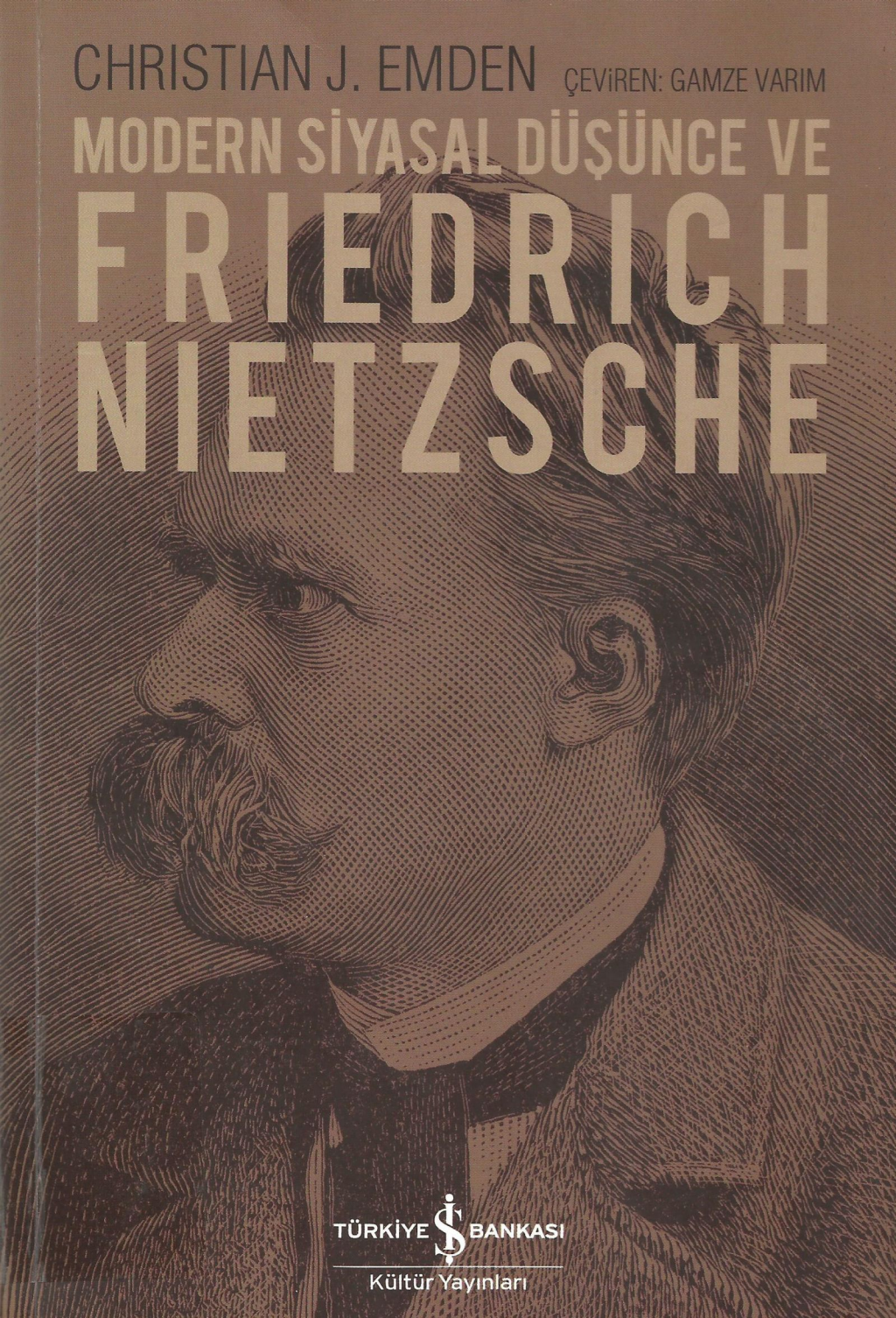
CHRISTIAN J. EMDEN

ÇEVİREN: GAMZE VARIM

MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE VE FRIEDRICH NIETZSCHE



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 2690

DÜŞÜNCE TARİHİ

CHRISTIAN J. EMDEN
MODERN SİYASAL DÜŞÜNCE VE FRIEDRICH NIETZSCHE

ÖZGÜN ADI
FRIEDRICH NIETZSCHE AND THE POLITICS OF HISTORY

COPYRIGHT © 2008, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
GAMZE VARIM

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2008
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
DEVRİM ÇETİNKASAP

DÜZELTİ/DİZİN
MEHMET CELEP

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: OCAK 2013

ISBN 978-605-360-770-0

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIMI CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
TEL: (0212) 445 32 38 FAX: (0212) 445 05 63
SERTİFİKA NO: 22749

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

Christian J. Emden

Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche

Çeviren: Gamze Varım

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Geçmişi bilmeden bugünü anlamak imkânsızdır ve geçmişle bugünü karşılaştırmak için insanın daha çok zamana ve zihnini dağıtacak daha az uğraşa ihtiyacı vardır.

Johann Wolfgang von Goethe
Italienische Reise (25 Ocak 1787)

Kentlerimizin yeni caddelerinde yürüyorum da, kamusal görüşleri benimseyenler soyunun inşa ettiği tüm bu iğrenç binaların, bir yüzyıl sonra ayakta olmayacaklarını, elbette bu binaları inşa edenlerin kanılarının da yıkılmış olacağını düşünüyorum.

Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (1875) [*Eğitici Olarak Schopenhauer*, Çev: Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2007]

İÇİNDEKİLER

Teşekkür IX
Kısaltmalar XIII

Giriş 1

I
Neo-Hümanizmin İflası 17

II
Basel'den Görüldüğü Kadarıyla İmparatorluk Almanya'sının Oluşumu 75

III
Tarihsel Kültür Krizi 121

IV
Kültürel Antropolojiden Çıkarılacak Politik Dersler 163

V
Soykütük, Doğalcılık ve Politik Olan 215

VI
Avrupa Fikri ve Soykütüğün Sınırları 267

Notlar 303
Bibliyografya 357
Dizin 391

Teşekkür

Elinizdeki kitap başlangıçta planladığımdan çok daha uzun oldu. Her şey bir makaleyle, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (2005) adlı kitabıma kısa bir ek yazmamla başlarken, Nietzsche'nin bütün yapıtlarında kullandığı tarihsel stratejilerle yeterince ilgilenmediğim düşüncesine kapıldığım için bu makaleyi genişleterek çok daha büyük bir projeye dönüştürmekte gecikmedim. Bunun nedenlerinden biri, Nietzsche'nin içinde yaşadığı entelektüel ve politik koşulların, hem tarihsel düşüncesi hem de politik olana dair anlayışı açısından oynadığı aşikâr roldü. Kısacası, bu kitabın konusu Nietzsche'nin modern ulus-devlet çağında Avrupa'nın tarihsel ve politik kültürüne verdiği tepkidir. Kitap, bu itibarla, yakın ve o kadar da yakın olmayan dönemlere dair çalışmalardaki dikkate değer bir bilgi eksikliğini giderme ve Nietzsche'yi modern politik düşünce tarihinde sağlam bir konuma yerleştirme çabasıdır.

Bu projenin ilk evrelerinden itibaren birçok kaynaktan destek alma ayrıcalığına sahip oldum. Cambridge, Sidney Sussex College'ın akademik kadrosunda yer aldığımdan, bu kurumun Almanya'da yaptığım araştırmalar için sağladığı cömert destekten yararlanabildim. Ayrıca Cambridge Üniversitesi'nin Alman Dili ve Edebiyatı bölümündeki Tiarks Fonu'nun mütevellilerine de teşek-

kürü borç bilirim. Rice Üniversitesi'ndeki President's Faculty Araştırma Bursları kitabın beklenenden daha kolay tamamlanmasını sağlarken, başka şeylerin yanı sıra Almanya'daki Niedersächsische Staats- und Universitatsbibliothek'e [Göttingen Devlet ve Üniversite Kütüphanesi] yaptığım son derece önemli bir ziyareti de mümkün kıldı.

Düşünce tarihi gibi bir alanda kotarılan eserler, ancak en bilinmeyen kaynakları bile bulup temin eden kütüphanecilerin yoğun çalışmaları sayesinde ortaya çıkabiliyor. Cambridge, Konstanz, Göttingen ve Basel'deki, Harvard ve Rice'taki üniversite kütüphanelerinin ve Almanya, Weimar'daki Goethe-und-Schiller Archiv'in son derece yardımsever personeline bir kez daha şükranlarımı sunmak isterim. Bu projenin son evrelerinde, Rice Üniversitesi'ndeki Fondren Kütüphanesi'nden Anna Shparberg, Alman düşünce tarihiyle ilgili yayınları herhangi bir üniversite kütüphanesinin normalde yapabileceğinden daha hızlı sağlayabilmek için bütün idari engelleri aştı.

Kitabın son haline kavuşmasında dostlarla, öğretim görevlileriyle ve meslektaşlarla yaptığım tartışmaların payı büyük; onların kişisel teşvikinin, düşünsel açıdan teşkil ettikleri örneğin ve kıvrak zekâlarının bu kitabı tamamlamama büyük katkısı oldu. Birçok eleştirel müdahalede ve şaşırtıcı tavsiyelerde bulundukları, içime kurt düşüren sorular yönelttikleri için Aleida Assmann, Nicholas Boyle, Thomas Brobjer, Peter Burke, Peter C. Caldwell, Steven Crowell, John Flower, Ulrich Gaier, Duncan Large, Anthony La-Vopa, David Midgley, David Mikics, Gregory Moore, Hugh Barr Nisbet, David Owen, Gabriele Rippl, Richard Schacht, Quentin Skinner, Uwe Steiner, James Tully, Sarah Westphal, Joachim Whaley, Harvey Yunis, John H. Zammito ve Rachel Zuckert'e minnettarım. Maudemarie Clark, Jean Grondin, Paul Michael Lützeler, John Richardson ve Dermot Moran'la konferanslarda ya da ziyaretçi öğretim üyesi olarak verdikleri dersler sırasında yaptığım rastgele sohbetlerin de savıma faydası oldu.

Ancak, hepsinden önemlisi, Steven Crowell, David Mikics, David Owen ve James Tully'nin yardımlarını hiç esirgemeden çeşitli

taslakları okuyup incelemeleri ve üzerlerinde yorum yapmalarıydı; onların en ince ayrıntıyı bile gözden kaçırmayan keskin dikkatleri beni ana konuları yeniden ele almaya zorlarken, aksi takdirde fark edilmeyecek birkaç hatamı da düzeltmemi sağladı. Ayrıca kitabı gözden geçiren, eleştirileri ve önerileriyle büyük ölçüde yardımcı olan Cambridge University Press'ten isimlerini veremeyeceğim iki eleştirmene ve bütün gözden geçirmeler tamamlanıncaya kadar birkaç ay beklemek zorunda kalan son derece sabırlı editörüm Richard Fisher'a şükranlarımı sunarım. Son olarak, bu kitabın ortaya çıkma sürecinin başından sonuna kadar bana rehberlik eden Jodie Barnes, Rosanna Christian ve düzeltmenim Sue Dickinson'a teşekkürü borç bilirim.

Cambridge, Sidney Sussex College'ın yöneticisi ve öğretim üyeleri, tıpkı Cambridge Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümü gibi, bu kitabın ilk taslağını tamamlayabilmem için ideal bir ortam sağladılar. Rice Üniversitesi'nin samimi atmosferi, özellikle de şimdi İnsani Bilimler Araştırma Merkezi haline gelen Kültür Araştırmaları Merkezi'ne bağlı Felsefe Tarihi Atölyesi'ndeki tartışmalar, komşu disiplinlerden çok şey öğrenmemi ve kolaylıkla gözden kaçırabileceğim meseleleri daha net bir biçimde kavrayabilmemi sağladı. Benzer biçimde, Cambridge'deki Kültür Tarihi&Edebiyatta Hayal Gücü araştırma grubunda meslektaşlarla yaptığım tartışmalardan ziyadesiyle yararlandım. Bu tartışmalardan bazıları Rice ile Cambridge'in "Kamusal Alana İlişkin Algıları Değiştirme" konusundaki iki yıllık işbirliği çerçevesinde gerçekleşti. Uzmanlaşmanın giderek arttığı bir akademik ortamda başka alanlarda çalışan meslektaşlarla fikir alışverişinde bulunabilme fırsatına nadiren rastlanıyor; genellikle öğle ya da akşam yemekleri sırasında mümkün olabilen bu fikir alışverişleri akademik hayatı daha katlanabilir kılarken, umarım bu kitabın savını da daha duru ve net bir hale getirmiştir.

Bu kitabın bazı kısımları çeşitli vesilelerle İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi'nde, İskoçya'daki Glasgow Üniversitesi'nde, İngiltere, Brighton'daki Sussex Üniversitesi'nde ve ABD, Pittsburgh'daki Alman Araştırmaları Derneği'nin yıllık konferansında

sunuldu. Eleştirel sorularıyla beni ana savları yeniden düşünmeye zorlayan izleyicilere minnettarım. 1. Bölüm'de sadece şöyle bir değinebildiğim bazı konular, *Oxford German Studies* 35'te (2006, 97-110) yayımlanan "Learning How to Read: Nietzsche in Leipzig"["Okumayı Öğrenme: Nietzsche Leipzig'te"] başlıklı makalemde daha ayrıntılı tartışılıyor. 3. Bölüm'ün kısaltılmış bir versiyonu, *Modern Intellectual History* 3 (2006, 1-31) içinde "Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second *Untimely Meditation*" başlığıyla yayımlanmıştı. 6. Bölüm'ün bazı parçaları da *Journal of European Studies* 38/1 (2008, 27-51) içinde "The Uneasy European: Nietzsche, Nationalism and the Idea of Europe" başlığıyla yayımlanmıştı. Bu malzemeyi yeniden kullanmama ve yeniden örgütlememe izin veren editörlere minnettarım.

Son yıllarda Cambridge ve Rice'taki öğrencilerim, onlara Alman ve Avrupa düşünce tarihinin karanlıkta kalmış çeşitli yönleri gibi gelmiş olması muhtemel konuları dinlemek zorunda kalmış ve beni sıklıkla bu noktaları açıklığa kavuşturmaya zorlamışlardı. Alman milliyetçiliği üzerine bir konferans dizisi ve Steven Crowell'le birlikte verme zevkine eriştiğim Nietzsche'yle ilgili bir başka konferans dizisi öğrencileri epeyce şaşırttı. Umarım benim asıl konunun dışına çıkarak açtığım parantezlere sabır göstermeyi sürdürürler.

Her zamanki gibi, bu kitap da, dağınık bir taslağı okunabilir bir kitaba dönüştürmek üzere geceler boyu çalışmamı, genelde güçlükle de olsa hoş gören gerçek bir *Wissenschaftlerin* [bilim kadını] olan Carla için. Onun tebessümü, sabrı ve zekâsı olmasa, bu kitap yayımlanamazdı. Ama aynı zamanda bu entelektüel yolculukları olanaklı kılan annemle babam için.

Houston, ABD
2007/8 Kışı

Kısaltmalar
Metinde Kullanılan Çeviriler

ASÜ *Ahlakın Soykütüğü Üstüne,* Çev.: Mustafa Tüzel (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, yayıma hazırlanıyor).

BAW *Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe,* Ed.: Hans Joachim Mette (Münih: C. H. Beck, 1933-40)

BGE *Beyond Good and Evil,* Çev.: Judith Norman, Ed.: Rolf-Peter Horstmann ve Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

BT *The Birth Of Tragedy, The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, Çev.: Ronald Speirs, Ed.: Raymond Geuss ve Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Pres, 1999), s. 1-116.

D *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality* , Çev.: R. J. Hollingdale, Ed.: Maudemarie Clark ve Brian Leiter (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

EH *Ecce Homo,* Çev.: Walter Kaufmann (New York: Vintage Books).

EH *Ecce Homo,* Çev.: Can Alkor (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2011).

GM *On The Genealogy of Morality* [Ahlakın Soykütüğü Üstüne], Çev.: Carol Diethe, Ed.: Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

GS *The Gay Science,* Çev.: Josefine Nauckhoff, Ed.: Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Pres, 2001).

GSA Almanya, Weimar'daki Goethe- und Schiller-Archiv'de bulunan Yayımlanmamış Notlar.

HA *Human, All Too Human,* Çev.: R. J. Hollingdale, Önsöz: Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Pres, 1996).

İKÖ *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev.: Mustafa Tüzel (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Dizisi, yayıma hazırlanıyor).

İPİ *İnsanca, Pek İnsanca*, Çev.: Mustafa Tüzel (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2012).

KGB *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* [Mektuplar: Eleştirel Toplu Basım], Ed.: Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1975–).

KGW *Werke: Kritische Gesamtausgabe* [Eleştirel Toplu Basım], Giorgio Colli ve Mazzino Montinari tarafından başlatıldı, Ed.: Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter ve Karl Pestalozzi (Berlin: Walter de Gruyter, 1967–).

MS *Die Metaphysik der Sitten* (Alıntıyı Çeviren: Mustafa Tüzel).

ŞB *Şen Bilim*, Çev.: Mustafa Tüzel (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, yayıma hazırlanıyor).

TD *Tragedyanın Doğuşu,* Çev.: Mustafa Tüzel (İş Bankası Kültür Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2010).

TK *Tan Kızıllığı*, Çev.: Özden Saatçi (Say Yayınları, 2011).

TGS *The Greek State, On the Genealogy of Morality* içinde, Çev.: Carol Diethe, Ed.: Keith Ansell-Pearson (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), s. 176-86.

TI *Twilight of the Idols, "Twilight of the Idols" and "The Anti-Christ"* içinde, Çev.: R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 19-122.

TL *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense, The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, Çev.: Ronald Speirs, Ed.: Raymond Geuss ve Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Pres, 1999), s. 139-153.

UM *Untimely Meditations,* Çev.: R. J. Hollingdale, Ed.: Daniel Breazeale (Cambridge: Cambridge University Pres, 1997).

Z *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody,* Çev. ve Ed.: Graham Parkes (Oxford: Oxford University Press, 2005).

ZAB *Zamana Aykırı Bakışlar I David Strauss, İtirafçı ve Yazar,* Çev.: Mustafa Tüzel (İthaki Yayınları, 2006) *Zamana Aykırı Bakışlar II.*

TYYS *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası,* Çev.: Mustafa Tüzel (İthaki Yayınları, 2006) *Zamana Aykırı Bakışlar III.*

EOS *Eğitici Olarak Schopenhauer,* Çev.: Mustafa Tüzel (İthaki Yayınları, 2007).

Giriş

Elinizdeki kitap düşünce tarihi, daha kesin ifade edecek olursak, modern siyasi düşünce tarihi alanında kaleme alınmış bir incelemedir. Kitapta Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin eserlerindeki tarih ve siyaset bağlantısını inceliyorum. Amacım tarihsel düşüncenin ve filozofun "tarihsel felsefe yapma" fikrinin modern siyasi kültür anlayışında oynadığı rolü değerlendirmek. Makul ölçüler çerçevesinde, 1860'larda Bonn ve Leipzig'de öğrenci olduğu yıllardan 1880'lerdeki soykütük projesine kadar bütün düşünsel kariyerini kapsamayı hedefledim. Bu kitapta kısmen Aydınlanma'nın yeni-hümanist ve kozmopolit ideallerinin modern ulus-devletin talepleri karşısında gerilediği bir dönemde Almanya'daki tarihsel ve siyasi kültürün durumunu aydınlatmaya çaba gösterdim. Bu incelemeyi son dönemde Nietzsche üzerine yapılan daha felsefi akademik çalışmalardan farklılaştıran bu sorgulama çizgisini takip ederek, filozofun 19. yüzyılın tarihsel ve siyasi çıkmazlarına ve daha genel anlamda, modern siyasi kültüre yönelik eleştirel tepkisine dair daha çok tarihsel bilgiyle donatılmış bir tartışmaya katkıda bulunmayı umut ediyorum.

Siyasi olanın Nietzsche'nin yapıtlarının asıl veçhesini oluşturduğunu göz önünde bulunduracak olursak, son dönemde yapılan felsefi akademik çalışmaların filozofun ahlak eleştirisinin değerini

ele almayı ve liberalizmin hem olanakları hem de sınırları açısından bu eleştiriden dersler çıkarmayı hedeflemiş olması şaşırtıcı değildir. Aynı zamanda, Nietzsche'nin siyasi düşüncesinin asıl oryantasyonu konusunda pek az görüş birliği vardır. Örneğin, Daniel Conway, Nietzsche'nin "bizzat siyaset alanına dönmek, siyaset alanında kazı yapmak ve siyasetin asli meselesini bulup çıkarmak istediğine" işaret etmişti. Conway'in yorumu ille de dar anlamıyla felsefi liberalizmin ilkelerini takip etmese de, Nietzsche'nin sonuçta, Michel Foucault'nun yapıtlarıyla devam eden "bir direniş felsefesi" ortaya koyduğu sonucuna varması, Nietzsche'nin siyasi düşüncesinin çoğulcu bir yönelimi olduğu kabulüne dayanır.[1] Mark Warren benzer biçimde, Nietzsche'nin siyasal düşüncesinin "bireyleşme, ortak öznelerarasılık, eşitlikçilik ve çoğulculuk değerlerini" kapsayacak "eleştirel, postmodern siyasi kurama bir giriş" olarak ciddiye alınmasını savunur.[2] En son, Bernard Reginster Nietzsche'nin güç istencine yönelik ilgisinin gelişmiş bir iyilikseverlik anlayışını da içerdiğini ileri sürer.[3]

Ancak, diğer yorumcular Nietzsche'nin siyasi düşüncelerinin nasıl liberalizmin sınırları etrafında döndüğünü vurgulamayı amaçlamıştır. Bruce Detwiler, Ofelia Schutte ve Richard Wolin'e göre, Nietzsche otoriter arzuları olan ve faşizme karşı bariz manevi eğilimler duyan gerici bir siyasi düşünürdür.[4] Fredrick Appel, daha dengeli bir açıklama getirerek, "insanın mükemmelliğine tümüyle aristokratça bir adanmışlık adına hem iyilikseverlik etiğinin, hem de kişilerin eşitliği kavramının tavizsiz bir reddinin" Nietzsche'nin düşüncesinin özünde yattığını ileri sürer. Appel, Nietzsche'nin vardığı sonuçlara eleştirel yaklaşsa da, onun siyasi düşüncesini "birbiriyle rekabet halindeki iki ideal arasında gerçekten de parçalanmış" olarak tarif eder. Bu iki ideal "stoacı bir mutlak hâkimiyet ile erdemlerimizin bütünüyle gelişmesi için doğru topluluğa karşı duyulan Aristotelesçi bir bağımlılık duygusudur."[5] Bu değerlendirme birçok açıdan Dombowsky'nin "Nietzsche'nin siyasi felsefesinin özünde demokratik toplumun aristokratça liberal bir eleştirisinin yattığını" savunduğu, Nietzsche'nin Machiavelli'ye yakınlığıyla ilgili son dönemde yayımlanan incelemesinde yinelenir.[6]

Nietzsche'nin siyasi fikirlerinin asıl oryantasyonu konusundaki görüş ayrılıkları, son dönemdeki siyasi fay hatlarının Nietzsche'nin kendi fikirlerinin geliştiği koşulları arka plana itmesinden kaynaklanıyor büyük ölçüde. Filozofun fikirlerinin ait oldukları düşünsel ve siyasi ortama yerleştirildiğinin nadiren görülmesi gerçekten de dikkate değerdir. Bu eğilimin bazı istisnaları olsa da –İngilizce konuşulan dünyadaki akademik araştırmalarda büyük ölçüde görmezden gelinen Henning Ottmann ve Urs Marti'nin çalışmaları bu istisnalardandır[7]– Nietzsche'nin siyasi fikirlerine dair son dönemde yapılan araştırmalarda 19. yüzyıl Almanya'sının siyasi kültürünü hesaba katma konusunda bir isteksizlik söz konusudur. Oysa bu, Nietzsche'nin siyasi olana dair anlayışı açısından can alıcı önem taşır.

1850'ler ve 1880'ler arasında Almanya'da siyasi kültür büyük ölçüde ortaya çıkmakta olan ulus-devletin tarihsel kimliğinin ve kendi kendini algılama biçiminin damgasını taşır. Tam da bu itibarla tarihsel düşüncenin Nietzsche'nin felsefi ve siyasi eleştirisi açısından önemi azımsanmamalıdır. Nietzsche'nin tarihsel düşüncesinin yeterince ayrıntılı biçimde nadiren incelenmiş olması ve esas olarak ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar", *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*'de [Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası] (1874) ve 1880'lerdeki soykütük projesinde gündeme gelen felsefi ya da epistemolojik bir mesele olarak ele alınması şaşırtıcıdır. İlerleyen bölümlerde göstermeye girişeceğim şey, felsefi eleştirisinin önemli bir kısmını oluşturan tarihsel bilgiye ve tarihsel stratejilere atfettiği hayati önemle ilişkilendirilmeksizin Nietzsche'nin siyasi fikirlerinin gerçekten doğru düzgün anlaşılamayacağıdır.[8] Bu itibarla, filozofun siyasi düşüncesinin içinde şekillendiği entelektüel ortamı daha ayrıntılı olarak ele almak gerekir. Nietzsche'nin siyasi oryantasyonu 1860'ların başından 1880'lerin sonuna kadar can alıcı, hatta zaman zaman radikal değişikliklere uğramıştır. Bu değişikliklerin fikirlerinin güç kazandığı ortamdaki gelişmelere tepki olarak gerçekleştiğini söylemeye gerek yok elbette.

Nietzsche'ye dair felsefi tartışmada son yirmi otuz yıl boyunca benim de bu inceleme boyunca yararlanacağım kayda değer ba-

şarılar elde edildiyse de, düşünce tarihçileri arasındaki Nietzsche imgesi, şaşırtıcı biçimde hâlâ, onun varsayılan estetizminin ve modernite ile liberalizme alternatif olarak mite duyduğu sözde özlemin izlerini taşımaktadır. Sözgelimi Allan Megill, Nietzsche'nin savlarının karmaşıklığını ve ikircikliliğini vurgulamış olsa da, mit ile sanatın onun düşüncesinin ana odakları olmaya devam ettiği sonucuna varmıştır.[9] Son dönemde, George S. Williamson 19. yüzyıl Almanya'sında mit düşüncesinin gelişimini ana hatlarıyla belirlemeyi amaçladığı ayrıntılı çalışmasında, "erken Romantik *(Frühromantik)* dönemden Friedrich Nietzsche'nin son dönem düşüncesine kadar mit üzerine ısrarlı bir söylemin etkisini" inceleyerek, bu örneği izlemiştir.[10] Bununla birlikte, Williamson'ın Nietzsche'nin konumuna dair bu değerlendirmesi son derece sorunludur: Williamson, Nietzsche'nin bütün eserlerini modernitenin olumsuz etkilerine karşı koymayı amaçlayan girift bir estetik mitolojiye indirger. Nietzsche'nin esas olarak mitin "geleceğin Almanya'sının kültür hayatında zorunlu koşul olarak" işlev göreceği "yeni bir kutsal anlatıyı dile getirmekle" ilgilendiğini ileri sürer.[11] Henning Ottmann, biraz farklı bir minvalde, 1870'li yılların başlarında Nietzsche'nin, zamanının siyasi anlayışını türdeş bir kültür nosyonuyla ıslah etmeyi amaçladığını savunmuştur. Bu kültür nosyonu, yeni İmparatorluk Almanya'sının modern teknokratik ulus-devletine karşıt olarak konan hayali bir eski Yunan'da kök salmış estetikçi inançların ve neo-hümanist ideallerin özgün bir karışımına dayanıyordu.[12] Ottmann, Williamson'ın aksine doğru bir tespitte bulunarak 1870'lerin ortalarında Nietzsche'nin kozmopolit Aydınlanma ideallerine giderek yaklaşan, böylece daha önceki estetizmini geride bırakan bir duruş benimsediğine işaret eder.[13]

İngilizce konuşulan dünyada 19. yüzyıl Alman düşünce tarihi üzerine birçok eseri hâlâ etkileyen mit yaratıcısı Nietzsche imgesi, varlığını aslında liberal ve demokratik olan Batı dünyasında Alman tarihinin emniyetsiz ve istikrarsız bir vaka olarak yorumlanmasına borçludur. 19. yüzyıl Almanya'sında ulus-devletin oluşumunu ve milliyetçiliğin yükselişini etkileyen özgül olduğu besbelli koşullara rağmen, Almanya'nın aslında liberallikten uzak bir yer

olduğu görüşü garip bir biçimde tek taraflıdır.[14] Almanya'nın bir *Sonderweg*'i ya da "özel yol"u olduğu fikri Alman tarihinin, başta hiç var olmayan ve diğer bütün ulusal tarihler gibi ancak siyasi bakımdan güdülenmiş bir kurmaca olarak güncellik kazanabilen bir özerkliği olduğunu ima eder.[15] Buna bağlı olarak, Nietzsche'nin tarih ve siyasal kültürle ilgili düşüncelerinin, 20. yüzyılın siyasi felaketleriyle neticelenen Alman düşünce tarihinde genel bir "mit özlemi"nin parçası olduğu varsayımı ne kadar sorgulansa azdır. Nietzsche'nin tarihsel eleştirisi ile kendi zamanındaki siyasi duruma gösterdiği tepki arasındaki bağlantı ciddiye alınırsa şu görülecektir: Nietzsche aslında 1866'daki Avusturya-Prusya Savaşı'ndan 1870-71'deki Fransa-Prusya Savaşı sonrası Alman ulus-devletinin oluşumuna ve 1880'lerin otoriter ulus-devletine kadar, 19. yüzyılın siyasi kültürünü tanımlamış hayali mitsi sanıları dağıtmayı amaçlamıştı. Nietzsche'nin siyasi olanı algılama biçiminin ve çağdaş siyasi kültüre yönelik eleştirisinin, 1878'de *Menschliches, Allzumenschliches* [İnsanca, Pek İnsanca] [1:2] adlı eserinde dikkat çektiği gibi, *"tarihsel felsefe yapma"* arzusuyla yakından ilgili olduğunu savunacağım. Başka deyişle, siyasi düşüncesi Avrupa modernitesinin siyasi koşullarını ve temellerini değerlendirebilmesini sağlayan tarihsel stratejilere ayrılmaz biçimde bağlıdır.

Yoğun bir bağlamsal inceleme yaparak, Nietzsche'nin eserlerinin belli başlı meselelerinden birinin modern Alman ve nihai olarak Avrupa tarihsel ve siyasi kültürünün içinde bulunduğu krize doğrudan bir tepki olduğunu savunacağım. Bu kriz 1840'larla 1900 arasındaki dönemde baş gösterir ve bu nedenle Nietzsche'nin düşünsel kariyeriyle koşutluk içindedir. Birbiriyle örtüşen üç gelişmenin bu krize katkısı olmuştur. Bu incelemenin arka planını dolduran da bu gelişmelerdir. Birincisi, Aydınlanma'nın kozmopolitliğinden kaynaklanan ve klasik geleneğe dair 1800 civarında geçerli olan spesifik bir anlayışta kök salan neo-hümanist idealler, sonlarını hazırlayan Napoléon Savaşları'nın ertesinde yeni siyasi gerçekliklerle yüzleşmek zorunda kaldılar. İkincisi, 1870-71'deki Fransa-Prusya Savaşı'nın ardından İmparatorluk Almanya'sının modern bir ulus-devlet olarak biçimlenişi, bölgesel farklılıkların

ve mezhep gerilimlerinin yanı sıra, eski federal yapıların da hâlâ izlerini taşıyan yeni Alman ulus-devletinin belirsiz siyasi kimliğine istikrar kazandıran kültürel kuruluş mitlerinin ortaya çıkmasıyla yakından ilgiliydi. İmparatorluk Almanya'sının siyasi kültüründe milliyetçiliğin konumunu bu arka planı dikkate alarak incelemek gerekir. Üçüncüsü, tarihin kültürel ve siyasi bir yön sağlayabildiği düşüncesi yaygın biçimde hâkimken, kuramsal düzeyde tarihsel disiplinler genel olarak tarihselciliğin sözde krizine karşı koymak zorundaydı. Bir yanda nedensel açıklama ve teleolojik örneklere duyulan ihtiyaç ile diğer yanda tarihsel bilgi ve toplumsal deneyimin indirgenemez biçimde olumsal olduğuna dair giderek gelişen kavrayış arasındaki gerilimin izlerini taşıyan tarihselcilik krizi, sürekli değişen istikrarsız koşullar altında tarih ve siyaset konusunda nasıl düşünmek gerektiği sorusunu gündeme getirdi.

19. yüzyılda, özellikle de 1970'ten sonra Almanya'nın düşünsel ve siyasi manzarasını biçimlendiren daha pek çok siyasi ve toplumsal eğilim olsa da, bu üç gelişme Nietzsche'nin siyasi düşüncesinin geliştiği ortamın önemli bir parçasını oluşturuyordu. Bu savı Nietzsche'nin düşünsel biyografisini kabaca takip eden altı evrede geliştireceğim. 1. bölümde Nietzsche'nin 1864-1869 yılları arasında Bonn ve Leipzig'deki üniversitelerdeki deneyimlerine odaklanacağım. Nietzsche tam da eşine ender rastlanan profesyonel bir ruhla, en prestijli tarihsel disiplinlerden biri olan klasik filoloji alanına yöneldiği sırada bu disiplinin neo-hümanist idealleri modern ulus-devletin yeni siyasi talepleriyle giderek bir kenara itilmekteydi. Bu bağlamda, Nietzsche'nin yazışmalarında ve erken dönem notlarında ulusal kimlik sorunu, Avusturya-Prusya Savaşı ve Bismarck'ın Prusya'nın Almanya üzerindeki emellerine dair vizyonu gibi, zamanının siyasi gelişmelerine dikkat sarf etmeye başladığını ileri sürüyorum.

Bu bağlamda söz konusu olan daha geniş çapta gelişmeler, elbette Almanya'nın tarihsel kimliği ve siyasi kültürü meselesiyle yakından ilişkilidir.[16] Tarihsel kimlik, elbette, siyasi kültürün kamusal alanında şekillenir.[17] Klasik filoloji ve neo-hümanizm bu kamusal alanın parçasıydılar ve ortaya çıkan ulus-devletin siyasi

talepleri karşısında kendilerini yeniden tarif etmeyi amaçlıyorlardı.[18] Aynı zamanda, tarih bilincinin kökleri Alman Romantizmi'ne uzanan ve Napoléon Savaşları'ndan sonra elverişli bir ortam bulan dinsel bir versiyonu, siyasi gerçeklikleri estetize ederek mitsel tahminlere dönüştürmüştü. Nietzsche, tam da bu koşullara tepki gösterir ve bu koşullar modern siyasi kültürün temellerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmak için gereken tarihsel bilginin değerine yönelik ilgisini biçimlendirmeye devam edecektir.

1866-1869 yılları arasında Nietzsche'nin defterlerinde görülen, can alıcı önemde bir mesele, tarihsel bilgi ve tarihsel yöntemin felsefi durumudur. Aslında bu defterlerin Nietzsche'nin düşünsel gelişiminde belirleyici bir dönüm noktası oluşturduğunu ileri sürmek istiyorum. Defterler bir yandan klasik filoloji öğrencisi olarak tecrübesinin önemine vurgu yapar ve onu öğretmenleriyle emsalleri tarafından uygulandığı biçimiyle tarihsel yöntemin temellerini sorgulamaya yöneltir. Nietzsche'nin 1880'lerdeki soykütük projesi üzerinde derin bir etkisi olan tarihsel düşünmenin ne anlama geldiği sorunu ilk defa bu defterlerin sayfalarından belirir. Öte yandan, Nietzsche'nin felsefi ilgilerinin oluşumunu, özellikle Arthur Schopenhauer ve Friedrich Albert Lange'nin eserleriyle karşılaşmasını bu defterlerde gözlemleyebiliriz. Ancak, bu felsefi ilgilerin genelde varsayıldığından daha müphem olduğuna ve üstelik tarihsel bilginin değerini kavrayışını etkilediğine işaret etmek gerekir. Ama Kant'ı ve onun "teleoloji"yle ilgili yorumlarını okuması sonunda Nietzsche'yi tarihsel bilgi sorununu ciddiye almaya zorladı.[19] Nietzsche, Kant'ta tarihsel bilginin güncel durumuna ilişkin bir eleştiri formüle etmesini sağlayacak felsefi araçları buldu: Tarihteki teleolojik modellerin açıklayıcılık değerini ve Alman idealizminin tarih felsefesini saplantı haline getirişini reddettiği için, tarihsel bilginin modern kültür içindeki düşünsel değerini farklı bir açıdan ele alma ihtiyacı hissetti. Aydınlanma kozmopolitliğinin özgürleştirici idealleri de dahil olmak üzere, teleolojik bir tarihsel ilerleme anlayışının siyasi içerimleriyle de yine bu bağlamda karşı karşıya geldi.

Nietzsche'nin İsviçre'deki Basel Üniversitesi'nde klasik filoloji profesörlüğü yaptığı ilk yıllarına ilişkin standart açıklamalara ge-

nel olarak 1872'de yayımlanan ilk kitabı *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*'i [Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu] kuşatan skandal hâkimdir. Bu kitabın Nietzsche'nin yol gösterici felsefi paradigmalar olarak sanat ve estetiğe yaptığı vurguyu temsil ettiği düşünülür. Bunlar kuşkusuz önemli meseleler olsa da, 2. bölümde 1870'lerin başında Nietzsche'nin oryantasyonuna dair, Basel'deki entelektüel ortama odaklanan alternatif bir açıklama getireceğim. 1869-1873 arasındaki dönemde, Nietzsche'nin başlıca meselelerinden biri İmparatorluk Almanya'sının birleşik modern bir ulus-devlet olarak siyasi oluşumu ve Alman siyasi kültürü açısından bu gelişmenin yarattığı sonuçlarıdır. Nietzsche'nin bu gelişmelere ilişkin gözlemini ağırlıklı olarak şekillendiren şey, Johann Jakob Bachofen ve Jacob Burckhardt tarafından temsil edilen Basel'in biraz modern karşıtı entelektüel ortamında neo-hümanist ideallerin süregelen varlığıdır.[20] Gerçekten de Nietzsche kısa süren Fransa-Prusya Savaşı deneyiminden sonra, İmparatorluk Almanya'sının siyasal imgelemine ve tarihsel kuruluş mitlerine karşı daha eleştirel bir tutum belirlemeye başlar. Bu siyasal imgelem 1870'lerin başında bile hâlâ, Prusya yönetimindeki Almanya'nın kültür siyasetine hâkim olan bir tarihsel dönüm noktası olarak Napoléon'a karşı verilen kurtuluş savaşlarına yapılan göndermelerin izlerini taşıyordu.[21] *Encyclopaedie der klassischen Philologie* (1871) üzerine dersleri gibi akademik çalışmaları tarihsel yöntem ve tarihin kültürel değeriyle ilgili kavrayışını derinleştirirken, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872) başlıklı konferans serisinde ve dört "Zamana Aykırı Bakışlar"ında (1873-76) giderek modernitenin siyasi koşullarının kültürel bir eleştirisini ileri götürmenin peşine düşer. Bu itibarla felsefe eğitimini modernite eleştirisinin temeli olarak düşünür ki bu bakış açısı Nietzsche'nin o dönemki eserlerine sıklıkla atfedilen estetikçi bakış açısından bariz biçimde farklıdır.

3. bölümde tarihsel farkındalık sayesinde kültür eleştirisine yapılan bu yeni vurgunun, Nietzsche'nin tarihsel bilginin siyasi boyutuyla ilgili görüşlerini nasıl biçimlendirdiğini inceliyorum. Bu görüşler ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ın, *Vom Nutzen und*

Nachtheil der Historie für das Leben'in [Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası] odağında yer alır. Nietzsche bu denemede, 1870'lerin kamusal anıtlarında ve anma törenlerinde somutlaşan yeni Alman ulus-devletinin tarihsel kuruluş mitlerinin tesis edilmesi ve bu türden kuruluş mitlerinin tarihçilerin siyasal imgelemi üzerindeki etkileri gibi, o günkü entelektüel ortam içinde gerçekleşen özgül bazı gelişmelere tepki gösterir.

Bu meseleye ilgim Almanya'da 1840'lardan itibaren biçimlenmeye başlayan tarihselcilik kriziyle ilgilidir. Sıklıkla bu krizin ancak 1900 civarında; başka deyişle, Georg Simmel'in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892) ve Ernst Troeltsch'in *Der Historismus und seine Probleme* (1922) başlıklı eserleri bu krize bir isim vermeye başladığında ve yeni-Kantçılar Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert tarih bilimlerini diğer alanlardan, özellikle doğa bilimlerinden ayırdığında ortaya çıktığı ısrarla savunulur.[22] Ancak, çok tartışılan tarihselcilik krizinin 1830'larda Alman Protestan düşüncesi içinde düşünsel bir kalıp olarak çoktan yüzeye çıktığını savunmak mümkündür.[23] Her halükârda, geleneksel olarak dar anlamıyla tarihçilik mesleğinin dışında kalan disiplinlerde gerçekleşen dönüm noktasını gözlemleyebildiğimiz andan itibaren bir tarihselcilik krizinin de başladığını varsaymak mantıklı olur.[24] Ancak daha da önemlisi Prusya devletinin 1814'ten 1840'ların sonuna dek yürüttüğü kültür politikası, bilginin tarihselleşmesini devletin kendi siyasal kimliğini tanımlamasıyla ilişkilendirmişti.[25] Alman idealizminin, özellikle de Hegel ve Schelling'in doğrudan etkisi zayıflamaya başlar başlamaz; tarihsel bilinç ve Protestanlık muğlak bir "halk" nosyonunu modern devlete dönüştürme girişimi çerçevesinde siyasi kimliği tarif etmeye başlar başlamaz tarihselciliğin kültürel değeri ve sağlamlığıyla ilgili sorular da gündeme geldi. Nietzsche ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ında bu karmaşık düşünsel kalıba tepki göstermişti. 1870'lerin ortasında kendi durumu, en iyi biçimde, ihtiyatlı ya da eleştirel bir tarihçilik olarak tanımlanabilir. Ama ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar" aynı zamanda geçiş niteliğinde bir eserdir çünkü Nietzsche burada tarihsel bilginin kültürel anlamı ve tarihsel bilincin siyasal boyutlarıyla ilgili

bir dizi sorunu ifadelendirmiş, ama bunlara ikna edici bir çözüm getirmeyi tam olarak beceremeyiştir. Bununla birlikte, bu deneme, *Die fröhliche Wissenschaft* [Şen Bilim] (1882/87), *Jenseits von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] (1886) ve *Zur Genealogie der Moral* [Ahlakın Soykütüğü Üstüne] (1887) adlı yapıtlarında biçimlenen soykütük projesine doğru önemli bir adımdır.

Bu yeterince ayrıntılı biçimde nadiren tartışılmış olsa da, yaklaşık 1875 yılından itibaren, Nietzsche çağdaş kültürel antropolojiyle ilgilenmeye başlar.[26] 19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa'da antropolojik düşüncenin yükselişi ve kurumlaşması göz önüne alındığında, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Bizzat klasik filoloji alanındaki araştırmalar sıklıkla zamanın antropolojik tartışmalarını ele alıyordu.[27] 4. bölümde, Nietzsche'nin kültürel antropolojiden etkilenişini siyasal eleştiri alanında kullanmaya başladığı tarihsel stratejilerle ilişkilendireceğim. Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* adlı yapıtında ve o döneme ait defterlerinde görülen antropoloji ilgisini sorgulayarak, daha bağımsız bir bakış açısına sahip olmasını sağlayan şeyin aslında bu ilgi, özellikle de Edward Burnett Tylor'ın eseri olduğunu ileri sürüyorum. Başka deyişle, antropoloji Avrupa'nın modernitesine, kültürel zihniyetine ve siyasi mutlaklarına dışarıdan bir bakış açısı geliştirmesini sağlamıştır: Nietzsche'nin modernitenin ve modern ulus-devletin kültürel koşullarının, gerçekliğin yarattığı düş kırıklığının ve dinin özel alana çekilmesinin izlerini taşımak yerine, karmaşık mitsel tahminlerle biçimlenmeye devam ettiği sonucuna vardığını kanıtlayacağım.

Nietzsche'nin mitin siyasi önemini kavrayışı, 19. yüzyıl Alman milliyetçiliğinin dinamiklerini berrak bir biçimde kavrayışının yanı sıra, özellikle *İnsanca, Pek İnsanca* adlı yapıtında dinle ulus-devlet arasındaki ilişkiye getirdiği açıklamayla bağlantılı olarak görülebilir: Her iki durumda da Nietzsche ulus-devletin siyasi kimliğinin gizli bir siyasi teolojiye ne ölçüde dayandığını inceler. Bununla birlikte, Nietzsche'nin modern devleti bir bütün olarak reddettiği ve özellikle demokratik siyasi katılımı eleştirdiği sıklıkla iddia edilse de, ben bu konudaki tutumunun daha karmaşık olduğunu ileri sürüyorum: Onun reddettiği devlet, otoriter bir ulus-devlet olarak

İmparatorluk Almanya'sıdır. Sonuç olarak, hem otoriter devletin hem de demokratik sivil bir kitle toplumunun sınırlarını kavramaya çalışan siyasi bir gerçekçilik olarak tanımlanabilecek bir tutum benimsemeye başlar.

5. bölümde, böyle bir arka planla, Nietzsche'nin soykütük projesinin yeni bir yorumunu sunmayı amaçlıyorum. Soykütük projesi *Şen Bilim*'de ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ilk birkaç paragrafında sunulduğu biçimiyle yalnızca bir felsefi eleştiri stratejisi olarak anlaşılmaz. Daha ziyade, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki yazıların bakış açısından yola çıkarak, soykütüğün tarih yönelimli felsefi doğalcılık temeli üzerine kurulu politik olanın gerçekçi bir eleştirisini gerektirdiğini vurgulamak istiyorum: Soykütük, modern devlet gibi ahlaki toplulukların yanı sıra ahlaki normların da doğal gelişimiyle ilgilenir. Ancak Nietzsche'nin doğalcılığı ahlakla ilgili önemli iddialara dayanmaz; sadece ahlaki değerlerin oluşumunun bedenle yakından bağlantılı bir psikolojiyi anıştırdığını ve bu nedenle doğanın geri kalanından ciddi olarak koparılamayacağını vurgulamayı amaçlar.[28] Etik yargılar doğadan koparıldığı için değil, tam da bizim "doğal" gözüyle baktıklarımız ile "toplumsal" gözüyle baktıklarımız arasındaki etkileşim tarafından biçimlendirildiği için normatif olabilir.[29] Bu itibarla, ahlaki normların oluşumu temelde insan bilgisinin diğer veçhelerinin oluşumundan farklı değildir.[30] Nietzsche, böylece geleneksel doğa ve normatiflik ikiliğini baltalar. Ancak bu, aynı zamanda, 19. yüzyılda formüle edildiği biçimiyle, tarihsel eleştiri ile doğa bilimleri arasındaki ayrımın ortadan kalkmaya başladığını anıştırır: Nietzsche belli ki, doğalcı arka planı nedeniyle soykütüğü bilimsel bir girişim olarak tasavvur eder. Ancak bu, onun doğalcılığının bir tür indirgemecilik olduğu anlamına gelmez. İnsanların, ahlaki normları da dahil olmak üzere, doğanın geri kalanıyla ilişkili olarak, özel bir durum oluşturmadıklarını anıştırır sadece.[31] Soykütüğün siyasi sonuçları bu doğalcı bakış açısında kök salmıştır. Bu bakış açısına göre modern ulus-devlet de dahil olmak üzere, ahlaki toplulukların güya evrensel bir değer taşıyan taahhütlerini, soykütüğün ortaya çıkarmayı ve geçmişe, ortaya çıktığı yerlere

doğru izini sürmeyi amaçladığı bir doğa tarihinin neticesi olarak görmek gerekir.

Kuşkusuz, soykütük girişiminde öne sürülen iddiaların pratik sonuçları da vardır. Soykütük açıkça Nietzsche'nin 1880'lerde geliştirdiği felsefi savlara dayanmakla birlikte, siyasi olanın tarihsel oluşumuyla da aynı ölçüde ilgilidir. Aslında, ahlaka dair teolojik ve metafizik kavrayışların mutlakçılığı siyasi olanın alanında özellikle belirgin hale gelir; Nietzsche açısından bu, söz konusu kavrayışların modern ulus-devletin siyasi kültüründe aşikâr hale gelmesi demektir. O halde soykütük, son bölümde gösterdiğim gibi sadece ahlaki değerler ve gelişimleri sorunuyla değil, aynı zamanda sıklıkla dinsel terimler ve ahlaki mutlak değerler arasına gizlenen 19. yüzyılın siyasal kültürüyle de ilgilenir. Bu, Nietzsche'nin İmparatorluk Almanya'sındaki siyasi olaylara dair gözlemlerinde, özellikle de milliyetçiliğin güçlenmesi ve antisemitizmin yükselişi söz konusu olduğunda iyice bariz hale gelir. Ama Nietzsche aynı zamanda milliyetçilik, sosyalizm ve liberalizm gibi zamanının siyasi yanılsamaları olarak gördüğü şeylerle keskin bir tezat oluşturan alternatif bir siyasi kültürün, hayal edilen bir Avrupa geleneğinin ana hatlarını belirlemeye de başlar. Bununla birlikte, Nietzsche'nin siyasal olanın temellerini incelemesine izin veren soykütük, bir yandan da modern siyasal kültürün krizi olarak algıladığı şeye değerli ve tutarlı bir alternatif formüle etmesine engel olur: Nietzsche'nin siyasi gerçekçiliği, düşünsel bir deney olarak, modern siyasi kültürün kırılgan ve aldatıcı temellerini aydınlatıp açıklığa kavuşturur, ancak trajik bir hamleyle, bu yanılsamalardan kopmanın imkânsız olduğunu da gösterir; zira bu yanılsamalar bizim kaçamayacağımız uzun vadeli tarihsel gelişmelerin sonucudur.

Yukarıda ana hatlarını belirlediğim sav, Nietzsche'nin düşüncesinin halihazırda geçerli olan felsefi yorumlarına her zaman kolayca uyum sağlamaz. Takip eden bölümler boyunca bu yorumlardan yararlansam da, bu inceleme Nietzsche'nin felsefi eleştirisinin en önemli öğelerinden biri olarak soykütüğü neden ve nasıl seçtiğini anlamaya çalışan tarihsel bir çerçeveyle, filozofun etrafındaki felsefi tartışmayı zenginleştirmeyi amaçlıyor. Temmuz 1887'de arka-

daşı Heinrich Köselitz'e yazdığı bir mektupta, Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'yi yalnızca "küçük bir polemik kitapçığı" olarak tarif ederek, yazışmalarında çoğunlukla olduğu üzere, gerçek amaçlarını önemsiz gibi göstermiş olabilir. Ama aynı mektupta bu oldukça ince kitabın gerçek önemine dair kuşku uyandırır: Kitap, başlangıçta pek fazla satılmayan bir önceki yayını *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (*KGB* III/5, s. 112) ele almaya çalıştığı temel "sorunu açıkça *sergilemekte*"dir. Ancak, Nietzsche'nin sözünü ettiği sorun, yalnızca halkın ilgisini çekmeyi başaramaması değil, aynı zamanda geleceğin filozofları, başka deyişle, Platon ile başlayan ve daha sonra Yahudi-Hıristiyan geleneğinde devam eden metafizik dogmacılığın üstesinden gelebilecek "*iyi Avrupalılar* ve özgür, çok özgür tinliler" olduklarına inandığı kişiler üzerine düşünceleridir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, önsöz). Aslında, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki denemelerinin belirleyici özelliğini tam olarak Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de daha sonraki felsefi eleştirisinin ikinci en önemli öğesine, başka deyişle filozofun "değerler üretme" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde,* 210 ve 211) görevine yönelik en önemli adım olarak sunduğu o "eleştirel disiplin" oluşturur. Ama soykütüğün gelişmesi tarihsel ve siyasi bir boşluk içinde gerçekleşmez. Bu, özellikle önemlidir; çünkü Nietzsche'nin 1889 yılının başlarında zamansız bir ruhsal çöküntüye uğramasından sonra, modernitenin diğer gözlemcileri –özellikle de Georg Simmel, Max Weber, Karl Mannheim ve Walter Benjamin– 20. yüzyıla kadar benzer bir sorgulama çizgisi takip etmişlerdir. Nietzsche'nin tarihsel bilgi ve siyasi kültür üzerine düşünceleri bu anlamda modern toplumsal ve siyasi düşüncenin gelişimi içinde can alıcı önem taşır.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin tarihsel düşüncesine yönelik her türlü yaklaşımın yüzleşmesi gereken güçlükler vardır. Filozoflar Nietzsche'nin tarihsel düşüncesine sınırlı bir ilgi gösterirken, profesyonel tarihçiler –hem Alman hem İngiliz-Amerikan kültür ortamında 19. yüzyıl tarihselciliğinin yeniden keşfedilmesine yol açan 1970'lerin ve 1980'lerin "teori savaşları"ndan sonra– zaman zaman Nietzsche'nin tarihin yararları ve dezavantajları konusundaki rahatsız edici görüşleriyle uzlaşmayı amaçlamışlardır.[32] Bu itibarla, Nietz-

sche'nin "içerim olarak tarih dışı ya da tarih karşıtı" olan bir "post-tarihselci masumiyet"in peşinde koşmuş ve geleneksel tarihselciliğin yarı postmodern eleştirisini yapmış biri olarak sunulması şaşırtıcı değildir.[33] Ben, aksine, Nietzsche'nin düşünsel dünyasının ilk bakışta görünebileceğinden daha karmaşık olduğunu; ama bunun ancak yoğun bir bağlamsal okumayla belirginleşebileceğini savunacağım. O halde, bu inceleme bilim tarihçisi Peter Galison'ın "*hem* kavramsal *hem* bağlamsal" diye tarif ettiği bir yaklaşımın izinden gidiyor.[34] Bu yaklaşım, Joseph Rouse'un savunduğu gibi, bilgiyi "paylaşılması ve araştırılması söz konusu olan değerler, uygulamalar ve projeler ile bu araştırmalar etrafında örgütlenen kurumlar ve toplumsal ağların biçimlendirdiği" varsayımına dayanıyor.[35] Rouse esasen burada bilimi konu alan kültürel araştırmaların ortaya attığı metodolojik sorunlara atıfta bulunuyor, ama düşünce tarihi alanında kaleme alınmış eserler de aynı sorunlarla karşı karşıya kalacaktır. Bu soruna farklı açılardan yaklaşan, ama her ikisi de bizim düşünümsel bağlama yerleştirme olarak adlandırabileceğimiz şeyin gerekliliğini vurgulayan Michel Foucault ve Quentin Skinner'ın eserlerinde bu durum özellikle bariz bir hale gelir; hem de bu eserler bariz biçimde farklı konuları ele almalarına karşın.[36] Ancak, bir bağlama yerleştirme her zaman, uygulama düzeyinde ciddi sorunlar doğuran bağlamların hiçbir zaman gerçekten sabit olmadığını kabul etmenin zorunlu olduğu anlamına gelir. Düşünce tarihçileri ellerinin altındaki meselelerin muazzam karmaşıklığını dile getirerek, konularının daha bütünlüklü bir biçimde ele alınmasını isteseler de, kavramsal ve bağlamsal olanı tutarlı bir biçimde ilişkilendirebilen konularını tarif etmeyi başarabilmeleri için ekonomi yapmaları şarttır. Daha açık ifade edecek olursak, kitapların okunabilir olması gerekir.

Son olarak, elinizdeki düşünce tarihi alanında yazılmış bir inceleme olsa da, bugün karşı karşıya olduğumuz siyasalın belirsiz temelleri sorununa ilişkin Nietzsche'den öğrenecek çok şeyimiz olduğunu kanıtlamayı umuyorum. Onun uzlaşmaya çalıştığı sorunların çoğu, 19. yüzyıldaki geçerliliklerini 21. yüzyılın başında da koruyor. Bu açıdan düşünce tarihinin kullandığı yöntemin –

ister "Cambridge Okulu"nu, ister Alman *Geistes-* ve *Begriffsgeschichte* geleneklerini, ister Michel Foucault'nun *archéologie du savoir* [bilginin arkeolojisi] projesini ya da buna benzer herhangi bir başka paradigmayı izlemek isteyelim– hafife alınmaması gereken siyasi içerimleri vardır. En azından bu sefer, böyle bir sav ileri sürmek için gerekli detaylara girmek istemesem de, Quentin Skinner düşünce tarihinin, en azından, halihazırdaki değerlerimizin ve Foucault'nun deyişiyle *episteme*'imizin "mümkün farklı dünyalar arasında farklı zamanlarda yapılmış bir dizi seçimi yansıttığını" yazarken tümüyle haklıydı. Tam da düşünsel biçimlenimlerin ve siyasi sonuçlarının *longue durée*'sine dair bu farkındalık "bizi herhangi bir hegemonyacı açıklamanın denetiminden kurtarabilir" ve bizi "kendimize onlar hakkında ne düşündüğümüzü sormaya" davet eder.[37] Skinner'ın düşünce tarihinin bu görevini aydınlatmak için, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'ye yazdığı önsözdeki ünlü pasaja atıfta bulunması çok da şaşırtıcı değildir: "yorum", özellikle de tarihin yorumu, "geviş getirme"ye benzer bir şeyi gerektirir (*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, önsöz, 8).

I

Neo-Hümanizmin İflası

1841'de, Alman devletleri arasında gümrük tarifeleri ve ticareti uyumlu hale getiren Alman Gümrük Birliği'nin baş mimarlarından biri olan iktisatçı Friedrich List, bazı Avrupa ülkelerinin ihraç ürünlerini eleştirel bir tavırla gözden geçirdi. Britanya İmparatorluğu'nun ekonomik hegemonyası saydığı şeyin sıkı eleştirmenlerinden biri olan List, Alman devletlerinin durumunun pek o kadar iyi olmadığını kavramakta gecikmedi. Britanya'nın serbest ticaret doktrinlerinin etkisi yüzünden mağdur olan Alman devletleri gelişmekte olan bir Avrupa pazarına ancak sınırlı bir ürün yelpazesi sunabiliyordu: "oyuncaklar", "ahşap saatler" ve bu listedeki en eksantrik madde olan "felsefi yapıtlar." Geleneksel zanaatkârlık dışında, Almanya'da bir de "düşünme" eylemi almış yürümüştü.[1]

1860'larda Leipzig Üniversitesi'ndeyken, bir başka önde gelen siyasal iktisatçının, Wilhelm Roscher'in derslerini ara sıra takip eden genç filolog Friedrich Nietzsche'nin List'in bu alaycı değerlendirmesinden haberdar olup olmadığı bilinmez. Her halükârda, List'in 1846'daki zamansız ölümünden iki yıl önce dünyaya gelen Nietzsche için de, eğitimli çağdaşlarının çoğu için de, klasik filoloji

ekonomik ya da başka türlü bir nevi yetersizliği temsil etmiyordu. Filolojiye tarihsel bir disiplin olarak 19. yüzyıl boyunca Alman üniversitelerinde en prestijli araştırma alanlarından biri gözüyle bakılıyordu. Nietzsche doğmadan önce, Friedrich August Wolf, Gottfried Hermann ve August Boeckh gibi filologlar antikçağdan beri var olan, ancak Rönesans'tan itibaren genel olarak tutarlı bir kuramsal çerçeveden, açık seçik bir tarihsel perspektiften ve hepsinden önemlisi sistemli bir uygulamadan yoksun olan bir disiplini yeniden icat edebilmişlerdi. Anlaşılan bütün bunlar aşağı yukarı, Wolf'un Halle Üniversitesi'nde *Alterthumswissenschaft* [antikçağ bilim dalı] üzerine ders vermeye başladığı 1780'ler ile filolojinin giderek kökenlerine pek az benzeyen bir uzmanlık dalı haline geldiği 1870'ler arasında geçen doksan yılda başarılmıştı.

19. yüzyılın değişen siyasi ve bilimsel kültürü tarihsel bir disiplin olarak klasik filolojinin kendi kendini algılayışı üzerinde birçok iz bıraktı. Alman idealizminin büyük felsefi dizgelerinin etkisinin azalmasıyla, tarihsel disiplinler bir bütün olarak düşünsel bir kargaşa dönemine girdi. Almanya'da 1840'lardan itibaren doğa bilimlerinde, özellikle de fizikte ve canlı organizmalarla ilgilenen bilim dallarında yapılan araştırmaların muazzam bir başarı kazanması karşısında ve arka plandaki siyasi manzaranın hızla değişmesiyle, bir branş olarak tarihin yeni bir oryantasyona ihtiyaç duyduğu aşikârdı. Tarih bilginlerinin 19. yüzyıl boyunca kendi kendilerini algılayış biçimlerini göz önünde bulunduracak olursak, bu şaşırtıcı gelebilir. Gerçekten de, klasik filoloji alanındaki gelişmelere çok benzer biçimde, Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Heinrich von Sybel ve Johann Gustav Droysen gibi tarihçilerin 20. yüzyılın ileri dönemlerine dek tarihyazımını biçimlendirecek akademik yöntemin ve sunumun standartlarını belirlediği 1800'ler boyunca Alman *Geschichtswissenschaft* [tarih bilimi] da doruğa ulaşmıştı. Ancak 19. yüzyıl Almanya'sında tarihsel disiplinlerin yükselişi bugün "tarihselcilik krizi" olarak adlandırdığımız durumla sonuçlandı. 1840'lar ile 1860'lar arasında bu krizin ilk belirtileri çoktandır ufukta belirmişti. 1870'lere ve 1880'lere gelindiğinde, Nietzsche bile durumu açık seçik ortaya

koyan işaretleri ve bunların ironisini görmezden gelemiyordu: Tarih branşının, başarılarının yanı sıra siyasi ve ideolojik içerimleri nedeniyle en prestijli branşlardan biri sayıldığı sırada, tarihsel bilginin temelleri giderek daha sorunlu hale geliyordu.

Bu gelişmelere rağmen, klasik filoloji alanının ideolojik çerçevesinin kökeni Johann Joachim Winckelmann'ın klasisizminin ve Wilhelm von Humboldt'un neo-hümanizminin ideallerine dayanmaya devam etti. Klasik filologların yapıtları giderek artan bir uzmanlaşmanın izlerini sıklıkla taşısa da, profesyonel sunumları, 1840 civarında *Bildung* ile *Wissenschaft* arasında, yani kendi kendini eğitme ile bilimsel rasyonalizm arasında giderek genişleyen mesafeyi kapatmayı hedefleyerek, bütünlük ideallerine hitap etmeyi sürdürüyordu.[2] Wolf'un ölümünden sonra 1831 ile 1839 yılları arasında yayımlanan yapıtı *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft* ve Boeckh'in 1810'dan itibaren Berlin'deki yeni Üniversite'de verdiği *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* üzerine son derece etkili dersleri, bir profesyonel yetke kültürünün yükselişinin çerçevesini belirledi ve görece kısa bir zaman içinde son derece uzmanlaşmış yaklaşımların ve alt disiplinlerin oluşmasını sağladı.[3]

Nietzsche'nin kendi seçtiği mesleğiyle ilişkisi hiçbir zaman kolay değildi. 1866 yılının Nisan ayının sonunda, Rheineland'daki Bonn Üniversitesi'nin oldukça taşralı ve muhafazakâr atmosferini geride bırakarak Leipzig Üniversitesi'ne gelmesinden birkaç ay sonra, durumundan pek o kadar memnun görünmüyordu. 27 Nisan'da Berlin'deki arkadaşı Hermann Mushacke'ye gönderdiği uzun mektupta, Leipzig'deki akademik hayattan fena halde yakınıyor ve Prusya başkentine geçme fikrini zihninde evirip çeviriyordu (*KGB* ½, s. 129). Genç bir klasik filolog için 1860'ların Berlin'i henüz 1870'lerdeki gibi bir siyasi iktidar merkezi değildi. Berlin'in imgesi, daha ziyade, yirmi otuz yıl kadar önce hayran olunası bir grup âlimi, kendi sözleriyle ifade edecek olursak, Almanya'daki "entelektüel ve ahlaki gelişme" üzerinde belirleyici etkisi olacak yeni bir üniversitede toplamış olan Wilhelm von Humboldt'un neo-hümanist idealleriyle doluydu hâlâ.[4]

Nietzsche Berlin'e dayanamadı elbette. Onun dağınık düşünsel ve sanatsal ilgi alanları, alışılagelmiş filoloji öğrencisine tam olarak benzemediği ve filoloji alanındaki araştırmalarının felsefi düşüncesinin gelecekteki gelişimiyle nispeten ilgisiz olduğu yolundaki genel izlenimi kuvvetlendiriyordu. Sonuç olarak, tarih branşına yönelik yoğun ilgisini gerektiği gibi değerlendirememek işten bile değildir. Oysa aslında, Nietzsche'nin tarihin değerine ilişkin kavrayışı ve modernitenin siyasi kültürünün daha eleştirel bir değerlendirmesi için tarihsel bilginin önemine yaptığı daimi vurgu, Bonn ve Leipzig'de karşılaştığı entelektüel ortama çok şey borçludur.

Filologlar, Liberaller ve Ulus

Nietzsche'nin felsefi kariyeri erken başladı. 1858'den 1864'e kadar devam ettiği Pforta'daki neo-hümanist yatılı okuldayken, zamanın kabul görmüş eğitim sistemini yansıtan ve okulun son derece katı disiplinli atmosferini biçimlendiren eski Yunan ve Roma uygarlıklarına ilişkin çok çeşitli konuların etkisinde kaldı.[5] 1543'te kurulan ve Schulpforta adıyla bilinen okul, öğrencilerini devlet hizmetinin çeşitli kademelerine, Protestan ruhban sınıfına ve yükseköğrenime hazırlayarak, Sakson devletinin çıkarlarına; 1815'ten beri de Prusya'nın çıkarlarına hizmet etmeyi amaçlıyordu. Mali açıdan devlet tarafından desteklenen okula öğrenciler toplumsal geçmişlerine bakılmaksızın alınıyordu, zira Nietzsche de oldukça mütevazı imkânları olan bir aileden geliyordu. İtibarı giderek artan elit bir kurum olarak Schulpforta, kabul görmüş Alman kültürünün belli başlı temsilcilerinden bazılarının temel eğitimlerini aldıkları yerdi. Bunların arasında şairler Friedrich Gottlieb Klopstock ve Friedrich Schlegel'in yanı sıra filozof Johann Gottlieb Fichte ve tarihçi Leopold von Ranke de vardı. Ayrıca, Otto Jahn ve Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff gibi ünlü klasik filologlardan oluşan seçkin bir grup hayatlarının bir döneminde okula devam etmişti. Klasik diller müfredat programının en önemli kısmını oluşturuyordu ve Nietzsche İngilizce, Fransızca ve İbraniceye hiç hâkim olamasa da, Yunancada, özellikle de Latincede başarı gös-

terdi. Schulpforta'nın yerden tavana kadar uzanan adeta bitimsiz kitap gözleriyle dolu kütüphanesi, herhangi bir tarihçi, filozof ya da filolog için ideal bir başlangıç noktasıydı. Nietzsche'nin öğrenciyken yazdığı son denemesi "De Theognide Megarensi" (1864) çoktan kendi çapında felsefi bir eserdi ve Nietzsche 1867'de prestijli *Rheinisches Museum für Philologie* gazetesinde yayımlanacak sonraki bir makalesinde bu denemeden yararlanmıştı.

Nietzsche 1864 yılında Bonn Üniversitesi'ne girdi ve teoloji, biraz Alman edebiyatı, felsefe ve klasik filoloji okudu. Rheineland'ın akademik merkezinde geçirdiği epey kısa süre boyunca –ki bu, düşünsel biyografisinde belirleyici bir dönemdi– Anton Heinrich Springer'in sanat tarihi ve 18. yüzyıl edebiyatı derslerinden, Wilhelm Ludwig Krafft'ın kilise tarihi derslerinden, sakin ama tutkulu tarihçi Heinrich von Sybel'in neredeyse üç yüz öğrencinin düzenli olarak izlediği politika üzerine son derece etkili derslerine kadar birbirinden farklı derslere giriyordu. Gerçi bu derslerin Nietzsche'nin sonraki gelişimi üzerindeki doğrudan etkisi görece sınırlı olmuştur ve görünüşe göre geniş kapsamlı notlar da tutmamıştır; ama yine de Nietzsche öğretmenlerinin tumturaklı otoritesinin cazibesine kapılmıştı. Örneğin Krafft Hıristiyan kilisesinin erken dönemi, yani geç antikçağın Germen kabileleri dönemindeki tarihi üzerine tanınmış bir uzman olmakla kalmayıp, Bonn'daki Protestan ilahiyat fakültesini de yönetiyordu ve Rheineland'ın kültür politikalarında rol oynayan seçkin bir şahsiyetti.[6] Öte yandan, Springer siyasi yetke açısından o kadar etkili olmayabilirdi; ama büyük başarı kazanan *Handbuch der Kunstgeschichte*'in (1855) yazarı olarak, Almanya'da akademik sanat tarihinin kurucuları arasındaydı.[7]

Krafft ve Springer'in aksine, Sybel muhtemelen Nietzsche'nin Bonn'daki en ünlü öğretmeniydi ama Nietzsche'yle kişisel teması hep sınırlı kalmıştı. Bununla birlikte, Nietzsche eve yazdığı ilk dönem mektuplarından birinde Sybel'in politikayla ilgili derslerini özellikle etkileyici bulduğunu söyleyerek, onu diğerlerinden ayrı tutmuştu (*KGB* ½, s.18). Leopold von Ranke'nin bir öğrencisi ve 1859'da Alman idealizmine güçlü bağlarla bağlı son derece etkili

Historische Zeitschrift'in kurucularından biri olan Sybel, devrimci Avrupa tarihi *Geschichte der Revolutionszeit*'ın (1853-68) ilk ciltlerini henüz yayımlamıştı.[8] Nietzsche onun derslerine devam ettiği sırada Sybel, tarih branşını ulusal liberalizmin siyasi gündemiyle harmanlamayı hedefleyen siyasi tarih yazımının, mahut *kleindeutsch**'un ya da Prusya okulunun önde gelen üyelerinden biri olmuştu çoktan. Ne de olsa, Sybel Prusya temsilciler meclisinin bir üyesiydi ve Bonn'da siyaset üzerine verdiği derslere de yansıyan ulusal liberalizm yanlısı görüşleri en başından beri Bismarck'ın birleşik Alman ulusu fikrine karşıttı. Sybel'in dersleri özgül bir siyasi ortamın ihtiyaçlarına yönelik, tartışmalı geçen popüler derslerdi ve Nietzsche'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda öğrenciyi cezbediyordu.[9]

Nietzsche'nin 1864/65'te entelektüel ilgi alanları oldukça geniş olsa da, kısa bir süre sonra felsefi düşüncenin tarihi ve klasik filoloji alanı üzerinde odaklanmaya başladı; bu ikisi birleşerek daha sonra Avrupa modernitesine ve Alman siyasi kültürüne yönelik eleştirisinde derin bir etki bırakacaktı. Felsefe söz konusu olduğunda, başlangıçtaki bilgilerinin çoğunu Karl Schaarschmidt'in felsefi düşüncenin tarihine ilişkin "Allgemeine Geschichte der Philosophie" başlığını taşıyan kapsamlı giriş dersi sayesinde edinmişti. Nietzsche, sabahın erken saatlerinde yapılan bu derslerde Sokrates öncesi filozoflardan, örneğin Hindistan'daki felsefi düşünceye atıflarla, Kant'a ve Schopenhauer'e kadar Avrupa düşüncesinin dolambaçlı tarihinde çok ihtiyaç duyduğu rehberliğe kavuşabilmişti.[10] Schaarschmidt de Nietzsche gibi Schulpforta'dan mezun olmuştu ve Nietzsche Schaarschmidt'le temas kurmayı kolaylaştırmak amacıyla filolojiden eski öğretmeni Karl Steinhart'ten referans almıştı. Nietzsche Schaarschmidt'in 1865 yılında yaz döneminde verdiği derslere katılmaya başlamadan önce kendisiyle birkaç defa sosyal ortamlarda karşılaşmıştı (*KGB* II/1, s. 18, 21-2 ve 35-6).

