsche Literature-Geschichte der neuern Zeit in Biographien, Kritiken und Proben: Friedrich Hölderlin*). Kitap evdeki kitaplığında durmaktadır ve yazacağı bir deneme için kullanacaktır (KGB I.1 281). Bu denemeyi aynı ayın on dokuzunda tamamlar.
69 Önceki dipnotta bahsi geçen biyografi sayesinde.
70 Bu paralelliklere dair bilgilerimi Thomas Brobjer'in faydalı *Beitrage zur Quellenforschung: Abhandlungen*'ine (Brobjer 2001) borçluyum.
71 Anlaşıldığı kadarıyla bu denemenin yaklaşık yarısı bugünkü ifadeyle "intihaldir", yani 67. sonnotta bahsi geçen Hölderlin biyografisinden alınmıştır. Bu eserin bazı kısımları da C. T. Schwab ve Alexander Jung'un eserlerinden "intihal" gibi görünüyor. Nietzsche'nin gençliğinde doldurduğu defterler başka yazarlardan bire bir kopyalanmış pasajlarla doludur. Olgunluk döneminde –İncil'den, Schopenhauer'dan, Hölderlin'den, ayrıca sıklıkla ve yanlışlıklar yaparak kendisinden– pek çok kez intihal yapmıştır. Ama burada intihalden bahsetmek çağdışı kaçacaktır. "Entelektüel mülkiyet" fikrinin 1886'daki Bern Antlaşması'na kadar Almanya'da hemen hiç alıcısı yoktu, bu yüzden kaynak göstermeden alıntı yapmak o dönemde yaygın bir şeydi. Almanya'da da yirminci yüzyıl ortasına kadar yaygınlığını sürdürmüştü. İntihalin basit bir kabahatten ölümcül bir günaha dönüşmesi çok yenidir, özellikle de postmodern Batı kapitalizminin üniversiteyi özümsemesinin bir ürünüdür. Japon kültüründe ya da tahmin edilebileceği gibi Çin'de bu kavramın hâlâ bulunmadığını duydum. Burada bizi ilgilendiren tek mesele bu denemede "intihale" başvurulmasının aslında denemenin bıktırıcı bir angarya sayıldığını, dolayısıyla Hölderlin'i "en sevdiğim şair" diye tanıtmasının aslında bir kıymeti harbiyesi bulunmadığını gösterip göstermediğidir. Fakat durumun böyle olmadığı aşikârdır. Zira daha önce bahsettiğimiz kişisel özdeşleşme izlerinin yanı sıra, Nietzsche'nin o dönemdeki mektupları da denemenin yazımına kendini tam anlamıyla verdiğini gösterir. Üstelik 3 Eylül 1869'da arkadaşı Rohde'ye gönderdiği mektupta yine Hölderlin'den bahsederken "orta okul dönemimden bu yana en sevdiği" şairler arasında olduğunu belirtir. Nietzsche 1870'lerde Hölderlin'i tekrar okur, ondan "şanlı Hölderlin" diye bahseder ve öğrencisi Louis Kelterborn'a bu şairi, özellikle de onun *Hyperion*'unu tavsiye eder (bkz. 69. sonnotta bahsi geçen Brobjer metni).
72 KGW I.2 12 [1].
73 TD 10.
74 *Hyperion*'da yer alan bu parçaların hepsinin alındığı yer: Hölderlin (1965).
75 KGW I.2 13 [6].
76 HKG II s. 359-63.

77 HKG II s. 336-42.
78 Bkz. 1. Bölüm, 16. sonnot. Bu ifadede dikkat çekici nokta Nietzsche'nin siyasi vargılarını tamamen antik dünyadan alınmış kanıtlara dayandırma alışkanlığından hiç vazgeçmemiş olmasıdır. Modern tarihten farklı ve belki de daha sağlam sonuçlara ulaşılabileceği aklına bile gelmiyordu. Bu da Pforta duvarları içinde "gerçek" dünyanın klasik antikite olmasını, duvarların dışındaki dünyanın bir rüya gibi görünmesini yansıtan bir durum elbette.
79 KGW I.2 12 [9].
80 KGW I.2 [12A.1]. Nietzsche burada Guizot adlı bir tarihçiyi özetliyor. Ama buradaki duyguları çarpıcı bulmasa defterine "intihal" etmezdi –bunu okulda verilen herhangi bir ödev için değil sırf merakından yapmıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, bunlar Napoléon söylevindeki ifadelere tekabül eder. O söylev de Wolfgang Menzel'in Son Kırk Yılın Tarihi'inden (*Geschichte Der Letzten Vierzig Jahre*, 1857) aldığı notlara dayanıyordu (bkz. KGW I.2 12A [9]).
81 KGW I.2 12A 6. Bu notlar da Theodor Mundt'un Toplum Tarihi'inden (*Die Geschichte der Gesellschaft*, 1844) kopyalanmıştır ama yine kopyalamanın gönüllülüğü Fritz'in Mundt'un duygularına kuvvetli bir sempati beslediğini gösterir.
82 Nietzsche'nin okulu bitirme ödevinin olgunluk dönemi yazılarında demokrasiyi reddini önceden haber verdiği zaman zaman öne sürülmüştür. Nietzsche bu ödevi bir halk ayaklanması girişimine karşı savaşan, altıncı yüzyıl Yunanistan'ından bir şair-aristokrat olan Megaralı Theognis üzerine yazmıştı. Fakat Curt Janz'ın işaret ettiği gibi, Nietzsche'nin tek söylediği şey, "Theognis soyluları 'iyi' ve halk kesimini 'kötü' (*schlecht*) diye adlandırmasına" rağmen, duruşunun "yaklaşan halk devriminin özel ayrıcalıklarını tehdit ettiğini gören tipik bir aristokratı" temsil etmekten ibaret olduğudur. Theognis'e hayranlık beslediğini ifade etmez; aksine onu üzüntüyle ve biraz kafası karışmış halde geçmişi özleyen bir "Junker" olarak adlandırır (J I s. 123-4).
83 KGW I.2 12 [9].
84 KGW I.2 12A.
85 KGW I.2 9 [2].
86 KGW 1.2 6 [65-6].
87 HKG II s. 343-4.
88 KGW I.2 13 [7].

3. BÖLÜM BONN (Sayfa 75-92)

1 KGB I.2 471.
2 KGB I.2 446.
3 KGB I.2 445.
4 Hayman (1980) s. 59.
5 KGB I.2 446.
6 KGB I.2 448.
7 KGW I.2 448.
8 KGB I.2 470.
9 KGB I.3 Nietzsche'ye 95.
10 KGB I.2 467.
11 S III s. 128.
12 Hayman (1980) s. 58.
13 KGB I.2 449.

14 KGB I.2 470.
15 KGB I.2 449.
16 KGB I.2 453.
17 KGB I.3 Nietzsche'ye 96.
18 Hayman (1980) s. 62.
19 YN s. 113.
20 J I s. 138.
21 Z IV 16.
22 KGB I.2 469.
23 J I s. 137-8.
24 Mann (1947) s. 359 vd.
25 KGB I.2 480.
26 KGW I.4 29 [1].
27 KGW I.4 35 [1].
28 KGW I.4 29 [1].
29 KGW I.4 36 [1].
30 KGB I.3 Nietzsche'ye 86.
31 KGB I.3 Nietzsche'ye 87.
32 YN s. 135.
33 J I s. 147.
34 KGB I.3 Nietzsche'ye 97.
35 KGB I.2 469. Mektubun tarihi 11 Haziran 1865'tir.
36 KGB I.2 469.
37 KGB I.2 470.
38 KGB I.2 454.
39 KGB I.2 454, 460.
40 KGB I.2 454.
41 KGB I.2 455.
42 *Şen Bilim*'de *sanata* kendini "belli bir mesafeden" görme yeteneği olarak bakacak, bu sayede salt bir "ön plan" ayrıntısı yığını yerine hayatın genel biçiminin görülebileceğini söyleyecektir (ŞB 78).
43 KGB I.2 458.
44 KGB I.2 479. Bu şiir İPİ 109'da tekrar alıntılanır.
45 Z IV 1.
46 ŞB 344.
47 KGB I.2 478.
48 J I s. 167-8.

4. BÖLÜM LEIPZIG
(Sayfa 93-118)

1 KGB I.2 481.
2 KGW I.2 60 [1].
3 A.g.e.
4 A.g.e.
5 YN s. 166.
6 KGB I.2 523.

7 KGB I.2 554.
8 KGW I.4 60 [1].
9 KGB I.2 583.
10 KGB I.2 497.
11 KSA 10 12 [1] 16.
12 KGB I.2 538.
13 ŞB 277.
14 KGW I.4 57 [30].
15 KGB I.2 595.
16 KGW I.4 57 [30].
17 KGB I.2 559.
18 KGB I.2 595.
19 KGW I.4 57 [27].
20 KKÖ 218.
21 KGB I.2 569.
22 KGW I.4 60 [1].
23 KGW I.4 60 [1].
24 KGB I.2 540.
25 KGB I.2 512.
26 KGB I.2 509.
27 KGB I.2 511.
28 KGB I.2 510.
29 KGB I.2 517.
30 KGB I.2 258.
31 KGB I.2 512.
32 KGB I.2 509.
33 KGB I.2 512.
34 Bkz. KGB I.2 470 ve 509.
35 KGB I.2 512.
36 KGB I.2 513.
37 KGB I.2 Nietzsche'ye 151.
38 KGB I.2 536.
39 Prusya toplumunun askerileşmesine dair önemli bir tartışma için bkz. Rohkrämer (2007).
40 KGB I.2 511. Vurgu bana ait.
41 KGB I.2 512.
42 Tanera (1896) s. 10.
43 Meinecke (1963) s. 25.
44 KGB I.2 509.
45 YN s. 130.
46 KGB I.2 559.
47 KGB I.2 559.
48 YN s. 237.
49 KGB I.2 565.
50 KGB I.2 593.
51 KGB I.2 596.
52 KGB I.2 591.
53 KGB I.2 523.
54 KGB I.2 591.
55 KGB I.2 596.

56 KGB I.2 625.
57 KGB I.2 599.
58 KGB I.2 604.
59 J I s. 254-5.
60 KGB I.2 610.
61 KGB I.2 614–19.
62 CA s. 88–9.
63 Bunu Deussen'in anılarında görüyoruz, ayrıca şurada aktarılır: KGB 1.4 s. 561.
64 KGB I.2 608.
65 KGB I.3 Nietzsche'ye 211.
66 KGB I.2 632. Bana kalırsa, Nietzsche'nin olgunluk felsefesinde merkezi bir rol oynamaya yazgılı olan "sürü" insanı fikrinin ilk ortaya çıkışı buradadır. *Fachmensch* kelimesi kelimesine "uzman" anlamına gelir, ama Nietzsche bu tabiri kötü bir anlamda, dar, mesleki bir işlevi robot gibi yerine getirmeye hayatını adamış birini kastetmek için kullanır; çağdaş kullanımdaki "inek" sözcüğü buna yakın bir anlam taşır.

5. BÖLÜM SCHOPENHAUER (Sayfa 119-141)

1 HKG III s. 297-8.
2 Schopenhauer felsefesinin ayrıntılı bir izahı için bkz. Young (2005).
3 İTD I s. 17.
4 WN s. 216.
5 İTD II s. 578.
6 İTD II s. 540.
7 İTD I s. 312–13, PP II s. 295.
8 İTD I s. 179.
9 İTD I s. 196.
10 İTD I s. 264.
11 İTD I s. 264.
12 İTD I s. 380.
13 A.g.e.
14 İTD II s. 159.
15 İTD I s. 411.
16 A.g.e.
17 İTD II s. 612–13.
18 AS III 5.
19 AS III 25.
20 ŞB 125.
21 HKG III s. 297-8.
22 İTD I s. 383 İTD II 627–8.
23 HKG III s. 297-8.
24 KGB I.2 493.
25 KGB I.2 554.
26 KGB I.2 595.
27 KGB I.2 585.
28 KGB I.2 493.
29 KGB I.2 625.

30 KGB I.3 Nietzsche'ye mektup 193; ayrıca bkz. Nietzsche'ye mektup 190.
31 KGB I.2 585.
32 KGB I.2 500.
33 İTD II 17. Bölüm.
34 İTD I s. 411.
35 İTD II s. 463.
36 İTD II s. 493.
37 İTD II'nin 46. Bölüm'ünün başlığı "Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliğiyle İlişkisi"dir.
38 İTD II s. 491.
39 Fischer (1860).
40 Kant (1964) B xxxiv.
41 Lange (1925) s. 215, 223.
42 Lange (1925) s. 227.
43 Lange (1925) s. 224-5.
44 KGB I.2 562. Bu tavsiye aslında 1868 Şubat'ına aittir. Ama Nietzsche'nin von Gersdorff'a çok daha önce, kitabı ilk kez keşfettikten hemen sonra –1866 Ağustos'unda (KGB I.2 517)– Lange'yi tavsiye ettiğini unutmuş olmalı. Nietzsche'nin von Gersdorff'a Lange'yi tavsiye etmesiyle ilgili sonraki alıntıların hepsi önceki mektuptandır.
45 KGB I.2 517.
46 Lange (1925) s. 219.
47 KGB I.2 517.
48 KGW I.4 57 [51-5].
49 KGB I.2 517.
50 İTD I: s. 354.
51 İTD II: s. 583.
52 İTD II: s. 349–50.
53 İTD I 63. Kesim vd.
54 İTD II: s. 197–8.
55 Young (2005) s. 97.
56 Burada Nietzsche'nin düşünceleri de Lange'nin düşünceleri de biraz bulanıktır, o yüzden devamda biraz toparlama girişimi vardır. Nietzsche'nin hayatının bu aşamasında profesyonel bir filolog ama *amatör* bir filozof olduğu hatırlanmalıdır.
57 Kant (1964) B xxx.
58 İTD II s. 641.
59 PP II s. 9–11.
60 İTD II 612.
61 İTD II s. 614.
62 Bkz. yukarıda s. 126.
63 İTD s. 411.
64 İTD II s. 368, İTD I s. 370–71.
65 KGB II.2 517. Krş. "Kim bir nağmeyi çürütebilir ki?" (ŞB 106).
66 KGB II.2 595.
67 KGB II.2 517.
68 İPİ 131. Nietzsche hemen her seferinde ezberden alıntı yapar, bu yüzden de ufak tefek hatalar olur. Ama burada Schopenhauer'ın sözünü "bakışta" eklemesi dışında eksiksiz hatırlamıştır.
69 İPİ 153.
70 İPİ 15.
71 EH III İPİ 1. Burada çok önemli bir yeri olan "doğamda" sözcüğü bazı İngilizce çevirilerde atılmıştır.

6. BÖLÜM BASEL
(Sayfa 145-163)

1 YN s. 207.
2 KGB II.1 1.
3 KGB II.1 3.
4 YN s. 208.
5 KGB II.1 16.
6 KGB II.1 7.
7 KGB II.1 67.
8 KSA 13 24 [1] 4. İkinci cümledeki iddia *Ecce Homo*'da da vardır (EH I 4).
9 YN s. 227-8.
10 J I s. 522.
11 YN s. 205.
12 KGB III.5 1245.
13 KGB II.5 528.
14 KSA 8 10 [14].
15 KGB II.1 58.
16 KGB II.1
17 KGB II.3 301.
18 KGB II.3 300.
19 KGB II.5 894.
20 KGB II.1 16.
21 KGB II.1 58.
22 A.g.e.
23 YN s. 223.
24 CA s. 93.
25 EH III İPİ 2.
26 KGB II.2 Nietzsche'ye 16.
27 J I s. 293-5.
28 KGB II.1 58.
29 J I s. 393.
30 KGB II.1 4.
31 KGB II.1 19.
32 KGB II.1 81.
33 ŞB 119.
34 J I s. 426-8.
35 KGB II.1 7.
36 YN s. 223-4.
37 KGB II.1 81.
38 J I s. 356.
39 KGB II.1 212.
40 KGB II.1 214.
41 EH II 5.
42 KGB II.1 393.

7. BÖLÜM RICHARD WAGNER VE TRAGEDYANIN DOĞUŞU'NUN DOĞUŞU (Sayfa 165-199)

1 KGB II.1 19.
2 KGB II.1 4.
3 KGB II.1 108.
4 KSA I s. 754.
5 Thomas Brobjer'in faydalı eserindeki (Brobjer (2008)) irkiltici bir ihmal de Nietzsche üzerindeki çağdaş felsefi etkilerin tartışılmasına rağmen Wagner'in hiç gündeme alınmamasıdır. (Başka bir ihmal de Hyppolite Taine'dir).
6 KSA 7 19 [303] vd.
7 *Philologischer Anzeiger* Cilt. 5, No. 3, 1873, s. 134-9.
8 WMD s. 59.
9 WMD s. 68.
10 WMD s. 59.
11 WMD s. 65.
12 WMD s. 85-7.
13 WMD s. 62.
14 WPW s. 120.
15 WMD s. 37-41.
16 WPW V s. 113-15.
17 WMD s. 65.
18 WMD s. 63.
19 WMD s. 63.
20 KSA 7 1[1].
21 WMD s. 63.
22 WMD s. 81.
23 A.g.e.
24 WMD s. 63.
25 WMD s. 89.
26 WMD s. 84.
27 WMD s. 85-7.
28 WMD s. 399-401.
29 WMD s. 85.
30 WMD s. 65.
31 WMD s. 90-1.
32 WMD s. 399-421.
33 İKÖ 212.
34 EH II 5, EH VI 2.
35 WMD s. 422.
36 WMD s. 235.
37 WO 7.
38 WMD s. 228-9.
39 WMD s. 215.
40 WMD s. 228.
41 WMD s. 229: Vurgular Wagner'e ait.
42 WMD s. 52.

43 Heidegger (1979) Cilt I, s. 88.
44 TD Önsöz.
45 KGB II.2 Nietzsche'ye 32.
46 KGB II.1 19.
47 A.g.e.
48 Magee (1983) s. 355.
49 WMD s. 402.
50 WMD s. 413.
51 WPW s. 71-2.
52 WMD s. 420-21.
53 WMD s. 413.
54 WMD s. 413.
55 WPW s. 80-81.
56 Nietzsche *Wagner Bayreuth'ta*'da (1876) Wagner hakkında güçlenen çekinceleri ile besteciyi övme ve Bayreuth davasını destekleme yönündeki hâlâ çok güçlü arzusu arasındaki çatışmayla baş etmek için Wagner'in meslek yaşamını bir tür *Bildungsroman*, bir "eğitim romanı", yani "yüksek benliğin [*higher self*]" aşama aşama "alçak benliği [*lower self*]" yenilgiye uğrattığı bir anlatı halinde sunar. Bana öyle geliyor ki bu eserin yapısında kasten "Beethoven" metninin yapısı çağrıştırılmıştır.
57 WPW s. 77.
58 WPW s. 78-81.
59 Wagner aslında "Fa majör senfoni" der; b u d a Altıncı y a da Sekizinci anlamına gelebilir. Ama Altıncı olması çok daha büyük bir ihtimal gibi görünmektedir.
60 WPW s. 91-4. Nietzsche daha sonra bunu "öte dünyaya a i t", romantik müziğin *eleştirisi* olarak kullanacaktır. Ona göre uyuşturucuda olduğu gibi, çekilme belirtileri kısa esriklik anına fazlasıyla ağır basar.
61 PP II s. 432-6.
62 KSA 7 8 [21], TD 21.
63 Wagner salt enstrümantal müzik için "mutlak" terimini kullanır. Wagner'in geç dönem teorik duruşuna Nietzsche'nin düşüncelerinin yakınlaşma sürecini o dönemdeki defterlerindeki "mutlak"ı kullanımından kısmen takip edebiliriz. Örneğin 1869 güzünde, Nietzsche'nin Tribschen döneminden önce aşina olduğu Wagner'in erken dönem teorisine uygun olarak "mutlak" terimi müziğe uygulandığında açıkça hoşnutsuzluğu ifade eder (KSA 7 1 [54]). Ama aynı yılın sonunda –Nietzsche o yıl Noel'i Tribschen'de kutlamıştı– eleştirel çağrışımlarını yitirir (KSA 7 3 [2]); 1870 yılının sonunda ise artık büyük bir övgü terimidir (KSA 7 5 [110]).
64 KSA 7 3 [70].
65 WPW s. 104.
66 İTD I s. 261.
67 İTD I s. 263, İTD II s. 449.
68 WPW s. 121.
69 Heidegger (1979) s. 86-8.
70 Ölümün kendilerini daha iyi bir dünyaya götürmesini sabırla bekleyen, dünyayı ve istenci "yadsıyan" çilecilerden ibaret bir toplum, "kurtarılmış bir medeniyet" sayılır mı? Pek sanmıyorum. Zira istenç ve eylemin olmaması halinde böyle bir toplum istenç sahibi saldırgan komşuları tarafından çok kısa sürede yok edilecektir. Kısacası, istenci reddeden uygarlık fikri bir tezat içerir. Yaşamak eylemde bulunmaktır ve Nietzsche'nin de dediği gibi "eylem dünyayı olumlamaktır" (KSA 7 5 [32]).
71 WPW s. 121, vurgu bana ait.

72 WMD s. 404.
73 WMD s. 353-69.
74 KGB II.1 133.
75 Wagner'in kendisi böyle bir ayrışmadan söz eder. Arkadaşı August Röckel'e 1856 Ağustos'unda yazdığı bir mektupta, "feragat, istencin reddi" temasının *Tannhaüser* ve *Lohengrin* gibi daha Schopenhauer öncesi eserlerde görüldüğünü belirtir. Sanatçı ile erken dönem teorisyen arasında bir ayrışma olduğu açıklamasını yapar: "Bu eserlerde temsil edilen sezgisel fikirlerin tam tersi yönde bilinçli olarak çalışıyordum. Sanatçı olarak [dünyayı-inkâr etme ihtiyacı] *hissederken*... filozof olarak dünyanın tam ters yönde bir yorumunu keşfetme", yani sosyalizmi destekleme "peşindeydim" (Magee (1983) s. 341).
76 KGB II.1 4.
77 TD 5.
78 TD 9, 10.
79 TD 7.
80 A.g.e.
81 "Doğrunun Dokunaklılığı Üzerine" (Über das Pathos der Wahrheit), Nietzsche'nin Cosima'ya adadığı *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz*'ün birincisi. (KSA 1 s. 756.)
82 1871 tarihli "Tragedya Düşüncesinin Doğuşu"nda "Silenus'un bilgeliği" böyle formüle edilir (KSA 1 s. 588). *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki (TD 3) biraz daha farklı formülasyondan daha ilginç göründü o formül bana.
83 KKÖ 218.
84 TD 1, 2, 9.
85 TD 1, 4, 16.
86 TD 3. "İyinin ve Kötünün Ötesinde"liğin iyi bir hal olduğu fikrinin ilk kez kendini gösterdiğine dikkat edin.
87 "Dionysosçu Dünya Görüşü", TD s. 119-38, s. 124.
88 TD 3.
89 TD 3, 7, 16.
90 TD 3; vurgular bana ait.
91 TD 12.
92 TD 15.
93 TD 16.
94 TD 5.
95 TD 11.
96 TD 10.
97 TD 21, 24.
98 TD 2, 5.
99 TD 1.
100 TD 23.
101 "Yunan Müzikli Dramı", 1870 Ocak dersi (KSA 1 s. 521).
102 TD 1.
103 *Dokuzuncu Senfoni*'nin son bölümünde bestelenen "Neşeye Övgü" Beethoven'ın değil *Schiller'indir* elbette. Daha doğrusu *esasen* Schiller'in "Övgü"südür (*An die Freude*, 1785). "Beethoven" denemesinde belirttiği gibi, Wagner asıl partisyonu incelerken Schiller'in *Was die Mode streng getheilt* (göreneklerin *hoyratça* ayırdığı) yazdığı yere Beethoven'ın *Was die Mode frecht getheilt* (göreneklerin *hayasızca* ayırdığı) yazdığını keşfeder. İnsan ile insanın ayrışmasına Beethoven'ın öfkesini ifade etmek için "sertçe"nin yeterince güçlü olmadığını ortaya atar. Nietzsche de "Beethoven" denemesini yakından bildiği için hiç şüphe yok ki burada "Beethoven'ın Neşeye Övgüsü"ne gönderme yaparak akademisyenliğini devreye sokmuştur.

104 TD 1.
105 TD 8.
106 TD 8.
107 TD 5.
108 TD 17.
109 TD 24.
110 TD 24. Nietzsche defterlerinde çocuk-heykeltıraşı Zeus olarak tanımlar (KSA 1 s. 758).
111 TD 6.
112 TD 21.
113 TD 21. *Ahlakın Soykütüğü*'nde "nihilizm"in tasviri "hiçlik istenci"yle sağlanır (AS III 14).
114 *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün "Güneş Doğmazdan Önce"sindeki vecit halinin tasviriyle karşılaştırın: kendini göğün "masmavi çanıyla" özdeşleştiren Zerdüşt "... her türlü zorlama, amaç ve suçluluk, aramızdan yağmur gibi buharlaştığında, parlak gözlerle ve millerce uzaktan aşağıya bakıp bulutlanmamış gülümsemeyi" öğrenir.
115 KSA I s. 595; krş. TD 7.
116 TD 21.
117 TD 21.
118 TD 7.
119 TD 9.
120 TD 23.
121 TD 23.
122 KSA 1 s. 518.
123 KSA 7 3 [1].
124 TD 21. Sanatçı Wagner hayata devam etmemizi mümkün kılan bu "metafizik avuntu" ile "soylu yanılsama" bileşimine ulaşabilmiş miydi? Belki bir kez. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda başardığı şeylerden birinin de *Die Meistersinger*'in gizemli çiftanlamlı karakterinin ifade edilmesi olduğu ileri sürülebilir. Hans Sachs'a (elbette bu karakter Wagner'in kendisini temsil eder), özellikle de büyük *Wahn! Wahn! Überall Wahn* (Kuruntu! Kuruntu! Her şey kuruntu) monoloğuna bakarsak, eser kendisinden hemen önceki *Tristan* gibi Schopenhauer'cı hayatı inkârın bir ifadesi gibi görünür. Ama yine de "mutlu bir sonu" vardır: Walther'in yeni müziği hem usta şarkıcıların can çekişen geleneğine hayat verir, hem de Eva'yla evlenmesini mümkün kılar. Hakiki müzik ve hakiki aşk günün galipleridir. Bu yüzden, Schopenhauer'cı Sachs'ın merkeziliğine rağmen insan opera salonunu hayatın harika bir şekilde olumlandığı duygusuyla terk eder.
125 Bizi nihilizmden koruyan "soylu yanılgının" ancak *Tragedyanın Doğuşu*'nu hiç okumamış birinde işe yarayabileceği itirazı gelebilir. "Eylem yanılgı örtüsü gerektiriyorsa" ve bu örtü de Schopenhauer'cı idealizm hakikatinin açığa vurulması sonucu geri dönüşsüzce yırtıldıysa, eylem ve dünya-olumlaması imkânsızlaşacaktır. Ama bence burada inançların gerçek hallerinden daha istikrarlı oldukları varsayılıyor. Gördüğümüz gibi, Nietzsche gençliğinde ateşli bir Prusyalıydı ve Bismarck'ın 1865'te Avusturya'ya karşı savaşını coşkuyla desteklemişti. Ama aynı zamanda arkadaşı von Gersdorff'a (o da savaş meydanında ölümle burun burunaydı) şöyle anlardan bahsedebiliyordu: "Kendimi birkaç dakikalığına zamansal bilinçten, Prusyalılara öznel ve doğal sempatimden kurtarıyorum, işte o zaman bir tiyatro izlerken buluyorum kendimi. Bugün tarihin yapıldığı malzemeyi oluşturan büyük devletin rol aldığı tiyatronun bir seyircisi olduğumu görüyorum. Ahlaki olmadığını kabul etmek gerek ama gözlemleyen için nispeten güzel ve moral yükseltici" (KGB I.2 517). Bir başka deyişle, Nietzsche gündelik insan tekilliğine yönelik perspektifi ile *Tragedyanın Doğuşu*'nda "ilkel birliğe" ait olarak tanımlayacağı yönelimsiz bir "estetik" perspektif arasında gidip gelmektedir. Bir yandan dünyanın bir "tiyatro sahnesi" ve "hiçliğin" de tek kurtuluş olduğunu yazarken diğer yandan

Bayreuth projesini üstlenen Wagner için de aynı şey geçerlidir. Nietzsche'nin daha önce işaret ettiği gibi, muhtemelen sanat tarihinde "güç istencinin" devrede olduğu en büyük olaydı bu. Bana kalırsa perspektiflerin değişimi genellikle kabul edildiğinden çok daha yaygındı. Örneğin zamanın büyük bir kısmında işyerimdeki "ofis politikalarının" kötücül, değişken ve hastalıklı olduğunu kabul edebilirim. Ama yine de ofiste büyük ihtimalle kendimi herkes kadar eksiksiz ve nahoş bir şekilde işime bağlanmış bulurum. Meselenin psikolojik hakikatine bakarsak, kişinin farklı zamanlarda farklı inanç sistemlerini işgal ettiğini görürüz. Bazı zamanlar *principium individuationis* dünyasının ideal olduğunu düşünmem, başka bir zaman gerçek olduğunu düşünmeme engel değildir. İnsanlar birden fazla ruhtan yapılmıştır.

126 KGB II.4 Nietzsche'ye 513.
127 TD 11.
128 TD 15.
129 TD 18.
130 A.g.e.
131 TD 17.
132 ZAB IV 4.
133 TD 23.
134 Krş. Z I 15.
135 ŞB 78.
136 TD 23.
137 TD 23; vurgu bana ait.
138 TD 23.
139 A.g.e.
140 A.g.e.
141 A.g.e.
142 TD 19.
143 A.g.e.

8. BÖLÜM SAVAŞ VE SONRASI (Sayfa 201-219)

1 KGB II.1 86.
2 KGB II.1 87.
3 KGB II.1 88.
4 TD s. 117-38.
5 KGB II.1 89. Vurgu Nietzsche'ye ait.
6 YN s. 233-4.
7 KSA 7 4 [1].
8 YN s. 234.
9 KGB I.2 95.
10 Vischer'e "iki gün iki gece" diye yazar (KGB II.1 99), ama von Gersdorff'a yine üç gün üç gece der (KGB II.1 103).
11 KGB II.1 103.
12 KGB I.1 100.
13 KGB I.1 103.
14 A.g.e.
15 KGB I.1 104.

16 KGB I.1 103.
17 KGB I.1 102.
18 YN s. 235.
19 KGB II.3 313.
20 KSA 7 32 [62].
21 KSA 1 s. 783-92; AS s. 187-94.
22 AS s. 189.
23 TD 2.
24 AS s. 189.
25 KSA 7 16 [26], 16 [18].
26 TD s. 123.
27 TK 94.
28 AS s. 187.
29 KGB II.1 107.
30 KGB II.1 111.
31 ÖK s. 98.
32 ÖK s. 35.
33 ÖK s. 64.
34 ÖK s. 64.
35 ÖK s. 65.
36 ÖK s. 36-7.
37 ÖK s. 77.
38 ÖK s. 74.
39 ÖK s. 77.
40 ÖK s. 67.
41 ÖK s. 75.
42 ÖK s. 79.
43 ÖK s. 76-8.
44 ÖK s. 19.
45 A.g.e.
46 ÖK s. 18-83.
47 ÖK s. 82-3.
48 A.g.e.
49 ÖK s. 97.
50 İTD II 31. Bölüm.
51 ÖK s. 96.
52 ÖK s. 60.
53 ÖK s. 54.
54 ÖK s. 55.
55 ÖK s. 60.
56 ÖK s. 99.
57 ÖK s. 63.
58 KSA 7 1 [29].
59 Kant (1972) 46. Bölüm.
60 İTD II s. 376, 391.
61 ÖK s. 66-7.
62 ÖK s. 66, 67.
63 ÖK s. 67.
64 ÖK s. 67.

65 ÖK s. 67.
66 KSA 7 14 [14].
67 KSA 7 8 [92].
68 ÖK s. 119.
69 EH s. 77.

9. BÖLÜM ANAL FİLOLOJİ (Sayfa 221-242)

1 KGB II.1 113.
2 KGB II.1 156.
3 KGB II.1 195.
4 KGB II.1 207.
5 KGB II.1 168. Hölderlin'in bir mecazını kullanarak ekler: "Bu en iyi anlar bizi mevcut çağın ruhundan bariz şekilde uzaklaştırır ama bir yerlerde bir yurt bulmak zorunda olduğumuzdan, böyle zamanlarda neyin geldiğine (*des Kommenden*) dair belli belirsiz bir hisse sahip olduğumuzu düşünüyorum."
6 KGB II.1 197. *Zerdüşt*'ün son kesimiyle kıyaslayın: "Acım ve birlikte acı çekmem –ne var ki bunda! Ulaşmak istediğim şey, *mutluluk* mu? Ben *eserime* ulaşmak istiyorum!"
7 KGB II.1 194.
8 KGB II.1 192.
9 KGB II.1 218.
10 KGB II.1 170.
11 Janz I s. 462-3.
12 KGB II.3 223.
13 J I s. 469.
14 KGB II.1 194.
15 KGB II.2 285.
16 KGB II.4 335.
17 J I s. 511-12.
18 WPW s. 292-8.
19 KSA 7 19 [269].
20 KGB II.3 227.
21 KGB II.3 242.
22 KGB II.4. Nietzsche'ye 347.
23 KGB II.3 268, 269.
24 KGB II.3 267.
25 Bu görüşün kaynağı olan Wolfgang Bottenberg, Nietzsche'nin müziğinin en yaygın kayıtlarını ve bu kitabın web sitesindeki versiyonlarını tedarik etmiştir. Cosima'nın 10 Ocak 1869 tarihli günlük kaydında da bu görüşü destekleyen bazı sözler vardır: "Kader beni uğruna yaşamamın ya da ölmemin vazifem olduğunu kabullenmek zorunda olduğum adamla [Wagner] bir araya getirmeseydi, [von Bülow] beni asla kaybetmezdi."
26 KGB II.3 236. Performansın şefi von Bülow'du. Nietzsche "Manfred Tefekkürü"nü" ona bir ay sonra gönderdiğinden, performansa dair deneyiminden kısmen esinlenmiş olabilir.
27 KGB II.3 244.
28 KGB II.3 257.
29 Bu fikri David Krell ve Donald Bates'in harika prestij kitabı *The Good European*'a borçluyum (Krell ve Bates (1997) s. 82).

30 YN s. 274.
31 KSA 7 23 [15].
32 KSA 8 3 [62]. Vurgular bana ait. Ayrıca bkz. KKÖ 218.
33 J I s. 465.
34 KGB II.4 Nietzsche'ye 326.
35 YN s. 280.
36 KGB II.4 Nietzsche'ye 333.
37 KGB II.3 298.
38 KSA I s. 753-92.
39 J I s. 496.
40 KSA I s. 873-90; TD s. 141-53.
41 KSA 7 19 [158].
42 AS s. 176-86.
43 Bkz. KSA 7 10 [1].
44 AS s. 181. Bu, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki biraz budalaca kendini beğenmişliğin bir versiyonu olabilir: dünya sadece "tek yaratıcısı ve izleyicisi"nin, ilkel birliğin eğlenmesi için vardır (TD 6).
45 AS s. 185-6.
46 Z I 15.
47 AS 178-9.
48 AS s. 180.

10. BÖLÜM ZAMANA AYKIRI BAKIŞLAR (Sayfa 243-270)

1 KGB II.5 656.
2 KGB II.3 300.
3 KGB II.3 302.
4 KGB II.3 301.
5 Hayman (1980) s. 160.
6 KGB III.1 148.
7 KGB II.3 299.
8 J I s. 595-6.
9 KGB II.3 299.
10 PTA s. 73-160.
11 KSA 7 16 [18].
12 KGB II.3 304.
13 KGB II.4 Nietzsche'ye 431.
14 KGB II.3 309.
15 KSA 7 19 [303].
16 KSA 7 19 [269]. C. Landerer ve M.-C. Schuster'e göre (Landerer ve Schuster [2002] s. 114-33) 1871 baharından kalan uzun notta (KSA 7 12 [1]) Nietzsche'nin müziğin söze *ihtiyaç* duymadığı yolundaki Schopenhauer'cı görüşü savunması ve Beethoven'ın *Dokuzuncu Senfoni*'sinin son bölümünde Schiller'in sözlerinin temel nitelikte olmadığını iddia etmesi, daha *Tragedyanın Doğuşu* yayımlanmadan bile kişisel düzeyde Wagner'e eleştirel baktığının ve baş düşmanı Eduard Hanslick'e sempati beslediğinin göstergesidir. Ama ben durumun böyle olduğunu düşünmüyorum. Nietzsche başka vesilelerle yaptığı gibi burada da geç dönemindeki

Wagner'in –tanıdığı Wagner'in, "Beethoven" denemesinin yazarının– kendi *ilk dönem* opera teorisine yönelttiği eleştiriye katılmaktadır. Yani Wagner'in *kendisi* de bu notun her satırına hak verirdi. Von Gersdorff'a "sağlıklı" bir mesafeye ihtiyaç duyduğunu itiraf ettiği mektupta, hemen itirafın bitişiğinde Wagner'in "Devlet ve Din"ini temel okuma olarak övmesi, yani "en soylu anlamda ahlaken yüceltici" bir okuma olduğunu söylemesi anlamlıdır (KGB II.3 298). Ayrıca Hanslick sempati duyulan bir şahıs olmak şöyle dursun, 1872 sonundan 1873 başına kadarki dönemde "saldırılacaklar" listesine (ilk *Zamana Aykırı Bakış*'ın alay konusu David Strauss'la birlikte) girmiştir (KSA 7 19 [259]). Kısacası, Nietzsche "daha üst anlamda sadık kalmak" için şahsi mesafeye ihtiyaç duyduğu konusunda doğruyu söylemektedir. Üstelik bu durum çok da tuhaf değildir: Yazarlar genellikle duygularının en tutkulu şekilde yöneldiği alandan belli bir mesafede, duygunun "dinginlik" içinde hatırlanacağı bir anda yazabilirler.

17 KGB II.3 304.
18 KGB II.4 Nietzsche'ye 431.
19 KGB II.3 307.
20 KSA 7 23.15. Von Gersdorff'a Mart'ta gönderdiği bir mektupta "*Tragedyanın Doğuşu*'na eşlik edecek bir parça" tasarladığından ve muhtemelen adını "kültür hekimi olarak filozof" koyacağından bahseder (KGB II.3 298).
21 EH V 2.
22 EH V I.
23 D 28.
24 ZAB I 2.
25 ZAB I 4.
26 ZAB I 7.
27 KSA 7 29 [53].
28 ZAB I 6.
29 KGB II.3 303.
30 ZAB I 6.
31 ZAB I, KSA 7 26 [16].
32 ZAB I 7.
33 ZAB I 6; KSA 7 27 [1].
34 ZAB I.
35 ZAB I 7.
36 KGB II.3 316.
37 C s. 305.
38 C s. 302.
39 C s. 306.
40 C s. 302.
41 C s. 307.
42 KGB II.3 345.
43 KGB II.3 313. Sol gözünün daha fazla sorun çıkardığını söylemesi tuhaftır, çünkü hemen her zaman sağ göz daha zayıftır. Belki de zıtlığın edebi uygunluğuna kendini kaptırmıştı.
44 CA s. 175.
45 C s. 307.
46 C s. 299.
47 C s. 300.
48 KGB II.3 318.
49 KSA 7 27 [32].
50 KSA I s. 891-7.
51 Z I 15.

52 KSA 7 32 [80].
53 KGB II.4 Nietzsche'ye 474.
54 C s. 304-5.
55 KGB II.3 330.
56 ZAB II 1.
57 ZAB II 2.
58 ZAB III 4.
59 ZAB II 7. Nietzsche defterlerinde Wagner'in sözcüklerine başvurarak "anıtsal olanın *Wahn*"ından "özendirici yücelik" diye bahseder (KSA 7 29 [38]); bu yüzden bana göre "'yanılsama", tıpkı *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi yanıltıcılık kavramından ayırt edilmelidir. Ayrıca sanatın potansiyelinin çok büyük olduğunu, şimdi bile "büyük bir sanatçının hâlâ Hıristiyanlığı, her şeyden öte de Hıristiyanlık şenliğini yeniden yaratabileceğini" yazar (KSA 7 27 [15]).
60 ZAB II 10.
61 ZAB II 3.
62 ZAB II 2.
63 ZAB II 3.
64 ZAB II 3, 6.
65 ZAB II 3.
66 ZAB II 2.
67 ZAB II 4, ZAB I 1. Buradaki en önemli sözcük "birlik"tir. Otantik bir kültürün birlik yarattığı, daha doğrusu "çokluktan birlik" yarattığı, notlarda zaman zaman dile getirilmiştir (KSA 7 26 [16]; ayrıca bkz. İKÖ 212). Bir başka deyişle, kültür her şeyin ötesinde *e pluribus unum* yaratır. Notlarda "usul" ile "uzlaşım" arasında net bir ayrım yapılır (KSA 7 29 [122]). Modernliğin elindekinin tamamı "usul"dür, sahici bir kültürü bir arada tutacak "tutkal" ise "uzlaşım"dır. Uzlaşımın yarattığı insan paradigması sıfırdan uzlaşımla yaratılan Prusya askeridir (KSA 7 29 [119]). Ama uzlaşımsal davranış biçimleri pratikle "ikincil mizaca" dahil olabilir, hatta kültürün "en büyük hedefi" "basit ve doğal" olmak haline gelebilir (KSA 7 29 [118]).
68 ZAB II 4, ZAB I 1. Bu yüzden Nietzsche'nin "kölelerinin" bile ancak onların emeğiyle inşa edilebilecek kültüre ait olduğu varsayılabilir.
69 ZAB II 4.
70 KSA 7 27 [66].
71 ZAB I 1.
72 ZAB I 1, ZAB II 4.
73 ZAB II 7.
74 KSA 7 29 [40], [139], 149].
75 ZAB II 10.
76 "Bir Özeleştiri Denemesi" (TD s. 5-6).
77 KSA 7 29 [143].
78 KSA 7 29 [147].
79 KSA 7 29 [108].
80 KSA 7 29 [205]; yani "birlikteki çokluk".
81 KSA 7 31 [7].
82 KSA 7 19 [125]. Nietzsche'nin Lange'den öğrendiği budur.
83 KSA 7 27 [77].
84 KSA 7 19 [125].
85 KSA 7 28 [1].
86 KSA 7 19 [24].

87 KSA 7 19 [34].
88 KSA 7 19 [132]; ayrıca bkz. 19 [87].
89 KSA 7 27 [37].
90 KSA 7 30 [8].
91 KSA 7 19 [1].
92 KSA 7 24 [8].
93 KSA 7 7 [160].
94 KSA 7 7 [157].
95 Örneğin bkz. KSA 7 19 [314].
96 KSA 27 [24].
97 KSA 7 29 [141].
98 KSA 7 23 [14].
99 KSA 7 23 [14].
100 KSA 7 19 [73].
101 KSA 7 31 [8].
102 KSA 7 28 [6].

11. BÖLÜM AIMEZ-VOUS BRAHMS? (Sayfa 271-298)

1 KGB II.3 335.
2 KGB II.3 338.
3 KGB II.3 346.
4 KGB II.3 356.
5 KGB II.3 364.
6 KGB II.3 368.
7 KGB II.4 Nietzsche'ye 544.
8 KGB II.4 Nietzsche'ye 529a.
9 KGB II.4 Nietzsche'ye 544.
10 KGB II.3 367.
11 KGB II.3 361.
12 KGB II.3 398.
13 KSA 8 18 [8].
14 KGB II.3 368.
15 KGB II.3 356.
16 KGB II.3 404.
17 KGB II.3 343.
18 KGB II.3 361.
19 KGB II.3 365.
20 KGB II.3 364.
21 "... *in's Begrenzste und Heimische*" (KSA 7 32 [15]).
22 KGB II.3 373.
23 1874 başındaki notlar dördüncü *Bakış*'ın ilk taslağını içerir (KSA 7 32 [17]).
24 KSA 7 32 [15].
25 KSA 7 32 [25].
26 KGB II.3 346.
27 KSA 7 32 [8].

28 KSA 7 32 [16].
29 KSA 7 32 [34].
30 KSA 7 32 [58].
31 KSA 7 32 [35].
32 KSA 7 32 [32].
33 KSA 7 [10].
34 KSA 7 32 [42].
35 KSA 7 32 [58].
36 KSA 7 32 [43].
37 KSA 7 32 [30].
38 KSA 7 32 [44].
39 TD 21.
40 KSA 7 32 [22].
41 KSA 7 32 [14].
42 KSA 7 32 [58].
43 KSA 7 32 [28].
44 KSA 7 32 [61].
45 KSA 32 [29].
46 KSA 7 32 [31].
47 KSA 7 32 [10].
48 KSA 7 33 [7].
49 KSA 7 32 [12].
50 KSA 7 32 [21].
51 KGB II.3 360.
52 KGB II.5 440.
53 KGB II.3 341.
54 KGB II.3 353.
55 YN s. 310.
56 YN s. 314-15.
57 KGB II.4 Nietzsche'ye 553.
58 KGB II.4 Nietzsche'ye 542.
59 KGB II.3 370.
60 KGB II.5 424.
61 ZAB I 1.
62 J I s. 650.
63 J I s. 624-5.
64 KGB II.3 380.
65 KGB II.3 383.
66 KGB II.3 381.
67 KGB II.3 381.
68 KGB II.3 252.
69 KGB II.3 382.
70 KGB II.3 371.
71 C s. 321.
72 C s. 321.
73 C s. 321-2.
74 CA s. 208.
75 YN s. 332.
76 A.g.e.

77 C s. 322.
78 C s. 523-4.
79 KGB II.3 390.
80 KGB II.3 395.
81 KGB III.1 352.
82 ZAB III 1.
83 A.g.e.
84 A.g.e.
85 A.g.e.
86 ZAB III 3.
87 ZAB III 2, 4, 6.
88 *İnsanca, Pek İnsanca*, II. Cilt, Önsöz, 1. Kesim.
89 ZAB III 2.
90 ZAB III 4.
91 ZAB III 3.
92 ZAB III 5.
93 ZAB III 5.
94 ZAB III 5.
95 A.g.e.
96 TD 5.
97 ZAB III 6.
98 ZAB III 5.
99 ZAB III 6.
100 KSA 7 19 [132], 19 [87].
101 Nietzsche'nin düşüncesinin bu aşamasında "daha yüksek" kavrayışı "daha uyarlanabilir" ile "daha hayranlık verici" yani daha "manevi" olanın rahatsız bir karışımıdır.
102 ZAB III 7.
103 ZAB III 6.
104 EH V 2.
105 C s. 330.
106 KGB II.4 Nietzsche'ye 619.
107 KGB II.4 Nietzsche'ye 599.
108 KGB II.4 Nietzsche'ye 598.
109 KGB II.4 Nietzsche'ye 603.
110 YN s. 320.
111 KGB II.4 Nietzsche'ye 610.
112 YN s. 324.
113 EH V 3. Vurgu bana ait.
114 ZAB III 3.
115 YN s. 320-21.
116 KGB II.3 404.
117 KGB II.5 414.
118 A.g.e.
119 KGB II.5 422.