Schaarschmidt kuşkusuz ikinci sınıf bir akademisyen filozoftu. Ancak Spinoza ve Leibniz'in yapıtlarının edisyon kritikleri saye-

* 19. yüzyılda, Avusturya hariç diğer Alman devletlerini birleştirerek yeni bir imparatorluk (Reich) kurmayı amaçlayan politika. ç.n.

sinde felsefe alanında müfredat üzerinde nüfuzunu büyük ölçüde kullanmış ve mesleğinde ilerleyerek 1870'lerin ortalarından itibaren Alman üniversitelerinin felsefe bölümlerinde ortaya çıkan yeni-Kantçılığı eleştiren etkili *Philosophische Monatshefte* dergisinin baş editörü olmuştu.[11] Dersleri Nietzsche'nin Avrupa felsefesinin tarihsel ana hatlarını çok iyi kavramasını sağladı. Ne de olsa, Schaarschmidt'in derslerinde Avrupa'nın metafizik geleneğine daha aşina olmuş ve Schaarschmidt çok sayıda ikincil kaynak tavsiye etmişti: Bu kaynaklar içinde en önemli olanlar Hegel'in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1816-30) ve Albert Schwegler'in *Geschichte der Philosophie im Umriß* (1848) başlıklı eserleriydi. Böylece Nietzsche, Schopenhauer ve Kant'ın yapıtlarını bizzat incelemeden önce, felsefi savların analitik inceliğiyle ilgili çoktan bir zevk sahibi olmuştu. Bu analitik incelik, göreceğimiz üzere, tarihsel bilginin statüsüyle ilgili giderek artan kuşkuculuğunu haber vermekteydi.

Klasik filoloji açısından Nietzsche'nin erken dönem filoloji eğitimi üzerindeki başlıca etkilerin Friedrich Ritschl ve Otto Jahn'a ait olduğunu varsaymamızda bir sakınca yok. Kasım 1864'te biraz fazla heyecanlanan ve şaşkına dönen Nietzsche şöyle diyordu:

> Bana filoloji ve teolojiyle ilgili bir konuşma yapan Ritschl'e benzer kişilerin ve tıpkı benim gibi, filoloji ile müziği karalayıp ikincil bir mesele haline getirmeden icra eden Jahn gibilerinin üzerimde, bu bilim kahramanlarıyla *[Heroen der Wissenschaft]* tanışan ve onları gözlemleyen herkesin hayal edebileceği muazzam bir etkisi var (*KGB ½*, s.18).

Nietzsche'nin "bilim kahramanları" neo-hümanist idealler geleneğini sürdürdüklerini düşünüyorlardı, ama Humboldt onların akademik *Realpolitik*'inden her zaman hoşnut değildi.

Ritschl Leipzig ve Halle'de okumuş, Breslau ve Halle'de profesörlük görevlerinde bulunduktan sonra 1839'da Bonn'a gitmiş, burada kütüphane müdürü olmuş ve Otto Jahn'la birlikte arkeoloji eserleri koleksiyonunun yöneticiliğini yapmıştı. Klasik filoloji alanını algılayış biçimi, Wilhelm von Humboldt'un 1800'lerin ba-

şında Prusya üniversite sistemi reformu için öngördüğü neo-hümanist *Bildung* çerçevesiyle tam olarak bütünleşmiş bir metinsel ve tarihsel eleştiri bileşiminin izlerini taşıyordu.[12] Yunanca gramer uzmanları üzerine çalışmalarla başlayıp, daha sonra Latin geleneğine döndü ve bu doğrultuda yaptığı akademik çalışmalar Plautus'un eserlerinin ve ilgili birkaç monografinin basımıyla sonuçlandı.[13] Ancak, en kalıcı ve Nietzsche'ye göre en ilginç katkısı anıt yazıtlarıyla ilgili araştırmasıydı. Ritschl'in devasa yapıtı *Priscae Latinitatis monumenta epigraphica* (1862-64; Eski Latince Anıt Yazıtları) Latincenin tarihi üzerine, özellikle de arkaik Latincenin gelişimi üzerine yeni bir bakış açısına yol açan, Latince yazıtların taşbaskı röprodüksiyonlarıyla çığır açan bir yapıttı.[14]

Nietzsche için, Ritschl'in detaylar üzerine odaklanan metinsel malzeme araştırması ile bir bütün olarak antikçağın kültür tarihi arasındaki yakın ilişkiye yaptığı vurgunun, 19. yüzyılın giderek uzmanlaşan bilim kültürü içinde hümanist bir disiplin olarak klasik filolojiyi öne çıkarması kadar etkili olduğu ortaya çıkacaktı. Plautus (1864-65) ve Latince dilbilgisi (1865) üzerine derslerine devam ettikten sonra Nietzsche'nin –öğrencileri arasında Georg Curtius, Jacob Bernays, Erwin Rohde ve Hermann Usener gibi 19. yüzyılın en itibarlı klasik filologları da bulunan– Ritschl'i çok takdir etmesinde şaşılacak bir yan yoktur. 1888'de yazdığı, ancak 1908'de yayımlanan *Ecce Homo*'da bile, Nietzsche eski öğretmeninin etkisini vurguladı. Gerçi Nietzsche'nin Ritschl'e yönelik takdirinin biraz abartılı olduğu da kesinlikle doğrudur: Ritschl'in, gördüğü "biricik dâhi bilgin" olduğuna dikkat çekmiştir (*EH* III: 9).

Nietzsche'nin Jahn'la ilişkilerinin doğası, Rischl'e yönelik aşırı hayranlığıyla tezat oluşturacak şekilde, daha çelişkili duygular barındırır. Bonn'da geçirdiği süre boyunca Nietzsche'nin Jahn'ı önemli bir arkeolog ve bilgin olarak gördüğüne, Naumburg'daki annesiyle kız kardeşine Mart 1865'te yazdığı bir mektupta Jahn'ın derslerinin "muazzam" yükünden şikâyet ederken, onun klasik arkeolojinin tarihi ve yöntemi üzerine verdiği konferansları izlediğine kuşku yoktur (*KGB* ½, s. 48).[15] Bununla birlikte, *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu*'nda (1872) Jahn'ı "yalancı" ve

"ikiyüzlü" olarak kınamıştı. Ancak bu sert eleştiri akademik çalışmalarının niteliğinden ziyade Jahn'ın Richard Wagner'i açıkça reddetmesine –ki 1870'lerin başında Nietzsche bunu hoş göremezdi– dayanıyordu.[16] Bununla birlikte, 1840'lar ve 1850'ler boyunca liberal siyasete karışması nedeniyle, Jahn da biraz tartışmalı bir şahsiyetti. Başlangıçta Baltık Denizi kıyısındaki küçük ama tanınmış Greifswald Üniversitesi'nde profesörlük yaptıktan sonra Jahn 1847'de daha büyük bir şehir olan Leipzig'e taşındı. Dört yıl sonra 19. yüzyıl Almanya'sında yükseköğrenim ve kültür hayatının devlet tarafından denetlenmesini sorgulamasına yol açan liberal siyasi görüşleri nedeniyle Saksonya eyaletinin yetkilileriyle sorunlar yaşadı. Bu sorunların Jahn'ın *venia legendi*'sini, yani ders verme iznini kaybetmesiyle sonuçlanması, Alman yetkililerin bir sonuç elde edemeden nasıl yükseköğretimdeki siyasi iklimi düzenleme çabasına giriştiklerini gösteriyordu.

Ritschl, Jahn'ın daha sonra Yunan edebiyatı profesörlüğü için Prusya toprağındaki Bonn Üniversitesi'ne yaptığı başvuruyu destekledi. Böylece Jahn 1855'te saygın filolog Friedrich Gottlieb Welcker'in atanmış halefi olarak üniversiteye geldi. Welcker, August Wilhelm Schlegel'le birlikte Akademisches Kunstmuseum'un arkeoloji koleksiyonlarını oluşturmuştu. 1855'ten itibaren ise Jahn, Rischl'le birlikte Akademisches Kunstmuseum'un başına geçiyordu.[17] Üç yıl sonra, Jahn üniversitenin rektörü oldu. Jahn'ın "Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland" (1859) gibi daha genel dersleri, klasik filolojinin "Almanlığına" hitap ettiği için ve disiplinin geleceğinin belirsiz göründüğü bir dönemde öğrencilere büyük bir ideolojik destek sağladığından ziyadesiyle popülerleşti: Jahn "klasik kültürler"in (örneğin Yunan ve Roma antikçağı) benzersiz olarak ele alınması gerektiğini ileri sürüyordu ve İtalyan hümanistlerle İngiliz bilginlerin yapıtlarının klasik filoloji alanına çok katkısı olsa da, asıl temelin Almanlara ait olduğu aşikârdı ve bu temelin geçmişi Christian Gottlob Heyne, Friedrich August Wolfe ve August Boeckh'e kadar uzanıyordu.[18]

Jahn, ağırlıklı olarak görsel malzemeleri –sözgelimi vazo, rölyef ve duvar resimlerini– edebi metinlerle ve mitolojik motiflerle iliş-

kileri üzerinden yorumlayarak, böylece sanat tarihi ve din kültürü alanlarını bağlantılandırarak, büyük ölçüde Winckelmann'ın "Yunan dostluğu"nun izinden gittiğini düşünüyordu. Jahn'a göre, Yunan dinsel kültürünün bu şekilde tarihselleştirilmesi, örneğin ünlü denemesi "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten"-de (1854) olduğu gibi, antropoloji odaklı bir mitoloji incelemesinde doruğa ulaşmıştı.[19] Ancak bu, Jahn'ın arkeolojinin tarihsel perspektifini Winckelmann'ın biçemsel estetik ve kültürel bütünlük paradigmalarından uzaklaştırarak değiştirme niyetinde olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, büyük ölçüde Winckelmann'ın [Büyük İskender'den önceki] "Yunan" tarzını örneğin Mısır sanatından üstün görmesi gibi, Jahn da Yunan antikçağını "Doğu" etkilerinden büyük ölçüde bağımsız, ideal ve spesifik bir kültürel ortam olarak görmeye devam ediyordu.[20] Jahn'ın Winckelmann'a borcu ya da daha ziyade, Winckelmann'ın klasik edebiyat uzmanı imgesine borcu, arkeolojik eleştirisinin büyük oranda 19. yüzyıl başının neo-hümanist ortamından esinlendiğini açıkça ortaya koyar: Jahn, Akademisches Kunstmuseum'daki heykelleri tarihsel ilkelere göre değil, sadece varsayılan biçemsel niteliklerine göre tasnif ediyordu ve Greifswald ve Kiel üniversitelerinde her yıl Winckelmann şerefine kutlama düzenlenmesi geleneğini başlattı. Jahn'ın eserleri bu nedenle muğlak bir izlenim yaratıyordu: Siyasal açıdan liberal bir moderniteyi temsil ettiği düşünülebilirdi, ama belirleyici yeni arkeolojik yöntemlere rağmen bir arkeolog olarak daha geleneksel bir duruşu tercih etmişti. Nietzsche'nin 1865 yılının başlarında teolojiden klasik filolojiye geçme yönündeki kararını esasen Jahn ve Ritschl'in etkisiyle verdiğini göz önünde bulundurursak, onların yapıtlarındaki tarihsel perspektifin Nietzsche'nin kendi düşünsel gelişiminde iz bıraktığını da rahatlıkla varsayabiliriz.

19. yüzyıl boyunca, Alman *Alterthumswissenschaft*'ının [antikçağ bilimi] bir meslek olarak otoritesi Almanların siyasal imgelemiyle derinden ilintiliydi. Nietzsche gibi öğrencilerin kuşağının zihninde bu, Prusyalı tarihçiler gibi "ulus" ve "din"in dümen suyunda açıkça siyasal bir konum almadan da Almanya ve Yunanistan arasında ütopyacı bir iç içe geçmeyi sağlayabilen bir disip-

lin olarak klasik filolojinin prestijini yükseltiyordu.[21] Dolayısıyla klasik filoloji, zamanın siyasal imgelemiyle pek çok gizli bağı olan tam anlamıyla modern bir girişimdi. Sybel gibi tarihçilerin siyasi özlemleriyle, Jahn ve Ritschl gibi klasik bilginlerin neo-hümanist ilgileri arasında gerçekten pek çok çakışma söz konusudur. Zira aslında kendi ideolojik oryantasyonları 1800'lerin başından itibaren birçok ortak paydaya sahiptir.

Siyasi görüş ayrılıklarından bağımsız olarak, Jahn gibi liberal bilginler ile Ritschl gibi daha muhafazakâr bilginlerin işlerini *Wissenschaft* açısından düşünmeleri, neo-hümanist bir *Bildung* nosyonuyla bütünleşmiştir ve bu nosyon da "klasik gelenek" idealine dayanan bir siyasi oryantasyonu içerir. Winckelmann'ın Büyük İskender öncesi hayali Yunanistan'ının varsayılan "özgürlük", "ahenk" ve "birliği"ni vurgulayan böyle bir "klasik gelenek" tesisinin, 19. yüzyılın başında ve sonrasında Alman eyaletlerindeki siyasi ve kültürel tikelciliğe güçlü bir karşıt imge sunduğunu fark etmek işten bile değildir. 18. yüzyılın son dönemlerinde, antikçağın estetik açıdan idealleştirilmesi, çoktan günün toplumsal normlarına karşı çıkmak için bir fırsat sağlamıştı, ancak bu durum, bilim ile edebi estetiğin birbirine karıştırılmasına yol açarak, Yunan olan şeylere dair neredeyse dinsel bir bakış da tesis etti. 1800'lerin başında, arka planda Napoléon Savaşları sürerken, Yunan antikçağı böylece Alman entelektüellerinin, akademisyenlerinin ve yazarlarının zihninde önemli bir etmen haline gelebilmişti.[22] Klasik Yunan kültürünün kaynağıyla ilgili tartışma birçok bakımdan, 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar uzanan kültürel ve dolaylı olarak da siyasal özerklik olanaklarına dair bir tartışmaydı.[23] Özellikle Friedrich Schlegel ve Wilhelm von Humboldt'un ortaya koyduğu, klasik bilimlerin sonuç olarak ideal bir "insanlığın" gelişmesine hizmet edeceği inancı 19. yüzyılın ortalarına doğru yeniden canlandı. Örneğin, Ritschl bu doğrultuda, "Ueber die neueste Entwickelung der Philologie" başlıklı konferansını ilk olarak 1833'te Breslau'da verdi. Ritschl'in bu neo-hümanist tutumunu 1850'ler ve 1860'lar boyunca sürdürmesi ve Jahn'ın "Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland"

başlıklı rektörlük konuşmasında bu bakış açısını benimsemesi şaşırtıcı değildi.[24] Böylelikle, aralarındaki pek çok görüş ayrılığına rağmen, Jahn ve Ritschl yapıtlarıyla olduğu kadar şahıslar olarak da Yunanistan ile Almanya'nın ideolojik çakışmasının temsilcileri olarak görülebilir. Bununla birlikte, Nietzsche bu hayali klasik geleneğin siyasi ve tarihsel muğlaklığının farkındaydı. Daha 1869 baharında defterine yazdığı bir notta, "antikçağ" kavramının oldukça belirsiz kalmasına esef edecekti (*KGW* 1/5, 75 [3]) ve "Wir Philologen" başlığı altında yazdığı, Mart 1875 tarihli bölük pörçük yazılarında bu hayali klasik geleneği yüzeysel ve tarihsel bakımdan sağlam olmayan bir idealleştirme olarak tanımlayacaktı (*KGW* IV /1,3 [4]).[25]

"Klasik gelenek" ve onun Almanya ile Yunanistan'ı hayali olarak iç içe geçirmesiyle ilgili Nietzsche'nin yaptığı yorumların muğlaklığını göz önünde bulundurduğumuzda, bazı yorumcular gibi, Nietzsche'nin Almanya'daki klasik filolojiye güya nüfuz etmiş "ırkçılığı" ve "milliyetçiliği defettiğini" varsaymak bütünüyle doğru olmaz.[26] Bir yandan, "ırk" ve "ulus" nosyonları Almanya'da klasik filoloji alanında, Alman dilbilimi ve etnografyasındakine oranla daha az dikkat çekiyordu ve 19. yüzyıl Almanya'sında "ulus olma" tartışmasını bütünüyle ırkçı bir söyleme indirgemek tarihsel açıdan hatalı olur. Öte yandan, Nietzsche'nin 19. yüzyılda Winckelmann ve Schiller'in yüceltmesiyle gelişen "klasik ideal"e dair giderek artan kuşkuları, bu idealin varsayılan "milliyetçi" eğilimlerinden çok eski Yunan'ın homojen olarak idealleştirilmesine yönelikti. Sık sık ileri sürüldüğü üzere gerçekten "Yunanistan'ın Almanya üzerinde tahakkümü" olup olmadığı elbette tartışılabilir, zira böyle dikkat çekici cümleler ilgili tarihsel ve siyasi süreçlerin karmaşıklığını gizleme eğilimindedir.[27] Ancak Yunanistan ve Almanya'nın 1800'ler boyunca ideolojik olarak çakışmasını görmezden gelmek zordur. Üstelik klasik filoloji alanı, büyük ölçüde Wilhelm von Humboldt'un Prusya devletindeki rolü nedeniyle, daha en baştan siyasi bir programla bütünleşmişti: *Bildung*'un neo-hümanist idealleri ancak kurumsal bir ortamın parçası olur olmaz etkide bulunabilirdi.

Bilim ile devlet arasındaki yakın kurumsal ilişki hikâyenin sadece bir yönü, zira Humboldt'un *Bildung* kavramının meşruiyeti ve uzun vadeli başarısı, 1870'lerde ve sonrasında çoğu Alman entelektüel ve akademisyenin dünya görüşünü biçimlendiren ulusal "özgürlük" ve "birlik"gibi siyasal metaforlarla da bağlantılıydı. Nietzsche Bonn'a geldiğinde, ulusal kimlik ve ulusal birlikle ilgili meseleler yalnızca gündelik siyasi tartışmaların bir parçası değildi; bu meseleler sözde "Kurtuluş Savaşları"yla hâlâ simgesel olarak bağlantılıydı. 1865 yılının Napoléon'un tahttan çekilmesinden ve Viyana Kongresi'nden yarım yüzyıl sonraya denk düştüğünü düşünecek olursak, bu biraz şaşırtıcı gelebilir. Ancak Alman Romantizmi içinde sezilen yarı dinsel "özgürlük" duygusunun etkisiyle ve belirgin biçimde "Alman antikitesi"nin ideolojik "yeniden keşfi"nin verdiği esinle Napoléon'un emperyalizmine karşı birleşik bir "Alman" direnişi için yapılan çağrı, Alman entelektüellerinin kültürel bilincinde ne restorasyon siyasetinin ne de 1819'daki Karlsbad Kararnamesi'nin tersine çevirebildiği, etki alanı geniş bir değişimi tetikledi. Winckelmann, Schlegel ve Humboldt'un eserlerinde tespit edilebilecek nostaljik Yunan antikçağı vizyonu, antikçağın herhangi bir biçimde takdir edilmesini neredeyse otomatik olarak siyasallaştıran ütopyacı bir boyut içerir.[28] Sonuç olarak, Alman klasisizminin siyasi bilincine hâkim olan "özgürlük", "ahenk" ve "birlik" metaforları ulusal liberalizm söylemine kolaylıkla taşınabilir. Bu bakımdan, ulusal Alman liberalizmi de, ya ekonomik ideallere ya da özgürlük ve eşitlik gibi siyasi ideallerin evrensel geçerliliğine dayanan Britanya ve Fransa'daki liberalizm türleriyle biraz tezat teşkil eder. Ancak, Fransız Devrimi ve Napoléon Savaşları'nın ertesinde, spesifik siyasi talepler olarak özgürlük ve eşitliğin, organik bir topluluk anlayışına dayandığı ve daha milliyetçi bir eğilim sergilediği varsayılan bir Alman kimliğini temsil ettiği düşünülmüyordu.[29] Ulusal Alman liberalizmi bu açıdan da Aydınlanma'nın kozmopolit fikirlerini tam anlamıyla devam ettirmiyordu.

1840'larla 1860'lar arasındaki dönemde, sonuçta var olan toplumsal düzenin meşruiyetini sorgulayan, ama 1871'den sonra Alman milliyetçiliği tarafından hızla özümsenen ulusal liberalizmin

yükselişi, entelektüel elitler arasında ve Alman üniversitelerindeki akademisyenler arasında kültürel bilincin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu, belki de hiçbir yerde, Heinrich von Treitschke, Johann Gustav Droysen ve Heinrich von Sybel'in ana referans noktaları olarak devlete, ulusa ve siyasi yetkeye vurgu yapan siyasi bir tarihyazımı tesis etmeye başladıkları tarihsel disiplinlerde olduğundan daha aşikâr değildi. Özellikle Sybel'in, Nietzsche'nin 1864/65'te Bonn'da izlediği siyaset üzerine konferanslarında ortaya koyduğu liberal-muhafazakâr anayasacılık, öğrenciler ve entelektüeller arasındaki ulusal duygulara katkıda bulunuyordu; bu duygular başlangıçtaki liberal fikirleri uzun vadede, yalnızca Almanya'nın Prusya'nın hâkimiyetinde birleşmesini değil, Alman İmparatorluğu'nun kurulmasını da destekleyen gerici bir ideolojiye dönüştürecekti.

Nietzsche çok sonraları *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Sybel ve Treitschke hakkındaki renkli bir ara sözde, Prusya devletine yönelik bu karanlık yüceltmeyi kınayacak olsa da, 1865'te bu tür milliyetçi duygulara karşı çok daha olumlu bir yaklaşım içindeydi. 30 Temmuz 1865'te, Nietzsche Sybel'in Bonn'da, Alter Zoll denen yerde Ernst Moritz Arndt onuruna bir heykelin açılışını kutlayan coşkulu bir topluluğun önünde yaptığı konuşmayı dinlemişti. Arndt, *Geist der Zeit* (1805-18) başlığı altında toplanan, ulusal bilinç eksikliğini telafi etmek ve Napoléon'a karşı direnişi desteklemek için Alman *Volk*'unun [halk] organik birliğini savunan son derece tartışmalı denemelerin yazarıydı.[30] Arndt'ın hayli simgesel siyasal aktivizmi Rheineland'ın çağdaş siyasal kültürünün doğrudan ifadesidir. Üstelik bu aktivizm 19. yüzyıl boyunca Almanya'nın tarihsel mitolojisinin merkezinde yer alan ve Napoléon ile Fransa'yı şeytanlaştıran daha geniş bir söylem tarafından paylaşılıyordu ve Arndt'ın 1865'te Bonn'da heykelinin dikilmesine neden olan da bu kültür ortamıydı zaten.[31] Aslında Nietzsche de 1864 sonbaharında Bonn'a varır varmaz, Arndt'ın mezarını ziyaret etmek için bölgedeki mezarlığa bir keşif gezisi yapmıştı. (*KGB* ½, s.15).

Örneğin, Johann Gottlieb Fichte'nin (milliyetçi üslubuna karşın kaynağı hâlâ 18. yüzyılın felsefi ideallerine dayanan) *Reden an die deutsche Nation* (1808) başlığı altında toplanan konferanslarına

kıyasla, Arndt'ın retoriği çok daha gericiydi: Almanların Fransızlara karşı "nefreti" Almanya'yı "utancından" kurtaracak "kanlı" bir savaşta açığa çıkacaktı.[32] Napoléon'un birliklerinin Rheineland'daki varlığı, açıkça görülen ekonomik istismara rağmen, aynı zamanda merkezileştirilmiş yönetsel altyapı ve Fransızların *code civil*'i [medeni kanun] gibi bariz avantajlar da getirdiğinden, Arndt'ın siyasi propagandası birçok bakımdan mevcut durumu doğru yansıtmıyordu. Böyle bir yönetsel bütünleşme, işgal altındaki topraklar üzerinde siyasi hak iddialarını dengede tutarak bal gibi bir fetih aracı haline gelirken, daha önce mutlakıyetçi olan devletlerin modernleşmesini de destekliyordu.[33] Arndt böyle reformlara bütünüyle karşı olmasa da, 19. yüzyılın büyük bölümünde Alman milliyetçiliğinin merkezinde yer alan –hatta Bismarck'ın Fransa-Prusya Savaşı öncesindeki dönemde kendi çıkarı için kullanabildiği liberaller arasında bile bulunan– Fransız karşıtı, bazen de aynı zamanda antisemit bir duygunun oluşmasına büyük ölçüde katkıda bulundu. İronik bir şekilde, Arndt da 1814-15'teki Viyana Kongresi ertesinde yürütülen restorasyon siyasetinin kurbanı olmuştu ve bu durum Rheineland'daki milliyetçi liberal topluluğun gözünde onu daha da cazip kılıyordu: 1818'de Bonn Üniversitesi'nde tarih profesörlüğüne atandığında, restorasyon siyasetini eleştirmeye başladı ve basın özgürlüğünü, vatandaşlarının siyasi katılımını korumaya alan bir anayasal monarşi olacak birleşik bir Almanya'yı savundu.[34] Viyana Kongresi Orta Avrupa'daki devrim öncesi siyasi düzeni yeniden tesis etme amacını taşıdığından ve 1819 tarihli Karlsbad Kararnamesi kamuoyundaki siyasi tartışmayı önemli ölçüde sınırladığından, Arndt kendini birdenbire tam da önceki yıllarda büyük coşkuyla desteklediği güçlerin karşısında buldu. Bonn'daki konumunu derhal kaybetti ve ancak IV. Friedrich Wilhelm'in 1840'ta Prusya tahtına çıkmasından sonra yeniden ders vermesine izin verildi.

Arndt'ın Prusya'yla ilişkisinin ironisi göz önünde bulundurulduğunda, onun heykeli önünde –Bismarck'a karşı çıkmaktan vazgeçip bir Alman Devleti'ne yönelik muazzam vizyonunu desteklemeye başlamak üzere olan– Sybel'in konuşma yapmasında bir gariplik yoktur. Nietzsche "Arndt-Fest"i Bonn şehrinin bir ucun-

dan diğerine geçit törenleriyle oldukça bıktırıcı bir milliyetçi kitsch örneği olarak deneyimlese de, Sybel'in konuşmasını bütün olayın en önemli kısmı olarak görmüştü (*KGB* ½, s. 76).[35] Nietzsche'nin Arndt onuruna yapılan ve birkaç gün süren kutlamalar karşısındaki şaşkınlığı, iki ay önce yaşadığı bir deneyimi, "Prusya Rheineland"ın Napoléon'un işgalinden kurtarılmasının beşinci yıldönümü dolayısıyla Prusya Kralı I. Wilhelm'in ziyaretini kutlamak için toplanan Köln nüfusunun coşkusuna tanık oluşunu yansıtıyordu (*KGB* ½, s.66). Sybel o zaman da komşu Bonn Üniversitesi'nde bir konferans vermiş, bu sefer de Rheineland'ın siyasi özgürlüğünün ancak Prusya'nın rehberliğiyle mümkün olduğunu vurgulamıştı.[36]

Nietzsche'nin Sybel'in fikirlerini ne ölçüde ciddiye aldığını kestirmek zor olsa da, Sybel'in Arndt'la ilgili görüşleri, özellikle Bonn Üniversitesi'ndeki düşünsel kültürün temsil ettiği Rheineland'ın milliyetçi liberalizmi ile neo-hümanist idealler arasındaki bağlantıyı kuruyordu.[37] Bu sebeple, Arndt heykelini planlayan komitenin bizzat üyesi olan Jahn gibi, Sybel de milliyetçi liberalizmi Humboldtvari neo-hümanizmin devamı, hatta belki de siyasi tezahürü olarak görüyordu. 1840'larla 1860'lar arasında rüştünü ispat eden bir klasik filologlar kuşağı için, bu, siyasi belirsizliklerin hüküm sürdüğü bir dönemde neo-hümanist çerçeveyi canlı tutabilen cazip bir modeldi.[38]

Nietzsche Bonn'dan Leipzig'e taşınmaya karar verdiğinde –19. yüzyıl Almanya'sında Leipzig, filoloji ve tarih alanlarındaki araştırmalar konusunda Bonn, Göttingen ve Berlin ile birlikte ana merkezlerden biriydi– Prusya Rheineland'ındaki düşünsel iklim büyük ölçüde değişmişti. Sybel'in Bonn Üniversitesi'ni düşünsel tartışmalar için sığınılacak bir liman olarak idealleştirmesi, aslında 1865 yılı içinde doruk noktasına ulaşan ve Ritschl'i Leipzig'e gitmek zorunda bırakan akademik entrikaların gerçekliğini yansıtmıyordu. Hatta uzaktan bakınca, Nietzsche'nin, Jahn'la başlangıçta dostane olan ilişkilerini ve yönetsel işbirliklerini bozan hararetli bir tartışmadan sonra Rheineland'ı terk edip Leipzig'e giden öğretmeni Ritschl'i takip ettiği izlenimine kapılmak mümkündür. Ama durum yakından incelendiğinde daha karmaşıktır ve Nietzsche'nin

düşünsel biyografisinin bu belirli veçhesini anlayabilmek için Ritschl'in Bonn'dan ayrılmasına yol açan gelişmeleri bir kez daha ele almanın yardımı olabilir.

Ritschl'in başlangıçta Jahn'ın Bonn Üniversitesi'ndeki konumunu desteklemesine karşın, hızla aralarına soğukluk girdi ve 1861'de –Nietzsche'nin buraya gelmesinden dört yıl önce– Ritschl arkeoloji eserleri koleksiyonunun yönetimini Jahn'a bıraktı. Sonraki yıllar boyunca aralarındaki gerginlik topyekûn bir kişisel savaşa, ancak akademik çevrede mümkün olabilecek bir entrikaya dönüştü. 1865 yılına gelindiğinde, mahut "Bonner Philologenkrieg" birçok ironik safhaları ve garip yanlış anlamalarıyla en civcivli zamanını yaşıyordu ve yalnız üniversiteyi değil, neredeyse Prusya'daki bütün entelektüel topluluğu kutuplaştırmıştı.[39] Bu kavgaya doğrudan karışmayan Sybel bile ulus-devletin eğitimle ilgili ideallerini vurgulamayı amaçladığından gelişmelerle etkin bir biçimde ilgilendi. Bütün tartışmayı önemsiz bulsa da, sonunda liberal siyasi görüşlerinin çoğunu paylaştığı Jahn'ın tarafını tuttu ve Ritschl'e açıkça karşı çıktı, ancak Ritschl Leipzig'e gitmek üzere Bonn'dan ayrılır ayrılmaz Jahn'a düşman oldu.[40] Mayıs 1865'te Nietzsche Göttingen'deki arkadaşı Carl von Gersdorff'a yazdığı uzun mektupta Bonn Üniversitesi'ndeki atmosferin bir skandal ve kişisel nefret atmosferine dönüştüğünü altını çizerek anlatmıştı (*KGB* ½, s.56).

Başlangıçta kavga nedeni oldukça bayağı, yönetsel bir nitelikteydi: Jahn da büyük ölçüde mali nedenlerle Viyana'ya taşınmayı düşündüğü için, Latin dili ve edebiyatına bir başka profesörlük ataması yapılmıştı. Asıl kavgayı Jahn ya da Ritschl başlatmamıştı; kavgayı Jahn'ın üniversite içindeki konumuna saldıran Ritschl'in öğrencileri tetiklemişti. Bununla birlikte, hem Jahn hem de Ritschl çok geçmeden 1860'ların Almanya'sındaki siyasi çıkmazı yansıtan birbiriyle bağdaşmaz siyasi grupların temsilcileri olarak görülmeye başlandı: Liberal olan Jahn'ın üniversitenin siyasi özerkliğini ve Prusya'daki siyasi temsilin demokratikleşmesini savunduğu düşünülürken, bakanların dünyasıyla iyi ilişkiler içinde olmasıyla bir yönetsel entrika ustası sayılan Ritschl'e muhafazakâr bir muhalif

gözüyle bakılıyordu. Bonn'dan Jahn'ın değil de, Leipzig'deki bir görevi kabul etmeye karar veren Ritschl'in ayrılmak zorunda kalması şaşırtıcıydı.

Nietzsche'nin gerçekten Ritschl'in gidişi nedeniyle Bonn'dan ayrılıp Leipzig'e gittiği kuşkuludur. Annesine ve kız kardeşine yazdığı 3 Mayıs 1865 tarihli mektupta, sadece Ritschl ve Jahn arasındaki kavganın talihsiz bir karşılıklı kişisel saldırı durumuna vardığını anlatırken, yukarıda sözünü ettiğimiz Gersdorff'a yazdığı mektupta Jahn'ın tarafını tutmuş, ama 1865 yılının yaz dönemi sona erer ermez Bonn'dan ayrılacağını daha o zaman belirtmişti (*KGB* ½, s. 49 ve 56). Nietzsche Haziran 1865'te kız kardeşine yazdığı başka bir mektupta, Leipzig'e giden Ritschl'i takip etme niyetiyle, bir kez daha saf değiştirdiği izlenimini vermişti. Bu izlenim Haziran sonuna doğru yazılmış bir mektupta daha da güçlenmektedir. Nietzsche bu mektupta eski bir okul arkadaşına, sonunda, öğretmeni Ritschl'in Leipzig'e gitme niyeti açıklığa kavuştuğundan, gelecek dönemde Leipzig'de olacağını bildirmişti (*KGB,* ½, s. 68). Nietzsche Bonn'dan ayrılıp Leipzig'e gitme kararını Ritschl'in kendi niyetini açıklamasından önce vermiş gibi görünse de, aslında Ritschl'i takip ettiği izlenimi uyandırma konusunda giderek daha istekliydi.

"Philologenkrieg"in Nietzsche'nin kariyerinin geleceğiyle ilgili kararları üzerinde etkisi ne olursa olsun, bu birçok bakımdan 19. yüzyıl Almanya'sının akademik kültürünün siyasi müşkülatıyla doğrudan ilk kişisel karşılaşmasıydı. Jahn ile Ritschl arasındaki kavga 19. yüzyıl Almanya'sının istikrarsız düşünsel ve akademik manzarasında daha genel eğilimleri yansıtıyordu: Wilhelm von Humboldt'un 1800'lerin başında liberal *Bildung* benzeri Alman yükseköğrenim reformu olarak tasavvur ettiği şey, sonuç olarak, başarıya ulaşmayan 1848/49 devrimlerinden sonra hızla değişen siyasi koşullarda gerçekleştirilemedi. Nietzsche Bonn Üniversitesi'ne girdiğinde, eğitimle ilgili 19. yüzyılın başındaki ideallerin içi giderek boşalmıştı. 1880'ler ve 1890'lar boyunca giderek daha aşikâr bir hale gelecek, çok tartışılan "akademik liberalizm aleyhtarlığı"na koşut olarak, Alman Üniversitesi'nde bilimsel ve akademik çabaların uzmanlaşması yolunda yeni talepler ortaya çık-

maya başlıyordu.[41] Göreceğimiz üzere, birkaç yıl sonra Nietzsche Almanya'yı çoktan geride bırakmışken, "Über die Zukunft unserer Bildunsanstalten" başlıklı bir dizi konferansta (1872) ve *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (1874) başlıklı bir denemede hâlâ bu meselelerle boğuşuyordu.

Leipzig'de Avusturya-Prusya Savaşı

Bonn'dan Leipzig'e; Rheineland'ın entelektüel ve endüstriyel merkezinden henüz 18. yüzyılda Alman Aydınlanması'nın entelektüel yaşamında merkezi bir rol üstlenmiş bir kentin daha büyük şehirlere özgü ortamına taşınması, aynı zamanda Nietzsche'nin kendini bütünüyle farklı bir gelenek içinde konumlandırmaya başladığı anlamına da geliyordu. Simgesel olarak ifade edecek olursak, Ernst Moritz Arndt'ın yerini Goethe almıştı. Gerçekten de, Nietzsche 19 Ekim 1865'te Leipzig Üniversitesi'ne kaydolduğunda, Alman *Bildung*'unun ve *deutsche Klassik*'inin timsali olan Goethe'nin tam yüz yıl önce aynı kurumda öğrenci olması onu çok memnun etmişti (*BAW* III, s. 295.[42] Ancak birkaç ay sonra, Nietzsche daha doğrudan bir tarihsel deneyim yaşadı ve Prusya *Realpolitik*'inin Alman tarih ve kimliğini biçimlendirirken kendini nasıl gördüğünü kavradı.

1860'ların ortalarına gelindiğinde, Otto von Bismarck, Viyana Kongresi'nin ertesinde otuz altı Alman eyaleti arasında siyasi istikrar sağlamak üzere tesis edilen zayıf Alman Konfederasyonu'nun iç sorunlarını daha vahim bir noktaya taşımış; Avrupa'nın yükselen askeri ve sanayi gücü Prusya ile büyük ölçüde çağdışı kaldığı düşünülen Avusturya İmparatorluğu arasındaki bir siyasal soruna dönüştürmüştü. Avusturya İmparatorluğu Prusya'nın liderliğindeki birleşmiş bir Almanya ile pek ilgilenmezken, Bismarck Prusya'nın Alman birliğini sağlaması olarak gördüğü şeyi tarihsel bir olguya dönüştürme hevesindeydi.[43] Prusya'nın 10 Haziran 1866'da kendi liderliğinde yeni bir Alman federasyonu oluşturacağını ilan etmesi, yalnızca bazıları Avusturya saflarında yer alırken diğerleri Berlin'in girişimini memnuniyetle karşılayan

Alman eyaletlerini kutuplaştırma amacına değil, aynı zamanda Avusturya'yı askeri bir karşılık vermeye kışkırtma amacına da yönelikti. Bizzat Nietzsche de bu istikrarsız durumun farkındaydı. Annesine ve kız kardeşine yazdığı bir mektupta, Bismarck'ın salt Alman eyaletlerinin birleşmesini sağlamak için Avusturya'yı Prusya'yla savaşa zorlayacak stratejilerinden şikâyet ediyordu (*KGW* ½, s.134-5). Bismarck'ın kafasında Heinrich von Sybel'in, Prusya başbakanına başlangıçta muhalefet etmesine karşın, birkaç yıl önce mahut *kleindeutsch* çözümü olarak doğru kabul ettiği şey vardı: Alman eyaletlerinin birleşmesi ve Avusturya'nın uzun vadede varlığını sürdürmesi ancak Habsburg İmparatorluğu'nu dışarıda bırakan bir Alman federasyonuyla sağlanabilirdi.[44]

Ancak bunu izleyen ihtilafta, Prusya'yı Avusturya'dan ayıran ve o zamanlar Avusturya'ya ait olan Bohemya bölgesiyle ortak bir sınırı bulunan Saksonya, Habsburg İmparatorluğu ile ittifak yaptı. Bohemya tam da Avusturya'ya karşı ufukta beliren savaşın kararlaştırıldığı yer olacaktı. Prusya ordusunun Bohemya'ya girmesinden kısa bir süre önce, Prusya ve Mecklenburg'dan büyük asker toplulukları çoktan Leipzig'de konuşlanmış ve şehre daha militarist bir atmosfer katmıştı. Leipzig'de bu konuşlanmaya karşı bir direniş olmasa, hayat her zamanki gibi devam etse de, bu askeri varlık, çoğu Saksonya dışından gelen Leipzig'deki öğrenciler arasındaki milliyetçi duyguları harekete geçirmişti. O zamana gelindiğinde, Nietzsche'nin tutumu bile değişmişti ve birçok arkadaşının aksine Saksonya ya da Avusturya'yı değil, Prusya'yı destekliyordu. Belki kendisinin yetiştiği ve Goethe'nin memleketi olarak Weimar'ı da içeren Thuringia, Prusya tarafında olduğu; belki de en yakın arkadaşlarından biri olan Carl von Gersdorff Prusya ordusunda subaylık kariyerine başlamak üzere Leipzig'den daha yeni ayrıldığı için böyleydi.

Askeri operasyonların ciddi olarak başlamasından ve Prusya birliklerinin sınırı geçip Bohemya'ya varmalarından iki gün önce, Nietzsche kendini "ateşli" bir "Prusyalı" ilan etti ve annesinden Prusyalı yetkililer gönüllüleri silah altına almaya karar verir vermez ona haber vermesini rica etti (*KGB* ½, s. 135). Königgrätz'ın

dışındaki Sadova'da 3 Temmuz 1866'da yapılan, Avusturya ve Saksonya ordularının tamamen imha edilmesiyle sonuçlanan savaştan sonra, belli ki gönüllüye gerek kalmamıştı. Ama Nietzsche ve diğer Prusyalı öğrenciler bu yüzden savaş çabalarına katılamasalar ve Nietzsche'nin deyişiyle, "üzerine kan sıçramış onur nişanlarını" taşıyamasalar da, o, "anayurdu"na filoloji alanındaki "araştırmalar"ıyla hizmet ettiğini düşünüyordu (*KGB* ½, s. 137-8). Almanya'da klasik filoloji branşının mesleki değerleri ve otoritesi siyasetin bir devamı, farklı araçlarla sürdürülmesi niteliğindeydi. Klasik filoloji gerçekten tarihsel bir disiplinse, o halde Sybel'in en programlı makalelerinden birinde belirttiği gibi, "geçmiş ile şimdiyi", "millet olma" fikrinde birleştiren tarihsel sürekliliklerin tesisinde rol oynamıştı.[45] Sonuç olarak, Nietzsche Alman eyaletlerinin birleşmesini "Alman umudu" olarak görmeye başlamış ve gerek Prusya ordusunun zaferleriyle gerekse Fransa'ya karşı daha da önemli bir savaşta mutlaka doruğa ulaşacak bir "ulusal programı" gerçekleştirmeyi hedefleyen bir hükümetle "gurur duyulması" gerektiğini savunarak, savaşı "soluk soluğa bir heyecan içinde" izlemişti (*KGB* ½, s. 140 ve 142-3).

Savaşın insani bedelinin farkında olan, ancak aynı zamanda Habsburg Avusturya'sının yenilgiye uğramasıyla ortaya çıkan siyasi seçeneklerle biraz gururlanan Nietzsche, arkadaşı Carl von Gersdorff'a yazdığı ve bugüne dek hiç ayrıntılı olarak irdelenmediğinden burada uzun uzun alıntılamaya değecek mektubunda bu fikirleri tekrarlıyordu:

> Ama böyle bir orduya, hatta -*horribile dictu*- ulusal programı kâğıt üzerinde izlemekle yetinmeyip, yüksek bir enerjiyle, para ve kan akıtarak, muazzam bir çabayla Fransızların büyük baştan çıkarıcısı şeytan Louis'ye karşı bile bu programı sürdüren bir hükümete sahip olduğumuz için gurur duymalıyız. Şimdi en azından... büyük sınav zamanı... ulusal programın ciddiyetini ölçen asit testi geliyor. Fransa'ya karşı savaş Almanya'da bir inanç birliğini gerektirmeli ... Son elli yıldır Alman umutlarımızı gerçekleştirmeye hiç bu kadar yakın olmamıştık. Yavaş yavaş yok edici bir savaşın korkunç yönteminden başka, daha yumuşak bir yöntem

> olmadığını anlamaya başlıyorum. ... Ulusal çabalarımız Avrupa'nın durumunun tersyüz edilmesini ya da en azından bunun denenmesini önleyemeyecek. Eğer bu başarısızlıkla sonuçlanırsa, umarım savaş meydanında bir Fransız kurşunuyla vurulup düşme onuruna erişiriz. (*KGB* ½, s.142-4)

Nietzsche Prusya'nın Alman birliğini sağlama çabasını göklere çıkararak ve 1870/71'deki Fransa-Prusya savaşını umutla bekleyerek, Prusya'nın yayılmacılığını kabullenmiş gibi görünüyor. Heinrich von Treitschke'nin Saksonya'da, yerinde bir kararla yasaklanan siyasi kitapçığını okuduktan sonra, Nietzsche Prusya tarafından ilhak edilmenin Saksonya'nın çıkarına olduğunu ileri sürdü (*KGB* ½, s. 158-9).

Nietzsche'nin 1860'ların ortalarında yaptığı yazışmalardaki siyasi mütalaaları, 1858-1868 yılları arasındaki dönemde, Nietzsche'nin Almanya'daki muhafazakâr ulusal liberalizm programıyla tümüyle uyumlu olan geleneksel siyasi görüşlere sahip olduğunu düşündürüyor.[46] Nietzsche'nin çağdaş siyasi koşulları daha eleştirel biçimde değerlendirebileceği bağımsız bir bakış açısından henüz yoksun olduğu kuşkusuz doğruysa da, 1860'ların ortasında karşılaştığı siyasi ortamın daha sonraki görüşlerinin arka planını oluşturduğunu kavramak can alıcı önem taşır. Ancak bu, onun muhafazakâr ya da hatta gerici bir siyasi programın çizgisini sürdürdüğü anlamına gelmez. Daha ziyade, Prusya'nın *Machtpolitik**'inin bir klasik filoloji öğrencisi olarak yaptığı çalışmalar sırasında kendisini içinde bulduğu neo-hümanist gelenekle bir ölçüde tezat teşkil ettiğinin giderek farkına varmaya başladı. 1860'lar boyunca siyasi ilgileri, neo-hümanizmin geç Aydınlanma idealleri ile doğmakta olan Alman ulus-devletinin otoriter karakteri arasındaki gerilimi ilk kez kavramasını sağladı. Çok sonraları Fransa-Prusya savaşının yapıldığı meydanları gördüğünde ve Leipzig'den Prusya'ya taşındıktan sonra, Prusya'nın hırslarına daha kuşkuyla yaklaşacak ve ulusal davayla ilgili coşkusunu yeniden gözden geçirecekti. Zaten

---

* Kendi gücünü gösterme, yayma ve sağlamlaştırma politikası. ç.n.

Nietzsche'yi "ulus", "kültür" ve "din" gibi "hayali topluluklar"a dair kurucu mitleri sorgulamaya itecek olan şey tam da, belirginleşmeye başlayan bu tarihsel vizyonudur.[47]

Leipzig'de geçirdiği zaman boyunca, Nietzsche'nin ilgi alanları klasik filolojinin kuramsal temellerine ve tarihsel perspektifine de yöneldi. Klasik filoloji alanındaki araştırmaların daha geniş bir neo-hümanist çerçeve içinde yürütülmesinin kültürel faydalar getireceğini düşünen Ritschl'in görüşleri, bu yönelmeyi tetiklemiş olsa gerek. Ritschl'in klasik filoloji anlayışının Humboldt'un *Bildung* nosyonuna borçlu olduğunu görmezden gelmek zordur. Birçok vesileyle Humboldt, insanın özündeki bilme dürtüsünün bir kendini yetiştirme biçimi sayesinde etik bilgilerle donatılmış bir ahlaki eğitime dönüştürdüğünü vurgulamıştı; bu eğitim de insan deneyiminin birliğine dayanıyordu.[48] Gerçekte, *Bildung* sadece bireysel bir kendini yetiştirme değildir; ahlaki yargıyla yakın ilişkisi onun özünde var olan bir toplumsal boyutu vurgular. Ritschl de bu doğrultuda, filolojik girişimi bir ahlaki eğitim programı olarak gerekçelendirmek peşindeydi. Özellikle de Humboldt'un eğitim programının Alman üniversitelerinin özkavrayışı ve yönetsel yapısı üzerinde 1860'lara kadar süren muazzam etkisi göz önünde bulundurulursa, Ritschl'in hamlesi hiç de şaşırtıcı değildir.[49] Ancak Humboldt'un *Bildung*'a yaptığı vurgu, birlik ihtiva eden bir ahlaki unsur olarak "devlet" fikriyle, yani Prusya ile birçok bakımdan bağlantılıdır. Öyle ki *Bildung* özünde, eğitim, akademi ve bilimin kamusal alanında gerçekleştirilen bir *Aufklarung*, bir aydınlanma biçimidir. Humboldt'un öngöremediği, ancak daha sonra düşünsel liberalizmin İmparatorluk Almanya'sındaki çöküşüne katkıda bulunacak çeşitli siyasi sorunlar, neo-hümanizm ile devlet arasındaki bu bağlantının başına bela kesildi. Heinrich von Treitschke, Theodor Mommsen ve Johann Gustav Droysen gibi tarihçilerin temsilcisi oldukları Alman liberalizminin, Aydınlanma'nın daha kozmopolit bakış açısından uzaklaşan ulusal oryantasyonu, Bismarck dönemindeki hâkim devlet politikalarını kabul etmeye birçok bakımdan hazırdı. Oysa Bismarck daha muhafazakâr hedeflerinin ilerleme kaydetmesi için liberalleri kullanabiliyordu.

Prusya ile Avusturya arasında Bohemya'daki savaş meydanlarında gerçekleşen vahim çatışmanın hemen ertesinde yazdığı mektuplarda, Nietzsche bu siyasi gelişmelerin keskin gözlemcisi olarak kendini gösterir. Prusya'nın Sadova'daki zaferinden sadece birkaç gün sonra, Prusya ordusunda subaylık eğitimi gören arkadaşı Carl von Gersdorff'a mektubunda, Avusturya-Prusya Savaşı sırasında Habsburg Avusturya'sını kesin olarak geleceğin Alman ulus-devletinin dışında bırakacak ulusal bir siyasi programın ortaya çıkmasının, liberaller ile muhafazakârlar arasındaki geleneksel sınırları belirsizleştirdiğini yazıyordu:

> Genel anlamda, bu politika hedeflerini [örneğin ulusal birleşme] kabul eden her parti liberal bir partidir. Liberalizmin gölgesinin, temsilciler meclisinde ağırlığı olan muhafazakâr blok üzerinde bile dolaşmaya başladığını fark etmemek elde değil. Bütün bu adamların sadece hükümetin adamları olduklarına; siyasal erke körü körüne sokulan, 6 ay önce Avusturya'da muhafazakâr çıkarların mabedini keşfetmişken 6 ay sonra Avusturya'ya ulusal savaş ilan eden insanlar olduklarına inanamıyorum. (*KGB* ½, 2.143)

Bir ay sonra Carl von Gersdorff'a yazdığı başka bir mektupta "eski siyasi partilerin, örneğin aşırı görüşlerin tamamen ortadan kalktığını" ifade eden Nietzsche, işe siyasi manzaradaki tarihi değişim olarak gördüğü şeyi tanımlamakla başlıyordu:

> Açık konuşmak gerekirse, zamanın hükümetiyle görüş birliği içinde olmak benim için ender yaşanılan, tümüyle yeni bir keyif. Elbette bazı ölüleri derin uykularından uyandırmamak, Bismarck'ın oyununun özellikle cesaret gerektiren türden olduğunu fark etmek gerekir; "çok riskli bir kumar" diye bağıran bir siyasi strateji, başarısına bağlı olarak lanetlenebilir ya da saygıyla karşılanabilir. Ama bu kez, bir başarı söz konusu: Büyük işler başarıldı. Bazen kendimi, birkaç dakikalığına çağın ruhundan, Prusya'ya yönelik öznel ve doğal duygudaşlıklardan koparmaya çalışıyorum ve o zaman gözlerimin önünde muazzam bir siyasi gösteri, sadece tarihin sunabileceği türden, belki ahlaki açıdan kabul edilmez ama gözlemci için çok güzel ve eğitici olan bir gösteri canlanıyor. (*KGB* ½, s. 158-9)

Gerçi alıntının son cümlesi Nietzsche'nin siyasi olanı estetik açıdan kavrama konusunda giderek artan arzusunu akla getirebilir, ama bu pasaj aslında sadece, Bismarck'ın politikalarının etkileri ve bu politikaların ardındaki iktidar anlayışı karşısında Nietzsche'nin büyülenişini yansıtır. Nietzsche bu koşullar altında 1870'ler ve 1880'ler boyunca giderek daha fazla önem kazanacak ve ilerleyen bölümlerde onun siyasi liberalizmi olarak irdeleyeceğim şeyi etkileyen hayati önemde bir ders çıkartır: Siyasi hayat ağırlıklı olarak, hem *Macht* [otorite] hem de *Herrschaft* [mutlak kontrol, egemenlik] olarak iktidarın edinilmesi, istikrarı ve büyümesiyle ilgilidir.

Tarihin Talepleri

Nietzsche'nin seçtiği disiplin olan klasik filoloji alanında, 1866 civarında öne çıkan siyasi gerilimin bazı sonuçları olmuştu. Ritschl derslerinde doğrudan siyasi beyanlarda bulunmaktan büyük ölçüde kaçınsa da, neo-hümanist doğrultuda kendini yetiştirmenin idealleştirilmiş bir versiyonunun klasik filoloji için en uygun temel olacağını düşünmesine yol açan şey siyasal eğilimleriydi. Arada temel farklar olsa da, klasik filoloji alanının ideolojik bakımdan meşrulaştırılması ile modern Alman ulus-devletinin ideolojik açıdan meşrulaştırılması koşutluk gösteriyordu. 1833 yılında verdiği ve aynı yıl Brockhaus'un geniş kitlelere ulaşan eseri *Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Litteratur*'da "filoloji" üzerine bir giriş yazısı olarak yayımlanan "Ueber die neueste Entwickelung der Philologie" başlıklı bir dersinde, Ritschl açık biçimde şuna işaret ediyordu: Kavramsal bütünlükten yoksun olmasına karşın, klasik filoloji, belli belirsiz bir eğitim değerine sahip tümüyle akademik bir girişim olarak görülemezdi artık. Filoloji alanı daha ziyade bilimsel araştırmanın kültürel önemine dair yeni bir farkındalık talep ediyordu. Bizzat filoloji, diye sürdürdü sözlerini, kendi çapında özel bir araştırma alanından ibaret değildi, tam merkezinde insan bilgisinin bir bütün olarak tamlığını ve birliğini simgeleyen antropolojik bir iddia taşıyordu: "Ahlak", "din", "sanat" ve "bilim" olmak üzere dört "alan"la, ayrıca insanın "eylem-

de bulunma", "hissetme", "görme" ve "düşünme" yetileriyle ilgili oldukları ölçüde "iyi"yle, "kutsal"la, "güzellik" ve "hakikat"le ilgili "fikirler."[50]

Klasik filolojinin, Ritschl'in inandığı gibi, gerçekten ahlak, din, sanat ve bilim arasında bir bağlantı kurup kuramadığı, en azından kurumsal siyaset açısından biraz kuşkuludur. Almanya'da 1800'ler boyunca klasik filoloji alanına damgasını vuran kişisel saldırılar ve genel kavgacılık hiç de eğitimle ilgili bu tür ideallerin habercisi değildi.[51] Bununla birlikte, birçok meslektaşı gibi Ritschl de, filoloji girişiminin eğitim açısından taşıdığı genel değere sarılıyordu. 1850'lerin sonlarında yazdığı, "Zur Methode des philologischen Studiums" başlıklı bir dizi fragmanda, "klasik antikite alanı"nın, yokluğu halinde "modern zamanların daha yüksek kültürünün bütünüyle sığlaşacağı, bulanıklaşacağı ve yitip gideceği" bir "canlandırıcı güç [*Neubelebung*]" olduğunu canı gönülden savunuyordu.[52] Ritschl, özellikle 19. yüzyılda benzer görüşleri savunan ilk ve tek filolog değildi kuşkusuz.[53] Ama bizzat tarihselci bir duruş benimseyerek geçmiş ile gelecek arasındaki bağlantıya yaptığı vurgunun Nietzsche'nin tarihsel düşüncesi ve eğitimle ilgili idealleri üzerinde derin etkisi oldu. Bu etki Nietzsche'yi geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyi, arka plandaki tarihsel bilginin etki alanı geniş felsefi sorunlarını düşünerek yeniden formüle etmeye yöneltecekti: Ritschl'in açıkça önemsemediği felsefi sorunlardı bunlar.

Yirmi beş yılı aşkın bir süre önce, son derece etkili incelemesinde R. J. Hollingdale "Nietzsche'nin öncelikle bir filozof olduğunu", filolojiyle ilgili yazılarının ise "Nietzsche üzerine araştırma yapanlardan ziyade klasik filologların ilgisini" çektiğini belirtiyordu.[54] Ancak Nietzsche'nin tarihsel düşüncesinin ve çağdaş siyasi kültüre yönelik eleştirisinin yaklaşık yirmi beş yıllık bir dönemde nasıl geliştiğini daha iyi kavramak istiyorsak, aldığı filoloji eğitimi ile 1860'lardaki felsefi ilgileri arasındaki bağlantıyı görmezden gelemeyiz. Çünkü Nietzsche tarihsel bilginin kritik potansiyelini yavaş yavaş bu bağlamda kavramaya başlar. Nietzsche'nin hâlâ Leipzig Üniversitesi'nde Ritschl'in öğrencisi olduğu bir dönemde tarihsel bir disiplin olarak klasik filolojinin uygulanışını çoktan sorgula-

maya başlaması şaşırtıcıdır. Başlıca eleştirisi çağdaş klasikçilerin mesleki yetkesine, inanç ve değerler sistemine yönelikti ki Nietzsche'ye göre bunlar, sorgulanmayan bir varsayıma, bizzat filoloji tarihinin türdeş bir antikite imgesinde doruk noktasına ulaşan düzenli bir bilgi birikiminin ürünü olduğu varsayımına dayanıyordu. Meslektaşları arasında bir "bilim" olarak filoloji fikrine "aşırı değer biçme" eğilimini fark etmişti, oysa "çoğu filolog sadece akademi hizmetindeki fabrika işçileridir" ve kendi projelerine dair daha kapsamlı bir kavrayışa erişemezler (*KGW* ¼, 52 [30]). O halde, 1860'ların sonuna gelindiğinde, Nietzsche daha en başta kendisini klasik filolojiye çeken mesleki yetke ve değer sisteminden fazlasıyla rahatsız hale gelmişti. Bu rahatsızlığın Nietzsche'nin tarihsel anlayışın klasik filolojideki rolünü tasavvur edişi üzerinde doğrudan etkileri olduğu gibi, aynı zamanda tarihsel bilginin statüsüyle ilgili daha felsefi meselelerin önünü açtı. Nietzsche'nin bir klasik filoloji öğrencisi olarak tecrübesi, özellikle de Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange ve Immanuel Kant'ın yapıtları söz konusu olduğunda, demek ki felsefi ilgi alanlarıyla doğrudan bağlantılıydı.

1860'lar boyunca ve 1870'lerin başında Nietzsche, Arnold Hermann Ludwig Heeren'in ufuk açıcı yapıtı *Geschichte des Studiums der classischen Litteraturen seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften*'inden (1797-1801) Carl Hirzel'in yapıtı *Grundzüge zu einer Geschichte der classischen Philologie*'ye (1872) kadar klasik filoloji tarihiyle ilgili yapıtlara başvurmaya başladı. 1860'ların sonlarına gelindiğinde, edebiyat tarihinin akademik bir disiplin olarak gösterdiği gelişim özellikle ivedi bir mesele haline gelmişti. 1869 ilkbaharında, Nietzsche kendi felsefi makalelerini, eski Yunan'da edebiyat tarihinin incelenmesi üzerine odaklanan bir giriş yazısıyla, *Beiträge zur griechischen Litteraturgeschichte* başlığı altında toplamayı düşünmeye başladı (*KGW* ¼, 57 [72]). Bu proje hiçbir zaman bir sonuca ulaşmazken, giriş yazısının yavaş yavaş Nietzsche'nin ilgisinin merkezine yerleştiği anlaşılıyor (*KGW* ¼, 58 [58]). Başlangıçta giriş yazısı olarak planlanan bu bölüm kendi içinde toplam yirmi dört bölümlük bir kitap uzunluğunda bir projeye dönüştü (*KGW* ¼, 61 [2]). Nietzsche'nin bu projeyi hiçbir

zaman tamamlayamadığını söylemeye gerek yok, ama 1868 yılının Şubat ayının başında Kiel'deki Erwin Rohde'ye yazdığı bir mektupta, Demokritos üzerine çalışmasının ve "antikçağda ve modern zamanlarda edebiyat tarihi araştırmaları"na giderek daha çok ilgi duymasının "filologlara rahatsız edici bazı hakikatleri anlatma" niyetine yönelik olduğunu belirtiyordu (*KGW* ½, s. 248). Nietzsche'nin edebiyat tarihine ilgisinin tam merkezinde tarihsel bilginin statüsüne ilişkin bir düşünce, başka deyişle, "bizzat tarihle ilgili olarak inşa edilmiş teorem zincirleri"ne ilişkin bir düşünce yatıyordu (*KGW* ¼, 52 [30]).

Nietzsche defterlerinde, filoloji projesinin daha tutarlı bir vizyona ulaşması için kafamızdaki antikçağ imgesini dolaylı olarak etkileyen çağdaş yazarların toplumsal statüleri ve estetik fikirleri gibi unsurlara dikkat edilmesi gerektiğini ifade etti. Ayrıca farklı tarihsel dönemlerin felsefi, dinsel ve ahlaki çerçeveleri; tarihyazım pratiği ve bu pratiğin altında yatan tarih anlayışı; son olarak da herhangi bir kültürün "yabancı" ve "kadim" olarak algılanan şeylere uyum sağlama ve onları kabul etme kapasitesi hesaba katılmalıydı (*KGW* ¼, 52 [31]).[55] Kafamızdaki antikçağ imgesinin ve hatta herhangi bir başka tarihsel döneme ait imgenin kendi kültür dünyamızın karmaşık düşünsel yapısı içine batmış olduğunu kabul etmemiz kaydıyla, geçmişe dair daha eleştirel bir kavrayış geliştirebileceğimiz bir konuma gelirdik –en azından Nietzsche 1867 yazında buna inanıyordu. Sonuç olarak, felsefe yönelimli bir tarihyazımından yana taraf tutmaya başladı: "Tarihçinin olayları görmek için kullandığı araç kendi fikirlerinden (ayrıca kendi zamanına ait fikirlerden) ve kendi kaynaklarından oluşur." Bunun içerimleri yeterince açıktır: "Kendi görüşlerimizin ve kaynakların 'öznelliği'ni üzerimizden atmak istiyorsak, yapmamız gereken epeyce iş var, belki de yapabileceğimizden daha fazlasını yapmalıyız: Ulaşabileceğimiz 'nesnellik' öyle lalettayin bir nesnellik değildir. Daha üst düzeyde 'öznellik'ten başka bir şey değildir" (*KGW* ¼, 56 [6]).

Demek ki 1860'ların sonuna gelindiğinde, Nietzsche tarihsel bilginin heterojenliğine vurgu yapan ve "olgusal veriler"in kılı kırk yararak toplanmasına karşı çıkan bir tarihselcilik biçimini be-

nimsemeye başladı. Bir yandan, tarihçilerin anlatılarına katamayacakları kadar çok "olgu", "olay" ve "süreç" daima olacaktır. Öte yandan, bizzat tarihsel anlatıların daha geniş bağlamlara yerleştirilmeleri gerekmektedir ve tam da bu bağlam, doğası gereği fazla karmaşıktır ve sürekli doğru bilgi eksikliğinin izlerini taşır. Tarihsel anlatıların az ya da çok muhtemel olan bağlantılar açısından varsayımsal beyanlar ileri sürmesi gerekir. Hegel elbette bu sorunları, kendi deyişiyle "düşünümsel tarihyazımı" bağlamında çoktan tarif etmişti.

> Uzun dönemleri ya da bütün dünya tarihini ele almaya çalışan herhangi bir tarihsel yapıtta bunların olması kaçınılmazdır; *gerçekliğe dair ayrı ayrı açıklamalardan az çok feragat etmek*; soyutlamalarla, özetlerle *ve kısaltmalarla* idare etmek mecburiyeti söz konusudur. Bu, *birçok* olayın ya da eylemin *dışarıda bırakılması* gerektiği anlamına gelmez sadece, aynı zamanda en etkili kısaca anlatma araçları olan düşünce ya da kavrayışın devreye girmesi gerektiği anlamına gelir.[56]

Hegel tarihte insan bilincinin ve özgürlüğünün ortaya çıkışını takip ettiğimiz sürece, bunun sorun çıkarmayan bir mesele olduğuna açıkça inanıyordu. Nietzsche ise, göreceğimiz gibi bu konuda biraz daha şüpheciydi.

Her halükârda, Hegel tarihyazımının herhangi bir biçimde eksik ve kusurlu bir girişim olduğuna inanmazken, Nietzsche bu konuda o kadar emin değildir. Aslında, Nietzsche'nin tarihsel vizyonuna 1870'lerin sonuna kadar musallat olmayı sürdürecek sorun, tarihin "bilim"in alanına mı girdiği, yoksa bir tür "sanat" mı olduğu şeklindeki başlıca meseledir. Bu sorunu ele alırken yararlandığı kaynaklardan biri, Arthur Schopenhauer'in tarihsel eserlerin poetik boyutunun; tarihyazımının, tam manasıyla bir "bilim" olarak görülememesinin ana sebeplerinden biri olmaya devam ettiği fikridir. Schopenhauer "tarihçinin her bir olayı çok katmanlı çetrefil ve karmaşık mantık, mesnet ve sonuç zincirleri içinde geliştiği haliyle, hayata uygun olarak doğrulukla izlemesi gerektiği"ne işaret eder elbette. Ama tarihçinin yapması gereken, aslında neyi

başarmayı umduğundan belirgin biçimde farklılaşır, çünkü "bütün verilere sahip olması mümkün değildir" ve "her şeyi görmüş ve aslını öğrenmiş olamaz." İlk bakışta, Schopenhauer Hegel'le aynı şeyi savunur. Ancak aynı zamanda Hegel'in üzerinde etraflıca düşünmek bile istemeyeceği şaşırtıcı bir sonuca varır: "Tarihin tamamında yanlışların hakikatlerden daha ağır bastığını varsayabileceğimi düşünüyorum."[57] Schopenhauer açısından, bu, her şeyden öte, tarihsel söylemlerin bilgi üretmelerine (*Wissen)* rağmen, pozitif bilimlerle (*Wissenschaft*) aynı nesnel kesinliğe ulaşamadıkları anlamına gelir.[58] Bu kusurun sonuçları açık seçik ortadadır: Edebi anlatımlar geçmişi yeniden inşa etme konusunda tarihyazımından çok daha başarılıdır, çünkü doğası gereği estetik bir söylem olan edebi temsilin, öyle ya da böyle, geçmiş "idea"sına görece doğrudan erişimi vardır:

> Bu nedenle, insanlığı bütün olaylarda ve gelişmelerde özdeş olan manevi doğasına uygun olarak, yani İdea'sına uygun olarak tanımayı amaçlayan kişi, büyük, ölümsüz şairlerin yapıtlarının tarihçilerin sağlayabileceğinden çok daha gerçek ve berrak bir resim sunduklarını görecektir.[59]

Edebiyattan umutlu olan Schopenhauer umudunu yanlış yere bağlamış olabilir, ama bu tespitleri tarihsel söylemin yerini edebi söylemin alması gerektiğini ima ediyor gibidir.

Nietzsche'nin Schopenhauer'in cazibesine kapıldığı açıktır ve yazılı belgelere dayanır, ama Schopenhauer'in görüşlerinin Nietzsche'nin hesaba kattığından daha metafizik bir yapıda olduğu da açıktır: Tarihi estetikleştirmek tarih alanının eleştirel potansiyelini sınırlar. Üstelik Schopenhauer, tarihyazımının yerine edebiyatın konması talebiyle kendini oldukça zor bir duruma sokmuştur. Bu, 1819'da yayımlanan *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un [İrade ve Tasarım Olarak Dünya] ilk baskısında çok bariz bir biçimde ortaya çıkmış olmayabilir, ancak yirmi beş yıl sonra, 1844'te yayımlanan ikinci baskıda savı giderek yetersizleşir. Başlangıçta tarihsel söylemin ampirik bilimlere ait olduğuna işaret ederken, birdenbi-

re, Aristoteles'in *Poetika*'sı temelinde, felsefi bir bakış açısından, şiirin tarihyazımından üstün olduğu düşüncesini ileri sürer.[60] Tarihsel söylem sadece geçmişte yatan tek tek olayların açıklamasını yaparken, ampirik bilimler nesnel ve evrensel yasalar tesis ettiğinden, bu, bir kez daha, tarihyazımının ampirik bir bilim olarak görülemeyeceğini anıştırır.[61] Schopenhauer'in tarihsel söylemin, sözgelimi, mantık ve bilincin ortaya çıkması açısından, bizi herhangi bir evrensel bilgiye götürmediği savı belli ki Hegel'e ve ikinci cildin basım tarihi göz önünde bulundurulursa, 1830'ların ve 1840'ların Hegelciliğine yöneliktir.[62] Schopenhauer'in aldığı bu tuhaf konum, genel olarak tarihsel bilginin statüsünden çok Hegel'le yıldızının barışmamasıyla ilgilidir. Hegel'e yönelik sert bir saldırıdan sonra üslubunu aniden yumuşatıp, sonuç olarak tarihsel bilginin o kadar da kusurlu bir şey olmadığını savunması şaşırtıcı değildir.[63]

Die Welt als Wille und Vorstellung'un dikkatli ve eleştirel bir okuru olarak Nietzsche, Schopenhauer'in görüşünün yarattığı sorunların kesinlikle farkındaydı. Bununla birlikte, o da Schopenhauer gibi Hegel geleneğinden hoşlanmıyordu. Birkaç yıl sonra, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (1874) başlıklı denemesinde Nietzsche, Eduard von Hartmann'ın teleolojik "dünya tarihi süreci [*Weltprozess*]" içinde metafizik bir birlik keşfetmeye çalıştığı *Philosophie des Unbewussten* (1869) adlı yapıtında sürdürdüğü haliyle Hegel'in tarih felsefesine sözünü sakınmadan saldıracaktı.[64] Bekleneceği üzere, Hartmann'ın tarihin akışıyla ilgili felsefi düşünceleri kendi döneminde de dikkatleri çekiyordu. Örneğin, Nietzsche'nin kitap raflarında yerini alır almaz okuduğu Julius Bahnsen'in *Zur Philosophie der Geschichte* adlı yapıtı, Hartmann'ı Schopenhauer'in görüşüne aykırı düşen kılık değiştirmiş bir Hegelcilik sergilemekle eleştiriyordu.[65] Tarihin yaşam için "yararları" ve "sakıncaları" üzerine olan ikinci "Zamana Aykırı Bakışları"nda, Nietzsche bizzat Hartmann'a Hegelci gözüyle bakacak ve onun teleolojik tarihsel ilerleme nosyonunu gereğince reddedecekti. Ancak, her ne kadar Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* başlıklı eserinde Schopenhauer pek ön plana çıkmasa da, Hartmann'la ilgili eleştirel ifadeleriyle Nietzsche aynı zamanda

Schopenhauer'in tarihle ilgili görüşlerini üstü örtülü olarak reddediyordu; zira hem Hartmann'ın hem de Schopenhauer'in felsefi dizgeleri, bütün görünümlerin altında yatan bir "bilinçdışı istenç" nosyonuna dayanıyordu. Nietzsche, Rudolf Haym'ın –1864'te, tarihçi Heinrich von Treitschke tarafından kurulan ve Heinrich von Sybel'in başlangıçta büyük ölçüde katkıda bulunduğu *Preußische Jahrbücher* dergisinde ilk kez yayımlanan– eleştirel denemesi "Arthur Schopenhauer"i okuduktan sonra, *Die Welt als Wille und Vorstellung*'daki [İrade ve Tasarım Olarak Dünya] metafizik spekülasyonlar gözüne iyice batmaya başlamıştı.[66]

Nietzsche'nin 1870'lerde olduğu gibi, 1860'larda da tarihsel bilgiyle ilgili sorunların büyük ölçüde farkında olduğu aşikârdır. Zaman zaman, 1860'ların sonlarında yaptığı açıklamalar bile *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'nın bazı ana fikirlerinin habercisi gibidir; özellikle de "bugünlerde tarihe fazla değer verildiği"ne ve "insanoğlunun tarih yapmaktan başka işi olduğu"na işaret ettiğinde (*KGW* ¼, 56 [3] ve 57 [30]). Ama tarih konusunda zaman zaman sergilediği tahammülsüzlük bizi tarihi bütünüyle terk etmek istediği inancına götürmemelidir. Aksine, yanlış bir tarih anlayışı olarak gördüğü şeyi alaşağı etmekle meşgulken, Herodotos ve Thukydides'in yapıtlarını okumuş, "Yunan tarihyazımının başlangıcı" ve "Yunanlarda tarih disiplininin gelişimi" üzerine gelecekte verilecek derslerin ana hatlarını belirlemiştir (*KGW* ¼, 52 [66] ve 56 [8]).[67]

Ancak Nietzsche tarihin ve tarihsel bilginin doğasına hangi yöntemle yaklaşmaya kalkışırsa kalkışsın, tarihsel araştırmalara *Kunst* [sanat] açısından mı, yoksa *Wissenschaft* [bilim] açısından mı bakılması gerektiği meselesiyle karşılaştı. Nietzsche'nin bu sorunla yüzleşme zorunluluğu, çağdaş tarihsel düşünce içindeki kuramsal gerilimlerle çok yakından ilintilidir. 18. yüzyılın son yirmi otuz yılı boyunca Alman tarih disiplininde tarihselci modellerin ortaya çıkması, 19. yüzyılın ikinci yarısında bile hâlâ hissedilebilen temel bir değişimi yansıtıyordu: Son derece retorik bir modele dayanan "eylem anlatısı"nı (*narratio rei gestae*) düstur edinen hümanist tarih anlayışı, hem oryantasyon açısından ampirik hem de

kuramsal olarak düşünümsel bir tarih anlayışına dönüştürülmüştür.[68] Her ne kadar "tarihsel bilgi" (*cognitio historica*) 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde felsefi düşünceden aşağı görülse de, 19. yüzyıl boyunca aklın ve kültürün tarihselleşmesi –Fransız Devrimi ve Napoléon Savaşları gibi aşikâr siyasi etkenlerle birlikte– tarihin Almanya'da beşeri bilimler içinde hâkim açıklayıcı paradigma haline gelmesini olanaklı kıldı. Ama bu, aynı zamanda, bizzat tarih branşının "sanat" ile "bilim" arasındaki temel gerilime maruz kalmayı sürdürdüğü anlamına geliyordu.[69]

Nietzsche'nin 1867/68 tarihli defterlerinin bağlamı göz önüne alınacak olursa, tarihsel yöntemle ilgili fikirleri için beklenmedik bir kaynaktan; teolojik ilkeleri tarihsel ve eleştirel analizlere dayandırmayı hedefleyen, Tübingen Protestan İlahiyat Okulu'nun kurucusu Ferdinand Christian Baur'dan biraz ilham aldığı açıktır.[70] Herhangi bir kaynak malzemenin tarihsel açıdan kavranmasında tarihçinin kültürel ve düşünsel geçmişinin etkisinin kaçınılmaz olduğu görüşünü dile getirdiği pek göze çarpmayan bir dipnotta Nietzsche, Baur'un sürekli tekrarladığı bir isteği, tarihsel olarak düşünmenin ne anlama geldiğinin eleştirel olarak yeniden değerlendirilmesi talebini irdeler (*KW* ¼, 56 [6]).