12. BÖLÜM AUF WIEDERSEHEN BAYREUTH (Sayfa 299-339)

1 KGB II.5 412.
2 YN s. 340.
3 KGB II.5 414.
4 KGB II.5 422.
5 KGB II.5 414.
6 C s. 332-3.
7 C s. 363.
8 KGB II.5 525.
9 KGB II.5 433.
10 KGB II.5 487.
11 KGB II.5 430.
12 KGB II.5 431.
13 KGB II.5 477.
14 KSA 8 3 [1]-[16].
15 KSA 8 3 [12].
16 KSA 8 3 [49].
17 KSA 8 3 [14].
18 KSA 8 3 [18].
19 KSA 8 17 [72].
20 KSA 8 5 [20].
21 KSA 8 5 [146].
22 KSA 8 3 [68]; vurgu bana ait.
23 KSA 8 5 [65].
24 KSA 8 5 [47].
25 KSA 8 5 [143].
26 KSA 8 5 [58].
27 KSA 8 5 [58].
28 KGB II.5 528.
29 KGB II.5 443.
30 C s. 334-6.
31 KGB II.5 443.
32 KGB II.5 430.
33 KGB II.5 439.
34 KGB II.5 449.
35 CA s. 214.
36 KGB II.6/1 680.
37 KGB II.6/1 691.
38 KKÖ 74.
39 KGB II.5 466.
40 KGB II.5 481.
41 KGB II.5 469.
42 KGB II.5 476.
43 KGB II.5 470.
44 A.g.e.
45 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 680.

46 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 455.
47 KGB II.5 498.
48 KGB II.5 475.
49 KGB II.5 474.
50 KGB II.5 471.
51 C s. 346.
52 KGB II.5 495.
53 KGB II.5 521.
54 KGB II.5 520.
55 KGB II.5 449.
56 KGB II.5 474.
57 KGB II.5 481.
58 Nietzsche Steinabad'daki son gününde Carl Fuchs'a "Tanrı özgür ruhlar olmayı bize bahşetsin, gerisi sana kalsın" diye yazar. Bu kilit tabiri ilk kez burada kullanmış gibi görünmektedir (KGB II.5 479).
59 KGB II.5 471.
60 KGB II.5 479.
61 KGB II.5 475.
62 KGB II.5 481.
63 KGB II.5 450.
64 KGB II.5 493.
65 KGB II.5 495.
66 KGB II.5 493.
67 KGB II.5 494.
68 KGB II.5 498.
69 Cate (2002) s. 232.
70 Small (2005) s. 44.
71 KGB II.5 492.
72 KGB II.6.1 745.
73 KGB II.5 505.
74 KGB II.5 494.
75 İPİ 36.
76 İTD II s. 210.
77 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1084, EH III İPİ 6.
78 ŞB 335.
79 J I s. 695.
80 C s. 351-3.
81 C s. 357.
82 KGB II.5 516.
83 J I s. 630.
84 KGB II.5 517.
85 KGB II.5 529.
86 KGB II.5 533.
87 KGB II.5 490.
88 EH III BT 4.
89 EH III ZAB 3. Vurgu bana ait.
90 WB 1.
91 WB 4.
92 WB 8.
93 WB 8.

94 WB 1.
95 WB 4.
96 Bu dönemden çarpıcı bir notta şöyle denir: "Eğitim öncelikle zorunluluğun, ondan sonra değişebilir ve dönüşebilir olanın öğretilmesidir. Öğrenciye doğa yasalarının evrensel geçerliliği gösterildikten sonra sivil toplumun yasaları gösterilir. Sivil toplumun yasaları konusunda şu soru gündeme gelir: Böyle olmak *zorunda* mı? Öğrenci geçmişte nasıl olduğunu duymak için giderek tarihe de ihtiyaç duyacaktır. Fakat burada işlerin başka türlü de olabileceğini öğrenir. İnsanın şeyler üzerinde ne kadar gücü vardır? Bu, tüm eğitimin sorunudur. Şimdi de işlerin nasıl değişik olabileceğini göstermek için ona mesela Yunanlılar öğretilir. İşlerin nasıl mevcut halini aldığını göstermek için de Romalıların anlatılması gerekir" (KSA 8 5 [64]).
97 WB 11.
98 WB 5, 7, 10.
99 WB 2.
100 KSA 8 9 [1]. Bu ifade Nietzsche'nin 1875 yazında yoğun bir şekilde okuduğu *Der Werth des Lebens*'in (1865; Hayatın Değeri) yazarı Karl Eugen Dühring'den alınmıştır.
101 WB 9, 2.
102 WB 4.
103 WB 7.
104 KGB II.5 490.
105 WB 7.
106 WB 7.
107 KGB II.5 734.
108 WB 7.
109 Hangilerinin gönderildiği bilinmiyor, çünkü sonraki yıl Wahnfried'de istenmeyen kişi haline gelince Cosima mektuplarından çoğunu yok etmişti.
110 KGB II. 5 535, 536, 357, 538.
111 Bu yüzden, *Ecce Homo*'daki "Wagner eserde kendini bulamadı" (EH III TD 4) ifadesi uydurmadır.
112 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 797.
113 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 796.
114 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 799.
115 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 800.
116 C s. 370.
117 YN s. 390.
118 KGB II.5 544.
119 KGB II.5 545.
120 KGB II.5 544.
121 KGB II.5 544.
122 KGB II.5 734.
123 KGB II.5 734.
124 YN s. 386.
125 YN s. 392.
126 EH III TD 4.
127 J I s. 724.
128 YN s. 385.
129 YN s. 389.
130 YN s. 389.
131 TD 23, ZAB II 2.
132 KGB II.5 734.

133 YN s. 376-7.
134 İPİ 153.
135 İPİ II. Cilt, Önsöz 3.
136 EH III İPİ 2.
137 KGB II.5 545.
138 YN s. 391.
139 8 Ağustos 1877'de, Overbeck'in evlenmesinden bir yıl bir gün sonra evlenecekti.
140 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 711.
141 EH III İPİ 2.
142 KGB II.5 549.
143 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 810.
144 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 814.
145 KSA 8 3 [76].
146 KGB II.5 552.

13. BÖLÜM SORRENTO
(Sayfa 341-358)

1 KGB II.5 526.
2 KGB II.5 555.
3 KGB II.6/1 Nietzsche'ye 821.
4 KGB II.5 556. Jacob Bernays Bonn'daki klasik filoloji kürsüsüne Ritschl'den sonra geçen profesördür. Nietzsche 1872'de Rohde'ye şöyle yazar: "Son habere göre Jacob Bernays [*Tragedyanın Doğuşu*'nda ortaya konan görüşlerin] ... kendi görüşleri olduğunu fakat fena halde abartıldığını iddia etmiş. Bu eğitimli ve zeki Yahudi'nin cesaretine hayran kaldım, ama diğer yandan olup bitenlerin kokusunun 'bu yerdeki kurnazlık' sayesinde çıktığının da şenlendirici bir işareti gibime geliyor" (KGB II.3 277).
5 J I s. 742.
6 C s. 382.
7 KGB II.5 518.
8 J I s. 692.
9 Brigham Young Üniversitesi'nde Monte Gardiner'in yüksek lisansı olarak sunulan İngilizce çevirisine internetten ulaşılabilir.
10 KGB II.5 518.
11 *Memoirs of a Female Idealist*, I. Kısım, 10. Bölüm.
12 Bu pasaj, William James'in *Varieties of Religious Experience* adlı eserinde alıntı olarak yer alır (bkz. Small (2005) s. 26).
13 KSA 8 32.19. Ne yazık ki Lambrettas tüm bunları değiştirmiştir.
14 C s. 385.
15 ŞB 77.
16 KGB II.5 580.
17 İPİ 1.
18 Small (2005), s. 26.
19 C s. 394.
20 C s. 392.
21 KSA 21 [13].
22 KSA 8 19 [108].

23 KSA 8 21 [43]. Nietzsche birkaç yıl sonra "ahlak"ı kötü anlamda kullanmaya başladığında aynı sözleri "sosyalizm bu kadar kötüdür" demek için de kullanabilirdi. Ama henüz "ahlakı" kötü anlamda kullanmıyor. 1877'deki defterlerde bu terim istisnasız geleneksel anlamda, yüksek düzeyde onay ifadesi olarak kullanılmıştır.
24 KSA 8 23 [14].
25 KSA 8 17 [44].
26 C s. 386.
27 ŞB 279.
28 KGB II.5 581.
29 KGB II.6 Nietzsche'ye 858.
30 KGB II.5 567.
31 C s. 418.
32 KGB II.5 606.
33 KGB II.5 630.
34 İPİ 402, 424.
35 KGB II.5 674.
36 KGB II.5 642.
37 KGB II.5 599.
38 KGB II.5 628.
39 KGB II.5 644.
40 KGB II.5 654.
41 A.g.e.
42 ŞB 381.
43 KGB II.5 627.
44 KGB II.5 661.
45 KGB II.5 660.
46 Z II 10.
47 Janz (1976) I s. 782.
48 KGB II.5 656.
49 KGB II.5 652.
50 KGB II.5 643.
51 C s. 414.
52 KGB II.5 620.
53 KGB II.5 654.
54 KGB II.5 662.
55 Janz I s. 787.
56 C s. 422.
57 KGB II.5 669.
58 C s. 417.
59 Magee (1983) s. 121.
60 C s. 417-48
61 KGB III.1 384.
62 KGB III.1 405. "Doğaya aykırı zevk ve eğlence düşkünlüğü, oğlancılık belirtileri" Wagner'in Eiser'e mektubunda kelimesi kelimesine bulunmaktadır.

14. BÖLÜM İNSANCA, PEK İNSANCA (Sayfa 359-402)

1 KGB II.5 678.
2 EH III İPİ 5.
3 KGB II.5 673.
4 KGB II.5 679, 710.
5 KGB II.5 676.
6 12. Bölüm'ün 107. sonnotunda bahsedilen ve sonraki paragrafta yeniden alıntılanan mektubu alan kişi Mathilde'ydi.
7 KGB II.5 734.
8 PA IV.
9 İTD II s. 164.
10 PA IV.
11 EH III İPİ 6.
12 PA IV.
13 İPİ 630, 631.
14 EH III İPİ 1. Bana kalırsa buradaki "pek" en az iki anlam taşıyor: Birincisi, metafizik inancın kökenleri metafiziğin bir anlamda havalanmasına imkân vermeyecek kadar insancadır; ikincisi, insan zekâsının kötü bir gün geçirdiği durumları ifade etmeleri bakımından pek insancadırlar.
15 D, Önsöz.
16 ŞB 381. Ayrıca bkz. KKÖ 158.
17 Small (2005) s. 41.
18 KGB II.5 76.
19 KGB II.5 554.
20 İPİ 225.
21 A.g.e.
22 GG 288.
23 Spir (1869) s. 55 vd. İngilizceye çevrilen belgenin başlığı şöyledir: *Proposal to the Friends of a Rational Way of Living* (Dostlarım İçin Rasyonel Yaşama Yöntemi; *Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung*, 1869).
24 EH II 1, PA VIII 2. Gördüğümüz üzere, gençliğinde kesinlikle alkolden habersiz olmamasına rağmen hayatının sonraki kısmında nadiren içti, hatta sağlığına iyi geleceğini düşündüğü zamanlarda içkiyi ağzına sürdü sadece.
25 ZAB II 10.
26 İPİ 282.
27 GG 218-19.
28 İPİ 290. Ayrıca bkz. KKÖ 49.
29 GG 295.
30 KGB II.5 522.
31 KGB II.5 656. Yeri geldikçe tersini söyler.
32 KKÖ 187.
33 Voltaire'e ithafını eserin 1886 baskısında kaldırması, Nietzsche'nin entelektüel gelişimi açısından anlamlıdır.
34 KSA 8 5 [30].
35 Small (2005) s. 31.
36 ŞB 58.

37 İPİ Önsöz 3, 4. Nietzsche *Zerdüşt*'te ruhun tam gelişimi için çölde yaşayan "aslanın" yaratıcı "çocuğa" dönüşmesini şart koşarken de aynı noktaya parmak basar (Z I 1).
38 KGB II.5 521.
39 KGB II.5 554.
40 KGB II.5 554.
41 J I s. 750.
42 KGB II.5 113.
43 KGB II.5 589.
44 KSA 8 17 [50].
45 KSA 8 17 [50].
46 İPİ 109.
47 KKÖ 180.
48 İPİ 1.
49 İPİ 30.
50 İPİ 6.
51 İPİ 119.
52 İPİ 55, 142.
53 İPİ 126.
54 İPİ 115, 141. Burada *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci denemesini başlangıç halinde görüyoruz.
55 İPİ I 111.
56 İPİ 13.
57 İPİ 9.
58 TD 17
59 İPİ 153.
60 İPİ 26, 37.
61 İTD II 17. Bölüm.
62 İPİ 153.
63 İPİ 15.
64 Salomé (1988) s. 67.
65 İPİ 164.
66 İPİ 145, 155.
67 İPİ 162.
68 İPİ 132-3.
69 *Arı Usun Eleştirisi*'nde "Üçüncü Çatışkı".
70 Bkz. FR s. 94-7, İTD I s. 113, 155-6, İTD II s. 319-21.
71 İPİ 37.
72 İPİ 106.
73 İPİ 18-39.
74 İPİ 102.
75 İPİ 119.
76 İPİ 37.
77 İPİ 37, 46.
78 İPİ 107.
79 İPİ 103.
80 İPİ 54.
81 İPİ 133.
82 İPİ 20.
83 İPİ 22.
84 İPİ 34.

85 İPİ I 325.
86 İPİ 327.
87 İPİ 37.
88 KSA 8 23 [41], İPİ 36'nın bir ön versiyonu.
89 İPİ 36, 37.
90 İPİ 109. Nietzsche'nin gerçek anlamda fahişeliğe tutarlı olarak sıcak bakması bu sözler hakkındaki çekincelere yol açmış olsa gerek.
91 İPİ 147.
92 İPİ 141, 114, 119, 133.
93 İPİ 124.
94 İPİ 107.
95 İPİ 108.
96 İPİ 242.
97 İPİ 108.
98 İPİ 128.
99 İPİ 95.
100 İPİ 95.
101 Z IV 1.
102 KGB II 630.
103 KSA 8 23 [16].
104 İPİ 23-4.
105 İPİ 585.
106 İPİ 520.
107 Krş. İPİ 237.
108 İPİ 235.
109 İPİ 442. Modern savaşta liderlik ile tehlike arasındaki ilişki bu kadar sıkı değildir elbette.
110 İPİ 439, 284, 283.
111 Krş. KKÖ 131.
112 İPİ 226.
113 İPİ 231.
114 İPİ 224.
115 İPİ 225, 463.
116 İPİ 224.
117 İPİ 224.
118 KSA 8 17 [44].
119 KSA 7 19 [132], 19 [87].
120 İPİ 224.
121 İPİ 462.
122 İPİ 457. Bu sözleri krş. "Yunan Devleti", AS s. 180.
123 KSA 8 25 [1]. Vurgu bana ait.
124 İPİ 462.
125 İPİ 66.
126 İPİ 105, 70.
127 Z I 21.
128 İPİ 80.
129 İPİ 24.
130 KSA 10 5 [1] 38. Bu dikkat çekici nota neyin vesile olduğu hakkında hiçbir fikrim yok.
131 İPİ 251.
132 İPİ 278.

133 İPİ 276.
134 KSA 9 8 [2].
135 İPİ 111.
136 İPİ I 114.
137 İPİ 111.
138 KKÖ 222.
139 TD 23.
140 İPİ 262. Bildiğimiz gibi önemli bir fark Yunan dininin çoktanrılı olmasıdır. Bu yüzden Hıristiyan "tektanrıcılığında" cisimleşen ahlakın "her boya uyan" niteliğinden uzak durulur ve insanlığın zengin çeşitliliğiyle serpilip gelişmesine imkân verilir.
141 İPİ 224.
142 Durkheim (1995) s. 47.
143 İPİ 222. Alıntı Goethe'nin "Damat" adlı şiirindendir.
144 KKÖ 99.
145 KKÖ 114.
146 KSA 8 30 [90].
147 KSA 8 30 [82].
148 GG 87.
149 İPİ 25.
150 GG 350.
151 GG 284.
152 İPİ 444.
153 İPİ 477.
154 GG 61.
155 KGB II.5 674.
156 KKÖ 88.
157 İPİ 27.

15. BÖLÜM GEZGİN İLE GÖLGESİ (Sayfa 405-437)

1 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1057.
2 KGB II.5 744.
3 KGB II.5 723.
4 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1065.
5 LN s. 39.
6 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1084.
7 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1082.
8 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1083.
9 KGB II.5 743.
10 Salomé (1988) s. 74. Çeviri değiştirilmiştir.
11 KGB II.5 738.
12 KGB II.5 744.
13 KKÖ 33, 50.
14 KKÖ 50.
15 KKÖ 33.
16 KKÖ 91.

17 KKÖ 321.
18 KKÖ 109.
19 KKÖ 89.
20 KKÖ 13.
21 KKÖ 5.
22 KGB II.5 772.
23 KGB II.5 832.
24 KGB II.5 739, 839.
25 KGB II.5 825.
26 LN s. 57-9
27 KGB II.5 837.
28 KGB II.5 859.
29 KGB II.5 863.
30 KGB II.5 864.
31 KSA 8 43.
32 KGB III.1 1.
33 EH I 1.
34 GG 295.
35 KSA 8 28 [15].
36 KSA 8 30 [31].
37 KGB II.5 826.
38 KSA 9 7 [97].
39 İPİ 275.
40 KKÖ 224.
41 GG 318.
42 GG 86.
43 Hadot (1995).
44 KSA 8 41 [48].
45 GG 192.
46 KSA 8 41 [48].
47 KGB II.5 842.
48 KSA 8 30 [52].
49 KGB III.1 68, 125.
50 KSA 8 41 [32].
51 KSA 8 28 [41].
52 KSA 8 28 [40].
53 KGB II.5 880.
54 KSA 8 27 [21].
55 Bu konu aşağıda s. 458-60'ta daha etraflıca tartışılacak.
56 GG 295.
57 GG 300.
58 GG 7.
59 GG 350.
60 Aklında bunların olduğunu 300. Kesim'in başlığından anlıyoruz: "Tek bir şey lazım" başlığı John Bunyan'ın "Tek Bir Şey Lazım; ya da Dört Kalıcı Şey Üzerine Ciddi Tefekkürler: Ölüm, Yargı, Cennet ve Cehennem" (*One Thing Is Needful; OR, Serious Meditations Upon the Four Lasting Things: Death, Judgment, Heaven, and Hell, 1688*) adlı eserine dolaylı bir göndermedir. Nietzsche elbette Bunyan'ın dörtlemesini reddeder. "Lazım" olan tek şey "yürekteki neşedir" ve bu neşeye "bilgelikle" ulaşılır.

61 GG 6.
62 KSA 8 40 [16].
63 TK 283.
64 GG 261.
65 GG 241.
66 GG 250.
67 GG 250.
68 GG 253.
69 GG 7. (İş Bankası Kültür Yayınları, Mustafa Tüzel çevirisi)
70 GG 16.
71 GG 14. (İş Bankası Kültür Yayınları, Mustafa Tüzel çevirisi.)
72 A.g.e.
73 TD 7.
74 GG 305.
75 GG 322.
76 GG 88.
77 GG 318.
78 GG 305: krş. GG 65. (İş Bankası Kültür Yayınları, Mustafa Tüzel çevirisi.)
79 GG 19.
80 GG 20.
81 GG 53. (İş Bankası Kültür Yayınları, Mustafa Tüzel çevirisi.)
82 GG 288.
83 GG 286.
84 GG 285.
85 GG 280.
86 GG 136.
87 GG 295.
88 GG 183.
89 GG 22.
90 GG 350.
91 GG 284.
92 GG 226.
93 GG 272.
94 GG 270.
95 GG 272.
96 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1252.
97 KGB II.5 900.
98 PP II s. 614-15.
99 GG 275.
100 GG 289.
101 KGB II.6/2 Nietzsche'ye 1265.
102 C s. 453-4.
103 TK 376.
104 KGB II.5 884.
105 KGB II.5 867.
106 KGB II.5 896.
107 KGB III.1 2.
108 İKÖ 242.
109 KGB III.1 17.

110 KGB III.1 16-32.
111 KSA 9 47-102.
112 C s. 457.
113 C s. 475.
114 C s. 483.
115 KGB III.1 49.
116 A.g.e.
117 KGB III.1 42.
118 C s. 476.
119 KGB III.1 40.
120 LN s. 79.
121 "Saraylar" derken biraz uçuyor elbette. Sokağın bir tarafında dört ya da beş katlı orta sınıf evleri, diğer tarafında Villeta Dinegro parkı vardır.
122 KGB III.1 69.
123 KGB III.1 101.
124 A.g.e.
125 LN s. 82
126 KGB III.1 85.
127 KGB III.1 66.
128 KGB III.1 68.
129 ŞB 291.
130 ŞB 290, 291.
131 KGB III.1 76.
132 TK 423.
133 KGB III.1 86.
134 KGB III.1 110.
135 KGB III.1 109. Kendi "Manfred Tefekkürü"nün *Tan Kızıllığı*'nın müzikal zemini olduğu şeklindeki önceki iddiasının iptal edildiğini düşünebiliriz büyük ihtimalle (KGB III.1 83).

16. BÖLÜM TAN KIZILLIĞI
(Sayfa 439-469)

1 EH III TK 1
2 TK 314
3 TK 164.
4 A.g.e.
5 A.g.e.
6 TK 96.
7 TK 205, 201.
8 TK 150, 359.
9 TK 454.
10 TK Önsöz 5.
11 TK 544.
12 TK 207.
13 TK 367.
14 TK 553.
15 EH III TK 1.

16 TK 575.
17 TK 376.
18 İPİ 275.
19 TK 553.
20 TK 474.
21 TK 117, 31.
22 TK 122. Bu Darwinci yapıbozum kesinlikle *Şen Bilim*'deki şu anlayışın ardındaki başlıca düşüncedir: "dünyanın toptan niteliği" "kaostur", ona herhangi bir düzen ya da bilgelik yansıtmaya kalkmak salt "insanbiçimciliktir" (ŞB 109).
23 TK 33, 41, 72, 453.
24 TK 148, 128.
25 TK 116.
26 TK 202. Nietzsche'nin toplumun korunmasına ve diğerlerinin caydırılmasına da akılcı düzenlemeler gözüyle bakacağını varsayabiliriz. Onun akılcılık saymadığı şey *intikamdır*.
27 TK 148.
28 TK 18, 109, 110, 339.
29 TK 18, 23, 189, 204, 348, 356.
30 TK 95.
31 İPİ 226.
32 TK 68.
33 TK 72.
34 TK 18, 94.
35 TK 72.
36 KSA 9 3 [117].
37 TK 102.
38 TK 431.
39 TK 79.
40 TK 91.
41 TK 53.
42 TK 77.
43 TK 72.
44 Nietzsche defterlerinde şöyle yazar: "Kant: insan ahlaklı bir varlıktır; bu yüzden (1) özgürdür, (2) ölümsüzdür), (3) ödüllendiren ya da cezalandıran bir yargıç vardır: Tanrı. –Ama ahlaklı varlık bir uydurmadır, bu yüzden ..." (KSA 9 7 [20]).
45 TK 148.
46 TK 76.
47 TK 78.
48 TK 108.
49 TK 57, 99.
50 TK 148.
51 TK 224, 136, 334.
52 TK 133. Karl Popper'in Freud için söylediği gibi, böyle iddialar çürütülebilir.
53 Fakat bkz. 21. Bölüm'ün 6. sonnotu.
54 TK 135, 224.
55 KSA 9 3 [14].
56 TK 137.
57 BT 21.
58 TK 134.
59 KSA 9 2 [40].