Protestan bir vaizin oğlu olan Nietzsche'nin Baur'u keşfetmesi şaşırtıcı değildir. Alman üniversitelerinde, özellikle de Göttingen ve Halle'de teoloji ile felsefe arasındaki yakın kurumsal ilişkiden etkilenen Kutsal Kitap yorum bilgisi, 18. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde kutsal metinlerin yorumlanması için metin eleştirisi yöntemlerini benimsemeye başladığında, Protestan düşüncesi içinde tarihselciliğin yükselişinin önü açıktı. Aslında Protestan teolojisinin tarihselciliğe yönelmesi tam manasıyla 1890'lı yıllarda gerçekleşse de, 19. yüzyılın ilk yirmi-otuz yılında Protestan teologlar arasında tarihsel bilginin statüsüne ve tarihsel yöntemin yararlarına ilişkin yoğun tartışmalar yaşanmıştı. Bu tartışmalarda, Baur ve Tübingen Okulu –Nietzsche'nin öğretmeni Friedrich Ritschl'in yeğeni ve Baur'un öğrencisi olan Albrecht Ritschl de bu okuldandı– Hıristiyanlığın tarihsel doğasını kucakladılar.[71] Tübingen Okulu'nun üyeleri genel olarak Protestan dogma ile Hıristiyanlığın tarihselciliğini bağdaştı-

ramasalar da, tarihsel yöntemlerin Protestan teolojisine eklenmesi Ortodoksluk teolojisine daha eleştirel bir yaklaşımı vaat ediyordu. Ancak Baur çağdaş filologların ve profesyonel tarihçilerin yapıtlarını çoktandır biçimlendiren yöntemleri benimser benimsemez, kültürel süreçleri ağırlıklı olarak tarihsel gelişimleri açısından düşünmenin ne anlama geldiğini daha felsefi bir bakış açısından değerlendirmek ihtiyacı hissetti. Salt "ampirik" bir yaklaşımın aksine tarihe "eleştirel" yaklaşımın, ideal koşullarda geçmişle ilgili nesnel bilgi vereceğini vurguladığı yapıtı *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*'de (1847) bu mesele çoktan ortaya çıkmıştı.[72]

Belli ki Baur, Hegel, Schelling ve Schleiermacher gibi idealistlerin yapıtlarında karşılaştığı teleolojik tarihsel gelişim anlayışından vazgeçmek istemiyordu. Ama sonradan en etkili yapıtı haline gelecek olan ve Nietzsche'nin Bonn'daki teoloji profesörü Wilhelm Ludwig Krafft'ın kilise tarihi derslerinde atıfta bulunacağı *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*'da (1852), Baur kendi tarihsel yaklaşımının sorunlarını fark etmeye başladı: Baur, her ne kadar farklı nedenlerle olsa da, Hegel ve Schopenhauer'e çok benzer biçimde, geçmişin "nesnel" gerçekliği ile bizim tarihsel olaylarla ilgili "öznel" bilgimiz arasındaki temel gerilimden sakınmanın mümkün olmadığı sonucuna vardı. Sonuç olarak, tarihçi hiçbir zaman tarihin geçmişteki olaylara tekabül edecek bir açıklamasını sunamayacaktır, zira tarih tarihçinin anlamadığı sebep ve sonuçlardan oluşan bir "sonsuz ağ" içinde yok olma eğilimindedir. Ancak tarihsel uzaklık bu kısıtlamayı aşmamıza ve tarihsel gelişmelerin "idea"sını, başka deyişle "tin"in Protestan Kilisesi'nin tarihi içindeki açınımını kavramamıza izin verebilir.[73]

Bir yandan, Nietzsche Baur'un tarihsel bilginin öznel doğasıyla ilgili kuşkuculuğuna katılıyordu. Öte yandan, Baur'un mütalaalarındaki Hegelci bakış açısını kabul edemezdi, zira Baur hâlâ, kilise tarihinin gidişatı ve Hıristiyan dogmasının tarihi gibi tarihsel olayların ardında zorunlu ve yasa benzeri bir sürecin ortaya çıkarılmasının mümkün olduğuna inanıyordu. Ancak, Kant'ı yeni keşfeden Nietzsche, böyle teleolojik spekülasyonları düpedüz saçmalık olarak görüyordu: Tarihsel "olaylar", diyordu, "zorunlu bir gidişat"ı

takip etmezler ve "tarihçi" herhangi bir durumda tarihsel süreçlerin kendi içlerinde "akla uygun" olduğunu gösteremez. Tarihteki teleolojik gelişmeleri tarif etme yönündeki her girişim bir "yanılsama"dır (*KGW* ¼, 56 [5]). Bu, Nietzsche açısından, "ilerleme" fikrinin "ne düşünsel, ne ahlaki ne de ekonomik açıdan" gerekli bir "tarih yasası" olduğu anlamına da geliyordu. (*KGW* ¼, 56 [4]).

Nietzsche'nin tarihin doğasına ve tarihsel bilginin statüsüne ilişkin kuşkuculuğu da elbette sorunsuz değildir. Yüzleşmek zorunda kaldığı esas soru şudur: Tarih branşı bizi herhangi bir kesin bilgiye götürmüyorsa, neden hâlâ ilgi çekiyor? Başka deyişle, tarihin değeri nedir? Ancak çok sonra, *İnsanca, Pek İnsanca*'da (1878-80) "tarihsel anlamlandırma"nın [*historischer Sinn*] farklı çağları bir tür önceden tesis edilmiş kültürel sürekliliği değil, değişim eğilimini aydınlatabilecekleri biçimde yalıtmak ve mukayese etmekten ibaret olduğuna işaret ettiğinde, bu soruya uygun bir yanıt bulabilecekti (*İnsanca, Pek İnsanca* I: 274).[74] Nietzsche demek ki, tarihi bütünüyle reddetmekten uzaktır: "Dolaysız kendini gözlemleme, kendini öğrenmekte çok ileriye götüremez: tarihe gereksiniriz, çünkü geçmiş yüzlerce dalga halinde akar içimize; kendimiz de, her bir anda bu sürekli akıştan neyi duyumsuyorsak o'yuzdur, başkası değil" (*İPİ*, II:i. 223).

İhtiyatlı Bir Materyalizme Doğru

Nietzsche'nin tarihsel bilgi sorununa ilgisini, tarihsel bir disiplin olarak klasik filoloji alanındaki pratik deneyiminin esinlediği açıktır. Ancak 1860'lar boyunca Nietzsche'nin felsefi ilgilerinin önemini hafife almamalıyız. Daha Karl Schaarschmidt'in 1865 yazında Bonn Üniversitesi'nde verdiği felsefe tarihine giriş derslerinde, felsefi düşüncenin tarihsel ve çağdaş belli başlı eğilimleriyle karşılaştı. Schaarschmidt belli ki Kant, Hegel ve Schopenhauer'in yapıtlarını öğrencilerine tanıtmaya epey zaman ayırıyordu. Hegel'in düşünce tarihinin farklı felsefe sistemlerinin mantıklı bir sıra içinde birbirlerini izlemeleri olarak anlaşılması gerektiği varsayımı, birçok bakımdan bu derslerin temelini oluşturur. "Felsefe

tarihi," diye yazmıştı Nietzsche Schaarschmidt'in derslerinde tuttuğu notlardan birinde, "düşünsel bir süreçtir, aklın gelişmesi [*Entwicklungskampf der Vernunft*] için verilen özgül bir mücadeledir" [GSA 41/76, s.3, Weimar, Almanya]. Schaarschmidt'in bu ifadeyle öne çıkardığı teleoloji meselesi Nietzsche'nin kendi felsefi eğitiminde merkezi bir rol oynayacak, ayrıca tarihsel düşüncesinde kalıcı bir etki bırakacaktı.

Nietzsche'nin başlangıçtaki felsefe eğitimi birçok bakımdan tesadüfidir. Bonn'dan ayrılıp herhangi bir felsefe dersine katılmadığı Leipzig'e gittikten sonra, 1867/68'de, Demokritos ve Kant üzerine geniş kapsamlı tezler tasarlamaya koyuldu; materyalizm, teleoloji ve organisist hayat görüşleri gibi çağdaş felsefi konuları ele almayı hedefliyordu. Ama felsefe alanında bir tez olasılığını düşünmeye başlamadan önce, ünlü bir anekdot olarak anlatıldığı üzere bir kitabevinde Arthur Schopenhauer'in haklı olarak Kant sonrası idealizmin en önemli belgesi addedilen yapıtı *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'nın birinci cildine rastladığı zaman, sıklıkla felsefi düşünceye ilk girişi olarak görülen deneyimi yaşadı.[75] Ardından Shopenhauer'in *Parerga und Paralipomena* (1851, Yarım Bırakılanlar ve Geride Kalanlar) adlı yapıtını edindi ve 1866'da, 19. yüzyıl Almanya'sında yeni-Kantçı düşüncenin yükselişi açısından en etkili belgelerden biri haline gelecek olan, Friedrich Albert Lange'nin *Geschichte des Materialismus* [Materyalizmin Tarihi] adlı yapıtını da okudu. Aslında, Schopenhauer ve Lange'yle karşılaşması Nietzsche'yi sonraki yapıtlarında zaman zaman çeşitli vesilelerle tekrar tekrar yüzeye çıkan ihtiyatlı bir materyalizme yöneltti.

Schopenhauer'in başlangıçta Nietzsche'nin eğitimcisi olarak statüsü yazılı kanıtlara dayanır ve bunun ayrıntıları bizi bu noktada ilgilendirmez. Bununla birlikte Nietzsche'nin Schopenhauer'le ilişkisinin çelişik duygulardan azade olmadığını vurgulamak gerekir.[76] Dünyayı insan deneyimini büyük ölçüde biçimlendiren "görünümler" dünyasıyla tezat oluşturacak biçimde, "olduğu gibi" temsil eden Schopenhauer'in (bilinçdışı bir mücadele gücü olarak) "istenç" kavramı Nietzsche'ye *Tragedya'nın Doğuşu*'nun felsefi bakış açısı ve sözcük dağarcığı üzerinde büyük etkisi olacak

kavramsal bir çerçeve sağladı. Schopenhauer'in rasyonel ve mantıklı düşüncenin varsayılan iyimserliği karşısındaki zaferini öven ve eski Yunan kültürünü "kötümserliğin" merceğinden bakıp yorumlayan Nietzsche, büyük ölçüde müzik deneyiminin istencin bir ifadesi sayılması gibi, bilinçdışı ve düş benzeri görünümlerin birer istenç göstergesi olarak önemini vurguladı.[77] Ancak, Nietzsche'nin bu kitapta tragedyayla ilgili ileri sürdüğü felsefi savların, daha sonraki felsefi eleştirisiyle karşılaştırıldığında, çok da incelikli olmadığını fark etmemek elde değildir. Kısacası, bu savlar Nietzsche'nin Schopenhauer'in görüşlerinin içerimleriyle ilgili sağlam düşünüşlerinden çok felsefi açıdan dışlanmış bir filozof olan Schopenhauer'e duyduğu büyük ilgiye bağlıdır. Aslında Nietzsche yıllar sonra, 1888-89'da yazdığı *Ecce Homo*'da, Schopenhauer'in kötümserliğinin, felsefesinin daha pek çok yönü gibi bir hayli sorgulanabilir olduğuna işaret etmişti. Bunun bir sonucu olarak, Nietzsche'nin düşüncesinin iki farklı döneme ayrıldığı sık sık ileri sürüldü: Schopenhauer'li dönem ve Schopenhauer "sonrası" dönem. Ancak, Schopenhauer'in yapmacıksız felsefi üslubuna duyduğu tutkulu hayranlığa karşın, Nietzsche'nin daha 1867/68'de Schopenhauer'in metafizik kurgularıyla ilgili daha eleştirel bir bakış açısı ortaya koyduğunu kavradığımızda böyle bir ayrım da uygun olmaktan çıkar. Nietzsche, örneğin Schopenhauer'in istenç kuramının sadece bir "deney", sonunda "başarısızlığa uğrayan" kurgusal bir felsefi iddia olduğunu savunmuş (*KGW* ¼, 57 [51]) ve "Schopenhauer'in dizgesi" içinde sezilen "çelişkiler"den söz etmeye devam etmişti (*KGW* ¼, 57 [55]).

Bu etkenler ve koşullar göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche'nin felsefesini bir bütün olarak büyük ölçüde Schopenhauer'in metafiziğinin esinlediği varsayımına ihtiyatla yaklaşmamız gerekir.[78] Bu varsayım belli ki hâlâ büyük ölçüde korunan bir inanç ve aynı zamanda Nietzsche'nin estetik açıdan yorumlanmasına da avantaj sağlıyor.[79] Öte yandan, Nietzsche'nin Schopenhauer'i kabul edişinin çelişik duygular barındırmaya devam ettiğini kanıtlamak hiç de zor olmadığından, bu varsayımın ciddi olarak yeniden gözden geçirilmesi gerekiyor.[80] Nietzsche'nin Schopenhauer'in me-

tafiziği karşısındaki coşkusu 1865'te, neredeyse *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'yı okumasının hemen ardından azalmaya başladı. Nietzsche'nin 1867 ve 1868 sonlarından kalan defterleri bu açıdan özellikle ilginçtir, çünkü bu defterler Schopenhauer'in yapıtlarındaki metafizik iddialar konusunda içinin tam anlamıyla rahat olmadığını gösterir.[81]

Bununla birlikte, Schopenhauer felsefesinin en can alıcı yönlerinden birinin, algı ve bilgi arasındaki bağlantıya yaptığı vurgunun, Nietzsche'nin gelişmekte olan felsefi inançlarında temel bir rol oynadığını kavramak gerekir (*KGW* ¼, 57 [62]): Büyük ölçüde Kantçı temelde, aslında "kendinde şey"in olmadığını bir kez kavradığımızda, düşünsel etkinliklerin "sadece imgelere ve isimlere" dayandığını da kabul etmek zorunda kalırız (*KGW* ¼, 57 [55]).[82] Nietzsche'nin başlangıçta Schopenhauer'i kabul edişi böylece giderek artan ve Lange'nin *Geschichte des Materialismus*'unu [1866, Materyalizmin Tarihi] okumasıyla iyice hız kazanan epistemolojik kuşkuculuğuna katkıda bulunur.

Lange hiç kuşkusuz 19. yüzyıl Almanya'sının felsefi söyleminde önde gelen bir şahsiyettir. Nietzsche gibi Protestan bir vaizin oğlu olan Lange daha gençken, babasının Zürich Üniversitesi'ne Protestan Teoloji Profesörü olarak atanması nedeniyle İsviçre'ye taşındı. Zürich'in liberal ortamı Lange'nin siyasi görüşleri üzerinde birçok iz bıraktı ve aynı zamanda demokratik bir ulus-devlet çizgisinde bir birleşik Almanya vizyonunu desteklerken, işçi hareketine katılarak, Bismarck'ın politikalarına açıkça karşı çıktı. Zürich ve Bonn'da felsefe, klasik filoloji ve teoloji okuduktan, dönem dönem lise öğretmenliği yaptıktan sonra, 20. yüzyılın başlarına kadar Kant'ın alımlanışına yön vermeyi sürdüren Marburg Okulu'nun kurucusu oldu. Bu itibarla, 1860'ların ortasından itibaren haklı olarak yeni-Kantçılığın yükselişinde rol oynayan en önemli şahsiyetlerden biri olarak görülür.[83] 20. yüzyılın başında, yeni-Kantçı geleneğin bir başka temsilcisi Wilhelm Windelband'ın, 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman filozoflar arasındaki genel düşünsel atmosferi Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* adlı yapıtının başka hiçbir eserin yapamadığı ölçüde iyi yansıttığını ifade etmesi dikkate değerdir.[84]

Sosyal demokrasiyle ilgili siyasi hareketlere aktif olarak katılan ve anayasa reformuyla ilgili meselelerle ilgilenen Lange, kendi liberalizmini Heinrich von Sybel'in ulusal liberalizminden ayıran *Die Arbeiterfrage* [1865, İşçi Sorunu] adlı yapıtında olduğu gibi yaşadığı çevredeki düşünsel gelişmeler ile toplumsal meseleler arasında bağ kurabilen üretken bir yazardı. Ancak Lange'nin en kalıcı katkısı, 1860'ların sonlarından itibaren yeni-Kantçı düşüncenin biçimlenmesi üzerindeki büyük etkisidir. Almanya'da uygun bir konum bulamaması üzerine, 1870'ten itibaren Zürich Üniversitesi felsefe bölümünde profesör oldu. Lange, dışarıdan gelen biri olmasına karşın, ailesindeki bağlantıların da yardımıyla bu İsviçre şehrinin aristokrat ortamında hızla kendine bir yer edindi ve ancak ölümünden kısa bir süre önce, 1873 yılında Marburg Üniversitesi'nin felsefe bölümünde önerilen bir kürsüyü kabul etmek için buradan ayrıldı.

Lange'nin Avrupa'da geniş okur kitlelerine ulaşan materyalizme ilişkin açıklamaları, Nietzsche'ye eski Yunan felsefesinden Kant'a kadar materyalizmin gelişiminin izini süren kapsamlı bir tarihsel anlatı sağladı. Bu itibarla Nietzsche'ye göre Kant, Schopenhauer'in geçerli ve daha incelikli bir alternatifi olarak ortaya çıkıyordu.[85] Ancak daha önemlisi, Lange aynı zamanda 19. yüzyıl bilimi, özellikle de fizyoloji ve benzer deneysel disiplinler bağlamında, materyalizmin bilgi kuramı alanında doğurduğu sonuçları araştırdı. Lange, insan bilgisini doğa bilimlerinin metodolojik çerçevesine indirgemeyi amaçlayan daha pozitivist bir bilimsel materyalizmle tezat oluşturacak biçimde, insan bilgisinin temellerinin kurala dayalı doğal fenomenlere indirgenemeyeceğini, zira tam da böyle kurala dayalı doğal fenomenlere dair anlayışımızın zamanla değiştiğini ve oldukça karmaşık kavramsal düzenlemelere dayandığını savunuyordu:

> Pozitif bilimlerin bugünkü durumuyla gerçekten de çelişmeyecek, fakat yöntemli bir biçimde kaydedilmiş her ilerlemeyle devrilecek ve daha sonra herhangi bir mimar tarafından yeniden inşa edilmek üzere yıkılabilecek bir düşünceler mabedini yükseltmekle yetinmek isteyenler, büyüleyici ve mükemmel bir sanat eserinin inşasıyla övünebilirler elbette.

> Ama aynı zamanda, her alanda gerçek ve kalıcı bilginin ilerlemesinden feragat etmek zorunda kalırlar.[86]

Böylece hem pozitivist bir bilim nosyonu, hem de idealizmin metafizik varsayımları, insan bilgisinin giriftliklerini çözümleyemeyen esrarlı bir kavramsal şiiri temsil eder yalnızca.[87] Sonuç olarak, duyusal algı ile zihinsel soyutlama arasındaki etkileşim çevremizi kavrayışımızı biçimlendirdiğinden, Lange sürekli olarak ne "kendinde şey"in ne de gerçekliğe doğrudan ulaşma varsayımının makul felsefi seçenekler olduğuna işaret ediyordu.[88]

Lange'nin savı hiç kuşkusuz büyük ölçüde, "özne" ile "nesne" arasındaki ilişkiye dair yerleşik fikirleri nihayet sorgulayan felsefi düşüncenin dönüm noktası olarak gördüğü Kant'ı ayrıntılı olarak okumasına dayanır.[89] Bu, aynı zamanda "uzay", "zaman", "nedensellik", "kuvvet", "töz" ve benzeri nosyonlarımızın algılarımızı ve tasavvurlarımızı onlara göre düzenleyebileceğimiz zorunlu kurgular olduğunu ileri süren Lange'nin savlarının Kant'ın "transandantal estetiği"nden ve "transandantal analitik"inden bir adım ileri gittiği anlamına gelir. Ancak Lange'nin epistemolojik eleştirisinin merkezinde, aynı zamanda gerçeklik algımızın çoğunlukla biyolojik örgütlenmemizin ve bu örgütlenmenin "düşünülür dünya"yla etkileşiminin bir ürünü olduğu fikri de yer alır:

> Fenomenler dünyasına, terimin en geniş anlamıyla kendi yapımızın bir ürünü gözüyle baktığımız sürece, bu dünyanın zihinsel temsillere veya organlarımızın işleyişine indirgenip indirgenemeyeceğinin şu aşamada hiçbir önemi yoktur. Fenomenler dünyası bireysel algılar bakımından aşikâr olmakla kalmayıp, yeterli düzeyde evrensel olarak kabul gördüğü sürece, aşağıda sıralanan bir dizi sonuç ortaya çıkar:
>
> (1) Duyusal algı dünyası bizim yapımızın bir ürünüdür.
>
> (2) Gözle görünen (bedensel) organlarımız da görünümler dünyasının bütün diğer kısımları gibi, bilinmeyen bir nesnenin imgelerinden ibarettir.
>
> (3) Kendi gerçek yapımız bu nedenle tıpkı dışsal gerçeklik [*die wirklichen Außendinge*] gibi bizim için bilinemezdir. Her halükârda, biz sadece onların etkileşiminin ürünüyle karşı karşıyayızdır.[90]

Nietzsche'nin yorumuyla bu durum, insani bilginin temellerine dair ileri derecede bir kuşkuculuğa yol açar, zira Carl von Gersdorff'a yazdığı Ağustos 1866 tarihli ilk mektuplardan birinde bu kuşkuculuk özellikle belirgin hale gelir. Nietzsche Lange'den yukarıdaki pasajı neredeyse kelimesi kelimesine alıntıladığı mektubunda şu sonuca varır:

> Son derece aydınlanmış bir Kantçı ve doğa bilginiyle [*Naturforscher*] karşı karşıyayız... Gerçekliğin hakiki varlığı, kendinde şey, böylece yalnızca bizim tarafımızdan bilinmemekle kalmaz, kendinde şey kavramı bile deneyimlerimizin ötesinde bir anlam taşıyıp taşımadığını söyleyemeyeceğimiz kendi örgütlenmemiz içindeki bir çelişkiden kaynaklanır sadece. (*KGB* ½, s. 159-60)

Lange kuşkusuz Nietzsche'ye metafizik dogmatizm olarak algıladığı şeyin savlarına hücum edebileceği eksiksiz bir kavramsal çerçeve sağlamıştı. Ancak bu epistemolojik kuşkuculuğun Nietzsche'nin tarihsel bilginin statüsüyle hesaplaşmak için aradığı yöntem üzerinde derin bir etki bıraktığı da açık seçik görülebilir. Başka deyişle, kendimize ilişkin bilgimizin herhangi bir nesnel referans noktasına dayandırılması mümkün olmuyorsa, tarihsel çağlara ilişkin bilgilerimizin "olgular"ın, "nedenler"in vesairenin hayali doğasına eşit derecede bağlı karmaşık bir kurgu olarak kalması da pekâlâ mümkündür. Nietzsche henüz bunu yapmaya hazır olmasa da, Lange'nin materyalizm açıklaması eninde sonunda onu bu tür yanılsamaların kültürel değerini düşünmeye itecektir.

Lange'nin savı açıkça, evrensel olarak geçerli yasalar sunabilen doğa bilimlerinin iddiaları ile insan deneyiminin olumsallığını giderek daha çok kabul etmeye başlayan hümanistik disiplinler arasında büyüyen mesafe arka planında gelişir. Bu mesafe daha 1840'larda ortaya çıkmaya başladı, 1870'lerde ve 1880'lerde dikkat çekici bir hale geldi ve 20. yüzyılın başında Wilhelm Windelband, Heinrich Pickert ve Max Weber gibi yeni-Kantçıların yapıtlarında büyük önem taşımaya devam etti. Lange'nin kendi konumu ikircikliidir ve belki de en iyi biçimde ihtiyatlı bir materyalizm olarak

tarif edilebilir. Lange, çağdaş doğa bilimlerinin, özellikle fizik ve fizyolojinin epistemolojik zorluklarını vurgularken, bir yandan, belli ki insan bilgisini yasa benzeri süreçlere indirgemek istemiyor ve bilimin gerçek anlamda nesnel bir bilgi sağladığını kabul edemiyordu. Öte yandan Lange, bizim fizyolojimizi de içeren tabiatın bilgi dediğimiz şeyle arasındaki bağlantı biçimine dair daha ayrıntılı bir kavrayışa ulaştığımız zaman, bu sonuca varabileceğimizi savunur. İnsan deneyiminin birçok boyutu doğa yasalarına göre bir açıklamaya mutlaka karşı koyar ya da Lange'nin inancı bu yöndedir. Lange'nin konumu birçok bakımdan bizzat Nietzsche'nin tarihsel bilginin doğasını tartışmaya başladığı düşünsel ortamın esas veçhelerini içerir. Ancak, daha da önemlisi, Lange'nin materyalizmin sınırlarına ilişkin gündeme getirdiği meselelerden bazıları yıllar sonra, Nietzsche'nin 1880'lerdeki soykütük projesinin ayırt edici niteliğini oluşturan ihtiyatlı felsefi natüralizmde yeniden gündeme gelecekti.

Ne ilginçtir ki, Nietzsche Leipzig Üniversitesi'nde öğrenciyken, bu üniversite ampirik temellere dayanarak doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasında köprü kurma girişiminin ana merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştı. Leipzig, "psikofiziğin" kurucusu olan ve yapıtları genellikle fiziksel ve düşünsel dünyanın karşılıklı işlevsel bağımlılığı üzerine odaklanan Gustav Theodor Fechner'in; sinir uyarımı ve insan psikolojisi üzerine yapıtları deneysel psikolojinin temeli olarak görülen Ernst Heinrich Weber'in yaşadıkları yerdi. Deneysel psikoloji Hermann von Helmholtz'un öğrencisi olan Wilhelm Wundt'un yapıtlarıyla devam ettirildi.[91] Bu araştırmanın felsefi içerimleri Lange'nin yapıtı *Materyalizmin Tarihi*'nin arka planını oluşturur.[92] Böylece Nietzsche'nin, Lange sayesinde Fechner'in ve Weber'in çağdaş fizyolojide öne çıkan fikirlerinin farkına vardığını varsaymak makul olur. Üstelik, Fechner optik araştırmaları alanında ün yapmış astrofizikçi Carl Friedrich Zöllner'in de yakın bir arkadaşıydı. Ancak Zöllner bilim kuramıyla ilgili bir dizi makalenin de yazarıydı ve bu makaleleri, *Über die Natur der Cometen* (1872) gibi garip bir başlık altında toplamıştı. Bu eserinde Zöllner, sık sık Leipzig'li meslektaşları Fechner ve Weber'in yapıtlarına

atıfta bulunarak, fizyoloji alanındaki çağdaş tartışmaları değerlendirmeye yoğun emek ve zaman harcamıştı.[93] Nietzsche Zöllner'in bilimsel araştırmasını ancak Leipzig'den ayrılıp Basel Üniversitesi'ne gittikten birkaç yıl sonra okumuştu. Ama hem Zöllner hem de Lange tarafından tartışılan epistemolojik meselelerin gelişiminin arka planında Leipzig Üniversitesi'nde uygulanan türden bir bilimsel materyalizmin bulunduğunu kavramak önemlidir. Bu düşünsel ortam Nietzsche'nin bilinç ve gerçeklik arasındaki karmaşık ilişki meselesiyle tanışmasında belki de Schopenhauer'in etkisine nazaran daha dolaysız bir rol oynamıştır. Nitekim bu karmaşık ilişki Nietzsche'nin 1870'lerin başında, özellikle de o döneme ait defterlerinde ve 1873 yılında yazdığı "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" başlıklı makalesinde görülen epistemolojik kuşkuculuğuna damgasını vurmuştur: "Sinir uyarımı önce bir imgeye dönüşür! İlk metafor. İmge sonra bir ses tarafından taklit edilir! İkinci metafor. Her seferinde bir alandan dosdoğru bütünüyle farklı ve yeni bir alana tam bir sıçrama söz konusudur" (*On Truth and Lying in a Non-Moral Sense; The Birth of Tragedy and Other Writings* içinde, s. 144).[94] Nietzsche açısından bu durum, insan bilgisini ve deneyimini insan fizyolojisi ve insan bedeninin biyolojik örgütlenmesi biçimlendirdiğinden, ampirik olanı kavrayışımızın oldukça sorunlu bir yapı arz ettiği anlamına geliyordu. Tarihsel bilginin statüsü ve değeriyle ilgili geliştirdiği görüşler açısından bunun ciddi içerimleri olacaktır mutlaka.

Ancak Leipzig Üniversitesi'nde bilimsel materyalizm fizyoloji ve psikolojiyle sınırlı değildi.[95] Akademik personel arasında bulunan en önemli öğretim üyelerinden biri, Göttingen Üniversitesi'nde zamanın en seçkin Alman tarihçilerinden ikisi olan Georg Gottfried Gervinius ve Arnold Ludwig Heeren'ın gözetiminde öğrenim görmüş iktisatçı Wilhelm Roscher'di. Roscher'in ilk akademik çalışması Yunan tarihçi Thukydides üzerine olsa da, kısa süre sonra çağdaş siyasal iktisada (*Nationalökonomie*) yöneldi. Roscher yaklaşımını "bilimsel araştırma" olarak değil, açıkça "bilim" olarak görse de, toplum içindeki değer dinamikleriyle ilgili bir söylem olarak siyasal iktisat Roscher'in bilimsel ve hümanistik disiplinler

arasında doğrudan bağlantılar kurmasını sağladı.[96] Daha 1840'ların başında Göttingen'de okutman olarak, bir yandan, istatistik olarak ölçülebilen ekonomik gelişme yasalarına odaklanacak; öte yandan, varılan sonuçlar ile hukuk ve kültür tarihinden kaynaklanan kavrayışlar arasında bağlantı kurmayı hedefleyen bilimsel bir girişim olarak bir siyasal ekonomi programının ana hatlarını belirleyecekti.[97] Sonuç olarak, Roscher aynı zamanda hem bilimsel olan hem de kadim toplumlardan modern sanayiciliğe kadar, ekonomik gelişme tarihindeki farklı evrelerin farklı kurumsal koşullara ve hâkim siyasi yapılara –*laissez faire* görüşünün ekonomik yorum alanının dışında gördüğü etkenlere– bağlı olduğunu vurgulayabilen bir görüş önerdi.

Bu yaklaşımın tarihselci eğilimine karşın, Roscher tarihsel olumsallığın herhangi bir biçimini kabul etmekten uzaktı: Ekonomik evreler tarihsel ortamlarındaki farklılıkların izlerini taşıyabilirdi, ama nesnel açıdan sınıflandırılabilecek, gelişmeye yönelik bariz yasalar ve etkenler vardı.[98] Roscher'in bakış açısı ekonomik farklılaşmanın teleolojik gelişimini şart koşması bakımından Hegelci gibi görünse de, 1850'ler ve 1860'lar boyunca Leipzig'deki pozitivist ortam, yaklaşımı üzerinde önemli rol oynamıştır. Roscher 1848'de şehrin üniversitesine gelir gelmez, Fechner ve Weber'le arkadaşlık etmeye başladı. Onlar da tıpkı Roscher gibi, toplumsal ve psikolojik gerçekliğin bir dizi soyut işlevsel ilişkiye ayrılabileceğine inanıyorlardı ve bu işlevsel ilişkiler, tarihsel disiplinlerde hâlâ desteklenen neo-hümanist temellere çok da ihtiyaç duymuyordu. Yine bu kişiler, kültürel değerlerin bir insan deneyimi ve tarihsel bilinç meselesi olmadığına, fakat –bütün etkenler bilindiğinde– çok karmaşık olsa da, spesifik bazı yasalara göre en iyi şekilde tahmin edilebileceklerine vurgu yapıyorlardı.

Görünüşe göre Nietzsche bu arka planın, genelde varsayıldığından daha çok farkındaydı. Schopenhauer, Lange ve Kant okumalarının 1860'ların sonlarında felsefi ilgi alanlarını işgal ettiği açıkça ortadadır; üstelik Roscher ile kişisel bir teması da olmuştu (*KGB* ½, s. 373). Muhtemelen adını Heinrich von Sybel'in derslerinde duyduğu Roscher'in yapıtlarının önemini daha Bonn'dayken kav-

ramıştı, zira yakın arkadaşı Carl von Gersdorff'a Roscher'i daha o dönemde tavsiye etmiştir (*KGB* ½, s. 55). Nietzsche Leipzig'e gelir gelmez, Roscher'in oğlu Wilhelm Heinrich'le de arkadaş oldu. Tesadüf bu ya Wilhelm Heinrich de klasik filoloji okuyordu ve Nietzsche gibi, Friedrich Ritschl'in ateşli bir takipçisi haline gelmişti. Kişisel ilişkilerinde baş gösteren bir gerginliğe rağmen, Nietzsche 1870'e kadar onunla temasını sürdürdü. Üstelik, Neitzsche'nin Leipzig'deki bir başka yakın arkadaşı, meslek hayatına filolog olarak başlayıp 19. yüzyılın son dönemlerinde Almanya'nın önde gelen karşılaştırmalı dilbilimcilerinden biri olan Ernst Windisch, kısa bir süre sonra Roscher'in kızıyla nişanlanacaktı (*KGB* II/1, s. 306 ve 320). Aslında, Leipzig'in birbirine bağlı akademik topluluğu içinde Roscher'i hem kişisel hem de düşünsel olarak görmezden gelmek zordu. Bu itibarla, Bonn Üniversitesi'nde Sybel'in siyasetle ilgili derslerini zaten sürekli takip etmiş Nietzsche gibi bir klasik filoloji öğrencisinin, 1865-66 kış döneminde Roscher'in siyasal iktisatla ilgili, "Grundlagen der praktischen Politik als Einleitung in die gesamte Staats- und Rechtswissenschaft" başlıklı derslerine devam etmesi de şaşırtıcı olmasa gerek (*KGB* ½, s. 129). Aslında, Roscher'in derslerini notları kısmen temize çekecek kadar esin verici bulmuştu (GSA 49/84, s. 88-92, 94-7, 100 ve 102-5).[99] Anlaşılan Sybel'in ve Roscher'in derslerinin siyasi bakış açıları, Nietzsche'nin Ritschl'in derslerinde bulduğu neo-hümanist yaklaşıma zenginleştirici bir alternatif sunuyordu.

19. yüzyıl Almanya'sının geniş kapsamlı düşünsel manzarasını kendinde somutlaştıran Leipzig Üniversitesi atmosferinin Nietzsche üzerinde kalıcı bir etki bıraktığı açıktır. Bu bağlamda, dönemin tarih araştırmalarının benimsediği neo-hümanist bakış açısının temelinde yer aldığı sıklıkla ileri sürülen Alman felsefesi mirasının giderek büyük sorunlara gebe olduğu görülüyordu. İnsan bilgisinin ve deneyiminin birliğini varsayan neo-hümanizmin beşeri bilimler için oryantasyon sağladığı düşünüldüğü sürece, tarihsel bilginin kültürel değeri sorgulama konusu değildir. Ancak neo-hümanizm programı savunmaya geçer geçmez, tarihsel bilginin statüsü giderek daha ciddi bir sorun haline gelir. Nietzsche'nin

1866-68 yıllarında Kant'a ilgisinin giderek arttığını göz önünde bulundurduğumuzda bu daha belirginleşir.

Teleoloji ve Tarih Yasaları

Nietzsche'nin Kant'ın eleştirel felsefesiyle ilişkisi hâlâ tartışılmakta olan bir konudur; ancak felsefi fikirlerinin çoğu elbette Kant'ın temalarının güçlü etkisini taşır.[100] 1867-68 kışında, hâlâ Leipzig'de öğrenciyken ve Schopenhauer ve Lange'yi okur okumaz, Nietzsche Kant'ın *Kritik der Urteilskraft*'ına (1790) yöneldi. İlk bakışta, Nietzsche'nin başlangıçta Kant'a duyduğu ilginin, özellikle 1868 yılının Nisan ve Mayıs aylarında tuttuğu defterin büyük ölçüde doğa felsefesindeki teleoloji sorunuyla bağlantılı olduğu kesinlikle doğrudur (*KGW* ¼, 62 [3]-[57]). Nietzsche'nin eklektik okuma listeleri, iddialı "Die Teleologie seit Kant" başlığı altında Kant'ın düşüncesinin yeniden değerlendirilmesi ile fizyoloji ve canlı organizmalarla uğraşan bilim dallarına yapılan daha materyalist bir vurgu arasında bağlantı kurma girişimini ortaya koyar (*KGW* ¼, 62 [6]).[101] Nietzsche'nin Kant'ın teleoloji kavramının içerimleriyle ilgili genellikle müphem yorumlarını Lange okumalarının esinlediği ortadadır ve bu yorumların büyük ölçüde, Kant'ın teleolojinin doğaya yansıtılmış zihinsel bir kurgu olduğu şeklindeki temel varsayımı üzerine kurulmuş olduğunu fark etmek ilginçtir (*KGW* ¼, 62 [7]).[102]

Hedef yönelimli bir yaratıcı dürtü olarak teleoloji 19. yüzyılda canlı organizmalarla ilgili bilim dallarında önemli bir açıklayıcı model vazifesi görmüştü. Jean Baptiste Lamarck'ın *Philosophie zoologique*'i (1809) ve Charles Darwin'in *The Origin of Species*'i (1859) bağlamında teleolojik modeller, evrimle ilgili zamanın başat savlarının en önemli kısmını oluşturuyordu. Epigenetik veya başka türlü oluşumlarla ilgili kuramlar morfoloji, embriyoloji ve *Entwicklungsmechanik* söylemine teleolojik büyüme ve kalıtım kuramlarını da dahil etmişti.[103] Bu görüşlerin çoğunun kökleri biyolojiyle ilgili 18. yüzyılda yapılan tartışmalara kadar geri gitse de, bunların aşağı yukarı 1800 yılından itibaren giderek popülerleşti-

ğine, 19. yüzyılın ikinci yarısında ise bu popülerliğin doruğa ulaştığına tanıklık edebiliriz; bizzat "hayat" kavramı 19. yüzyılın başında ciddi değişimlere uğradı; biyoloji biliminde ve diğer bilimlerde "yaşamsal güçler" nosyonunun esas paradigma haline gelmesinde bu değişimlerin etkisi oldu.[104]

Nietzsche'nin 1867-68 yıllarına ait defterleri bu eğilimlerin farkında olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Lorenz Oken'in *Lehrbuch der Naturphilosophie* (1809-11) ve Johannes Müller'in ünlü *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1833-40) adlı yapıtlarını içeren müteredditokuma listeleri Nietzsche'nin, Kant'ın teleolojisiyle ilgili birçok düşüncesinin canlı organizmalarla uğraşan bilimlerin o çağdaki popülerleşmesinden tam anlamıyla ayrılamayacağını gösteriyor. Nietzsche aynı zamanda, organik gelişme kuramlarını gerçekte bilinemeyecek bir mücadele gücünün dirimselci ilkesine indirgemenin muazzam zorluklarının farkındaydı ve planladığı tezi için hazırladığı taslakta bu gücün ne olabileceği sorusunun ucunu açık bırakmak zorunda kalmıştı: "yaşama gücü=" (*KGW* ¼, 62 [49]).[105]

Nietzsche canlı organizmalarla ilgilenen çağdaş bilimlerin dirimselci ve monistik bakış açısıyla uzlaşma konusunda ciddi zorluklar yaşasa da, evrimci modeller bir bütün olarak felsefi girişimi üzerinde kalıcı bir etki bırakmaya devam ediyordu ve Nietzsche kendi düşünsel ortamının mantığından kaçamıyordu.[106] Ancak, 1860'ların sonunda Nietzsche'nin yaptığı teleoloji tartışması açısından önemli olan şey, doğanın amaçlı bir teleolojik yapısının bulunduğu varsayımının, her şeyden önce, doğal fenomenlere yansıtılmış zihinsel bir kurgu olduğu sonucuna varmasına neden olan Kantçı çerçevedir (*KGW* ¼, 62 [52]). Kant, doğa bilimlerinde ve özellikle de canlı organizmalarla ilgilenen yeni bilimlerde açıklayıcı ve örgütleyici bir paradigma olarak teleolojinin kesinlikle dünyayla ilgili akıl yürütmemizin zorunlu bir parçası olduğunu savunur: "Zira doğanın örgütlü ürünlerini sürekli gözlemle soruşturmak istediğimizde doğaya bir niyetlilik kavramı üzerinden yaklaşmanın tümüyle kaçınılmaz olduğunu fark ederiz; öyle ki aklın ampirik kullanımı açısından bile bu kavram mutlak biçimde zorunlu bir

düsturdur."[107] O halde, Kant için teleoloji esas olarak, "deneyimin analojisi" dediği şey uyarınca, bilginin birliğini koruyan düzenleyici bir ilkedir; başka deyişle, insanın eylem ve amaçlarının ilkelerini kendi doğa kavramımıza yansıtmadan edemeyiz.[108]

1868'de Nietzsche, en azından Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* adlı yapıtında irdelendiği kadarıyla Kant'ın görüşlerini bütün kalbiyle kabullendi: İnsan deneyimiyle dışımızdaki tabiat arasında bir analoji kurmadan edemediğimiz için, doğa yorumumuz otomatik olarak teleolojik modelleri takip eder. Hem organik hem de inorganik dünyaya nüfuz etmiş görünen kurala-dayalı, yasa-benzeri süreçler sadece zihinsel yansıtmalardır (*KGW* ¼, 62 [3] ve [7]): "Karmaşık olan ve (insan analojisine göre) özel bir tür bilgelik içerdiğini varsayan şey... bizi şaşırtır" (*Werke: Kritische Gesamtausgabe* ¼, 62 [15]). Kant'ta bulunduğu kadarıyla, teleolojiye dair işlevsel ve bulgusal bir anlayışın temelinde yatan "nedensellik nosyonu"nun "*bizim* [fizyolojik] *yapımızda kök saldığı*"na, ama bunun doğa yasalarına ve gerçekliğe herhangi bir biçimde erişmemizi sağlamadığına dikkat çeken Lange'nin eserlerinin Nietzsche'nin bu görüşleri üzerinde etkili olduğu açıktır.[109] Ancak Lange açısından bu durum teleoloji ve nedenselliğin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bir yandan, gerçekliğin düzeni, "bizim yapımız ile gerçek özü bizim için gizli kalan gerçek dünyanın etkileşiminin bir ürünüdür yalnızca", öyle ki bu öz hakkında sahip olabileceğimiz her türlü spesifik fikir yalnızca bir "hayalden [*Hirngespinst*]" ibarettir. Öte yandan, tam da bu etkileşimi kavrayabiliyor olmamız, bizi şeylerin düzenine yansıttığımız "kategoriler"in ötesinde, "düşünülür" bir "dünya"nın mevcut olduğunu varsaymaya zorlar.[110] Ancak Nietzsche, Kant ve Lange'yle keskin bir tezat teşkil edecek biçimde, teleolojik modellerin her şeyden önce herhangi bir açıklayıcı değeri olduğundan giderek daha çok kuşku duyar, zira teleolojik modeller, insan deneyiminin ötesinde olan daha yüksek bir varlığın ya da hayali bir gücün mevcudiyetini varsayar gibidir. Teleolojik modellerin yapay doğasını kavramanın ve böylece onları ıskartaya çıkarmanın pratik bir değeri olabilir: Öncelikle bizi yüksek bir varlık olmadığını (*KGW* ¼, 62 [16]) ve ikinci olarak

da, çevremizin bütünüyle olumsal olduğunu, başka deyişle, şansın ve akışın izlerini taşıdığını (*KGW* ¼, 62 [45]) kabul etmeye zorlar. Daha sonra göreceğimiz gibi, Nietzsche özellikle 1880'ler boyunca, çağdaş evrimci düşüncenin etkisiyle konumumu giderek daha çok değiştirmiştir: Ama bu evrimci bakış açısından bakıldığında, teleoloji insanın dışında değildi, daha ziyade insan olmanın taşıdığı anlamın bir parçasıydı.

1868 yılının Nisan ve Mayıs aylarına ait notlarda, Nietzsche teleolojiyi irdelerken genel sonuçlara varmaktan hâlâ kaçınıyordu. Felsefi düşüncelerinin henüz sağlam bir zeminden yoksun olduğunu çok iyi biliyordu. Ama teleoloji tartışmasının tarihsel bilginin statüsünü sorgulayış tarzı üzerinde büyük etkisi oldu. Örneğin Johann Gottfried Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) adlı yapıtına görünüşe bakılırsa kısaca atıfta bulunması yalnızca teleoloji tartışmasını kültür tarihini de kapsayacak biçimde genişletme niyetini açığa vurmakla kalmaz; aynı zamanda, bir yandan 18. yüzyıldan beri teleolojik modellerin Alman felsefesindeki yükselişi ile öte yandan, geniş ölçekte tarihsel süreçlerin yasa benzeri yapısını vurgulayan özgül bir tarih felsefesinin Alman idealizmi içindeki koşut gelişimi arasındaki bağlantının farkında olduğunu gösterir (*KGW* ¼, 62 [48]). Ne de olsa bizzat Kant bile doğal fenomenleri anlamak için düzenleyici bir ilke olarak teleoloji ile tarihsel olaylara yansıtılan genel gelişimsel yasalar arasında doğrudan bir bağlantı kurmuştu. Kant'ın en kapsamlı şekliyle "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) başlıklı denemesinde açıkladığı "doğanın planıyla uyumlu bir evrensel dünya tarihi" nosyonu, tarihsel düşünce söylemine teleolojiyi dahil eder: İnsanlık tarihi doğal nedenselliğin ideal planı açısından ele alınmalıydı –her ne kadar tarihte böyle bir planın var olmaması mümkünse de.[111] Ancak böyle bir teleolojik tartışmanın Kant açısından, aydınlanma ve sivil toplum olasılığına dair daha geniş bir siyasi tartışmanın parçası olduğunu fark etmek önemlidir. Bu daha geniş siyasi tartışmanın, ancak tarihsel gelişmelere "kozmopolit bir hedef" atfedebiliyorsak tarihsel bir bakış açısından anlamı olabileceğini savunur:

> Bir doğa planını varsayabiliyorsak, daha büyük umutlar için nedenimiz var demektir. Zira böyle bir plan, doğanın attığı tüm tohumların azami ölçüde gelişebileceği ve insanın yazgısının burada, yeryüzünde gerçekleşebileceği bir duruma doğru insan ırkının çalışarak nasıl ilerleyebileceğinin hiç değilse sezilebildiği, rahatlatıcı bir gelecek olasılığını mümkün kılar... Belli ölçüde [*gewissermaßen*] *a priori* bir kuralı izleyen bu evrensel tarih fikrinin tarihin asıl görevinin, *ampirik* bileşimin yerine geçeceğini kastettiğimi ileri sürmek, niyetimi yanlış yorumlamak olur. Benim fikrim yalnızca, tarihle yakından tanışan felsefi bir aklın farklı bir açıdan neye kalkışabileceğine dair bir nosyondan ibarettir.[112]

Kant'ın savının sadece felsefi bir sav olduğu ve kesinlikle gerçek tarihçilerin yapıtlarına el uzatıp haddini aşma gibi bir niyetinin olmadığı yolundaki alçakgönüllü iddiasına rağmen, asıl niyetinin daha ihtiraslı olduğundan biraz kuşku duyulabilir. Onu ilgilendiren, fiili siyasi gelişmede bir "rehber" vazifesi görebilecek "insanlığın mükemmel bir sivil birliğini hedefleyen bir doğa planı"nın keşfidir.[113] Kant'ın biraz muğlak olan *gewissermaßen* sözcüğünü kullanmasının altında pek çok şey vardır. Bir yandan, böyle bir doğa planının, en azından bir ölçüde, gerçekten var olduğunu anıştırır; öte yandan, tarihi gözlemleyen kişi için, gerçekte hiç yokken, böyle bir planın olabileceğini varsaymanın daha rahatlatıcı olduğu anlamına gelir.

Bu muğlaklığa rağmen *Kritik der Urteilskraft*'taki bu incelikli teleoloji tartışmasından altı yıl önce, Kant'ın gerçekten de etki alanı geniş siyasi sonuçlar doğuran böyle bir planın mevcudiyetini varsaydığını ileri sürebilirim: "Kıtamızdaki siyasi yapılarda (muhtemelen er geç diğer bütün kıtalar için yasa yapacak) düzenli bir gelişme süreci keşfetmek mümkündür."[114] Başka deyişle, ancak tarihsel gelişmelerle ilgili teolojik bir anlayış, hem aklın hem de ahlak yasasının siyasal alan içinde –hatta uluslararası ilişkiler alanında– gerçekleşmesine ilişkin evrensel iddiaları mümkün kılabilir. Kant sonraki yıllarda tarihsel teleolojinin böyle katı bir yorumunu bütünüyle reddetmese de, *Kritik der Urteilskraft*'taki felsefi tartışması daha ihtiyatlıdır ve teleolojinin yalnızca düzenleyici bir açıklama modeli olarak işlev görebileceğini açıkça savunur.

Kant'ın yukarıda alıntılanan pasajda, özellikle de "insanın yazgısının [*Bestimmung*] yeryüzünde gerçekleşebileceği"nden söz ettiği yerlerdeki ifade tarzının başka bir içerimi daha vardır. Varsayılan doğa planı bir nevi takdiri ilahi olarak yorumlanabileceğinden, "yazgı" sözcüğünün Kant'ın savındaki daha teleolojik bir boyutu anıştırdığı açıktır. Kant insanlığın medeni birliği ideali için –modern devletten daha çok– Hıristiyan kilisesinin bir model işlevi gördüğünü ileri süren bu temaya, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*'ta (1793) geri döndü.[115] Elbette Kant'ın eleştirel projesine yalnızca onun dinsel ve teolojik ilgileri merceğinden bakma noktasında, özellikle de bu konulardaki görüşlerinin teolojik dogmatizmden çok uzak olduğu düşünülürse, tereddüt edebiliriz.[116] 1790'lar boyunca din üzerine yazdıklarında birçok bakımdan spesifik bir siyasi ortama tepki koyarken, Gotthold Ephraim Lessing'in *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777/80) ve Moses Mendelssohn'un *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum* (1783) adlı yapıtlarında olduğu gibi, eğitimli bir halkı dinsel özgürlük ile siyasi özgürlük arasında zorunlu bir bağlantı olduğuna ikna etmeyi hedefler.[117] Ancak kilise ile toplumun bu şekilde örtüştürülmesinin Nietzsche'nin 19. yüzyıl Almanya'sında karşılaştığı türden istenmeyen bazı sonuçlar doğurabileceği ortadadır: Protestan Kilisesi ile Prusya devleti arasındaki yakın bağ ya da Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra Alman ulus-devletinin tarihsel bir mukadderat olduğu fikri gibi... Kant'ın fikirlerinin bu tür yanlış anlamalara davetiye çıkardığı göz önünde bulundurulacak olursa, Alman idealizminin daha az pragmatik olmayan temsilcilerinin, örneğin "Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters" (1804-5) başlıklı konferanslarında Johann Gottlieb Fichte'nin, tarihsel olaylardan gerçekten de önce gelen teleolojik bir "dünya planı"nın [*Weltplan*] mecazi anlamlarından daha arınmış şekilde anlaşılmasını savunmaları şaşırtıcı değildir.[118] Nietzsche 1870'ler ve 1880'ler boyunca bu tür savlarla ve onların siyasi sonuçlarıyla bizzat karşılaşacaktır, ama 1860'ların sonlarına doğru Nietzsche'nin teleolojik tartışmaların sorunlu doğasının adamakıllı farkında olduğunu kavramak şimdilik yeterli.

Böyle bir tarih felsefesinin siyasi içerimleri bir yana, Nietzsche'nin Kant ve teleoloji üzerine düşünceleri genel olarak sonuçsuz kalmış ve tutarsız gibidir, ama bu düşüncelerin Kant sonrası düşüncede "Alman idealizminin mirası" olarak adlandırılan şeyle hesaplaşmaya çalıştığı ortadadır.[119] Kant ve Hegel sonrası 19. yüzyıl Alman tarihselciliğinde teleoloji ile olumsallık arasındaki gerilim, tarihçiler ve felsefecilerin doğa ile tarihi uzlaştırmaya giriştiklerinde karşılaştıkları aşılmaz sorunların doğrudan sonucudur. Nietzsche bu sorunların önemini gözden kaçırmayacaktı: Teleolojik düşünce 1800'ler boyunca doğa ile tarih, organikçi dirimselcilik ile tarihsel nedensellik arasındaki yakınsamanın etkisindeydi ve bu yakınsama ya maskelenmiş bir eskatolojik teoloji modelini ya da fizyoloji ve morfoloji gibi canlı organizmalarla uğraşan bilimlerin yeni paradigmalarını takip ediyordu. Evrimci modeller, canlı organizmaların izini geçmişte ve gelecekte sürdüklerinden, yönelimleri açısından elbette tarihseldirler; 18. yüzyıl boyunca vuku bulan ve doğanın "zamansallaştırılması" diye tanımlayabileceğimiz çok daha kapsamlı bir eğilimle bağlantılıdırlar.[120] Örneğin, Wilhelm von Humboldt teleolojik modeller konusunda biraz tedirgindir, ancak Humboldt'un dünya tarihi üzerine düşünceleri, doğanın örgütleyici ilkeleri ile tarihin örgütleyici ilkeleri arasındaki mesafenin 1800 yılı civarında kapanmaya başladığını açıkça gösterir. 19. yüzyılın başlangıç yıllarında kaleme aldığı kısa eseri "Betrachtungen über die Weltgeschichte"de, Humboldt hem doğada hem de tarihte tezahür eden, hem çevremizin fiziksel koşullarını hem de insanların tarihsel yazgısını örgütleyen temel bir güç üzerine fikir yürütüyordu.[121] Birkaç yıl sonra, 1821'de Prusya Bilimler Akademisi'nde yaptığı "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers" başlıklı konuşmasında bu fikri tekrar etti ve doğa ile tarih arasındaki farkın önemsiz olduğunu vurguladı:

> Bütün canlı güçlerin –insanlar gibi bitkilerin; ulusların, bireylerin ve insanlığın yanı sıra farklı halkların, hatta edebiyat, sanat, âdetler, sivil toplumunun dışsal biçimi gibi sürüp gitmekte olan bir dizi neticeye dayanmaları bakımından– zihinsel yaratımların bile, ortak belirleyici özellikleri, gelişimleri, yasaları vardır.[122]

Humboldt'un, neredeyse her türlü insan faaliyetini ve tüm doğal fenomenleri yarı organik tek bir bütün içinde birleştiren bu geniş kapsamlı ifadesi, hiç kuşkusuz Alman idealizminin biyolojik metaforlara duyduğu güçlü çekimi yansıtmaktadır.

Her ikisi de Kant'ın eleştirel projesinin genel içerimlerine dikkat çeken Schaarschmidt'in Bonn'daki felsefe dersleri ve Albert Schwegler'in giriş niteliğindeki ders kitabı *Geschichte der Philosophie im Umriß* (1848) sayesinde, Nietzsche (özellikle *Vorlesungen über die Philosphie der Geschichte* (1822-31) adlı yapıtında Hegel'in yaptığı gibi), Kant'ın daha ihtiyatlı teleolojik modelinin sonunda nasıl temel bir "*mükemmelleşme* itkisi"ne dönüştürüldüğünün farkındaydı. Hegel'e göre bu itki, insanlık tarihindeki "aklın", "özgürlüğün" ve "bilincin" birbirini izleyen diyalektik gelişimlerini yöneten, bir "gelişme ilkesi"ydi:

> Felsefi incelemenin yegâne amacı *olumsal olanı bertaraf etmektir*... İstenç alanının olumsallığın merhametine kalmadığı inancını ve kanaatini tarihe sokmamız gerekiyor. Dünya tarihi nihai bir tasarım tarafından yönetilir ki bu rasyonel bir süreçtir -rasyonelliği belirli bir öznenin değil, kutsal ve mutlak aklın rasyonelliğidir. Bu önermenin hakikatini üstlenmemiz gerekir; önermenin kanıtı ise, aklın yansıması ve fiiliyata geçişi olan dünya tarihinin incelenmesinde yatar.[123]

Hegel'e göre, "olumsal olanın bertaraf edilmesi" felsefi bir tarih anlayışının asıl görevidir ve bu, 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar birçok Alman akademisyen filozof için yol gösterici bir ilke olarak kaldı.

18. yüzyılın insanlık ve sivil toplum vizyonuna çok benzeyen böyle bir teleolojik tarihsel gelişim anlayışının köklerinin esasen Avrupa'ya özgü bir bakış açısında yattığına dikkat çekmek gerekir aynı zamanda. Örneğin, Kant ve Hegel tarih felsefesinin kapsamını inkâr edilemeyecek biçimde genişletmeye çalışmış olsalar da, düşünsel gelişiminde diğer kültürleri geride bırakan Avrupa, özellikle de Protestan Avrupa'ydı. Johann Gottfried Herder ise aksine, böyle bir teleolojik dünya tarihi anlayışında güya öne çıkan "kolek-

tif Avrupa ruhu"nun ciddi bir siyasi sorunu ortaya koyduğundan şüphelenen birkaç kişiden biriydi: Avrupa'nın üstünlüğü hiç değilse kısmen "tüm diğer dünya halklarından önce *insanlığı istismar etme suçu"*na dayanır.[124] *Briefe zur Beförderung der Humanitat* (1793-97) adlı yapıtında, Avrupa Aydınlanması'nın iyimserliğiyle tam bir karşıtlık içinde, şu açıklamayı yaptı: "Dünyanın bizim bulunduğumuz kesimi... başka kültürlerin filizlerini her yerde ve her şekilde besleyip büyütmek yerine tahrip etti. Bütün halkların *biz Avrupalıların ölçülerine göre* ölçülmesi ne anlama geliyor?"[125] Herder'in bu soruya verdiği yanıt, dünya tarihinin hayali hedefi olan Avrupa sivil toplumunun varsayılan "özündeki üstünlüğe" doğrudan bir saldırıydı:

> Doğa araştırmacısı gözlemlediği yaratıklar arasında herhangi bir rütbe düzeni varsaymaz: Hepsi onun için eşit derecede değerlidir. İnsanlığın doğa araştırmacısı için de aynı şey geçerlidir. Beyaz adam zenciyi hayvan, siyah bir hayvan olarak düşündüğü zamanki gibi, zenci de onu soysuzlaşmış, doğuştan Albino bir ucube addetme hakkına aynı derecede sahiptir. Amerikan yerlileri için de, Moğollar için de aynı şey geçerlidir.[126]

Herder'in bakış açısından gerçekten de kozmopolit olan bir tarih, Avrupa'nın ötesinde düşünmek ya da en azından bizzat Avrupa'yı tarihsel ve siyasi bir sorun olarak görmek yönünde sürekli bir çaba göstermeyi gerektirir.

Demek ki, kaçınılmaz biçimde Avrupa sivil toplumu olarak görülen şeyin normlarına dayanan teleolojik bir tarihsel ilerleme anlayışı 18. yüzyılın sonlarında bile, genellikle varsayıldığından daha zayıftır. Nietzsche'nin 1870'lerin başından itibaren karşılaştığı, tarihsel düşüncenin bu siyasi içerimleriydi. Kant'ı ciddi olarak incelemeye başlamadan önce bile, kısa ve öz biçimde ifade etmişti: "İster bir kişinin başından geçsin, ister tarihe ait olsun olaylar zorunlu bir seyir, başka deyişle, mantıklı bir seyir izlemezler" (*KGW* ¼, 56 [5]).

Humboldt ve diğerlerinin kültürel süreçleri kavramsallaştırmaya çalışırken sıkça yararlandıkları "güç" (*Kraft*) kavramı, kuşku-

suz en âlâsından teleolojik bir ilkeydi: Bu, "canlı kuvvet" ya da *vis viva*'ydı. İlk olarak Gottfried Wilhelm Leibniz tarafından Descartes'ın devinim kuramına bir saldırı olarak ileri sürdüğü *vis viva*, devinim halindeki bir cismin kuvvetini ve dolayısıyla da enerjinin evrende korunmasını tanımlayan dinamik nicelik olarak görülüyordu.[127] 18. yüzyılın seyri içinde ve 1750'lerden itibaren biyoloji biliminin yükselişinin tetiklemesiyle, "canlı kuvvet" varsayımı organik olanın alanına aktarıldı ve burada Johann Christian Reil'in *Lebenskraft*, Johann Friedrich Blumenbach'ın *Bildungstrieb* olarak gördüğü şeyi teşkil etti.[128] Aslında *Kraft* nosyonunu doğa bilimleri dışında tarif etmenin zorluğu nam salmıştır. Biyolojik dirimselciliğin organikçi teleolojisinin başına bela olan ve 1860'larda Nietzsche'yi "canlı kuvvet" fikrinden vazgeçiren sorunun ta kendisi, tarihin teleolojik açıklamalarında da mevcuttu: Başlangıçtan beri var olan böyle bir *Kraft* bulmak olanaksızdı. Nietzsche, elbette, sonraki yapıtlarında biçim veren güç veya plastik güç kavramını yeniden ortaya atacaktı, ama ilk dönemlerine ait defterlerde atıfta bulunduğu canlı kuvvet daha metafizik bir inşaydı.[129]

Vis viva'yla ilgili tartışmanın doruğa ulaştığı 18. yüzyılda bile, bu tür bir dinamik niceliğin bilimsel açıdan bir anlam ifade edip etmediği belirsizdi, zira kavramın kökleri büyük ölçüde doğanın tutumluluğu ve sadeliğine dair soyut ve esasen teolojik bir fikre dayanıyordu. Sonuç olarak, örneğin Herder böyle bir güç hakkında herhangi bir şey bilemeyeceğimizi ifade etmişti.[130] *Kraft* kavramı 19. yüzyılın Alman fiziği söyleminde, örneğin, Hermann von Helmholtz'un *Über die Erhaltung der Kraft* (1847) ve Wilhelm Weber'in *Elektrodynamische Maassbestimmungen* (1846) adlı yapıtlarında büyük önem kazanmış olsa da, Lange *Kraft*'ın bir metafordan başka bir şey olmadığına dikkat çekti.[131] Lange haklıysa ve teleolojik modeller genel olarak bir tür kişileştirilmiş mücadele gücüne dayanıyorsa, o zaman Nietzsche, doğaya mı yoksa tarihe mi uygulandıklarına bakmaksızın, bu tür modellerin bariz yanılgısını kavramış olmalı: Gerçekliğin herhangi bir biçimiyle ilgili, "güç" gibi nosyonlara vurgu yapan kavramsal bütünlükler, *apres coup* kurgulardır (*KGW* ¼, 62 [28]). Nietzsche doğadaki teleolo-

jik mücadelenin rolü konusunda biraz tereddütte kalsa da, tarihsel gerçeklik açısından, teleolojinin tutar yanı olmadığına inanmış görünüyor.

Nietzsche tarihsel süreçler ile doğanın örgütlenişi arasında ayrım yaparken yalnız değildi. Teleoloji ve tarih arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği düşünceler, daha sonra Basel Üniversitesi'nde meslektaşı olan Jacob Burckhardt'ın düşüncelerini yansılar. Burckhardt "doğa"nın, bütün evrimsel süreçlerde bulunabilecek "başlangıçtan beri var olan birkaç tür"e [*Urtypen*] göre işlediği, ancak "bir halk"ın hayatının "spesifik" bir "kültürel zihniyet"in [*der spezifische Volksgeist*] "yavaş gelişimi" olarak görülmesi gerektiği fikrini kabul etmişti. Doğal arketipler ile kültürel zihniyetlerin olumsallığı düpedüz birbiriyle uzlaştırılamaz şeylerdi. Bu durum, Burckhardt'ı "cüretkâr bir dünya planı beklentisi" addettiği şeyi, yani Fichte, Humboldt ve Hegel'in yapıtlarında iz bırakan tarihsel süreçlerin teleolojisi fikrini reddetmeye sevk etmiştir.[132] Ancak Burckhardt, tarihi doğadan ayırarak, 19. yüzyılın sonraki dönemlerinde Alman tarihselciliğinin ana temalarından biri haline gelecek şeyi, başka deyişle kültürel değerler sorununu ortaya atmış oldu. Evrensel doğa yasaları tarihsel olaylara uygulanamıyorsa, kültürel değerler de evrensel olmayabilirdi. Kültürel süreçleri tarihselleştirme, ahlak ve dinin meşruiyetinin sorgulanmasına yol açar. Gerçeklere dayanan kaynakların varsayılan nesnelliğiyle kendini sınırlamak isteyen salt ampirik bir tarih incelemesi, "özgürlüğün rolü"nü vurgularken Kant ve Hegel'in kafasında var olan bir tür kültürel oryantasyonu temin edemez.[133] Doğa yasaları ve doğa yasalarının var olduğunu kabul etmemiz, değer bildiren ifadeler değildir, oysa değerler sorunu tarihsel olayları ve kültürel süreçleri yorumlama girişimlerimizin odak noktasında durur fazlasıyla. Bu itibarla Nietzsche, tarihi doğa açısından yorumlamanın, kültürel değerlerin önemini azımsamak olduğuna işaret edecekti.

1868 civarında, Nietzsche'nin doğa ve tarih arasındaki kesin ilişkiyle ilgili düşünceleri hâlâ yetersizdi, ama birkaç yıl sonra, 1873'te yayımlanan denemesi *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*'de bu meseleye yeniden döndü:

> Dürüst bir doğa araştırmacısı, dünyanın mutlak yasalara uyduğuna inanır, ama bu yasaların etik ya da entelektüel değeri hakkında en küçük bir önermede bile bulunmaz: Bu tür dile getirimlerde, izin verilenin sınırlarında durmayan bir aklın son derece antropomorfik tutumlarını görür çünkü (*ZAB* 1:7).

Doğa alanında keşfedilebilecek yasa benzeri ve kurala dayalı süreçler kültür ve tarihe uygulanamaz. Her şeyden önce, doğa yasaları tarihsel ve kültürel gelişmelere hâkim olan insani çıkarlardan bağımsızdır. İkincisi, doğa yasalarının açıklayıcı gücünü kabul etmek, kelimenin dar anlamıyla doğa bilimleri alanı dışında herhangi bir değere sahip olmalarını gerektirmez. Doğa yasalarının epistemik değeri, bu yasaların hiç de ahlaki bir değeri olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre, esasen doğa bilimlerine ahlaki bir nitelik ve yön veren ve 19. yüzyıl boyunca bir tarih teleolojisi mitini desteklemeyi sürdüren şey, filozoflar ve tarihçiler arasındaki bilimsel söylemin son derece basite indirgemeci bir popülerleşmesiydi. Bilime teleolojik savlar temelinde ahlaki bir nitelik ve yön verilmesine karşı saldırısı gerçekten de fazlasıyla uygun zamanda gelmişti; zira organik doğadaki süreçlerin esasen estetik ve ahlaki değerleri somutlaştırdığı fikri, 19. yüzyıl evrimsel biyolojisinin çok ihmal edilmiş olsa da, ana özelliğidir.[134] Kültürel süreçlere ilişkin bu fizikalist tuzaktan kaçınmak için, Nietzsche yavaş yavaş, sonraki yıllarda kültürel değerler sorununu modern Avrupa zihniyetlerinin soykütüğü merkezine kaydırmasını sağlayacak tarihselci bir konum benimsemeye başladı.

Aslında Nietzsche, Bonn ve Leipzig'i geride bırakmasından ve Alman neo-hümanizmiyle bağlarını koparmasından uzun süre sonra, insanın gelişiminin bazı yasalara tabi olduğu şeklindeki büyük anlatının doğrudan sebep olduğu siyasi ve toplumsal sonuçları nazarı dikkate almaya başladı. *Şen Bilim*'in 1887'de ikinci baskıya eklenen beşinci kitabında, konuyla ilgili özellikle yerinde bir örnek sunar: 19. yüzyılda, meslek ve sınıflarının, başka deyişle "geçimlerini sağlama biçimleri"nin tarihsel ve toplumsal olarak önceden belirlendiğini varsayan Avrupalılar, yaptıkları seçimleri "kaza-

ların, ruh hallerinin ve ihtiyariliğin" belirlediğini unutmuşlardır. Bu itibarla, siyasi ve toplumsal yaşamları bütünüyle "geleceği bir plan çerçevesinde hesaplarken, vaat ederken ve beklerken temel alınan asli inanç"ta, başka deyişle 'insanın' tarih, insanlık ya da modern ulus-devlet gibi "*büyük bir yapıda* bir taş olduğu sürece değer ve anlam taşıyabileceğine dair temel inanç"ta kök salmıştır. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılda hem liberalizmin hem de sosyalizmin kabul ettiği eşitlikçi bir "gelecek 'özgür toplum'" vaadi ne zamanın siyasi ve toplumsal gerçekliklerine uygun düşer ne de bu vaadin özgürlük vizyonu özerk bir bireyin varoluşunu anıştırır (*GS* 356).

Bir tarihsel ve siyasi mukadderat varsayımı –örneğin insanlık tarihinin hedefi olarak modern Alman ulus-devletinin, geçmişe dönük haklı çıkarılmasının temelinde durduğundan– sahte bir iyimserlik kisvesine bürünmüştür. Sonuç olarak, Nietzsche "iyi Avrupalı"dan, her şeyden öte, "kötümser" olmasını talep eder (*GS* 357). Böyle bir kötümserlik, şimdinin temelde geçmiş tarafından biçimlendirilişini incelemeye çalışan bir tarihsel eleştiri içine kök salmış durumdadır. Nietzsche böylece yavaş yavaş, Herder'in 1774'te Voltaire'e saldırısında görülebilen can alıcı önemdeki bir kavrayışa itibarını iade etmeye başlar: Tarihsel gelişmeleri ideal bir siyasi ve kültürel yapıya doğru giden amaca yönelik ve yasayla yönetilen süreçler olarak tasavvur eden her tür tarih felsefesi, daha önceki düşünsel yaklaşımların ilkelliğini hor görmek zorundadır ve böylece her neyin üstesinden geldiğimizi düşünüyorsak onun bugüne musallat olmaya devam edişini önemsiz görür.[135] Gerçekten de, tarihsel temellere oturmuş bir insanlık nosyonu mümkün olabilecekse, bu nosyonun özgürleştirici bir tarih anlayışını geride bırakması gerekir. Bonn ve Leipzig'den sonra, Basel'in bu yaklaşımın ivme kazanabileceği ideal düşünsel ortam olduğu ortaya çıkmıştır.

II

Basel'den Görüldüğü Kadarıyla İmparatorluk Almanya'sının Oluşumu

Nietzsche'nin –Leipzig'de Friedrich Ritschl'in ve Ritschl'in Bonn'daki halefi Hermann Usener'in desteğiyle– görece genç bir Yunan dili ve edebiyatı profesörü olarak Basel Üniversitesi'ne atanması olağanüstü garip bir gelişme değildi.[1] Bununla birlikte, herhangi bir doktora tezi vermemiş olan Nietzsche bu teklif karşısında oldukça şaşırmıştı. Hamburg'daki arkadaşı Erwin Rohde'ye yazdığı Aralık 1868 tarihli bir mektupta, ciddi bir çalışmaya imza atamadığı için hayıflanıyor, bir ay sonra hâlâ, Leipzig'deki münzevi yaşantısından ötürü kederleniyordu (*KGB* ½, s. 349 ve 356). Ama 16 Ocak 1869'da, olası atanmasını Ritschl'den henüz haber aldığı sıra, can sıkıntısı yerini yeni bir heyecana bırakmıştı. Bu konuma gelme olasılığı belli ki filoloji konusunda fikrini değiştirmişti: "Daha geçen hafta," diyordu Rohde'ye, "sana yazıp, birlikte kimya öğrenimine başlamamızı ve filolojiyi ait olduğu yere, geleneğin çöp yığınına [*Urväterhausrath*] fırlatmamızı önermek istiyordum. Şimdi 'talih'in şeytanı bir filoloji profesörlüğüyle aklımı çeliyor"

(*KGB* ½, s. 359-60).[2] Şubat başında, nihayet Basel'deki araştırma komitesinin başında bulunan Wilhelm Vischer-Bilfinger'le temasa geçip, ona kısa bir *curriculum vitae* iletti; özgeçmişi Vischer-Bilfinger'e hem doktora tezini hem de profesörlük tezi Alman *Habilitasyonunu* aynı zamanda tamamlamakla meşgul olduğunu bildirdiği yüksek perdeden bir notla son buluyordu. Sadece "mevcut akademik düzenlemeler", "1869 Paskalya Yortusu'ndan önce" bunu yapmasını engellemiştir (*KGB* ½, s. 368). İsviçre'nin Basel şehrinin daha sakin ve elit akademisyenlerinin bu hırslı yeni meslektaşları hakkında ne düşündükleri merak konusudur.

Basel'de Düşünsel Kültür

Nietzsche Alman devletleriyle, özellikle Prusya'yla karşılaştırıldığında, Basel'in, entelektüel seçkinlerle dolu, istisnai bir özgür düşünce ortamı sağladığına inanıyordu; oysa durum onun düşündüğünden daha karmaşıktı (*KGB* ½, s. 360). Birbirine sıkı ekonomik ilişkilerle bağlı elitlerin hâkimiyetindeki 19. yüzyıl Basel'ini bir genç akademisyen ve bilim insanı için çok heyecan verici bir yer olarak hayal etmek oldukça zordur. Servet açısından birçok Alman şehrini gölgede bırakmasına karşın, Berlin ya da Leipzig'in metropollere özgü o rağbet gören zarafetinden yoksundu. Basel'in sakin, hatta taşra benzeri bir atmosferi vardı ve ortama hâkim olan neo-hümanizmin kasaba modeli, eğitim kurumları ile siyasi yetkililer arasındaki iyi ilişkileri oldukça önemsiyordu. İronik biçimde bu durum, Basel'in bir yandan kent kimliğini kaybetmeksizin yeni entelektüel eğilimlere, hatta temel toplumsal değişimlere uyum sağlayabilmesi, diğer yandan da Avrupa'nın modernite ve milliyetçilikle mücadelesinden yalıtılmış bir ortam sunabilmesi anlamına geliyordu.[3]

1454'te kurulan Basel Üniversitesi Avrupa'nın en eski üniversiteleri arasındaydı ve Basel'in elit ailelerinin siyasal ve ekonomik çıkarları üniversiteyi hemen her bakımdan biçimlendirmişti.[4] Akademik kültür kamu yararıyla doğrudan ilintiliydi ve akademik araştırmalara sivil hayata yapılan doğrudan katkılar gözüyle ba-

kılıyordu. Ama üniversiteye kayıt yaptırma oranı hâlâ düşüktü: 1840'ların ortalarına kadar öğrenci sayısı altmışı geçmemişti ve 1870'lerde bile, Berlin ve başka yerlerdeki Alman kurumlarında ortaya çıkan geniş çaplı araştırma kültürüyle karşılaştırıldığında öğrenci sayısı düşük kalmıştı.[5] Yalnızca Nietzsche'nin değil, Jacob Burckhardt ve Johann Jakob Bachofen'in yapıtlarında da görülen aşırı entelektüelliğin serpilebilmesi için belki de böylesi bir ortam zorunluydu. Nitekim bu saydığımız isimler Berlin, Bonn ve Leipzig'de Alman filologlar ve tarihçiler tarafından bir kenara itilmiş, ancak uzun vadede Prusya ya da Saksonya'daki birçok meslektaşlarından ve muhaliflerinden çok daha kalıcı ve güçlü etkiler yarattıkları görülmüştür.

Kuşkusuz, 19. yüzyılın akademik dünyasında, Basel Üniversitesi'nin hiçbir önemi yoktu. Nietzsche sadece selefi Adolf Kiessling'in Hamburg'a taşınması nedeniyle atanmıştı ve görece düşük ücretler, Basel Üniversitesi'nin uluslararası prestijden yoksun oluşuyla birleşince, Almanya'dan gelecek, farklı bir maaş kadrosuna ve kariyer fırsatlarına alışık önde gelen akademisyenleri cezbetmek zor oluyordu.[6] Nietzsche bunun farkında olmalıydı gerçi, ama aynı zamanda Basel'i Alman komşularından ayıran üç faktörün büyük ölçüde izlerini taşıyan benzersiz bir düşünsel atmosferden de yararlanıyordu. Bu üç faktörden birincisi, şehrin kültür hayatına katkıda bulunan belirleyici bir faktör olduğu ortaya çıkan, ticaret ekonomisine dayalı servet birikimiydi. İkincisi, hem kamu hayatına hem de özel hayata nüfuz eden katı bir ahlak yasasına sahip Protestan dindarlık anlayışıydı; bu anlayış ruhban ile siyasi yetkililer arasındaki yakın ilişkilere istikrar kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda akademisyenlerin rolünü bir yurttaşlık kurumunu temsil olarak görüyordu. Son olarak Basel, şehrin elit ailelerinin çıkarlarıyla uyumlu bir tür *Bildung* yaratmayı amaçlayan neo-hümanist bir eğitim idealinin yuvasıydı; Basel'in entelektüel elitleri Berlin'de Humboldt'un ölümünden hemen sonra kaybolmuş bir kültürel programı sürdürdü. Sonuç olarak, her iki üniversitenin müfredatı ve Pädagogium denilen hazırlık okulu, gönülsüz bir modernleşme ile teknokratik modernleşmenin değerlerini sorgulayan

modern karşıtı bir entelektüalizm arasındaki kalıcı gerilimi yansıtıyordu.[7] Nietzsche'nin modernitenin temellerine ve siyasi ikilemlerine ilişkin kendi bakış açısı birçok bakımdan bu gerilimin dolaysız bir sonucuydu.

Kültür Tarihi Pratikleri

Basel'de, Nietzsche 19. yüzyılın siyasi ve toplumsal kargaşasının ortasında her ikisi de bir kültürel oryantasyon biçimi olarak hümanist kanonun değerini vurgulayan üniversitede ve Pädagogium'da ders verdi.[8] Ama en önemlisi, çoktan kültür tarihi alanının seçkin şahsiyetleri haline gelmiş olan Bachofen ve Burckhardt'la tanışabilmesiydi. Her ikisi de Nietzsche üzerinde derin bir etki bıraktı. Bachofen de, Burckhardt da Nietzsche'nin spekülasyonlarından ve üslubundan pek etkilenmeseler de, Nietzsche hayatı boyunca onların yapıtlarına atıfta bulunmuştur ve Bachofen ile Burckhardt'ın onun tarihsel vizyonu üzerindeki etkileri azımsanmayacak düzeydedir.

Bachofen anlaşılması güç bir şöhrete sahip olması bakımından Nietzsche'yle çok benzer bir yazgıyı paylaşmıştı. 1834-1838 yılları arasında Basel, Berlin ve Göttingen üniversitelerinde hukuk ve klasik filoloji okudu. Prusya başkentindeki öğretmenleri arasında August Boeckh ve özellikle de tarihsel hukuki düşünce okulunun başlıca temsilcilerinden biri ve Hegel'in hukuk felsefesinin açık sözlü bir muhalifi olan Friedrich Carl von Savigny vardı. Bachofen ayrıca Heyne'nin zamanından beri klasik filolojinin Almanya'daki en önemli merkezlerinden biri olan Göttingen'de Karl Otfried Müller'in nezaretinde de eğitim gördü. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825; Bilimsel Bir Mitolojiye Giriş) adlı yapıtında mitleri tarihsel kaynaklar olarak ele almak uğruna, mitin felsefi yorumunu reddetmişti.[9]

Bachofen bir hukuk firmasında görevli olarak Avrupa'yı dolaştıktan ve 1839'da kısa süre Oxford'daki Magdalen College'da çalıştıktan sonra Basel Üniversitesi'nde Roma hukuku profesörü oldu. Savigny'nin görüşlerini ve Roma hukukunun Alman Roman-

tizmi üzerindeki etkilerini aktardığı 7 Mayıs 1841 tarihli ilk dersinde, tarihsel hukuk araştırmasının doğal hukuk fikrine üstünlüğünü vurguladı. Ancak, bu göreve sırf ailesinin siyasi nüfuzu nedeniyle getirildiği yolunda yoğun söylentilerin çıkması yüzünden üç yıl sonra istifa etmek zorunda kaldı.[10] Siyasi olarak hâlâ aktif olsa da, arkaik toplumlarda hukuk-din ilişkisi asıl ilgi alanı olmayı sürdürüyordu ve bu itibarla Barthold Georg Niebuhr, Johann Gustav Droysen ve Theodore Mommsen gibi önde gelen Alman akademisyenlerin tarih vizyonuyla pek de bağdaşmayan bir kültür tarihi yaklaşımını vurguluyordu. Mitoloji ile simgesel formlar arasındaki bağlantıdan etkilenen Bachofen hukuk, devlet ve kültürün oluşumunun temeli olarak dinsel düşünce ve ritüelin önemini vurguladı. Antikiteyle neredeyse nostaljik bir ilişki kuran Bachofen "Doğu" ile "Batı", başka deyişle eski Yunan ve Roma kültürleri ile Yakındoğu toplumları arasındaki bağıntıyı da vurguluyordu. Müller'in Yunan mitolojisiyle ilgili çalışmalarında olduğu gibi ve Savigny'nin tarihsel hukuk okuluna hayli benzer biçimde, Bachofen'in benimsediği yaklaşım da Alman idealizminin geliştirdiği felsefi sistemlere karşıydı. Bu yüzden Bachofen antik toplumların kültür hayatına ilişkin felsefi kurguların yerine arkeoloji ve çağdaş antropolojik düşüncenin esinlediği bir çerçeve koymayı amaçlıyordu.

1851'de, Pädagogium'da öğretmenlik yapan Basel'deki meslektaşı Franz Dorotheus Gerlach ile birlikte *Geschichte der Römer* adlı yapıtlarının ilk cildini yayımladıklarında, Berlin'deki Alman tarihyazımı kurumundan düşmanca tepkiler aldılar.[11] *Römische Geschichte* (1854-56) başlıklı yapıtı 19. yüzyılın standart referans metni haline gelmiş olan Mommsen, Bachofen'in ve Gerlach'ın açıklamalarını aşağılayan bir eleştiri kaleme alarak, özellikle Roma'nın siyasi yapısının teokratik temellere dayandığı yolundaki görüşlerini reddetti.[12] Mommsen'e göre bunun nefret edilesi bir düşünce oluşunun sebebi sadece temelsiz bir akademik yaklaşımın sonucu olması değildi; asıl önemlisi bu düşünce Mommsen'in siyasi çıkarlarına aykırıydı. Hellenizm ve Büyük İskender'le ilgili yapıtında eski Makedonya ile modern Prusya arasında hayali bir benzerlik kuran gelecekteki meslektaşı Johann Gustav Droysen gibi

Mommsen de Roma'nın tarihine bir meşruti monarşi olarak Prusya'nın merceğinden bakıyordu: Roma devleti, Avrupa ulus-devletiyle doruğa çıkan bir modernleşme sürecinin parçasıydı. Kısacası, Mommsen'in kafasındaki medeni Roma görüntüsünde teokratik temellere yer yoktu. Buna karşılık, Bachofen kendisine muhalefet eden Mommsen'in akademik çalışmalarını, Prusya'nın Orta Avrupa'da başı çeken bir güç olması özleminin göstergesi olarak görmeye başladı. Mommsen, Prusya Meclisi'nin (1862-66, 1873-79) ve Alman Parlamentosu'nun (1881-84) üyesi olarak, Bismarck'la sık sık ihtilafa düşmesine rağmen, Bachofen onu Alman akademik dünyasının Bismarck'ı diye karikatürleştiriyordu.[13]

Bachofen'in başlıca düşünsel projesi tarihyazımı ile mitoloji arasındaki benzerliğe; hem dinsel mitlerin hem de hukukun, kültür ve doğanın simgesel biçimde yorumlanışının bir sonucu olduğu varsayımına yaslanır. Bu proje aynı zamanda 1859 tarihli *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* adlı yapıtında ve 1861'de yayımlanan başyapıtı *Das Mutterrecht*'te [Analık Hukuku] özellikle açık seçik ortaya çıkan bir antropolojik bakış açısına da dayanır.[14] Bachofen'in bakış açısından, en azından tarihsel bilgi konusunda Basel ile Berlin arasındaki kesin zıtlık, antropolojik bir tarih anlayışı ile modern devletin çıkarlarına hizmet eden bir tarihyazımı nosyonu arasındaki farkı yansıtıyordu.

Nietzsche'nin Bachofen'in tavrını çekici bulmasının işten bile olmadığını söylemeye gerek yok. Bachofen'in mit ve arkaik kültür üzerine çalışmaları, Basel'deki oldukça görkemli evine zaman zaman konuk olan Nietzsche'ye çokça esin verecek akademik bir ideal sağlamıştı. Ancak tedbirli davranıp Nietzsche ile Bachofen arasındaki kişisel ilişkiyi fazla abartmamamız gerek; Bachofen'in etkisinin doğrudan kanıtlarını bulmak çoğu zaman güçtür.[15] Genel olarak Bachofen genç hayranının yapıtlarının yöneliminden pek de hazzetmiyordu. Geniş Burckhardt ailesinin üyesi olan eşi Luise, kocasının Nietzsche'ye karşı tutumunun nasıl kritik dönüşümler geçirdiğini nakleder: Bachofen Nietzsche'nin *Die Geburt der Tragödie*'de [Tragedyanın Doğuşu] sunduğu arkaik Yunanistan tasvirinden hoşnut kalsa da, Nietzsche'nin sonraki yapıtları

onu giderek hüsrana uğratmış, hatta sonuçta kişisel temasları da seyrekleşmişti.[16]

Zenginlikte Bachofen'lerle aşık atamasa bile Burckhardt'ın ailesi de Basel'in seçkin ailelerindendi. Nietzsche'ye çok benzer biçimde, başlangıçta bir Protestan vaiz ya da ilahiyatçı olması için yönlendirilen Burckhardt, keskin bir dönüş yaparak tarih öğrenimine başladı. Berlin'deki öğretmenleri arasında filolog Boeckh ve Welcker, tarihçi Ranke ve Droysen, ayrıca, Almanya'da sanat tarihinin kurucularından biri olan ve Nietzsche'nin Bonn'daki eski öğretmeni Anton Heinrich Springer'in el kitaplarıyla rekabet etmiş ufuk açıcı *Handbuch der Kunstgeschichte*'nin (1842) yazarı Franz Kugler de vardı.[17]

Burckhardt'ın erken dönem tarihsel düşüncesinde Ranke önemli bir rol oynamıştı.[18] Başlangıçta Burckhardt, Ranke'nin Avrupa ulus-devletinin uzun bir tarihsel sürecin karmaşık bir ürünü olarak görülmesi gerektiği fikrini kabul etti, ama İsviçreli geçmişi onu, ilerleyen yıllarda Prusyalı tarihçilere yön verecek milliyetçilik akıntısına dümen kırmaktan alıkoydu. Böylece, tıpkı Bachofen gibi Burckhardt da, hem çağdaş tarihsel düşüncenin siyasal perspektifi hem de onun beceriksizce gizlenmeye çalışılan Hegelci temeli karşısında –yani tarihin akışındaki teleolojik planın tarihçilerin yapıtlarıyla keşfedilebileceği fikri karşısında– giderek artan bir hayal kırıklığı yaşadı. Gerçekten de, Ranke'nin tarihçinin nesnelliğini ve kaynak malzemenin ampirik doğruluğunu sürekli ön plana çıkarması, anlatısının teleolojik oryantasyonunu zar zor kamufle edebiliyordu. Gerçi 1854 yılının Ekim ayında, Bavyera Kralı II. Maximilian'ın önünde verdiği "Über die Epochen der neueren Geschichte" başlıklı etkileyici konferans dizisinde, Ranke her tarihsel dönemin değerinin sadece kendi içinde saklı olduğunu ve esasen kapsayıcı bir planın parçası olarak görülmemesi gerektiğini iddia etmiştir. Ancak İmparatorluk Roma'sından 19. yüzyıldaki siyasi duruma kadar ana hatlarını çizdiği tarihsel gelişmeler de fazlaca aşikârdır: Bu sürecin sonunda, Avrupa ulus-devletini, özellikle de Prusya'yı, ideal bir toplumsal ve siyasi varlık olarak bulabiliriz.[19]

Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation (1839-43) [Reform Devrinde Alman Tarihi] ve *Preußische Geschichte* (1847-48) adlı yapıtlarından tutun da tamamlanmadan kalmış *Weltgeschichte* (1881-88) adlı yapıtına kadar Ranke'nin tarih vizyonununu biçimlendirmiş olan yaklaşımı, Burckhardt'ın bakış açısından düpedüz sınırlıydı. Zira Ranke, tarihin karmaşıklığını bir epik anlatı içinde indirgeyerek kültürel süreçlerin kökenlerini, devletle kilise arasındaki ilişkide bulmaya çalışıyordu. Burckhardt Berlin'den Basel'e döndükten kısa süre sonra tarihsel süreçlerle ilgili daha karmaşık bir modeli savunmaya başladı. Bu model tarihsel süreçleri çok daha uzun dönemler için belirleyerek, üç "güç" ya da "erk" olan "devlet", "din" ve "kültür" arasındaki fiili ve simgesel karşılıklı ilişkileri incelemeye çalışıyordu.[20] Burckhardt'ın yeni yaklaşımı Nietzsche'nin hayran olduğu ve yıllarca atıfta bulunduğu bir kitap olan *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860, İtalya'da Rönesans Kültürü) adlı yapıtında özellikle açık seçik ortaya konmuştur. Burckhardt bu kitapta, Ranke ve diğerlerinin kullandığı daha tek doğrultulu örneklerle tezat oluşturarak, İtalyan Rönesans'ındaki farklı kültürel gelişimlerin kapsayıcı bir açıklamasını sundu.[21] İnsanın kurtuluşuna ve siyasi düzene ilişkin büyük bir anlatının peşinden gitmek yerine devlet, din ve kültürden oluşan üç paradigma uyarınca tipolojik bir model inşa etti. Bu model baş döndürücü bir dizi tema arasında, gizli kalmış pek çok ilişkiyi kurabiliyordu: Rönesans döneminde akademik hayatta antikitenin benimsenmesi; mezar kültleri; Roma'daki antik harabelerin anlamları; pagan ve Hıristiyan inançlarının birleşimi; papalığın siyasi nüfuzu; Petrarca, Dante ve Boccaccio'nun yapıtları; hümanist üniversitelerde Cicero kanonunun ortaya çıkışı. Burckhardt'ın tarihyazımı girişimi tarihsel süreçlerin *longue durée*'sine büyük önem atfeder: Bu süreçler devrimlerin, reformların, taç giyme törenlerinin ve savaşların ürünü değil; yavaş dönüşümlerin, farklı hayat alanları arasındaki dolaylı bağlantıların, tarihsel ve coğrafi etkilerden oluşan karmaşık bir ağın ve aynı zamanda da bu dönüşümler karşısında yaşanan kalıcı kültürel "krizler"in sonucudur.[22]

Nietzsche 1869/70 yılları gibi erken bir tarihte kendisinden daha yaşlı ve epey zamandır haklı bir saygınlık kazanmış meslektaşına duyduğu hayranlığı dile getirmişti (*KGB* II/I, s. 13, 22, 30 ve 155) ve 1870/71 kış yarıyılında Burckhardt'ın "Über das Studium der Geschichte" başlıklı konferanslarını kaçırmadan takip ediyordu. Hatta Fransa-Prusya Savaşı sırasında cephede bir yerlerde subay olan arkadaşı Carl von Gersdorff'a yazdığı coşkulu bir mektupta, şu ifadeleri bile kullanmıştı:

> Dün akşam özellikle sana aktarmak istediğim türden bir haz duydum. Jacob Burckhardt, aslında bizim kendi düşünsel ve duygusal ufkumuz açısından ele aldığı "tarihsel büyüklük" üzerine serbest bir konferans veriyordu. Bu yaşlı, son derece olağanüstü adam hakikatin yanlış temsillerine eğilim göstermeyebilir, fakat buna karşılık sağduyuya eğilimli. Fakat onunla yaptığım yürüyüşlerde, Schopenhauer'den "bizim filozofumuz" diye söz ediyor. Her hafta tarih araştırmasıyla ilgili bir saatlik dersine giriyorum ve sunumu derinlikli meselelere temas ettiğinde [*das Bedenkliche*] 60 dinleyici arasında, kendilerine has girdileri ve çıktıları olan bu engin entelektüel izlekleri anlayabilecek tek kişi olduğuma inanıyorum. İlk defa bir konferanstan zevk alıyorum, ama daha yaşlı olsam benim de verebileceğim türden bir konferans bu. Bugünkü konferansta yüzüncü doğum yıldönümüne yakışır bir tarzda Hegel'in tarih felsefesine odaklandı. (*KGB* II/I, s.155)

Nietzsche'nin Burckhardt'ın kuramsal görüşünü Schopenhauer'in ve Hegel'in isimlerinin arasına yerleştirmesi oldukça gariptir. Burckhardt felsefi spekülasyonlarla arasına mesafe koyma konusunda her zaman hassastı; Schopenhauer'den "bizim filozofumuz" diye söz etmesi belki de Nietzsche'nin ona atfettiği bir şeydir. Burckhardt hakikat konusunda ketum olabilirdi, ama bu "hakikat" büyük ölçüde Nietzsche'nin "hakikati"ymiş gibi görünüyor.

Her zaman dostane ilişkiler içinde olmalarına karşın, Burckhardt'ın Nietzsche'ye hiçbir zaman yakın bir arkadaş ya da müstakbel bir iş arkadaşı gözüyle bakmadığını unutmamalıyız. Franz Overbeck'in birden fazla kez işaret ettiği gibi, Burckhardt ile Nietzsche arasındaki ilişkinin tek taraflı olduğu açıktı. Nietz-

sche Burckhardt'ı idealleştirmeye devam ederken, anlaşılan Burckhardt genç meslektaşının yapıtlarını ve sert felsefi tavırlarını giderek daha dehşet verici buluyordu. Nietzsche'nin ilk "Zamana Aykırı Bakışlar"ı *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*'in 1873'te yayımlanmasının ardından, Nietzsche'nin büyüklükle ilgili fikirlerinden Burckhardt'ın rahatsız olduğu ve onun düşünsel yakınlaşma teşebbüslerinden kendini korumaya giriştiği açıktı. Nietzsche'nin daha ziyade "Peter Gast" müstear adıyla tanınan arkadaşı Heinrich Köselitz, Overbeck'e yazdığı bir mektupta, yıllar sonra akademik hayatın sıradan insanlığını ele veren olaylardan birini hatırlıyordu. Söz konusu olayda Burckhardt kısa ve öz biçimde şu gözlemde bulunmuştu: "Şu Nietzsche! Sağlıklı bir biçimde yellenmekten bile aciz."[23]

Nietzsche'nin Burckhardt'ın daha kuramsal spekülasyonlarına kendini kaptırdığına dair doğrudan pek az belirti vardır. Ama Basel'de profesörlüğe başlamasından altı yıl sonra, Mayıs 1875'te, iki eski öğrencisi –avukat Louis Kelterborn ve tarihçi Adolf Baumgartner– ona Burckhardt'ın Yunan kültür tarihi üzerine verdiği popüler derslerin 488 sayfalık bir not dökümünü sundular; Burckhardt bu dersleri kesintisiz, 1872'den 1886'ya kadarki on beş yıllık dönemde vermişti (*KGB* II/5, s. 58 ve 87). Burckhardt'ın dersleri verildikleri dönemde son derece başarılıydı. Elliyi aşkın öğrenci bu dersleri düzenli olarak izliyordu ve bu öğrencilerin neredeyse yarısı üniversiteye 1872'de kaydolmuştu.[24] Ama Nietzsche'nin bu derslerle ilgili kullandığı ifadeler biraz abartılıdır:

> Bugüne değin tüm tarih başarı açısından ve bu başarıda aklın var olduğu farz edilerek yazılmıştır. Yunan tarihi de öyle aslında: Elimizde bir Yunan tarihi yok. Ama genelde böyledir: Bakış açılarının belirleyici özelliğini bahanelerin belirlemediği tarihçiler nerede? Ben sadece bir tane görebiliyorum: Burckhardt. (*KGW* IV/1, 5 [58])

Nietzsche, Hegel'in tarihi tarihsel ilerleme ve aklın açınımı sürecinin teleolojik bir formu olarak anlamanın zorunlu olduğu fikrini açıkça reddederek, Burckhardt'ı bu tür "bahaneler"in en dehşetli

muhalifi olarak sunar. Kuşkusuz, örneğin, Burckhardt'ın iyimser, klasikçi bir ideal ve homojen Yunan antikitesi imgesini bütünüyle düzmece bularak eleştirme biçimini takdir etmişti; bu imge Alman filologlar arasında hâlâ çok modaydı.[25] Ama Nietzsche aynı zamanda, Burckhardt'ın kültür tarihinin gerçek görevinin geçmiş dönemlerin maddi başarılarından ziyade o döneme ait yaşamları ve zihniyetleri tarif etmek olduğu yolundaki görüşünün önemini de kavramış olmalıydı.[26] Bu ayrıca Burckhardt'ın kültür tarihi vizyonunu zamanın ortaya çıkan "kültür bilimleri"nden de ayırıyordu. Hem evrim kuramlarından hem de etnolojiye karşı giderek artan ilgiden esinlenen kültür bilimleri, insan toplumunun yasalarını kültürel tezahürleri içinde keşfetmeyi hedefleyen yasa koyucu bir söylem sunuyordu; bu kültürel tezahürlerin etnik fizyonomiler, silahlar, folklorik kıyafet kodları vb. açısından ampirik olarak incelenebileceği varsayılıyordu. 1840'ların başında güç kazanan ve 1870'ler boyunca doruğa ulaşan bu eğilimin dikkat çeken örnekleri, Gustav Klemm'in hacimli yapıtı *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*'i ve Friedrich von Hellwald'ın *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*'udur (1875); Nietzsche bu yapıtlara birçok kez "kurbağa burnu bilgeliği [*Froschnasen-Weisheit*]" diyerek saldırmıştı. (*KGW* V/2, 11 [299].[27] Görünüşte ampirik veriler üzerine odaklanma belli ki başlangıçta kültür bilimlerini daha soyut bir tarih felsefesinden ayırmıştı, ancak kültür bilimleri tek doğrultulu bir tarihsel gelişim fikrine vurgu yaparak, belli başlı Avrupa güçlerinin sömürgeci hırsları bağlamında Avrupa "uygarlığı"nı Avrupalı olmayan "ilkel kültürler"den daha değerli sayan, bağnazlaşan siyasi görüşlerle uyum sağladı.[28] Burckhardt'ın tarihsel girişiminin, siyasi görüşleriyle birlikte, böyle bir projeyle hiç bağdaşmadığını söylemeye bile gerek yok.

Nietzsche'nin Burckhardt'ın derslerini ve yapıtlarını esin verici bulduğunu görmezden gelmek zordur. Burckhardt'ın derslerinin dökümünü okuduktan sonra, dikkatini edebiyat tarihinden, sözgelimi arkaik kültürlerin oluşumunda dinsel kültlerin ve ritüellerin rolüne yönelterek, bir âlim olarak kendi bakış açısını daha antropolojik bir bakış açısına kaydırdı. Eylül 1875 tarihli bir mektubun-

da şöyle diyordu: "Önümüzdeki yedi yıl boyunca sürecek yeni bir konferans dizisine yeni başladım; bu kış 'Eski Yunanların Dinsel Kültürü'nü [*Religiöse Alterthümer der Griechen*] okuyorum. Bunların *hepsi yeni* dersler, bu yüzden bütün dikkatimi onlara vermem gerekiyor" (*KGB* II/5, s. 116). Nietzsche'nin yıllar sürecek bütünlüklü bir dizi yeni konferans verme zorunluluğunu hissetmesi, çağdaş akademik hayatın durumuna ilişkin çok sayıda sert ifade kullanmasına karşın, tarihsel araştırmaları hâlâ emek harcamaya değer bir girişim olarak gördüğünü gösterir. Soru şudur: Nietzsche'nin zihninde ne tür tarihsel araştırmalar vardı? Aslında, Nietzsche'nin filoloji alanındaki çalışmalarının antropolojiye yönelmesi birçok bakımdan 1869'da Basel Üniversitesi'nde verdiği "Homer und die klassischen Philologie" başlıklı ilk derste gündeme gelen çok daha önceki bir projenin devamıdır. Nietzsche daha Burckhardt'ın yapıtlarının ayrıntılarıyla karşılaşmadan, klasik araştırmalarının "en önemli keşfi"nin "*halkın zihniyetinin* [*Volksseele*] keşfi ve değerlendirilmesi" olduğunu savunur. Bu itibarla, "mahut dünya tarihinin gerçek taşıyıcıları ve destekçileri" tek tek bireyler değildi, bireylerin kültürel pratikleri sadece "kitlelerin büyük içgüdülerini, halkların bilinçdışı dürtülerini" dışa vuruyordu (*KGW* II/1, s. 260). Bu dürtüler ya da daha ziyade bu dürtülerin kültürel değeri, daha sonraki soykütüğün ana temalarından biri olacaktı. Aslında, 1870'ler boyunca Nietzsche'nin akademik çabalarının antropolojik bir yön kazanması, büyük ölçüde 1880'lerdeki soykütük projesinin temelini hazırladı.

Ancak, Nietzsche'nin Bachofen'e ve Burckhardt'a duyduğu hayranlık, tarihsel süreçlerin yorumlanması için tarihsel düşüncenin değeriyle ilgilenmeyi sürdürmesinin tek sebebi değildi. Bir başka sebep, Nietzsche üzerinde 1870'ler boyunca daha kişisel bir etki bırakan, Basel Üniversitesi'ne atanmasıyla şehrin abartılı entelektüalizmine katkıda bulunan ilahiyatçı Franz Overbeck'di. Overbeck Nietzsche'nin yapıtları üzerinde birçok defa yorum yaparak, Nietzsche'nin düşüncesinin tarihsel bakış açısını da giderek keskinleştirdi. Bu, birçok açıdan, Schleiermacher'in imzasız yayımladığı "Über die Religion" (1799) başlıklı konuşmalarının, başka

deyişle, ilahiyat ile tarihselciliğin karşılaşmasının ertesinde oluşan bir entelektüel alanda, Overbeck'in aldığı konumdan kaynaklanır.

19. yüzyıl boyunca, tarihselci düşüncenin yükselişi Protestan ilahiyatını yeniden biçimlendirdi. İlahiyat doktrininin seküler tarihi varlığını pek çok açıdan, Schleiermacher'in din ile yorumbilgisini başarıyla birleştirmesine borçludur. Zamanın daha geniş tarihselci eğilimleri arasında yerini alan bu yaklaşım, Ferdinand Christian Baur, Albrecht Ritschl ve daha sonra, Adolf von Harnack gibi Protestan ilahiyatçıların pek çok yapıtında iz bırakmıştı.[29] Ancak, bu gelişme Alman devletleriyle, özellikle de Württemberg ve Prusya'yla sınırlı değildi. Basel'deki görece dindar Protestan topluluğu bile bu eğilimlerden muaf değildi; zira şehir genellikle liberal görüşleri yüzünden Alman devletlerinin yetkilileriyle ihtilafa düşmüş Alman profesörlere güvenli bir sığınak sunuyordu. Basel'e Overbeck'den çok daha önce gelen böyle bir âlim de, Weimar *Gymnasium*'unda öğrenciyken Herder'le tanışma fırsatı bulan ve Schleiermacher'le iyi ilişkilerinin yardımıyla Prusya'da Protestan âlimliğin yükselen yıldızlarından biri haline gelen ilahiyatçı Wilhelm M. L. De Wette'ydi. 1810 yılına gelindiğinde, Schleiermacher De Wette'nin yeni Berlin Üniversitesi'nin ilahiyat fakültesinde ders vermeye başlaması için gerekli düzenlemeyi yapmıştı. Ancak, dokuz yıl sonra Prusya kralı III. Friedrich Wilhelm, onu görevinden azletti. Çünkü yazar ve politikacı August von Kotzebue'yi katleden, Jena'lı bir ilahiyat öğrencisi olan Carl Ludwig Sand'ın annesine sevecen bir mektup yazması, siyasi bir iddiası olmayan De Wette'nin, özellikle Kotzebue'nin *Literarisches Wochenblatt* için yazdığı makalelerinde hedef aldığı liberallerin devrimci davalarını desteklediğine dair bir izlenim yaratmasına yol açtı.[30] 1822'de Basel Üniversitesi'ne davet edilen De Wette görünüşe bakılırsa Bachofen, Burckhardt, Nietzsche ve Overbeck'in fikirlerinin yeşerdiği bir alana dönüşecek aynı modern karşıtı düşünsel dünyaya girmişti.

Baur'un başını çektiği Tübingen Okulu gibi, De Wette de Hıristiyanlıkta mitolojinin rolünü vurgulayan ve ayrıca genç Burckhardt üzerinde de etkisi olan sıkı bir tarihsel yorumlama lehine ortodoks Protestan dogmayı giderek daha çok reddediyordu.

Bu bakımdan, son derece etkili olmuş *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*'i (1813-16) ve *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre*'yi (1833) yayımlayan De Wette, Franz Overbeck'in gelişine büyük ölçüde zemin hazırlamıştı. Overbeck de, De Wette gibi, Almanya ve İsviçre'deki ortamlar arasında köprü kuruyordu. 19. yüzyılda araştırmaya dayalı Alman üniversite sisteminin muazzam prestijinin bir temsilcisi olarak, Nisan 1870'te Basel'e geldi. Ondan önce Almanya'nın en seçkin kurumlarından dördünde ilahiyat okumuştu: Leipzig, Göttingen, Berlin ve Jena'da *Habilitation*'unu tamamlamış, 1864'te profesörlük tezini vermiş ve Basel'e taşınana kadar ders vermişti.[31]

Nietzsche'nin, ünlü *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*'in (1879-94) yazarı, tarihçi Heinrich von Treitschke'nin yakın arkadaşı ve Berlin Üniversitesi'nde Ranke'nin halefi olan Overbeck'le daha Basel'e gelmesinden önce ilgilendiği anlaşılıyor. Daha sonra Treitschke ile siyasi anlaşmazlığa düşmesine karşın Overbeck'in hayatı boyunca Nietzsche ile olduğu gibi Prusyalı tarihçiyle de yakın dost olarak kalması ilk bakışta oldukça şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, Treitschke'nin siyasi gündemi ve daha sonraki antisemit açıklamaları birçok liberal akademisyenle ihtilafa düşmesine neden olacaktı. Muhafazakâr *Preußische Jahrbücher*'in editörü olarak, hızla Prusya tarihyazımı okulunun milliyetçiliğinin ardındaki itici güç olarak tanındı. 1870/71 Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonraki dönemde ve 1870'lerin başında Prusya Protestanlığı ile Alman milliyetçiliğini doğrudan birbirine bağlayan Bismarck'ın *Kulturkampf*'ı boyunca, Treitschke'nin *Deutsche Geschichte*'si, Prusya'nın hâkimiyetini geriye dönük gerekçelendiren bir Alman ulusal kimliği için yazılmış bir program olarak yorumlanabilir.[32] Overbeck bile bu eğilimlerden rahatsız olmuştu. Ancak Treitschke ile kalıcı dostluğu, Basel'in düşünsel kültürünün birbiriyle çatışan ideolojik yönelimlerini nasıl bağdaştırabildiğinin de bir göstergesidir.[33]

Nietzsche kuşkusuz Treitschke'nin çıkardığı ve 19. yüzyıl Almanya'sında kamusal söylemi biçimlendiren belli başlı süreli yayınlardan biri olan *Preußische Jahrbücher*'inin statüsünden etki-

lenmişti. Bunun yanı sıra, belki Overbeck'in Treitschke'yle yakın dostluğunun da tesiriyle Nietzsche, arkadaşı Erwin Rohde'ye yazdığı bir mektupta tragedya üzerine kaleme aldığı daha kısa makalelerinin yayımlanması için bu yayının ideal olabileceğinden dem vuruyordu (*KGB* II/1, s. 197). Haziran 1871'de, "Sokrates und die griechische Tragödie"nin el yazmasını Treitschke'ye veren bizzat Overbeck'ti. Treitschke'nin tepkisi, diplomatik bir dille ifade etmek gerekirse, oldukça ihtiyatlıydı: Yunan tragedyası konusunda sadece bir amatör olduğunu kabul eden Treitschke, Overbeck'e yazdığı yanıtta el yazmasında neden söz edildiğini anlamadığını söyledi.[34] Bununla birlikte, Nietzsche Treitschke'nin gözüne girmeye çalışmaya devam etti, zira bir yıl sonra, o sırada Heidelberg Üniversitesi'nde tarih profesörü olan Treitschke'ye ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir kopyasını gönderdi (*KGB* II/1, s. 280). Son olarak, Overbeck 1876'da Ida Rothpletz'le evlendiğinde, Nietzsche'nin yakın arkadaşı Carl von Gersdorff, Overbeck'e bir *monumentulum amicitiate,* "küçük bir dostluk heykeli" sundu. Üzerine simgeler ve baş harfler çizilmiş, yeni evli çiftin çeşitlilik gösteren arkadaş çevresini tasvir eden renkli, ahşap bir tabakaydı bu: Richard Wagner kanatlı bir dâhi, Erwin Rohde dans eden birkaç Satyr, Nietzsche suratını ekşitmiş bir âlim, Treitschke ise Alman İmparatorluğu'nun simgesi Kartal olarak tasvir edilmişti (*KGB* II/5, s. 178 ve *KGB* II/6, s.358).[35]

Nietzsche'nin Overbeck'le dostluğunun ayrıntıları burada bizi pek ilgilendirmiyor, ama Nietzsche'nin ve Overbeck'in düşünsel gelişimlerinin 1870'ten itibaren şaşırtıcı bir paralellik gösterdiğini kavramak önemlidir.[36] Daha sonraki bir otobiyografik notta, Overbeck, aralarındaki yaş farkına rağmen, onları ileride yaşanabilecek anlaşmazlıklardan koruyan karşılıklı bir güven ilişkisini derhal kurabildiklerine işaret ediyordu: "Bizler kendilerini aşmak isteyen iki âlimane karakteriz."[37] Bu bilgilerin ışığında, her ikisinin de ilk derslerinin –Nietzsche'ninki "Homer und die klassische Philologie" (1869), Overbeck'inki de "Über Entstehung und Recht einer reinhistorischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften der Theologie" (1870) başlığını taşıyordu– kendi disiplinlerine

karşı eleştirel bir tutumu hedeflemeleri açısından birbirlerini tamamlamaları şaşırtıcı değildir. Benzer biçimde, Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, Overbeck'in Hıristiyanlık fikrini Nietzsche'nin tarihin değerini sorgulamasına benzer biçimde sorguladığı *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) başlıklı kitapçığındaki kavgacı tutumunu yansıtır.[38]

Overbeck, Basel'deki ilk dersinde, Yeni Ahit'in herhangi bir teolojik ya da tarihi "gerçek olay" aktarmadığını, zira Yeni Ahit'i farklı İncil yazarlarının, onların bakış açılarının, tarihsel mesafelerinin, kişisel eğilimlerinin oluşturduğunu savundu.[39] Gerçekten tarihsel ve dolayısıyla da "bilimsel" olan bir teolojinin 19. yüzyıldaki yeni tarihsel yöntem paradigmalarına kendini uyarlaması gerekirdi. Ancak bu paradigmalar dogmacılığın yükselişine yeterince eşit bir kuvvetle karşı koyabilecekti. Overbeck kendi yapıtlarını Ferdinand Christian Baur, Schleiermacher ve De Wette'nin de içinde yer aldığı bir düşünsel alana yerleştiriyordu.[40] Ancak bu, Overbeck'in bir bütün olarak dini tümüyle itibardan düşürmek istediği anlamına gelmiyordu: Overbeck ilk dönem Hıristiyanlığı teolojik dogmanın yükselişiyle birlikte ortadan kalkmış sahici bir yaşam biçimi olarak kabul ediyordu.[41] Özünde agnostik olmasına karşın, dini teolojiye üstün tutuyordu. Ama Overbeck'in savı aynı zamanda Hıristiyan teolojisine mitlere dayanan arkaik bir doktrin olarak bakılması gerektiğini de telkin ediyordu ve Nietzsche'nin arkadaşının yapıtlarından çıkardığı ders de tam olarak buydu:

> Hıristiyanlıkla birlikte bir din hâkim hale geldi; bu da insanlığın Yunan öncesi durumuna denk düşüyordu: Yaygın büyü yöntemlerine inanç, kanlı kurban etmeler, şeytanın mahkemesine karşı duyulan batıl korkular, kişinin kendisinden yana umutsuzluğa kapılması, vecd halinde düşüncelere dalma ve sanrılar görme sonucunda insan bizzat iyi ve kötü ruhların ve onların savaşçılarının oyun alanına döndü. (*KGW* IV/1, 5 [94])

Batıl inanca ve animizme yaptığı vurgunun da açıkça ortaya koyduğu gibi, Nietzsche'nin vardığı sonuç, onu giderek, 1870'lerin

sonraki dönemlerinde daha da önem kazanacak bir antropolojik doğrultuya yöneltti.

Nietzsche'nin 1870'lerin başındaki yönelimleri hesaba katıldığında, 19. yüzyıl Basel'inin düşünsel kültürünün daha sonraki yapıtlarının belli başlı veçhelerini biçimlendirmeye devam edecek birçok iz bıraktığı apaçık ortadadır. Bu bilgilerin ışığında, *Tragedya'nın Doğuşu*'nun, bazı düşünce tarihçilerinin iddia ettiği gibi, Nietzsche'nin daha sonraki kültürel ve felsefi eleştirilerinin asıl başlangıç noktası olup olmadığı da sorgulanabilir hale gelir.[42] Sanat ve estetiğin Nietzsche'nin çoğu yapıtında önemli bir mesele olmayı sürdürdüğü doğruysa da, estetiğin yapıtlarında merkezi önem taşıdığı varsayımının adamakıllı gözden geçirilmesi gerekir. Nietzsche'nin "genel olarak dünyaya bir nevi sanat yapıtıymış gibi baktığı" yönündeki kestirme sonuç, onun yapıtlarının eleştirel anlam ve önemini tam anlamıyla açıklığa kavuşturmaktan acizdir.[43] Aslında, Nietzsche'nin 1870'lerdeki çok çeşitli ilgi alanlarına yakından baktığımızda, Yunan tragedyası üzerine düşüncelerinin asıl işinin sadece bir kısmını oluşturduğunu kavramamız işten bile değildir.

Nietzsche'nin metin eleştirisinden daha tarihselci ve antropolojik bir klasik araştırmalar anlayışına doğru yavaş bir kayma gösteren akademik çalışmalarında genel anlamda beş tematik eğilimi ayırt etmek mümkündür.[44] İlk olarak, 1869-1875 yılları arasında tuttuğu defterler, verdiği konferans ve dersler Latince grameriyle ve eski retorikle ilgilidir. Ancak bunlar aynı zamanda, Yunan lirik şiirinde ölçü ve vezinle ilgili ayrıntılı incelemeleri ve de Roma kamu sicilleriyle ilgili bir araştırmayı da içerirler.[45] İkinci olarak, Nietzsche'nin çalışmalarında Yunan edebiyatının ritüeller ve mitlerin şekillendirdiği kültürel bir bağlam içerisinde nasıl bir seyir izlediğiyle ilgili geniş kapsamlı gözlemlere de rastlıyoruz.[46] Üçüncü olarak, Nietzsche eski Yunan felsefesiyle ve bu felsefenin algılanışıyla ilgili çok sayıda ders vermiştir.[47] Dil ve retorikle ilgili dersler ve defterler gibi, felsefi eğilimi daha ağır basan bu dersler de çoğunlukla "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (1873) ve "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" (1873) başlıklı makalelerde rastladığımız epistemolojik meseleleri

gündeme getirerek klasik filolojinin genel kabul gören sınırlarını aşma eğilimi gösterir. 1870'lerin başında Yunan edebiyat tarihiyle ilgili çalışmasıyla yakından ilişkili olan dördüncü bir tematik eğilim, arkaik toplumlardaki mit ve ritüellerin antropolojik temellerine yönelik giderek artan ilgide kendini gösterir. 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca klasik filolojide gözlemlenen daha geniş kapsamlı "antropolojik dönüşüm"ü yansılayan bu eğilim, Nietzsche'nin "Der Gottesdienst der Griechen" (1875-78) üzerinde çalıştığı 1870'lerin ortalarından itibaren özellikle belirgin hale gelir.

Aynı zamanda, Nietzsche'nin tarihsel bir disiplin olarak klasik filolojiyle ilgili dikkate değer düşüncelerinin onun felsefi yapıtlarına esin verdiğini de kavramak gerekir. Bu, "Encyclopaedie der klassischen Philologie" üzerine, ilk kez 1871 yılının yaz döneminde verdiği ve ilk üç "Zamana Aykırı Bakışlar"ının yayımlanmasından sonra da vermeye devam ettiği ilk derslerinde açıkça ortaya çıkar. Mart 1875 civarında "Wir Philologen" başlığı altında topladığı notları, eleştirel bir söylem olarak filolojinin değeri ve bakış açısına yönelik ilgisinin sürmekte olduğuna tanıklık eder.[48]

Burada Nietzsche'nin filolojik yapıtlarının ve defterlerinin daha kapsamlı bir değerlendirmesine girişmemiz uygun olmasa da, 1870'lerin başlarında bu çalışmaların arz ettiği önemi görmezden gelmek zordur.[49] Sık sık ortaya atıldığı gibi, Nietzsche'nin genel olarak klasik filolojiyi ve tarih incelemelerini reddetme niyetinde olduğuna dair gerçek bir kanıt yoktur. Nietzsche'nin akademik çalışmalarıyla ilgili yapılan standart açıklamalar, onun filolojiye karşı ilgisini 19. yüzyıl Almanya'sının akademik söyleminin kuru ve bilgiç üslubuyla tam bir tezat içinde sunmaları bakımından gerçeği çarpıtmaktadır.[50] Nietzsche'nin filoloji alanındaki özgeçmişine ilişkin ayrıntılı açıklamalar bile, filoloji alanındaki yapıtlarını her nasılsa rotasından sapmış bir akademisyenliğin ürünü sayma eğilimi gösterir. Nietzsche'nin filolojisinin daha bütünlüklü bir değerlendirmesi ancak son yıllarda ortaya çıkmıştır.[51]

Şunu da eklemek gerekir ki, özellikle ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nun Ulrich von Wilamowitz'in şiddetli saldırısına uğramasından sonra, Nietzsche filoloji alanındaki saygınlığının bir şekil-

de sorgulandığından habersiz olamazdı. Nietzsche ile Wilamowitz arasındaki çekişmeyi ayrıntılarıyla yeniden incelemeye gerçekten de gerek yoktur. Başka yerlerde bu konuda çok şey söylenmiştir.[52] Akademisyenler arasındaki bir anlaşmazlıktan çok daha fazlasının söz konusu olduğuna işaret etmek yeterlidir. Sonradan çağının en nüfuzlu filoloğu olacak genç ve hırslı Prusyalı akademisyen Wilamowitz'in Nietzsche'nin trajedi kuramını hedef alan sert eleştirisi bizzat klasik filolojinin istikrarsız durumunu tam olarak yansıtır. Wilamowitz'in saldırısı Nietzsche'nin tragedyayla ilgili kitabında akademisyenlere yaraşır rasyonel bir yöntemin bulunmayışına –ki kitapta dipnotların ve diğer akademik donanımların var olmayışı bunun açık seçik bir örneğiydi– yönelik değildi yalnızca, Wilamowitz aynı zamanda Nietzsche'nin Yunan mitlerini temelden zayıflatmasına da hayıflanıyordu.[53] Ama aslında, Nietzsche'nin tragedya ile ilgili kitabı etrafında sürüp giden tartışma, Jahn'dan Wilamowitz'e kadar çoğu Alman klasik filoloğu açısından ulusal kimlik meselesiyle doğrudan bağlantılı olan bir şeyin, klasik filoloji geleneğine dair neo-hümanist vizyonların istikrarsız durumunu ortaya koyuyordu.[54] 1871'de, Nietzsche defterlerinde, emsalleri arasında gelişen Yunan bağımsızlığı taraftarlığının hem kuramsal açıdan yüzeysel kaldığından hem de tarihsel açıdan yeterli bilgiye dayanmadığından şikâyet ediyordu (*KGW* III/3, 3 [76]). Birkaç yıl sonra, "Wir Philologen"in notlarında, Yunan bağımsızlığı taraftarlığının tarihsel vizyonunu tarif ederken, onun "belli bir sınıfın öz menfaatleri"nin yanı sıra "cehalete, yanlış yargılara ve yanıltıcı sonuçlara" dayandığını belirtiyordu (*KGW* IV / 1, 3 [4]). Burada sözü edilen öz menfaatler, kuşkusuz, üniversite sistemi içinde prestijleri modern ulus-devletin teknokratik talepleri tarafından giderek daha fazla tehdit edilen Alman filologlara aitti.

Bonn ve Leipzig'deki deneyimlerinin ışığında ve Basel'deki düşünsel ortamın etkisiyle, Nietzsche neo-hümanizmin ideolojik bir değişmece olarak kullanılmasından açıkça rahatsız oluyordu. Wilamowitz ise aksine, Almanya'nın ikiz görüntüsü olarak işlev gören bir "klasik Yunan"a ait estetize edilmiş düşü terk etmeden filoloji alanında uzmanlaşma talep ediyordu. Nietzsche "*klasik* antikite

seferberliğinin ancak bugüne dair bilgiden kaynaklanabileceğine" işaret ederken (*KGW* IV/1, 3 [62]), Wilamowitz'e göre modern Alman ulus-devletinin, Yunanları etkin bir biçimde "Almanlaştırmayı" ve klasik geleneği "millileştirmeyi" hedefleyen ideolojik bir klasik antikite anlayışıyla meşrulaştırılması gerekiyordu.[55] Elbette, Wilamowitz'in klasik filolojiye yaklaşımının bu boyutu, ancak sonraki yıllarda, Alman okullarında müfredatı etkilemeye başladığında ve Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'na girişini meşrulaştırdığında daha açık ortaya çıktı.[56] Ancak 1872'de bile Wilamowitz'in klasik Yunan'ın hâkim imgesine dair her türlü kuşkuya direnişi, klasik geleneği eleştirmenin otomatik olarak Alman ulus-devletinin tarihsel kimliğini koruyan kültürel değişmeceleri zayıflatma anlamına geldiği korkusuyla çoktan ilintiliydi.

Tragedyanın Doğuşu'nun Nietzsche'nin filolojisinin de, felsefesinin de doruk noktası olmadığı açıktır.[57] Ama onun tetiklediği skandalın etkileri Nietzsche'nin sonraki yıllarda kendi mesleğiyle kurduğu çetin ilişkiyi biçimlendirdi. Kasım 1872'de, Nietzsche arkadaşı Erwin Rohde'ye Basel Üniversitesi'ndeki sıkıntılarını ana hatlarıyla anlattığı bir mektup gönderdi:

> Biraz moralimi bozan bir başka olay da *filologların* bu kış yarıyılı boyunca üniversitemizden *uzak durmaları:* Aynı benim gibi yorumlayacağın oldukça benzersiz bir fenomen. Spesifik bir vakada, burada filoloji okumak isteyen bir öğrencinin, Bonn'da alıkonduğunu, akrabalarına *benim* profesör olduğum bir üniversitede olmadığı için Tanrı'ya minnettar olduğunu belirten mutluluk dolu mektuplar yazdığını bile biliyorum. (*KGB* II/3, s. 85)

Nietzsche Basel'deki bazı meslektaşlarının desteğine güvenebilse de, akademik konumu sorunlu hale gelmişti. Sonuç olarak, hem filoloji hem de tarih alanlarıyla arasına mesafe koymak istiyormuş gibi bir izlenim bırakmaya niyetlenmiş gibi görünüyor:

> İtibarını Yunan kaynaklarını yorulmak bilmeden Alman eğitimi [*Bildung*] yararına kullanmaya borçlu olan bu çevrelerde, yükseköğrenim

> [*Bildungsanstalten*] kurumlarımızdaki öğretmenler hızlı ve rahat bir biçimde Yunanlarla bağdaşmayı çok iyi öğrendiler; hatta skeptik bir tavırla Hellen idealini terk edecek ve bütün klasik araştırmaların [*Alterthumsstudien*] gerçek amacını saptıracak derecede iyi. Bu çevrelerde insan ya eski metinlerin güvenilir bir düzelticisi veya dili en ufak ayrıntısına kadar inceleyen bir doğuştan tarihçi olmaya kalkışarak kendini tüketir ya da diğer antikitelerin yanı sıra Yunan antikitesini de "tarihsel olarak" kendine mal etmeyi amaçlar, ama her halükârda günümüzün kültürlü [*gebildeten*] vakanüvislerinin yöntemini ve kibirli tavrını benimser. (*BT* s.96)

Bu pasajdan yola çıkarak bir yargıya varılacak olursa, Nietzsche'nin Alman üniversitelerinin uzmanlaşmış araştırma ortamında uygulandığı biçimiyle geleneksel tarih araştırmalarına yönelik eleştirisi aşikâr görünür. Ama Nietzsche'nin polemikçi iddiaları söz konusu olduğunda hep geçerli olduğu üzere, ihtiyatlı olmamız ve onları göründükleri gibi kabul etmeye karşı direnmemiz gerekir. Söz konusu pasaj *Tragedyanın Doğuşu*'nun, Nietzsche'nin çoktan Yunan antikitesi alanından çıkıp, Richard Wagner'in burjuva estetizminin ve milliyetçi Alman kurucu mitleri programının gizemli dünyasına girdiği kısmında, kitabın sonuna doğru, 20. bölümün ortasında bulunabilir. Aksine, ilk yirmi bölümün ana savı oryantasyon açısından filoloji ve tarihle ilgilidir: Schopenhauer, Schiller ve Shakespeare'e birçok kez atıfta bulunmasına karşın, Nietzsche aslında filoloji alanındaki daha önceki araştırmaların, esas olarak Jakob Bernays ve Karl Otfried Müller'in yapıtlarının ışığında Yunan tragedyasının kökenini irdeler.[58] Aslında, kitabın Wagner'le değil Sokrates'le sonlanması gerekiyordu; ancak Nietzsche 1871'de, Fransa-Prusya Savaşı'ndan döndükten kısa süre sonra, Wagner'in estetiğiyle kendi tragedya kuramı arasında daha doğrudan bağlantı kurmaya başladı.[59]

Bununla birlikte, Nietzsche 1875 yazının başında, Bonn'daki eski öğretmenlerinden biri olan Otto Jahn'a saldırdığında, klasik filolojiye yönelik sert eleştirisini yineler:

> Filologlar tarafından verildiğinde, insan filolojiyle ilgili derslerden bir şey anlamıyor; tamamen zırva bunlar, örneğin, Jahn ("Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland"). Neyin savunulacağını, neyin korunacağını hissetme yeteneği yok onda: Saldırıya uğrayabileceklerini henüz öngörmemiş insanlar böyle konuşur. (*KGW* IV/1, 5 [125])

Görünüşe göre Nietzsche'yi hoşnutsuz kılan tarih çalışmalarından çok tarih alanının siyasi oryantasyonudur. Çünkü Jahn'ın 1859'da Bonn Üniversitesi'nde rektör olarak yaptığı "Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland" başlıklı konuşma 19. yüzyılın hızla değişen düşünsel ikliminde, klasik filolojinin zaten epeyce kırılgan olan bütünlüğünü korumak amacıyla daha geniş bir dinleyici kitlesini hedef alan büyük ölçüde siyasi yönelimli bir konuşmaydı. Siyasi çıkarların hizmetindeki tarih çalışmaları ve filoloji; Nietzsche'nin mesafe almak istediği şeyler bunlardı. Bununla keskin bir tezat teşkil edecek biçimde, siyasi kültürün felsefi eleştirisine yarayacak şekilde tarihsel eleştiriye yeni bir yön verilmesini talep ediyordu.

Felsefi Eğitime Duyulan İhtiyaç

19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, başka yerlerde olduğu gibi Almanya'da da, birçok klasik filolog çağdaş felsefi gelişmelere kuşkulu bakıyordu. 1860'dan itibaren, tarihsel bir disiplin olarak klasik filolojinin epistemolojik temelleri üzerine her ciddi düşünüm genellikle zorlama bir spekülasyon sayılıyordu. Bu gelişmenin iki ana nedeni var gibi görünüyor. Birincisi, Alman üniversite sisteminde disiplinlerin giderek daha fazla uzmanlaşmasının felsefe ile filoloji arasında öngörülmeyen bir gerilime katkıda bulunmasıydı. İkincisi, filoloji ve felsefe arasındaki ilişkileri tekrar gözden geçirmeye gerek yoktu, zira August Boeckh gibi seçkin âlimler, Alman idealizminin ışığında klasik filoloji ve diğer tarihsel disiplinler için zaten görece tutarlı bir kuramsal çerçeve sağlamışlardı.[60] Ancak daha yakından incelendiğinde durum daha karmaşıktır,

zira Boeckh "fikirlerin bilgisi"ne dayanan "kapsamlı bir antikite kültür tarihi" inşa etmeyi hedefliyordu.[61] Ampirik kanıttan çok fikirlere vurgu yapan Boeckh "aklın tarihselleşmesi" dediği şeye katkıda bulundu; "aklın tarihselleşmesi"nin etkileri 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle belirgin hale gelmişti.[62]

Bu tarihselleşme eğiliminin birçok etkisinden biri de, 19. yüzyıl Almanya'sında beşeri bilimler alanındaki asıl meselelerden biri olarak felsefe tarihinin yavaş yavaş tarih felsefesinin yerini almasıydı. Hegel'in ve Schleiermacher'in felsefe tarihi üzerine, 19. yüzyılın ilk yirmi yılına rastlayan sistematik çalışmaları, Almanya'daki akademik hayatta felsefeye benzeri görülmemiş bir tarih bilinci kazandırdı ve bu durum öğrencilerinin, başta da August Heinrich Ritter'in yayınlarıyla sürdürüldü.[63] Ama bu gelişme bizzat tarihsel bilginin statüsü konusunda yeni soruları beraberinde getirdi. Felsefi düşüncenin tarihselleşmesi her şeyden önce, her tarihçinin yüz yüze gelmesi gereken yorumbilgisel sorunlar konusunda giderek artan farkındalıkla doğrudan ilişkiliydi. Aydınlanma ve Alman idealizmi ile tarihselciliğin yükselişi arasındaki eşikte, bu durum, başıboş haldeki tarihsel söyleme "olumsallık ile teleoloji arasında kutuplaşma" denen şeyi soktu[64]: Tek tek olayların ve gelişmelerin olumsallığı çoğu durumda, eski Yunan'dan modern Avrupa'ya felsefi düşüncenin varsayılan ilerlemesiyle tezat oluşturuyordu. İkincisi, 19. yüzyıl Almanya'sında felsefenin yaygın biçimde tarihselleşmesi, felsefe tarihi yazıcılığı ile klasik filoloji arasındaki belirsiz sınırı sık sık ihlal eden eski Yunan felsefesine dair yeni bir bakış açısının geliştirilmesini de mümkün kıldı.[65] Bu eğilimin dikkat çekici örnekleri Carl Prantl'ın ve Friedrich Ueberweg'in mantıksal düşüncenin tarihsel gelişimi üzerine incelemeleridir.[66]

Eski Yunan felsefesinin alımlanışına 1860'larda bile, Hegelci idealizmin mirası hükmediyordu. Zira Eduard Zeller ve Christian August Brandis gibi klasik filologlar tarafından da yaygın biçimde okunan eski Yunan felsefesi tarihiyle ilgili son derece etkili yapıtların kalkış noktası çoğunlukla Hegelci idealizmdi.[67] Nietzsche her ne kadar Hegelci arka planından ve popülerliğinden hazzetmese de bu gelişmeye karşı oldukça duyarlıydı. Özellikle 1870'ler boyunca,

felsefi düşünceyi tarihselleştirmenin onun eleştirel potansiyeline leke sürdüğünü sık sık tekrarlıyordu:

> Örneğin Yunan filozoflarının tarihini, Ritter'in, Brandi'nin ve Zeller'in, pek de bilimsel olmayan ama ne yazık ki çokça can sıkıcı olan çalışmalarının üzerine serdikleri uyku getirici buğudan kim kurtarır? En azından ben, Zeller'i okumaktansa Laertius Diogenes'i okuyorum, çünkü onda hiç olmazsa eski filozofların ruhu yaşıyor, berikinde ise herhangi bir ruh yaşamıyor. (*ZAB* III:8)

Ancak, böyle açıklamaları olduğu gibi kabul etmek insana cazip gelse de, Nietzsche aslında felsefe tarihçilerinden çok şey öğrenmişti.

Nietzsche'nin akademik felsefeyle kurduğu ilişki kuşkusuz oldukça ikircikliydi. Alman üniversitelerinde felsefe, tam da Bonn ve Leipzig'de karşılaştığı siyasi kuruluş mitlerinin parçası olur olmaz etkisini yitirdi gibi geliyordu ona. Felsefe ile modern devlet arasındaki yakın ittifakın, "Akademik Felsefe Üzerine" başlığını taşıyan Mayıs 1868 tarihli bir notta işaret ettiği gibi vahim sonuçları olmuştu. Başlığın hemen altına, "akademik felsefenin yararlarını" sıralamak niyetindeydi, ama söyleyecek olumlu bir şey bulamamıştı: vardığı kısa ve öz sonuç "esasen feci" oldu. Yükseköğrenim devlet yetkililerinin denetimi ve hükmü altında kaldığından, Alman üniversiteleri devletin siyasi çıkarlarını ve dinsel değerlerini yansıtıyordu. Sonuç olarak, Nietzsche, Alman üniversitelerinin genelde bu çıkar ve değerlere aykırı düşen filozoflara görev vermeyeceklerini iddia ediyordu; "Hegelciler ve onların itibardan düşmeleri" açısından da görülebileceği üzere, filozoflar günün siyasi modalarının kurbanı olmuşlardı. "Gerçek felsefe görmezden gelinip susturulurken", siyasi iktidarla fazla yakın bir işbirliği içine giren felsefe eleştirel potansiyelini yitirme eğilimindedir (*KGW* ¼, 62 [58]).

Nietzsche'nin 19. yüzyılın ortasında felsefenin kendini içinde bulduğu siyasi duruma ilişkin görüşü bir dereceye kadar doğruydu. Hegel felsefesi, en azından 1840'lara kadar, gerçekten de Prusya devletiyle çok yakın ilişkideydi ve felsefe ile diğer alanlarda

profesörlük devlet yetkililerinin iyi niyetine terk edilmiş kamu hizmeti yapısının bir parçası haline gelmişti. Ama 1860'ların sonlarına gelindiğinde, belli bir siyasi programa kolayca uygulanabilir olmaktan çıkan Alman felsefesi dolaysız siyasi etkisini bir ölçüde yitirmişti. Prusyalı tarihçiler ve sözde "siyasi bilimler" (*Staatswissenschaften)* alanında çalışanlar müstesna, 1860'lı yıllar ile 1890'lı yıllar arasında çoğu Alman profesör üniversite araştırma sistemi üzerinde bir etkisi olmadıkça genel siyasi meselelerle pek ilgilenmezdi. Üstelik Alman akademisyenlerin siyasi tavrı ille de liberallik karşıtı değildi. Bismarck'ın ve 1871'den beri İmparatorluk Almanya'sının en nüfuzlu ve sözünü sakınmayan eleştirmenlerinden bazıları, radikal solcu-liberaller ve ılımlı liberaller de dahil, profesör elitler arasından çıkmıştı.[68]

Nietzsche'nin başlıca örneği, "die Hegelei" [Hegelciler] devletin rolüyle faal olarak ilgilenen akademisyen filozof ve bilginlerin karmaşık durumunu çarpıcı bir biçimde hatırlatma işlevine sahiptir. 1820'ler boyunca, bizzat Hegel hem Prusyalı liberallerin hem de muhafazakârların saldırısına uğramıştı. Tarihsel hukuk okulunun kurucusu Friedrich Carl von Savigny, Hegel'in aklın evrenselliği ile hukuk arasındaki bağlantıya yaptığı vurguyu son derece rahatsız edici buluyor, Hegel ise tarihsel hukuk okulunu reddediyordu.[69] Yine de Hegel'in, daha sonraki Aydınlanma'nın felsefi ideallerinin etkisi altındaki vizyonu, Prusya devletinin tarihsel rolüne vurgu yapsa da, Savigny'nin ulus inşa etmeye yönelik pratik hukuki değişim talepleriyle kolayca uyum sağlamaz.[70] Hegel'in ölümünden sonra, Karl Ernst Schubarth onun düşüncesini bir kez daha fazla liberal ve Prusya karşıtı olduğu gerekçesiyle ıskartaya çıkarırken, Rudolf Haym tam tersine, Hegel'in felsefesinin Prusya'nın siyasi çıkarlarının doğrudan bir ifadesi olmasını eleştirdi.[71] Ancak Karl Rosenkranz 1871'de birleşik bir Alman İmparatorluğu'nun kuruluşundan kısa süre önce, nihayet Hegel'i "Alman ulusunun filozofu" olarak idealleştirdiğinde, Almanya'daki çoğu akademisyen filozof çoktan Hegel'e sırt çevirmişti.[72]

Bununla birlikte, Nietzsche'nin 1868'de Alman felsefesinin feci durumuna ilişkin açıklamalarına karşın, Alman felsefesi en azın-

dan kurumsal açıdan bakıldığında hiç de kötü bir durumda değildi. 1860'ların sonlarından itibaren başlayan ve 1870'lerde doruğa ulaşan yeni bir profesör atama dalgası doğrudan Kant'a yönelik ilginin artmasıyla bağlantılıydı. Bu gelişme, yükseköğrenim ve araştırmaya muazzam bir mali yatırım yapılmasının sonucu olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman üniversitelerindeki öğretim üyesi kadrolarının büyük ölçüde, yaklaşık yüzde yüz elli dokuz oranında artmasını yansıtıyordu.[73] Ancak *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (1873) başlıklı makalesinin ortalarındaki bir pasajda, Nietzsche özellikle felsefe tarihine yeniden ilgi duyulmasına odaklanarak, akademik felsefenin durumuna saldırısını sürdürdü:

> Tam da bu rahatı yerinde olanlar, aynı amaçla, huzurlarını garantiye almak için, tarihi gasp edip rahatlarını hâlâ kaçırabilme olasılığı olan bütün bilimleri, özellikle de felsefe ve klasik filolojiyi tarihsel disiplinlere dönüştürmeye çalıştılar. (*ZAB* 1:2)

Nietzsche'ye göre, anlaşılan, akademik felsefede ve genel olarak beşeri bilimlerde keşfettiği amansız tarihselleşme, ne ölçüde mali yatırım yapılırsa yapılsın, gerçek felsefi coşkuyu engellemişti. Ama aynı zamanda eleştirel bir söylem olarak felsefenin statüsünün, 19. yüzyıl Almanya'sının düşünsel kültürü üzerinde doğa bilimleri ve siyasi tarihyazımının giderek artan etkisinin oluşturduğu fonda belirsizleştiğini diğerlerinden daha iyi kavramıştı: 1873 sonbaharında "bilim" ve "tarih"in "filozofça yaşama" [*eine Philosophie zu leben*] cesareti üzerinde zarar verici bir etkisi olduğuna işaret ediyordu (*KGW* III/4, 29 [197]).