60 TK 63.
61 TK 133.
62 A.g.e.
63 KGB III.5 1144.
64 KSA 9 2 [41].
65 TK 190.
66 TK 165.
67 Z I 15.
68 TK 377.
69 KSA 9 7 [313].
70 TK 128.
71 TK 115.
72 TK 124.
73 TK 119.
74 TK 560.
75 KSA 9 7 [30]; krş. KKÖ 36.
76 İTD I s. 304-5. Değiştirilemez "karakter" kişinin *temel* yatkınlık repertuarını ifade eder. "Edinilen" karakter kişinin ifade bulmasına izin verdiği yatkınlıklar kümesiyle alakalıdır.
77 TK 109.
78 A.g.e.
79 *Tan Kızıllığı*'nın "kaderciliği" ile "kendini yaratma" teması arasındaki gerilimin bu işlenişi esasen Brian Leiter tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Leiter (2001).
80 TK Önsöz 5.
81 TK 552.
82 TK 59.
83 TK 105; ayrıca bkz. KSA 8 2 [15].
84 KKÖ 220.
85 TK 109.
86 TK 218; ayrıca bkz. 337, 468 ve GG 120.
87 TK 469.
88 GG 115.
89 TK 245.
90 İKÖ 212.
91 C s. 399.
92 TK 108.
93 TK 146.
94 Z IV. 1.
95 KSA 8 40 [16].
96 KSA 9 7 [37].
97 KSA 8 43 [3].
98 GG 295.
99 İPİ 611.
100 İKÖ 213.
101 TK 174.
102 Leiter (2002).
103 TK 9.
104 TK 9, 165, 377.
105 TK 103.
106 TK 76.

107 KGB III.1 40.
108 KSA 8 29 [29].
109 Hutter (2006).
110 TK 194.
111 TK 52.
112 TK 449.
113 KGB II.5 671.
114 KGB III.1 348.
115 TK 552. Vurgular Nietzsche'ye ait.
116 TK 145. *Zerdüşt*'ün Öndeyiş'inde ve "armağan verme erdemi" (Z I 22) tartışmasında kendini gösteren fikre göre bu erdem gebelik modeli üzerinden anlaşılmalıdır.
117 TK 355.
118 Aktaran Conradi (2001); yeniden aktaran Stuart Hampshire (2001), *The New York Review of Books*'ta Conradi'nin kitabı üzerine bir yorumda.
119 TK 145.
120 KGB III.1 348.
121 Z I 22.
122 TK 194.
123 TK 552.
124 TK 449.
125 TK 505.
126 İPİ 283.
127 TK 364.
128 TK 323.
129 TK 462.
130 TK 376.
131 TK 258.
132 TK 321.
133 TK 346.
134 TK 413.
135 TK 542.
136 TK 278.
137 TK 325.
138 TK 432.
139 TK 117.
140 KSA 910 [D 82].
141 TK 423.
142 TK 117.
143 TK 314.
144 TD 15.
145 Nietzsche'nin "postmodernistten" ziyade "Kantçı" olduğu görüşü defterlerde de destek bulmaktadır: "İnsan neticede dünyayı keşfetmez, dokunma ve duyu organları ile onların yasalarını keşfeder –iyi ama bunların varlığı gerçekliğin yeterli kanıtı değil midir? Bence ayna bunları ispatlar" (KSA 9 10 [D 83]). "Duyulur dünya gerçekte mevcut değildir, kendisiyle çelişir: duyusal bir yanılsamadır. Peki o zaman duyular nedir? Yanılsamanın kaynağı gerçek olmalıdır" (KSA 9 10 [E 93]).
146 KSA 9 3 [19]; ayrıca bkz. GG 16.
147 Quine (1960) s. 22.

17. BÖLÜM ŞEN BİLİM
(Sayfa 471-505)

1 KGB III.1 142.
2 KGB III.1 122.
3 KGB III.1 135.
4 KGB III.1 142.
5 KGB III.1 137.
6 KGB III.1 142.
7 KGB III.1 125.
8 KGB III.1 121.
9 KGB III.1 167.
10 KGB III.1 145.
11 KGB III.1 153.
12 KGB III.1 125.
13 KGB III.1 128.
14 KGB III.1 125.
15 KGB III.1 136.
16 EH III Z 1.
17 KSA 9 11 [141].
18 KGB III.1 135.
19 KGB III.1 135.
20 KGB III.1 158.
21 KGB III.1 144.
22 KGB III.1 326.
23 KGB III.1 198.
24 ŞB Önsöz 4.
25 KGB III.1 157.
26 KGB III.1 181.
27 KGB III.1 181.
28 KGB III.1 173.
29 KGB III.1 184.
30 KGB III.1 188.
31 KGB III.1 172.
32 KGB III.1 174.
33 26 Temmuz 1882'de.
34 KGB III.1 194.
35 KGB III.1 202.
36 KGB III.1 187.
37 ŞB 276.
38 KGB III.7/1 Ek 31.
39 KGB III.1 195.
40 KGB III.1 201. *Şen Bilim*'in başındaki şiir derlemesinde tekrar ortaya çıkar.
41 KGB III.1 197.
42 KGB III.1 206.
43 KGB III.1 213.
44 KGB III.1 220.
45 Kohler (2002).

46 KGB III.1 121.
47 KGB III.1 221.
48 KGB III.1 222.
49 KGB III.1 135.
50 KGB III.1 162.
51 KGB III.1 204-5.
52 KGB III.1 224.
53 KGB III.1 118.
54 KSA 3 s. 334-42.
55 KGB III.1 195, 224.
56 KSA 9 7 [37].
57 EH III ŞB.
58 ŞB 327.
59 KGB III.1 230.
60 Z Öndeyiş 9.
61 ŞB 335; ayrıca bkz. ŞB 55.
62 ŞB 32; ayrıca bkz. 255.
63 ŞB 381.
64 ŞB 26.
65 ŞB 1.
66 ŞB 76.
67 A.g.e.
68 ŞB 116-17.
69 ŞB 50.
70 A.g.e.
71 ŞB 116.
72 ŞB 5.
73 ŞB 356.
74 ŞB 24.
75 ŞB 23.
76 A.g.e.
77 ŞB 58.
78 KSA 8 17 [44].
79 ŞB 382.
80 ŞB 55.
81 ŞB 285.
82 ŞB 108.
83 ŞB 139.
84 ŞB 274-5.
85 ŞB 294.
86 ŞB 76.
87 ŞB 343.
88 ŞB 23.
89 ŞB 125.
90 ŞB 125.
91 ŞB 86.
92 KGB III.1 381, 459, 769.
93 KSA 10 4 [90].

94 ŞB 89. Defterlerde: "Sanatların sanatına karşı daha yüksek bir sanat öğretmek istiyorum: şenliklerin icadı" (KSA 9 11 [170]).
95 ŞB 85.
96 KSA 10 4 [265]. Nietzsche aslında "pek çok resim" diyerek Yunan dininin çoktanrıcılığının Hıristiyanlığın tektanrıcılığının yerini alması gereğini ifade eder. Bu gereklilik ŞB 143'te açığa vurulur.
97 ŞB 84.
98 ŞB 106.
99 *Triumph des Willens* (1934; İradenin Zaferi) ve *Olympia* (1938); [Aktris, yönetmen ve yapımcı olan Alman Riefensthal'ın ödüllü bu iki filminden ilki Nazi Partisi'nce propaganda filmi seçilmiştir-r.]
100 ŞB 329.
101 ŞB 301.
102 KSA 9 11.191.
103 Z II 22. Bu tip düşünceler kimi zaman çok *kötü* düşünceler olabilir elbette. 2008'deki küresel mali erimenin temel sebebi muhakkak ki bankacıların açgözlülüğü değil neoklasik iktisadın, iktisadi faillerin tam anlamıyla akılcı olduğu yolundaki absürd varsayıma dayalı uygulamasıydı.
104 ŞB 39. En azından yazım sırasında Obama ABD Başkanlığı'nın en büyük umudu buydu. Canlı tarihte ilk defa (iyilikçi) manevi liderlik ile küresel iktidarın bir bileşimi önümüze konmuş gibi görünüyor.
105 ŞB 280.
106 ŞB 120.
107 ŞB 118.
108 ŞB 119.
109 KGB III.1 380.
110 ŞB 40.
111 ŞB 335.
112 ŞB 283.
113 ŞB 55.
114 ŞB 299.
115 ŞB 78.
116 ŞB 78.
117 ŞB 335.
118 ŞB 276.
119 ŞB 341.
120 ŞB 303.
121 ŞB 377.
122 PA I 8.
123 ŞB 99.
124 ŞB 333.
125 ŞB 374.
126 ŞB 54.
127 ŞB 57.
128 Terim Hubert Dreyfus'undur; bkz. Dreyfus (1991).
129 ŞB 54.
130 ŞB 58.
131 ŞB 374.

18. BÖLÜM SALOMÉ MACERASI
(Sayfa 507-532)

1 ŞB 279.
2 CA s. 322.
3 KGB III.1 263.
4 C s. 536.
5 KGB III.1 215.
6 KGB III.2 118.
7 A.g.e.
8 C. s. 510.
9 Tepeye aslında öteden beri Sacro Monte, Sacro Monte d'Orta denir.
10 KGB III.7/1 s. 905.
11 Lou'nun Tautenburg günlüğü: Pazartesi, 21 Ağustos 1882 (KGB III.7/1 s. 904-11).
12 J II s. 130.
13 KGB III.1 352.
14 KGB III. 7/1 *Briefe, Erinnerungen und andere Materialien* (Mektuplar, Anılar ve Diğer Malzemeler) s. 48-59.
15 KGB III.1 231.
16 KGB III.1 233.
17 KGB III.1 233.
18 KGB III.1 250.
19 KGB III.1 234.
20 KGB III.1 234.
21 KGB III.1 237.
22 Bkz. Schaumann (1998) s. 59-87. Profesör Gerhard Schaumann'ın 2007 yazında Tautenburg'u ziyaretimde anlattığı kadarıyla, Elizabeth aynı zamanda (evli) papaza da yarı âşıktı ki bu da Nietzsche'yle başa çıkma yeteneğini abartmasına yol açmış olabilirdi.
23 Cemiyet hâlâ devam ediyor. Sürekliliğin ilginç bir yönü de, bir önceki sonnotta bahsi geçen Profesör Schaumann'ın aktif bir üye olmasıdır.
24 KGB III.1 262.
25 Tautenberg'le ilgili hatıralarında sıraların yeri ve sayısı çelişkilidir. Kısa süre önce Güzelleştirme Cemiyeti Nietzsche'nin ziyareti anısına iki sıra koydu, ama bunları asıl sıraların olduğu yere koyduklarına dair bir şey söylemediler.
26 KGB III.1 239.
27 KGB III.1 263.
28 KGB III.1 272.
29 KGB III.1 276.
30 KGB III.1 339.
31 KGB III.1 278.
32 KGB III.1 278.
33 KGB III.1 279.
34 Bkz. KGW III.1 369.
35 KGW III.2 125.
36 KGB III.1 348, 347.
37 KGB III.7/1 s. 912-18.
38 KGB III.2 152.
39 KGB III.1 339.
40 C s. 525.
41 KGB III.7/1 s. 904-11.

42 KGB III.1 282.
43 C s. 540-41.
44 Salomé (1968) s. 24.
45 KGB III.1 252.
46 KGB III.1 263.
47 KGB III.1 190, 236, 243.
48 KGB III.1 293.
49 KGB III.1 295.
50 A.g.e. İkinci kıtayı besteye almaması önemli olabilir, zira son dizeler tanrısız bir teodise arayışıyla uyuşmuyormuş gibi görünüyor.
51 EH III Z 1.
52 KGB III.1 301.
53 C s. 528.
54 KGB III.1 301. Anlaşıldığı kadarıyla Nietzsche'nin burada aktardığı mektup günümüze ulaşmamıştır.
55 *Naumburger "Tugend"* (A.g.e.)
56 KGB III.1 304.
57 KGB III.1 303.
58 ŞB 281.
59 C s. 538.
60 KGB III.1 348.
61 KGB III.1 353.
62 KGB III.1 339.
63 KGB III.1 347.
64 KGB III.1 348.
65 KGB III.1 351.
66 KGB III.1 352.
67 KGB III.1 335.
68 KGB III.1 352.
69 KGB III.1 362.
70 KGB III.1 364.
71 KGB III.1 360.
72 KGB III.1 363.
73 Yukarıda s. 477'de zikredilen Emerson alıntısı.
74 KGB III.1 364, 365.
75 J II s. 167. Lou'nun sevme yeteneğinin olmadığına dair sözlerini "en azından hayatının bu aşamasında ve ileriki pek çok yılda" diye sınırlandırmıştır.
76 KGB III.1 364.
77 Banville (2006) s. 61-4.
78 İTD II s. 533.
79 KGB III.1 444.

19. BÖLÜM ZERDÜŞT
(Sayfa 533-578)

1 KGB III.1 370.
2 C s. 538.
3 KGB III.1 372.

4 KGB III.1 370.
5 KGB III.1 403.
6 KGB III.1 384.
7 KGB III.1 431.
8 KSA II 28 [64].
9 KGB III.1 369.
10 KGB III.1 373.
11 KGB III.1 399.
12 KGB III.1 400.
13 KGB III.1 431.
14 KGB III.1 399.
15 KSA 10 7 [227].
16 KSA 10 7 [213]. İsa'yla ilgili bu değerlendirme *Deccal*'da kökten değişecektir.
17 KGB III.1 382, 384.
18 KGB III.1 380.
19 KSA 10 [27].
20 KGB III.1 381.
21 KGB III.1 382.
22 KGB III.1 381.
23 KSA 8 30 [82].
24 KSA 8 30 [90].
25 KSA 9 3 [81].
26 KSA 9 3 [107].
27 KGB III.3 769.
28 KGB III.1 405.
29 A.g.e.
30 KGB III.1 425, 426.
31 KGB III.1 427.
32 KGB III.1 427.
33 KGB III.3 741.
34 KGB III.1 428. Ayrıca bkz. KGB III.3 741.
35 KGB III.1 432.
36 KGB III.7/1 s. 952-7.
37 KGB III.1 443.
38 KGB III.1 434.
39 KGB III.1 435.
40 KGB III.1 436.
41 KGB III.1 444.
42 KGB III.1 443.
43 KGB III.1 438.
44 KGB III.1 442.
45 KGB III.1 443.
46 KGB III.1 448.
47 A.g.e.
48 KGB III.1 449.
49 KGB III.1 457.
50 KGB III.1 458.
51 KGB III.1 459.
52 KGB III.1 481.

53 KGB III.1 483.
54 KGB III.1 474.
55 KGB III.1 475.
56 KGB III.1 478.
57 KGB III.1 478.
58 KGB III.1 477.
59 A.g.e.
60 Janz II s. 257.
61 KGB III.1 480.
62 İPİ I 145, 155.
63 KGB III.1 403.
64 KGB III.1 473.
65 KGB III.1 398.
66 KGB III.1 490.
67 KGB III.1 375.
68 KGB III.1 404.
69 EH III Z 2.
70 EH III Z 6.
71 KGB III.1 452. Wagner 13 Şubat 1883'te öldüğüne göre *Zerdüşt*'ün 1. Bölüm'ü aslında en az iki hafta önce bitmişti.
72 KGB III.1 370.
73 EH II 10.
74 Z I 21.
75 Örneğin bkz. KGB III.1 407, 421.
76 KSA 12 [43].
77 ŞB 9.
78 EH III Z 8.
79 KGB III.1 375.
80 Z II 14.
81 Z Öndeyiş 10.
82 *Devlet* 558c.
83 Z II 14.
84 YN s. 52-4. Elizabeth'in iddiasına göre ip üstünde yürüyen "yaşlı Weizmann"ın her zaman yaptığı bir numara vardı. Ortağı ters yönden gelip dengesini bozmadan onun üstünden atlıyordu.
85 Matta 27:15-26 Pilatus kalabalığa hangi mahkûmu salıvermesini istediklerini sorar: İsa'yı mı yoksa Barabbas'ı mı? Barabbas'ı seçerler.
86 AS III 9.
87 Z I 1.
88 Z III 2.
89 İKÖ 280.
90 Z I 3.
91 Z I 4.
92 Z I 5.
93 Z I 6.
94 KSA 10 16 [50].
95 Z I 15.
96 KSA 10 4 [188].
97 Z I 18.

98 KGB III.1 352.
99 Z III 15.
100 Z II 10.
101 TD 1.
102 TD 2.
103 Z III 15.
104 Z III 5.
105 Z I 20.
106 İPİ 243.
107 ŞB 143, İKÖ 213.
108 Z I 21.
109 KGB III.1 382.
110 Z I 22.
111 Örneğin bkz. KSA 10 7 [256].
112 KGB III.1 347.
113 Z Öndeyiş 1.
114 Z IV 1. Ayrıca bkz. Z IV 20.
115 Z II 1.
116 Başka bir "Mutluluk Adası (*der Glückseligen*)" da, gördüğümüz üzere, Tribschen'dir. Bu söz ilk kez Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde zikredilmiştir.
117 Z II 10.
118 KGB III.1 452.
119 EH III Z 6.
120 TD 1.
121 Z II 2.
122 İPİ I 111.
123 KSA 12 10 [17].
124 Z II 3.
125 BM s. 243-4, İTD I s. 375-6.
126 Z III 12.
127 KGB III.1 533.
128 Z II 9.
129 Z II 1.
130 EH III Z 4, 7.
131 KGB III.1 583.
132 Z II 12.
133 İKÖ 259.
134 İKÖ 36. Vurgu bana ait.
135 İTD II s. 182.
136 Z II 20.
137 D 57.
138 Z IV 10.10.
139 KSA 9 16 [22].
140 Z III 2.
141 Z III. 4.
142 EH III Z 7.
143 EH III Z 7.
144 TD 17.
145 TD 10.
146 KSA 13 14 [14] (Gİ 1050).

147 Z III 12 19. Bu tabir daha sonra Rilke'de görülür.
148 Salomé (1988) s. 35.
149 PA VI 8.
150 Şayet (Apolloncu) akıl aşkınlık fikrini destekliyorsa, bunun neresi özellikle Dionysosçu olabilir? Bana kalırsa Nietzsche'ye göre, dünyaya dair gündelik perspektifin gündelik benliği merkeze alması son derece kökleşmiştir –neticede ayakta kalma donanımının en vazgeçilmez parçasıdır– deyim yerindeyse havalanmak için olağandışı bir şey –şiir, uyuşturucu, bahar, güçlü duygu, bir tür "esriklik"– gerekecektir: Böylece kişi "en geniş alana" doğru, dünyaya dair bireyler-üstü bir perspektife doğru ilerleyebilir.
151 ŞB 370.
152 EH III Z 6.
153 ŞB 277. Ayrıca "takdirişahsi"deki tırnakları kaldırmamamız, yani bu konuya mesafeli yaklaşmamız ve eski Tanrı inancına kaymamamız için uyarılırız.
154 ŞB 278.
155 I-IV. Bölümler.
156 ŞB 278.
157 KGB III.1 479.
158 KGB III.1 556.
159 KGB III.3 572'de yayıncılı işi genel olarak bir "randevuevi" işletmeye benzetilir, ama 573 ve 580 numaralı mektuplarda mümkün olsa yayıncılık yapacağından açıkça bahseder.
160 KGB III.3 761, 773.
161 Z IV 11.
162 Z IV 17, 18.
163 Lichtenberg (1867) s. 326 vd.
164 KGB III.7/2 s. 76.
165 KGB III.1 601.
166 İKÖ 8.
167 TD 1.
168 Z IV 19. Sonraki bir baskıda başlık "Uyurgezerin Şarkısı" olarak değiştirildi.
169 Z IV 20.
170 EH III İPİ 1.
171 Z I 7.

20. BÖLÜM NIETZSCHE'NİN ÇEVRESİNDEKİ KADINLAR (Sayfa 579-608)

1 KGB III.1 606.
2 KGB III.1 486.
3 C s. 575-80.
4 C s. 581.
5 KGB III.1 526.
6 KGB III.1 528.
7 C s. 580-2.
8 C s. 586.
9 KGB III.1 490.
10 KGB III.1 494. Bu fikir esasen Köselitz'ten kaynaklanır. Giderek daha köle ruhlu hale gelen Köselitz 1884 Şubat'ında Nietzsche'ye gönderdiği mektupta *Zerdüşt*'ün "insana tarihin on-

dan itibaren başlatılması gerektiği hissini verdiğini" belirtmiş, ayrıca "günün birinde Asya dinlerini kuranlardan daha fazla itibar göreceksin" demişti (KGB III.2 Nietzsche'ye 223). Ama göreceğimiz gibi Nietzsche bunu hemen içselleştirmişti.

11 KGB III.3 583.
12 Gilman (1987) s. 159.
13 KGB III.3 589.
14 C s. 588.
15 C s. 592.
16 C s. 594.
17 C s. 451.
18 C s. 588.
19 KGB III.1 528. Ne yazık ki proje hiç meyve vermedi.
20 KGB III.3 750.
21 KGB III.3 724.
22 KGB III.3 750.
23 C s. 588-9.
24 Gilman (1987) s. 161-6, CA s. 452–3
25 J II s. 326.
26 KGB III.1 514-533.
27 KGB III.1 533.
28 A.g.e.
29 J II s. 289. KGB III.1 514'ün devamıdır. Janz'ın KGB'de eksik olan el yazmasını incelemesiyle keşfedilmiştir.
30 KGB III.1 529.
31 KGB III.1 528.
32 KGB III.1 562. "*Yeni*" sözcüğü sadece şiirin sonundaki kıtanın tekrarında görülür.
33 KGB III.2 Nietzsche'ye 262.
34 J II s. 369.
35 KGB III.1 531.
36 KGB III.1 482, 483.
37 KGB III.1 507.
38 KGB III.1 512.
39 AS I 10.
40 KGB III.1 547.
41 KGB III.1 551.
42 KGB III.1 551.
43 KGB III.1 549.
44 KGB III.3 623.
45 KGB III.5 809.
46 KGB III.5 914.
47 Druskowitz'in hayatı ve eserleriyle ilgili bu ayrıntılar Robert C. Holub'un sadece internetten ulaşılabiliyormuş gibi görünen şu mükemmel metninden çıkartılmıştır: "Nietzsche and the Woman's Question (İKÖ 231-8)."
48 KGB III.3 571.
49 KGB III.3 760.
50 KGB III.3 582.
51 KGB III.1 491.
52 Gilman (1987) s. 182-4.
53 KGB III.3 607.
54 KGB III.3 613.

55 Gilman (1987) s. 213.
56 KGB III.3 671.
57 KGB III.3 661.
58 Gilman (1987) s. 195.
59 Gilman (1987) s. 213.
60 KGB III.3 636.
61 KSA 10 3 [1] 367.
62 Bu nokta Robert Holub tarafından gayet iyi vurgulanmıştır (a.g.e.).
63 Ascheim (1992) s. 86.
64 Ascheim (1992) s. 62-3.
65 KGB III.3 600.
66 J II s. 300. Gilman (1987) s. 160'ta bir çeviri vardır. Gilman'ın dizininde bu pasaja antika ama uygun "*Erkeğin* potansiyeli üzerine" (vurgu bana ait) başlığı konmuştur.
67 Salis-Marschlins (2000) s. 31-6.
68 KSA 11 25 [92].
69 KGB 10 3 [1] 442.
70 PA IX 40.
71 CA s. 461.
72 KGB III.3 669.
73 KGB III.3 669.
74 KGB III.3 741.
75 KGB III.3 652.
76 KGB III.3 711.
77 A.g.e.
78 KGB III.3 720.
79 KGB III.3 656.
80 KGB III.3 644.
81 KGB III.3 656.
82 KGB III.3 654.
83 KGB III.3 648.
84 KGB III.3 650.
85 ŞB 362.
86 İKÖ 242.
87 İKÖ 208.
88 KKÖ 99.
89 WB 4, İKÖ 46.
90 İKÖ 242.
91 A.g.e.
92 Örneğin bkz. KGB III.1 399 ve İKÖ 188.
93 TD 2.
94 KGB III.3 682.
95 KGB III.3 687.
96 KGB III.3 553.
97 C s. 635.
98 KGB III.3 726.
99 Janz III s. 257 vd.
100 İKÖ 208.
101 KGW III 7/3, 2 Ek 6.
102 KGB III.5 918.
103 C s. 641.

21. BÖLÜM İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE (Sayfa 609-648)

1 KGB III.3 741.
2 KGB III.3 617.
3 KGB III.3 690.
4 İKÖ 36.
5 KGB III.5 1036. Ayrıca bkz. KSA 13 16 [43].
6 "Olmalı" "olabilir" demektir ilkesi genellikle malumun ilamı olarak görülür. Ama bu çıplak haliyle aslında doğru filan değildir. Schopenhauer'ın özgeci olmamız gerektiğini ve (en azından doğal varlıklar sıfatıyla) özgeci olamayacağımızı iddia etmesinde hiçbir tutarsızlık yoktur. Aklı başında hiç kimsenin katılmak istemeyeceği hayat projesini oluşturan şey, eğer doğruysa, tam da "olmalı" ile "olamazın" kesişimidir –neticede hiç kimse ilk hamleyi yapanın kaybedeceği ve kendisinin ilk hamleyi yapmak zorunda olduğu bir oyuna katılmak istemez. Hakiki ilke uyarınca, *hayatın yaşamaya değer olduğu varsayımına nispetle* "olmalı", "olabilir" demektir.
7 İKÖ 39.
8 PA IX 5.
9 Schopenhauer "ahlak hakkında haklı olabilmek için dünyayı yadsımak zorunda kalan inatçı bir ahlak adamıydı", der Nietzsche. (KSA 12 2 [106]).
10 KGB III.5 1144.
11 KGB III.3 678.
12 PI I 8.
13 İKÖ 39.
14 İKÖ 259, Z II 12.
15 KGB III.5 1013.
16 KGB III.5 1036.
17 İKÖ 30.
18 İKÖ 210, 211.
19 İKÖ 204.
20 İKÖ 211.
21 İKÖ Önsöz.
22 İKÖ 2.
23 A.g.e.
24 İKÖ 15.
25 İKÖ 12.
26 İKÖ 14.
27 A.g.e.
28 İTD I s. 98.
29 İTD II s. 318.
30 İTD II s. 172.
31 İKÖ 253.
32 KSA 11 36 [31].
33 PA IX 14.
34 İKÖ 259.
35 İKÖ 13.
36 İKÖ 23.
37 Z II 12.

38 İKÖ 32.
39 İKÖ 23.
40 İKÖ 259.
41 A.g.e.
42 İKÖ 197.
43 İKÖ 36.
44 İKÖ 227.
45 ŞB 374.
46 İKÖ 10, 208.
47 İKÖ 24, 4.
48 İKÖ 259, 23.
49 İKÖ 12.
50 İKÖ 4.
51 D 7, KSA 7 23 [15], TK 52.
52 İKÖ 212.
53 İKÖ 223, 224.
54 İKÖ 223.
55 İKÖ 224.
56 A.g.e.
57 ZAB II 4.
58 İKÖ 224.
59 İKÖ 203.
60 İKÖ 262.
61 Bkz. yukarıda s. 555-6.
62 İKÖ 46.
63 KGB III.5 1041.
64 İKÖ 260.
65 İKÖ 62.
66 İKÖ 168.
67 İKÖ 62.
68 A.g.e.
69 İKÖ 4, 24, 61.
70 İKÖ 62.
71 Nietzsche'nin burada "sürünün" ortalama düzeyini yükseltmek ister gibi göründüğüne dikkat edin. İstisnai bireyleri yüksek bir seviyeden "yetiştirme" şansının daha fazla olduğunu düşündüğünden mi yoksa sağlıklı bir toplumun hem istisnai tiplere hem de yüksek düzeyde ve mutlu sürüye ihtiyaç duyduğunu düşündüğünden mi bunu istediği açık değildir. Fakat güçlü ve mutlu bir sürü hiç şüphesiz toplumun evrimsel mücadelesinde başarıya önemli bir katkı yapacağı için ikinci ihtimal doğru görünüyor.
72 İKÖ 62.
73 İKÖ 257.
74 İKÖ 62.
75 ŞB 108.
76 İKÖ 202, 203.
77 İKÖ 253.
78 İKÖ 202, KSA 11 25 [174], 25 [211].
79 İKÖ 202.
80 İKÖ 232, 233, 238, 239.
81 İKÖ 202.

82 İKÖ 44.
83 İKÖ 201, 202, 44.
84 İKÖ 212.
85 İKÖ 202.
86 İKÖ 194, 198.
87 İKÖ 257.
88 KSA 12 9 [35] = Gİ 2.
89 İKÖ 211.
90 İKÖ 44.
91 ŞB 23.
92 İKÖ 203.
93 EH III İKÖ 1. Krş. Hölderlin'in "Eve Dönüş / Akrabalara" şiiri.
94 İKÖ 44.
95 İKÖ 212.
96 İKÖ 211.
97 İKÖ 208.
98 İKÖ 61.
99 İKÖ 211, 203.
100 İKÖ 44.
101 A.g.e.
102 İKÖ 61.
103 İKÖ 204.
104 İKÖ 211.
105 A.g.e.
106 İKÖ 208, 274. Widmann'ın yorumunda metaforun daha derinine inilir (yukarıda s. 606-7).
107 İKÖ 211.
108 İKÖ 204.
109 İKÖ 25, 26.
110 İKÖ 208.
111 İKÖ 210.
112 İKÖ 205-7.
113 KSA III.3 598.
114 KSA III.1 531, 533.
115 İKÖ 212.
116 KSA 12 4 [4].
117 EH III İKÖ 2.
118 İKÖ 257.
119 D 57.
120 İKÖ 61. Platon'un ideal devletine denk düşme durumu *Deccal*'ın 57. Kesim'inde daha da açıktır.
121 İKÖ 30.
122 İKÖ 221.
123 A.g.e. Hıristiyan etiğinin erdemlerin katmanlaşmasını kabul edemeyeceği fikrinin, Nietzsche'nin ahlaki "eşitliğin" her türlü özel "imtiyazı" engellediğini varsaydığında yaptığıyla aynı hatayı içerdiği öne sürülebilir.
124 AS s. 185.
125 A.g.e.
126 İKÖ 257.
127 Russell (1957) s. 796.

128 Dolayısıyla Nietzsche'nin savunmakla suçlandığı konumun başka bir adı da "sonuççu mükemmeliyetçilik"tir.
129 Rawls (1972) 50. Kesim. *Tan Kızıllığı* dönemindeki kısa balayını saymazsak Nietzsche, Sokrates'i "üstinsan" olarak görmek şöyle dursun, aslında onun "düşmüş (*décadent*)" olduğu kanaatindedir (PA II, KSA 13 11 [375]). Bu da Rawls'un Nietzsche'yle tanışıklığının nispeten az olduğunu, Nietzsche'nin felsefesini sahiden anlamaktansa bir güç gösterisi yapma peşinde olduğunu gösteriyor.
130 İKÖ 208.
131 İKÖ 61.
132 KGB III.5 1170.
133 İKÖ 257, 239.
134 İKÖ 239.
135 İKÖ 233.
136 İKÖ 234.
137 İKÖ 232.
138 İKÖ 239.
139 İKÖ 144.
140 KGB III.5 347, 348.
141 İKÖ 239.
142 İKÖ 238.
143 İKÖ 239.
144 İKÖ 239.
145 KSA 13 11 [414].
146 İKÖ 238. Vurgu bana ait.
147 D 57.
148 D 57.
149 İKÖ 262.
150 İKÖ 212.
151 İKÖ 49.
152 İKÖ 263.
153 PA IX 9-11.
154 KKÖ 99.
155 İKÖ 224.
156 İKÖ 61.
157 İKÖ 105.
158 İKÖ 58. Ayrıca bkz. 263.
159 İKÖ 257. Vurgu bana ait.
160 İPİ 125, ŞB 302.
161 İKÖ 62.

22. BÖLÜM GÜVERTEYİ TEMİZLEMEK (Sayfa 649-674)

1 J II s. 480.
2 C s. 640.
3 KGB III.3 751, 756.
4 ŞB 76.

5 KGB III.3 761.
6 KGB III.5 803, 811.
7 KGB III.5 794. Fakat 1887 Haziran'ında Wildmann'ın yorumunu "çok zekice" bulduğunu tekrar belirtir (KGB III.5 865) ve minnettarlığını göstermek için ona *Şen Bilim*'in protokol nüshasından gönderir (KGB III.5 869).
8 KGB III.3 754.
9 KGB III.4 403.
10 KGB III.3 760.
11 KGB III.3 769.
12 KGB III.3 768, KGB III.5 849.
13 KGB III.5 849.
14 KGB III.5 872. Bkz. KSA 12 5 [90]. Bu metne göre Taine, Napoléon'un "düşünün" "yoğunluğu, bütünlüğü ve iç mantığının" onu Dante ve Michelangelo'nun kardeşi yaptığını göstermiştir.
15 KSA 12 2. 175. Zerdüşt'ün "Bin Bir Hedef" başlığı altında yer alan "bir kez öğrendin mi bir halkın sıkıntılarını, ülkesini, göklerini ve komşularını, o zaman o halkın başarılarının yasasını" da, ahlakını da "çözdün demektir" iddiası, *milieu* teorisinden esinlenmiş görünmektedir.
16 PA IX 44. Krş. KSA 12 7 [33] ve 7 [25].
17 KGB III.3 735. KGB III.5 951.
18 EH III Z 1.
19 KSA 12 2 [106], 2 [114], 2 [117].
20 KGB III.1 295.
21 KGB III.5 931, 940.
22 KGB III.3 773.
23 KGB 760.
24 KGB III.3 759.
25 KGB 757.
26 KGB III.3 757, 759.
27 KGB III.3 759.
28 KGB III.3 760.
29 KGB III.3 770.
30 KGB III.5 785.
31 KGB III.5 798.
32 KGB III.5 790.
33 KGB III.5 851.
34 KGB III.3 774.
35 KGB III.3 773.
36 KGB III.3 742. *Zamana Aykırı Bakışlar*'ın bu projenin kapsamına girmemesi Nietzsche'nin onları ana eserler olarak görmediği anlamına gelebilir, ama daha kuvvetli bir ihtimalle Fritzsch'e bu eserlerin az sayıda satılmamış nüshası kalmıştı.
37 KGB III.3 740, 730.
38 KGB III.5 834.
39 KSA 12 1 [126], 2 [73], 3 [4].
40 KGB III.3 734.
41 KGB III.3 770.
42 Bu önsözlerin akademik bir bakış açısından güvenilmezliği 1888 notlarında yer alan, *Trajedyanın Doğuşu* gibi daha önceki eserlere dair çok daha doğru tasvirlerle çelişir (bkz. KSA 13 [14] vd).
43 KGB III.5 908.

44 ŞB 299.
45 ŞB. 370. Z I 3 de daha doğrudur.
46 KGB III.2 747.
47 ŞB 344.
48 ŞB 373; vurgu bana ait.
49 ŞB 374.
50 ŞB 373.
51 A.g.e.
52 ŞB 351.
53 ŞB 347.
54 ŞB 381.
55 ŞB 374.
56 ŞB 354. Krş. KSA 12 6 [11].
57 Örneğin bkz. KSA 12 9 [40].
58 ŞB 344.
59 A.g.e.
60 ŞB 123.
61 KSA 12 5 [10].
62 AS III 24.
63 İPİ 109.
64 KSA 8 [23].
65 ŞB 377, 373, 381.
66 KSA 12 1 [144], [145].
67 ŞB 357.
68 ŞB 377, 380.
69 ŞB 343.
70 ŞB 357.
71 ŞB 356. Nietzsche'nin dışarıda bıraktığının *herhangi* bir türden yeni toplum inşası ihtimali değil, doğumun "yazgı" olduğu bir toplum ihtimali olduğuna dikkat edin.
72 ŞB 377.
73 ŞB 343.
74 ŞB 377.
75 ŞB 382.
76 ŞB 382.
77 ŞB 380.
78 ŞB 345.
79 ŞB 345.
80 ŞB 353.
81 ŞB 353.
82 ŞB 346.
83 ŞB 358.
84 ŞB 353.
85 ŞB 382.
86 ŞB 370.
87 A.g.e.
88 KSA 13 11 [710].
89 ŞB 288.
90 İKÖ 56.
91 KGB III.5 899. Paul Deussen 1887 Ağustos'unda Yunanistan'a giderken Sils Maria'daki Nietzsche'ye uğradı.

92 ŞB 370. Klasiklerin yüceltilmesini müzik hakkındaki sözlerinde de görürüz. Yeni Mozart, Heinrich Köselitz'in şahane müziği için kullanabileceği en büyük övgü sözcüğü "klasik" olabilirdi (KGB III.5 951).
93 ŞB 377.
94 Bkz. yukarıda s. 603-4.
95 ŞB 377.
96 ŞB 83; ayrıca bkz. TK 191 ve WO 9.

23. BÖLÜM AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ (Sayfa 675-727)

1 KGB III.5 794.
2 KGB III.5 792.
3 KGB III.5 793.
4 KSA 12 5 [41].
5 KGB III.5 824.
6 KGB III.5 814.
7 KGB III.5 804.
8 KGB III.5 804. Widmann'ın *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yorumunun Dostoyevski'nin *Delikanlı*'sından (1946, 1989, 2011; *Podrostok*, 1875) bir alıntıyla başladığına işaret etmek lafı dolandırmaktan başka anlam taşımaz.
9 KGB III.5 1151.
10 CA s. 493.
11 KGB III.5 807.
12 KGB III.5 805.
13 KGB III.5 807.
14 KSA 12 10 [21].
15 KGB III.5 820.
16 KGB III.5 847. Örneğin Nietzsche'yle karşılaşıp onu büyüleyen Heinrich von Stein da yirmi yedi yaşında olduğundan, burada iyi düşünülmüş bir yargıdan ziyade anlık bir kızgınlığın ifade edildiğini varsaymalıyız.
17 KGB III.5 855.
18 KGB III.5 819, 823.
19 KSA 12 5 [45].
20 KGB III.5 820.
21 KGB III.5 829.
22 KGB III.5 827, 839.
23 Gilman (1987) s. 193.
24 KGB III.5 884.
25 KGB III.5 851.
26 KGB III.5 863.
27 KGB III.5 851. Nietzsche'nin zaman zaman gittiği randevuevlerinin aynı zamanda "masaj salonu" olup olmadığını merak ediyor insan.
28 KGB III.5 845.
29 KGB III.5 968.
30 KGB III.5 850.
31 KGB III.5 855.
32 KGB III.5 854.

33 KGB III.5 968.
34 KGB III.5 863.
35 KGB III.5 870.
36 A.g.e.
37 KGB III.5 868.
38 KGB III.5 870.
39 KGB III.5 873, 878.
40 KGB III.5 895.
41 KGB III.5 883.
42 KGB III.5 885.
43 KGB III.5 887.
44 C s. 670.
45 İngilizce çevirisi *The Sutras of the Vedanta with the Commentary of Cankara* (Cankara Yorumuyla Vedanta Sutraları) başlığıyla 1906'da çıkmıştır.
46 KGB III.5 899, 903.
47 C s. 671-2.
48 KGB III.5 907.
49 C s. 699.
50 KGB III.5 937.
51 KGB III.5 938.
52 KGB III.5 963.
53 KGB III.5 940.
54 KGB III.5 958.
55 KGB III.6 500.
56 KGB III.5 960.
57 KGB III.5 964.
58 KGB III.6 505.
59 KGB III.5 966.
60 KGB III.5 964.
61 KGB III.5 976.
62 KGB III.5 858.
63 KGB III.5 834.
64 KGB III.5 858.
65 KGB III.5 894.
66 KGB III.5 949.
67 KGB III.5 985.
68 KGB III.5 1014.
69 KGB III.5 879.
70 KGB III.5 951, 908, 964.
71 KGB III.5 965.
72 AS Önsöz 3.
73 AS Önsöz 5.
74 ŞB 345, AS II 12.
75 AS I 2.
76 AS I 10.
77 AS I 5.
78 AS I 6. Demek ki *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 257. Kesim'inde "uzaklık pathosunun" ancak "aristokratik toplumda" ortaya çıkacağı iddia edildiğinde, söz konusu toplumun toplumsal sınıftan ziyade psikolojik niteliklere dayalı bir aristokrasi olabileceği ihtimaline de izin veriliyor.

79 AS I 4.
80 KGB III.6 542.
81 AS I 7.
82 İKÖ 46.
83 Göreceğimiz üzere, rahibin doğası ve güdüleriyle ilgili çok farklı bir izah da *Deccal*'da sunulmuştur (24. Kesim). Bu da Overbeck'in hıncın (*ressentiment*) köle isyanı için çok basit bir gerekçe olduğuna ilişkin eleştirisine cevap olabilir (KGB III.6 Nietzsche'ye 510).
84 AS I 6, 7, 10, 11.
85 KGB III.5 971.
86 D 25
87 AS I 7.
88 James Stewart'a göre Budist ahlak Brahmanların baskıcı uygulamalarına bir tepki olarak geliştiğinden başka bir tür sayılmalıdır.
89 AS I 8; vurgu bana ait.
90 AS I 11.
91 AS I 14.
92 AS I 14.
93 AS I 13.
94 AS I 15 Aquinolu Aziz aslında Yeni Ahit'in Vahyi'ni tekrarlamaktadır.
95 AS I 10.
96 AS I 10.
97 AS I 11.
98 AS I 10.
99 EH III AS.
100 EH III İKÖ 2.
101 AS I 9.
102 AS I 16.
103 AS I 11.
104 AS I 11, 12.
105 EH III İPİ 1.
106 AS I 17.
107 AS I 12.
108 AS II 1.
109 AS I 10.
110 AS II 2.
111 AS II 3.
112 Bkz. AS III 9.
113 AS II 2.
114 AS II 2.
115 Z I 15.
116 AS II 2.
117 KGB I.2 5 [63].
118 ŞB 109.
119 KGB I.2 538.
120 İKÖ 61.
121 AS II 2.
122 AS II 2.
123 AS II 3.
124 AS II 4.

125 AS II 5, 6, 7, 8.
126 AS II 19.
127 AS II 20.
128 AS II 21.
129 A.g.e.
130 AS II 16.
131 AS II 16.
132 AS II 18.
133 Nietzsche buraya iki konuyu daha ekler. Birincisi, Hıristiyan kendini feda etme ideali, kendine karşı zalimliğin verdiği hazdan ileri gelir. Sadece kendine zarar verme istenci "bencil olmayana" değer verme şartını yerine getirebilir. İkincisi, bu korkunç hastalığın iyi yanı insanın bir iç yaşam geliştirmesidir: daha sonra "ruh" denen şeyi edinen insan "ilginç" ve "gelecek" dolu bir hal alır. Hastalığı gebelik gibi bir şeydir (AS II 16, 19).
134 D 22.
135 AS II 24.
136 AS II 16.
137 AS II 19.
138 AS II 19.
139 AS II 23.
140 AS II 24.
141 İKÖ 280.
142 EH III AS.
143 AS II 8.
144 AS II 2-5.
145 AS II 5.
146 AS II 6.
147 A.g.e. Nietzsche'nin burada yapmaya çalıştığı şey Schopenhauer'ın estetik teorisinin kendisiyle çeliştiğini iddia etmektir, çünkü estetik duruma geçmek için "mümkün olan en kişisel çıkara" sahiptir. Fakat bu kötü bir hatadır: Kişinin estetik duruma geçmekte çıkarının olması, durumun kendisinin "çıkarlara hitap ettiği" anlamına gelmez.
148 AS II 7.
149 İTD I s. 185-6.
150 Christopher Janaway (2007) *Beyond Selflessness*'ın (Özgeciliğin Ötesinde) 12. Bölüm'ünde buna dikkat çeker. Janaway'a her konuda katılmasam da bu bölümün *Soykütük*'ün üçüncü kısmı için son derece faydalı bir kılavuz olduğunu düşünüyorum.
151 AS II 12.
152 ŞB 99.
153 AS II 12; krş. KSA 12 1 [50].
154 İTD II s. 381, 372, PP II s. 69.
155 KSA 11 34 [131].
156 Bu "harita" benzetmesinin kısa süre önce Frijof Bergmann tarafından canlandırıldığını düşünüyorum.
157 ŞB 374.
158 KSA 12 2 [149].
159 KSA 12 2 [148].
160 AS III 11.
161 A.g.e.
162 AS III 13.
163 AS II 11.

164 AS III 13.
165 A.g.e.
166 AS III 20.
167 AS III 13.
168 AS III 15.
169 A.g.e.
170 Matta 19: 24.
171 Z II 12.
172 AS III 15-16.
173 ŞB 78.
174 AS III 17.
175 AS III 25.
176 AS III 14.
177 AS III 17.
178 AS III 17.
179 AS III 19.
180 AS III 20.
181 A.g.e.
182 AS III 17.
183 AS III 24.
184 AS III 28.
185 EH III AS.
186 KGB III.1 494, III.5 1132.
187 AS III 24.
188 AS III 23.
189 ŞB 58. Vurgu bana ait. Nietzsche *dürfen* yerine *können* demeyi seçer –normalde yüksek düzeydeki dil kullanımını aşağı çeker– zira bana göre Almanca *können*, İngilizcede de olduğu gibi, hem "olabilir" hem de "yapılabilir" anlamındadır. *Salt* eleştiriyle yetinmek *etkisizdir*, boş boş sızlanmaktır. Eleştirilen idealin karşısına başka bir ideal koyamazsanız eleştiri geri gidişi engelleyemez, çünkü bildiğimiz üzere güç istenci amaçsız olmaktansa sağlıksız bir amaca sahip olmayı tercih eder.
190 AS III 23.
191 AS III 23-4.
192 AS III 24.
193 ŞB 344.
194 AS III 27 "Kendini olumsuzlama" ve "kendini yüceltme" olarak da çevrilebilir. Genel ilkenin yanlış ya da fuzuli olduğu açıktır, ama bunun gerçekte bir önemi yoktur, çünkü Nietzsche sadece ilkenin bir örneğiyle ilgilenmektedir. Bunun retorik gösterişten fazla bir anlam taşıdığını sanmıyorum.
195 A.g.e.
196 A.g.e.
197 EH Önsöz 3.
198 ŞB 370.
199 KSA 11 37 [8].
200 ŞB 362.
201 KSA 12 5 [61].
202 KSA 12 2 [57]. Ayrıca bkz. KSA 12 2 [76] ve KSA 11 37 [8].
203 AS I 12
204 Bu gözlemin anlamını bana açıkça gösterdiği için John Richardson'a müteşekkirim.