Nietzsche'nin felsefe alanında bir akademik kariyer düşünmek zorunda kalması şaşırtıcı değildir. Basel'de profesörlük görevine atanmasından bir yıl sonra, Aralık 1870 ile Ocak 1871 arasında harekete geçti. Basel'deki akademik kültür böyle bir harekete geçişi desteklemeye ne istekli ne de hazırdı. Aslında ilk felsefe kürsüsü 1854'ten itibaren, Basel'e Kiel Üniversitesi'nden gelmiş görece muhafazakâr bir şahsiyet olan ve esas olarak din felsefesiyle ilgilenen Karl Steffensen tarafından işgal ediliyordu.[74] Uzun süre düşünüp

tartıştıktan sonra ve üniversite dışından mali yardım sağlanmasıyla, eğitimden sorumlu belediye meclisi sonunda 1866'da felsefe alanında ikinci bir profesörlük tesis etmeye karar verdi. Bu göreve yeni-Kantçı filozoflar Kuno Fischer ve Friedrich Adolf Trendelenburg'un öğrencisi, genç Wilhelm Dilthey getirildi. Dilthey'ın, Steffensen'ın daha geleneksel bakış açısıyla tezat oluşturan yeni-Kantçı geçmişi, felsefe ile doğa bilimleri arasında giderek genişleyen mesafeyi kapatmasına olanak sağladı. Ama Basel aslında Alman üniversitelerinin sunduğu türden bir prestij ve mali destek sağlamıyordu ve iki dönem sonra Dilthey Almanya'nın kuzeyinde bulunan Kiel Üniversitesi'ndeki bir görevi kabul etti. 1868'de, Aristoteles ve kavramlar tarihi uzmanı olan Gustav Teichmüller, Dilthey'ın atanmış halefi olarak geldi. Teichmüller, Dilthey'ın aksine çoktan kendine sağlam bir konum edinmişti ve yapıtları ilkçağ felsefesi ile klasik filoloji arasındaki sınırları çoğunlukla aşıyordu. Nietzsche Teichmüller'in Aristoteles üzerine yaptığı araştırmalardan haberdardı ve çok sonra, Teichmüller'in başyapıtı, hâkim yeni-Kantçı harekete karşı metafizik bir inceleme olan *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) Nietzsche'nin "perspektifçilik doktrini" olarak anılagelen doktrini üzerinde derin bir etki bıraktı.[75] Bununla birlikte Teichmüller'le Nietzsche'nin Basel'deki doğrudan kişisel temasları oldukça sınırlıydı; ortak bir zemini paylaşmamalarına karşın birbirlerini tanıyorlardı.

Dilthey gibi Teichmüller de Basel'deki taşraya özgü felsefe sahnesinden ve onun fırsatlar barındırmamasından usanmakta gecikmedi ve 1870 yılında, şimdi Estonya, Tartu'da bulunan Dorpat Üniversitesi'nde felsefe alanındaki bir kürsüyü kabul etti.[76] Teichmüller'in ayrılışı ve Nietzsche'nin hatalı bir biçimde İsviçre'nin görünüşteki düşünsel liberalizminin çığır açacak felsefi araştırmalar için ideal bir ortam sağladığını varsayması (ne de olsa, Lange profesörlüğe daha yeni Zürich'te başlamıştı), anlaşılan Nietzsche'yi Teichmüller'in konumu için başvurmaya ikna etti. Aralık 1870'te, Nietzsche, Naumburg'daki annesiyle kız kardeşine ve Leipzig'deki eski öğretmeni Ritschl'e yazdığı mektuplarda, Teichmüller'in Dorpat'a taşınmasından söz etti (*KGB*, II/1, s. 164 ve 174); eski

öğrencisinin felsefeye ilgi duyması her halükârda Ritschl'in kafasını karıştırmıştı. Nietzsche sonunda, Ocak 1871'de Tribschen'deki Richard Wagner'e kısa bir ziyarette bulunduktan sonra, filolog olarak atanmasından sorumlu olan Wilhelm Vischer-Bilfinger'e yazdı. Eski meslektaşına artık asıl ilgi alanlarının felsefi bir niteliğe büründüğü konusunda bilgi vererek, Teichmüller'in görevi için başvurdu ve o sırada Kiel'de bulunan arkadaşı Erwin Rohde'yi halefi olarak önerdi. Nietzsche'nin başvurusu uygun biçimde reddedildi.[77]

Daha önce dikkate değer bulmadığı bir meslekte akademisyen filozof olarak kendisine sağlam bir konum elde edememesine karşın, Nietzsche filoloji alanında verdiği derslere ve yapıtlarına felsefi temaları dahil etmeyi sürdürdü. Her şeyden önce, klasik filoloji gibi tarihsel disiplinlerin ancak çağdaş kültürel eğilimlerin bir eleştirisini yapabiliyorlarsa, kültürel açıdan önemli olabileceklerini kavramaya başlıyordu. Nietzsche'ye göre bu, söz konusu disiplinlerin temelinin felsefe eğitimine dayandırılması gerektiği anlamına geliyordu. Bu, özellikle 1871 yazında verdiği ve anlaşılan iki yıl sonra, 1873/74 kış döneminde tekrar ettiği "Encyclopaedie der klassischen Philologie" başlıklı derslerinde açık seçik ortaya çıkar.[78]

Genel olarak, ansiklopedik dersler 19. yüzyıl Almanya'sında yükseköğrenimin ortak bir özelliğiydi. İki dikkat çekici örneği belirtmek gerekirse, August Heinrich Ritter'in *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1862-64) adlı yapıtı ve Johann Gustav Droysen'in tarih kuramı üzerine Berlin'de verdiği dersler (1857-83) ilerleyen yıllarda felsefe ve tarih araştırmaları alanlarında müfredatın yapısını biçimlendirdi.[79] Klasik filoloji alanında, Friedrich August Wolf'un Halle Üniversitesi'nde verdiği, ölümünden sonra *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft* (1831-39) başlığı altında yayımlanan dersleri, klasik filoloji ilkelerinin 19. yüzyıl boyunca nasıl öğretileceğinin zeminini hazırladı. Ancak August Boeckh'in Berlin Üniversitesi'nde verdiği derslerin uzun vadede daha da etkili olduğu anlaşıldı: Klasik filolojiye bütünlüklü bir kuramsal temel kazandıran Boeckh, derslerini yıllar boyunca o zamanlar Almanya'nın en heyecan verici düşünsel sahnesinin bir parçası olmak için Berlin'e akın eden, sayıları gerçekten de binleri

bulan öğrencilerin önünde verebildi. Bu öğrencilerin arasında iki genç İsviçreli âlim, Johann Jakob Bachofen ve Jacob Burckhardt da bulunuyordu. Boeckh'in dersleri klasik filologların filolojiyle felsefe arasındaki ilişkiyi dengelemeye çalışma biçimlerinin ilginç bir örneğidir. İlk bakışta Boeckh filoloji ile felsefeyi açıkça birbirinden ayırıyordu, zira felsefenin "bilgi kuramı"yla ilgilenmesi gerekirken filolojinin, farklı kültürel bağlamlarda "bilginin tarihi"ne odaklanması gerekiyordu.[80] Ancak Boeckh felsefenin yerine tarihsel bir disiplin koyma arayışından çok uzakta, her ikisinin de esas olarak aynı sorunla, insan bilgisiyle (*Erkenntnis)* ilgilendiğini vurguladı; sadece yaklaşımları açısından farklılaşıyorlardı. İnsan kültürünün bütün biçimlerini ve tezahürlerini kapsayan "bilginin tarihyazımı" ancak filolojinin doğrultusunda ilerleyebilirdi, en azından Boeckh buna inanıyordu.[81]

Ancak, Nietzsche ansiklopedik derslerini oluşturmaya başladığında, filologlar arasında kuramsal düşünce keskin bir düşüş gösteriyordu. En azından, Nietzsche'nin öğretmeni Friedrich Ritschl filolojinin temelini korumak açısından felsefenin arz ettiği önemden oldukça kuşkuluydu. Her şeyden önce, filolojiyi bütün kuramsal meselelerden kopuk, pratik bir tarihsel disiplin olarak görüyordu.[82] Elbette Nietzsche Kant, Schopenhauer ve Lange'yi okuduktan sonra, öğretmeninin bu değerlendirmesine katılamıyordu. "Encyclopaedie der klassischen Philologie" başlıklı derslerde tam da filologlar ve tarihçi akademisyenler arasında felsefe eğitiminin eksikliğine dair hayıflanmalara sıklıkla rastlanmaktaydı[83]: Klasik filoloji Yunan ve Roma antikitesinin kayıtsızca incelenmesiyle sınırlı kalamazdı ve antikite ile modernite arasındaki ilişkiyi de hesaba katması gerekiyordu (*KGW* II/3, s. 437).[84] Ancak, Nietzsche'ye göre, böyle bir tarihsel oryantasyon esasen felsefi bir sorundu.

Filoloji ile felsefe arasındaki ilişkiyi formüle etme girişiminde, anlaşılan o ki Nietzsche Boeckh'in daha önce tarihsel ve kuramsal perspektifler arasında yaptığı ayrımı takip eder. Örneğin, Nietzsche Yunan ve Roma antikitesinde *philologia*'nın anlamını irdelediğinde, felsefi düşünce ile filoloji pratiği arasına açık bir

ayrım koyar: Felsefeye mutlaka deneyimden kaynaklanan bilgiye dayanan düşünümsel bir işleyiş gözüyle bakılması gerekirken, filolojinin metinlerdeki bilgiye dayandığı kavranmalıdır (*KGW* II/3, s. 342-3). Buradaki asıl mesele felsefe ile filoloji arasındaki temel gerilimdir ve bu gerilimin izini Seneca'nın *Epistulae morales*'ine, özellikle de Seneca'nın Lucilius'a felsefe eğitiminin değerinden söz ettiği CVIII. mektuba kadar sürmek mümkündür (*KGW* II/3, s. 343).[85] Bu mektupta Seneca felsefi olarak tartışmayı öğrenmenin bir boş zaman iştigali olmadığını, gerçekte hayat boyu sürecek değerli bir girişim olduğunu ifade eder.[86] Ancak, yine Seneca Lucilius'a artık felsefi düşünceye ilgi duymadığını, onun yerine sözlü ve yazılı sözün alanına döndüğünü bildirir (*itaque quae philosophia fuit, facta philologia est).*[87] Ancak Nietzsche'ye göre en doğrusu Seneca'nın ayrımını tersine çevirmektir. Basel'e giderken Heidelberg'de bir otel odasında kaleme aldığı "Homer und die klassische Philologie" (1869) başlıklı ilk dersinde, felsefenin filolojiye üstün gelerek onun yerini aldığı *(philosophia facta est quae philologica fuit)* sonucuna varmıştı ve ilerleyen yıllarda akademik faaliyetlerinin doğrultusunu bu belirleyecekti (*KGW* II/1, s. 268). Bununla birlikte, 19. yüzyıl Basel'inin aşırı entelektüalizmi aslında felsefeye dayanmıyordu. Berlin'deki Hegel ve Schleiermacher'in aksine, Basel'de felsefe alanında herhangi bir "usta düşünür" yoktu. En dikkate değer gelişme, Jacob Burckhardt'ın tarih alanının felsefi spekülasyonla karıştırılmaması yolundaki açık seçik uyarısıydı.[88]

Nietzsche'nin felsefe eğitimine yaptığı vurgunun sebebi, klasik filologlar arasında karşılaştığı, kuramsal düşünce eksikliği değildi. Siyasal meseleler de işin içindeydi. Nietzsche felsefi eğitim ihtiyacını 1870/71'deki Fransa-Prusya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan modern bir Alman ulus-devletinin ışığında formüle etmeye koyuldu. Bu ulus-devlet ancak neo-hümanist organik bütünlük idealleriyle keskin bir tezat oluşturan teknokratik modellere göre örgütlenirse başarılı olabilirdi: Yükseköğrenim, Humboldt'un *Bildung* vizyonunda ileri sürdüğü gibi, bireyin çıkarlarına değil, devletin çıkarlarına hizmet etmeliydi. Modern ulus-devlette, neo-hümanist idealler, yükseköğrenim alanında gerçekleşen, etkileri geniş bir

alanda hissedilen yönetsel değişikliklere de yansıyan modernleşme süreçlerine kurban ediliyordu. Yükseköğrenime yeni mali yatırımlar, hem kamu sektöründe hem de özel sektörde halihazırdaki akademisyen talebiyle birleşince, üniversiteye kayıt yaptıranların sayısında bir patlamaya yol açmıştı: İlahiyat öğrencilerinin sayısı hızla düşerken, hukuk ve tıp öğrencilerinin ve öğretmen olmak için öğrenim görenlerin sayısı görülmedik oranda arttı.[89] Bu gelişmenin nedenlerinden biri de kamusal yaşamın, sayıları 1825 ve 1871 yılları arasında ikiye katlanan çok sayıda nitelikli memur gerektirecek biçimde bürokratikleşmesiydi. 1870'ler boyunca, sadece Prusya'daki hukuk öğrencilerinin sayısı neredeyse ikiye katlandı. Belli ki teknokratik ulus-devlet koşulları içinde neo-hümanizmin sonu gelmişti. Neo-hümanizm hâlâ Alman İmparatorluğu'nun siyasi kuruluş mitlerinin kolayca ayrılmaz bir parçası haline gelebilecek hayali bir eğitim ideali sağlayabiliyordu, ama pratik açıdan uygulanabilirliği pek yoktu. Nietzsche'nin modern ulus-devletin teknokratik taleplerini dengeleyebilecek bir felsefe eğitiminden yana oluşunu tam da bu gelişmeler ışığında kavramamız gerekir.

"Alman Ruhu" ve Fransa-Prusya Savaşı

1872'de 16 Ocak ve 23 Mart tarihleri arasında, Nietzsche "Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten" başlıklı beş konferans verdi.[90] İlk bakışta, bu konferansların yitik bir eğitim idealine yönelik nostaljik bir vizyonu; kökenleri Friedrich Schiller'in "insanın estetik eğitimi" fikrine dayanan 1800'lü yılların başına ait Humboldt'çu neo-hümanizme dönüş gibi modernlik karşıtı bir arzuyu yansıttığı sanılabilir.[91] Aslında, Nietzsche'nin konferansları o dönemde Almanya'daki kültürel farkındalığın çelişkilerini ve gerilimlerini yansıtan çok daha karmaşık belgelerdir.

Bu konferansların 1871/72 kış döneminde duyuruluş biçimleri Nietzsche'yi son derece memnun edecekti. Basel Üniversitesi'nde ve şehrin Augustinergasse'deki müzesinde konferansların duyurulduğu broşür, bunların müzenin konferans programının bir

parçası olduğu izlenimi veriyordu. Müzenin programında Jacob Burckhardt'ın "Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte" ve "Die Griechen und ihr Mythos" başlıklı konferanslarının yanı sıra, şehre yeni gelen Franz Overbeck'in belirtilmeyen bir konuda vereceği bir konferans da yer alıyordu (*GSA* 71/366). Şehir müzesinde bu tür konferanslar düzenli olarak veriliyordu, zira bir kurum olarak şehir müzesi Basel'in liberal-muhafazakâr aristokrat elitlerinin düşünsel değerlerinin sivil hayatın ekonomik temeliyle bağlantı kurma biçimini yansıtıyordu. Devlet tarafından finanse edilen ve antikiteye simgesel göndermeleri fonksiyonel bir mimari düzenle dengeleyen Augustinergasse'deki bu muhteşem neo-klasik bina sanatın, akademik eğitim ve sivil topluluğun kaynaşabildiği ideal bir mekân sunuyordu.[92]

Daha Kasım 1849'da açılışından itibaren, şehir müzesinin toplantı salonları, üniversitede yapılan uzmanlık çalışmaları ile aristokrat elitlerin daha geleneksel ilgi alanları arasındaki mesafeyi kapatmayı hedefleyen kamuya açık konferanslar için düşünülmüştü; ne de olsa üniversite de, müze de "elitler"e aitti. Bunların, sadece belli bir disiplinle zaten tanışık olanların katılabileceği araştırmaya dayalı konferanslar olması amaçlanmamıştı; kamu hayatını ve *Bildung*'u zenginleştirmeleri hedefleniyordu. 1871/72 kışı için ilan edilen diğer konferanslara baktığımızda bu hedef özellikle belirgin hale gelir.[93] Bu konferanslar 16. yüzyıldaki İtalyan şehir devletlerinin askeri seferleriyle, Roma İmparatorluğu'ndaki seyahat kültürüyle, eski Atina'daki siyasi yapıyla, ekonomik açıdan yararlı bitkilerin tarımsal tarihiyle ilgiliydi. Basel'in elitleri bu programı takdir etmiş olmalıdır: Biraz askerlik biraz hukuk tarihi, bir parça seyahat ve ileri bahçecilik teknikleri ve ek olarak dünya tarihinde yaşanmış başarılar ve felaketler...

Bütün bunların ışığında bakıldığında, daha hırslı bir program sunma niyetinde olan Nietzsche'nin, bu konferansların ona felsefe eğitimiyle ilgili fikirlerini ana hatlarıyla aktarabileceği ve her zamanki öğrenci kalabalığını fazlasıyla aşan bir dinleyici kitlesini cezbeden daha yaşlı meslektaşı Burckhardt gibi, kendisini halka mal olmuş bir entelektüel haline getirecek ideal bir ortam sağla-

yacağını varsayarken, kendi durumunu yanlış değerlendirdiği düşünülebilir. Nietzsche'nin konferanslarının oldukça başarılı geçtiği anlaşılıyor. Gustav Teichmüller'in halefi olarak Basel'e yeni gelen filozof Rudolf Eucken, Nietzsche'nin konferanslarının eğitimli ve çoğu aristokrat dinleyiciler tarafından coşkuyla karşılandığından söz etmişti. 23 Ocak'taki ilk konferansın ardından yerel gazete *Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel*'de yayımlanan kısa bir yazıda, Nietzsche'nin sunumunun güzel biçimi ve "iyi seçilmiş sözcükleri" övülüyordu.[94] Henüz Basel'de tanınmamış bir isim olmasına karşın, dinleyicileri anlaşılan fikirlerini büyük bir ilgiyle takip ediyordu, ama Nietzsche yumuşak bir ifadeyle, gazetenin söylemek istediği "her şeyi yanlış anlayan aptal açıklaması"ndan hoşnut değildi (*KGB* II/1, s. 278).

Nietzsche'nin dinleyicilerinin onun fikirlerini yanlış anlayarak, neo-hümanist ideallere modern karşıtı bir dönüşle özdeşleştirmesi sadece Basel'in aristokratlarının kabahati olmasa gerekti. Konferanslarında ileri sürdüğü sav müphem ve kesinlikten uzaktı; ne söylemek istediğini biliyordu belki, ama nasıl söyleyeceğini bilmiyordu. Yarı otobiyografik bir tarzda ve birkaç öğrenciyle kendini "filozof" ilan etmiş bir kişi arasında geçen uzun bir diyalog biçiminde, esas olarak, felsefi ruhtan yoksun kalan ve giderek daha çok uzmanlaşan bir eğitim sisteminin korkunç hali şeklinde gördüğü durumu eleştiriyordu (*KGW* III/2, s. 165). Nietzsche'nin sorunu, pratik açıdan söylersek, gerçekten uygulanabilir bir alternatif sunamamasıydı. Humboldt'çu çizgide, sadece eğitimin estetik ve felsefi yönden kendi kendini yetiştirme manasında *Bildung* olarak anlaşılması gerektiğini öneriyor gibiydi ve böylece 19. yüzyıl *Bildungsbürgertum*'unun aslında hiçbir zaman, 1800'lerin başında bile uygulamaya konmamış ideolojik programını yeniden yorumluyordu.[95] O halde, Nietzsche'ye göre eğitim, mesleki uzmanlaşma ihtiyacı ve pratikteki uygulamalar yüzünden tehlikedeydi ve Basel'li aristokratların önünde "bugünlerde bilimin hizmetine gönüllü bilginlerden yararlanılma şeklinin bilginin *eğitimini* [*Bildung*] giderek daha plansız hale getirdiğinden" buruk bir şekilde şikâyet ediyordu (*KGW* III/2, s. 161). Pratik amaçlı yetiştirme ile geniş

kapsamlı eğitim, yönelimleri bakımından kökten farklı oldukları için birbirleriyle uzlaştırılamazdı (*KGW* III/2, s.174-5 ve 207).

Nietzsche sahici bir alternatif sunamasa da, 19. yüzyıl Almanya'sında bilimin ve akademisyenliğin durumuna ilişkin değerlendirmesi doğruydu. Genelde Alman bilimi ve akademisyenliği esas olarak araştırmaya yönelmişti ve çoğu Alman profesör meslek eğitimi şöyle dursun, ders vermeyle de pek ilgilenmiyordu. 1871'den sonra eğitim sistemine yönelik siyasi taleplerin farklılaşması, 19. yüzyılın son yirmi otuz yılı içinde doruğa ulaşacak temel bir değişimi tetikledi; bu dönemde, her ikisi de Berlin'deki iktidar merkezinin bakış açısından yazan Theodor Mommsen ve Adolf von Harnack, "Großwissenschaft" ya da "Großbetrieb der Wissenschaft" terimlerini ürettiler.[96] İmparatorluk Almanya'sı görece istikrarlı bir siyasi iklim ve yönetsel ortam sunuyordu; Rhineland ve diğer bölgelerin hızla sanayileşmesiyle birlikte, bu ortam, geniş çaplı araştırma projelerine de zemin hazırladı. Zaman zaman geleneksel akademi ve kurumlardan böyle projelerin çıktığı oluyordu. Ancak, çoğunlukla, modern ulus-devletin teknokratik talepleri, özellikle de siyasi yönetim, endüstriyel üretim ve doğa bilimleri arasında giderek artan ilişki, Braunschweig'daki Physikalisch-Technische Reichsanstalt ve Berlin'deki Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft gibi yeni kurumları gerektiriyordu.[97]

Ancak, Alman yükseköğreniminin 1871'den sonraki maddi başarısı o kadar da bariz olmadığı gibi entelektüel vizyonu da genelde sanıldığı kadar yeknesak değildi. Heinrich von Sybel yeni Alman İmparatorluğu'ndaki orta ve yükseköğrenimin birleşik bir Alman devletinin ekonomik taleplerini karşılamak için neo-hümanist *Bildung*'un boş vaatlerinden uzaklaşıp, teknik ve pratik yönelimli bir eğitim programına yaklaşması gerektiğini savunuyordu. Ancak, çok geçmeden, örneğin her ikisi de Prusya liderliği altında bir Alman ulus-devletini destekleyen Johann Gustav Droysen ile Heinrich von Treitschke, hiç değilse beşeri bilimler alanında, araştırmada uzmanlaşmaya büyük bir kuşkuyla bakmaya başladılar.[98] 1882'ye gelindiğinde, Prusya'nın en güçlü kamu hizmetlisi Friedrich Althoff, Alman eğitim sisteminde radikal bir yönetsel modern-

leşme süreci başlattığında, Alman üniversitelerinin birden genişlemesi Prusya Kültür Bakanı Gustav von Gobler'in, üniversitelerde kendilerine uygun bir konum bulmaları hiç de muhtemel olmayan çok sayıda akademisyen uzman yetişiyor diye hayıflanmasına yol açmıştı.[99] Ancak, siyasi ve ekonomik modernleşmenin yükseköğrenimdeki uygulama alanlarına yeni talepler yüklediği 1871 yılından sonra bile, neo-hümanist *Bildung* ideali hâlâ burjuva siyasi kültürünün bir parçasıydı. Pratik bir boyuttan yoksun olsa da, "kültür" ve "uygarlık" nosyonlarıyla ilişkilendirilmeye başladığından, kutsal bir ulusal kimlik biçimini korumak için bu idealden yararlanılabilirdi.[100] Başlangıçta kozmopolit olan bu neo-hümanist ideallerin tersine dönmesinin nedenlerinin, *Bildungsbürgertum* denenlerin, başka deyişle, toplumsal ve profesyonel duruşları akademik eğitimlerinden kaynaklananların toplumsal yapısıyla çok ilgisi vardı. Eğitim kurumlarının geleceği üzerine verdiği konferanslarda bu spesifik grubu hedef alan Nietzsche, bu grubun gerçek önemini abartmış gibi görünüyor. Nietzsche 1865'te Bonn'dan ayrılıp Leipzig'e gittiğinde, kendi yaş grubundakilerin yalnızca yüzde 0,5'i Alman üniversitelerine yazılmıştı ve 1870'e gelindiğinde, Fransa-Prusya Savaşı'ndan kısa bir süre önce, örneğin Prusya'daki *Bildungsbürgertum* nüfusun yüzde 1'inin altındaydı.[101] Nietzsche'nin ideal dinleyici kitlesi neredeyse yoktu.

Her halükârda, bu toplumsal grubun gerçek siyasi gücü sınırlıydı ve bir bütün olarak sivil toplumu temsil etme iddialarıyla büyük ölçüde tezat teşkil ediyordu. Sonuç olarak, kaynağı Aydınlanma'nın geç dönemlerinin kozmopolitliğinde yatan Humboldt'un *Bildung* idealleri kolaylıkla liberal çağrışımlarından arınabildi. 1860'larda ve 1870'ler boyunca, liberal fikirler de siyasi açıdan başarısızlığa uğradığında, *Bildung* Alman milliyetçiliğinin bir parçası olmuştu. Alman tarihinin Protestan mirası fikrine ve Almanya'nın Prusya liderliğinde birleşmesine dayanan eğitim sorunu, böylece Bismarck'ın ideolojik *Kulturkampf* çabalarını harekete geçirecekti. Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra liberal entelektüeller ve akademisyenler kendilerini, uzun vadede devrim sonrası anayasal reform programını mahvedecek zor bir durumda buldular.[102] Prusya Pro-

testanlığı ile Alman nüfusunun sadece üçte birini oluşturan Katolik azınlık arasındaki ilişkileri kutuplaştırmaya yönelik Bismarck politikaları, Sybel gibi birçok liberali giderek daha milliyetçi bir çizgiye itmeyi başarırken, Treitschke gibi diğerleri her halükârda Prusya davasının ateşli savunucularıydılar.

Bismarck ve taraftarlarına göre, meşruiyetini Alman Reform'una kadar geri götüren imparatorluğun tarihsel ve toplumsal kimliğinin son noktada koruyucusu olacak eğitim ve idari kurumlar üzerinde denetim kazanmak için verilen bir savaştı *Kulturkampf*.[103] Bismarck daha 1 Kasım 1871'de, Katolik Kilisesi'nin bölgesel nüfuzunu azaltmak için ilk ve orta öğrenim üzerinde devlet denetimi talep etmişti. 1871'de bir *Reichsgesetz* Alman rahiplerin halkın arasında siyaset tartışmasını, hatta siyasi konuları açmasını bile yasakladı. 1872 tarihli bir broşürde, Savigny'nin bir öğrencisi ve Heidelberg Üniversitesi'nde hukuk profesörü olan İsviçre doğumlu liberal Johann Caspar Bluntschli, modern devletin (Katolik) Kilise'nin siyasi geleneği karşısındaki üstünlüğünü ana hatlarıyla aktardı: Egemenlik devlette ancak organik bir birlik olarak var olabilirdi, diğer tüm kurum ve kişiler devletin egemenliğine boyun eğerlerdi.[104] Bizzat Bismarck Prusya Meclisi'nde 10 Mart 1873'te yaptığı ve Katolik Kilisesi'ne karşı yürüttüğü politikasını modern Alman devletini savunma olarak gerekçelendirdiği konuşmasında bu fikirleri tekrarladı.[105]

Richard Wagner'in siyasi estetizminin etkisi altında kalan ve Leipzig'de Avusturya-Prusya Savaşı'nda yaşadığı milli duygulara hâlâ bağlı olan Nietzsche de en başta, neo-hümanist eğitim ile milliyetçiliğin Almanlara özgü bir kültür idealinin parçası olarak çakışmasını kabule hazırdı. Nietzsche'nin tragedyayla ilgili kitabının en çok tartışılan pasajlarından biri bu yöne işaret eder:

> Alman varlığının arı ve güçlü çekirdeğine o denli güveniyoruz ki, üzerinde zorla yetiştirilmiş yabancı unsurlardan o kopuşu özellikle ondan bekleme cesaretini gösteriyoruz ve Alman tininin kendini anımsamasını mümkün görüyoruz. (*TD* 23)

Nietzsche, "Alman tininin" adeta billurlaşmasına yönelik bir ilk adımın, Luther'in Reform'uyla atıldığını ileri sürüyordu; bu billurlaşma daha önce Hegel'in kendisini papanın otoritesinden kurtarmış Reform düşüncesinin "özgürlüğü"ne dek "bilincin açınımı"nın izini sürme girişiminde zaten belirgin biçimde ortaya çıkmıştı.[106] Hegel'e ve Hegelciliğe karşı bariz tiksintisine rağmen, Nietzsche "Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten" başlıklı makalesinde Alman kültürüne dair benzer bir Protestan soykütüğü sunar. Nietzsche'nin kurmaca ürünü filozofu şöyle der:

> Alman Reform'unda, Alman müziğinde kendini gösteren ve Alman felsefesinin dikkate değer cesareti ve sadeliği içinde, Alman askerinin yeni sınanmış sadakatinde, bütün yanılsamalardan hiç etkilenmemiş yegâne güç olduğu ortaya çıkmış ve aynı zamanda "bugün"ün moda sahte kültürüne karşı zafer kazanmasını da beklediğimiz Alman tinine... çok daha kararlılıkla bağlıyız (*KGW* III/2, s. 186).

1872'de İsviçreli bir dinleyici kitlesine, böyle bir ifade hiç değilse garip gelebilirdi, ama Nietzsche'nin aklından geçenin gerçekten bu olması mümkün değildir. Konferanslarını verdiği sırada, Almanya'ya ilişkin siyasi görüşleri Fransa-Prusya Savaşı deneyimi sebebiyle ciddi bir değişime uğramıştı. Savaşın ertesinde, arkadaşı Erwin Rohde'ye yazdığı bir mektupta bu çatışmanın "basmakalıp kültürümüzü" muhakkak yok edeceği uyarısında bulunmuştu (*KGB* II/1, s.130), ama anlaşılan birkaç hafta sonra fikrini değiştirmişti. Orduya çağrılmasının ardından, anayurdunun savaş çabalarına katılmak için akademik görevini "tatil etmek" üzere Wilhelm Vischer-Bilfinger'den izin istedi (*KGB* II/1, s. 133-4).

Nietzsche'nin İsviçre'de ikamet ettiği için kaçınabileceği bir savaşa katılmayı neden gerekli gördüğüne dair ancak tahmin yürütebiliriz; Paul Deussen gibi bazı arkadaşlarının belli ki kafaları karışmıştı.[107] Wagner ailesinin ufukta beliren savaşla ilgili coşkusu bu kararda etkili olmuş olabilir. Ne de olsa, Nietzsche Mayıs 1869'dan itibaren Wagner ve maiyetini Luzern yakınlarındaki Tribschen'de düzenli olarak ziyaret etmişti. Wagner'in müstak-

bel eşi Cosima von Bülow, Ernst Moritz Arndt'ın insanı galeyana getiren Napoléon karşıtı retoriğini tekrarlayarak, Nietzsche'yi "Prusya'nın birleşik Almanya emeline" ikna etmekle, "nefreti hak eden Fransız saldırganlığından" söz etmekle meşguldü (KGB II/2, s. 239). Günlüklerinde Nietzsche'den söz eden Cosima von Bülow şöyle diyordu: "Onda Prusya'nın Almanya'yı temsil etme hakkı konusunda coşku uyandırmak için elimden geleni yapıyorum." "Fransız ulusunun ne kadar nefret dolu göründüğü"ne dair fanteziler üretirken, 19. yüzyılda Avrupa kıtasındaki en kanlı savaşlardan biri olacak bu savaşı bir senfoninin finaliyle karşılaştırmaya bile başlar: "Savaş, tabiri caizse, Beethoven'in bütün şeytanları muhteşem bir dans için serbest bıraktığı bir final gibi, en dehşetli güçlerin dansıdır." Ancak, anlaşılan Nietzsche'nin başka planları vardı ve Cosima 18 Temmuz'da "Prof. Nietzsche"nin Fransızlarla yüzleşmek yerine, "hem Fransızlardan hem Almanlardan" kaçtığından ve bir karar vermekten kaçınmak için Luzern Gölü yakınlarındaki Axenstein'a tüydüğünden yakınıyordu.[108] Gerçekten de, otelinden eski öğretmeninin karısı Sophie Ritschl'e mektup yazan Nietzsche, milliyetçi savaşların kültürel gelenek üzerindeki yıkıcı etkilerine dair kaygılarını ifade ediyordu (*KGB* II/1, s. 133).

Kuşkusuz, Cosima'nın ifadeleri Wagner'in genellikle antisemit bir tutumla birleşen Fransız karşıtı duygularını yansıtmaktadır. Wagner bu duyguları 1860'lar boyunca, "Was ist deutsch?" (1865) ve "Deutsche Kunst und Politik" (1867) başlıklı makalelerinde, Alman ırkının tarihsel misyonundan –Fransa ve Britanya'yı yönettiği varsayılan materyalizm ve faydacılığa karşı "Alman halkının dirilişi"– söz ederek ve "Alman doğasının son derece yabancı bir unsur olan Yahudiler tarafından istila edilmesine" hayıflanarak, giderek daha bulanık bir milliyetçi ideolojinin ana hatlarını belirlediğinde geliştirmişti.[109] Ocak 1871'de, İkinci İmparatorluğun düşüşünden sonra, Wagner *An das deutsche Heer vor Paris* başlıklı bir şiir yazdı; bu şiiri Alman zaferinin ardından bir *Kaiser-Marsch* izledi. Wagner'in milliyetçi makalesini okuyan ve hayatı boyunca *Kaiser-Marsch*'a büyük bir düşkünlük göstermiş olan Nietzsche'nin, Wagner'in Batı Fransa'da gelişen olaylara bakışını benimseyece-

ği muhakkaktı.[110] Gerçekten de, Tribschen'de –Luzern Gölü'nün karşı kıyısından görünen Alp manzarasından olduğu kadar Cosima'nın "Professör Nietzsche"den söz etmesinden de etkilenen– siyasi açıdan hâlâ naif olan genç Nietzsche, anlaşılan Wagner'in tuzağına düşmüştü. Nietzsche'nin arkadaşı ve meslektaşının karısı Ida Overbeck, 6 Ağustos 1870'te, Alsace'daki Woerth'de yapılan savaşta Almanların zafer kazandığı haberi İsviçre'ye ulaşır ulaşmaz, Nietzsche'nin ruh halinin daha "vatansever" hale geldiğine dikkat çekiyordu.[111]

Wagner ve etrafındakilerde gördüğü milliyetçi duygular bir yana, Nietzsche'nin gönüllü olarak askere yazılma kararının anlaşılan daha karmaşık bir arka planı vardı. 1871 yılının ilk haftalarında, Fransa-Prusya Savaşı'ndan döndükten aylar sonra yazdığı bir taslağa dayanan "Der griechische Staat" başlıklı kısa makalesine göz attığımızda, bu, açıkça görülür *(KGW* III/3, 10 [1]). Her ne kadar Platon'un *Devlet*'inin arka planına karşı da olsa, "askerlik mesleği"ne ve "askeri deha"ya devletin temeli olarak vurgu yapan Nietzsche, yirmi otuz yıl kadar önce Alman Romantik siyasi düşüncesi ve onun Napoléon Savaşları'na olan tepkisi bağlamında ortaya çıkmış bir fikri istemeden de olsa sürdürüyordu (*TGS* s. 184-5): Savaşın kutlu bir "Alman tini"nin hizmetinde kültür hayatını canlandırabilen ve kanalize edebilen yaratıcı bir "dünya ilkesi" olarak idealleştirilmesi, sözgelimi Ernst Moritz Arndt'ın, sözde "Kurtuluş Savaşları" sırasındaki siyasi ideallerinin temelini oluşturur. Bizzat Nietzsche, siyasi mutabakat ve barışın, sadece sanatın ve çatışmanın örneğini sunabileceği istisnai bir estetik durum olarak gördüğü şeyi boğduğunu ileri sürdü (*TGS* s. 182-4).[112] Yaratıcı bir ilke olarak savaşa duyulan bu coşku, Nietzsche'nin 1872/73'te kaleme aldığı "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" başlıklı yayımlanmamış makalesinde daha ayrıntılı olarak irdeleyeceği, Herakleitos'un "var olmanın kökeni" olarak çatışma ve muhalefet nosyonu karşısında büyülenmesiyle daha da alevlenecekti.[113] Bu son derece soyut spekülasyonların ironisi, kuşkusuz, Nietzsche'nin gerçek Fransa-Prusya Savaşı deneyiminin, sınıra çok yaklaşır yaklaşmaz farklı bir seyir izlemesinde yatıyordu.

Fransa-Prusya Savaşı'nın 19. yüzyılın en şiddetli askeri çatışmalarından biri olduğu düşünüldüğünde, Nietzsche'nin deneyimi sıradışıdır: Orduya kaydolmakta gecikti, herhangi bir muharebeye katılmadı ve sınıra ulaştığında savaş, en azından Fransız İmparatorluk ordusu açısından, neredeyse tamamen bitmişti. Bismarck önce Alman nüfusun milliyetçi duygularını başarıyla harekete geçirmiş (ve Prusya Kralı I. Wilhelm'in görünüşe bakılırsa şansölyesinin yürüttüğü diplomasiden rahatsız olmasına karşın), ardından Fransız hükümetinin 19 Temmuz 1870'te savaş ilan etmesini sağlamıştı. Almanya'ya saldırmak üzere hâlâ seferberlik halinde olan Fransız ordusu, o kadar da profesyonel olmayan Alman birliklerinin Alsace ve Lorraine'e yönelik şiddetli bir saldırı başlatmalarına şaşırmıştı. Fransız Mareşal Mac-Mahon 6 Ağustos'ta Alsace'daki Woerth yakınlarında yapılan ve sadece birkaç saat içinde 20 bin askerin öldüğü son derece kanlı bir çarpışmadan sonra Paris yolunu açan kritik muharebeyi kaybettiğinde, Nietzsche hâlâ olayları gözlemliyordu.[114] Nietzsche nihayet askerlik hizmetine başladığında ve ilk tıbbi eğitimini Bavyera'nın Erlangen şehrinde aldığında, cephe çoktan başka bir yere taşınmıştı: Ağustos ortasında, çarpışma Metz etrafındaki bölgede gerçekleşiyordu; hatta Metz 18 Ağustos'tan itibaren kuşatma altındaydı.[115]

Nietzsche, Hagenau, Nancy, Pont-à-Mousson ve Ars-sur-Moselle'den geçen birliklere katıldığından (*KGB* II/1, s. 140-1), Alsace'a sevki 25 Ağustos'u buldu. III. Napoléon'un Alman birliklerine boyun eğmek zorunda kaldığı Sedan'ın yakınında bile değildi. Karlsruhe'ye dönen bir grup yaralı askere eşlik etme emri alan Nietzsche difteriye yakalandı ve Basel'e dönemeden Erlangen'de tedavi olmak zorunda kaldı. Fransa-Prusya Savaşı'nı dolaysız olarak deneyimlemesi 25 Ağustos'tan 3 Eylül'e kadar tam bir hafta sürdü; bu süre içinde Alman sınırlarının ötesindeki sahra hastanelerinde görece emniyet içinde çalıştı. Belli ki bu durum sayesinde, sözgelimi Luneville'deki katedrali, parkı ve yerel kafeleri ziyaret edecek zamanı buldu (*KGW* III/3, 4 [5]). Ancak, yıllar sonra, 1888-89'da yazdığı *Ecce Homo*'da bu savaş deneyimini tam da *Tragedya'nın Doğuşu*'nu (*EH* V:1) –Metz kalesinin dışında "Woerth savaşının

gürültüleri altında" ve "soğuk eylül geceleri boyunca" – düşündüğü an olarak sunacaktı.

Bir yandan, böyle ifadeler birçok açıdan yanıltıcıdır. Nietzsche Woerth savaşıyla ilgili gelişmeleri sadece İsviçre gazetelerinden okumuş ve Metz savaşı sonucun belirlendiği bir aşamaya geldiğinde, çoktan eve dönmek üzere yola çıkmıştı.[116] Öte yandan, Nietzsche 28 Ağustos'ta gerçekten de Woerth'teydi; Bavyeralı yüksek rütbeli bir subayın mezarının yerini keşfetmekle görevlendirilmişti ve modern bir silahlı çatışmanın gerçek dehşetini orada kavramış olmalıydı. Eve yazdığı ve ilk defa yurtseverlik coşkusundan yoksun bir mektubunda, tabloyu "birçok hüzün verici yadigârla kaplı, feci derecede ceset kokan, fena halde harap bir savaş meydanı" şeklinde tarif etti (*KGB* II/1, s. 137).

Almanya'daki egemen siyasi hayal gücüne yönelik ilk çekincelerini ifade etmesi birkaç ay alsa da, Nietzsche'nin Woerth'deki deneyimi anlaşılan siyasi görüşlerini değiştirmesine katkıda bulunmuştu. Basel'e dönmesinin hemen ardından, ama Alman İmparatorluğu'nun Versailles'da ilan edilmesinden önce, Alman Kültürü'nün zaferi olarak algıladığı şeyden hâlâ gururla bahsediyordu (*KGB* II/1, s.145]. Ancak kısa süre sonra, Bismarck'ın Almanya'sında 1860'lar boyunca hissedilebilen siyasi gelişmelerden kuşku duymaya başladı.[117] İlk "Zamana Aykırı Bakışlar"ı, *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller*'de, tarihsel kimliği ve kültürel idealleri de dahil olmak üzere yeni Alman ulus-devletinin temelinde yer alan hayati ironiyi sonunda belirledi:

> Almanya'daki kamuoyu savaşın, özellikle de zaferle sonuçlanmış bir savaşın kötü ve tehlikeli sonuçlarından söz etmeyi adeta yasaklamış görünüyor: Öte yandan kamuoyunun görüşlerinden daha yüksek bir otorite tanımayan ve bu yüzden savaşı övmek ve savaşın ahlak, kültür ve sanat üzerinde yarattığı güçlü etkileri ortaya koymak için birbirleriyle yarışan yazarlara canı gönülden kulak veriliyor... Fransa'yla yapılan son savaşın beraberinde getirdiği kötü sonuçlardan belki de en beteri, çok yaygın, hatta genel bir yanılgıdır: Kamuoyunun ve kamuoyuyla aynı görüşte olanların, bu savaşta Alman kültürünün galip geldiği ve bu

> yüzden şimdi başının böyle olağanüstü olaylara ve başarılara yakışır taçlarla süslenmesi gerektiği yönündeki yanılgı. Bu kuruntu, çok büyük felaketlere gebedir: bir kuruntu olduğundan değil -çünkü iyileştirici ve uğurlu yanılgılar da vardır- zaferimiz tam bir yenilgiye, *Alman tininin, "Alman İmparatorluğu"nun yararına yenilmesine, hatta kökünün kazınmasına* dönüştürebilecek durumda olduğundan. (*ZAB* 1:1,)[118]

1871'den sonra Alman halkının egemen hayal gücüne aykırı düşen, "Alman tini" ile "İmparatorluk Almanya'sı" arasındaki bu olağandışı karşıtlık, birçok bakımdan Nietzsche'nin eğitim kurumlarının geleceğine ilişkin konferanslarında çoktan sunduğu, neo-hümanist idealler ile teknokratik modernlik arasındaki karşıtlığı temsil eder. Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche'nin konferanslarında sık sık "Alman tini"nden söz etmesini, milliyetçi bir duygunun ifadesi ya da Almanların üstünlüğüne ilişkin Protestan kurucu miti olarak yorumlamak basiretsizlik olur. Daha ziyade, "'Alman Reich'ının yararına Alman tininin kökünün kazınması" neo-hümanizmin yenilgisiydi ve Nietzsche 1872/73'e ait biraz tuhaf bir notta, Alman kültürünün "talihsizlikleri" olarak gördüğü şeylerin bir listesini yapmıştı: Hegel, Heine, savaşın yüceltilmesi ve "ulusal" olanın "siyasi humma"sı (*KGW* III/4, 19 [272]).

Ancak Nietzsche'nin askeri zaferin kültürel yenilgiye yol açabileceği savı, 19. yüzyılın spesifik tarihsel ve siyasi çıkmazına karşılık gelmekle kalmaz. Nietzsche, daha ziyade, kültürel çoğulculuğa pozitif bir değer atfeden spesifik bir Aydınlanma kozmopolitliği geleneğini sürdürür.[119] Bu geleneğin can alıcı önem taşıyan içerimlerinden biri, siyasi toplulukların manevi değerlerini olduğu kadar maddi değerlerini de siyasi, ekonomik ve bölgesel nüfuzun askeri araçlarla yayılımına borçlu olmamasıdır. Herder'in 1790'larda vatanseverliği irdelerken dikkat çektiği gibi: "Günümüzde anavatanın zaferinin Roma'nın ve barbarların tarihinde fırtına gibi esen o vahşi *fetih ruhunu* taşıması çok düşük bir olasılıktır; aslında kötü bir şeytan gibi, birkaç kibirli monarşinin ruhunu taşır."[120] Herder'in aklındaki kozmopolitlik hem 'topluluk bilinci'nin hem de 'kişinin başkaları tarafından örgütlenmesine izin vermemesi'

ilkesinin izlerini taşıyordu.[121] Nietzsche'nin –tam da doğası gereği kültürel çoğulculuğun yerine emperyalist bir proje koymayı hedefleyen bir 'Alman Reich'ının aksine– bizzat 'Alman tini'ne başvurmasını, tam da doğrultuda okumak, yani Nietzsche'nin 1880'lerdeki Avrupa'yla ilgili fikirlerinde çok daha ön plana çıkacak çok özgül bir kozmopolitlik biçiminin ifadesi olarak yorumlamak gerekir.

Nietzsche'nin Basel'deki konferanslarında hayıflanmasına yol açan, neo-hümanist ideallerin imparatorluğa ait *Kulturstaat* lehine kaybolması, yalnızca bir düşünsel oryantasyon sorunu değildi. Nietzsche bunun doğrudan siyasi ve toplumsal sonuçları olduğuna inanıyordu; sadece içki içmek için bir araya gelinen öğrenci örgütlerinden bariz milliyetçi bir gündemi olan son derece siyasallaşmış gruplara kadar çeşitlilik gösteren Alman öğrenci örgütlerinin, *Burschenschaften*'in yükselişi bunlardan biriydi örneğin. Özellikle Alman öğrencilerin yüzde 40'ının yaşadığı Berlin, Leipzig, Bonn ve Münih gibi daha büyük üniversite şehirlerinde, bu dernekler öğrenci yaşamına büyük ölçüde damgasını vuruyor, araştırma yönelimli üniversite sistemindeki etik rehberlik yoksunluğunu telafi ediyordu.[122] Nietzsche1864 yılının Ekim ayı sonunda Bonn'da öğrenciyken ileride bir Hint felsefesi tarihçisi olacak ve Schopenhauer'in yapıtlarının editörlüğünü yürütecek arkadaşı Paul Deussen'le birlikte, öğrenci örgütlerinden biri olan Franconia'ya kaydoldu. Bu hareketinin nedenlerinden biri kırsal Almanya'da yetişmiş Nietzsche'nin Rheineland'daki şehir ortamından biraz bunalmış olmasıydı belki de. Hatta Deussen, onları Franconia'ya sürükleyen şeyin karşılaşmalarından kaynaklanan katışıksız coşku ve Pforta yatılı okulu eski öğrencilerinin bu örgütteki varlığı olduğunu belirtir.[123] Nietzsche de Franconia öğrenci örgütünün tarihçi Heinrich von Treitschke gibi önemli mezun üyeleri olduğunun farkındadır (*KGB* I/2, s.15). Her halükârda, aşağı yukarı on ay sonra, 1865 yılının Ağustos ayının sonuna doğru, Nietzsche öğrenci örgütüne girişinin açıkça "faux pas" [yanlış bir adım] olduğunu ve kendisini tümüyle akademik konulara adamasına engel olduğunu kavramaya başlamıştı (*KGB* I/2, s. 79).

Viyana Kongresi'nden sonra Alman devletlerindeki restorasyon politikasının belli başlı bir veçhesi, sansür yoluyla ve akademik hayatta ifade özgürlüğünü kısıtlayarak kültürel yaşamı denetleme girişimiydi. Dağarcıklarında milliyetçi-radikal fikirler barındıran Alman öğrenciler ve profesörler için bunun zor bir durum olduğu anlaşıldı. Kökenleri "Kurtuluş Savaşları"nda yatan ve kendilerini, düsturlarında yer alan "Onur, Özgürlük, Anayurt"u savunan ulusal örgütlenmeler olarak gören Alman öğrenci örgütleri, kısa süre sonra coşkulu bir milliyetçilikle yaklaşıp kökten değiştirmek istedikleri siyasi sistemle çatışma içinde olduklarını anladılar. 1817'de, öğrenci örgütlerinin birkaç yüz kadar temsilcisi, Luther'in eskiden sık sık ziyaret ettiği Wartburg Kalesi'nde toplanarak, Alman Reform'unun üç yüz yıllık geçmişini ve 1813'te Leipzig'de Napoléon ordularıyla yapılan savaşı kutladılar. Ama aynı zamanda Alman devletlerinin birleşmesini de talep ettiler ki bu, birçok Alman yöneticinin desteklediği restorasyon siyasetine doğrudan bir saldırıydı. Prens Metternich'in otoriter politikalarını destekleyen August von Kotzebue, *Literarisches Wochenblatt* adlı süreli yayınında, bu milliyetçi-liberalizmi sert bir dille eleştirdi ve devrimci ideallerin, Hıristiyan hassasiyetlerin, yapısal taleplerin ve milliyetçi retoriğin tuhaf bir karışımı oldukları gerekçesiyle öğrenci örgütleriyle dalga geçti. Ancak, öğrenci örgütlerinin siyasi fikirlerini bir devrimci siyasi aşırılıklar yuvasına dönüştüren de tam olarak bu karışımdı. Wartburg Kalesi'ndeki toplantıdan yalnızca iki yıl sonra, 1819'da, Jena'lı bir öğrenci ve yerel öğrenci örgütünün üyesi olan Carl Ludwig Sand, Mannheim kentine gitti ve Kotzebue'yi bıçaklayarak öldürdü.[124] Bunun üzerine 1819 tarihli Karlsbad Kararnamesi'yle öğrenci örgütleri yasaklandı ve 1840'ların sonuna kadar bütün Alman devletlerine genel bir sansür uygulandı; bu sansürle Alman devletlerinin birleşmesinden yana her türlü milliyetçi hassasiyetin bastırılması hedefleniyordu.

Nietzsche geri dönüp bu olaylara baktığında, "Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten" başlıklı konferanslarında, "Kotzebue'nin suikasta kurban gitmesi"nin, neo-hümanist ideallere ihanet eden Napoléon sonrası Almanya'da siyasi yönelim eksikli-

ğinin tetiklediği "basiretsiz bir coşku" eylemi olduğunu vurguladı. Buradan hareketle, 19. yüzyıl Almanya'sında siyasi ve toplumsal bir güç olarak öğrenci örgütlerinin ortaya çıkışını, düşünsel önderlik eksikliğini telafi etmeye yönelik bahtsız bir girişim olarak nitelendirdi (*KGW* III/2, s. 240 ve 242). Bunun aksine Nietzsche *Führer* olacak bir halk entelektüeli fikrini ortaya attı, ancak bu kişiyi bir "lider" olarak mı, yoksa bir "rehber" olarak mı düşündüğü belirsizliğini korur (*KGW* III/2, s. 242-4). Bu terimler 20. yüzyılın felaket boyutlarına varan siyasi deneyimlerinden sonra boş ve sorgulanabilir gibi görünse de, Nietzsche'nin bu sözcükleri tercih etmesi bu tür terimlerin ille de militarizmle ya da totalitarizmle bağlantılı olmayıp herkes tarafından kullanıldığı bir dönemin siyasal imgeleminden faydalanmayı amaçlar.

Ama Nietzsche bu halk entelektüelinin oynaması gereken rolü nasıl tasavvur eder? Şimdilik vereceği yanıt, gerçekliği göründüğü gibi kabul etmeyen felsefe eğitiminin eleştirel potansiyeline dönmektir. Ne de olsa, klasik filolojiyle ilgili daha önceki konferanslarında çoktan işaret ettiği gibi, bilim ve düşüncenin "hayret"le ya da kendisinin adlandırdığı gibi "felsefi şaşkınlık"la başlaması gerekmektedir (*KGW* III/2, s.233). Nietzsche, bu fikriyle, her ikisi de "hayret"i (*thauma, thaumazein*) düşüncenin ve bilginin kaynağı olarak gören Platon ve Aristoteles'le uyuşur.[125] Bu itibarla, modernlik durumuyla ilgili eleştirel bir derin düşünme açısından eski Yunan anlayışının ve genel olarak antikitenin sahip olduğu değeri vurgulamayı amaçlar. Sözgelimi, Hegel –böyle bir hayretin halihazırda bütünüyle öznel olduğuna ve felsefenin ancak idrak ve akılla başlayabileceğine işaret ederek– "hayret"in felsefi düşüncenin kaynağı olabileceği varsayımını eleştirirken, Nietzsche özellikle Aristoteles'te, *thaumazein*'in çifte anlamının son derece farkındadır: Bu sözcük "hayret"e sadece "hayranlık" ya da "şaşkınlık" açısından atıfta bulunmaz, aynı zamanda "aklın karışması" açısından da atıfta bulunur.[126] Bilinmeyen bir durum karşısında ya da çetin bir sorunla karşı karşıya kalındığında "aklın karışması", Aristoteles açısından eleştirel ve analitik düşüncenin başlangıcını temsil eder ve Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung*'un

ilk cildinde felsefi düşüncenin herhangi bir sağlam ilkeden türetilemeyeceğini savunmasının nedeni de budur: "*Felsefenin* kesinlikle hiçbir şeyin bilindiğini varsaymamak gibi tuhaf bir özelliği vardır; ona göre her şey aynı ölçüde gariptir ve bir sorun teşkil eder; yalnızca fenomenlerin ilişkileri için değil, aynı zamanda bizzat fenomenlerin kendileri ve diğer bilimlerin her konuda başvurmakla yetindikleri yeter neden ilkesi için de geçerlidir bu."[127] Verili gözüyle baktığımız şeyleri felsefenin daima eleştirel düşünceye tabi tutması, Schopenhauer'e göre felsefi düşüncenin ana ilkesini oluşturur.

Nietzsche, sıkı bir Schopenhauer okuru olarak, bu tanımın önemini gözden kaçırmayacaktı: Eleştirel aklın kaynağı olarak kafa karışıklığı – bu fikir, Nietzsche'nin felsefi eğitimin değerine ilişkin anlayışının tam da özünde yatar. 1872 yazında, "Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten" başlıklı derslerinden birkaç ay sonra "Die vorplatonischen Philosophen" konusunda verdiği derslerinin en başında, şöyle diyordu:

> Aklın gizliden gizliye kendinden hoşnut olması gereği yetmez, aynı zamanda bütünüyle özgürleşmiş olması ve Satürn Şenliği Saturnalia'yı kutlaması da gerekir. Özgürleşmiş akıl nesneler üzerine düşünür taşınır: O zaman da, ilk defa, *sıradan* olan *bir mesele olarak, dikkate değer* görünür. Felsefi dürtünün gerçek emaresi budur: Herkesin gözü önünde duran şeye ilişkin şaşkınlık [*Verwunderung*] (*KGW* II/4, s. 215).

Hayret ve kafa karışıklığının felsefenin kaynağı olarak görülmesi gerekir ve sonunda, bunlar modernliğin hem düşünsel hem de siyasi temellerinin giderek sorunsallaştırılmasına yol açarlar. Ama 19. yüzyıl ortasında Almanya'nın ideolojik basmakalıp fikirleri de, Alman idealizminin mirası da kültürün içinde bulunduğu koşulları inceleyebileceğimiz ciddi bir bakış açısı sunmuyorsa, belki tarih bir çıkış yolu sunar.

III

Tarihsel Kültür Krizi

Nietzsche'nin tarihsel düşüncesinin içinde bulunduğu düşünsel ortama ve 19. yüzyılın ikinci yarısında cereyan eden köklü değişimlere bir tepki olarak görülmesi gerektiğini savunmak bir şeydir. Nietzsche'nin aslında "tarihselci" olarak yaftalanabilecek bir görüş benimsediğini ve 19. yüzyıl Almanya'sında tezahür eden tarihsel kültür krizine tepki gösterdiğini ileri sürmekse bambaşka bir şeydir. Nietzsche'nin dört tane "Zamana Aykırı Bakışlar"ından (1873-76) *İnsanca, Pek İnsanca*'dan (1878-80) *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (1887) gibi daha sonraki yapıtlarına kadar, tarihin yararı ve sakıncası üzerine derin düşüncelerinin genel olarak 19. yüzyıl tarihselciliği olarak görülen şeyle pek ortak noktası yok gibidir. Aslında birçok yorumcu Nietzsche'nin çağdaş tarihsel söylemin ve tarih felsefesinin en sadık eleştirmenlerinden biri olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[1] Bununla birlikte, Nietzsche'nin tarihsel düşüncesini tarihselciliğin modernliğin önüne çıkardığı düşünsel krizden ayrı değerlendirmenin gerçekten mümkün olup olmadığı bir mesele olarak kalır. Nietzsche'nin Bonn ve Leipzig'de öğrenciyken karşılaştığı neo-hü-

manist gelenek her halükârda tarihselcilikle yakından ilişkiliydi. Benzer biçimde, Nietzsche'nin 1860'ların sonunda karşılaştığı tarihsel yöntemle ilgili notlarında yer alan sorunlar birçok bakımdan bizzat tarihselcilikle ilgili sorunlardı; Kant ve teleolojiyle ilgili irdelemeleri ise büyük ölçüde Alman tarihselciliğinin düşünsel durumuyla bağlantılıdır. Son olarak, Nietzsche'nin Burckhardt'ın yapıtlarında karşılaştığı tarihsel vizyon da tarihselcilikle bağlantılı olarak ortaya çımıştı. Nietzsche'nin bu daha geniş bağlamda baş gösteren temel sorunları kolayca aşıp aşmadığı ya da görmezden gelip gelmediği kuşkuludur.[2] İkinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'nda (1874), Nietzsche çağdaş tarihsel kültür kriziyle daha ayrıntılı biçimde yüz yüze gelir. Bu onu Georg Simmel'in, 19. yüzyılın sonunda, "tarih felsefesinin sorunları" olarak adlandırdığı ve 20. yüzyılın başlarında yazan Ernst Troeltsch'in "tarihselcilik krizi" dediği şeyle uzlaşmaya zorlar.[3] Bu nedenle, Nietzsche'nin kültürel yönelim açısından tarihsel bilginin değerine ilişkin geliştirdiği görüşlerin, 18. yüzyılın sonlarında başlayarak, tarihselcilik krizine zemin hazırlayan felsefi tartışmaları yansıtması kaçınılmazdır.

Tarihselcilik Krizi

"Tarihselciliğin" bugün bile açık seçik bir tanımının olmaması ilginçtir. Bununla birlikte, genellikle tarihselciliğin ortaya çıkışının izleri geriye doğru, 18. yüzyıl sonlarına dek sürülebilir. Avrupa Aydınlanması'nın daha geniş çaplı sekülerleştirici etkileriyle ve Almanya'da tarihsel okulun görece yeni Göttingen Üniversitesi'nde yükselişiyle birlikte, tarihsel kavrayış için yeni açıklayıcı modeller ve yöntemler geliştirmeyi hedefleyen tarihsel düşünce yavaş yavaş dönüşmeye başladı. Tarihselciliğin teolojik temelleri Rönesans'ın sonlarında çoktan sorgulanabilir hale gelmişse de, tarih incelemelerinin bir sekülerleşme mantığını daha açık seçik biçimde izlemeye başlaması Aydınlanma bağlamında gerçekleşti. Bu durum, tarihi etkilediği düşünülen etkenlerin kapsamını, bazı hükümdarların hayatından ya da belirli şehir ve ülkelerin tarihinden coğrafyaya,

iklime, âdetlere, değerlere vb.'ye dek genişletti. 16. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, tarihsel söylem genel olarak ya "kutsal tarih" (*historia divina),* "doğa tarihi" (*historia naturalis)* ve "siyasi tarih" (*historia civilis*) olarak üçe ya da "kutsal tarih ve kilise tarihi" (*historia sacra et ecclesiastica*) ve "seküler ve siyasi tarih" (*historia profana et politica)* olarak ikiye ayrılıyordu. Kilise tarihi ile siyasal tarih yazımları arasında bu bağlamda ortaya çıkmaya başlayan fark, kuşkusuz, dinsel ve siyasi otorite arasında büyüyen gerilimi ve 18. yüzyıl sonundan itibaren de, "seküler tarih"in "kutsal tarih"e galip gelişini yansıtıyordu.

Tarihin incelenmesi ve yazılması teolojik desteğini yitirir yitirmez kuramsal rehberlik için felsefeye yönelmek kaçınılmazdı, çünkü felsefe öncü disiplin olarak teolojiyi yerinden etmişti.[4] Avrupa Aydınlanması bağlamı içinde, tarihsel bilgi giderek daha yoğun biçimde, tarihsel söylemin oryantasyonunu yeni kuramsal modellere ve antropolojik perspektiflere doğru genişleten –ki Göttingen Üniversitesi'ndeki tarihsel okul bu eğilimin başlıca örneği haline gelmiştir[5] – "akıl", "insanlık" ve "özgürleşme" gibi kültürel süreçlerin yorumlanmasında kullanılabilecek seküler modeller sağladı. *Allgemeine Historische Bibliothek* (1767-71) ve *Historisches Journal* (1772-81) gibi, her ikisinin de editörlüğünü Göttingen'li tarihçi Johann Christoph Gatterer'in yaptığı yayınlar, o sıralarda Alman düşünsel kültürünün merkezinde yer alıyordu. Aslında, tarihsel açıklama doğrultusuna kayma, 19. yüzyıl boyunca düşünsel dünyayı biçimlendirmeye devam eden temel bir değişimi temsil eder. Bu kayma gerçekleşir gerçekleşmez, artık hiçbir şey eskisi gibi değildi.[6]

18. yüzyılda tarih anlayışının yekpare bir yapı arz ettiğini varsaymak yanlış olur. Genellikle "insanlığın" geleceğiyle ilgili belli bir iyimserliğin izlerini taşıyan tek doğrultulu tarihsel gelişim anlayışları, tarihsel olayların olumsal doğasını vurgulayan göreci modellerle açık bir rekabet halindeydi. Fransa'da, Voltaire "evrensel inayet" rehberliğindeki herhangi bir teolojik tarih nosyonunu reddediyordu, ancak tarihi "evrensel aklın ilkeleri" doğrultusunda düzenleme yolundaki kendi girişimi gelecek vaat etse de –Lessing, Kant ve Fichte gibi Alman filozoflarında da örnekleri görüldüğü gibi–

açık bir şekilde ilerlemeyi varsayıyordu.[7] Aydınlanma döneminin başındaki iyimserliğe direnen Johann Gottfried Herder, Voltaire'in aksine her tarihsel dönemin "mutluluk *merkezi*nin kendi içinde" olduğunu savunarak, farklı tarihsel çağların özerkliğini vurgulamayı amaçladı. Oysa Göttingen'li tarihçi August Ludwig von Schlözer ancak kronoloji kullanılarak tarihsel süreçlerin muazzam karmaşıklığının üstesinden gelinebileceğine işaret ediyordu.[8]

Voltaire ile Herder arasındaki görüş ayrılıkları, 18. yüzyılın ikinci yarısında tarihsel düşüncenin, bir yandan amaca yönelik, yani teleolojik bir süreç olarak tarihsel gelişme anlayışıyla, öte yandan olayların olumsallığını vurgulayan bir tarih kavramı arasındaki gerilim tarafından belirlendiğine dikkat çeker. İmzasız yayımlanan *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) adlı yapıtında Herder'in, tarihin topyekûn insanlığın evrensel gelişimine doğru giden hedef yönelimli bir süreci ifade ettiği varsayımına getirdiği eleştiri özellikle etkilidir:

> Şimdiye kadar *yüzyılların gelişimini* açıklama işini üstlenenlerin kafasında çoğunlukla gözde bir fikir vardır: *Tek tek insanların daha erdemli* ve *daha mutlu* olmasına yönelik bir gelişmenin olduğu fikri. Dolayısıyla bu insanlar olayları *abartmış* ya da *uydurmuş*, karşı olayları *hafife almış* ya da *yok saymış*, çok yönlülüklerini *gizlemiş*; sözcükleri [edimlerle], *aydınlanmayı mutlulukla*, incelikli *fikirleri erdemle karıştırmışlardır* – ve böylece *"dünyanın evrensel olarak ilerleyen gelişmesiyle* ilgili" romanlar icat etmişlerdir – hiç kimsenin, en azından *tarihi* ve *insan yüreğini* anlamaya çalışan öğrencilerin inanmadığı romanlar.[9]

Böyle hayali kültürel ve siyasi gelişim vizyonlarının aksine, Herder, örneğin, "*bir ulusun aşama aşama oluşumunun kaderin* bir *cilvesinden* başka bir şey olmadığını; tabiri caizse, *içinde yaşadıkları ana unsurun işbirliği içindeki bin tane sebebinin* bir neticesi olduğunu" vurgulayarak, herhangi bir kültürel ortamı oluşturan tarihsel gelişmelerin olumsallığını savundu.[10]

Herder'in tarihe akla ve ahlaka doğru temel bir ilerleme amacı atfeden her türlü felsefi spekülasyona yönelik saldırısının Vol-

taire'e ve "Parisli filozoflar"a yöneldiği açıktı; zira bunların yazıları "*toute l'Europe* [tüm Avrupa'yı] ve *tout l'univers*'i [tüm evreni] kendilerinin teşkil ettiği yanılgısını" sergiliyordu.[11] Ancak bir on yıl sonra bile, siyasi düşüncesi birçok bakımdan teleolojik bir varsayıma, "doğanın planına uygun bir evrensel dünya tarihi" varsayımına dayanan Kant açısından olduğu kadar, aydınlanmayı belirgin bir "*hedefi*" ve "amacı" olan bir eğitim süreci olarak düşünen Gotthold Ephraim Lessing açısından da bu saldırı rahatsız edici sorular ortaya koymaktaydı.[12] Bununla birlikte, tarihin statüsüne ilişkin bu tür savlara rağmen ve tarihsel bilgi olumsal olguların bilgisi olarak kalma tehlikesiyle karşı karşıyayken, felsefi bilginin nedenlere dayanan bilgiyi sağladığı varsayılıyordu.[13]

Ancak tarih araştırmaları 18. yüzyılın ikinci yarısında kuramsal oryantasyon için felsefeye başvurduğunda hayatın ve siyasetin öğretmeni (*historia magistra vitae*) geleneksel tarih anlayışı, tarihçilerin geçmişe yaklaşımı üzerindeki hâkimiyetini kaybetmeye başlamakla kalmadı, aynı zamanda tarihin akışını tekil bir şey olarak düşünmek de mümkün hale geldi.[14] Tarih birleşmiş gelişme terimleriyle düşünülmeye başladığında, insanlık tarihinde aklın, özgürlüğün ve bilincin hedef yönelimli açınımını vurgulayan teleolojik açıklama modelleri zemin kazanır. Nietzsche, Carl Schaarschmidt'in 1865'teki felsefe derslerinin yanı sıra 1868'deki Kant irdelemesinde de bu modellerle karşı karşıya kalır. Bu tür tarihsel gelişim modelleri aynı zamanda Prusyalı tarihçilerin ulus-devletin oluşumuna yaptıkları vurguya da destek sağlamaktadır.

Tarih araştırmasının 18. yüzyıl boyunca uğradığı değişiklikler sıklıkla komşu disiplinlerin, özellikle de görece yeni olan filoloji ve metin eleştirisi dalının etkilerini taşıyordu. Johann Matthias Gesher tarafından 1738'de Göttingen Üniversitesi'nde kurulan Almanya'nın ilk "filoloji yüksekokulu" (*seminarium philologiam*), hâlâ tarihçiden ziyade teolog yetiştiriyordu. Ama Christian Gottlob Heyne 1763'te Gesher'in halefi olarak Göttingen'e geldiğinde, yavaş yavaş filoloji alanındaki eleştiriyi teolojiden ayırdı ve 1787'de Friedrich August Wolf, Halle Üniversitesi'nde nihayet filoloji branşını kendi kurumsal altyapısı olan özerk bir akademik

disipline dönüştüren *seminarium philologicum*'u kurdu. Bartold Georg Niebuhr'un 1810-1812'de Berlin Üniversitesi'nde Roma tarihi dersleri vermeye başladığı 19. yüzyıl başlarında, tarihsel ve filolojik eleştirinin birbiriyle yakın ilişki içinde olduğu açıkça ortadaydı.[15]

Bununla birlikte, hem tarihsel hem de filolojik eleştiri, Alman idealizmine hâkim olan teleolojik tarih anlayışı karşısında aynı sorunu yaşıyordu. Aklın, özgürlüğün ve bilincin doğrusal ya da diyalektik açınımı, tarihsel olayların olumsal doğasını vurgulamaya başlayan, eleştirel ve uzmanlaşmış kaynak incelemesiyle keskin bir tezat teşkil ediyordu. Ancak Almanya'da meslekten tarihçiler genellikle felsefi spekülasyonlara kuşkuyla yaklaşsalar da, örneğin *Bildung* nosyonunu benimsemeyişleri, çoğunlukla zımnen teleolojik açıklamaları kabul etmelerini sağladı. Wilhelm von Humboldt'un 1821'de Berlin Akademisi'nde verdiği "Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers" başlıklı ders, buna Leopold von Ranke'nin "Ueber die Epochen der neueren Geschichte" (1854) başlıklı dersleri kadar iyi bir örnektir.[16] Ancak Humboldt kendini açıkça Aydınlanma'nın sekülerleştirme çabalarının takipçisi sayarken, Ranke tarihçinin çalışmasıyla ilgili olarak "bütün çabalarımızın daha yüksekteki, dinsel bir kaynaktan geldiği"ne işaret ettiğinde zaman zaman bu projeyi tersine çevirir sanki.[17]

Tarih araştırması 19. yüzyılın ilk yirmi-otuz yıllık döneminde Alman üniversite sisteminin reformu bağlamında bir *Wissenschaft*'a dönüşür dönüşmez, bu tür teleolojik modellerin sınırları fark edilmeye başladı. Yine, Niebuhr dikkat çekici bir örnek teşkil edebilir. Niebuhr 1821'de Vatikan'da diplomatik görevdeyken, Prusyalı bakan Heinrich Ludwig Nicolovius'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Açıkça ve ayrıntılı olarak görülmüştür ki, tarih araştırması en azından bir şeye yarıyor: İnsan ırkının en büyük ve en yüksek zekâlarının, görmekte kullandıkları gözlerinin o biçimi şans eseri aldığından nasıl bihaber olduklarının anlaşılmasına."[18] Elli yılı aşkın bir zaman sonra, Nietzsche ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası'n*da, Niebuhr'un kuşkularının 19. yüzyılda artık siyasal imgelem ile tarihsel kültür

arasındaki ilişki açısından asli bir sorun haline geldiğinin tümüyle farkında olarak, bu pasaja geri döndü.