24. BÖLÜM 1888
(Sayfa 729-794)

1 J II s. 577.
2 KGB III.5 1105, 1110.
3 KGB III.5 983.
4 KGB III.5 1005.
5 KGB III.5 973.
6 KGB III.5 1000.
7 KGB III.5 1007.
8 ŞB Önsöz 4.
9 NWK Önsöz.
10 KGB III.5 1003, 1005.
11 KGB III.5 998.
12 KGB III.5 1049.
13 A.g.e.
14 KGB III.5 1007.
15 KGB III.5 1013.
16 A.g.e.
17 A.g.e.
18 KGB III.5 1022, 1025.
19 KSA 13 11 [296].
20 KGB III.5 1068. Fakat *Wagner Olayı*'nın İkinci Sonsöz'ünde ona Wagner'in "zeki maymunu" denir.
21 KGB III.5 1122, 1148.
22 KGB III.5 1036.
23 KGB III.5 796.
24 KSA 13 16 [63].
25 KGB III.5 1026.
26 KGB III.5 1014.
27 KGB III.5 1078.
28 KGB III.5 1181.
29 KGB III.5 1130.
30 KGB III.5 1160.
31 KGB III.5 1163.
32 KGB III.5 1107.
33 KGB III.5 1207.
34 KGB III.5 1210.
35 KGB III.5 1145.
36 KGB III.5 1045.
37 KGB III.5 1018.
38 KGB III.5 1066.
39 KGB III.5 1048.
40 KGB III.5 1068.
41 Gilman (1987) s. 209.
42 Gilman (1987) s. 206.
43 J II s. 621.
44 J II s. 620.

45 KGB III.5 1115.
46 KGB III.1 551.
47 KGB III.5 1066.
48 KGB III.5 1101.
49 KGB III.5 1110.
50 C s. 700.
51 C s. 699.
52 C. s. 700.
53 KGB III.5 1111.
54 KGB III.5 1108.
55 KGB III.5 1111.
56 KGB III.5 1134.
57 KGB III.5 1079.
58 WO Sonsöz, dipnot.
59 Nietzsche terimi ve kavramın bir kısmını Fransız yazar ve edebiyat eleştirmeni, kendine dekadan (*décadent*) diyen Paul Bourget'den almıştır (bkz. Neumann (2001)). Bourget'yi ilk kez 1883-4 kışında okur (KSA 10 24 [6]). Ama terimi 1888'e kadar basılı eserlerinde görmeyiz.
60 WO 5.
61 PA IX 35.
62 WO 4, KSA 12 2 [127].
63 WO 7.
64 WO İkinci Sonsöz.
65 WO 7.
66 WO Epilog.
67 WO 4.
68 WO 8, 12.
69 Ekte çok üstünkörü ve neredeyse anlamsız bir gönderme yapılır. Bu eksikliğin Wagner'e karşı davasını zayıflattığını gizlemek için yapılmış bir gönderme olması da pekâlâ mümkündür.
70 KGB III.5 1102.
71 KGB III.5 1111.
72 Ama 26. Bölüm'de tartışılacak sebeplerden ötürü artık adına *Güç İstenci* denmeyecektir.
73 KGB III.5 1115. Nietzsche Kasım'da eserin on gün içinde yazıldığını iddia eder (KGB III.5 1157), ama bu sırada gerçekle ilişkisini yitirmeye başlamıştı.
74 KGB III.6 581, KGB III.5 1122.
75 KGB III.5 1105.
76 KGB III.5 1105.
77 A.g.e.
78 KGB III.5 1105.
79 KGB III.5 1104.
80 KGB III.5 1105.
81 EH III PA 2.
82 PA IV.
83 EH Önsöz 2.
84 PA VI 3.
85 PA VI 7-8.
86 PA IX 33.
87 PA IX 36.
88 İKÖ 21.
89 PA IX 38.

90 PA IX 42.
91 PA I 44.
92 C s. 399.
93 PA I 12.
94 Nietzsche'nin İngilizleri pek sevmemesine rağmen Mill'in en az altı eserini okuması ya da elden geçirmesi şaşırtıcıdır (Brobjer (2008) s. 251).
95 İKÖ 228.
96 PA I 8.
97 PA I 10.
98 PA IX 49.
99 PA II 2.
100 Salomé (1988) s. 32.
101 PA II.
102 PA X 4.
103 PA X 5.
104 KKÖ 33.
105 PA III 2.
106 EH III "*Tragedyanın Doğuşu*" 3.
107 D 1.
108 PA V 1.
109 PA V 2.
110 PA V 1.
111 PA V 3.
112 KSA 13 23 [2]. Metnin devamında Wagner'in kendine böyle ihanet ettiğini anlatır. Bu pasaj Gİ 815'te not olarak tekrar verildiği yerde Elizabeth tarafından makaslanmıştır.
113 PA IX 37.
114 PA VI 2.
115 PA IX 33.
116 PA IX 33.
117 AS I 10.
118 PA IX 37.
119 İKÖ 197.
120 AS I 16.
121 ZAB I 1.
122 PA VIII 2.
123 PA VIII 4.
124 PA IX 29.
125 PA VIII 6.
126 PA IX 38-9.
127 PA IX 40
128 A.g.e.
129 PA V 6.
130 PA IX 9, 10, 24.
131 PA V 4.
132 KGB III.5 1122.
133 A.g.e.
134 KGB III.5 1142.
135 KGB III.5 1112.
136 D 62.

137 D 24.
138 D 26.
139 D 24.
140 A.g.e.
141 D 30.
142 D 2.
143 D 29, 30, 33, 35.
144 D 20, 22, 42.
145 D 42.
146 D 39.
147 D 41, 42. İncil araştırmacılarına göre Pavlus kişisel ölümsüzlük doktrinini Platon'dan değil daha önce üyesi olduğu Farisi mezhebinden devralmıştır.
148 D 8, 9.
149 EH Önsöz 2.
150 D 21.
151 D 43.
152 D 22.
153 D 43, 58.
154 D 43.
155 D 44-7.
156 D 57.
157 D 56.
158 D 60.
159 PA VII 3-4.
160 D 58.
161 D 57.
162 D 58.
163 A.g.e.
164 KSA 13 11 [31].
165 EH III TD 4.
166 KSA 13 18 [17]. Ayrıca bkz. EH III TD 4. Bu kitabın içeriğini *Deccal*'ın 57. Kesim'inde özet halinde bulmak mümkündür.
167 D 57.
168 D 57.
169 EH Önsöz 4.
170 EH 4 1.
171 D 57.
172 D 57.
173 A.g.e.
174 D 57.
175 Nietzsche'nin bengi dönüşün ancak Dionysosçu bir perspektifle benimsenebileceği görüşü ışığında bakarsak, anlaşılmaz "Dionysos – kanun koyucu tipi" notunun bu anlama geldiğini düşünüyorum (KSA 13 23 [8]).
176 *Güç İstenci*'nin daha önce bahsedilen dördüncü kitabının içeriğinin taslağında (KSA 13 18 [17]) üç ana konudan ikisi (üçüncüsü anlaşılamayacak kadar kapalıdır) "Sıradüzeni: Hayatın İlkesi" ve "Bengi Dönüş"tür.
177 D 58.
178 D 57.
179 A.g.e.

180 A.g.e.
181 D 16.
182 AS II 19.
183 D 16.
184 D 25.
185 KSA 13 11 [346].
186 KSA 13 11 [375].
187 D 19.
188 En azından Eski Ahit tek bir "hakiki" tanrı tanır.
189 KSA 13 16 [16].
190 EH Önsöz 2.
191 EH III 1.
192 KGB III.5 1145.
193 EH Önsöz 4.
194 ŞB 299.
195 EH III Z 6.
196 EH I 3.
197 EH III 2.
198 A.g.e.
199 EH I 3.
200 EH III ZAB 3.
201 EH III Z 2.
202 EH II 9.
203 A.g.e.
204 EH III Z 3.
205 EH II 5.
206 EH III İPİ 2.
207 EH II 5.
208 EH III İPİ 5.
209 EH III İPİ 1.
210 EH III İPİ 6.
211 EH IV 1.
212 EH Önsöz 2.
213 EH IV 4.
214 Bu yüzden küresel ısınma meselesini reddedenlerin burada yeri olamaz.
215 Z Önsöz 5.
216 EH Neden Bir Alınyazısıyım Ben 5.
217 EH III TD 4.
218 EH III TD 3.
219 KGB III.5 1144.
220 KGB III.5 1143.
221 KGB III.5 1157.
222 KGB III.5 1144.
223 KGB III.5 1137.
224 A.g.e.
225 KGB III.5 1192.
226 KGB III.5 1147.
227 KGB III.5 1184.
228 KGB III.5 1189.

229 KGB III.5 1192.
230 KGB III.5 1192.
231 KGB III.5 1202.
232 KGB III.5 1156, 1203, 1213.
233 EH III 1.
234 KSA 13.25.11.
235 KGB III.5 1192.
236 KGB III.5 1132.
237 KGB III.5 1132.
238 KGB III.5 1159.
239 KGB III.5 1147, 1158.
240 KGB III.5 1210.
241 KGB III.5 1186.
242 KGB III.5 1210.
243 KGB III.5 1204.
244 KGB III.5 1193.
245 KGB III.5 1132.
246 KGB III.5 1050.
247 KSA 13 25 [7] 5.
248 KGB III.5 1129.
249 KGB III.6 591.
250 KGB III.5 1131.
251 KGB III.5 1207.

25. BÖLÜM FELAKET
(Sayfa 795-802)

1 C s. 716.
2 KGB III.5 1173.
3 KGB III.5 1175, 1192.
4 KGB III.5 1157.
5 KGB III.5 1168.
6 KGB III.5 1170.
7 A.g.e.
8 KGB III.5 1227.
9 KGB III.5 1229.
10 KGB III.5 1239.
11 KGB III.5 1249.
12 KSA 13 25.15.
13 KSA 13 25.19.
14 GG 284, 350.
15 KGB III.5 1172, 1173, 1254, 1255.
16 KGB III.5 1128.
17 KGB III.5 1238, 1243.
18 KGB III.5 1235, 1244, 1249, 1250, 1251, 1252.
19 KGB III.5 1256.
20 KGB III.5 1247; krş. 1239.

21 KGB III.5 1242.
22 KGB III.5 1248.
23 KGB III.5 1244.
24 KGB III.5 1246.
25 KGB III.5 1250.
26 KGB III.5 1252.
27 KSA 13 25 [7].
28 KGB III.5 1034.
29 ŞB 78.
30 PA IX 45.
31 J III s. 39.
32 EH II 7.

26. BÖLÜM GÜÇ İSTENCİ'NİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ (Sayfa 803-826)

1 İPİ 44, 50, 55, 137.
2 Z I 15.
3 Z II 12.
4 KSA 11 34 [247].
5 KSA 11 39 [1].
6 KSA 12 2 [100].
7 KGB III.3 741.
8 KGB III.5 973.
9 Elizabeth'in 17 Mart 1884'te yazılan bir taslaktan alıp kullandığı planda 374 aforizmadan oluşan dört ciltlik bir eser öngörülüyordu. Bunların 104'ü hiç kullanılmamıştır. Geri kalan 270 fragmandan 137'si eksik ya da kasten değiştirilerek yayımlandı –başlıklar ya da asıl cümleler çıkarılıp, bir arada duran metinler ayrı yerlere konmuştu vb. (bkz. Montinari (2003) s. 92-3). Ayrıca Elizabeth'in hazırladığı 1906 edisyonundaki 693 fragmanın 1884'teki plana uyması gibi bir kaygı hiç duyulmamıştı. Bu fragmanlardan çoğu aslında Nietzsche'nin Sils'teki çöp kutusunu boylamış ama bilinmeyen sebeplerle Durisch bu kâğıtları alıp saklamıştı.
10 Heidegger (1979) Cilt 1 s. 8-9.
11 Heidegger (1979) Cilt 4 s. 148.
12 Söz konusu bölüm *Nietzsche*'nin IV. Bölüm'üdür (Schacht [1983]). Bu istatistikler Magnus'ta (1986) karşımıza çıkar.
13 KSA baskısında.
14 *Ahlakın Soykütüğü*'nün ikinci kısmının 12. Kesim'inde *ifade edildiği* söylenebilir.
15 Niye "nesneler" değil de "olaylar"? Çünkü bildiğimiz gibi Nietzsche nesnelerin genellikle gramer yanılsaması olduğunu düşünür. Gerçeklik ona göre olaylardan oluşur. Tartışılması gereken tek sorun bu olayların niteliğidir.
16 Ya da "Yorum" – *Auslegung*.
17 KSA 11 39 [1].
18 KSA 11 40 [2].
19 Bernoulli (1908), Cilt 1 s. 269. Vurgu bana ait.
20 KSA 7 23 [30].
21 FR s. 1.
22 KSA 12 2 [88].

23 KSA 11 36 [31].
24 İTD II s. 318.
25 İKÖ 13.
26 İKÖ 253.
27 ŞB 349.
28 KSA 12 14 [79].
29 İKÖ 259.
30 KSA 11 36 [31].
31 Gİ 1066. George Simmel 1907'de bu argümanın yanlışlığını ispatlar.
32 KSA 11 38 [12] = Gİ 1067.
33 KSA 12 2 [100].
34 KSA 12 9 [35] = Gİ 2.
35 KSA 12 10 [137].
36 KSA 13 11 [73].
37 KSA 13 11 [43].
38 KGB III.5 1105.
39 KSA 13 11 [415].
40 İKÖ 259.
41 İTD II s. 605.
42 Gİ 55.
43 KSA 13 11 [414].
44 KSA 13 12 [1].
45 KGB III.5 991.
46 KGB III.5 1000.
47 Nietzsche 1887'de olağandışı ölçüde erken vardığını düşünüyor gibidir, ama yanılmaktadır. Nietzsche'nin Sils'e en erken varışı 1885'te, 7 Haziran'dadır. 1887'de 12 Haziran'da varmıştı.
48 KGB III.5 1094.
49 KSA 13 18 [17].
50 KGB III.5 1098.
51 KSA 19 [2] – 19 [8].
52 KGB III.5 1111.
53 PA Önsöz
54 KGB III.5 1151.
55 KGB III.5 1159.
56 KSA 13 22 [14].
57 KSA 13 11 [410].
58 ŞB 335.
59 İKÖ 210, AS 357.
60 AS Önsöz 2.
61 Ayrıca bkz. EH Önsöz 3.
62 İTD I s. 111.
63 İKÖ 23.
64 İKÖ 259 (vurgu bana ait), İKÖ 36.
65 İKÖ 36. Vurgu bana ait.
66 Ayrıca bkz. İKÖ 13.
67 İKÖ 36. Vurgu bana ait.
68 KSA 11 40 [9].
69 PA IX 9.
70 ŞB 109.

71 İKÖ 36.
72 KSA 13 11 [111].
73 İKÖ 259.
74 KSA 13 11 [111].
75 "Doyurulamaz" güç istencinin mantıksal sınırının "tanrılaşmak" olduğuna dikkat edin. Güç metafiziğinde yeni başlayan megalomaninin etkisi olup olmadığını insan merak ediyor. Psikolojik doktrine inancı kısmen içe bakıştan mı kaynaklanıyordu?
76 PA IX 14.
77 PA I 26.
78 PA IX 9-11.
79 KSA 13 14. [11].
80 İPİ 54, TK 135, 224.
81 İTD I s. 380.
82 EH I 4.
83 Tekrar tekrar geçen "Yaratıcılar serttir, elmas kadar serttir" (Z III 12, PA XI) ifadesinin ardında büyük ölçüde bu düşüncenin yer aldığı kesindir.
84 WO Epilog.
85 D 6.
86 D 6, 17.
87 WO İkinci Sonsöz, WO 7.
88 WO 6.
89 PA II 9.
90 D 30, 42.
91 D 24.
92 PA IX 35.
93 İKÖ 259.
94 Z II 12.
95 PA I 12.
96 D 2.
97 D 11.
98 PA VIII 4.
99 TI V 1.
100 KSA 10 16 [50].
101 PA X 3.
102 İKÖ 197.
103 PA V 1.
104 AS III 9.

27. BÖLÜM SON
(Sayfa 827-839)

1 C s. 735.
2 C s. 736.
3 PA X 5.
4 C s. 739.
5 C s. 738.
6 C s. 743.

7 C s. 755-6.
8 C s. 741.
9 YN ve LN.
10 Hollingdale (1999) s. 249.
11 J III s. 157-8.
12 C s. 793.
13 Gilman (1987) s. 254.
14 Hollingdale (1999) s. 253.
15 C s. 810.
16 Ya da biraz ayrıntıcılık edersek, o yüzyıldan dört ay önce.
17 Gilman (1987) s. 248.
18 KGB III.3 741. Dolayısıyla en azından Nietzsche Anıtı'nın (Resim 26) Chasté'de bulunması uygundur.

28. BÖLÜM NIETZSCHE'NİN DELİLİĞİ (Sayfa 841-846)

1 KGB III.5 870.
2 KGB III.5 884.
3 Sacks (2008).
4 Schain (2001).
5 Bu biyografinin yayımlanmasının ardından Dr. Eva M. Cybulska'dan aldığım bir mektuptan, aynı "çift kutuplu bozukluk" teşhisini 2000'de "Nietzsche's Madness: Misdiagnosis of the Millennium?" (*Hospital Medicine*, Cilt 61, No. 8, s. 571–5) adlı makalesinde koyduğunu öğrendim.
6 Sax (2003) Frengi teşhisinin yukarıdaki eleştirisinin tıbbi ayrıntıları kısmen Sax'tan, kısmen Schain'den (2001) alınmıştır.
7 Auckland Üniversitesi Tıp Fakültesi Göz Hekimliği W&L Stevenson profesörü ve özellikle meninjiyom konusunda dünya çapında bir otorite olan Helen Danesh-Meyer'e bu bilgiler için minnettarım. İlk taslağa getirdiği eleştiriler sayesinde bölümün tamamı ciddi ölçüde gelişebildi.

İkincil Eserler Kaynakçası

Aschheim, S. (1992) *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1900* (Berkeley: University of California Press).

Banville, J. (2006) Review of *Reiner Maria Rilke and Lou Salomé: The Correspondence*, çev. E. Snow ve M. Winkler (New York: Norton, 2006), *New York Review of Books* içinde, Cilt 53, No. 20, Aralık s. 61-5.

Bernoulli, C. (1908) *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 cilt. (Jena: Eugen Diederichs).

Bertram E. (1918) *Nietzsche, Versuch einer Mythologie* (Berlin: Bondi).

Brobjer, T. (2001) "Beitrage zur Quellenforschung: Abhandlungen. A Discussion and Source of Hölderlin's Influence on Nietzsche: Nietzsche's Use of William Neumann's Hölderlin," *Nietzsche-Studien* içinde, cilt 30, s. 394-6.

——— (2008) *Nietzsche's Philosophical Context* (Urbana: University of Illinois Press).

Conradi, P. (2001) *Iris Murdoch: A Life* (New York: Norton).

Cate, C. (2002) *Friedrich Nietzsche* (Londra: Hutchinson).

Deussen, P. (1901) *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (Leipzig: Brockhaus).

Dreyfus, H. (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, MA: MIT Press).

Durkheim, E. (1995) *Elementary Forms of the Religious Life*, çev. K. Fields (New York: Free Press).

Feuerbach, L. (1855) *The Essence of Christianity*, çev. Marian Evans (New York: Calvin Blanchard).

Fischer, K. (1860) *Geschichte der neueren Philosophen*, Cilt 3 ve 4: *Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim: Bassermann'sche Verlag).

Gilman, S. (1987) *Conversations with Nietzsche*, çev. D. Parent (New York: Oxford).

Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. M. Chase (Oxford: Blackwell).

Hampshire, S. (2001) Review of *Iris Murdoch: A Life*, P. Conradi (New York: Norton), *New York Review of Books* içinde, Cilt 48, No 18, Kasım, s. 24-6.

Hayman, R. (1980) *Nietzsche: A Critical Life* (Londra: Wiedenfeld and Nicolson).

Heidegger, M. (1977'den itibaren) *Heidegger: Gesamtausgabe*, haz. F.-W. Von Hermann (Frankfurt am Mein: Klostermann).

——— (1979), *Nietzsche*, 4 Cilt, çev. D. Krell (San Francisco: Harper & Row).

Hölderlin, F. (1965) *Hyperion, or the Hermit in Greece*, çev. W. R. Trask (New York: Friedrich Ungar).

Hollingdale, R. (1999) *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hutter, H. (2006). *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices* (Garfield, WA: Lexington Books).

Janaway, C. (2007) *Beyond Selflessness* (Oxford: Oxford University Press).

Janz, C. P. (1976) *Friedrich Nietzsche: Der musikalische Nachlass* (Basel: Bärenreiter).

Kant, I. (1964) *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith (Londra: Macmillan).

Kant, I. (1972) *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernhard (New York: Hafner).

Kohler, J. (2002) *Zarathustra's Secret. The Interior Life of Friedrich Nietzsche*, çev. R. Taylor (New Haven: Yale University Press).

Krell, D. ve Bates, D. (1997) *The Good European* (Chicago: University of Chicago Press).

Landerer, C. ve Schuster, M.-C. (2002) "Nietzsches Vorstudien zur Geburt der Tragodie in ihrer Beziehumg zur Musikästhetik Eduard Hansliks," *Nietzsche-Studien* içinde, Cilt 31, s. 114-33.

Lange, F. (1925) *The History of Materialism and Criticism of Its Importance*, çev. E. Chester Thomas, giriş Betrand Russell (New York: Arno Press).

Leiter, B. (2001) "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche," J. Richardson ve B. Leiter, *Nietzsche* içinde (Oxford: Oxford University Press), s. 281-321.

——— (2002) *Nietzsche on Morality* (Londra: Routledge).

Lichtenberg, G. (1867) *Vermischte Schriften*, Cilt 5 (Gottingen: Heinrich Dieterich).

Magee, B. (1983) *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Clarendon Press).

Magnus, B. (1986) "Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the 'Übermensch'", *Journal of the History of Philosophy,* Cilt 24, s. 79-99.

Mann, T. (1947) "Nietzsche's Philosophie im Licht unserer Erfahrung", *Die neue Rundschau* içinde, Cilt 58, s. 58-82.

Meinecke, F. (1963) *Das Zeitalter der deutsche Erhebung* (1906), 7. Basım. (Göttingen: Vandenhoeck ve Ruprech).

Mithen, S. (2005) *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language, Mind and Body* (Londra: Weidenfeld and Nicolson).

Montinari, M. (2003) *Reading Nietzsche*, çev. G. Whitlock (Urbana: University of Illinois Press).

Neumann, V. (2001) "Die französishe Krankheit: Nietzsches Rezeption des Begriffs 'décadence' von Paul Bourget", *Man ist viel mehr Künstler als man weiss* içinde, haz. G. Seubold (Bonn: DenkMal).

Neumann, W. (1853) *Moderne Klassiker. Deutsche Literature-Geschichte der neuern Zeit in Biographien, Kritiken und Proben: Friedrich Hölderlin* (Kassel: Balde).

Quine (1960) *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press).

Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Rohkrämer, T. (2007) *A Single Communal Faith*? (New York: Berghahn).

Russell, B. (1957) *A History of Western Philosophy* (Londra: Allen and Unwin).

Sacks, O. (2008) "A Summer of Madness", *New York Review of Books* içinde, Cilt 60, No. 14, Eylül, s. 57-61.

Salis-Marschlins, M. (2000) *Philosoph und Edelmensch: Ein Betrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches* (Schutterwald: Wissenschaftlicher Verlag).

Salomé, L. (Andreas-) (1968) *Lebensrückblick*, haz. E. Pfeiffer (Frankfurt/M: Suhrkamp).

——— (1988) *Nietzsche*, haz. ve çev. S. Mandel (Redding Ridge, CT: Black Swan Books).

Sax, L. (2003) "What was the cause of Nietzsche's dementia?", *Journal of Medical Biography* içinde, Cilt 11, s. 47-54.

Schacht, R. (1983) *Nietzsche* (Londra: Routledge and Kegan Paul).

Schain, R. (2001) *The Legend of Nietzsche's Syphilis* (Westport, CT: Greenwood Press).

Schaumann, G. (1998) *Tautenburg bei Jena: Kulturgeschichte einer thüringischen Sommerfrische* (Jena: Quartus-verlag).

Small, R. (2005) *Nietzsche and Rée: A Star Friendship* (New York: Oxford University Press).

Spir, A. (1869) *Vorschlag an die Freunde einer venüftighen Lebensführung* (Leipzig: JG Findel).

Tanera, K. (1896) *An der Loire und Sarthe* (Nördlingen: Beck).

Young, J. (2005) *Schopenhauer* (Londra: Routledge).

Sözlükçe

Ataraksiya: Kişide tepki yokluğu ve bu nedenle oluşan durgunluk durumu; hiçbir etkiyle uyarılamayan ruh dinginliği; acıya da sevince de ilgisizlik anlamlarında kullanılan eski Yunan felsefesinin bu önemli terimi özellikle stoacılıkta [bkz. Sözlükçe], insanın davranışlarıyla ruhsal eğitiminin ereği, ülküsü olarak beliren ve "en yüce iyi" diye nitelenen ruh dinginliğini, tutkulardan arınmış olma durumunu ifade eder.

Çilecilik: Dinsel ya da töresel amaçlarla ve benliğini yüceltmek için, doğal isteklerini yenmeye, yok etmeye yönelen eylem ve davranışlarda bulunma.

Epikurosçuluk: Antikçağ Yunan düşünürlerinden Epikuros'un, acıdan kurtulmuş, haz, sevinç ve mutluluk dolu bir ruh dinginliği aramayı öneren öğretisi. Yaşamın hazlara, sevinçlere, mutlu yaşamaya yönelik olduğunu öne süren ve böyle yaşamayı yaşam biçimi yapan tutuma da bu ad verilir. Bu öğretiyi ya da tutumu benimseyenler Epikurosçu adıyla anılır.

Hazcılık: Yaşamın anlamını haz olarak gören, haz veren her şeyin iyi ve bütün eylemlerin amacının haz olduğunu öne süren, sevincin kaynağını hazda bulan, hedonizm olarak da adlandırılan felsefi dünya görüşü. Psikolojik hazcılıksa, her davranışın hoşlanma ya da acıdan kaçınma isteğiyle güdülendiğini öne sürer.

Kinik: Yunan düşünürleri Antisthenes'le Diogenes'in oluşturdukları, insanın gerçek erdeme ve mutluluğa, bütün ihtiyaçlarından sıyrılarak ve hiçbir değere bağlı kalmayarak ulaşılabileceğini öne süren Sokratesçi öğretiyi benimseyen kimse ya da görüş.

Mutçuluk: İnsan eylemlerinin gerçek hedefinin mutluluk olduğunu, yaşamın anlamının mutlulukta bulunduğunu öne süren ahlak öğretisi.

Özgecilik: Başkalarının iyiliğine çalışmayı yaşam ve ahlak ilkesi yapan görüş.

Stoacılık: Derslerini *stoa* denilen direkli galeride veren Yunan düşünür Kıbrıslı Zenon'un İÖ 4. yüzyılda kurduğu, doğaya uygun yaşamayı öneren, ruhun duyumsamaz olduğunu öne süren, aklı egemen kılmayı ve dünya yurttaşlığını ülkü edinen öğreti ve felsefe okulu. Bu öğretinin yandaşı olanlar, stoacı adıyla anılır.

Şüphecilik: Şüpheyi ilke yapan, her değerden, inançtan, öğretiden kuşku duyan, gerçekliğin özünü bilmenin olanaksız olduğunu öne süren öğreti.

Teodise: "Tanrı her şeye kadir ve mutlak iyiyse dünyada bunca kötülüğün olmasına nasıl izin veriyor?" sorusunu inandırıcı biçimde açıklama çabasına, Hıristiyan teolojisinde verilen isim.

Dizin

I. Johann 103
I. Wilhelm 204
I. William 730
II. William 731
III. Napoléon 39, 69, 113, 203, 544
IV. Friedrich Wilhelm 4

Academy 606
Adorno, Theodor 739
Aiskhylos 57, 148-149, 159, 169, 186, 196, 217, 227
Allgemeine Deutsche Musikverein 244
Allgemeine Deutsche Universitätszeitung 607
Allgemeine Schweizer 832
amor fati 25, 481, 502-503, 525, 541, 568, 754, 799
anayurt 70, 72, 108, 191, 198, 203, 263, 604
Andreas, Friedrich Carl 508, 680
Antisemitic Letters 608
Apollonculuk 60, 65, 186-189, 191-195, 197, 202, 206-207, 278-279, 327, 374, 396-397, 493, 558-559, 577, 604, 613, 821, 829
aristokrasi 146, 395, 440, 560, 583, 607, 637, 639-641, 772, 782
Aristoteles 209, 221, 238, 756
ateizm / ateist 47, 88, 132, 508, 664, 669, 706, 722
Atheneum 606
Avinarius, Ferdinand 790

Bach, Johann Sebastian 4, 39, 98, 276, 278, 381, 593
Bachofen, Johann Jacob 151
Baedecker, Fritz 285, 738
Bakunin, Mikhail 113
Bauer, Bruna 484, 487
Baumgartner, Adolf 271, 283, 341, 346, 406
Baumgartner, Marie 283, 290, 309-310, 314, 324, 335, 353, 360, 407, 473
Bäumler, Alfred 804
Bayreuth Festivali 199, 299, 308, 320, 324, 330, 332-337, 358, 360, 536
Bayreuther Blätter 356, 405
Beethoven, Ludwig van 21, 23, 45, 53, 98, 138, 140, 158, 173, 176, 179, 180-181, 189, 224, 276, 327, 337, 374, 376, 401, 456, 478, 573, 799, 829-830
bengi dönüş 3, 25, 47, 64, 99, 473-477, 502-503, 511, 525, 541, 548, 568-570, 572, 577-578, 582, 614-615, 618, 652, 672, 701, 715, 724, 754-758, 774, 777-778, 788, 799, 809, 815, 841, 845
Bernhardt, Sarah 3, 479, 481-482
Bertram, Ernst 838
Biedermann, Friedrich 110-111, 114
Binswanger, Otto 828-829
Bismarck, Otto von 4, 35, 102-107, 173, 203, 207, 210-211, 218-219, 251-252, 259, 389, 607, 730, 763, 765, 795-796, 799, 825, 831
Bizet, François 479
Bonaparte, Napoléon 3, 21, 78, 102, 106, 108, 203, 456, 535, 557, 580-581, 603-604, 635, 637, 651, 656, 697, 725, 761-762, 794, 799
Bonnet, Jules 512
Boscovich, Ruggero 266, 482, 619-620, 750, 807-809
Botton, Alain de 419, 498
Bourdeau, Jean 792-793
Brahms, Johannes 277-278, 286-289, 327, 433, 606, 686
Brandes, Georg 615, 328, 641, 676, 687, 688, 692, 733-736, 740, 749, 793, 796, 814

Breisig, Kurt 839
Brendel, Karl Franz 98, 112
Brenner, Albert 314, 341-342, 346-347, 350, 370
Brevern, Claudine von 342
Brockhaus, Hermann 111, 113-114
Brockhaus, Ottilie 97, 111, 113-114, 141, 254
Buddensieg, Robert 34
Buddensieg, Rudolf 55
Burckhardt, Jacob 146, 148, 151-152, 230, 246, 285, 300, 304-305, 346, 360, 389, 405, 583, 650-651, 764, 797, 801
Bülow, Hans von 98, 156, 224, 230-231, 247, 290, 296, 299, 360, 762, 794, 799

Camus, Albert 127, 185, 302, 383
Cate, Curtis 117
cellat Tanrı 14-15, 705
Copernicus 482
Credner, Hermann 605

Darwin, Charles; 151, 184, 254, 267, 294, 316, 355, 361, 363, 392, 444, 469, 488, 610, 620-621, 808, 820-821
Darwincilik 35, 90, 122, 133, 267, 294-295, 305, 350, 362, 392, 488-489, 587, 610, 614, 625, 627, 630, 633, 699, 716, 811, 821
dekadan / dekadans 604, 719, 742, 745, 766, 769, 787, 823-824
demokrasi 69, 105, 152, 392, 427-429, 594, 597, 607, 630, 632, 638, 643, 646, 650, 764, 778
Der Bund 606
Deussen, Marie 685
Deussen, Paul 40-41, 44-45, 75-78, 80-82, 91, 95, 103, 116-117, 129, 139, 350-351, 360, 685, 734, 736-737, 739, 773, 794, 799, 814, 831, 842
Deutsche Allgemeine Zeitung 110
Deutsche Literaturzeitung 607
Deutsche Rundschau 608
Dilthey, Wilhelm 587
Dionysosçuluk 55, 60, 64, 159, 165, 185-186, 188-197, 202, 209, 226-227, 235, 257, 278-279, 281, 304, 320, 326-331, 336, 338, 374, 558-559, 562-563, 565, 570-572, 577, 604, 636, 652, 670-672, 724, 754-757, 783, 788, 797-800, 815, 821, 827-829, 845-846
Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç 482, 514, 647, 675-676, 679, 800
Doyle, Arthur Conan 354
Druskowitz, Helene 574, 590-591, 595, 642
Duncan, Isodora 366-367
Durkheim, Emile 396
Dühring, Eugen 587-588
dürtü 208, 402, 415, 425, 442, 453-454, 465, 504, 554, 556, 560, 618, 620-621, 710, 758-760, 762, 806, 808, 818, 820-821

Eiser, Otto 349, 356-358, 360, 412, 416, 431, 844
Eliot, George 52, 83, 251, 305, 349, 430, 590, 611, 805
Emerson, Ralph Waldo 477, 524, 570, 615
Empedokles 61, 66, 800, 807
Engelmann, Wilhelm 183, 194
Epikuros 123, 411-417, 419-423, 430-431, 435, 442-443, 453, 458, 473, 475, 485, 770
Euphorion 42
Euripides 195-196, 226-227
evrensel nedensel determinizm 72, 377-379, 408, 444, 466, 553, 751-752

feminizm / kadınlar 285, 425-427, 497-498, 558-559, 591, 595-598, 630, 641-645
Feuerbach, Ludwig 52, 113, 418, 647
Fichte, Johann Gottlieb 30, 132
Filoloji Kulübü 97-98, 101
Fischer, Kuno 132, 476
Förster, Bernhard 484, 535, 542-543, 585, 589, 598-599, 602, 604-605, 654, 832-833
Franck, César 730
Franconia 78-79, 81, 91-92, 95, 98
Fransız Devrimi 10-11, 630, 697, 699
Frauenstädt, Julius 136
Freud, Sigmund 63, 209, 290, 317, 353, 363, 365, 485, 523, 545, 720, 823
Frey, Thomas 608
Freytag, Gustav 98
Friedrich (İmparator) 730-731
Fritsch, Theodor 678-679
Fritzsch, Ernst 183, 224-225, 244, 251, 257-258, 261, 283, 600-601, 652, 655-656, 658, 678, 688, 690, 789-790, 794, 799
Fynn, Emily 594-595, 597-598, 649, 653, 683, 795

Galli-Marié, Célestine 479
Germania Cemiyeti 37-39, 41, 48-49, 67, 69, 72, 98, 111
Gersdorff, Carl von 44-45, 79-80, 91, 95-97, 99, 102, 104-106, 108, 111, 117-118, 129-130, 133, 135, 138-139, 158, 161-162, 176, 205-206, 210, 215, 222-223, 232, 235-237, 249, 251, 255-256, 271-274, 285, 289, 290, 297, 301, 309-310, 312-313, 315, 321, 323, 338, 350, 371, 401, 538, 577
Gillot, Hendrik 508, 531
Gizycki, G. Von 608
Glagau, Gustav 607
Goethe, Johann Wolfgang von 21, 36, 70, 93-94, 97, 211, 215, 235, 265, 268, 293, 302, 354, 376, 389, 396, 547, 580, 582, 639-640, 683, 734, 754-755, 757, 761, 777-778, 783, 831, 836
Gontard, Susette 61
Gönüllü Akademi Birliği 147, 211, 410
Granier, Raimund 42, 90
Guerrieri-Gonsaga, Emma 283, 290, 296
Gustav Adolphus Topluluğu 89
güç istenci 26, 47, 208, 277, 373, 444, 474, 555-556, 566-567, 573, 607-608, 610, 613-614, 618, 620-625, 627-628, 635, 644, 661, 670-671, 696, 700, 704-705, 710, 715, 718, 720, 725-726, 742-743, 750-751, 757, 766, 770, 791, 803, 805, 807-813, 816-826, 833

Hadot, Pierre 413
Handel, Georg Friedrich 4, 22, 53, 88, 288, 381
Hanslick, Eduard 179, 183, 278
Hansson, Ola 832
Hase, Karl von 40
Hasse, Ernst 542
hayat reformu 363-366, 368-369, 439, 499
hayatı olumlama 475-476, 564, 614-615, 773-774, 787, 812
Haydn 22, 53, 179, 747
Hayman, Ronald 32-33, 79
Hegar, Friedrich 590, 651, 680, 747
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 59, 63, 65, 85, 106, 120, 127, 132, 213, 292, 296, 303, 361, 509, 616, 635, 701
Tinin Görüngübilimi 806
Hegelci 213, 218, 225, 252, 264, 304, 384, 722
Heidegger, Martin 60, 175, 182, 219, 238, 245, 275, 290, 296, 402, 459, 536, 563, 584, 673, 720, 726, 775, 804-805, 813
Heinze, Max 34, 43, 282
Herzen, Alexander 345
Herzen, Natalie 353
Herzen, Olga 345, 350, 740
Hıristiyanlık 5-8, 12, 14-15, 17, 25-27, 40-41, 48-52, 54-55, 63, 83-86, 88-90, 126, 128-131, 137, 151, 166, 172, 186, 197-198, 208, 242, 244-245, 249, 251, 266, 291, 302-303, 313, 319, 344, 359, 368, 372-377, 379, 381, 383, 385-388, 395, 399, 416, 418, 442, 445-451, 455-457, 460-461, 464-465, 469, 491-494, 516, 521, 524, 534, 536, 543, 547, 553, 555, 560, 563, 566-567, 570, 575, 580, 604, 609-612, 617-619, 621-622, 627-633, 638-639, 645-646, 648, 650, 652, 658, 662-665, 667-669, 673, 675, 687, 690-692, 694-698, 702, 704-707, 709-710, 715, 717-727, 741, 749-750, 758-759, 766-775, 779-782, 786-788, 796-797, 799, 810-811, 815, 824
Hillebrand, Karl 255, 295-296, 324, 360
Hitler, Adolf 262, 365, 428, 813, 836-837, 839
Hobbes, Thomas 556
Holten, Karl von 738
Homeros 64, 148-149, 186-187, 189, 209-210, 228, 235, 242, 395-396, 482, 613, 647, 692
Horneffer, Ernst 838
Horner, Cécile 538
Hölderlin, Friedrich 38-39, 47, 59-66, 85, 186, 272, 292, 307-308, 333, 336, 344, 633, 673, 775, 800, 846
Humboldt, Alexander von 218
Hutter, Horst 462
Huxley, Thomas 305

Immerman 255-256, 309-311, 356, 430
Internationale Monatschrift 484, 487

Jahn, Otto 75, 91
Janz, Curt Paul 86, 162, 314, 334, 483, 513, 531
Joukowsky, Paul 518
Journal de débats 792-793
Jünger, Ernst 213, 812-813

Kaftan, Julius 737, 749
Kant, Immanuel 118, 120-121, 123-124, 132-134, 137-139, 196, 216, 221-222, 232, 253-254, 266-267, 291-292, 296-297, 318, 329, 361-362, 373, 376-377, 386, 388, 398, 420, 441, 443, 447-448, 467-468, 476, 504, 616-618, 623-624, 635-636, 657, 660, 685, 709, 711-712, 719, 749-750, 763, 794, 799, 819, 825
Arı Usun Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft) 132, 137, 221, 232, 267, 420, 806
Yargı Yetisinin Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft) 132, 221
Keller, Gottfried 255, 590
Kelterborn, Louis 245, 311, 314
kendinde şey 121, 123-124, 132-137, 179, 362, 377, 444-445, 504, 708, 714, 750, 763, 819
kendini aşma 530, 566-567, 676, 688, 824
kendisi olma 784-788
kırbaç / kırbacını unutma 513, 557-559, 581, 586, 595-596
Kiessling, Adolf 116
Kleist, Heinrich von 292
Klindworth, Paul 287
Kohler, Joachim 483
kolektif sanat eseri 58, 167, 169, 174-175, 194, 217, 219, 279, 282, 326, 537, 646, 669-670, 788
Kolomb imgesi 50, 477, 490, 631, 677
kozmopolitizm 71-72, 172-173, 268-269, 484, 557, 603-604, 735-736, 797
Kögel, Fritz 834-835
köle ahlakı, kölecilik 69, 168, 240-241, 267, 294-295, 392-393, 423, 428, 498, 598-599, 609, 621, 627-630, 632-633, 636, 639-642, 644-645, 692-698, 717-718, 720, 727, 762, 768-770, 772, 774, 778, 824
Köselitz, Heinrich 315-316, 319-320, 330, 356, 358-360, 411, 416, 426-427, 432-433, 437, 461, 473, 475, 478-479, 481-482, 508, 515, 517-518, 524, 526, 536, 538, 541, 543, 562, 585, 589, 590, 593, 596, 602, 651, 653, 655,-656, 675, 679-680, 682-683, 686-688, 731, 733-736, 738, 748, 786, 790, 792, 794-795, 797, 799, 801, 804, 813, 827-829, 834-835, 839
Krämer, Oscar 33, 106, 584
Krause, Friedrich 838
Krug, Gustav 18, 21-23, 60, 111, 223-224, 230, 232, 290, 298, 324
Kundera, Milan 475
Kym, Hedwig 649, 684

La Rochefoucauld 318-319, 346, 382, 453, 622
Langbein, Julius 830
Lange, Friedrich 132-135, 137-138, 418, 488
Lanzsky, Paul 545, 592, 601
Léger, Fernand 495
Lehmann, Lilli 287
Lessing, Gotthold 468
Lessing, Theodor 317
Lichtenberg, Georg 265, 576
Lipiner, Siegfried 353-354, 360, 405, 735
Liszt, Franz 53, 156, 161, 176-177, 224, 231-232, 254, 288, 314, 335, 359, 593, 794
Lord Byron 37, 39, 42, 90, 321, 383, 663, 846
Luther, Martin 4, 26, 260, 265, 306, 547, 580, 582, 794, 799
Luthercilik 4, 14, 27, 88, 129, 637

Mahler, Alma 231
Mahler, Gustav 139, 353, 719
Mann, Thomas 82
Marr, Wilhelm 317
Marx, Karl 11, 386, 616, 631
Meinecke, Friedrich 109
Mendelssohn, Felix 21-22, 53, 98, 113, 223, 288, 741
merhamet 124, 129, 380, 387-388, 448-450, 454, 461, 564, 565, 637, 822
Meyer, Guido 42
Meyer, Richard M. 737
Meysenbug, Malwida von 60, 224, 237, 244, 272-273, 283-284, 290, 296-297, 299, 323, 332, 334, 341, 343-350, 352, 355, 360, 370, 388, 406-407, 431, 457, 482, 484, 509-510, 520, 536, 538, 541, 558, 574, 580, 583, 585, 590-591, 595, 611-613, 622, 650, 680, 723, 734, 740-741, 747, 753, 771, 794-795, 799
Miaskowski, Ida 246-247, 355
Michaelis, P. 607, 639, 647
Mill, John Stuart 305, 595, 630, 753
milliyetçilik 71, 104-106, 108, 172-173, 259, 268, 557, 603, 797, 825

Mind 354-355
modernlik 59, 64, 152, 166-169, 174, 177, 197-199, 222, 263-264, 275, 291-292, 303, 389-390, 396, 491-492, 495, 501, 550, 575, 604, 625-627, 632, 633, 636, 643, 645, 650, 657, 665-667, 670, 719, 725-726, 742, 744, 764, 775, 810, 812, 823
Moltke, Helmuth von 103, 203
Monod, Gabriel 247, 345, 360
Morris, William 423
Mosengel, Adolf 202, 205
Mozart, Amadeus Wolfgang 22-23, 53, 75, 179, 278, 478, 548, 747, 846
Mushacke, Eduard 93
Mushacke, Hermann 91, 93, 95, 104, 129

Nationalzeitung 607
Neue Zeitschrift für Musik (Yeni Müzik Dergisi) 39, 98, 111-112
Neue Zürcher Zeitung 607
New York Century Magazine 832
Nielsen, Rosalie 257-258
Nietzsche, Auguste 8, 16
Nietzsche, Elizabeth 5-9, 15-18, 20, 23, 25-27, 29-30, 33, 38-39- 48, 77, 80-82, 85-90, 97, 108-110, 145, 150, 155, 160, 162, 202, 204, 206, 221, 235, 256, 271, 282-285, 288-289, 296-297, 299, 301, 309, 315, 327, 333-335, 337-338, 341, 350, 355, 360, 366, 406-407, 410-411, 430, 434-435, 473, 481, 484, 486, 500, 515-522, 526-527, 529-530, 535, 538-543, 550, 562, 581-583, 589, 589-591, 596-599, 601, 609, 675, 681, 684, 735, 782, 784, 804-805, 809, 818, 832-839
Nietzsche, Erdmuthe 5, 8, 16, 18, 21, 683
Nietzsche, Franziska Oehler 5, 8-9, 11, 16, 23, 29, 40, 42, 49, 77, 86, 282, 301, 527, 543, 589, 686-687, 828, 830-831, 834-836
Nietzsche, Friedrich August 5
Nietzsche, Friedrich Wilhelm
  ailesi 5-9
  akademik hayatı 116-118, 145-150, 154, 235, 245
    istifa 410
  askerliği 109-110, 202, 204-205
  çocukluğu 9-13, 16-24, 27
  doğumu 3
  düellosu 80
  gençliği 40-45
  ikametgâhları 8-10, 15-16
  ithafları 165, 184, 236
  kadınlarla ilişkisi 45, 61, 77, 81-82, 97, 99, 161, 283-285, 322, 338-339, 507-523, 585, 595-598
    evlilik teklifleri 322, 511-512
  "kırbaçlı" fotoğraf 511-513, 518, 522, 527, 558, 580
  kitapları
    Ahlakın Soykütüğü Üstüne (*Zur Genealogie der Moral*) 49, 142, 505, 609, 651, 661, 663, 675-727, 733, 743, 747, 759, 761, 768-770, 780, 784, 787, 806
    David Strauss: İtirafçı ve Yazar (*David Strauss: der Bekenner und der Schriftsteller*) 250
    Deccal (*Der Antichrist*) 51, 245, 269, 567, 637, 641, 644, 694-695, 706, 737, 758, 767-771, 773-775, 779, 781, 796-797, 814-815, 823, 825, 833-834
    Ecce Homo (*Ecce Homo*) 5, 8, 14, 43, 140, 149-150, 163, 246, 251, 295-296, 324, 338-339, 359, 362, 412, 442, 474, 486, 526, 547-548, 562, 565, 570, 572, 633, 636, 652, 696, 707, 721, 723, 749-750, 771, 775-776, 781-787, 790-791, 795, 797, 802, 815, 822, 833
    Eğitici Olarak Schopenhauer (*Schopenhauer als Erzieher*) 290, 324, 387, 513, 529, 548, 784
    Gezgin ile Gölgesi (*Der Wanderer und sein Schatten*) 400, 405, 411-418, 422-424, 426-429, 442, 456, 458-459, 475, 572, 593, 600, 655
    Güç İstenci: Tüm Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi (*Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Wert*) 609,623, 656, 689-690, 729, 731, 740, 775, 803-806, 809, 813-816, 818, 821, 833
    İnsanca, Pek İnsanca (*Menschliches, Allzumenshliches*) 51, 140, 163, 284, 337, 341, 347, 350, 352, 356, 359-402, 405-409, 412-413, 423, 425, 428-429, 434, 439, 441, 444-446,