Farklı perspektiflerden olsa da, hem Niebuhr'un hem de Nietzsche'nin hesaplaşması gereken sorun, belki de en iyi şöyle özetlenebilir: olumsallık ile teleoloji arasında, yani tek tek olgu ve olayların tarihselliği ile Alman idealizminin spekülatif açıklayıcı modelleri arasındaki tuhaf gerilim 19. yüzyıl tarihselciliğinin merkezinde durmaktaydı. Tarihselcilik, tek tek olguların tarihselliğini ve böylece olumsallığını vurgulayarak, tehlikeli bir biçimde göreciliğe yaklaştı; öte yandan, tarihsel süreçleri, bizzat tarihin dışında kalması gereken (bilinç, özgürlük, akıl gibi) nedensellik ilkelerine göre düzenleme girişimi, meslekten tarihçilerin günlük çalışmalarıyla keskin bir tezat oluşturan yarı teolojik eğilimler yarattı. Tarih araştırması kendini bir *Wissenschaft* olarak tesis eder etmez, mesleki değer sistemi kuramsal belirsizliklere çoğu zaman yarı dinsel bir tavırla karşılık veriyordu.[19]

Alman üniversitelerinde bilimsel uzmanlaşma modellerinin ortaya çıkmasıyla ve ona paralel olarak, Schleiermacher'in 1805-1833 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde verdiği derslerin sonucunda yorumbilgisinin doğuşuyla birlikte, tarihçilik mesleği kendi kuramsal çerçevesini ve yöntemlerini tekrar değerlendirme ihtiyacını keşfetti.[20] Bu eğilimin en dikkat çekici örneği Johann Gustav Droysen'in *Historik* üzerine 1857'de ve 1883'de Berlin'de verdiği konferanslarıdır. Aynı zamanda Jacob Burckhardt'ın öğretmenlerinden biri olan Droysen, tarihçinin işinin olgular ile kurmaca arasındaki ayrıma benzer biçimde tarihyazımı ile edebiyat arasına belirgin bir sınır çekerek net yorum yöntemlerini izleyecek, kurala dayalı bir çalışma olarak anlaşılması gerektiğini vurguladı.[21] Tarih araştırması, sonuçlarının sunumuyla birlikte, artık bütünüyle retorik bir girişim olarak görülmüyordu; başarısı sağlıklı yorumbilgisi stratejileriyle bağlantılıydı ya da en azından öyle varsayılıyordu. Ancak yorumbilgisi spesifik bir akademik stratejiden çok daha fazlası olduğundan, bu aynı zamanda tarihsel kavrayışın tarihçilik mesleğiyle sınırlı tutulamayacağı anlamına da geliyordu. Ona daha ziyade, modern sivil toplumun kendi kültürel değerleri ve koşulları

konusunda açık seçik bir yargıya varmasını sağlayan temel gözüyle bakılmalıydı.[22] Ancak tarihselcilik krizi tam da bu noktada başlar.

Birçok filozof ve düşünce tarihçisi Nietzsche'nin yapıtlarının aslında çok tartışılan tarihselcilik krizi bağlamı içinde yer almadığını savunur, buna karşılık Nietzsche'nin bu krizin asli sorunlarını öngördüğünü kabul edebilir. Görünüşe göre mesele şudur: Tarihselcilik krizi filozofların da, tarihçilerin de her şeyden önce bir krizin olduğunu kabul ettikleri dönemle, başka deyişle 1890'lar ile 1920'ler arasındaki dönemle mi sınırlı tutulmalıdır?[23] Bu durumda, genellikle Almanya'nın üniversite eğitim sisteminde siyasi illiberalizmin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilen tarihselcilik krizi İmparatorluk Almanya'sının son yirmi otuz yılına rastlayacaktır.[24] Ancak Alman yükseköğrenimindeki siyasi krizin çok daha derinde yatan kökenleri vardı ve bu kriz 1830'lar ve 1840'ların modern Alman ulus-devletinin oluşumuna katkıda bulunmuş kültür politikalarıyla ilişkiliydi.[25] Dolayısıyla tarihselcilik krizini büyük ölçüde, sözgelimi Jacob Burckhardt'ın açıkça modern Avrupa tarihinde bir dönüm noktası olarak gördüğü 1800'lerin başı boyunca Batı ve Orta Avrupa'da kamusal alanın modernleşmesi tetiklemişti.[26] Ancak bu aynı zamanda, bu koşullarda ortaya çıkmaya başlayan kriz zihniyetinin ağırlıklı olarak Ranke, Treitschke ve Sybel gibi Alman tarihyazımı geleneğinin ana akımına ait olan tarihçilerin yapıtlarında değil, kıyıda kalmışların, yani Georg Gottfried Gervinius ve Jacob Burckhardt'ın ya da Wilhelm Roscher ve Karl Knies gibi iktisatçıların yapıtlarında tezahür ettiğine işaret eder.[27] Aynı zamanda, Alman idealizminin çöküşü teleolojik spekülasyonların iç mantığını sorgulayan tarihsel süreçlerin olumsallığına dair giderek artan bir farkındalığı ortaya koymaya başlar. Hâlâ tarihsel bilginin estetikleştirilmesini savunur şeklinde yorumlansa da, Nietzsche bu bağlamda can alıcı önem taşır.[28] Bu açıdan bakıldığında, 1848/49'da başarısızlığa uğrayan Alman devrimlerinden sonra ortaya çıkan tarihsel ve siyasal kültür krizi tarihsellik krizinden önce gelir ve Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ında tezahür eden de tam olarak bu ilk krizdir. Emsallerinin çoğu daha bu krizin farkına bile varmadan bir tarihsel kültür krizinin ema-

relerini görebilen Nietzsche'nin zamanının filozofu olduğu bir kez daha ortaya çıkar.[29]

Üstelik, tarihselcilik krizinin meslekten tarihçiler arasında artan kuramsal düşünceye paralel olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bu gelişme 19. yüzyılın ilk yirmi otuz yılı içinde, Berlin, Bonn, Heidelberg, Jena ve Leipzig'deki önde gelen üniversitelerde "tarih kuramı"na (*Historik*) adanmış birçok derste açık seçik ortaya çıkar. Bu eğilim, bir dereceye kadar sadece normal akademik uygulamanın bir parçasıydı: Giderek artan bir uzmanlaşmanın tarih araştırmasına damgasını vurduğu bir dönemde, –en azından başlangıçta birçok öğrencinin böyle soyut dersler konusunda pek hevesli olduğu söylenemese de– bu tür kuramsal düşünceler spesifik bir araştırma programı olarak tarih araştırmalarının işlevini belirlemeyi hedefliyordu.[30] Ancak, öğrencilerin bu tür dersleri ciddiye alma konusundaki gönülsüzlüğü daha karmaşık bir durumu ortaya koymaktadır: Belli bir disiplin içinde bilginin statüsü üzerine üretilen kuramsal düşünceler, normal akademik ya da bilimsel uygulama olarak görülen her şeyi istikrarsızlaştırma eğilimi gösterir. Tarih araştırması da bunun dışında kalamaz. İnsan toplumlarının deneyim ufkunu olumsal tarihsel süreçlerin belirlediğine ve akıl ile bilincin bu süreçlerin ayrılmaz bir parçası olduğuna dair farkındalık –her ne kadar, sözgelimi Droysen "özgürlük" fikrini hâlâ tarihsel olayların ardındaki asıl itici güç olarak vurgulasa da– sonuçta teleolojik ilerleme kavramını tehlikeye attı.[31]

Genel olarak Alman tarihselciliği olarak kabul gören şeyin, karmaşık düşünsel biçimlenimlerini göz önünde bulunduracak olursak, farklı tarihselcilik türlerini birbirinden ayırmak zorunlu hale gelir.[32] Birincisi, tarihselcilik olgu ve kaynakların nesnelliğini kabul eden bir pozitivist tarih araştırması biçimi olarak anlaşılabilir. Bu durumda tarihselcilik 19. yüzyıl Almanya'sında son derece uzmanlaşmış ve profesyonel tarih araştırmalarının bir örneği olacak ve *Geschichtswissenschaft*'ın tam merkezinde yer alacaktır. İkincisi, tarihselcilik tarihsel çağların ve olayların hususiyetini ve olumsallığını vurgulayan bir tarih araştırması biçimi olarak görülebilir. Üçüncüsü, tarihselcilik sadece gerçekte kültür hayatının her veçhe-

sini tarihselleştirme olarak düşünülebilir. Bunlar açıkça farklı tarihselcilik türleri olsa da, ortak bir yönleri vardır ve o ortak yön de, geçmişin önem ve anlamını açıklayabilen bir tür düzen tesis etme çabası ile bu düzeni bozan tek tek tarihsel olayların ya da süreçlerin olumsallığını kabul etme ihtiyacı arasındaki aşikâr gerilimdir.[33]

Nietzsche'nin tarihsel düşüncesinin bu düşünsel biçimlenimlerin ışığında gelişmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Çağdaş tarih kültürü hakkında söylemek istediği somut bir şey varsa, bu meseleleri açıkça görmezden gelemez. Başka deyişle, düşüncesinin ana veçhesi olarak ortaya çıkmasa da, 19. yüzyıl Almanya'sındaki tarih politikalarını görmezden gelemez. İleriki sayfalarda *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* ile ilgili yapacağım yoğun ve kavramsal yorumda, bu denemenin 1870'ler boyunca Nietzsche'nin yapıtlarını anlamak açısından can alıcı önem taşıdığını ileri süreceğim: Bu deneme 19. yüzyıl Almanya'sında tarih kültürü ile siyasi imgelem arasındaki bağlantıya Nietzsche'nin derin ilgi duyduğunu gösterir. 1870'lerin sonlarında, ilk cildi Basel'deki akademik konumunu bırakmasından kısa bir süre önce 1878'de yayımlanan *Menschliches, Allzumenschliches*'te [İnsanca, Pek İnsanca], Nietzsche nihayet felsefenin tarihin çetrefilliklerine karşı yeni bir farkındalık geliştirmesi gerektiğini savundu: "Her şey oluşum ürünüdür oysa; bengi gerçekler yoktur: Tıpkı mutlak hakikatlerin olmayışı gibi.–Bu yüzden, şu andan itibaren tarihsel felsefe yapmak ve onunla birlikte, mütevazılaşma erdemi gereklidir." (*İPİ* I:2,) Modernlik eleştirisinin temeli olarak tarihsel bilginin değeri Nietzsche'nin yapıtlarında giderek ön plana çıkar. Bu nedenle, ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar" sözgelimi, on üç yıl sonra *Zur Genealogie der Moral*'de [Ahlakın Soykütüğü Üstüne] formüle ettiği biçimiyle, sonraki soykütük projesi doğrultusunda atılmış çok önemli bir adımdır.

Tarihte Oryantasyon Nedir?

Nietzsche'nin 1873 yılının ilkbaharı ile kışı arasında kaleme aldığı ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı genellikle Alman tarihselciliğine neredeyse doğrudan bir saldırı olarak tanımlanmıştır.[34] Hat-

ta bazı yorumcular Nietzsche'nin metafizik çizgide, tarihi kavrayışımız açısından yeni bir "bütünlük" ve "güzellik" talep ederek ve böylece tarihi sanata, "hayatı edebiyata" dönüştürerek, okurlarına çağının algılanan tarihsel göreciliğine güçlü bir karşı imge sunmak istediğine bile işaret ettiler.[35] Bu, genel olarak Nietzsche'nin hayatı olumladığı varsayılan sanatın aksine bilim ve tarihin hayatı reddettiğine inandığı açıklamasıyla sona eren, birçok bakımdan iyi kurulmuş bir anlatıdır.[36] Bütün hikâyenin bundan ibaret olmadığını varsaymak için geçerli nedenler vardır. Bilim ve araştırmanın hayatı reddettiğine gerçekten inanıyorduysa eğer, hayatı boyunca tam da bilim ve araştırma kategorilerine dahil olan çok sayıda materyal okumayı sürdürmesi oldukça gariptir. Daha da endişe verici olan, Nietzsche'nin felsefi sav ve tarihsel bilginin yerine estetik deneyimi koymayı amaçladığını savunmanın, onun tüm yapıtının ilk eseri *Die Geburt der Tragödie*'nin [Tragedya'nın Doğuşu] ışığında okunabileceği yolundaki zımni varsayıma dayanmasıdır.

Gerçekten de Nietzsche'nin tragedyayla ilgili kitabındaki tarihsel perspektifi, genel olarak Friedrich Schiller'in ve Arthur Schopenhauer'in sanat kuramlarının özgün bir yorumunu takip ederek, estetiğe ayrıcalık tanır. Gerçekliğin ancak "estetik bir olgu" olarak "gerekçelendirilebileceği" fikri, "*bilime sanatçının prizmasından bakma*" talebiyle birleşince, Nietzsche'nin ilk kitabının tarihsel perspektifini de etkiledi: Ezelden beri var olan gerçekliğe kavramsal olmayan bir giriş yapma özlemi ve müzik yoluyla istenç birçok bakımdan, "insan" ve "doğa" arasındaki büyük ihtimalle kaybolmuş bir birliğe dönüş sayesinde modernliğin yabancılaştırmasının üstesinden gelme arzusuna dayanır (*Tragedyanın Doğuşu)*. Bir yandan, Nietzsche açıkça Schiller'in yapıtı *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*'de (1795) çoktan ön plana çıkmış bir temayı sürdürmektedir ve tragedyayla ilgili kitabın açıkça Weimar klasisizminin ana ilkelerini canlandırmaya çalıştığına da işaret etmek gerekir.[37] Ancak öte yandan, tarihsel gerçeklik de dahil olmak üzere gerçekliğin Apolloncu olan ile Dionysosçu olan arasındaki ünlü karşıtlık çizgisinde estetikleştirilmesi, tarihin yerine miti koyma eğilimindedir ve Nietzsche Sokrates öncesi kayıp bir

birlik ile, çağdaş Alman kültüründe bu birliğe geri dönüş umudu –özellikle de Richard Wagner'in *Gesamtkunstwerk*'i [bütünlüklü sanat eseri]– arasında can alıcı bir yakınsama kurgular.[38] "Alman tininin Dionysosçu temeli"ni koyutlayarak, "*Alman mitinin yeniden doğuşunda*" doruğa çıkacağı varsayılan "Ezeli Birliğin dölyatağında en yüksek, sanatsal ve temel" bir "neşe"nin hayalini kurar (*Tragedyanın Doğuşu*). Başka deyişle, tarihsel bilgi kuruluş mitlerine yeni bir vurguyla geri plana atılmıştır.

Sık sık görmezden gelinen, Nietzsche'nin bizzat kendi ilk dönem estetizminin siyasi imalarının farkında olduğu ve *Tragedya'nın Doğuşu*'nun yayımlanmasından kısa süre sonra Wagner'den ve ilk kitabındaki zımni ideolojik programdan vazgeçmeye başladığıdır. 1886 tarihli ikinci basımın önsözünde, tragedyayla ilgili kitabının, her şeyden önce, tarihsel bilginin yerine bir kültürel kuruluş mitini koymanın siyasi sonuçlarını azımsayan coşkulu bir ergenin "*imkânsız* kitabı" olduğunu belirtir:

> En yeni Alman müziğini temel alarak, sanki kendi kendini keşfetmeye ve yeniden bulmaya hazırmış gibi, "Alman özü" hakkında masal anlatmaya başlamış - üstelik de bunu, kısa bir süre önce Avrupa'ya egemen olma istencine, Avrupa'ya önderlik edecek güce sahip olan Alman tininin, tam da vasiyetnameyle ve kesin olarak istifa ettiği ve bir imparatorluk kurmak gibi şaşaalı bir bahaneyle, sıradanlaşmaya, demokrasiye ve "modern fikirler"e geçiş yaptığı bir dönemde yapmış oluşum. Aslında, bu arada bu "Alman özü"nü yeterince umutsuzca ve acımasızca düşünmeyi öğrendim; ..." (*TD*)

Nietzsche hiç de liberal bir düşünür olmamakla birlikte 1886'da, tragedyayla ilgili kitabındaki metafizik estetiğin 1870'lerin esrarlı milliyetçi duygularının ekmeğine yağ sürdüğünü kavramıştı. Kendi kendini eleştirdiği 1886 tarihli önsözü, birçok bakımdan estetizminin, Wagner'in müziğine çok benzer biçimde, "hem esriklik verici hem de *bulandırıcı* bir narkotik" (*TD*) olduğu yolunda bir uyarıdır. Daha 1874'te Nietzsche bu güzergâhı izlemek istemiyordu. Ancak ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı da, Kant'ın "Idee zu einer

allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" [Kozmopolitik Açıdan Evrensel Bir Tarih Düşüncesi] (1784), Schiller'in "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" [Evrensel Tarih Nedir ve Neden İncelenir?] başlıklı yapıtları ya da Hegel'in 1820'ler boyunca verdiği tarih felsefesiyle ilgili dersleri gibi, gerçekten bütünlük nosyonlarının damgasını taşıyan felsefi öncüllerinin çoğunun yapıtlarından çok uzaktı. Nietzsche kültürel deneyimin modernite içinde adeta çözülmesini temel bir sorun olarak görmekle birlikte, 1874 yılına gelindiğinde, "insan" ve "doğa" arasında bir tür esrarlı birliği ya da tarihsel olayların akışını sözde örgütleyen birleştirici bir teleolojik ilerleme varsayımını benimsemeye hem isteksizdir hem de bunu yapamaz (*ZAB* II:8). 1868'de Kant'la karşılaşması ona çok şey öğretmişti. Sonuç olarak Hegelci konumun da düpedüz saçma olduğunu düşünüyordu, çünkü "Hegel'e göre dünya sürecinin doruk noktası ve nihai noktasının, onun Berlin'deki kendi varoluşuyla örtüştüğü" ima ediliyordu (*ZAB* II:8,).

Nietzsche'nin Hegel yorumu tartışmaya açıktır; Hegel'in tarih felsefesiyle ilgili derslerinin kuramsal bakış açısını küçümsediğine dair birçok gösterge vardır. Ancak karmaşık tarihsel süreçlerin spekülatif felsefi modellere uygun olarak basitleştirilmesine yönelik eleştirel tutumu sebepsiz değildi. Bu tutum tam da 19. yüzyıl tarihselciliğinin karakteristiği olan gerilim ortamında gelişti. Bu itibarla, Nietzsche'nin sadece çok sayıdaki tarih araştırmalarının felç edici ya da hayatı yok sayan kültürel etkilerine işaret etmeye çalıştığını varsaymak yanlış olur. Kuşkusuz, ilk üç "Zamana Aykırı Bakışlar" hakkında 1875'te Londra merkezli *Westminster Review*'da yayımlanan ilk eleştiri yazılarından birinde, tarihçilik mesleğinin "faydasız bir şekilde sözü uzatmasına ve türlü türlü bilgiçlik taslamasına" karşı Nietzsche'nin takındığı tavır övülmüştü, ancak bu, Nietzsche'nin projesinin asıl meselesi değildi.[39] O daha ziyade, felsefi ve ideolojik mutlakların tuzağına düşmeksizin, tarihin kültürel, dolayısıyla da siyasi değerini incelemek ister. Böylece, tarih politikası ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ın tam odağında yer alır.

Nietzsche'nin düşüncelerinin başlangıç noktası, 19 yüzyıl Almanya'sına yayıldığını gördüğü "*tarih hastalığı*"dır (*ZAB* II:10). Bu hastalığın esasen geçmişe ilişkin artan bilginin sonucu olduğuna ve kamuoyunun geçmişe yönelik ilgisini gereksiz yere artırdığına inanır. Hem meslekten tarihçiler arasında hem de eğitimli burjuvazi içinde, önceki çağlar ve kültürlerle ilgili en küçük ayrıntılara dair sınırsız bir saplantının fark edilebileceğini iddia eder:

> Tarihsel bilgi tükenmez pınarlardan durmaksızın akıp geliyor, yabancı ve bağlamdışı olan sökün ediyor, bellek tüm kapılarını açıyor ve yine de yeterince açılmamış oluyor, doğa bu yabancı misafirleri buyur etmek, yerleştirmek ve onlara hürmet etmek için var gücüyle çabalıyor, ne ki bu misafirler birbirleriyle kavga içindeler, kavgalarda yok olmamaları için onların hepsine egemen olmak, onlarla başa çıkmak zorunlu görünüyor. (*ZAB* II:4)

Demek ki Nietzsche'ye göre tarihsel bilginin artmasının bir bütün olarak tarihsel kültür üzerinde büyük etkisi vardı. Asıl sorunu geçmişin en küçük ayrıntılarıyla meşgul olan "âlim ve araştırmacı sürüsü"yle değil, onların yapıtlarının halkın imgelemi, "halkın düşünceleri [*Popularmeinungen*]" üzerindeki etkisiyledir [*UM* II:6). 19. yüzyıl Almanya'sının düşünsel kültürüne sıklıkla atfedilen tarihsel kültür krizi, ancak tarih branşının çok daha geniş bir siyasi oryantasyon sağlama amacıyla, bir disiplin olarak üniversite ve akademilerdeki sınırlarını aşmasının ardından ortaya çıkmaya başladı.

Nietzsche çağdaş tarihsel kültürün istikrarsız durumuna, tarihsel bilgiyle ne yapılacağı sorununun yol açtığını bu koşullar altında kavramaya başladı. Başka deyişle, tarihsel bilginin modernlik açısından siyasi amacı ve değeri neydi? Bir yandan, Nietzsche tarihsel materyal bolluğunun kültür tarihinin büyük anlatılarının sürekli tekrarlanıp gözden geçirilmesine yol açtığına kesin gözüyle bakıyordu. Okurlar geçmiş medeniyetlerin âdetleri, sanatları, felsefi düşünceleri, siyasi fikirleri ve bilim alanındaki başarıları hakkında az çok ilginç muazzam sayıda tarihsel bilgiyle karşı karşıyaydı

(*UM* II:4); ancak bu bilgiyi makul bir biçimde işleyemiyorlar ve bu bilgi zenginliğiyle kendi siyasi durumları arasında bağlantı kuramıyorlardı. Öte yandan, tarihe yönelik giderek artan ilgi halkın imgelemini beslemeye muktedirdi. Siyasi ve kültürel kimlik giderek geçmişle bağlantı kurma biçimine dayanmaya başlıyordu. Bu, hâlâ "ulus" olmanın ne anlama geldiğini tarif etmekle meşgul modern bir ulus-devlet olan yeni Alman İmparatorluğu açısından belki de özellikle doğrudur.

Elbette Nietzsche ayrıntılara girmekten bizzat kaçındı ve meşhur örneklere atıfta bulunmaktan da sakındı. Ama zaten buna gerek yoktu. 19. yüzyılda çağdaş kültür ortamını gözlemleyen hiç kimse siyasal imgelem ile tarihsel bilincin kesiştiğini gözden kaçırmazdı. Prusya Okulu'nda siyasi tarihyazımının ortaya çıkışı geçmiş ile bugün arasında köprü kurma girişimlerinin, spesifik bir siyasi kimliğin tesisiyle nasıl bağlantılı olduğunu açıkça gösterir. Çağdaş politik ideallerin habercisi niteliğindeki tarihsel referansların –örneğin Büyük İskender, Roma Cumhuriyeti, Alman Reformu, Fransız Devrimi– kurgulanması, karmaşık tarihsel analojiler üzerinden yaşanan zamanı düzene koyma hedefine yönelikti. Bu girişimler ister Theodor Mommsen'in ve Johann Gustav Droysen'in durumunda olduğu gibi daha liberal bir yapıda olsun, ister Heinrich von Treitschke'nin durumunda olduğu gibi muhafazakâr bir oryantasyona sahip olsun, siyasi tarihyazımı her durumda ulusal bir kolektif kimlik projesiyle ilişkilendiriliyordu.[40] İlk bakışta bu ulusal proje esas olarak Alman üniversitelerindeki entelektüel elitler arasında gelişmiş gibi görünse de, tam da Nietzsche ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar" üzerinde çalıştığı sıralarda, halkın imgelemine giderek daha çok nüfuz etmeye başlamıştı. 1870 öncesinde birleşik bir Alman ulus-devletine pek az halk desteği vardı (daha küçük Alman devletlerinin kaybedecek çok şeyi vardı, zira böyle bir ulus-devlet Prusya'nın hâkimiyetinde olacaktı), oysa Fransa-Prusya Savaşı realitesi ve Alman İmparatorluğu'nun kurulması bu durumu neredeyse bir gecede değiştirdi ve federal yapılara ve bölgesel kimliklere pek var olma şansı bırakmadı.[41] Bu değişimlerin sonucu olarak –Ranke ve Gervinius'un tarihyazımına dair görüşlerinden tutun da, Gustav

Freytag'ın tarih romanlarına kadar– "Alman" geçmiş algısıyla ilgili çok rağbet edilen epik anlatılar halkın imgelemini daha önce benzeri görülmemiş şekilde biçimlendirmeye başladı.[42]

Bu tür yayınların başarısı Nietzsche'nin zamanının "tarihsel hastalığı" olarak gördüğü şeyin açık bir belirtisidir. Ancak ulus ve tarihsel bilinç arasındaki bağlantı doğrudan gözlenebilir bir alanda daha barizdir: Anıtlar (örneğin *Porta Westphalica, Hermannsdenkmal, Walhalla,* Bismarck heykelleri), ritüel haline gelmiş şenlikler (örneğin *Sedanstag, Schillerfeier)* ve popüler benzetmeler (örneğin *Befreiungskriege* deyişi), hayal edilmiş bir cemaat olarak Alman ulusunun tarihsel kuruluş mitlerinin temellerini attı. Bu mitlerin amacı da Alman ulusunun siyasal meşruiyetine sağlamlık kazandırmaktı.[43] Siyasi açıdan egemen, sosyal açıdan şahsına münhasır olan 19. yüzyıl Avrupa ulus-devleti kırılgan çağdaş kimliğini geçmişte temellendirmek için her durumda karmaşık tarihsel stratejilere bel bağlıyordu. Ulus ancak tarihsel referans noktalarının kamusal alana çıkmasıyla; başka deyişle, anıtlar, ritüeller ve kutlamalar şeklinde somut olarak tezahür etmesiyle sağlamlaşan tarihsel bir topluluktur daima. Gözle görünür somutlukta bir tarihsel topluluk ancak böylece, çok sayıda insanı tek vücut haline getirebilir.[44] Bu itibarla, ulus kendi oluşumunun *longue durée*'sine dair bir farkındalığın izlerini taşır; oluşumu sırasında varsayılan geçmişin hem bugünle hem de gelecekle ilişki kurmasına izin veren tarihsel bir süreklilik tesis eder. "Ortak atalara dair mitlere, müşterek tarihsel anılara ve hiç değilse seçkinler arasında bir ölçüde dayanışma ve anayurt çağrışımı uyandıran ortak kültürel unsurlara sahip, ismi olan bir insan topluluğu", yani *etni* denen şeyin simgesel oluşumu için gerekli arka planı sağlayan da bu sürekliliktir.[45] Bu özellikler Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ında ele aldığı tarihsel bilincin siyasi boyutunun ana hatlarını doğru biçimde belirler.

Varsayılan ulusal geçmiş gözle görünür biçimde kamusal alanda tezahür eder etmez şekil değiştirmeye başlar ve 1870'lerden, yani İmparatorluk Almanya'sının kendini gecikmiş bir sömürge gücü olarak kurgulamaya çalışmasından itibaren popüler imgeleme nüfuz etmiş Avrupalı olmayan kültürlerin parçalı sergisine benze-

meye başlar: Nietzsche, tarih mesleğinden sanat erbabının aslında "bir dünya sergisi düzenlemekle" meşgul olduğuna ve "kozmopolit bir tanrılar, töreler ve sanatlar karnavalı"yla karşı karşıya kalıp da buna eleştirel gözle bakan herhangi bir gözlemcinin "ortalıkta gezinen bir seyirci"ye indirgendiğine işaret eder (*ZAB* II:5).[46] Ancak tarihsel kuruluş miti saplantısı böylesi bir kültürel heterojenliği kucaklamak bir yana, ciddi akademik tarih araştırmalarıyla el ele vererek ulus-devletin bir tür ahlaki topluluk olarak gelişim sürecine birlik kazandıran, neredeyse dinsel bir tarih anlayışına yol açmıştır (*ZAB* II:8). Bu duruma tepki gösteren Nietzsche Kant'ın özgün sorusunu kesin biçimde dönüştürmeyi amaçlıyordu: Kant'ın eleştirel projesinin merkezinde yer alan "Düşüncede oryantasyon nedir?" sorusunu 19. yüzyıl düşünsel kültüründeki kati değişimleri açıklamayı hedefleyen başka bir soruya dönüştürecekti: "Tarihte oryantasyon nedir?" O halde Nietzsche, Wilhelm Dilthey'ın 20. yüzyılın başında "tarihsel aklın eleştirisi" diyeceği şeyi bir ölçüde öngörmüş oluyordu.[47] Ancak Nietzsche'ye göre böyle bir eleştiri eninde sonunda mutlaka siyasi bir yön kazanacaktı.

Nietzsche'nin tarihsel oryantasyonla ilgili sorusu, Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra Almanya'da tarihsel disiplinlerin genel doğrultusuyla ilk bakışta keskin bir tezat teşkil etmeyebilir. Değişen siyasi koşullar karşısında, Alman tarihçiler giderek kendilerini eğitimli ve okuyan halka siyasi ve kültürel oryantasyon sağlayan kişiler olarak görmeye başladı.[48] Bu oryantasyon büyük ölçüde liberalizm, milliyetçilik ve daha düşük bir düzeyde de sosyalizmin fay hattı içinde yer almaktaydı. Nietzsche *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* başlıklı denemesinde "*tarih hastalığı*"nın yalnızca tarihsel olanın aşırılığının değil, geçmişin siyasallaşmasının da izlerini taşıdığı gözleminde bulunuyordu. Çok sayıda seçkin Alman tarihçisi (ve daha az seçkin tarihçilerin de pek çoğu) kendilerini üniversitenin kurumsal sınırlarıyla kısıtlamadı. Milletvekilleri, köşe yazarları ve halkın sözcüleri olarak hem güncel siyasi kararları hem de popüler tarih imgelemini etkileme peşindeydiler. Nietzsche bu durumu bizzat gözlemleyen bilgi sahibi biri olarak bu gelişmeleri gözden kaçırmayacaktı. Ancak Basel'in düşünsel kültürünün kök-

leşmiş modernizm karşıtlığından bakıldığında, bu gelişmeler onun gözünde farklı bir tarihsel oryantasyon türünün gerekli olduğunu teyit edecekti. Nietzsche'ye göre, tarihte oryantasyona çağdaş tarihsel kültür ve onun kurucu mitlerinin doğrulanmasıyla değil, sadece eleştirisiyle ulaşılabilirdi.

19. yüzyıl Avrupa milliyetçiliği bağlamında Almanya bir istisna değildi. Tarihsel kuruluş mitlerinin mantığı batı ve orta Avrupa'nın büyük bölümünde şaşırtıcı derecede benzer olduğundan, Prusyalı tarihçilerin Alman ulus-devletinin kurulmasıyla ilgili "özel yol" fikri gerçekte siyasi realiteyle örtüşmüyordu. Bu yüzden, Nietzsche, her ne kadar 1870'lerin Almanya'sının düşünsel alanında ve siyasi kültüründe gerçekleşen ve yeni Alman ulus-devletinin genel görünümünü modern Avrupa'nın kriz deneyimiyle ilişkilendiren gelişmelere büyük ölçüde aşina olsa da, kendi tarih politikası değerlendirmesi Almanya'yla sınırlı kalamaz. Bu gelişmeler arasında geniş kapsamlı bir yükseköğrenim reformu, bilimsel materyalizmin ortaya çıkışı, kozmopolit liberalizmin siyasi başarısızlığa uğraması ve dinsel çatışmada kutuplaşma da vardı. Bir yandan, bu kriz zihniyeti Hegelciliğin düşüşe geçmesiyle ve burjuvazinin ekonomik açıdan modernleşmesiyle yakından ilişkiliydi.[49] Öte yandan, bu kriz zihniyetinin kaynağının izleri geriye dönük olarak 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürülebilir.[50] Her halükârda, 1870'lerin başlıca düşünsel klişesi haline gelmişti. Nietzsche meslektaşı Jakob Burckhardt'ın yapıtları ve konferansları sayesinde, krizin mantığı ve retoriği konusunda bizzat bilgi sahibi olmuştu. İlerleme vaadiyle çağdaşlarına göre daha az sarhoş olan Burckhardt 18. yüzyılda "büyük modern kültür krizi"nin kökenlerini kavramıştı; bu arada, Viyana Kongresi'nin devrim sonrası Avrupa'sına liberal siyasi bir düzen getirememesi yüzünden 1815 sonrasında kriz daha da hızlanıyordu.[51] Tarihsel süreçlerin bir kriz durumunda hissedilir ölçüde hızlanması, örneğin, modern ulus-devlette geleneksel siyasi otorite biçimlerinin ayrışması şeklinde tezahür eder. Ama Burckhardt'ın dikkatle işaret ettiği gibi, bu tür krizlerin uzun vadeli etkileri fark edilmeme eğilimi taşır.[52] Nietzsche tamamen aynı görüştedir. Burckhardt'a göre, modern kültür krizinin her şeyden önce, korkunç

"dünya savaşları"nda [*Völkerkriege*] er ya da geç doruğa çıkma tehdidi taşıyan siyasi bir mahiyeti vardır.[53] Benzer biçimde ve dönüp önceki yüzyıla bakarak, Nietzsche 1879 yılının Haziran ve Temmuz aylarında defterlerine şöyle yazmıştır: "Modern kültürün ufkunun belirsizliği karşısında endişelendim" (*KGW* IV/3, 40 [9]).

19. yüzyıl Almanya'sında kültürel otoritenin yavaş yavaş yerinden edilmesinin yarattığı belirsizlik aslında *Schopenhauer als Erzieher* (1875) [Eğitici Olarak Schopenhauer] başlıklı denemenin ana temalarından biriydi. Burada Nietzsche eski belirsizlikler konusunda uyarıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda bütün gelecek umutlarını da tehdit eden bir ivedilik duygusunun izlerini taşıyan sözde köksüz kültürün "semptomları"na tanı koyar: "Atomların, atomik kaosun döneminde yaşıyoruz" (*Zamana Aykırı Bakışlar* III:4, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 2007). Gerçekliğin bu şekilde çözülmesi göz önünde tutulduğunda, modern ulus-devletin siyasi ve kültürel düzeni ancak yetersiz görünür:

> Bir yüzyıldır yalnızca kökten sarsıntılara hazırlandık ve şimdilerde bu derin modern eğilimin, içe çökme ya da patlama eğiliminin karşısına, sözümona ulusal devletin kurucu gücü çıkartılmaya çalışıldığında, uzunca bir süreden beri bu çaba da genel tekinsizliğin ve tehditkârlığın artırılmasından başka bir şeye yaramamaktadır. (*ZAB* III:4)

Nietzsche 19. yüzyılın siyasi belirsizliklerinin çok daha temel bir yön kaybının sonucu olduğuna inanıyordu. Tarihle ilgili denemesinden dört yıl sonra, *İnsanca, Pek İnsanca*'da anlamlı bir biçimde şöyle diyordu: "Çağımız bir geçici-durum izlenimi uyandırıyor; eski dünya görüşleri, eski kültürler kısmen hâlâ mevcutlar, yenileri ise henüz kesinleşmediler ve alışkanlık haline gelmediler ve bu yüzden bütünlük ve tutarlık kazanmadılar" (*İPİ*, I:248). Rastgele yazılmış gibi görünen bu pasaj Nietzsche'nin kendi tarih düşüncesinin, modern Avrupa düşüncesinin siyasi yörüngelerindeki bir geçiş döneminde geliştiğinin büyük ölçüde farkında olduğunu gösterir.[54] Söz konusu geçiş dönemine sebep olan tek bir siyasi ya da düşünsel olay değildi. Sebep daha ziyade, düşünsel alanda ne-

redeyse fark edilmeyen, ancak çok geniş kapsamlı bir dönüşüme; kültürün sembolik düzeninde geriye dönüşsüz değişimlerle sonuçlanacak şekilde tarihin hızlanmasına yol açan karmaşık etkileşimlerdi: Nietzsche'nin zamanının kültürel ve siyasi oryantasyonunu inceleme gereğine işaret ederek söylediği gibi: "Ayrıca eskiye geri dön*emeyiz*" (*İPİ* I:248)

Her kriz eninde sonunda son bulacak olsa da, krizler her zaman belirsizliğe dayanır. Tam da bu paradoks yüzünden krizler her zaman "tarihsel gelecek meselesi"ni beraberinde getirir.[55] Yaklaşan kriz ister gerçek ister hayali olsun, kriz deneyimi her zaman bütünüyle tarihsel deneyimle, başka deyişle, spesifik bir tarihsel olay olarak kriz deneyimiyle ilişkilidir. Nietzsche'nin bu krizle ilgili genellikle Burckhardt'ın izinden giden kendi düşünceleri bizzat kriz işaretlerini çağrıştırsa da, Nietzsche'nin durumu da yukarıda söz ettiğimiz kurala istisna teşkil etmez. Sonuç olarak o Burckhardt gibi sakin ve mesafeli bir gözlemci değildir. Ancak *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'nda Nietzsche artık kültürel ve siyasi otoritenin, tarihsel imgelemin özgül biçimlerinde kök saldığını kavramaya başlıyordu.

Mitin Siyasi Seferberliği

Tracy B. Strong, isabetli bir saptamada bulunarak, Nietzsche'ye göre "tarih sürecinin, başka bir şey değilse de, en azından geçmişimizin bugünümüzü etkileme biçimi" olduğunu söylemişti.[56] Ancak Nietzsche'nin tespitleri soruna psikolojik bir perspektiften yaklaşmak yerine, aslında geçmiş ile bugün arasındaki siyasi ilişkileri ele alır. İlk bakışta bu mantığa aykırı olabilir. Nietzsche ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ın başında tarihsel bilgiyi çabucak bireylerin belleğiyle ilişkilendirir (*Zamana Aykırı Bakışlar* II:1). Ancak, çok fazla belleğin bireyler için tehlikeli olması gibi çok fazla tarihsel bilginin de kültürler için tehlikeli olduğu yönünde vardığı sonuç sadece bir analojidir, zira denemenin geri kalanında tarihin tek tek bireyler açısından değil, toplumlar ve kültürler açısından oynadığı role odaklanır. Nietzsche'nin araştırmak istediği tarihsel kültürün

siyasi işlevidir. Bunu yapmak için, çok tartışılan, "anıtsal", "antikacı" ve "eleştirel" dediği ünlü üç model çizgisinde, geçmişle bugün arasında istikrarsız bir ilişki formüle eder.[57] Bu modellerin her biri geçmiş ile bugün arasındaki ilişkiyi formüle etmenin belli bir biçimini tarif eder, ancak her biri temelde kusurludur.

Spesifik tarihsel olayların ihtişamına odaklanan, "anıtsal" geçmiş kavrayışı tarihsel gelişime dair, bugüne yönelik bir kuruluş mitinde doruğa ulaşan bir büyük anlatıyı onaylamaya yöneliktir:

> Bireylerin verdiği savaşımdaki büyük anların, bir zincir gibi birbirlerine eklenmeleri, insanlığın binlerce yıl boyunca uzanarak gelen bir dağ silsilesini oluşturmaları, çoktan geçmişte kalmış böyle bir anın doruk noktasının benim için hâlâ canlı, aydınlık ve büyük oluşu - *anıtsal* bir tarih talebinde dile getirilen, insanlığa duyulan inancın temel düşüncesidir bu. ... Şimdiki zamanı yaşayan kişi geçmişe yönelik anıtsal bakıştan, eski zamanların klasik ve ender ürünleriyle ilgilenmekten nasıl bir yarar elde eder? Büyük olanın bir zamanlar mevcut olduğu, her halükârda bir kez mümkün olduğu ve bu yüzden de bir kez daha mümkün olacağı sonucuna varır; yolunda daha bir cesaretle yürür, çünkü zor saatlerde kapıldığı, imkânsız bir şey mi istiyorum yoksa, kuşkusu artık ona ayak bağı olmaktan çıkmıştır. (*ZAB* II:2)

Nietzsche anıtsal geçmiş anlayışlarının bugündeki kültürel teslimiyete karşı bir araç olarak işlev gördüğünü savunur: Bu anlayışlar bugünü geçmiş olayların idealleştirilmiş versiyonuyla karşılaştırabilir, dolayısıyla ima yoluyla ya geçmişin ihtişamına olası bir dönüşe ya da bu ihtişamın bugünde düzenleyici bir güç olarak süregelen varlığına işaret edebilirler.

Bu tür bir "anıtsal" modelin birçok farklı kisveye büründüğünü söylemeye gerek yoktur; Aydınlanma felsefesinin vaat ettiği "insanlığa inanç" bunun sadece tek bir belirli örneğidir. 1870'ler boyunca, bu tür bir anıtsal tarih anlayışının siyasi açıdan önemli olduğunu görmezden gelmek gerçekten zordur, zira bu anlayış yeni birleşmiş Almanya'ya damgasını vuran karmaşık siyasi simgecilik ve ritüellerde ön plana çıkar. 1870/71 yılları Nietzsche'nin aklında yalnızca bir "imparatorluğun" siyasi varlığını değil, aynı zamanda

hayali cemaati ve Alman "ulusu"nun *etni*'sini de yaratan tarihsel dönem olarak yer almış olmalı.

Alman İmparatorluğu'nun siyasal imgelemi, Almanya'nın teknokratik çizgideki fiili modernleşmesiyle genellikle ciddi tezat oluşturan anıtsal tarihsel kuruluş mitleriyle girift bir ilişki içindeydi.[58] Bu koşullarda, Sedan'daki savaş meydanında Almanların Fransız ordusu karşısında kazandığı zafer sadece askeri bir başarı olarak sunulmamıştı. Daha ziyade Alman kültürünün, uygarlığının ve tarihsel yazgısının bir zaferi olarak yorumlanmıştı. Alman üniversitelerindeki entelektüel seviyesi yüksek rektörlük söylevlerinden İmparator'un doğum gününü kutlama amacıyla yapılan konuşmalara kadar, '1870/71' yılları Alman *Kulturstaat*'ın sözümona üstünlüğünü yansıtan bir referans ağıyla birlikte anılıyordu – göndermeler Luther'e, Alman idealizmine, "Kurtuluş Savaşları"na, Protestan Prusya'ya, *Reich*'a, Rheine'a veya Bismarck'aydı.[59] Bu anıtsal anlatı, halkın imgeleminde kalıcı bir örgütleyici güç haline geldi; bu gücü koruyan yalnızca savaş yıllarının en çok ilgi gören vakayinameleri değildi, hatta her yıl yapılan Sedan kutlamalarındaki gösterilerin bir parçası olan halk şiirleri, şarkılar ve oyunlar bu gücü koruma konusunda daha da başarılıydı. Bu edebi metinler çoğunlukla estetik değerden yoksundular gerçi, ama 1809-1813 yılları arasında Napoléon'la yapılan ve o sırada 1870'lere kadar uzamış gibi görünen savaşlarla bağlantılı olarak merhamet ve sempati duygularını yeniden harekete geçirmeyi başardılar.[60] Ancak, Bonn'daki Alter Zoll Kalesi'nde, Nietzsche ve öğrencilerinin gözleri önünde açılan Ernst Moritz Arndt heykeli gibi çok sayıda halka açık anıtta zaten var olan tarihsel kuruluş mitleri, çok daha anıtsal bir tarihi Alman kimliği anlatısının parçasıydı; Nietzsche, arkadaşı Erwin Rohde ile 18 Ağustos 1867'de Bavyera ormanına gittiği bir yaz tatilinde, bu anlatıyla Walhalla "tapınağı"nda karşılaşmıştı (*BAW* III, s. 280-90 ve 423-37).

Regensburg yakınlarındaki bir dağ yamacında bulunan, Tuna vadisinin olağanüstü manzarasına nazır Walhalla, Bavyera Veliaht Prensi I. Ludwig tarafından Rotterdam'lı Erasmus, Martin Luther, Albrecht Dürer, Büyük Friedrich, Friedrich Schiller ve başkaları-

nın büstlerini barındıran "Alman halkı için bir Panteon" olarak düşünülmüştü başlangıçta. Viyana Kongresi'nden kısa süre sonra planlanan Walhalla'nın, henüz sadece hayali bir referans noktası olarak mevcut olan, ancak Napoléon işgaline ve Alman devletlerinin tikelciliğine karşı dayanmış "Alman ulusu" için kutsal bir mekân olması amaçlanmıştı. Münih'teki muazzam Gliptotek ve Alte Pinakotek'i inşa eden ve Bavyera başkentinin merkezindeki yeni-klasik mimarinin büyük bir bölümünden sorumlu olan mimar Leo von Klenze, 1828-1842 yılları arasında bu biraz belirsiz fikri muazzam boyutlarda bir tapınak alanına dönüştürdü. Dağ yamacına inşa edilen meyilli geçitler, açıkça Atina'daki Parthenon örnek alınarak inşa edilmiş ana binanın sütunlarına uzanıyor ve böylece farklı kuruluş mitlerinin birleşerek siyasi kimliğe dair tek bir anıtsal anlatı oluşturabildikleri simgesel bir alan hizmeti görüyordu: Hâlâ Dor üslubuna bağlı olan Walhalla'nın ön cephesinde (Parthenon'da mitolojik sahnelerin tasvir edildiği pervazların yerinde) tepesinde Germen kabilelerinin Teutoburg Ormanı'nda Roma orduları karşısında kazandıkları zaferi betimleyen bir alınlık vardır.[61]

Heinrich von Kleist'ın Teutoburg Ormanı'ndaki savaşı bir Germen kurucu miti olarak sunan oyunu *Die Hermannsschlacht*'a (1808) oldukça benzer biçimde, Walhalla simgeciliği Kurtuluş Savaşları'nı, hayali Alman kimliğiyle birlikte, kutsal ve uzak geçmişe götürüyordu. Bir yandan, ulusun yeni siyasi teolojisini ve ulusal geçmişin "kutsallaştırılması" denen şeyi temsil ediyordu; Nietzsche buna çok sonraları, 1887/88'de "barbarlar"ın "nihilist dini" diyecekti (*KGW* VIII/2, 11 [370]).[62] Öte yandan, bu simgecilik aynı zamanda, "ulus"u Almanya'nın dört bir yanındaki diğer simgesel mekânlarda yinelenen anıtsal bir tarihsel anlatıya doğru adeta genişletiyordu. Coğrafi bölge giderek, varsayılan ulusal geçmişin siyasi yapılarını yansıtmayı amaçlayan bir mekân düzenine sahip, anıtlarla dolu bir manzaraya dönüşüyordu.[63] O halde, öğrenci olan Nietzsche ve Rohde'nin 1867 yazında Bavyera ormanlarından dönüşte tatillerini Luther'in Wartburg Kalesi'ne yaptıkları bir gezintiyle son vermelerine pek şaşmamak gerek.

Alman halkının 1870/71'den sonra bir ulus adı altında ideolojik olarak toplanması – özellikle modernleşmiş İmparatorluğun ilk yıllarında refaha erişebilen yeni orta sınıf – tarihsel kültürü ancak geçmişin anıtsal olarak takdir edilmesine izin veren estetik bir metaya dönüştürdü. Ancak Alman tarihyazımı tesis edilir edilmez, özellikle Prusyalı tarihçiler, ulusu tarih araştırması için ana referans noktası olarak ortaya attılar; Heinrich von Sybel ve Theodor Mommsen gibi kendilerini daha liberal bir geleneğe oturtan tarihçiler bile bu tür anıtsal anlatılardan muaf degildi.[64] 19. yüzyılın ikinci yarısında, tarihyazımı bu anlatıları daha incelikli biçimde sunmaya başlasa da, tarihyazımı Nietzsche'nin anıtsal olarak tarif ettiği şeye eğilim gösterdi. Leopold von Ranke *Preussische Geschichte* (1847-48) ve Heinrich von Treitschke *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (1879-94) başlıklı yapıtlarında açıkça, Prusya'nın hâkimiyetinde bir ulusal program tasarlarken, liberal eğilimli tarihçiler daha karmaşık bir tarihsel referans noktaları tablosu sunuyorlardı.[65] Johann Gustav Droysen'in neredeyse her orta sınıf Alman ailenin kütüphanesinde bulunan ve Droysen'in kendi sözleriyle "bugünün *hakiki tarihi manzarası*"na katkıda bulunmayı hedefleyen çoksatarı *Geschichte des Hellenismus*'da, Büyük İskender'in Makedonya'sı ideal bir Prusya'nın karakteristiklerini taşıyordu.[66] Benzer biçimde, Theodor Mommsen'in Bachofen ve Burckhardt tarafından ağır bir dille eleştirilen yapıtı *Römische Geschichte* (1854-56), demokratik temsil ile monarşi arasındaki bağlantının ulusal-liberal siyasi programın genelde ileri sürdüğü şekliyle, fakat tarihsel düzeyde meşrulaştırılması olarak yorumlanabilir.[67] Nietzsche, Mommsen'in yöntemlerinin, özellikle de eski Roma'yla ilgili görüşlerinin genel olarak günün parti-siyaseti modasını izleme eğiliminde olduğunu ileri sürdü – Cicero bile modern bir "gazeteci" kılığında sunulmuştu (*KGW* III/3, 8 [113] ve *KGW* III/4, 19 [196], 29 [51] ve [184]).[68] Bu bağlamda geçmişi çağdaş siyasi çıkarların merceğinden bakarak yorumlamanın tehlikeleri açıkça ortaya çıkıyordu. Ancak geçmişin anıtsal manzarasına dayanan siyaset, Mommsen'in yıllar boyu bizzat yön verip desteklediği o geniş ölçekli akademik uygulama seviyesinde

de tezahür edebilirdi: 19. yüzyılda Alman tarih araştırmasının başlıca başarılarından biri olan *Monumenta Germaniae Historica*'nın ana hatları 1819'da Prusyalı politikacı Karl von Stein tarafından çizilmişti. Ernst Moritz Arndt'ın büyük saygı beslediği Stein ise Arndt'ın Fransa'ya karşı yürüttüğü genellikle kin dolu politikayı destekliyordu.

Bu bilgiler ışığında, Nietzsche'nin "anıtsal" tarih anlatısı anlayışının, sık sık Alman idealizminin gizli tuzaklarına dokundurmada bulunsa da, gerçekte Alman tarihsel kültürünün 1830'larla 1870'ler arasındaki dönemde, münhasıran olmasa da genelde, ulusal kimliğin kuruluş mitlerine odaklanma biçimini tarif ettiği anlaşılmalıdır. İçinde yaşadığı entelektüel ortamı hesaba kattığımızda Nietzsche'nin, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda yaptığının aksine, artık bir metafizik estetizm adına yaşadığı zamanla ilgili mitsel bir yeniden büyülenme peşinde koşmadığına pek kuşku yoktur. Aslında, "analojiler ve baştan çıkarıcı benzerliklerle kandıran" bir "mitsel kurmaca" ile "anıtsal tarih" arasındaki benzerlikten endişe etmektedir (*ZAB* II:2).

"Antikacı Anlayışın Ruhu"

Ancak, geçmişe dair anıtsal anlatılar, çağdaş tarihsel kültürün yalnızca bir boyutudur; bunların doğrudan karşıtı ise spesifik olayların idealleştirilmesine ve kuruluş mitlerine değil de, geçmişin çok ince detaylarına yönelik sofuca bir dikkate dayanan "antikacı" modellerdir:

> Eskiden beri var olanın üzerine titrediği için, kendisinin ortaya çıktığı koşulları, kendisinden sonra ortaya çıkacaklar için korumak ister – ve böylelikle yaşama hizmet eder. Ata yadigârı eşyalara sahip olmak, böyle bir ruhta başka bir anlam kazanır: çünkü daha çok o eşyalar bu ruha sahip olurlar. Küçük, sınırlı, çürümüş ve yaşlanmış olan şeyler onur ve dokunulmazlıklarını, antikacı insanların koruyan ve saygı duyan ruhunun bu eşyalara göçmesinden ve burada kendisine gizli bir yuva kurmasından alırlar. ... hemen hemen kaybolmuş izlerini arama, üstüne başka

> yazılar yazılmış geçmişi içgüdüsel olarak doğru okuma, palimpsestleri, hattâ polipsestleri çabucak anlama - bunlardır onun yetenekleri ve erdemleri. (*ZAB* II:3)

Antikacı geçmiş kavramları, nihayetinde, en küçük detaylara ve görünüşe bakılırsa çevresel unsurlara odaklanarak, geçmişi bugün için tam olarak yeniden inşa etme ve elde tutma talebiyle ilişkilidir. Siyasi kuruluş mitini başlatma girişiminin yerini burada koruma ve muhafaza etme paradigmaları alır. Bu paradigmalar elle tutulur bir geçmişi güvenceye almaya çalışmakla yetinmez, aynı zamanda sahicilik ve benzersizlik nosyonlarına dayanan bir kültürel miras anlayışına da vurgu yapar.

Nietzsche'nin sürekli "okuma", "izler" ve "üzerine yeniden yazılmış parşomenler"den söz etmesi antikacı modeli akademik felsefe bağlamına yerleştirir. Anlaşılan zihninde özellikle, Bonn ve Leipzig'de öğrenciyken çoktan karşılaşmış olduğu, özen isteyen metin eleştirisi işi vardır.[69] Meslekten filolog olarak Nietzsche, metin eleştirisinin temelinde yatan gözden geçirme ve düzeltme pratiğinin sadece başarılı bir yorumlayıcı alet sunmakla kalmadığının adamakıllı farkındaydı. Bu pratik aynı zamanda koruma pratiğine o denli bağımlıydı ki, çok miktarda elyazması, parça ve yazıt toplama ve bunları düzenleme konusunda 19. yüzyıl boyunca gösterilen muazzam çabada da tezahür ediyordu. Antikiteyi incelenebilecek tarihsel bir fenomene dönüştürmek, Avrupa'nın dört bir yanındaki abartısız yüzlerce akademisyen filoloğu meşgul edecek kaynak malzemeden oluşan gerçek bir arşive bağlıydı.

Bu anlamdaki ilk büyük Alman projesi, August Boeckh'in yönetiminde gerçekleştirilen *Corpus Inscriptionum Graecarum*'du (1825-77); bu proje ironik bir biçimde, Gottfried Hermann gibi metin eleştirisi temsilcilerine, çabalarının yakın bir gelecekte tali bir söyleme, bir *Hilfswissenschaft*'a dönüşeceğini açıkça gösterdi.[70] Boeckh'e göre bu arşiv eski Yunan kültürünün bir bütün olarak tarihselleşmesi için bir başlangıç noktasıydı sadece. O halde, bu konuda Boeckh'le Hermann arasında çıkan tartışmanın hızla, etkileri 19. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ hissedilebilen *Wort-* ve *Sachphilologie* arasındaki akademik savaşa dönüşmesine şaşmamalı.[71]

Corpus Inscriptionum Graecarum birçok bakımdan, Yunan ve Roma kültürü incelemelerinin ilgi odağının edebi belgelerden halka açık yazıtlara kaymasından sorumluydu. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, epigrafi metin eleştirisi kavramını genişletmiş, eski kültür tarihinin incelenmesinde önde gelen modellerden biri olarak kabul görmüştü. Bu, daha iddialı projeler için zemin hazırladı. Nietzsche bu projelerden biriyle öğretmeni Ritschl'in yapıtı *Priscae latinitatis monumenta epigraphica*'da (1862-64) bizzat karşılaştı ve çok hayran olduğu bu yapıtı filoloji alanının bir kilometre taşı olarak öğrencilerine tavsiye etti. Ancak Nietzsche, Ritschl'in derlemesinin esasen daha geniş çaplı bir projenin; 1840'larda İtalya'da kaldığı sıralarda Roma yazıtlarının gerçekten devasa bir derlemesini yapma fikri aklına düşen Theodor Mommsen tarafından 1853'te temeli atılan *Corpus Inscriptionum Latinarum*'un bir parçası olduğundan söz etme eğiliminde değildi.[72] Nietzsche, sözgelimi 1869/70 ders yılında verdiği Latince dilbilgisi derslerinde, *Corpus Inscriptionum Latinarum*'u görmezden gelecek bir durumda değildi, ama açıkça Ritschl'in katkısını diğerlerininkinden daha çok vurguladı (*KGW* 11/2, s.199 ve 268; *KGW* 11/3, s. 389). Ergenlik çağında Ritschl'e duyduğu hayranlığın sonucu olarak, Nietzsche'nin 1871/72 döneminde Basel Üniversitesi'nde verdiği "Einleitung in die lateinische Epigraphik" başlıklı dersi Ritschl'in fikirleri etrafında inşa edilmişti ve Nietzsche onun araştırmasını epigrafi konusunda o güne dek yayımlanmış en önemli araştırma olarak tanımlamıştı (*KGW* II/4, s. 194).[73]

Aralarındaki kişisel bağlantıya karşın, Nietzsche'nin Mommsen'in çabalarını bütünüyle görmezden gelmesi ve onun âlimliğine yönelik irrasyonel hoşnutsuzluğu, Basel'deki kendi düşünsel ortamıyla ilgili olacaktı. Hem Bachofen hem de Burckhardt, Mommsen'e yalnızca kişisel bir düşman gözüyle bakmakla kalmıyor, aynı zamanda onu "Prusya tarzı" öğrenim konusunda ters giden her şeyin temsilcisi olarak görüyorlardı. Öte yandan, Mommsen *Tragedya'nın Doğuşu*'nun yayımlanmasının yol açtığı skandaldan ve Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ile Erwin Rohde'nin kitapçıklarından haberdar olması gerekirken, Nietzsche'yi

bütünüyle görmezden geliyordu. Her halükârda, Nietzsche'nin âlim olarak bütünlüğüne kötücül bir *ad hominem* saldırıyla bu kavgayı başlatan genç Wilamowitz, 1873'ten itibaren sık sık Mommsen'in evine konuk olmuştu. Hatta Eylül 1878'de, Mommsen'in en büyük kızı Marie'yle evlendi. Marie Mommsen'le yaptığı evliliğin Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff'un Prusyalı *Junker* ailesinin üyeleri arasında büyük bir şaşkınlık ve dehşet yaratması oldukça ironiktir; Prusya aristokrasisinin bir üyesiyle, liberal burjuva bir ailenin başına buyruk kızı arasındaki bu münasebetin hoş görülmesi, Mommsen'in itibarına karşın, kolay olmamıştı. Öte yandan, Mommsen yeni damadının akademik hayattaki çabalarını büyük ölçüde övgüyle karşılasa da siyasi görüşlerinden yana hiç hoşnut değildi, zira bu görüşler sık sık, Heinrich von Treitschke'nin *Machtpolitik* konusundaki tercihlerine olduğu kadar antisemit ve Fransız karşıtı duygularına da çokça yaklaşıyordu. Wilamowitz'in zaman zaman Mommsen'in arkasından iş çevirerek, onun Prusya Akademisi'ndeki geniş çaplı projelerini engellemeye çalıştığı bile olmuştu.[74] Böylelikle, liberal Mommsen'le muhafazakâr Wilamowitz arasındaki ilişkide çatışma eksik olmasa da, Nietzsche'ye göre her ikisi de Basel'deki düşünsel kültürle keskin bir karşıtlık içindeki bir tür "Prusyacılığın" ete kemiğe bürünmüş haliydi. Sözgelimi Nietzsche 1880'de Mommsen'in elyazmalarının ve notlarının yakılarak yok edildiğini duyduğunda, uğradığı bu korkunç kayıp karşısında başlangıçta empati duysa da, hemen ardından Mommsen'den hoşlanmadığını kendi kendine hatırlattı (*KGB* III/1, s.29).

Mommsen projesinin ilk evrelerinde, *Corpus Inscriptionum Latinarum* için Roma'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün üyeleri arasında büyük destek toplayabildiyse de, Berlin'deki Prusya Akademisi anlaşılır biçimde, böyle bir girişimin hem maliyeti hem de lojistik açıdan uygulanabilirliği konusunda endişeliydi. Ancak Mommsen 1858'de Akademi'ye seçildiğinde ve 1874'te (tam da Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ını yayımladığı yıl) Akademi sekreterliğini devraldığında, *Corpus Inscriptionum Latinarum* Prusya'nın "Großwissenschaft"ı yani "büyük ölçekli bilimi" olarak bilinecek şeyin ilk örneği oldu.[75] Nietzsche'nin tarih

üzerine denemesinde tarif ettiği antikacı geçmişi koruma ve yeniden inşa etme modeli, çoktan gerçek olmuştu. Nietzsche'nin antikacı modele atfettiği sahicilik ve bütünlük ilkelerine uyan *Corpus Inscriptionum Latinarum*'un şimdiye dek ihmal edilmiş halka açık anıtlarla ilgili en küçük detaylara büyük dikkat göstererek, geçmişin arşivlerine düzen getireceği varsayılıyordu. Hiçbir şey gözden kaçırılmayacak ve Roma İmparatorluğu'nun en uzak köşelerinden gelmiş bile olsa, her şey, sofuca ve sadık bir akademisyenlikle gelecek kuşaklar için saklanacaktı.[76]

Corpus Inscriptionum Latinarum'un eleştirel çerçevesi yeniydi, ama ideal hedefinin –Romalıların yaşamının bütünlüğünü otantik kaynak malzemeler formunda kurgulamak– izleri geriye, Rönesans'a dek sürülebilir. Örneğin, 16. yüzyılın İtalyan âlimi Ulisse Aldrovandi, Roma'da ayakta kalmış ilkçağ heykellerinin ve genellikle *Roma Illustrata* gibi başlıklar taşıyan *antichita italiane* ile ilgili büyük kitapların tam bir envanterini derlemeye çalıştı; böylece görsel arkeoloji arşivi ile tarih araştırmasının dolambaçlı stratejileri arasında doğrudan bir bağlantı kurdu. Bu tür bir antikacılığın 18. yüzyıl boyunca eski kültürün –Almanya'da Winckelmann, Heyne ve Wolf gibi isimlerle bağlantılı olarak– daha analitik biçimde incelenmesinin etkisiyle unutulup gittiği yolunda çok dile getirilen varsayımla tezat teşkil edecek biçimde, antikacı modelin 19. yüzyılda da modern akademik çalışmaları biçimlendirmeyi sürdürdüğüne işaret etmek gerekir.[77] Bernard de Montfaucon'un yapıtı *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* (1710-24) ve Comte de Caylus'un *Recueil d'Antiquité*'si (1752-67) devasa eski anıt kataloglarıdır ve bu anıtları hem sözcüklerle hem de resimlerle tarif ederler. Wolf ise Halle Üniversitesi'ndeki konferanslarında, klasik filolojinin antikiteyi bütün olarak kayda geçirme görevini yürekten destekliyordu.[78]

Nietzsche bizzat George Voigt'un *Die Wiederkehr des classischen Alterthums* (1859) ve Jacob Burckhardt'ın *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) adlı yapıtları sayesinde Rönesans'ın düşünsel eğilimleri ve tarihsel imgelemi hakkında adamakıllı bilgi sahibi olmuştu. 1866'da Voigt'un Leipzig Üniversitesi'ndeki dersle-

rine devam etti; Burckhardt'ın Rönesans'la ilgili yapıtı ise 1870'ler boyunca ona esin kaynağı oldu. Sonuç olarak, "Encyclopaedie der klassischen Philologie" başlıklı dersinde de tartıştığı konuya, erken modern dönem Roma'sındaki arkeolojik kazılar konusuna yöneldi (*KGW* II/3, s.349).[79] Ancak antikacı modellerin yeniden canlandırılması, ayakta kalan anıtların korunması ve kataloglanması, aynı zamanda tam da çağdaş arkeolojik söylemin merkezinde yer alıyordu. 19. yüzyılın ilk on yıllık dönemlerinde, yani Winckelmann ve Heyne'den hemen sonra, pek az arkeolog girişimlerinin kuramsal çerçevesini sorgulama gereği duydu. Aslında, 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, Alman arkeolojik düşüncesi Winckelmann'ın klasisizminden ve neo-hümanist ideolojiden büyük ölçüde etkilenmişti. Alman arkeologlar ancak 1830'ların ortalarında işlerinin kuramsal ilkelerini daha ciddi olarak ölçüp biçmeye başladılar; bu dönemde Konrad Levezow 21 Kasım 1833'te Berlin'deki Prusya Akademisi'nde programatik bir konferans verdi ve Ludwig Preller arkeolojik çalışmanın hermenötik ilkeleri üzerine bir dizi makale yayımlamaya başladı.[80] Bununla birlikte, 19. yüzyılın ortasına gelmeden, pek az Alman arkeolog Yunanistan'a gitmişti. Ege'deki siyasi durum –Rusya, Britanya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun stratejik çıkarlarının yanı sıra Yunan bağımsızlık savaşı– genellikle uzun vadeli akademik bağlantılara engel oluyordu. Sonuç olarak, örneğin, Otto Jahn'ın yapıtlarının çoğu, Münih'teki Pinakothek'te bulunan vazo koleksiyonu gibi, Alman müzelerindeki eserlere dayanıyordu; Karl Otfried Müller'in ufuk açıcı yapıtı *Handbuch der Archaologie der Kunst* (1830) ise alan araştırması açısından pek az doğrudan deneyime dayanıyordu.[81] Müller sonunda Yunanistan'a vardığında, yıl 1839'du; bir yıl sonra da güneş çarpmasından öldü.[82]

Ancak, 19. yüzyılın son on yıllık dönemlerinde, temel bir değişim oldu ve Mommsen'in Prusya Akademisi'ndeki filolojik "Großwissenschaft"ı sonunda dönemin arkeolojik projelerine yansıdı. Kuşkusuz, Yunanistan ve Anadolu'da –Olympia'da Ernst Curtius, Mykenai'de Heinrich Schliemann, Pergamon'da da Alexander Conze tarafından yapılan geniş kapsamlı kazılar– ancak 1870'lerin sonunda ciddi olarak başlayabildi.[83] Ancak Alman

ve Avrupalı âlimlerin 19. yüzyıl boyunca Roma'da yürüttükleri kılı kırk yaran çalışmaları antikacılığın ampirik bakış açısı izledi ve bu bakış açısı, sahici bir geçmişin somut biçimde yeniden inşasının peşinden giderken bu uğurda gösterilen çabaların kültürel değerini gerçek anlamda sorgulamıyordu. Bu çabaların kurumsal çerçevesini, 1829 yılında kurulan ve daha sonra çok daha güçlü bir Deutsches Archäologisches Institut'a dönüştürülen Roma'daki Alman Institut für Altertumskunde sağlıyordu. Bu çabaların sonuçları, Berlin ve Münih'teki müzeler ziyaret edilerek görülebilir. 1870'ler boyunca hızlı bir modernleşme sürecinden geçen bu müzeler antikacılık görevlerini (Avrupa antikitesini bir bütünlük içinde toplama ve sergileme görevini) artık gerçekleşmesi mümkün bir girişim olarak görmekteydi.[84]

Uygulamaya konan bu antikacı çabalar başarılı olduğu ölçüde, en azından Nietzsche açısından, görmezden gelinmesi zor olan önemli sorun ve kısıtlamalar da onlara eşlik ediyordu. Antikacı tarihçi ideal biçimde geçmişi gelecek için korumayı hedeflerken, geçmiş ile bugün arasındaki bütün bağlantıları koparır: Geçmişin sahici olarak korunması onu bugünden uzaklaştırır, bu yüzden geçmiş bugün açısından herhangi bir değer taşımaz. Antikacı modeller, ironik bir sapmayla tam da başarmayı hedefledikleri şeyi, tarihsel bir kavrayış elde etmeyi baltalama eğilimindedir. 18. yüzyılın sonlarına doğru, Göttingen'li tarihçi Arnold Ludwig Heeren, bazı meslektaşları arasında fark ettiği "kılı kırk yaran detaycı" saplantıların "bilim için tehdit" oluşturduğu, böyle giderse "tali bir bilim"e indirgeneceği uyarısında bulunmuştu çoktan.[85] Bunun üzerinden sadece birkaç yıl geçmişti ki Friedrich Ast (ki kendisi Münih yakınlarında kurulan ve kısa süre içinde feshedilecek Landshut Üniversitesi'nde felsefeciydi ve hermenötik alanındaki çalışmalarıyla Schleiermacher'e rakip olmuştu) "antikacı bilim"in tarihe ciddi bir yorumlayıcı yaklaşım getiremeyeceğine daha doğrudan işaret etmişti.[86] Ancak, Heeren ve Ast, tarihsel süreçleri "bilincin" (*Geist*) ortaya serilmesi olarak sunarak, antikacılığın tuzaklarını engellemeye çalışırken, Nietzsche'nin Alman idealizmiyle önceki karşılaşması onu böyle bir bakış açısını benimsemekten

alıkoyuyordu. Bunun yerine, geçmişe yönelik hem anıtsal hem de antikacı bakış açısının sınırlarını telafi edeceği varsayılan üçüncü bir tarihsel anlayış modeli ileri sürdü.

Olanaksız Eleştirel Tarihçi

Nietzsche'nin eleştirel tarihsel anlayış modeli, belki de *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'nın en tartışmalı yanıdır. Geçmişle ilgili, geçmişi eninde sonunda reddedecek bir görüş, nasıl olur da tarihte oryantasyon sağlar? Belki de böyle bir model gerçekten olanaksızdır, ama Nietzsche açısından bu modelin modern kültürün soykütüğüne doğru atılan ilk çekingen adım olduğu kesindir. Nietzsche, eleştirel tarih görüşünü benimseyen tarihçiler ve filozofların ne geçmişe dair büyük anlatılar uydurmakla ne de bugün adına geçmişi korumakla ilgilendiğine inanır. Eleştirel tarihçi, tarihi her şeyden önce bugünün kültürel koşullarını biçimlendiren, ancak kökünün kazınması ve üstesinden gelinmesi gereken bir başarısızlıklar, kabahatler ve hatalar zinciri olarak görür:

> İnsanın, yaşayabilmek için, geçmişi kıracak ve parçalayacak güce sahip olması ve bu gücü zaman zaman kullanması gerekir: bu güce de geçmişi yargılayarak, amansızca sorgulayarak ve sonunda mahkûm ederek ulaşır; ama her türlü geçmiş yargılanmaya değerdir -çünkü insani olaylarda durum şöyledir: içlerinde her zaman insani güç ve zayıflık hâkim olmuştur. (*ZAB* II:3)

Bu tarih anlayışı geçmişi ya da en azından geçmişin spesifik yönlerini reddetmeye çalışması açısından oldukça radikal görünse de, onda en önemli olan taraf Nietzsche'nin geçmişin, anıtsal ve antikacı anlatıların bizi inandırdığı ölçüde homojen olmadığını vurgulamasına izin vermesidir. Başka deyişle, Nietzsche geçmişin bugüne musallat olma eğiliminin uzun vadeli siyasi etkileriyle ilgilenmeye başlar.

İlk bakışta insana açıkça iç karartıcı gelen bu görüş, daha gerçekçi bir tarih anlayışı olarak anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin gerçek-

çiliği elbette emsalsiz değildir. Daha Aydınlanma'nın başlangıcında, Pierre Bayle her şeyden öte suç ve ahlaksızlığın tarihe damgasını vurduğunu okurlarına hatırlatmayı gerekli görüyordu; Hegel ise genel olarak tarihten ders almakta başarısız olduğumuzdan şikâyet ediyordu.[87] Ancak Hegel açısından bu tür suçlar ve felaketler – örneğin Fransız Devrimi'nin dehşeti – "tutkuların" zararlı etkilerini sınırlayan "aklın marifeti" sayesinde özgürlüğün ve bilincin diyalektik açımlanışına katkıda bulunuyordu.[88] Nietzsche Hegel'in iyimserliğini kabul edemezdi elbette. Alman idealizminin mirasıyla daha önceden karşılaşmış olması insanların neden olduğu suç, şiddet ve zaafları olumlu bir tarihsel güce dönüştürmekten alıkoyuyordu onu.

Geçmişe anıtsal bir açıdan bakılması her zaman bugüne dair homojen ve efsunlu bir geçmiş imgesine dayanan kuşkulu bir kuruluş mitine yol açarken, eleştirel model tarihsel olayların idealleştirilmeye direnen heterojenliklerini ve olumsallıklarını vurgular. Geçmişe antikacı bir bakış geçmişi bugünden ayıran sahicilik ve muhafaza etme nosyonlarına odaklanırken, eleştirel model olumsal tarihsel olayların uzun vadeli etkilerini açıklamayı hedefler.

Tarihsel oryantasyon sorununun Nietzsche'nin başlıca meselesi haline geldiği, geçmişin bugünkü kültürel koşullar üzerindeki etkilerini formüle ediş biçimini düşündüğümüzde daha da belirgin hale gelir:

> Çünkü biz nihayetinde geçmiş kuşakların bir sonucu olduğumuz için, onların yanılgılarının, tutkularının ve hatalarının ve hattâ suçlarının da birer sonucuyuz; bu zincirden tamamen kopmak mümkün değildir. Söz konusu yanılgıları yargıladığımız ve kendimizi onlardan kurtulmuş saydığımızda, bizim onlardan geldiğimiz gerçeği ortadan kalkmış olmaz. (*ZAB* II:3)

Başka deyişle, çağdaş politik ve kültürel koşulları bir şekilde geçmiş biçimlendiriyorsa, bugüne, önceki çağların hatalarının, yanılsamalarının ve hatta suçlarının tebelleş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu, özellikle şaşırtıcı olmayabilir, ama yine de Nietz-

sche'nin tarihsel vizyonu açısından yoğun içerimlere sahiptir ve daha sonraki soykütük projesinin genel siyasi perspektifini biçimlendirmeye devam edecektir. Nietzsche'nin birden fazla defa işaret ettiği gibi, geçmişin bu denli eleştirel biçimde incelenmesinin had safhaya vardırılması tarihdışı bir bakış açısını beraberinde getirecek, bu da tarihsel bilginin anlamlılığını tümüyle yitirmesine yol açacak ve bizi "rivayetlerin tortulaşması"nın yarattığı hayal kırıklığıyla baş başa bırakacaktır. Radikal tarih eleştirisi belki de ancak tarihin sonunda mümkündür; öte yandan, Hegelci ve başka türden son ilanlarına 19. yüzyılda bile rastlanıyordu.

Nietzsche'nin böyle bir tarih eleştirisinin özünde var olan problematik yapıyı aydınlatırken, hem Hegel'in 1817'de Heidelberg Üniversitesi'nde verdiği derslere hem de Friedrich Schiller'in 1784'te yazdığı *Resignation* adlı şiire doğrudan atıfta bulunarak, "dünyayı yargılayan bir mahkeme" [*Weltgericht*] terimini ortaya attığını fark etmek ilginçtir. 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan, felsefi bir tarih görüşünün varış noktasının bir "dünya mahkemesi" olacağı düşüncesi, kuşkusuz teodisenin seküler bir versiyonudur. 18. yüzyılın başında yazan Leibniz için, metafizik bir model olarak teodise ilahi adaletin bir parçası olan kötülüğün varlığını meşrulaştırıyordu.[89] Ancak, 1755'te Lizbon'daki büyük deprem felaketinden sonra, Aydınlanma bu modelin mantığını sorgulamaya başlar başlamaz, harici bir otorite olarak Tanrı bu metafizik denklemden yavaş yavaş çekildi. Kant'ın çeşitli defalar okurlarına hatırlattığı üzere, ilahi adaletin sağladığı denge fikriyle tezat oluşturacak şekilde, bireyler kendi ahlaki eylemlerinin sorumluluğunu taşımak zorunda kaldılar.[90] Ancak bu, bir bütün olarak insanlığın kendi tarihsel durumunun hâkimi olması gerektiğini; her zaman önceki kuşakların sonucu olmuş insanlığın bizzat kendi geçmişinin izahını vermek zorunda olduğunu anıştırır.[91] Schiller'in "dünya tarihi dünyanın yargılandığı bir mahkemedir" [*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*] yolundaki ifadesi Aydınlanma'nın malum mantığına bu anlamda bir örnek oluşturmaktadır ve otuz yılı aşkın bir süre sonra, Hegel hâlâ spesifik bir halkın (*Volksgeist*) bilincinin eninde sonunda böyle bir dünya mahkemesine tabi olduğunu yeniden ileri sürebilmektedir.[92]

Nietzsche bu görüşü cazip bulmuştu herhalde, ancak Schiller ve Hegel'in "dünya mahkemesi"nin mutlaklığının kabul edilmesinin zor olduğu anlaşıldı. Schiller ve Hegel'in tarihin akışına yansıttıkları insani mesuliyet ve yargı nosyonları, gözden kaçırılması zor teolojik imalar taşıyordu. Aynı zamanda, tarihin hukuki ya da adli bir sürece dönüştürülmesi, modernite krizinin en gerçek kaynaklarından biri olarak görülebilir: Ahlak yasasını tarihe yansıtmak, tarihsel olanın ve dolayısıyla da siyasal olanın kesinlikten uzaklığını gizleyen örtük bir teolojik tarih kavrayışına yol açtı[93]. Tarihin ahlakileştirilmesinin siyasalın ahlakileştirilmesiyle sonuçlanması Nietzsche'nin kabul edemeyeceği bir şeydi.

Dinsel mecazlar ile siyasi olan ve "dünya mahkemesi" düşüncesi arasındaki yakın ilişki, 19. yüzyılın büyük bir bölümünde, özellikle de Alman İmparatorluğu'nun Protestan düşüncesinde ön planda kalmayı sürdürdü. Kamusal alanın hızla sekülerleşmesine karşın, "dünya mahkemesi" imgesi bu bağlamda, sosyalist düşünürlerin kalkıştığı devrimci hareketlere uyabilecek ütopyacı bir vaat olarak ortaya çıkıyordu.[94] Nietzsche'nin 1874'te bu soruna karşı ilgisi, bu nedenle, varsayıldığı ölçüde zamansız değildir. İmparatorluk Almanya'sında can alıcı önem taşıyan toplumsal kriz evrelerinde, Protestanlık retoriği dünyanın varsayılan sonunu büyük çapta bir hukuki süreç olarak belirlemeyi sürdürdü; bir yandan da, tarihsel zamanın algılanan hızlanmasının krizin ana semptomlarından biri olarak görülmesi hem dinsel hem de siyasi bilincin parçasıydı.

Ancak aklın ve özgürlüğün bir dünya mahkemesine doğru tarihsel ilerleyişi fikrinin teodise modelini tekrar edişine Hegel'de bile rastlanır. Hegel 1817'de Heidelberg Üniversitesi'nde kullandığı, yüzeysel gibi görünen ifadelerin üzerinden sadece birkaç yıl geçtikten sonra, seküler bir dünyada teodisenin anlamlı olmayı sürdürdüğünü vurgularken bu defa daha açık konuşacaktı. Tarihi yöneten "aklın marifeti"nin başka kisvelere bürünmüş teodise olduğu anlaşıldı: Tarih felsefesi üzerine verdiği konferansın son paragrafında Hegel, "dünya tarihinin Tanrı'nın tarih içinde haklı çıkarılması"yla aynı kapıya çıktığını belirtiyordu.[95] Hegelci "aklın marifeti" harici bir otorite olarak Tanrı'nın yitirilmesini

telafi eder ve bu da, Leibniz ve Kant'ın teodise sorunu üzerine görüşlerinin sonucudur. Leibniz'in Tanrısı, sanki tarihsel sürecin parçası haline gelmişti; böylece bu süreç daha güçlü bir ütopyacı vaat içermeye başladı.[96] Hegel'in görüşü münferit olmaktan uzaktı, zira bu görüşe içkin olan eskatolojik vaat 19. yüzyılın çok daha geniş toplumsal ve siyasi umutlarında da kendisine bir ifade bulmaktaydı: "Geleceğe dair kolektif imgelemlerin evrimi" olarak adlandırılan şey 1830 civarında özellikle yoğunlaştı.[97] Hegel Hıristiyan eskatolojisini tarih felsefesi içine yedirmekte başarılı olmuş olabilir, ancak eskatolojik zaman anlayışı 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman Protestanlığının düşünsel bakış açısını biçimlendirmeyi sürdürmüştür.[98]

Nietzsche'ye göre tarihsel süreçlerle ilgili nesnel bir bakış açısı benimseme girişimi (daha en başından başarısızlığa uğrayacağı belli olmasına rağmen yine de modern kültürel durumun merkezinde bulunmayı sürdüren bir girişim) ne kadar küstah bir girişimse, bu tür fikirler de aynı küstahlıkla maluldür. Tarih içerisinde Tanrı'nın herhangi bir şekilde meşrulaştırılması aynı anda, siyasal ilerlemeye inancı da metafizik bir ilke olarak meşrulaştıracaktır; sonuçta yalnızca kötülüğün varlığı değil, ironik bir sapmayla modern ulus-devletin varlığı da doğrulanmış olur. Nietzsche'ye göre Hegelci tarihsel "dünya süreci" [*Weltprozess*] fikrinin onaylanması, ister "hükümet", ister "kamuoyu", isterse de toplum içindeki salt "çoğunluk" tarafından temsil edilsin, "iktidarın herhangi bir biçiminin" sorgulanmaksızın kabul edilmesi anlamına geliyordu (*Zamana Aykırı Bakışlar* II:8). Bu sonuç kulağa her ne kadar tuhaf gelse de tümüyle yanlış değildir. Hegel hukuk felsefesiyle ilgili konferanslarında bizzat şu noktaya dikkat çeker: "Devlet kendinde ve kendisi için, etik bütündür... Devlet Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşüne dayanır."[99] Nietzsche'nin radikal tarihsel eleştirisi açısından bakıldığında, tarih felsefesi Tanrı mitini modern devlet mitine dönüştürmüştü.

Bu noktada bizzat devlet nosyonunun, Fransız Devrimi'nden sonra Alman siyasi kuramında can alıcı önem taşıyan bir dönüşüm geçirmiş olduğunu kavramak önemlidir. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Almanlara ve Avrupalılara ait devlet kuramlarında, örneğin

Thomas Hobbes'un "*commonwealth*" kurumlarını tarifinde veya Johann Heinrich Gottlob von Justi'nin iyi yönetimle ilgili sözleşmesinde, devlet esasen bir makine olarak görülüyordu.[100] Yönetim için gerekli eğitimi sağlamayı hedefleyen erken modern Alman devlet kuramı, *Kameralwissenschaft*, devletin kısımlarını toplumsal disiplinin hizmetindeki karmaşık bir mekanik düzenleme olarak düşünüyordu.[101] Ancak 19. yüzyılın başlarında, Fransızların sömürgeci ihtirasları karşısında ve Romantizm'in etkisi altında, bir Alman vatanı tarif etme ihtiyacından hareketle, devlet birleşik bir örgütlenme ve organik bir topluluk olarak anlaşılıyordu.[102] Bu topluluğun iç yapıları, kurumları ve toplumsal hiyerarşileri, Adam Müller'in devlet kuramında ün salarak formüle edildikleri üzere, amaç yönelimli tarihsel bir sürecin ürünüydü.[103] Hegel bu daha muhafazakâr görüşle tam olarak uzlaşmasa da, kendi açıklaması, devleti açıkça canlı bir varlık olarak sunuyordu:

> Devlet etik İdea'nın - yani kendi açısından *aşikâr* ve sarih olan, kendini düşünen ve bilen, bildiğini bildiği ölçüde uygulayan bir somut irade olarak etik ruhun - fiiliyetidir. ... Siyasi oluşum... devletin örgütlenmesi ve *kendisine referansla* sahip olduğu organik yaşam sürecidir; bu süreçte kendi içindeki uğraklarını farklılaştırır ve onları geliştirerek *müesses bir varoluşa* [*zum Bestehen*] dönüştürür.[104]

Hegel'e göre, devletin organik birliği etik bir bütünden daha fazlasıydı. Devletin organik yaşamına yaptığı vurgu, teleolojik gelişimin ürünü olarak tarihsel devlet anlayışıyla açıkça bağlantılıydı. Nietzsche'nin Hegel'in siyasi ve tarihsel düşüncesiyle bağlantılandırdığı temel fikrin zemini buydu: Genel olarak insanın müdahalesinden bağımsız, kendi yazgısını kendisi belirleyen bir *Weltprozess*'in sonucu olarak devlet düşüncesi... Hegel'in ölümünden kırk yılı aşkın bir süre sonra yazan Nietzsche, modern ulus-devletin, özellikle de İmparatorluk Almanya'sının tam olarak böyle mitsel bir anlatı üzerine inşa edildiğini varsayıyordu.

Nietzsche, böyle bir *Weltprozess*'in sonunda duran bir *Weltgericht* fikrini benimsemeye ne istekliydi ne de bunu yapabilirdi.

Gerçi ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ında, tarihsel eleştiriyi giderek daha çok hukuki bir süreç olarak görmeye başlamış, geçmişi yargılamayı hedefleyen bir tarihsel anlayış biçimini över olmuştu. Ama aynı zamanda, geçmişi yargılamanın aslında nesnel bir bakış açısı, hukuki bir vaka olarak spesifik bir tarihsel olaya dair tüm olguları eksiksiz olarak bilmeyi gerektirdiğinin tamamen farkındaydı. Geçmişin, görünüşe göre aklındakine benzer tarzda, gerçekten eleştirel biçimde ele alınması, bu nedenle imkânsız bir girişimdir. Çünkü bu bir yandan tam da bugünün temellerini tehdit, hatta tahrip eder gibidir: "... tarihsel adalet, gerçekten ve katıksız bir anlayışla uygulansa bile, canlı olanların kuyusunu kazdığı ve onları tuzağa düşürdüğü için korkunç bir erdemdir: onun hüküm verişi her zaman için bir yok ediştir." (*ZAB* II:7). Öte yandan, böyle eleştirel bir incelemenin kendi kendine karşıt olması gerekecektir:

> ... çünkü tarih kültürünün - ve bu kültürün içsel olarak, bir "yeni zaman"ın bir "modern bilinç"in tinine radikal bir karşıtlığının - kökeninin de yine tarihsel olduğunu görmek gerekir, tarihin sorununu bizzat tarihin çözmesi gerekir, bilginin dikenini kendine batırması gerekir - bu üç gerekir içinde gerçekten yeni, güçlü yaşam vaad eden ve başlangıçsal bir şey varsa, "Yeni Zaman"ın tininin yasasıdır. (*ZAB* II:8)

Geçmişe dair eleştirel bir bakış bugünkü kültürel zihniyetlerin temellerini incelerken, kendi köklerini de aynı temele dayalı olarak değerlendirmek zorundadır: Geçmişi yargılamaya davet ediliyoruz, ama bunu yaparken, kendimizi ve geçmişi yargılama tarzımızı da yargılamak zorunda kalacağız. O halde, tarihsel oryantasyon, "Zamana Aykırı Bakışlar"dan sonra bile Nietzsche'nin projesine esin vermeyi sürdüren, sürekli bir gözden geçirme ve yeniden inceleme sürecidir. Başka deyişle, tarihin herhangi bir kültürel önemi olduğu, tarihsel bilginin herhangi bir siyasi değer taşıdığı varsayılmış olsa da, bunlar geçmişi sadece yeniden canlandırmak için yeterli olmayabilirdi. Ya da, Nietzsche'nin Schopenhauer'le ilgili denemesinde bizzat ifade ettiği gibi: "Geçmişte yaşamış ya da yabancı halkların tarihiyle uğraşmak, değerli bir uğraşı ise, en çok da

insanın genel yazgısı hakkında ... adil yargıda bulunabilen bir filozof için değerlidir bu uğraşı" (*ZAB* III:3). 1870'lerin ortasındaki kendi görüşünü gözünde biraz büyüten Nietzsche, belli ki tam da böyle bir filozof olmak istiyordu.

Hem filozofların hem de tarihçilerin Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ına isabetli biçimde biraz kuşkuyla bakmalarının nedenlerinden biri, savının tümüyle ikna edici olmamasıdır. O zamanlar hâlâ Nietzsche'nin en yakın dostlarından ve müttefiklerinden biri olan Erwin Rohde bile, Mart 1874'te yazdığı bir mektupta, mantıksal tutarlılık eksikliğini eleştiriyor ve Nietzsche'nin nesrinin coşkulu metaforlarından şikâyet ediyordu (*KGB* II/4, s.421). Nietzsche'nin bütün dikkatini Basel Üniversitesi ve yerel Pädagogium'daki hocalık görevine odaklamak zorunda kaldığı birkaç ay içinde tamamlanan ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ı, gerçekten bir geçiş dönemi yapıtı izlenimi verir. Ama bir geçiş dönemi yapıtı olarak, hâlâ formüle etmekte zorlandığı, daha somut bir tarihsel eleştiriye doğru ilk adımıdır. Daha sonraki yapıtlarında, soykütük projesinin en civcivli dönemi başlar başlamaz, Nietzsche tarihsel eleştirinin değerini ve gücünü daha adamakıllı kavramaya başladı: "*Kesin çürütme olarak tarihsel çürütme.* – Eski zamanlarda, kişi Tanrı'nın olmadığını kanıtlamaya çalışırdı – bugün kişi bir Tanrı'nın olduğuna dair inancın nasıl ortaya çıkabildiğini ve bu inancın ağırlığını ve değerini nasıl edindiğini anlatıyor" (*D* 95). 1881'de yayımlanan *Morgenrötbe*'den [Tan Kızıllığı] alınan bu pasaj, Nietzsche'nin 1874'te ele aldığı konuların tarihin siyasi boyutuna dair geliştireceği görüşler açısından belirleyici bir dönüm noktası oluşturduğunu vurgular. Bu görüşler modernitenin siyasal koşulları üzerine daha ihtiraslı bir tefekkürün başlangıcıydı. Aslında, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'nın yayımlanmasından kısa bir süre sonra, "Zamana Aykırı Bakışlar"ı, "filolog", "Wagner", "gazetecilik", "din", "devlet", "eğitim", "sosyalizm", "doğa", "sanat" ve "özgürleşme" gibi çeşit çeşit konuyu kapsayacak biçimde genişletmek üzere bir dizi plan yapmaya başladı (*KGW* IV/1, 1 [3] ve [4]). Bu ihtiraslı planları tamamlayamasa da, 1880'ler boyunca bu konuların çoğuna geri döndü.

1875 yılının başından itibaren defterlerine hızla göz atıldığında, Nietzsche'nin modernitenin kültürel koşullarının giderek daha tarihsel bir perspektiften ele alınmasını gerekli gördüğü açıkça görülür. "Kültürün bugünkü koşullarını açıklayabilmek için kişinin dönüp geriye bakması gerekecektir" ki bu da bizi "birçok geçmişin birbiriyle çarpılması olduğumuz kavrayışına" götürür (*KGW* IV/1, 3 [67] ve [69]). Nietzsche modernitenin heterojen doğasının büyük ölçüde farkındaydı; bu da bir yandan, geleneksel kültürel ve siyasi yetkilileri sorgulamayı olanaklı kılıyor, ama öte yandan hiçbir gerçek alternatif sunmuyordu. Sonunda, "demiryolu hatlarının, telgrafın, buhar makinesinin, borsanın" bir araya gelmesi, yenilenme ve modernite "imgeleri" vaat ediyordu; ancak, bu imgeler sadece "o anın, görüşlerin ve modaların [*des Moments, der Meinungen und der Moden*]" mantığını izliyordu (*ZAB* I:II ve III:6)

Malum *fin de siècle* [yüzyıl sonu] kültürel karamsarlığı olarak kolaylıkla yanlış anlaşılabilecek bu türden pasajlar, aslında çok daha ciddi bir meseleyi Avrupa modernitesinin önüne koyar: Kitle demokrasileri her zaman tüketim toplumlarıdır ve bu toplumlarda siyasi kültür, gazete makalelerinden yeni alışveriş merkezlerinde sergilenen lüks tüketim mallarına kadar çeşitli malların tüketimiyle yakından ilgilidir.[105] Yalnızca tüketenler ve bu sayede o güne ait düşüncelerde ve modalarda pay sahibi olanlar siyasi kültüre katılırken, ekonomik açıdan tüketimden dışlananlar doğrudan siyasal katılım açısından sınırlı seçeneklere sahiptir. Aynı zamanda, bizzat siyasi kültür simgesel olana, imgelere ve temsillere doğru bir temayül sergiler: Avrupa modernitesinin kitle demokrasileri kaçınılmaz olarak gösteri toplumlarıdır ve bu toplumlarda değerlerin dolaşımı şeylerin dolaşımına bağlıdır.[106] Nietzsche Almanca *Mode* ve *Moderne* sözcükleri arasındaki benzerlikle oynayarak, modernitenin kendi kültürel koşullarını ya da tarihsel kökenlerini inceleme konusundaki aczini ima eder. Modernitenin vaatlerine karşı tutumu her şeyden önce bizzat moderniteyi araştırmaya bir çağrıdır.

Bu, Nietzsche'nin moderniteyi topyekûn reddetmek istediği anlamına gelmez. Daha ziyade, çok daha sonraları *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ikinci cildinde dikkat çektiği gibi, "*makine çağının ön-*

cüllerini" tam olarak anlamadığımızı bize hatırlatır. 1870'lerin ortalarında Nietzsche, spesifik felsefe yapma tarzları olarak sanat ve estetiğe dönüşün modernitenin siyasi ve kültürel koşullarına dair herhangi bir kavrayış sağlayamayacağının adamakıllı farkındaydı. Bu aynı zamanda "bilim" ile "hayat" arasındaki ilişkiyi, tam da *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*'ndaki düşüncelerine atfedilen türden bir estetizme belirgin biçimde eleştirel yaklaşan bir tarzda ele alma imkânı verdi ona: "Herhangi bir *bilimsel* kültürden yoksun insanlar ciddi ve zor şeylerden söz ederken boşboğazlık ederler ve bunu böbürlenerek yaparlar. ... Hakikatlere ilişkin bilgi genel olarak var olduğundan ve haz verdiğinden, dokunaklı bir biçimde suratımızı ekşitmesek de, bayrağını dikmek isteriz." (*KGW* IV/2, 23 [17]). Nietzsche, anlaşılan çağdaş tarihsel kültür krizinden bir çıkış yolu olarak pozitivizme ya da materyalizme boyun eğmeden bilimsel kültürün gerçek değerini kavramıştı. Bilim, yani amansız bir gerçekçilik taraftarı olan tutarlı ve değer-tarafsız bir inceleme pratiği olarak *Wissenschaft,* modernitenin ahlaki topluluklarının karakterini belirleyen inançların, görüşlerin ve kültürel klişelerin oluşturduğu *pathos*'un ardında yatanı görmemizi sağlar (*KGW* IV/2, 23 [76]).

Nietzsche'nin 1870'lerin ortasında bilimin eleştirel değerine yaptığı vurgu ileriye doğru belirleyici bir adımdı.[107] Çağdaşlarının, çağdaş tarihçi ve filozofların aksine, kültürel oryantasyona sorgulanmayan otoritelere başvurmadan ulaşılamayacağının adamakıllı farkındaydı ya da en azından bunu kabul etmeye istekliydi: "Yapabileceğimizin en iyisi, miras aldığımız, soydan gelen doğamıza, bilgimizle karşı durmak; doğuştan devraldığımız mirasa karşı yeni, katı bir disiplinle savaş vermek ve böylece, yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, ikinci bir doğa geliştirmektir; öyle ki birinci doğamız kuruyup kalsın." (*Zamana Aykırı Bakışlar* II:3). İkinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ının yayımlanmasından iki yıl sonra, "filozofların" ve "sanatçıların", "birinin söylediğini gerçekten kavramanın zorluğunu azımsamak" için "yanlış yorumlama" eğilimine sahip olduklarını ifade etti (*KGW* IV/2, 23 [22]). O halde, kullandığı dil ve üslup bizi buna zorlasa da, Nietzsche'yi bir metafizikçi ya da

sanat felsefecisi olarak yorumlamamalıyız. Aslında, *İnsanca, Pek İnsanca*'da felsefe ile bilim arasında giderek genişleyen mesafeye hayıflanarak, felsefenin "tarihsel anlamdan yoksun" oluşundan şikâyet ederek, tam da "kültürün koşulları"nı (*İnsanca, Pek İnsanca* 1: 2, 7 ve 25); başka deyişle, kültürel ortamımız saydığımız şeyin uzun zaman dilimlerinde üretiliş biçimlerini kavramak için "tarihsel felsefe yapma" talebinde bulunur. Felsefi eleştiri, bu kültür koşullarını ele almak isterse, her zaman bir tarihsel eleştiri biçimini anıştırır; bu itibarla, felsefi eleştiri her zaman siyasi bir girişimdir.

IV

Kültürel Antropolojiden Çıkarılacak Politik Dersler

Nietzsche'nin Avrupa modernitesinin koşullarına yönelik giderek artan ilgisinin "olgun" felsefesinin merkezinde durduğunu görmezden gelmek zordur. Epistemolojik ve metafizik meseleler, 1870'ler boyunca olduğu gibi, 1880'ler boyunca da düşüncesini büyük ölçüde şekillendiriyordu. Ancak Nietzsche'nin soykütüğü, modern toplumun temeli olarak görülen – dinsel, etik ve diğer – kültürel değerlerin kırılgan düşünsel temellerini açıkça ortaya koyan felsefi bir proje olarak gelişmeye başladı. O halde belli bir anlamda soykütük, Nietzsche'nin ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ında eleştirel bir tarihsel inceleme örneği olarak tarif ettiği şeyi hayata geçirmeyi hedefleyen modernitenin politik koşullarına ilişkin eleştirel bir söylemdir. 1870'lerin sonlarında, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın (1878) ilk cildi üzerinde çalışırken, Nietzsche'nin başlangıçta tasarladığından da geniş kapsamlı bir tarihsel eleştiri tarzı biçimlenmeye başladı. Bu bağlamda Nietzsche, üç genel sorunla

yüzleşmek zorunda kaldı.[1] Her şeyden önce, ahlakın temellendirilmesi ve ahlaki bir cemaat olarak ulus-devlete ilişkin olarak görüldüğü üzere, Avrupa toplumunun ve kültürünün giderek sekülerleşmesi, Hıristiyan değerlerin otoritesini yıkmamış ya da sarsmamıştı. İkincisi, bilim güçlü ve yeni açıklayıcı modeller ortaya koyabilmiş, ancak geleneksel ahlaki ve politik değerlerin aldatıcı bir niteliği olduğunu gösterebilmiş değildi. Aksine, bilimleri uygulayanların çoğu geleneksel değerler ve kurumlardan yanaydı. Ancak, Nietzsche'nin ele alması gereken üçüncü ve daha ciddi bir mesele daha vardı: Her şey bir yana, söz konusu değerler ve kurumlar nasıl ortaya çıkmıştı?

Soykütük böylece, tarihsel ve siyasal kültürdeki krizin, her şeyden önce bu kültürün nasıl doğduğunu inceleyerek üstesinden gelme girişimi olarak ortaya çıkmaya başladı. 1880'lerin soykütük projesi ve Nietzsche'nin erken dönem tarihsel düşüncesi ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Avrupa modernitesinin soykütüğünü çıkarma projesi genellikle iddia edildiği gibi 1881'de yayımlanan *Morgenröthe*'yle ve bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi vaadiyle başlamaz. Daha ziyade, Nietzsche'nin simgesel kültür düzenine dair 1870'ler boyunca giderek artan farkındalığıyla başlar.[2] Onun soykütük projesinin gücü, politik zihniyetlerin oluşumunun karmaşıklığına odaklanabilmesine dayanır. Bu açıdan Nietzsche'nin soykütüğünün başlangıcını, 19. yüzyılın en önde gelen beşeri bilimlerinden olan kültürel antropoloji ile filolojiyi kapsayan karmaşık bir düşünsel etkiler ağı içine yerleştirmek gerekir. Nietzsche'nin düşüncesinin giderek daha antropolojik bir boyut kazanan bu oryantasyonunun, özellikle de 19. yüzyıl Almanya'sındaki devlet-din ilişkisi bağlamında, politik olanı kavrayışı bakımından sonuçları oldu.

Dışarıdan İzlenen Manzara

Nietzsche'nin soykütüğünün merkezinde, onun başka bir bağlamda, derin bir "eleştirel ve tarihsel kuşkuculuk" olarak tanımladığı (*BGE* 209) şeyin bulunduğunu kavramak için biraz dikkat

etmek yeterlidir. Ancak böyle bir kuşkuculuk, aynı zamanda, kuşkucuyu kendi çevresinden uzaklaştıran spesifik bir tarihsel ve kültürel perspektife gereksinim duyar: "Geçmişte yaşamış ya da yabancı halkların tarihiyle uğraşmak, değerli bir uğraşı ise" de filozofun aynı zamanda "şimdiki zamanı aşması" ve "içinde yaşadığı zamana, diğer zamanlardan farklı olarak, daha az değer biçmesi" gerekir. Bu, görünüşe göre birçok bakımdan tarihsel anlayışın temeliyken, Nietzsche bu kavrayışı bir siyasi talebe dönüştürmekte gecikmez: Tarihsel felsefenin günün "politik olayları"ndan uzak durması gerekir (*UM* III:3). Bunu daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, tarihsel anlayışın eleştirel gücü, şimdiki zamanın politik biçimlenimlerinden yüz çevirmeye dayanır. Ancak bu Nietzsche'nin şimdiki zamanı görmezden gelmek istediği anlamına gelmez. Nietzsche daha ziyade, şimdiki zamanla arasına mesafe koyarak, günün politik ve düşünsel biçimlenimlerinin daha kolay anlaşılır hale geleceğine inanıyordu. Dışarıdan izlenen manzara, bir bakıma, Nietzsche'nin tarihsel modernite eleştirisinin merkezinde yatar.

Avrupa kültürünün çağdaş durumuna ilişkin yeni bir perspektif kazanmak için, 1881'de Nietzsche Tunus'a uzun bir yolculuk yapma fikrini zihninde evirip çeviriyordu:

> Lütfen eski dostum Gersdorff'a, Tunus'ta bir iki yıl yaşamak üzere bana katılmak ister mi, diye sorun. İklim mükemmel, hava çok sıcak değil-Livorno'dan Cagliari üzerinden yolculuk çok kısa, orada hayat ucuz. Bir süre Müslümanların arasında, özellikle şu anda onların inançları nerede en güçlüyse orada yaşamak istiyorum: Bu benim Avrupa'ya ait olan her şey konusunda yargımı ve vizyonumu keskinleştirecektir. (*KGB* III/1, s. 68)[3]

Heinrich Köselitz'e Cenova'dan yazdığı 13 Mart 1881 tarihli bu mektup, Tunus seyahatinin sadece hava değişiminden öte niyetler taşıdığını açıkça gösteriyor. Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki yayılmacı gerilimlerin konusu olan Tunus, politik kaygıları somutlaştıran hayli simgesel bir mevkidir; bu politik kaygı-

lar Alman İmparatorluğu'nun profesyonel tarihçileri (özellikle de *Preußische Jahrbücher* adlı yapıtında Heinrich von Treitschke) tarafından giderek artan oranda, tarih araştırmalarını Almanya'nın stratejik çıkarlarıyla birleştiren bir şey olarak görülmektedir. Tunus'un Treitschke'nin tarihsel vizyonunun merkezinde durduğu pek söylenemese de, 1870'lerin ortasında, tarihçinin siyasi perspektifinin esas olarak Almanya'nın Prusya hâkimiyetinde birleşmesinden İmparatorluk Almanya'sının diplomatik ve sömürgeci çıkarlarına genişlediğini görmek ilginçtir.[4] Treitschke'nin coğrafi perspektifindeki bu değişim gibi, Nietzsche'nin Tunus'a ilgisi de –kuşkusuz aynı ölçüde kısa ömürlü olurken– birçok bakımdan, Alman halkı arasında giderek büyüyen sömürgecilik hevesini yansıtıyordu. Bu tür sömürgeci ihtiraslar Bismarck için sadece tali bir meseleydi; Bismarck'ın dış politikası Almanya'nın Rusya, Fransa ve Britanya karşısındaki stratejik konumuna, 1870'lerin sonunda ve 1880'lerin başında giderek artan ekonomik zorluklara odaklanmıştı. Söz konusu dış politika bankacılar, sanayiciler ve daha geniş halk kitleleri arasında, sömürgeci yayılmacılığın içeride ekonomik istikrara hizmet edeceği, böylelikle de toplumsal çatışmayı önleyeceği fikrini kuvvetlendirdi. 1882'de Deutscher Kolonialverein'ın kurulması bu gelişmelerin doğrudan bir sonucuydu. 1884-85'te Berlin Batı Afrika Konferansı'ından söz edilen bir ortamda Bismarck bile, her ne kadar Fransa-Britanya rekabeti bu tür maceraların başarıya ulaşması ihtimalini sıfıra yaklaştırsa da Almanya'nın Avrupa dışında daha büyük bir politik müdahaleye girişme fikrini tartıyordu.[5] Nietzsche'nin Tunus'la ilgili tespitleri aslında bu gelişmeleri yansıtır ve bu açıdan Tunus seyahati düşü aynı zamanda, Alman ulus-devletinin siyasi Avrupa coğrafyası içindeki kimliğini hatırlatır.

Bununla birlikte, Tunus özel bir durumdu. 1861 yılında Arap dünyasındaki ilk siyasal organizasyonu tesis etmiş olsa da, yeni devlet sonraki birkaç yıl içinde iflas etti. Avrupa ulus-devletleri arasındaki nazik güç dengesine istikrar kazandırmayı amaçlayan 1878 yazındaki Berlin Kongresi, Fransız müdahalesinin yolunu açtı. 1881 yılına gelindiğinde, Tunus Fransa'nın koruması altına

girmişti. Fransız birlikleri tarafından işgal edilen ve Fransız yönetimi altında bulunan Tunus, anlaşılan Nietzsche için Avrupa'nın hem içinde hem de dışında bulunan bir tür sınır kültürel mekânı; başka deyişle, Avrupa'yı bütünüyle geride bırakmak zorunda kalmadan, Avrupa kültürünün düşünsel ve siyasi kargaşalarını gözlemleyebileceği ideal bir yeri temsil ediyordu. Başka deyişle, bizzat Avrupa'yı "öteki" olarak düşünerek, Avrupalı olmayan "öteki"ne ilişkin etnografik perspektifi tersine çevirmek istiyordu. Daha az taşralı ve daha görülmeye değer manzaralara duyulan istekle birleşen sağlık kaygıları, Nietzsche'nin Güney Fransa'ya ve İtalya'ya yaptığı yolculukların asıl nedeni olmakla birlikte, Livorno'dan başlayıp Akdeniz boyunca 500 mil sürecek Tunus seyahati, daha ziyade politik bir hareket olacaktı. Nietzsche böyle bir yolculuk için gerekli olan parasal kaynaktan yoksun değildi elbette. Ancak Fransızların Tunus'a askeri müdahalesini göz önünde bulundurunca, Heinrich Köselitz'e yazdığı ilk mektuptan bir ay sonra yolculuğun çok tehlikeli olabileceğini kabul etmek zorunda kaldı (*KGB* III/1, s.83).

Bu yolculuk hiç gerçekleşmemiş olsa da, Tunus'un vaat ettiği dışarıdan bakış olanağı, ihtiraslı bir kültürel perspektif gerektiriyordu. Dahası, Nietzsche çağdaş etnografik araştırmalarla ve popüler antropoloji literatürüyle giderek daha fazla ilgilenir olmuştu. Temmuz 1881'de, arkadaşı Overbeck Basel'deki üniversite kütüphanesinden Nietzsche'nin yazı geçirmekte olduğu İsviçre köyü Sils Maria'ya, Friedrich von Hellwald'ın *Die Erde und ihre Völker* (1877-78) adlı kitabını gönderdi (*KGB* III/1, s.101 ve 110).[6] Beş yıl sonra, Nietzsche Münih'teki bir kitapçıda, Friedrich Ratzel'in *Anthropo-Geographie*'sini de keşfetti (*KGB* III/3, s.204).[7] Nietzsche'nin Hellwald hakkında söyleyecek çok fazla olumlu şeyi olmamasına, Ratzel'den nadiren söz etmesine rağmen bu yazarlarla ilgilenmesi, aynı zamanda felsefi eleştirisine de sızan, genişleyen kültürel perspektifini açıkça ortaya koyar. Nietzsche'nin Avrupa modernitesine ilişkin, ancak tarafsız bir görüşle ulaşılabilecek bir antropolojik perspektife ihtiyaç duyulduğunu açıkça beyan ettiği *Şen Bilim*'in beşinci bölümünde bu durum gün gibi ortadadır.

> Bizim Avrupalı ahlakımızı bir kereliğine belli bir mesafeden göründüğü gibi görmek, geçmişteki ve gelecekteki diğer ahlaklarla karşılaştırmak için insanın bir şehirdeki kulelerin yüksekliğini öğrenmek isteyen bir gezgin gibi yol alması gerekir: Şehri *terk eder*. ... Biz Avrupalılara zulmeden, engel oluşturan, boyun eğdiren ve onları kederlendiren birçok şeyden kurtulmak gerekir. (*GS* 380)

Avrupa'nın politik zihniyetlerini konu alan yarı-antropolojik araştırmanın birçok bakımdan soykütük projesinin en önemli temellerinden biri olduğunu göreceğiz.

19. yüzyıl sonu antropoloji düşüncesinin disipliner biçimlenimleriyle oluşan fonda, Nietzsche'nin antropolojik yönelimi şaşırtıcı olmamalı. Antropolojik düşünceyi keşfetme süreci 1870'lerin ikinci yarısında, "Zamana Aykırı Bakışlar" ve filoloji alanındaki son ders dizisi olan "Geschichte der griechischen Litteratur" (1874-75) ve "Der Gottesdienst der Griechen" (1875-78) üzerinde çalışırken hız kazandı. Klasik filoloji alanındaki çalışmaları ve aynı zamanda da Johann Jakob Bachofen ve Jacob Burckhardt'la karşılaşmaları sayesinde çağdaş antropolojinin ana konularından bazılarını çoktan fark etmiş olan Nietzsche, beşeri bilimlerin geleneksel beşeri bilimler ile doğa bilimleri arasında bağlantı kurar gibi görünen bir dalıyla ilgilenmeye başladı.[8]

Antropolojinin, izi 18. yüzyılın sonlarına dek sürülebilen kurumsal gelişimi dikkate değerdir. Johann Polycarp Müller'in aslında 1719'da Leipzig Üniversitesi'nde "antropoloji" üzerine ilk dersini vermesinin ardından, antropolojik düşünce hem Fransa'da hem de Almanya'da hızla Aydınlanma felsefesinin asıl meselesi haline geldi. Ernst Platner *Neue Anthropologie für Artze und Weltweise* (1791) başlıklı çığır açan yapıtını bir kez yayımladıktan sonra, kültür tarihi araştırmaları insan olmanın ne anlama geldiği yolundaki daha temel soruyu artık görmezden gelemezdi; gerçi bu soru, Kant ile eski öğrencisi Johann Gottfried Herder arasındaki gergin ilişkinin de ortaya koyabileceği gibi, farklı açılardan ele alınabilirdi.[9] Herder'in antropoloji anlayışı, oryantasyon açısından daha tarihsel olmasına ve bu sayede kültürel deneyimin

heterojenliğini göz önünde bulundurmak açısından daha iyi bir örnek teşkil etmesine karşın, Kant'ın "sistemli olarak formüle edilmiş insan bilgisi doktrini" şeklindeki antropoloji tanımı, 19. yüzyılın ilerleyen dönemlerine kadar standart oluşturmaya devam etti.[10] Ancak 19. yüzyılın düşünsel ve bilimsel kültürünün asıl etkilerinden biri, biyolojik düşünce nedeniyle bizzat "insan" kavramının belirleyici değişimler geçirmiş olmasıydı. Nietzsche böylece Kant'ın tanımını kuşkulu bir soruya dönüştürdü: "İnsan kendini nasıl tanıyabilir?" (*UM* III). Bu münferit bir ifade değildi, zira 1885 yılının ortalarında, Nietzsche *The Problem of the 'Human Individual'* [*Das Problem "Mensch"*] başlıklı bir kitap ya da uzun bir deneme yazma fikrini zihninde evirip çeviriyordu (*KGW* VII/3, 34 [240]). Sadece birkaç yıl sonra, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin açılış cümlesi bunun hâlâ esas mesele olduğunu gösterir: "Kendimizi bilmiyoruz, biz bilenler, bizzat biz, kendimizi ve bunun da iyi bir sebebi var" (*GM* önsöz, 1). Araştırdığımızda bulabileceğimiz şeylerden çok da hoşnut olmayabileceğimizi söylemeye gerek yok.

Alman antropolojisi muazzam düşünsel başarısına karşın 19. yüzyılın ortalarına kadar kurumsal bir yuvadan yoksun kaldı. Ancak halen çok daha geniş bir filolojik söylemin parçası olan tarihsel dilbilim ile 19. yüzyılın başlarında felsefeden ayrılmış nispeten yeni bir disiplin olan psikoloji arasındaki yakın ilişki, Almanya'da antropolojiyi yavaş yavaş karşılaştırmalı yöntemlere dayanan bir disiplin olarak kurumsallaştırmaya başlıyordu. Bu bağlamda, klasik filoloji ile antropolojik düşünce arasında var olan ve yalnızca Nietzsche'nin yapıtlarında tezahür etmekle kalmayıp 19. yüzyıl Avrupa'sının dört bir yanında da önemli bir entelektüel eğilim oluşturan yakın ilişki, dil ve kültür incelemesine odaklanmıştı.[11] 1860 yılında *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* bu alanda, önde gelen dergilerden biri haline geldi; 1861'de Alman antropologlar Göttingen'deki ilk konferanslarını düzenlediler. Moritz Lazarus'un, Wilhelm Wundt tarafından sürdürülen "etno-psikoloji" konusunda çalışması bu bağlamda özel bir öneme sahip olurken, Lazarus'la birlikte, *Zeitschrift für Völkerpsycho-*

logie und Sprachwissenschaft'ın editörlüğünü üstlenen Heymann Steinthal, bu yeni kuramsal çerçeve içinde dil ve kültür arasındaki yakın ilişki bağlamında Wilhelm von Humboldt'un düşüncelerini sürdürmeyi amaçlıyordu.[12] Steinthal'ın antropolojik perspektifi açıkça disiplinin geleneksel sınırlarını ihlal etmeyi amaçlıyordu. Klasik filologların Alman kenti Meißen'de düzenlenen 1863'teki toplantısında Steinthal, insan kültürünün incelenmesine yönelik filolojik, tarihsel ve psikolojik yaklaşımların ille de birbirlerini dışlamadıklarını hatırlattı.[13] Ancak bu sırada, Steinthal filolojiyi dilbilim ve psikoloji uğruna çoktan geride bırakmıştı ve karmaşık karşılaştırmalı sınıflandırma dizgeleri öneriyordu.[14] Dilin taksonomisi giderek kültürün simgesel düzeninin karşılığı olarak görülüyordu, ancak belki de haksız yere Wilhelm Wundt'un yüce şahsiyetinin gölgesinde kalan Steinthal, 18. yüzyıla ait fikirleri geride bırakamamıştı. Kant, Herder ve diğerlerinin yönelttikleri sorular 19. yüzyıl Alman antropolojisinin büyük bir bölümünün merkezinde yer almayı sürdürdü.

Antropolojiden Çıkarılacak Dersler

Nietzsche'nin antropoloji alanında süregelen tartışmaların farkında olduğu açıkça ortadadır. Basel Üniversitesi'nde 1869/70 ders yılının kış döneminde Latince dilbilgisi derslerine hazırlanırken, bilginin çağdaş durumunu düzgün bir biçimde özetleyen ve yeni ufuklar açan iki yayına yöneldi: Theodor Benfey'in Kraliyet Bavyera Bilim Akademisi'nin Tarih Komisyonu tarafından yayımlanan ve genel bir perspektif sunan yapıtı *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (1869) ve de Friedrich Max Müller'in ilk kez Büyük Britanya Kraliyet Enstitüsü'nde verdiği konferanslardan oluşan *Lectures on the Science of Language*'ın (1862-64) Almanca çevirisi.[15] Hem Benfey'e hem de Müller'e göre, dil ile kültür arasındaki karmaşık ilişki beşeri bilimlerin tam da odağında yer alıyordu. Klasik filolog olarak öğrenim gören ve Gustav Gerber'in yapıtı *Die Sprache als Kunst* (1871-73) sayesinde dil felsefesinin esas meselelerine aşina olan Nietzsche'nin

ilgisinin benzer bir güzergâh takip etmesi ancak doğal karşılanabilirdi.[16] Aslında, çağdaş antropolojik düşünceden çıkardığı ilk ders, kültürel zihniyetleri dil aracılığıyla inceleme ihtiyacıydı. Aslında, dili incelemek Nietzsche'nin, adeta kültürel zihniyetlerin doğal tarihine, bu sayede de, modern kültürün siyasi koşullarına daha başarılı bir giriş yapmasına olanak tanıdı.

Zaten 1869 kışında Basel Üniversitesi'nde verdiği Latince gramer dersleriyle bağlantılı olarak, dil, bilgi ve kültür arasındaki ilişkiye dair derin düşüncelerin tarihsel vizyonunun temelinde yattığı açıkça ortadadır. Nietzsche'nin giriş dersi, dilin kökeni ve çağdaş karşılaştırmalı dilbilimin genel perspektifine ilişkin tartışmalar gibi daha teorik konularla ilgili iki genel dersten önce geliyordu. Bu bağlamda Nietzsche öğrencilerine, Eduard von Hartmann'ın *Philosophie des Unbewussten* (1869) adlı yapıtında bulduğu, Friedrich Wilhelm Joseph'in uzun bir pasajını sunuyordu: "Dil olmadan, yalnızca felsefi bir bilinci [*philosophisches Bewußtseyn*] değil, genel olarak insan bilincini de [*menschliches Bewußtseyn*] düşünemeyiz" (*KGW* II/2, s.188).[17] Nietzsche'nin vurgusu büyük ölçüde, insan bilincinin ve sonuç olarak insan kültürünün gelişiminin dilin gelişiminden ayrılamayacağı düşüncesinedir.

Nietzsche'nin bu meseleyle ilgili düşünceleri, Benfey'in ufuk açıcı değerlendirmesinde rastladığı yeni dilbilimlerindeki çağdaş eğilimlere verdiği tepkiyle desteklenir: Friedrich Schlegel, Franz Bopp, Jacob Grimm ve Wilhelm von Humboldt'un yapıtlarının, bizi farklı diller arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmaya ve ideal koşullarda, dilsel biçimlerin gelişiminin izini sürebilecek daha tarihsel bir bakış açısı benimsemeye zorladığını fark etmişti (*KGW* II/2, s. 189 ve 191.) Farklı kültürler farklı biçimde yazar ve konuşurlar, öyle ki dil belli bir toplumun ya da tarihsel dönemin kültürel gelişimini olduğu kadar tarihsel gelişimini de yansıtır – anlaşılan bu, Nietzsche'nin özellikle Humboldt'tan aldığı genel bir derstir. Nietzsche'nin yapıtlarında Humboldt'a yapılan göndermeler son derece sınırlıdır ve Nietzsche onun karşılaştırmalı dilbilim alanındaki başarılarına ilişkin bilgilerini esas olarak Benfey'in yapıtların-

dan edinmiş olsa da, Humboldt'un son derece etkili incelemesi *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*'e (1830-35) dikkatle eğilir.[18] Humboldt'a göre, dilin nihayetinde belli bir çağın kültürel kimliğini ve bilincini yansıtan toplumsal ve kültürel bir bağlam içine yerleşmiş olarak görülmesi gerekir.[19] Bu, Nietzsche'nin Humboldt'a oldukça benzer biçimde farklı dilsel yapıların farklı dünya görüşleri sağladığını varsaymasına yol açtı: "Halklar arasındaki karakter farkı [*Charakterverschiedenheit der Völker*]" büyük ölçüde "dilsel fark"ların sonucudur" (*KGW* II/2, s.192). Kültürel zihniyetlerin tarihinin dil tarihiyle koşutluk içinde görülmesi gerekiyordu.

Nietzsche'nin dille kültürün birbirine bağlılığına yaptığı vurgu, 19. yüzyılda klasik filoloji alanındaki tek gelişme değildi elbette. Friedrich August Wolf'un Halle Üniversitesi'ndeki program dahilinde yaptığı dersler zaten dilsel düşünceye geniş yer veriyordu.[20] Almanya'da Wolf'un izinden giden ve genel olarak Humboldt'un dil ve kültürle ilgili düşüncelerinin genel doğrultusuna bağlı kalan klasik diller okulu, bu yüzden 19. yüzyılda "filoloji"yi ağırlıklı olarak eski dillerin ve dilsel belgelerin incelenişi olarak değil, çoğunlukla daha geniş çaplı kültürel ve politik gelişmelere odaklanan bir dal olarak görüyordu.[21] Eski Yunan zihniyeti, lirik şiir ve dramadan felsefi diyaloglara ve politik yapıtlara kadar çeşitli dilsel belgelerde yansıtılmakla kalmıyordu; Yunan diline bizzat Yunan "zihni"nin en yüksek konsantrasyonu olarak bakmak gerekiyordu.[22] Sonuç olarak, Nietzsche erken döneme ait defterlerinden birinde, "Yunan halkının sabit bir nokta olarak Yunan dili etrafında kendini belirginleştirdiği"ni söyleyebilecekti (*KGW* III/4, 19 [278]).

Nietzsche'nin dilsel gelişme ve kültürel süreçler arasındaki ilişkiyle ilgilenmesi, çağdaş antropoloji pratiğinin farkında olduğunu açık seçik ortaya koyuyor. Sözgelimi Orta Afrika ve başka yerlerdeki sözlü kültürlerde bu ilişkiyi nasıl tarif ettiğini göz önünde bulunduralım. Dilin gelişimindeki "olağanüstü süreç"in sona ermediğine dikkat çekerek, şöyle der:

> Sibirya, Afrika ve Siyam'daki vahşi ve kaba kabile toplumlarında, lehçelerin tümüyle değişmesi için iki üç kuşak yeterlidir. Orta Afrika'daki misyonerler ilkel kabilelerin dillerini kaydetmeye girişmiş, her dilsel ifadeyi toparlamışlardı. On yıl sonra geri döndüklerinde bu sözlüğün artık yürürlükten kalkmış ve işe yaramaz olduğunu gördüler. (*KGW* II/4, s. 441)

Gerçek bir etnografik dil ve kültür incelemesinin karşılaştığı zorluklar insanı afallatan karmaşıklıktadır.

Nietzsche'nin çağdaş antropolojik düşünceye duyduğu ilgi büyük ölçüde entelektüel çevresinin sonucuydu. Aslında, bu alana duyduğu ilginin artması 19. yüzyılda antropolojinin hızla kurumsallaşmasını yansıtır. Almanya'da bu, bir yandan *Archiv für Anthropologie* (1866) ve *Zeitschrift für Ethnologie* (1869) gibi art arda, hızla kurulan bir dizi akademik dergi; bir yandan da 1870'te, Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte'yi oluşturan ve çeşitli disiplinlerden gelen âlimlerden müteşekkil olup giderek büyüyen bir ağ sayesinde başarıldı.[23] 1869'da, Avusturya'nın Innsbruck kentinde, Herman von Helmholtz'un Alman biliminin başarısıyla Alman ulusu fikri arasında bağlantı kuran milliyetçi açılış konuşmasıyla başlayan Versammlung Deutscher Ärzte und Naturforscher'de, antropoloji ve etnolojiyle ilgili ilk oturumu liberal hekim Rudolf Virchow yönetmişti.[24] Bu çok önemli bir gelişmeydi, zira bu toplantıları her yıl farklı bir Alman ya da Avusturya kentinde düzenleyen Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, bilimi kamusal alana nakleden ulusal bir forumdu. Bu yıllık konferanslar küçümsenemeyecek bir çaptadır ve Almanya'da bilimsel paradigmaların kurumsal örgütlenmenin tesis edilmesinde doğrudan etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: 1869'da, Virchow antropolojiyle ilgili ilk oturumu yönettiğinde, 979 bilim adamı katılmış; 1913 yılına gelindiğinde, Viyana'da yapılan yıllık toplantıda bu sayı 5.180'e çıkmıştı.[25]

Alman antropolojisinin kurumsal teşekkülünü göz önünde bulunduracak olursak, Helmholtz'un rakibi Emil DuBois-Reymond da dahil olmak üzere en önde gelen doğa bilimcilerden bazılarının antropolojik düşüncenin gelişiminde üstlendikleri aktif rolü

görmezden gelmek zordur. 1870'ler ile 1880'ler arasındaki görece kısa dönemde, İmparatorluk Almanya'sının başkenti Berlin etnografik ve antropolojik araştırmaların odak noktası haline gelmişti. 1870'ler boyunca, Virchow'un eski bir öğrencisi ve büyük olasılıkla zamanın en önemli coğrafyacısı olan, ayrıca Almanya'nın sömürgeci arzularını bir hayli eleştiren Adolf Bastian, Berlin Üniversitesi'nde "etnoloji" üzerine ilk doğru dürüst akademik dersleri vermeye başladı. Bastian'a göre, antropoloji kuşkusuz nomotetik açıklama örneklerini izleyecek bir "kültür bilimi" olarak görülmeliydi ki bu, çağdaş beşeri bilimlere damgasını vuran tarihselcilikle biraz tezat oluşturuyordu. Ancak bu antropoloji anlayışı tek tek psikolojik deneyimler ile maddi koşulların etkileşimine dayanan ve üstelik temel tarihsel geçişlere konu olan görece istikrarsız bir "kültür" kavramıyla işliyordu. Bastian bu geçişlerin, çoğu kez bilinçsiz bir düzeyde kültürel süreçleri biçimlendirdiğine inandığı sözde "temel fikirlerle" ilişkili olarak gözlemlenebileceğini savunuyordu: "Dünyanın dört bir yanında, beş kıtanın her tarafında... yüzeydeki hafif değişikliklerin (yerel farklılıkların) altında aynı temel fikirlerden oluşan türdeş bir katmana rastlayabiliriz."[26] "Zoopolitik bireyin toplumsal teşekkülü" günümüzde, sözgelimi modern folklorda varlığını sürdüren temel fikirler tarafından biçimlendirilir.[27] Bastian bu tür temel fikirlerin doğasına dair oldukça kapalı sözler ediyordu gerçi, ama bu fikirlerin sözde ilkel ve arkaik toplumlarla sınırlı olmadıkları, bir modern toplumsal zihniyetler tarihinde açıklayıcı örnek vazifesi görebilecekleri ve bu itibarla doğrudan politik öneme sahip olmaları gerektiği Bastian'ın kafasında giderek daha netleşmişti.[28] Nietzsche'nin soykütük projesi de benzer şekilde gelişecektir.

Alman antropolojik düşüncesi dört başı mamur bir düşünsel yalıtılmışlık içinde gelişmedi. İngiliz ve Alman antropolojisi arasında –yönelimleri bakımından ilkinin daha evrimci, ikincinin daha tarihselci olması anlamında– temel farklar olsa da, bunlar arasındaki yakın etkileşim 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuştur. Theodor Waitz'in *Anthropologie der Naturvölker* (1859-77) adlı yapıtının ilk cildi kısa süre sonra Londra Antropoloji Derneği

adına İngilizceye çevrildi ve Edward Burnett Tylor, John Lubbock gibi İngiliz antropologların yapıtları üzerinde büyük etkide bulunmaya başladı.[29] Beri yandan onların da "ilkel kültürler"le ilgili çalışmaları 1860'lar ve 1870'ler boyunca hızla Almancaya çevrildi; Berlin ve başka yerlerdeki antropolojik tartışmaları besledi.

Ayrıca, genel olarak 19. yüzyıl antropolojik düşüncesi, ne İngiliz ne de Alman bağlamında, çağdaş antropolojide spesifik bir söylemi temsil eden 19. yüzyılın fiziksel antropolojisinin ırksal doktrinlerine indirgenmemelidir.[30] Gobineau'nun adı çıkmış *Essai sur l'inégalité des races* (1853-55) adlı yapıtı gibi yapıtlar 19. yüzyıl Avrupa'sının politik imgelemi üzerinde kalıcı bir etkiye sahip olsa da, en önde gelen Alman antropologlardan bazılarının –bilhassa Bastian ve Virchow'un– biyolojik temelde yapılacak ırksal sınıflandırmaların kültür incelemesi için yararlı bir araç işlevi görebileceği fikrine tahammülleri yoktu. Kültürlerle ilgili ırkçı yorumlar 19. yüzyılın antropolojik ve arkeolojik düşüncesinde kuşkusuz dikkat çeken bir etmendi, fakat yarı bilimsel gerçekler olarak ancak yüzyıl sonuna doğru ivme kazandılar.[31] 19. yüzyıl antropoloji ve arkeolojisinin ırksal doktrinleri, ilk anda, kolayca çürütülebilecek naif önyargılar olarak ortaya çıktı. Ancak yüzyıl sonuna gelindiğinde öyle bir mantık süzgecinden geçirilmişlerdi ki, liberal kafalı antropologlar ve arkeologlar bile bu doktrinlere katılır oldular.

Nietzsche bu bağlamda da zor bir vakadır. Yapıtlarında baştan sona, 19. yüzyıl düşünce tarihine nüfuz etmiş ırksal doktrinlere göndermeler bulmak hiç zor değil elbette. Çağının çocuğu olan Nietzsche'nin bizim bakış açımızdan rahatsız edici olmanın da ötesine geçen kültürel mecazlar kullanması şaşırtıcı değildir. Aslında, kültürel ve fiziksel "yozlaşma" metaforları da dahil olmak üzere, birçok yapıtında sunduğu ırksal mecazlar son derece müphem bir tablo ortaya koyar.[32] Ancak, Nietzsche'nin çağdaş antropolojik düşünceye yönelik ilgisini zamanın ırksal doktrinlerine indirgemek basiretsizlik olur. Kuşkusuz Avrupalı antropologların çoğu, Avrupa uygarlığının "ilkel kültürler" olarak gördükleri kültürlerden üstün olduğu görüşünü paylaşıyordu ve 19. yüzyılın sonraki dönemlerinde ortaya çıkan sömürgeci çıkarlar da bu inancı destekliyordu. An-

cak, belli bir anlamda, modern kültür hâlâ arkaik mitsel düşüncenin kalıntılarının etkisi altında olduğundan, bu kültürel hâkimiyet vizyonları antropolojik düşünceyi baltalıyordu. Nietzsche açısından bunun Avrupa modernitesinin simgesel düzenine dair soykütük incelemesine rehberlik edecek cazip bir fikir olduğu anlaşıldı.

John Lubbock ve Edward Burnett Tylor'ın yapıtlarında sunulan kültürel antropoloji, örneğin Nietzsche'nin dinin ortaya çıkışına ilişkin görüşlerinin harekete geçtiği düşünsel yapıya katkıda bulunmuştur. Çağdaş Alman antropolojisine büyük ölçüde aşina olan ve evrim kuramlarına duyduğu büyük ilgiyle hareket eden Nietzsche, Temmuz 1875'te John Lubbock'un *The Origin of Civilization* (1870) adlı yapıtının Almanca çevirisini satın aldı ve aynı sıralarda, Basel'deki üniversite kütüphanesinden Tylor'ın *Primitive Culture* adlı kitabını ödünç aldı.[33] Nietzsche'nin düşüncesinin bu doğrultuda ilerlemesine "Der Gottesdienst der Griechen" başlıklı dersi için yaptığı hazırlıklar da ayrıca destek sağladı; burada Nietzsche 1875 yılının ikinci yarısında Basel'deki üniversite kütüphanesinden ödünç aldığı antropoloji külliyatına ait çok sayıda kitaba atıfta bulunmaktadır. Bu kitaplar arasında Yunan, Roma ve Alman mitolojisine dair yazılmış, antropoloji ve arkeolojinin kesişim noktasında duran ve 19. yüzyılın ikinci yarısında çığır açmaya başlayan önemli karşılaştırmalı incelemeler de bulunuyordu.[34] Birkaç örnek vermek gerekirse: Heinrich Nissen'in *Das Templum* (1869) adlı yapıtı eski tapınakların mimari düzenini ve mitolojik işlevlerini kültürün simgesel düzeninin mekânsal temsili olarak yeniden yorumlamaya çalışıyordu. Halle Üniversitesi'nde ders veren Protestan teolog Adolf Wuttke 1860'ta yayımlanan *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* adlı yapıtında, batıl inancın ve modern zamanlarda halk inancı üzerinde devam eden etkisinin en ayrıntılı açıklamalarından birini sunuyordu.[35] Wuttke böylece, giderek sekülerleşen bir toplumda mitolojik fikirlerin varlığını sürdürmesiyle ilgili önemli malzemeler sunuyordu ve Nietzsche de böyle bir antropolojik araştırmanın ampirik temellerinin tamamen farkındaydı. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, politik bağlamdan da bağımsız olmayan bir şekilde, Alman âdetleri ve folkloruna

ilişkin ampirik veri toplama işi büyük önem kazanmıştı. Nietzsche bu yaklaşımla, Wilhelm Mannhardt'ın *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme* (1875) başlıklı incelemesinde karşılaşmıştı: Mannhardt'ın tarımla ilgili mitlere ve dinsel kültlere odaklanan yapıtı sadece ana kaynakların toplanmasına değil; o sıralarda Gdansk'da kütüphaneci olan Mannhardt'ın, örneğin eski hasat ritüelleriyle ilgili ilk elden bilgi toplamak için Almanya çapında dağıttığı anket formlarına da dayanıyordu.[36]

Ancak Nietzsche Britanya'daki son gelişmelerin de farkındaydı. 1877'de İsviçre'nin Rosenlauibad bölgesinde tatil yaparken, yeni kurulan *Mind* dergisinin editörlüğünü yapan ve o sıralarda Londra'da yaşayan filozof George Croom Robertson'la tanıştı. Nietzsche Robertson'ın Charles Darwin, Herbert Spencer ve Edward Burnett Tylor'ı dergisine katkıda bulunmaya ikna ederek, felsefe ile yaşam bilimlerini uzlaştırma girişimini övdü. Nietzsche'nin Paul Rée, Malwida von Meysenburg ve kız kardeşi Elisabeth'e yazdığı üç ayrı mektupta Robertson'dan söz etmesi, Robertson'la karşılaşmasının –hiç olmazsa Nietzsche için– son derece ufuk açıcı olduğunu düşündürüyor (*KBG* II/5, s. 266, 268 ve 270). Robertson'ın o sırada Rosenlauibad'daki zamanını Wilhelm Wundt'un kaleme aldığı ve birkaç ay sonra *Mind* dergisinin ikinci sayısında yayımlanacak "Almanya'da Felsefe" konulu makalesini tercüme etmekle geçirmekte oluşu son derece ironiktir. Bu makalede, Nietzsche'nin felsefesi Schopenhauer'e özgü kötümserlikle katışıksız saçmalığın eşiğindeki dinsel mistisizmin garip bir karışımı olarak tarif ediliyordu. Wundt bu felsefenin birçok bakımdan Almanya'da akademisyen olmayan filozoflar arasındaki gelişmemişliği temsil ettiğini savunuyordu.[37]

Wundt'un makalesinin sonucu olarak, Britanya'daki önde gelen felsefe çevreleri Nietzsche'ye kuşkuyla yaklaşmaya başladı. Ancak Nietzsche, *Mind*'ın ilk sayısında da gözlemlenebileceği gibi felsefe ile bilimler arasında bağlantı kurma girişiminin damgasını vurduğu Britanya felsefesindeki son eğilimlere karşı çok daha kadirşinastı. Bu dönemde yaptığı okumaların bir bölümünün 1880'ler boyunca antropolojik düşünceye duyduğu ilgiyi artırdığı

açıktır. Kişisel kütüphanesine ve mektuplarına bakarak, bu alandaki okumalarının Lubbock ve Tylor'la sınırlı olmadığına emin olabiliriz. Nietzsche daha sonra işe yarayabilecek fikirler için herhangi bir metni iyiden iyiye kurcalamaktan hiçbir zaman kaçınmamıştır ve defterlerinin çoğu genellikle anlamı çözülmesi zor, muğlak göndermelerle doludur.[38] Ancak 19. yüzyıl antropolojisi, dilbilimi ve psikolojisinin odağında yer alan karşılaştırmalı yöntemler, Nietzsche'nin "insan bilgisine ilişkin muazzam miktarda bir ampirik malzeme koleksiyonu" olarak tarif etmeye başladığı kendi soykütük yaklaşımının önemli özelliklerinden biri haline gelmeye başlar (*KGW* IV/1, 8 [4]). Bu bakımdan 19. yüzyıl –tren yolculuklarının, telgrafla haberleşmenin, görgü tanıklığına dayalı gazeteciliğin, halka açık müzelerin ve tarih branşının çağı– böyle bir girişim için ideal entelektüel ortam gibi görünmekteydi: "Bizim kültürümüzün avantajı *karşılaştırma kapasitesidir* [*Vergleichung*]. Daha önceki kültürlerin en farklı ürünlerini toplar ve ölçeriz; *bunu* iyi bir şekilde yapmak, görevimiz budur" (*KGW* IV/2, 23 [85]). Modern "insanlığın" ya da "uygarlığın" tarihöncesini keşfetmek belki de 19. yüzyıl antropolojisinin asıl düşünsel eğilimiyken, Nietzsche tarihöncesindeki zihniyetlerin ve doğal koşulların modern toplumun politik gerçekliğini hâlâ biçimlendirdiğini savunmak üzereydi.[39]

Metafor, Mit ve Kültürel Gerçeklik

Dil ile düşünce arasındaki ilişki kuşkusuz Nietzsche'nin düşünsel gelişiminin en sürekli temalarından biridir. Bu temanın onun felsefi girişiminin genel doğrultusunu etkileyiş biçimini görmezden gelmek neredeyse imkânsızdır. Nietzsche'nin ilk kez "Darstellung der antiken Rhetorik"in notlarında ifade ettiği, bütün dillerin, öyle ya da böyle retorik bir doğaya sahip olduğu (*KGW* II/4, s.426) yolundaki biraz da abartılı iddiası elbette onu görünüşte yıkıcı epistemolojik sonuçlara götürür. Bu sonuçlar "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" başlıklı makalesinde ve 1870'lerin başlarındaki defterlerde öne çıkar.[40] Nietzsche burada,

en radikal anlamda dilin Kantçı kendinde şeylere ayrıcalıklı bir erişim sağlayamayacağı ve bu itibarla dilin doğrudan gerçeklikle örtüştüğünün düşünülemeyeceği fikrini tercih eder. Dil ona göre, insan bedeninde gerçekleşen dil öncesi algılama ve zihinselleştirme süreci ile bilişsel süreçler arasında bir aracı olarak görülmelidir; ister kültürel ister doğal çevremizle ilişki içinde olalım daima bu bilişsel süreçlerle çevremizi şekillendirip düzenlemeyi amaçlarız. O halde, Nietzsche'nin dil tasavvuru beden ile dünya, insan fizyolojisi ile kültür arasındaki ara yüzeye odaklanır; böylece *Şen Bilim*'de ifade edildiği gibi, bilinç ve beden arasındaki ilişkiyi antropolojik bağlamda yeniden düşünerek, "insanlığımızı 'doğallaştırmayı'" hedefler. (*GS*, s. 109).[41] Nietzsche böylece metafizik bir kurmaca olarak gördüğü "hakikat"e saldırmakla kalmayıp, her türlü kavramsal bilginin anlamları zamanla sabitlenen metaforlara dayandığını da vurgulamaya başladı (*TL*, s. 144-50 ve *KGW* III/3, 8 [41]): "*Metaforsuz doğru dürüst bilgi olmaz*" diyordu özlü bir şekilde (1872/73, *KGW* III/4, 19 [228]).[42]

Burası Nietzsche'nin dil ile düşünme arasındaki ilişki üzerine fikirlerinin epistemolojik içerimlerini araştırmanın yeri değil. Nietzsche'nin görüşünün daha ayrıntılı bir değerlendirmesi, düşüncelerinin çoğunlukla inanıldığı kadar radikal olmadığını gösterecektir.[43] Ancak şimdi ele aldığımız bağlamda, dil ile bilinç arasındaki uyumun, sonraki felsefi yapıtlarında belirleyici etmen olmaya devam ettiğini kavramak yeterlidir. Zira Nietzsche bilincin ve düşüncenin gelişiminin antropolojik bir gerekliliğe, işaretlerle iletişim kurmak ve akıp giden algıları kalıcı imgelerle düzene koymak gerekliliğine dayandığına sonraki çalışmalarında da işaret eder. (*GS* 354). 1880'ler boyunca tekrarladığı, ahlak gibi kültürel kurumların bir tür işaret dilinin sonucu olarak yorumlanması gerektiği iddiasını biçimlendiren tam da bu görüştür (*KGW* VII/1, 7 [47], [125] ve *KGW* VIII/1, 2 [165]). Daha geniş bir felsefi perspektiften bakıldığında Nietzsche'nin ileri sürdüğü fikirlerin her zaman savunulabilir olup olmadıkları sorgulanabilir elbette. Ancak Nietzsche'nin düşünsel projesine yönelik, dil sorununu dışarıda bırakmayı hedefleyen her yaklaşım, ikna edici olmaktan uzak kalacaktır; zira bu

tür bir yaklaşım "metaforlar oluşturma dürtüsünün insanın temel dürtüsü" sayılması gerektiği iddiası gibi sadece görünüşte önemsiz olan ifadelerin kalıcı önemini yabana atar (*TL*, s. 150).

Nietzsche'nin görüşlerindeki genel bir kayma, dil konusundaki düşüncelerine damgasını vurmuştur. 1870-1874 yılları arasında, dilin epistemolojik statüsü üzerine ilk yapıtları ve notları bağlamında, genellikle dilin kusurlu doğasını vurguluyordu. Dilin gerçekliğe denk düşmemesi, gerçekliğin dil aracılığıyla yeterince temsil edilememesi, ancak karmaşık bir dizi mecazla dolaylı olarak temsil edilebilmesi onu dil konusunda radikal bir kuşkuculuğa götürmüştü: "Çoğu insan zaman zaman hayatının bir yanılsamalar ağı içinde sürüklendiğini sezer. Ancak pek azı bu yanılsamaların nereye kadar uzandığını fark eder" diye yazıyordu 1870/71 tarihli defterlerinde (*KGW* III/3, 5 [33]).[44] Öte yandan, bilginin sadece, bireylerin kendinde şeylere ayrıcalıklı bir erişimden yoksun olmaları nedeniyle aldatıcı olduğu varsayımı elbette olanaksız bir felsefi görüş olarak kalır. Sık sık yıkıcı bir tavır takınabilen Nietzsche bile, bu görüşü düzeltmek zorunda kaldı; başlangıçtaki kuşkuculuğu yerini daha olumlu bir açıklamaya bırakmaya başladı:

> Farklı dillerin karşılaştırılması şunu açıkça ortaya koyuyor ki sözcükler söz konusu olduğunda, önemli olan hiçbir zaman hakikat değildir, uygun ifade değildir: Aksi takdirde, bu kadar çok dil olmazdı. "Kendinde şey"i kavramak... dil heykeltıraşı [*Sprachbildner*] için bile imkânsızdır ve zaten cazip bir şey de değildir. (*TL*, s. 144)

Kendinde şeylerin bilginin örgütlenişi açısından hiç de sabit bir referans noktası olmayabileceği, Nietzsche'nin dilin kültürel gücünün herhangi bir biçimde gerçekliğe ayrıcalıklı erişime dayanmadığını yavaş yavaş kavramaya başladığını gösterir. Aslında, böyle ayrıcalıklı bir erişimin mümkün olup olmamasının o kadar da önemli olmadığı ortaya çıkmıştır. Hakikat ve yalanla ilgili makalesinden beş yıl sonra, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildinde, kültürel ve politik kurumları tam da gerçeklikle ilgili yanılsamalarımızın

biçimlendirdiğini, zira bu yanılsamaların ve dildeki temsillerinin zaman içinde gelişerek, kültürel gerçekliği oluşturan karmaşık bir inançlar ağına dönüştüğünü ifade etti:

> Şimdi bizim dünya dediğimiz şey, organik varlıkların [*organische Wesen*] tüm gelişimi içinde yavaş yavaş ortaya çıkmış, bir iç içelik oluşturmuş <bulunan> ve şimdi tüm geçmişin biriktirilmiş hazinesi olarak bize miras bırakılan - hazine olarak; çünkü bizim insanlığımızın [*unseres* Menschenthums] değeri buna dayanır. (*İPİ*, 1:16)[45]

Nietzsche'nin asıl vurguladığı nokta, bilginin ya da kültürün aldatıcı statüsü değil, başlangıçta keyfi olan inançların yavaş yavaş tarihsel bakımdan sabit ve evrensel geçerli bir kültürel gerçeklik sayılacak bir dizi karmaşık kültürel zihniyete dönüşmesidir.