459, 487, 494, 545-546, 549, 573, 593, 600-601, 603, 622, 655-656, 658, 687, 690, 720, 723, 725-726, 741, 751, 766, 786, 790, 797, 803
İşte Böyle Dedi Zerdüşt (*Also sprach Zarathustra*) 22-23, 60, 66, 69-70, 81-82, 100, 198, 241, 273, 344, 346, 353, 367, 379, 387, 452, 458, 463, 474, 487, 496, 513, 524, 526, 532, 534, 539, 546-579, 582, 586-587, 589, 591-592, 597, 600-601, 614, 627, 650, 652, 655, 676, 678, 689, 700, 721, 733-734, 760, 776, 783, 785, 791-792, 803, 806, 813, 834, 837
İyinin ve Kötünün Ötesinde (*Jenseits von Gut und* Böse) 460, 551, 567, 577, 589, 593, 596, 603, 605-606, 609-616, 625, 630, 632-633, 635-636, 638, 642, 646, 650, 655, 661, 668, 371, 677, 685-687, 689-690, 692-693, 696, 701, 707, 734, 741, 750, 761, 776, 779, 781-782, 805, 807-811, 813, 817, 819-820, 841
Karışık Kanılar ve Özdeyişler (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) 397, 408-409, 412-413, 593, 600, 603, 646, 655
Nietzsche Wagner'e Karşı (*Nietzsche Contra Wagner*) 163, 790-791, 801
Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine (*Gedanken* über *die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) 78, 160, 211-219, 233, 264, 268, 763
Putların Alacakaranlığı (*Götzen-Dämmerung*) 52, 221, 572, 621, 651, 737, 742, 747-750, 753-756, 759, 761, 763, 765, 800, 814-815, 821, 825
Richard Wagner Bayreuth'ta (*Richard Wagner in Bayreuth*) 56, 197, 237, 276, 323, 329-331, 333-334, 336, 397, 536, 740, 775, 784
Şen Bilim 50, 191, 128, 159, 188, 346, 369, 436, 456, 471, 477-480, 486-488, 491, 493-495, 499-500, 502-503, 505, 507, 511, 515, 517, 521, 524, 542, 553, 568-569, 572-573, 596-597, 603, 612, 644, 654-655, 657-658, 663-664, 667, 689-690, 700-701, 712, 714, 718, 721-722, 724-725, 730, 743, 793, 800, 819
Tan Kızıllığı (*Morgenröthe*) 418, 430, 432-434, 436-437, 439-445, 450-453, 457, 464, 466, 468, 473, 479, 500, 515, 520, 564, 596, 605, 624-625, 639, 655, 699, 710
Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) 68, 260
Tragedyanın Doğuşu (*Die Geburt Tragödie*) 55, 57-60, 63, 101, 135, 148, 158, 161, 163, 165, 183-184, 186, 193-194, 199, 206-207, 214, 219, 222-224, 226-227, 230, 233-235, 240, 248-249, 253, 257, 261, 263, 265, 268-269, 278-279, 293, 304, 319-321, 324, 327-329, 336, 353, 361, 374, 386, 391, 395-397, 401, 406-407, 413, 420, 440, 449, 468, 554, 559, 563, 571, 573, 577, 610, 613, 655-657, 745, 755-757, 766, 780, 782, 798-799, 845
Wagner Olayı (*Der Fall Wagner*) 163, 183, 740-741, 743-746, 748, 784, 789-790, 794, 815
Yunanların Trajik Çağında Felsefe Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz (*Fünf Vorreden Zu Fünf Ungeschriebenen Büchern Die Philosophie Im Tragischen Zeitalter Der Griechen*) 165, 207, 236-237, 243, 248-249, 264
Zamana Aykırı Bakışlar (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) 195, 243-245, 250-251, 253-256, 260-261, 263, 271, 273, 276, 282-284, 286, 290-291, 295-297, 299, 301, 305, 308, 314, 318-320, 323, 325, 330-331, 336, 347, 355, 371, 391, 397, 402, 488, 550, 560, 763, 766
mektupları
August Strindberg 735, 796
Carl Fuchs 281, 314, 687
Carl von Gersdorff 79, 95-96, 99, 102, 104-105, 107, 111, 117-118, 133, 135, 138, 158, 162, 176, 205, 210, 215, 222-223, 236, 255, 271, 273-274, 285, 289, 301, 312-313, 323, 350, 401, 538, 577
Cosima Wagner 159, 349, 357-358, 498, 536
Edwin Rohde 17, 97, 111, 113, 115, 117, 153-154, 162-163, 201, 221,

244, 251, 273, 275-276, 286, 298-299, 301, 304, 313, 318, 329, 354, 370, 651
Elizabeth Nietzsche 9, 80, 87-89, 333, 338, 434, 542, 566, 589, 596, 609, 675, 680-681
Emily Fynn 653, 795
Ernst Fritzsche 658, 789
Franz Overbeck 285, 313, 315, 352, 358, 411, 430, 435, 476-477, 483, 530, 537, 541, 545-546, 565, 581, 588, 590, 601, 658, 678, 682, 689, 693, 735, 793
Franziska Nietzsche 40, 43, 46, 75-77, 79, 89, 104, 153, 201, 232-233, 274, 586, 589, 686
Friedrich Ritschl 146, 227
Georg Brandes 615, 641, 676, 687, 733, 796, 814
Georg Rée 540
Gustav Krug 53, 230
Hans von Bülow 794, 799
Heinrich Köselitz 358, 416, 437, 461, 473, 475, 479, 517, 526, 536, 538, 541, 562, 585, 589, 602, 653, 655-656, 675, 679, 682-683, 686, 688, 731, 736, 748, 790, 792, 794-795, 797, 799, 813
Heinrich Romundt 369
Hermann Mushacke 91-92, 104
Ida Overbeck 514, 539-541
Jacob Burckhardt 797
Joseph Widmann 686
Lou Salomé 463, 513-515, 530
Louise Ott 339
Malwida von Meysenbug 244, 273, 299, 388, 431, 536, 591, 650, 680, 734, 741, 747, 794, 799
Marie Baumgartner 310, 314, 353, 407, 473
Mathilde Trampedach 322
Meta von Salis 612, 789, 796, 813
Otto Eiser 412, 431
Paul Deussen 117, 139, 350-351, 799, 814
Paul Rée 317, 353, 407, 509, 530
Raimund Granier 90
Reinhart von Seydlitz 359, 677, 738, 800
Richard Wagner 165, 205, 207, 249-250, 307, 312, 342
Rudolf Buddensieg 55
Siegfried Lipiner 354
Sophie Ritschl 147-148, 201
Theodor Fritsche 678
Wilhelm Engelmann 183
Wilhelm Pinder 53, 104
Wilhelm Vischer-Bilfinger 206
müzikle ilişkisi 7, 22-23, 39-40, 43, 45, 52-59, 77, 88, 98, 111-112, 230-232, 246-247, 297, 526, 730, 732, 767
Dostluğa Övgü (*Hymnus an die Freundschaft*) 297, 651
Hayata Dua (*Gebet an das Leben*) 297, 651-652
Hayata Övgü (*Hymnus an das Leben*) 526, 651-652, 686
Manfred Tefekkürü (*Manfred-Meditation*) 230-231, 383, 762
Monodie à deux (Merhamete Övgü) 247-248, 345
Noel Oratoryosu (*Weihnachts-Oratorium*) 39, 53
Yalnızlık İlahisi 320
Yeni Yıl Arifesi (*EineSylvesternacht*) 89, 160, 231-232
okul hayatı 18, 29-37, 42-43, 46
ölümü 839
sağlığı 18, 46, 95, 205-206, 221, 230, 255, 271, 299, 306, 309-313, 315, 349, 351-352, 356, 405, 407, 409, 431-432, 437, 478, 533, 545, 682, 736, 789, 831, 837, 841-845
akıl hastanesi 828-830
aklını yitirmesi 790-802, 841-846
at hikâyesi 800-802, 815, 822
seyahatleri
Bad Ragaz 351
Basel 513
Bayreuth 247, 287, 332, 338
Berggrün 285
Berlin 515
Bex 342
Cannobio 679
Cenevre 321, 342, 410
Cenova 342, 434, 477, 528, 538, 544, 731
Chur 680
Flims 256

Floransa 601
Frankfurt 356
Gorenzen 26
Grindelwald 407
Interlaken 407
Klingenbrunn 332-333
Leipzig 527, 599, 605
Lugarno 221
Luzern 301, 511
Maderanertal 202
Marienbad 433
Menton 592
Messina 482
Milano 538
Monte Carlo 482, 675, 730
Montreux 342
Münih 232, 601
Napoli 342, 351, 480, 562
Naumburg 93, 236, 271, 297, 542, 599, 605
Nice 544, 592, 601, 654, 686, 729
Rapallo 533
Recoaro 437
Riva 431
Roma 510, 538
Rosenlaui 352
Ruta Lugure 653
Schuls 541
Sils Maria 437, 471, 538, 583-584, 593, 606, 649, 681, 736
Sorrento 343
St. Moritz 411, 437
Steinabad 310
Strazburg 236
Stresa 434
Tautenburg 516
Torino 342, 614, 731, 739, 766, 783, 788, 800
Torino 731, 767
Tribschen 159, 162, 250, 512
Venedik 432, 593, 605, 686
Veytaux 321
Zürih 286
Zürih 589, 679
üniversite hayatı 77, 93-94, 96, 221
Wagner'le tanışması 113-115
yazı ve şiirleri
Ahlaki Olmayan Anlamda Doğru ve Yalanlar (Über Wahrheit und Lüge im au ermoralischen Sinn) 237-239
Biz Filologlar 234, 301, 304-305, 318-319
Capri ve Helgoland (Capri und Helgoland) 71
Derlenmiş Görüşler ve Düsturlar (*Vermischte Meinungen udn Sprüche*) 309
Dionysosçu Dünya Görüşü 165, 202
Doğrunun Dokunaklılığı Üzerine (Über das Pathos der Wahrheit) 237-239
Homeros ve Hesiodos'a İlişkin Floransa Tezi 228, 235
Homeros'ta Rekabet (Homers Wettkampf) 207, 242
Kader ve Tarih (Fatum und Geschichte) 41, 49, 51, 67, 72
Messina İdilleri (*Idyllen aus Messina*) 484, 486, 507, 655
Münzevinin Özlemi 588
Özgür İrade ve Kader (Willensfreiheit und Fatum) 39, 73
Schopenhauer'ın Felsefesinin Alman Kültürüyle İlişkisi Üzerine (Das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur) 241
Veda 533-534
Yunan Devleti (Der griechische Staat) 240, 242, 258, 638, 776
Yüce Dağlardan 615
Nietzsche, Joseph 11, 13
Nietzsche, Karl Ludwig 5-8, 11-12
Nietzsche, Rosalie 8, 16, 86, 89, 107
nihilizm 46, 168, 188, 195, 242, 265, 382, 529, 611, 624, 632, 640, 660, 665, 676, 719-720, 810, 812
Nord und Sud 608
Norddeutsch Allgemeine Zeitung 224, 229

Oehler, David Ernst 5-7, 23-24
Oehler, Edmund 26, 86-87, 89
Overbeck, Franz 153-154, 244-245, 247, 261, 271-272, 282, 285, 287, 306, 313, 315, 319, 323, 341, 350-352, 358, 360, 410-411, 429-430, 435, 476-477, 483, 512-513, 527-530, 533-534, 537, 541-542, 544-546, 565, 579, 581-582, 588, 590, 601, 606, 608, 655, 658, 678-679, 681-682, 689, 693, 710, 735, 737, 792-793, 800-802, 806, 827-828, 830, 832, 834, 836

Overbeck, Ida 341, 479, 514, 524, 532, 539-541, 681
Ott, Louise 338-339, 353, 367, 528

özgecilik 124-125, 208, 312-313, 316-317, 376, 378-380, 382, 387, 448-449, 461, 521, 561-562, 612, 811-812
özgür irade 72-73, 379, 385, 393-394, 399-401, 408, 425, 444, 454, 695, 700, 751
özgür ruhlu 23, 49, 51, 88, 267, 303, 323, 337, 342, 344-345, 363-369, 375, 390-392, 408, 429, 439, 451, 462, 466, 487-488, 490-492, 495-496, 499, 505, 50-510, 529, 549, 551-552, 559, 575, 607, 623, 634, 640, 667, 683, 700, 730, 788
"özgür ruhlular manastırı" 369, 371, 484, 588, 791

Paganini, Niccolo 437, 477-478
Paneth, Joseph 545-547, 579-580, 735
panteizm 62, 66, 85, 126, 136, 252-253, 344, 365, 436, 476-477, 524, 574, 652, 842
Paris Komünü 204
Parkes, Graham 60
perspektivizm 624, 660-661, 695, 711-716
Pinder, Wilhelm 18, 20-21, 23, 60, 79, 104, 290, 298, 324
Platon 147-149, 192, 210, 222, 240, 243, 266, 269, 346, 353, 424, 441-443, 454, 457, 464, 617-618, 634, 637-638, 647, 660-661, 672, 680, 749-750, 752, 771, 773, 776-779, 834, 846
Devlet 147, 149, 216, 240, 457, 550, 638, 646, 752, 765, 776
Pohl, Richard 789, 794
Prahlen, von Isabella 342, 387, 452
Priestley, Joseph 808
Proudhon, Pierre-Joseph 113

Raabe, Hedwig 99
Rawls, John 640
Redtel, Anna 45, 77
Rée, Georg 540
Rée, Paul 315-319, 323, 326, 330, 341-343, 347-348, 350-351, 353-355, 359-360, 370, 372, 382, 405-407, 409, 422, 429, 435, 442, 453, 479, 481-482, 484, 507-515, 517-520, 522-524, 527-531, 535, 539-541, 558, 561, 622, 659, 663-665, 688, 722, 786
Revue des deux mondes 793
Rheinisches Museum für Philologie 96, 109, 116, 224, 228
Richter, Hans 160
Riefenstahl, Leni 495
Riemann, Hugo 738
Rilke, Rainer Maria 531
Ritschl, Friedrich 75, 91, 94-97, 101, 105, 109, 113, 116-117, 146, 227-228, 230, 235, 271, 349
Ritschl, Sophie 97, 111, 113, 147, 148, 154, 201, 324
Robertson, George Croom 354-355, 360
Rohde, Edwin 17, 95-97, 101, 109-111, 113, 115-118, 129-130, 139, 153-155, 158-159, 162-163, 201, 206, 221-226, 229-230, 232-234, 244, 247, 250-251, 256, 260, 273, 275-276, 286, 290, 298-301, 304, 313, 318, 323, 329, 332, 338, 350, 354, 360, 364, 368, 370, 381, 406, 429, 528, 537, 605-606, 608, 637, 651, 664, 678, 799
Rohr, Berta 285
Rolland, Romain 345
Romundt, Heinrich 230, 232, 244-245, 256, 258, 261, 272, 282, 285, 305-307, 317, 324, 332, 360
Rousseau, Jean Jacques 11, 97, 326
Röder-Widerhold, Louise 594-596
Russell, Bertrand 619-640
Ruthardt, Adolf 593
Rütimeyer, Ludwig 151

Sachs, Hans 112, 294, 327
Salis, Meta von 284, 367, 583-584, 595-597, 612, 642-643, 649, 679, 684, 737, 749, 789, 796, 813, 836
Salomé, Lou 284, 290, 307, 316-317, 348, 364, 367, 375, 407, 422, 463, 471, 484-485, 507-515, 517-533, 539-542, 545-546, 548-549, 557-559, 561, 571, 574-575, 580, 595, 597-598, 642-644, 651-652, 680-681, 688, 699, 707, 735, 753, 755, 798, 832, 842
sarışın canavar / sarışın hayvan 210, 696-698, 804
Sartre, Jean-Paul 296, 313, 388, 400, 420-421, 553
Schacht, Richard 805

Scheffler, Ludwig von 300
Schelling, Friedrich 59
Schenkel, Rudolf 104
Schiller, Friedrich 36, 59, 63-65, 180, 211, 235, 734, 836
Schirnhofer, Resa von 518, 580-583, 586-587, 594-597, 679-680
Schmeitzner, Ernst 283, 287, 290, 299, 308, 320, 323, 347, 359, 405, 411, 437, 484, 487, 534-535, 574, 599-601, 605-606, 655
Schnabel, Ernst 76
Schopenhauer, Arthur 66, 94-95, 98, 100, 102, 107, 113, 115, 118-132, 134-141, 158, 165, 174, 176, 178-186, 189-191, 194, 196, 199, 214-216, 221, 224-226, 228-229, 241, 247, 252, 266, 268, 270, 278, 282, 284, 290-293, 295-297, 303-306, 316, 318-319, 324-325, 329, 332, 336-337, 343-344, 347-350, 355, 361-362, 374-380, 383, 387, 409, 415, 427, 443, 448-450, 453-454, 504, 518, 532, 545, 559, 561, 564, 567, 575, 585, 591, 610, 612-613, 618-622, 624, 652, 657-658, 664-665, 670, 681, 685, 708-709, 711-713, 716, 719, 742, 745-746, 750, 757, 782, 806-808, 812, 816-820, 822
İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (Die Welt als Wille und Vorstellung) 94, 119-120, 122, 124, 129, 131, 134-136, 138, 176, 180, 709, 745, 806
Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar (Aphorismen zur Lebensweisheit) 318
Schubert, Franz 34, 53, 138, 247
Schumacher, Fritz 838-839
Schuré, Edouard 332-333
Sclaf, Johannes 607
Senger, Hugo von 321-324
Seydlitz, Reinhart 351, 359-360, 364, 406, 537, 601, 625, 677, 738, 800
Sokrates 131, 148, 195-197, 225, 227-228, 233, 240, 253-254, 269-270, 321, 361, 396, 413, 509, 640, 709, 755, 760, 789, 806, 816
Sophokles 62, 148-149, 159, 169, 186, 193, 196, 217, 240, 268
soyarıtımı 392, 393, 440, 559, 560, 629, 646, 726, 751
Spencer, Herbert 355, 659
Spinoza, Baruch 66, 344, 476-477, 504, 524, 545, 635
Spir, African 366, 370
Stein, Heinrich von 518, 537, 587-589, 615, 633, 635, 682-683
Steiner, Rudolf 332, 835, 838
Stoeving, Curt 838
Stöcker, Adolf 535, 542, 731, 796
Stölten, Hermann 516, 521
Strauss, David 35, 41, 83-87, 90, 250-257, 265, 267, 277, 283, 361
Strauss, Richard 63, 161, 195, 549, 837
Straussiade (Straussçuluk) 251, 255-256, 265
Strindberg, August 734-735, 791, 793, 796
sürü içgüdüsü 489-490, 553, 631

Şubat Devrimi (1848) 10

Taine, Hippolyte 651, 697, 799
"takdirişahsi" 99, 503, 568, 572
"Tanrı öldü" 494, 630
Tocqueville, Alexis de 498
Tönnies, Ferdinand 316
Trampedach, Mathilde 321, 369, 511

Uccello, Paolo 187
Unsere Ziet 832
Usener, Hermann 230

üstinsan 67, 69-70, 267, 294-295, 394, 487, 551, 557, 563-565, 569, 580-581, 639, 651, 670, 697, 761-762, 787-788, 804, 834, 841

Vaughan, Eliza 321
Vischer-Bilfinger, Wilhelm 116, 146, 151, 153, 202, 206, 225, 228, 275
Volkmann, Richard von 110

Wackernagel, Jacob 300
Wagner, Cosima 60-61, 97, 156-162, 165, 176, 202, 207, 224-225, 231, 236-237, 240, 242, 248-249, 251-252, 254, 260, 272, 284, 287-289, 296, 301, 309, 317-318, 331, 349, 356-357, 405-406, 481, 498, 515, 517-518, 536, 589, 598, 799, 829
Wagner, Richard 11, 22, 39, 53-54, 57-58, 60, 94, 97-98, 110-115, 117, 129, 135, 140-141, 151-152, 155-163, 165-185, 190, 192-195, 198-199, 201-202, 205, 207, 217, 219, 222-226, 229-231, 234,

236-237, 240, 242-244, 247, 249-251, 254-255, 257-260, 263, 268, 271-283, 286-290, 292, 294, 296, 299, 301, 305, 307-309, 312-313, 316-317, 319-321, 323-338, 341-345, 348-349, 354-361, 364, 368, 374-375, 383, 389, 395-397, 405-406, 433, 437, 467, 478-480, 483-484, 492, 494, 507, 512-513, 517-519, 536-537, 543, 545, 547, 549, 560, 575, 587-590, 598, 601, 603, 609, 626, 637, 646-647, 653, 658, 670, 675, 680, 382, 686, 708-710, 719-720, 730, 732, 734, 740-748, 766, 778, 784-790, 794-795, 799-800, 823-824
Die Meistersinger 112, 115, 155-156, 168, 171, 183, 198, 246, 275, 278-279, 294, 325-326, 359, 746-747
Parsifal 181, 277, 279, 349, 359, 480, 517-518, 536, 560, 580, 658, 675, 708, 719, 786, 795
Tristan und Isolde 39, 111-112, 155, 176-178, 181, 192, 230, 232, 273, 277, 279, 325, 328-329, 338, 359, 558, 719, 742, 829
Yüzük (*Der Ring*) 155, 180, 236, 244, 256, 277-279, 287, 289, 328, 333, 335, 349, 355-356, 395, 513, 547, 609, 741-742, 744-746
Wagnerci ideal 282, 324, 492, 537
Weber, Max 59, 366
Welti, Heinrich 607, 650
Wenkel, Friedrich 129-130
Westhoff, Clara 531
Westminster Review 305, 330, 606
Widemann, Paul 320, 359-360
Widmann, Joseph 606-607, 610, 650, 685-686, 782
Wiel, Joseph 310-311, 684
Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von 44, 101, 225-230, 233-235
Wilde, Oscar 188, 265, 719
Wildenow, Clara 586
Wille, Ludwig 801-802, 827, 829, 843
Winckelmann, Johann Joachim 215, 226, 235, 302
Windisch, Ernst 111, 113-114
Wolf, Hugo 679-680
Wolzogen, Hans von 289
Wundt, Wilhelm 355

Yahudi karşıtlığı 97, 159, 166-167, 223, 248, 278, 316-317, 342, 349, 354, 406, 484, 534-535, 540, 543, 545, 579, 594, 598-600, 602, 604, 632, 655, 678-679, 681, 731, 735, 740-741, 767, 786, 788, 796, 830, 833
yüksek kültür 146, 199, 260, 343, 388-390, 394-396, 399, 628, 641, 732

Zimmern, Helen 585-586, 595-596, 606, 649, 735
Zukunftsmusik (Geleceğin Müziği) 22, 39, 53, 230-231