Şimdilik yukarıdaki pasajın organikçi metaforlarını bir kenara bırakırsak, aslında Nietzsche'nin böyle tarihsel bir perspektife yönelmesi büyük ölçüde filolog geçmişiyle alakalıdır. 19. yüzyılda dilbilimdeki en önemli tartışmalardan biri tarihsel anlambilimle, yani dilsel köklerde, zaman zaman da bütün bütün sözcüklerdeki morfolojik ve fonolojik farklılaşmalarda açığa çıkan çok küçük anlam değişimlerinin artzamanlı incelenişiyle ilgiliydi. Hint-Avrupa ata dilinin canlandırılmasıyla ilgili tartışmalar daha 1830'larda August Friedrich Pott'un yapıtıyla başladı ve 1860'lar boyunca August Schleicher'in çığır açan çalışmalarıyla doruğa ulaştı.[46] Nietzsche, Kasım 1869'da, Schleicher'in güçlü yapıtı *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*'i (1861-62) en azından kısmen okumuş; farklı dil ailelerine, dillere ve lehçelere bölünmüş arkaik ata dil fikriyle karşılaşmıştı. Ancak Nietzsche'ye göre, Schleicher'in açıklamasının önemi akademik ayrıntılardan, miras alınan dil ve ses yasaları kuramından çok, yaklaşımının geriye dönük oluşuna dayanıyordu.[47] Bu can alıcı önem taşıyordu, zira dil tarihini geriye dönük olarak okumak, sözgelimi eski toplumların hukuk gibi kurumlarında temsil edildiği biçimiyle kültürün sembolik düzenine yaklaşmaya izin veriyordu. Özellikle dikkat çeken bir örnek vermek gerekirse: Pott ve Schleicher'le aynı

yıllarda yaşamış, Berlin Üniversitesi'nde Hegel'in rakibi Friedrich Carl von Savigny'nin öğrencisi olmuş ve tarihsel hukuk okulundan büyük ölçüde etkilenmiş olan filolog Jacob Grimm, hukuk düşüncesinin ortaya çıkışını, dildeki simgesel temsilinin gelişimi üzerinden yeniden kurgulamaya çalışıyordu.[48]

Bu bağlamda etimoloji çalışması can alıcı önem taşıyordu. Hem eğitimi hem de mesleği itibarıyla klasik filolog olan Nietzsche, elbette çağdaş etimolojik araştırmaların durumunun adamakıllı farkındaydı. Leipzig'deki hocalarından biri olan Georg Curtius'un yazdığı, Yunancanın etimolojisi üzerine standart bir ders kitabı sayılan *Grundzüge der griechischen Etymologie*'de (1858-62) çok şaşırtıcı bir düşünceyle karşılaştı: Dil içinde sözcük ve ifadelerin anlambilimsel çerçeveleri sürekli değişiyordu, çünkü her dilsel toplulukta üyeler kullandıkları ifadelerin etimolojik kökenleriyle ilgili az çok başarılı biçimde daima spekülasyonda bulunuyorlardı (*KGW* III/3, 3 [83]).[49] Ortaya çıkan olası anlamlar ağı ve belli belirsiz anlam değişiklikleri, özellikle halkın hayal gücünü besleyen popüler etimolojiler büyük ölçüde rastgele olduğundan, sonsuzmuş gibi görünür. Nietzsche gerçekten "bilimsel" bir etimolojinin idealde, bu "kavramlar tarihi"ne [*Geschichte des Begriffs*] başlangıç noktası sunması gerektiğini kabul etmeye başladı (*KGW* II/3, s. 395).

Nietzsche'nin düşünce tarihine sıçrama tahtası olarak kullanacağı bu tarihsel dil araştırmalarına yönelik ilgisi, açıkça 18. yüzyıla uzanan bir geleneğe bağlanır. Örneğin Giambattista Vico, etimolojinin yalnızca sözcük ve kavramların anlamlarını değil, aynı zamanda bu sözcüklerin içinde kullanıldığı kültür kurumlarının, fikirlerin, mitlerin ve ayinlerin anlamlarını da bulmayı mümkün kıldığı konusunda açıkça ısrar etmişti. Bu yoruma göre, felsefi düzeyde yapılan etimolojik araştırma kültürel düşünce tarihine benzer bir şeyi gün ışığına çıkarıyordu.[50] Berlin Bilimler Akademisi'nin 1759 ve 1769 yıllarında dil ve düşünce ilişkisi ve dilin kaynağı konularında düzenlediği iki ödüllü münazara benzer fikirlerin tartışmaya katılmasını tetikledi.[51] Bu ünlü yarışmalara *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache und*

der Sprache in die Vernunft (1767) adlı yapıtıyla katılan Sulzer'in aklın tarihinin dilin tarihiyle koşutluk içinde olduğunu; dilin tarihinin kavramsal bilgimizin soykütüğünü temsil ettiğini canı gönülden vurgulaması özellikle ilginçtir. Sulzer bir filozof için, düşünce tarihi araştırmasında ideal bir başlangıç noktası işlevi görecek gerçekten kapsamlı bir dil tarihinden daha yararlı bir şey olmadığına işaret ediyordu.[52]

Nietzsche'nin 18. yüzyılda devam eden tartışmalar konusunda ayrıntılı bilgiye sahip olup olmadığı kuşkuludur, ama kendi yaklaşımı gerçekten Vico ve Sulzer'inkine benzerdir. Bu benzerliğin nedenlerinden biri, dilbilim bağlamında etimolojik araştırmaların 19. yüzyılda canlanmasıydı; dilbilim ise çağdaş antropolojik düşüncenin daha geniş çerçevesi içinde gelişiyordu. 1854'te, Jacob Grimm etimolojik araştırmaların kültürlerin tarihsel gelişimini aydınlatabileceğini ileri sürmüş; Georg Curtius ise kısa bir süre sonra, etimolojik araştırmaların kavramların tarihsel gelişimine ve sürekli değişen anlamlarına odaklanması gerektiğini vurgulamıştı.[53] Etimoloji dilin temel metaforik yapısına vurgu yaptığı ölçüde, kültürel zihniyetler tarihinin temeli olarak görülüyordu.

Nietzsche giderek miti, kültürün sembolik düzeni üzerinde dil tarihinin yarattığı etkinin bir örneği olarak görmeye başlamıştı. "Encyclopaedie der klassischen Philologie" başlıklı makalesinde, mitolojideki isimlerin ortaya çıkışını uzun uzun tartışır. "Mitlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi tanrıların *isimlerinin* başlangıçta yüklemler" olduğunu ortaya koyar; isimlendirilmiş herhangi bir nesne de "çok sayıda yüklem"e sahip olma eğilimindedir ve bu yüklemlerin çoğu "sırayla başka nesneler için kullanılır." Nietzsche'nin Sanskritçeden verdiği örnekler, bu keyfi yüklemlemeden kaynaklanan karmaşık anlam ağını vurgular: "yeryüzü, ırmak, gökyüzü, alacakaranlık, inek ve dil" sırası geldiğinde aynı derecede karmaşık başka bir dizi mit yaratabilecek olan, birbiriyle ilişkili terimler haline gelir (*KGW* II/3, s. 410).

Mecazlı dil ve mitoloji arasındaki çok yakın ilişki, 19. yüzyılda mit incelemelerini hem dilbilimle hem de antropolojiyle yakından ilişkilendiren çok tartışılan bir konu olmuştur. 18. yüzyılda, Chris-

tian Gottlob Heyne antikitenin düşünsel dünyasını mitsi anlatıların şiirsel dilinde keşfetmenin mümkün olduğunu savunmuş; 19. yüzyılda ise Friedrich Gottlieb Welcker isimlerin, kişileştirmelerin, simgelerin, metaforların ve alegorilerin eski doğal dinlerin temelini oluşturduğuna işaret etmişti.[54] Benzer biçimde, Karl Otfried Müller ve çok daha sonra Hermann Usener de mitin sembolik düzeninin metafor, kişileştirme ve insanbiçimciliğe dayandığını vurguladı.[55] 19. yüzyıl başında, Schelling bu fikri bir adım daha ileri götürerek, dilin işleyişi mitin işleyişine benzediğinden, bizzat dilin bir mitolojik söylem biçimi olarak kavranması gerektiğini ifade etti.[56] Johann Jakob Bachofen benzer biçimde, mitolojik söylem, simgesel dil ve felsefe arasında derin bir benzerlik keşfetmenin peşine düştü; bu arayışı birçok açıdan fikirlerinin Alman Romantizmine uzanan köklerini yansıtıyordu: Hem mit hem de felsefe, zihinsel imgeler ve şiirsel mecazların yarı-metaforik birlikteliklerine dayanan yorumlayıcı pratiklerdi.[57]

Nietzsche'ye göre bu art alan bizi mitin inşasının doğrudan dilin antropolojik önemine bağlı olduğu yolundaki can alıcı düşünceye götürür. Mitin felsefi düşüncenin öncüsü olduğunu savunan Nietzsche (*KGW* II/4, s.219), "Der Gottesdienst der Griechen" başlıklı konferanslarında miti insani eylemler, doğal fenomenler ve ilahi takdir varsayımı arasındaki karmaşık analojilere dayanan antropolojik bir bakış açısından sunmaya başladı (*KGW* II/5, s.365-6). Tehdit altında olan dünyanın ve deneyimin insan eylemleri üzerinden yorumlanışıydı (*KGW* II/4, s. 236): Doğal fenomenler –gök gürlemesi, kuraklık, hastalık, yangın ve ölüm– ilgili tanrıların duyuüstü edimlerine atfedilmekteydi. Demek ki mitsel düşüncede doğa, iradi ve duyuüstü eylemlerin toplamıyken doğanın kaotik oluşu, anlamın retorik inşasıyla telafi ediliyordu (*KGW* II/5, s.367).

Arkaik toplumlardaki kültürel zihniyetlerin oluşumunda temel etmen rolü oynayan mit giderek farklı deneyim biçimlerini sentezleyen ve sonuç olarak varsayılan bir yasalar sistemini doğa ve kültürün deneyimlenişine yansıtan benzerliklerin sezgisel algısına dayanır (*KGW* II/5, s. 365 ve 368-9).[58] Nietzsche, kültürel oryantas-

yon ve politik yetkenin mitlerin oluşumuna dayandığı sonucuna varır. Böylece *İnsanca, Pek İnsanca*'da simgesel bir düzen yaratma ihtiyacından kaynaklanan dinin kökenini açıklamaya girişecektir:

> Tüm doğa, dindar insanın tasarımında bilinçli ve istemli varlıkların eylemlerinin bir toplamı, devasa bir *keyfilikler* bütünüdür. ... Dinsel tapının anlamı doğayı insanın yararına olacak biçimde belirlemek ve büyülemektir, yani doğaya, *başlangıçta sahip olmadığı bir yasalara uygunluğu dayatmaktır.* (*İPİ* I:111)[59]

Dinin bu işlevi aslında tarihöncesi zamanlarla sınırlanamazdı; bilakis modernite içerisinde arkaik bir dip akıntısı ya da tortu oluşturuyordu. 19. yüzyılda birçok kültürel antropoloğa göre bu dip akıntıları ne Hıristiyan kilisesinin ne de devlet yetkililerinin denetleyebildiği popüler batıl inançlar alanında hissediliyordu özellikle. Batıl inanç, kökenleri eski toplumların hâlâ varlığını sürdüren ayinlerinde ve inançlarında yatan, garip bir sorun olarak kaldı; 19. yüzyıl boyunca Almanya'da folklor geleneğinin ötesine geçen, Protestanlığın radikal kanatlarında bile sık sık görülen kuvvetli bir kültürel güç olmayı sürdürdü.[60] Ancak batıl inançlar Victoria dönemi Britanya'sında olduğu gibi, elektrik konusunda devam eden fizik araştırmalarının parlak tezahürlerinin etkisi altındaki popüler imgelemle beslenerek iyice mevki kazanan tinselcilik kisvesi altında da ortaya çıkabiliyordu. Konferans salonlarında ve halkın bir araya toplandığı kutlamalar sırasında sergilenen olağanüstü elektrik ve manyetizma fenomenleri Victoria dönemi Britanya'sında fizik bilimlerinin popülerlik kazanmasına hizmet etmiş olabilir, ancak aynı zamanda telekinetik, ölülerle iletişim ve fevkalade sağaltım pratiklerine ilişkin mitsi varsayımları da desteklemiştir.[61] Tylor'ın *Primitive Culture*'da ifade ettiği gibi: "Son zamanlarda, modern tinselcilik tarihi içinde son derece dikkat çekici biçimde gerçekleştiği gibi (...) Bazen eski düşünce ve pratikler, onların uzun zaman önce öldüklerini düşünen bir dünyada şaşkın bakışlar arasında yeniden, taptaze ortaya çıkarlar. Etnografların bakış açısından oldukça verimli bir konudur bu."[62]

"Varlığını Sürdürenler": Din ve Ulus-devlet

Kültürel antropolojinin bakış açısından, dinsel ve popüler inançlarla ilgili bilimsel araştırmaların din tarihini büyük ölçüde aydınlatmakla kalmayıp, uzun vadede tek sahici ve hakiki din olarak geriye sadece Hıristiyanlığın kaldığını da açığa çıkaracağını savunmak mümkündür. Örneğin, başlangıçta Doğu Hindistan Kumpanyası'nın arşivinde bulunan Sanskritçe belgeleri incelemek üzere Almanya'dan İngiltere'ye gelen, ancak All Soul's College'ın bir üyesi olarak Oxford'da kalan Friedrich Max Müller şöyle diyordu: "En eski düşünce oluşumları her yerde ortaya çıkıyor ve yeterince derin kazarsak, yaşamak zorunda kaldığımız kumlu çölün bile, her yerde... dinsel inancın ... sağlam temellerine dayandığını görürüz."[63] O halde, mit niteliğindeki popüler inançların varlığına rağmen, Hıristiyanlık dinsel düşüncenin evriminde en yüksek nokta olarak kalıyordu: "Din bilimi insanın geliştirmeye yazgılı olduğu bilimlerin sonuncusu olabilir; ama bir defa geliştirildikten sonra, dünyanın halini değiştirir ve Hıristiyanlığa yeni bir hayat verir."[64] Müller'e göre, arkaik düşüncenin varlığını sürdüren unsurları ile din arasında net bir fark vardır.

Nietzsche, zaman zaman Müller'in mitolojiyle ilgili yapıtlarını öğrencilerine tavsiye ediyor (*KGW* II/3, s. 410), fakat not defterlerinde onun "din bilimini" reddediyordu (*KGW* III/3, 5 [49] ve [71]). Nietzsche'ye göre Müller'in yaklaşımı Yahudi-Hıristiyan geleneğinde fazlasıyla kök salmıştı ki bu da dışarıdan gelecek görüşleri engelliyordu: Müller Hıristiyanlığı batıl inancın gelişmiş bir biçimi olarak görmekten kendini men ederken, Nietzsche –özellikle de Franz Overbeck'le arkadaşlığı dolayısıyla– Hıristiyanlığı hem dinde hem de felsefede keşfedilebilecek, son derece karmaşık bir dizi "mitsel-şiirsel güç [*mythenbildende Kräfte*]" olarak görebiliyordu (*KGW* III/4, 19 [62]).

Tylor, Müller'in aksine, kendi kültürel çevresine daha eleştirel yaklaşıyordu ve "batıl inanç" kavramının yerine "varlığını şürdürme"yi koymaya çalışıyordu. Batıl inancın açıkça olumsuz çağrışımları varken, Tylor'ın varlığını sürdürme kavramı daha taraf-

sızdı: Varlığını sürdürenler, geçmişten kaynaklanan, ancak özgün anlamları kaybolmakla birlikte, bugün de var olmayı sürdüren düşüncelerdi.[65] Bu varlığını sürdürmelerin sözde "ilkel toplumlar"la sınırlanamayacağı derhal anlaşıldı. Tylor bizzat modernitenin "ilkel" görünümünü kabul etmeye başladı: "mevcut uygarlığımızın bazı olguları," diyordu, "daha ilkel kültürlerden gelen, varlığını sürdüren ve izi sürülebilen unsurlardır" ve mevcut "uygarlığın", "geçmiş zamanlar"la yakın ilişki içinde olduğunu bir kez kabul ettiğimizde, kültürel antropolojinin "varlığını sürdürenlerin incelemesi"ne odaklanması isabetli olur.[66] *Primitive Culture*'da antropologların perspektifi açısından bu varlığını sürdürmelerin önemiyle ilgili daha ayrıntılı bir açıklama sunuyordu:

> Bunlar ilk defa ortaya çıktıkları toplumsal durumdan farklı, yeni bir toplumsal duruma alışkanlığın gücüyle taşınmış süreçler, âdetler, düşünceler vesairedir; dolayısıyla yeni bir kültürün kendisinden doğup geliştiği daha eski bir kültür durumunun izleri ve örnekleri olarak kalırlar. (...) Eski toplumların en ciddi meselelerinin, daha sonraki kuşaklar için eğlenceye, en önemli inançlarının çocuk masallarına dönüştüğü görülebilir; yerlerinden edilmiş eski tarz yaşantı alışkanlıkları, iyi ve kötü konusunda hâlâ etkili yeni tarz yaşantı biçimlerine dönüşebilir. (...) Gelişme, itibardan düşme, varlığını sürdürme, canlanma, değişim, hepsi karmaşık uygarlık ağını bir arada tutan bağlantı biçimleridir. Kendi gündelik hayatımızın önemsiz ayrıntılarına hızlı bir bakış, onun gerçek yaratıcıları olmaktan ne kadar uzakta olduğumuzu, çoktan uzak geçmişte kalmış çağların aktarıcıları ve dönüştürücüleri olmaktan öteye geçemediğimizi fark etmeye yeter.[67]

Taylor, her ne kadar folklor ve mit gibi, kültürün "ilkel" ifadeleri olarak tanımladığı şeye odaklanan bir tartışma yürütse de, daha eski kültürel zihniyetlerin modernitenin kültürel koşullarını biçimlendirmeye devam ettiğinin adamakıllı farkındaydı.[68]

Nietzsche 1875'te Tylor'ın yapıtına odaklandığında, onun fikirlerini hemen benimseyerek, *İnsanca, Pek İnsanca*'da ve defterlerinde İngilizcedeki "survival" [varlığını sürdürme] terimini ilk kez kullandı (*HA* I:64, *KGW* IV/1, 5 [155]; *KGW* IV/2, 24 [2]). Sözge-

limi organik evrimin teleolojik modellerinde olduğu gibi, gelişmesi bakımından doğaya belli bir 'istenç' atfederek konuşmayı sürdürme biçimimizde mitsi düşüncenin izlerinin özellikle açık seçik ortaya çıktığını ileri sürdü: "*Doğa* hakkında konuştukları zaman en kültürlü düşünürlerin içine bile mitoloji sızar. ... İstenç, doğa tanrılara olan eski inancın tortularıdır [*Überbleibsel*]," diyordu defterlerinde ve *İnsanca, Pek İnsanca*'da bizim doğa anlayışımızı "alegorik ve mistik yorumların kalıntıları" olarak tarif etmiştir (*KGW* IV/2, 23 [18] ve *HA* 1:8).

Nietzsche'nin doğanın temsiline yaptığı vurgu, zaten, "varlığını sürdürenler"i, Tylor gibi arkaik dinsel fikirlerin tortularıyla sınırlamakla pek ilgilenmediğini gösteriyor. Arkaik düşüncenin sonraki hayat serüveni, modern dinin ince örtüsü altında (*HA* 1:111) çok daha geniş kapsamlı bir fenomeni belli ediyordu: "Varlığını sürdürenler", "artıklar [*Überbleibsel*]" ve "kalıntılar [*Überreste*]" tam da siyasi kültürün simgesel düzeninin temelinde yatan şeylerdi. Ancak İmparatorluk Almanya'sı gibi modern ulus-devletler siyasal yapılarının, özellikle de yönetimsel düzeyde rasyonelleştirilmesine ihtiyaç duyabiliyordu. Ancak bir ulus olarak modern devletin fiili, mevcut temelleri söz konusu olduğunda, siyasi imgelemin gizemli yapılarına dinsel zihniyetlerin önemi damgasını vurmaya devam ediyordu. Kamu politikasının hizmetindeki dinsel zihniyetler, örneğin, çatışma durumlarında, toplumun geniş kesimlerini harekete geçirebiliyordu. Nietzsche'ye göre, Taylor'ın kalıntılar olarak tarif ettiği şeyin politik işlevi, özellikle de stratejik siyasal çıkarların mezhep bağlamında ifade edilişinde açık seçik ortaya çıkmıştı ve aslında mezhepsel çizgilerin başlı başına söz konusu çıkarlarla pek ilgisi yoktu:

> Devlet adamı, bu yolla uyandırılacak karşı tutkulardan kazanç sağlamak için, kamusal tutkular üretir: örneğin bir Alman devlet adamı, Katolik Kilisesi'nin asla Rusya'yla ortak planlar yapmayacağını, hatta Türklerle ittifak yapmayı buna tercih edeceğini bilir; aynı şekilde, Fransa'nın Rusya'yla ittifak yapma tehlikesinin Almanya'yı tehdit ettiğini de bilir. Fransa'yı Katolik Kilisesi'nin kulu kölesi yapmayı başarırsa, bu tehlikeyi uzun süreliğine bertaraf etmiş olacaktır. Bu yüzden, Katolik Kilisesi'ne karşı

> nefretini göstermekte ve her türden düşmanlıkla, Papa'nın otoritesini kabul edenleri Alman politikasına düşman olan ve Almanya'nın düşmanı Fransa'yla doğal olarak kaynaşması gereken tutkulu bir politik güce dönüştürmekte bir çıkarı vardır: Mirabeau nasıl ki vatanın kurtuluşunu dekatolizasyonda gördüyse, Alman devlet adamının hedefi de zorunlu olarak Fransa'nın Katolikleştirilmesidir. (*İPİ*)

O halde, Fransa'yı adeta olduğundan daha Katolik kılmak, salt Fransa ile Rusya arasındaki elverişli stratejik bir ittifak şansını bütünüyle baltalayacağı için, Rusya karşısındaki kamu politikasının formülasyonuna yardımcı olur. Bununla birlikte, mezhep kutuplaşmasının yardımı olmaksızın Rusya'nın yalıtılmasının başarılmasının zorlaşacağının ortaya çıkması daha da önemlidir. Nietzsche'nin verdiği örnek hiç de gerçeklerden kopuk değildir. Fransa ile Rusya arasında bir askeri ittifak olasılığının bile önüne geçilmesi, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildini yayımladığı ilk yıl olan 1878'den itibaren Bismarck'ın dış politikasının ana meselelerinden biriydi. Bismarck ancak Haziran 1887'de, Fransa'nın Almanya'ya saldırması halinde, Rusya'yı tarafsız bir konum almaya zorlayan ve "Reasürans Anlaşması" (*Rückversicherungsvertrag*) adı verilen anlaşmayı sonlandırdığında bu stratejik gerilimleri nispeten gevşetmeyi başarabilecekti.[69]

İmparatorluk Almanya'sının son yirmi otuz yıllık döneminde, özellikle 1914'e doğru tırmanışa geçen stratejik ittifakların farklı biçimlerde sonuçlanmasına karşın, Nietzsche ulus-devletin kamu politikası çerçevesinde dinin önemini başarıyla vurgular: Duygulara hitap etme gücü ulus mitiyle birleşen din, politik çıkarların daha geniş halk imgelemine aktarılmasına imkân verir; bu arada geniş halk imgelemi aynı zamanda, politik çıkarların formülasyonunu da etkileyebilir. Nietzsche böylece, politik olanın irrasyonel boyutunu hesaba katmaktan aciz herhangi bir politik kuramın –örneğin rasyonel mutabakatı hedefleyen ihtiyatlı demokrasi modellerinin–, politik gücün nasıl eklemlendiğini gereğince anlayamayacağını kavramaya başlıyordu.[70]

Bu bağlamda, Nietzsche devletin içinde siyasi bir kurum olarak; başka deyişle, stratejik niyetlerle siyasi katılımın seferber edilme-

sinin ve denetlenmesinin bir yolu olarak dinin toplumsal işlevini daha ayrıntılı olarak incelemeye başlar. Din böylece, modern devletin evriminde ironik bir sapmayla, son noktada devleti sekülerleştiren spesifik bir işleve hizmet eder. En azından bu Nietzsche'nin 1878'de oldukça iyimser bir halde umut ettiği şeydi. Aşağıdaki pasajı Protestanlıkla Alman ulus-devletinin hayali çakışması bağlamında okumak gerekir:

> Devlet ya da daha somut olarak yönetim, reşit olmayan bir kitlenin vasisi olarak atandığını düşündüğü sürece ve dini korumak mı yoksa ortadan kaldırmak mı gerektiği sorusunu bu kitle adına da irdelediği sürece: büyük bir olasılıkla her zaman dinin korunmasından yana karar verecektir. Çünkü kayıp, yoksunluk, dehşet, güvensizlik dönemlerinde yani yönetimin sivil şahısların ruhsal acılarını dindirmek için doğrudan doğruya bir şey yapamadığı durumlarda, tek tek maneviyatları doyuran dindir: genel, önlenemez ve şimdilik kaçınılmaz felaketlerde (kıtlıklar, para krizleri, savaşlar) din kitlenin sakin, sabırlı, güvenen bir tutum içinde olmasını sağlar. Devlet yönetiminin zorunlu ya da rastlantısal eksikliklerinin, ya da hanedanın çıkarlarının tehlikeli sonuçlarının, kavrayışlı kişi tarafından fark edildiği ve onu asileştirdiği her yerde, kavrayışsız kişiler tanrının parmakla işaret ettiğini gördüklerini söyleyecekler ve *yukarıdan* (bu kavramda genellikle tanrısal ve insani yönetim biçimi iç içe geçmiştir) gelen talimatlara sabırla boyun eğeceklerdir: böylece yurttaşlar arasındaki iç huzur ve gelişmenin sürekliliği korunmuş olacaktır. (*İPİ* 1: 472)

"*Yukarıdan*" gelen bilinmeyen güçlere boyun eğmek, Tanrısal ve insani yönetim arasında hayali bir özdeşlik oluşturur ve Tanrısal yönetim diye bir şey olmadığından, insani yönetim kutsal bir güç olarak onun yerini alabilir.

Nietzsche'ye göre, modern devlet, erken modern Avrupa mutlakıyetçiliğine damgasını vuran siyasi egemenlik teolojisinden bir kopuş olarak değil, mutlakıyetçi devletin bir değişkesi olarak ortaya çıkar. Öyle ki insani ve Tanrısal yönetim arasındaki bu hayali özdeşliğe yönelik eleştirisi Fransız Aydınlanması'nın, özellikle de Voltaire'in siyasi talebini sürdürür: "*Sivil ve dinsel yönetim*: Bu sözleri söylemek akla ve hukuka hakarettir: *Sivil yönetim ve dinsel düzenlemeler* demek ge-

rek; çünkü bu *düzenlemelerin* hepsinin ancak ve ancak sivil otoriteler tarafından hazırlanması zorunludur."[71] Modern devlet içinde dinin bir siyasi kurum olarak var olmasının herhangi bir gerekçesi varsa, seküler kurumlar tarafından yönetilmesi gerekir. Ancak Nietzsche dini herhangi bir politik *raison d'être*'den [varoluş nedeni] yoksun bırakma konusunda daha ileri gider. Bunun nedeni, bir siyasi kurum olarak dinin her zaman, Voltaire'in umduğu sivil ve dinsel yönetim arasındaki hiyerarşiyi tersine çeviren bir siyasi teolojiyi gerektirmesidir. Carl Schmitt'in egemenin "istisnayı belirleyen kişi" olduğuna dikkat çektiği ünlü sözünü söyleyişinden ve siyasi egemenliği teolojik kavramlara dayandırmasından kırk yılı aşkın bir zaman önce, Nietzsche çoktan bu tür iddiaların modern devlet açısından oluşturduğu tehlikeyi ana hatlarıyla belirtiyordu.[72] Jean Bodin'in erken modern dönemde yaptığı, "mutlak ve sürekli iktidar" şeklindeki bağımsızlık tarifinin modern devlette varlığını sürdürdüğünü göstererek, *raison d'Etat*'nın [hikmeti hükümet] hâlâ ilahi yönetim ile insani yönetimin kaynaşmasına dayandığını, bunun da iktidarı etkileyemeyecek kişilerin zararına olduğunu vurguladı.[73] Devletin egemenliğini hem sınırsız hem de bölünemez kılan tam da dinin yetki alanına yaptığı bu müracaattır; Nietzsche'nin "Böylece mutlak vesayetçi yönetimin ve dinin özenle korunması, zorunlu olarak beraber yürür" ifadesini kullanmasının nedeni budur (*HA* I: 472)

Siyasal alanda arkaik bir unsur olarak varlığını sürdüren dinin toplumsal işlevi, devletin birliğini korumaktan ibarettir. Ancak bu aynı zamanda Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'nın aynı paragrafında, birden ilahi yönetimle insani yönetim arasındaki kaynaşmanın son bulabileceğini tartışmaya başladığı andır. Bu, bir bakıma Immanuel Kant'ın 1784 tarihli "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" başlıklı makalesinin girişini hatırlatır. Nietzsche burada "*demokratik* devletlerde farklı bir yönetim anlayışının" ortaya çıkmasının din ile devlet arasındaki ilişkiyi sürekli olarak değiştirdiğine dikkat çeker: "vesayetçi yönetim"in yerine "halk iradesi"-ni koymak devletin sekülerleşmesi için can alıcı önem taşıyan bir adımdır, ancak böyle bir "halk iradesi" anlayışı her zaman belirsiz kalma eğilimindedir (*HA* I:472).

Nietzsche'nin burada halk iradesi (*Volkswille*) kavramına başvurması, elbette Jean-Jacques Rousseau'nun *Du contrat social*'de söz ettiği (1762) "genel irade"ye (*volonté générale*) bir göndermedir.[74] Rousseau'ya göre, devletin bağımsızlığı "genel iradenin" uygulanmasından başka bir şey değildir ve büyük ölçüde Nietzsche gibi, mutlakıyetçi devletlerin "amacı halkın mutluluğu olmayan", daha ziyade iktidarın bir noktada toplanması olan yanlış bir toplum sözleşmesiyle yönetildiğine dikkat çeker.[75] Bu yüzden, Rousseau'ya göre temsili yönetimle düzeltilmesi gereken yanlış toplum sözleşmesi eşit olmayan güç dengesine dayanır: Genel iradeyi savunan argüman eşitsizliğe karşıdır, başka deyişle, "doğanın insanlar arasına yerleştirdiği her ne eşitsizlik varsa, onun yerine ahlaki ve meşru bir eşitlik koyar."[76] Ancak, Nietzsche'ye göre, ezilenler ille de eşitsiz güç dağılımı yüzünden siyasi katılımları engellenenler değil, "cahiller"di. Eğitimsizlikleri yüzünden yanlış toplum sözleşmesinin kurbanı olmuşlardı ve siyasi statükoyu kabul etmelerinin dinsel zihniyetlerin etkisinden kaynaklandığının farkında değillerdi. Nietzsche'nin meselenin eğitimle ilgili veçhesine yaptığı vurgu, Rousseau'dan ziyade Kant'ın "kişinin kendi aklını kamusal planda kullanması"nın önünde engel oluşturan "toylukta takılıp kalma" eleştirisine daha yakındır.[77] Gerçi hem Nietzsche hem de Rousseau için, genel irade "vesayetçi yönetim"i dengeleyen bir karşıt güç işlevi görmektedir. Ancak bu, Nietzsche ve Rousseau'nun genel olarak anlaştıkları anlamına gelmez; her ikisi de siyasi düzenin iç mantığıyla ilgileniyor olabilirler, ama oldukça farklı sonuçlara varırlar. Rousseau'nun 18. yüzyılda siyasi değişim çağrısı birçok bakımdan Aydınlanma'nın devrimci ruhunun bir ifadesidir; Nietzsche ise, Fransız Devrimi'nden önce, 1784'te yazan Kant'a benzer bir şekilde, devrimci fikirlerin değeri konusunda ikna olmamış durumdadır.[78] Nietzsche'ye göre, Rousseau'nun devrimci ruhu, değerlere getirdiği mutlak ayrımlar yüzünden daima, politik olanı kapsamlı biçimde ahlakileştirmekle malul kalacaktır.[79]

İnsanca, Pek İnsanca'dan alınan yukarıdaki paragrafta Nietzsche'nin ileri sürdüğü sav doğrultusunda, ilk kez Montesquieu'nün *De l'esprit des lois* (1748) adlı eserinde ortaya attığı Aydınlanma'ya

has *volonté générale* kavramı ile Nietzsche'nin tarihsel perspektifi arasındaki temel farka dikkat çekmek gerekir. Rousseau ve Kant'ın savları erken modern mutlakıyetçi devlete karşı çıkarken, Nietzsche'nin "mutlak vesayetçi devlet"e yaptığı gönderme ille de bu geleneğe atıfta bulunmaz. Bu göndermeyi yaparken Nietzsche'nin aklında, modern Alman ulus-devletini, 19. yüzyılın siyasi kültürüne büyük ölçüde damgasını vuran bir Protestan geleneğine dayandırma girişimi vardı. Gerçi Alman Protestanlığı homojenlikten uzaktı ve birbiriyle çelişen bölgesel geleneklerle nitelenmekteydi; bu gelenekler de genellikle 1871 öncesindeki Alman devletlerinin ve hükümdarlarının bölgesel çıkarlarına denk düşüyordu. Buna karşın Alman Protestanlığı Almanya'nın Prusya'ya katılmasına ve ardından halkın İmparatorluk Almanya'sını bir *Kulturstaat* olarak algılamasına giderek daha karmaşık bir tarihsel meşruiyet kazandırmaya başlamıştı.[80] Alman Protestanlığı, Luther'in Reform'undan –ki bu, Hegel'in tarih felsefesi derslerinde çok önemli dönüm noktalarından biridir[81]– Alman ordusunun 1870'te Sedan'daki savaş meydanında III. Napoléon karşısındaki zaferine uzanan bir kuruluş miti olarak, Prusya yönetimindeki *Reich*'ın ayrılmaz bir parçası olarak kaldı ve Bismarck tarafından 1870'lerin başlarında Katolikliğe karşı *Kulturkampf* sırasında kullanıldı. Bismarck'ın politikaları başarısızlıkla sonuçlanırken, Protestanlık ve Katoliklik arasındaki bölünme, liberalizm ve Protestanlık arasındaki gergin ilişkiyle birlikte, 20. yüzyılın başına dek devam eden yeni Alman devletinde siyasi yetki konusunda çatışma yarattı.[82]

1870'lerin ortalarına gelindiğinde, Hegel'in devletin "Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşü" olduğu şeklindeki yorumu, politika alanında gerçeğe dönüşmüştü sanki.[83] Peki, öyleyse Nietzsche ilahi ve insani yönetim ve din ile devlet arasındaki hayali örtüşmenin zayıfladığı konusunda niçin iyimserdir? Bu iyimserliğin temsili yönetimle ilgisi yoktur, sebep daha çok 19. yüzyılın ikinci yarısında Protestanlık ile seküler devlet arasında yaygın olarak varsayıldığı kadar bariz bir ilişki olmamasıdır. Alman idealizmiyle yakından ilişkili olan Protestan düşüncesi, her şeyden önce kendi sekülerleşmesini davet etti. Örneğin, Heinrich Heine'nin dalga geçtiği Hegel

ve Schelling gibi filozofların Hıristiyanlığı ve spekülatif felsefeyi aslında özdeş görmeleri, eninde sonunda Hıristiyanlığın çözülerek felsefeye dönüşebileceğini akla getiriyordu.[84] Bunun etkileri, felsefi eleştirinin dine üstün geldiğini ve dolaylı olarak, din ile devlet arasındaki bağın çözülmesi gerektiğini bütünüyle kavrayan Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach gibi genç Hegelcilerin ilk yayınlarında kısmen hissedilebilir.[85]

Ancak, Nietzsche'nin iyimserliğinde rol oynayan ikinci bir eğilim daha vardı. Protestanlık İmparatorluk Almanya'sında kültürel bir otorite olarak varlığını korusa da, fiili olarak dini vecibelerin yerine getirilmesi konusunda bir gerileme söz konusuydu. Sadece Prusya'da, Protestan nüfus arasında kiliseye devam edenlerin oranı 1862'de yüzde 54'ken 1880 ve 1881'de yüzde 44'e gerilemiş, 1895'e gelindiğinde, yüzde 39'a düşmüştü. Nietzsche'nin gençliğini geçirdiği, Prusya ile Saksonya arasında sıkışıp kalmış, Schulpforta ve Naumburg'un güneyinde bulunan Saksonya-Altenburg Düklüğü'nde, 1862'de Protestan nüfusun yüzde 76'sı kilise ayinlerine düzenli olarak katılıyordu. 1895'e gelindiğinde bu oran yüzde 45'e düştü. Aslında, bu Almanya'nın dört bir yanında gözlemlenen bir eğilimdir.[86] Bazı bariz bölgesel farklılıklar olsa da, kiliseye devam etme konusundaki düşüş, nüfusun politik kuruluş mitlerinin çetrefilliğini anlayacak kadar eğitim görmüş ve Alman ulus-devletinin siyasi istikrarından azami derecede yararlanan kesimi arasında gözlemleniyordu tam da: Bunlar tüccarlar, sanayiciler, üst düzey devlet memurları, bankacılar, üniversite profesörleri ve öğretmenlerdi. Kırsal kesimde yaşayan nüfus da dahil, alt sosyo-ekonomik sınıfın üyeleri için, aksine, kiliseye devam sosyal hayatın asli unsurlarından biri olarak kaldı.[87] Bu, Nietzsche'nin ifadesiyle, nüfusun "devlet yönetiminin zorunlu ya da rastlantısal eksikliklerinin, ya da hanedanın çıkarlarının tehlikeli sonuçlarının" (*İPİ* I: 472) sıkıntısını en çok çeken kesimiydi. Finansal gücün yoğunlaşmasının olduğu kadar Alman ekonomisinin uluslararası ticaret sistemiyle giderek daha fazla bütünleşmesinin de yarattığı tehdit altında, devleti ve siyasi eylemi kutsal olan tarafından yönetilen kutsal bir varlık olarak kabul ederek modernitenin tehditlerini telafi etme olası-

lığı en yüksek olan, yine nüfusun bu kesimiydi– "kıtlıklarda, mali krizlerde, savaşlarda" kaçınılmaz olarak "Tanrı'nın elini" gören ve hayatları Nietzsche'nin Tylor'ın kültürel antropoloji alanındaki çalışmalarında bulduğu arkaik kalıntılar tarafından yönetilen "henüz rüştünü ispat etmemiş kitle"ydi (*HA* I:472). İmparatorluk Almanya'sında toplumsal modernleşme otomatik olarak toplumun geniş kapsamlı sekülerleşmesini gerektirmiyordu. Görünüşe göre, ulus-devlet içindeki dinsellik, çeşitlilik gösteren toplumsal grupların ekonomik ve siyasi çıkarlarına göre daha da farklılaşmıştı.[88]

İmparatorluk Almanya'sında din ile ulus-devletin iç içe geçmesinin açıkça ortada olan önemi, şaşırtıcı bir biçimde, Nietzsche'yi Voltaire, Rousseau ve Kant tarafından zaten dile getirilmiş siyasi umutları tekrarlamaktan alıkoymaz. Din özel alana çekilip "her kişinin vicdanına ve geleneklerine" teslim edilir edilmez, din ile devlet arasındaki bağlantı kopar. Aynı zamanda, "hâlâ dinsel duygulara sahip insanların ruh hali" giderek "*devlet düşmanı*" haline gelir, zira insani yönetime "yarı kutsal ya da bütünüyle kutsal bir şey" olarak saygı duyulmaz artık (*HA* I:472). Ancak dinin gücü ve etkisi gerçekte devlet içinde sınırlı olduğundan, Nietzsche ulus-devletin, "devletin temellerini de sarsan" bir düzeyde sekülerleştiği sonucuna varır (*HA* I:472). Bu, ilk bakışta Nietzsche'nin bir bütün olarak siyasal teşekkülün defterini dürmek istediğini akla getirse de, ifadeleri aslında yalnızca onun gözünde siyasi gücün kutsiyet kazanmasını temsil eden ve bu nedenle mitsi varsayımlara damgasını vuran modern ulus-devlete karşıydı:

> Politik olayların tanrısal bir düzenine, devletin varoluşundaki bir gizeme duyulan inanç, dinsel kökenlidir: din ortadan kalktığında devlet de kaçınılmaz olarak eski İsis başkanlığını yitirecek ve artık bir hürmet duygusu uyandırmayacaktır. Halkın egemenliği, yakından bakıldığında, bu duygular alanındaki son büyüyü ve batıl inancı da kovmaya yarar; modern demokrasi *devletin çöküşünün* tarihsel biçimidir. (*HA* I:472)

Nietzsche'nin yukarıdaki paragrafın ilk cümlesinde atıfta bulunduğu siyasi gücün kutsiyet kazanması, aslında 19. yüzyılın çok

ilgi çeken güncel bir konusudur. Hegel 1821 ve 1830 yılları arasında Berlin'de verdiği din felsefesi derslerinde açıkça "dinin ve devletin temelinin aynı şey olduğuna, bunların–*kendi için ve kendinde* özdeş olduklarına" işaret etmişti.[89] Bu dersleri verdiği yer göz önünde bulundurulduğunda, bu tespit Hegel'i din ve devlet arasındaki özdeşliğin Protestan ülkelerde özellikle aşikâr olduğu yolundaki hiç de şaşırtıcı olmayan sonuca götürür: Devletin birliği ve Protestan devletlerin anayasal temellerinde ifade edilen siyasi özgürlük olanağı din ile devletin ayrılmamasını gerektirir.[90]

Hegel erken modern Avrupa mutlakıyetçiliğini onaylamaktan çok uzak olsa da, devlet ile dinin özdeşliği, örneğin ortaçağ kralların *caractère sacré*'sinde olduğu gibi, mutlakıyetçi hükümdarın kutsallığı fikrinde kök salmıştır.[91] Katolik ve Protestan siyasi teolojileri arasındaki yapısal farklılık aslında asgaridir. Ancak, Aydınlanma'nın sekülerleştirici etkilerinin temelde siyasi otorite kavramını kutsal ve ilahi olarak değiştirmemesi dikkate değerdir; bu, Fransız Devrimi'nin imgeleriyle ilgili olarak kolayca görülebilir.[92] 19. yüzyıl Almanya'sında milliyetçiliğin toplumsal ve politik açıdan yükselişi de bunun bir istisnası değildir. Kurtuluş Savaşları'yla Fransa-Prusya Savaşı arasındaki dönemde görünüşte seküler olan çıkar gruplarının kolektif kimliği sıklıkla savaş, kutsal yazgı ve ulusal birlik talebi imgelerini birleştiriyordu. Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra, Alman ulus-devletinin sosyal modernleşmesi adamakıllı başladığında, İmparatorluk Almanya'sı, Luther'in Reform'undan Fransa'nın yenilmesine kadar büyük kutsal ulusal yazgı anlatıları ortaya atan siyasi tarihin kutsiyet kazanması sayesinde kendini kurmaya çalışıyordu.[93] Nietzsche tam da bu karmaşık art alan bağlamında "devletin varlığındaki kutsal gizem"e olan inancı sorunlu bulur: Bu inanç politik gerçekçiliğe engel olan mitsi bir tahmine dayanmaya devam etmektedir. Ancak tarihsel bir bakış açısından mitsi tahminleri kabul etme isteğinin azalmasının siyasi topluluğun sekülerleşmesini daha ileri boyutlara götürmesini umut eder. Nietzsche, aynı paragrafta ifade ettiği üzere (*HA* I:472) devletin bir "örgütleyici güç" olarak önemini kabul ederken ve devletin yok olmasının tehditkâr bir gelişme olacağını

düşünürken, 1878'de modern ulus-devletin doğal seyrini izleyecek ve sonunda yok olacak tarihsel bir yapı olduğuna ikna olmuştu. Modern demokrasiyi "*devletin çöküşü*nün tarihsel biçimi" olarak tanımladığında, böylelikle demokrasinin doğası gereği seküler bir kurum olarak modern ulus-devletin özünde yatan, siyasi olanın kutsallaştırılmasını baltalama biçimine atıfta bulunur.

Nietzsche zaman zaman modernitenin toplumsal ve siyasi taleplerinden uzaklaşmış ve artan bir bireyciliğin yalıtılmışlığını yeğlemiş, politik olmayan ve hatta politika karşıtı bir düşünür olarak betimlense de, devletle karmaşık ilişkisi dikkatlerden kaçmamıştır.[94] Sözde politika karşıtı tavırlarına pek az gerçek kanıt varken, devletle ilgili görüşleri tartışma konusu olmayı sürdürür. Nietzsche modern devletin yerine bürokratik kurumların teknokrasisini alt edebilecek egemen kişilerden ve özgür tinlilerden oluşan yeni bir topluluk mu koymak istiyordu? Devleti sadece ağırlıklı olarak yıkıcı bir siyasi kurum olarak mı görüyordu?[95] Nietzsche'nin devleti bu sıfatla, yani en âlâsından modern siyasi bir kurum olarak güya reddedişi, esasen *Also sprach Zarathustra*'nın [Böyle Söyledi Zerdüşt] çarpıcı bir pasajına dayandırılır. Bu pasajdaki polemik havası hiç de Nietzsche'nin gerçek siyasal düşüncesinin doruğu olarak nitelendirilemez. Nitekim bu pasajda Nietzsche "devlet" ile "halk" arasındaki sözde özdeşliği eleştirerek, devletin aldatıcı bir kutsal düzenin sekülerleşmiş versiyonundan ibaret olduğunu savunur; oysa geleceğin filozofu olsa olsa devletin hâkimiyet sahasının ötesinde var olabilir (*Z* I:11). Ancak bu itibarla, devleti reddedişi, hiçbir zaman kesin ve net olarak tarif edilemeyen esrarlı bir genel istencin somutlaşmış hali ve ifadesi olarak çok spesifik bir devlet anlayışına yönelik bir reddediştir.

O halde, Nietzsche modern demokratik devletin temeli olarak halkın istenci fikrini eleştiriyordu. Ancak bir kez daha, gerçek görüşleri bu noktada açık olmaktan uzaktır. Anlaşılan o ki 1875/76'dan sonra aslında modern demokratik devleti geleneksel siyasi otoritelerden kurtuluşa giden bir adım olarak görüyordu, ancak 1880'lerin başında, başka deyişle, *İnsanca, Pek İnsanca*'dan sonra, geçerli bir siyasi alternatif olarak demokrasiye duyduğu

ilgiyi yitirmeye başladı.[96] Belki de Nietzsche'nin modern devleti reddedişi hukuki bir kurum olarak devlete yönelik olmaktan çok düşünsel açıdan vasat siyasal partiler ve çıkar grupları arasındaki bir demokratik uzlaşım mevkii olarak devlete yönelir.[97] Böyle bir uzlaşım rasyonel mutabakat sayesinde oluşturulmuş, görece açık seçik tarif edilmiş bir ortak iyiyi temsil eden, siyasal ya da fiili politika pratiğine ne mutabakatın ne de akılcılığın damgasını vurduğunu gizleme eğilimi gösteren bir halk istenci anlayışına dayanacaktı. En iyi ihtimalle, politik olan, münakaşalı bir çıkar pazarlığı biçiminde tezahür eder; en kötü ihtimalle, hegemonyacı iktidar taleplerinin çatışkısından oluşur.[98] O halde, 1870'lerin ortasına gelindiğinde, Nietzsche'ye, 19. yüzyıl kitle demokrasisinin hâkim etkisi, en azından Almanya'da, daha çok bilgiyle donanmışlık ve daha geniş politik katılım değil de, muhalefete ve eleştiriye yer bırakmayacak, tehlikeli bir biçimde herkes için eşit şartların yaratılması gibi gelmiş olmalıdır: Daha çok siyasi katılım ancak eleştirel bilgi pahasına elde edilebilir ve bu tam da modern ulus-devletin yurttaşlarının gerçek katılımı engelleyen politik mitlerin tuzağına düşmeyi sürdürmelerinin nedenidir.

Nietzsche ehil olmayan, doğrudan seçilmiş yetkililerin siyasi katılımına keskin tezat teşkil eden bir yönetim modeli sunar: "bir yasama meclisi" ancak "bilgili insanlar" arasından seçilmelidir; son noktada kitle demokrasisinin siyasi kültürünün yerine bağımsız kişilerin uzmanlık kültürlerini koyma arzusuna karşılık verecek bir topluluk olacaktır bu: "Bilenlere daha fazla saygı! Ve kahrolsun tüm partiler!" (*İPİ* II: i.318). Ancak Nietzsche bunun uzak bir umut olduğunun da farkındaydı, zira bir sonraki paragrafta derhal bugüne döner ve Alman düşünce tarihinde gördüğü "*akıl eksikliği*"ne dövünür (*İPİ* II: i.319). O halde, Nietzsche'nin genelde modern devlete politik bir kurum olarak karşı çıkmadığını varsayarsak, açıkça totaliter eğilimleri olan otoriter bir devleti mi onaylamaktadır?[99] Böyle bir sonuç, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ikinci cildinde devletin "yasama meclisi"nin seçilmesi ve bu meclisin üyelerinin bağımsız "oyları"nı vermeleri konusundaki ısrarını azımsamak olur (*İPİ* II:i.318).

Bu hafife alınamayacak bir noktadır, zira Nietzsche'nin devlete yönelik eleştirisini esinleyen o sırada Almanya'da yaşanan durumdur; Bismarck, İmparator I. Wilhelm'e 11 Mayıs 1878'de Berlin'de ustabaşı Max Hödel tarafından herhangi bir gerçek politik gerekçe olmaksızın düzenlenen başarısız suikast girişimini, anayasayla güvenceye alınan medeni hakların sınırlandırılmasını gerekçelendirmek için kullanabilmişti. 21 Ekim 1878 tarihli Anti-Sosyalist Yasa, sadece kısmen sosyalist muhalefet gruplarına yönelikti ve esas olarak her türlü demokratik siyasi katılımı ve ifadeyi baltalıyordu.[100] Nietzsche'nin bu olaylarla ilgili görüşleri kısa ve öz olduğu kadar polemik yaratacak türdendir:

> Sosyalist hareketler artık hanedan yönetimlerinde korku uyandırmaktan çok onlar tarafından memnuniyetle karşılanıyor, çünkü hanedan yönetimleri onlar sayesinde, dehşete kapılmalarına sebep olanlara, demokratlara ve hanedan karşıtlarına vurabilmek için olağanüstü önlemler olarak *hukuku ve kılıcı* alabiliyorlar ellerine. – Bu tür yönetimlerin açıkça nefret ettikleri her şeye karşı, şimdi gizliden gizliye bir eğilim ve yakınlık geliştiriyorlar: ruhlarını örtmek zorundalar (*HA* II: 316).

Otoriter bir devlet olarak Bismarck'ın İmparatorluk Almanya'sı içindeki istisnai önlemlerine yönelik bu doğrudan eleştiri göz önüne alındığında, Nietzsche'nin siyasi olanda otoriter bir sapma umut etmesi gerçekten de olası değildir. Eleştirisi 19. yüzyılın son dönemlerindeki Alman ulus-devletine; parlamenter kurumlara, ancak otoriter bir yönetime sahip bir varlığa, siyasi elitleri gerekli görürse pas geçilebilecek demokratik yapıları olan bir varlığa yönelikti. Nietzsche, o sırada, göründüğü kadar radikal değildir, ancak, örneğin Max Weber'in Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru Almanya'daki siyasi duruma ilişkin değerlendirmesini paylaşır.

> Sadece iki seçenek vardır: Ya yurttaş kitlesi, parlamenter rejimin yalnızca görüntüsüne sahip ve yurttaşların bir sığır sürüsü gibi yönetildiği, bürokratik, "otoriter devlet"te özgürlük ve haklardan mahrum bırakılır; ya da yurttaşlar *ortak yöneticileri* haline getirilerek devletle bütünleşirler.[101]

Weber için sadece ikinci seçenek değer taşıyordu, çünkü Almanya'da demokratik kurumları etkisiz hale getirmek genel olarak ülke için ölümcül sonuçlar doğururdu: "Bu durumda kitlelerin enerjisi içinde sadece birer nesne oldukları, hiçbir paylarının olmadığı bir ülkeye *karşı* mücadeleye girişir."[102] Nietzsche'nin düşünceleri de benzer bir doğrultuda ilerler: Bu itibarla modern siyasi kurumları reddetmez, ancak sadece en iyi bildiği kurumu reddeder; o da modern Alman ulus-devletidir. O halde, demokrasinin tehlikesi, bizatihi siyasi katılım değildir. Weber'in yine Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, başıboş demokrasi olarak tarif ettiği şeydir: "Almanya'da *demokrasi olmaksızın demagoji ve ayaktakımının etkisi var*, ya da, daha ziyade *düzenli bir demokrasiye sahip olmadığımız için böyle.*"[103]

Ancak Alman ulus-devleti yalıtılmış bir vaka değildi. Nietzsche'nin gözünde bütün olarak Avrupa modernitesinin ikilemlerini ve sorunlarını temsil ediyordu: Teknik ve bilimsel bir rasyonalitenin sadece kısmen biçimlendirdiği Avrupa modernitesi, birçok bakımdan özellikle politik sahada kendini belli eden mitsi varsayımları barındırır halde kalmıştı. Mitsi düşüncenin bu kalıntıları, elbette uzun bir tarihsel gelişim sürecinden geçmişti ve bir bütün olarak siyasi modernite kültürüne kendi geçmişinin nasıl musallat olduğunu aydınlatıyordu. Modern siyasi ve ahlaki toplulukların savları sonuç olarak kökenleri giderek unutulan spesifik âdet ve varsayımların varlığını sürdürmesine dayanıyordu, böylece bu âdetler adeta benimsenebilir, sırası gelince "iyi" ve "kötü" arasında görünüşte evrensel ve sabit ayrımlar yaratabilirdi:

> Ahlaklı, törel, etik olmak demek çok eski bir yasaya ya da geleneğe itaat etmek demektir. Bu itaatin zorla mı yoksa isteklilikle mi gerçekleşiyor oluşunun hiçbir önemi yoktur, yeterki gerçekleşsin. Duruma göre törel olan neyse, onu adeta doğuştan gibi, uzun bir kalıtımdan sonra yani kolaylıkla ve seve seve yapana... 'iyi' denir... Kötü demek 'törel olmayan' (töredışı) olmak, töreye aykırı davranmak, ne denli akla uygun ya da aptalca olursa olsun, geleneğe karşı çıkmak demektir... Geleneğin nasıl *doğduğunun* bu açıdan hiçbir önemi yoktur, her halükârda iyi

> ya da kötü ya da herhangi bir içkin kategorik buyruk dikkate alınmadan, her şeyden önce bir *cemaatin*, bir halkın korunması amacıyla doğmuştur... İmdi her gelenek, kökeni ne kadar geride kalmışsa, ne denli unutulmuşsa, sürekli daha da saygınlık kazanır; bu geleneğe gösterilen saygı, kuşaktan kuşağa artar, gelenek sonunda kutsallaşır ve bir huşu uyandırır... (*İPİ* I:96).[104]

Ahlaki ve politik toplulukların korunması açısından geleneklerin hayati önemini göz önünde bulunduran ve böyle geleneklerin esasen bir topluma ahlaki ve politik değerleri benimsettiğini hesaba katan Nietzsche giderek, bu tür ahlaki ve politik toplulukların tarihsel evrimini çözme ihtiyacına odaklanır:

> Dolaysızca kendini gözlemleme, kendini öğrenmekte çok ileriye götüremez: tarihe gereksiniriz, çünkü geçmiş yüzlerce dalga halinde akar içimize; kendimiz de, her bir anda bu sürekli akıştan neyi duyumsuyorsak o'yuzdur, başkası değil. Hatta burada, görünüşte en bize özgü ve en kişisel özümüzün ırmağına girmek istediğimizde bile, geçerlidir Herakleitos'un ilkesi: aynı ırmağa iki kez girilmez. - Öyle bir bilgeliktir ki bu, gerçi zamanla eskimiştir ama yine de güçlü ve besleyici kalmıştır, eskisi gibi: tıpkı tarihi anlamak için, tarihsel dönemlerin yaşayan kalıntılarını ziyaret etmek gerektiği bilgeliği gibi, -*yolculuk etmek* gerektiği, büyük ata Herodot gibi, kavimlere-kavimler sabitleşmiş daha eski kültür basamaklarıdır sadece, üzerinde *durulabilecek*–özellikle de yabanıl ya da yarı yabanıl halklara, insanın Avrupa giysilerini üstünden çıkarttığı ya da henüz giymediği yere. Ancak, her zaman mekândan mekâna binlerce mil yol yürümeyi gerektirmeyen, daha *ince* bir yolculuk sanatı ve amacı daha vardır. Büyük bir olasılıkla son üç yüz yıl kültürel açıdan tüm renkleriyle, ışık kırılmalarıyla *bizim yakınımızda* da hâlâ sürmektedir: sadece *keşfedilmeyi* bekliyorlar. Kimi ailelerde, hatta tek tek insanlarda, katmanlar güzel ve gözle görülür bir biçimde üst üste duruyor hâlâ: bazı yerlerde de kayaların, anlaması zor kırılmaları yer alıyor. (*İPİ*, II: 223)

O halde, geçmişe yolculuk antropolojik bir özdüşünüm alıştırması olduğu kadar görünüşte egzotik kültürlerin etnografik bir incelemesidir de. Her ikisi de, Nietzsche'nin Berlin ve Paris gibi

politik güç merkezlerinden uzak durarak, çevre bölgelerde, Sorrento'da ya da Sils Maria'da, Avrupa'nın geleceğine kafa yorarken bizzat geliştirdiği dışarıdan bakışa izin verir.

Ancak yukarıda alıntılanan aforizma tarihin değeri üzerine eleştirel bir bakış açısı da geliştirir. Sonunda, Nietzsche bu "kendi kendini eğitmenin, en özgür ve en ileri görüşlü ruhlarda, bir gün geleceğin bütün insanlığına ilişkin evrensel belirlenime dönüşmesini" umut eder. Ancak, Nietzsche'nin aforizmasının tarihsel bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, bu ütopyacı eylem bir uyarıyı beraberinde getirir: İnsanlığın geleceği bugün bizim olduğumuz ölçüde kırılgan ve zayıf olacaktır, başka deyişle, "insanlık", böyle bir kavram bir anlam ifade ediyorsa eğer, üstesinden geldiğine inandığı her neyse onun izlerinin muammasını çözmeye devam edecektir. Tarihin akışı boyunca açığa çıkarılabilmiş *mythos*'tan *logos*'a doğru bir ilerlemeye dair pek belirti yoktur: "İnsanlık tarihinin hatırı sayılır uzunluktaki bir bölümüne dönüp bakıyoruz; bize eşit uzaklıktan dönüp bakacak, bizi önceki kültürlerin kalıntılarına [*Überbleibsel*] bütünüyle gömülmüş olarak bulacak insanlık neye benzeyecek?"(*KGW* IV/I, 5 [164]). Seküler modernitenin varsayılan rasyonelliği bile, uzun vadede, mitsi düşüncenin izlerinin muammasıyla allak bullak olmuş görülecek.[105]

Politik Gerçekçilik ve "Özgür Tin"

Nietzsche'nin politik ideallerle gergin ilişkisinin göz ardı edilmesi zordur.[106] Politik olanı kavrayışı belki de en iyi şekilde bir politik gerçekçilik alıştırması olarak anlaşılabilir: 19. yüzyılın sonuna doğru Avrupa siyasi kültürü ve toplumsal düzeni göz önünde bulundurulduğunda, modern ulus-devlette siyasi iktidarın kaçınılmaz mantığına yaptığı vurgu aşikâr olana işaret eder; liberal ve sosyal demokratik beyanlara karşın, siyasi olanın her zaman bir dizi karmaşık nahoş hiyerarşi gerektirdiğine. Aslında, Nietzsche'nin siyasi iktidar anlayışı açıkça Max Weber'in 1919'da Münih'te verdiği, "Politik als Beruf" başlıklı konferansında yaptığı ünlü tanımı öngörür:

> Devlet, tam da tarihsel olarak kendisinden önce gelen siyasi ortaklıklar gibi, insanların insanlar üzerindeki *egemenliğine* [*Herrschaft*] dair bir ilişkidir ve bu ilişki meşru şiddet (başka deyişle, meşru kabul edilen şiddet) kullanımına dayanır. Devletin varoluşunu sürdürmesi için, egemenlik altında olanların herhangi bir belirli zamanda egemen olan her kimse onun ortaya koyduğu otoriteye *boyun eğmesi* gerekir.[107]

Kendi "sorumluluk etiği [*Verantwortungsethik*]" tercihine karşın, Weber bu pasajda, Nietzsche'nin politik realizmine de damgasını vuran temel kavrayışı ana hatlarıyla belirtiyor.[108] Politik idealler, politik olanın gerçekliklerine nadiren karşılık geldiği için oldukça tartışmaya açıktır. Weber, Michel Foucault'ya çok benzer biçimde, otorite, hâkimiyet ve hiyerarşi meselesinin yalnızca modern devlete ait olmadığına, genellikle herhangi bir toplumsal örgütlenmenin parçası olduğuna işaret ederken çok haklıdır: "Toplumsal eylemin istisnasız her alanı tahakküm yapılarından derinden etkilenir."[109]

Bu cazip bir sonuç olabilirdi, fakat Nietzsche etik yargıların ancak avantajların göz önünde bulundurulması tarafından yönetildiği takdirde makbul olabileceğini iddia eden güçlü bir politik realizm programını benimsemez. En radikal biçimiyle bu türden katı bir program, bizi etik yargıların politik yaşamda hiçbir rol oynamadığı sonucuna götürür. Aksine, Nietzsche bu tür yargıların insan eyleminin yegâne kılavuz ilkesi olduğu durumda bile, etik yargıları pratik siyasal uslamlamaları bozmak adına kabul eden çok daha gevşek bir programı savunuyor gibidir. Bu, politik eylemin etik bir sonuç doğurmasını engellemez, ancak etik yargılar geçmişle bağlantılandırılırsa ve politik olanın güç iddiasına kaçınılmaz biçimde bağlı olduğu gözlerden gizlenmezse, uzun vadede böyle bir sonucun daha olası olduğunu akla getirir.

Nietzsche 1871'den sonra yazdığı eserlerde genellikle gündelik politika ve politik düşünceyi kıyasıya eleştiriyor; sadece liberaller ve sosyalistlere değil, çok daha sonra, 20. yüzyılın başında, onun fikirlerini yeni koşullara uydurmaya çalışacak muhafazakâr milliyetçiliğe de saldırıyordu. Örneğin, *İnsanca, Pek İnsanca*'da, sosya-

lizme ve dolaylı olarak da sosyal demokrasinin yükselişine ilişkin olarak, politik çıkar ve çatışmaları, ciddi biçimde sorgulanamayan mutlak değer farklarına dönüştürerek gayri şahsileştirmenin politik olana içkin bir tehlike olduğunu not eder (*HA* I:454).[110] Böyle görüşler bizim bakış açımızdan rahatsız edicidir elbette. Ancak o yine de birçok Batı demokrasisine eşlik eden, politik rasyonellik ile halkın talepleri arasındaki gergin ilişkiyi aydınlatabilmiştir:

> Günümüzde tüm partilerin ortak yönü, demagojik karakterleri ve kitleleri etkileme niyetleridir; hepsi de, sözü edilen niyet yüzünden ilkelerini alfresco aptallıklarına dönüştürmek ve onları bu halleriyle duvara resmetmek zorundadırlar. Bunda değiştirilecek bir şey yok, buna karşı parmak kaldırmak bile gereksiz; çünkü bu alanda Voltaire'in söylediği şey geçerlidir: *quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu.* (*İPİ* I:438)[111]

Nietzsche'nin modern kitle demokrasisinin müphem doğasına vurgu yaparak, Voltaire'in 1766'da yazdığı bir mektupta ifade ettiği görüşünü ciddiye almak istediği ortadadır. Ancak bu, çağdaş liberalizmden, sözgelimi John Stuart Mill ve Auguste Comte'un liberalizminden giderek artan bir uzaklaşmayı ima etmekle kalmaz. Daha önemlisi, devlet işlerine ilişkin, tarihsel bir perspektife dayanan amansız bir politik gerçekçiliği ima eder: "Yeni görüşlerin güneşleri, insanların üzerinde yeni bir sıcaklıkla ışıdıklarında, bizim toplumsal düzenimiz de tüm eski düzenler gibi yavaş yavaş eriyip gidecektir" (*İPİ* I: 443). Toplumsal ve politik düzen tarihsel olarak olumsaldır ve politik bir ideale yönelen teleolojik bir sürece dayanmaz. Ancak Nietzsche aynı paragrafta bugünün tarihsel olumsallığını nitelik olarak bugünden daha iyi yeni bir politik düzen olasılığına dair bir işaret olarak yorumlamaktan uzak durmaya çalışır. Yeni bir politik düzen, bugünün tersine çevrilmesi "*arzu*"suna dayanır ve bu ancak politik ideallerin gelecekte bizzat gerçekleşebilmesi umudu varsa mümkündür: "ve mantıklı olarak ancak kendinde ve kendi gibilerde, mevcut düzenin temsilcilerinden daha fazla yürek ve kafa gücü bulunduğuna inanılıyorsa umut

edilebilir. Demek ki bu umut genellikle bir *kendini beğenmişlik* ve bir *abartma* olacaktır." (*İPİ* I: 443).

O halde, Nietzsche'nin politik gerçekçiliği nahoş ve kendine özgü bir görüşe yol açar. Ulus-devletin politik kültürünü kabul edemediğinden, liberalizmi ya da sosyalizmi de mantıklı bir alternatif olarak kabul edemiyordu. Daha ziyade Machiavelist bir tarzda, hem liberalizmin hem de sosyalizmin eşitlikçi politik ideallerini "*adalet*" sorununa değil, "*güç*" sorununa odaklanmış olarak görür: Daha net bir biçimde ifade edecek olursak, politik adalet idealinin arkasında iktidar arzusu yatar. Bu perspektiften bakıldığında, aslında durum 19. yüzyılın –hakların mutlaklığı ve adaletin evrenselliğiyle ilgili ortak kaygılarda birleşen– liberal ve sosyalist geleneklerinin Nietzsche'nin politik gerçekçiliğinin faydalanmayı bildiği bir iç tutarsızlık sergilemesinden ibarettir:

> Elbette egemen sınıfın (tam da çok kavrayışlı olmasalar bile) soylu temsilcileri, ant içebilirler: "insanlara eşit davranmak, onlara eşit haklar tanımak istiyoruz"; bu bakımdan, *adalete* dayanan sosyalist bir düşünüş tarzı olanaklıdır ama dediğimiz gibi, bu durumda adaleti kurbanlar ve yadsımalarla *uygulayan* egemen sınıflar içinde sadece. Buna karşılık, aşağı kastların sosyalistlerinin yaptığı gibi hakların eşitliğini *istemek*, artık asla adaletin değil hırslılığın bir sonucudur. -Eğer bir canavara kanlı et parçaları, onu sonunda kükretinceye dek yakından gösterilip gösterilip geri çekilirse: bu kükremenin adalet anlamına geldiğini mi düşünürsünüz? (*İPİ* I: 451)[112]

Eşitlik ve adalet uygulaması ancak üstün bir konumdan mümkünken, aşağıdan gelen eşitlik talebi, yeni hâkimiyet biçimleri ileri sürerek politik hiyerarşiyi tersine çevirme girişimi olarak kalır. Nietzsche, bu açıdan da yine, böyle bir politik arzunun tehlikelerine işaret eden Max Weber'le büyük ölçüde aynı görüşleri paylaşır: "örgütlü *olmayan* kitle, sokağın demokrasisi, bütünüyle irrasyoneldir."[113] Bu, tarihsel olarak biçimlenmiş politik gerçekliklerin karmaşıklığına pek az dayanan "bütünüyle duygusal bir radikalizm"de doruğa çıkar. Nietzsche'ye göre bu, töresel toplulukların

başlıca karakteristiği olacaktır; onun soykütüğünün politik konusu da budur.

Nietzsche'nin 1870'lerin başında yaptığı daha doğrudan politik açıklamaları, ardından daha tartışmaya açık "güç istenci" metaforlarını ve 20. yüzyılın politik ideolojisinin *camera obscura*'sından gördüğü *Übermensch*'i göz önünde bulundurursak, bizim demokratik kurumlarımızla hiç uyuşmayan aristokratik bir toplumsal hiyerarşi idealine destek verdiği gibi bir izlenime kapılırız açıkça.[114] "Daha yüksek" bir insanlık "türünü" temsil eden *Übermensch* modern kitle toplumuna ve Nietzsche'nin uzun Hıristiyanlık geleneğinin ve bunun süregelen etkisinin canlandırdığını düşündüğü eşitlikçilik arzularına karşı çıkan örnek niteliğinde bir istisnadır (*AC* 4 ve 5). Bu itibarla, *Übermensch* spesifik bir kişi ya da gelecekte gerçekleşebilecek spesifik bir ideal değildir. Ancak bunun Nietzsche'nin politik vizyonunun kusursuz biçimde otoriter olduğunu ima edip etmediği kuşkuludur. Politik olana dair anlayışı çağdaş liberalizmle nadiren bağdaşsa da, anlaşılan o ki Nietzsche'nin *Übermensch*'inin otoriter boyutu abartılmıştır. *Übermensch*'in her şeyden önce, Nietzsche'nin Hıristiyanlıktan kaynaklanan ahlaki değerlerden, başka deyişle, din ve politik yaşam arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ahlaki değerlerden oluşan bir sistemin bariz bir karşıtı olarak kullandığı metaforik bir inşa olduğuna işaret etmek yeterli olur belki.

Aslında Nietzsche'nin 1880'ler boyunca yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, çok alıntılanan *Übermensch*, başka bir yerde, *Şen Bilim* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "özgür tin" olarak betimlediği kişinin yani, "açık deniz"de yola çıkan "bilgi sever" özerk ve egemen kişinin bir türevidir sanki (*GS* 343).[115] Nietzsche'nin açık denizin sonsuzluğuna atıfta bulunması ne bütünüyle tumturaklılık adına yapılmıştır ne de rastlantısaldır. Daha ziyade, "özgür tin"in zorunlu olarak karşı karşıya kalacağı neredeyse imkânsız görevi temsil eder. Bu, 1881'de *Morgenröthe*'nin son paragrafında sözünü ettiği, "ruhun zeplin pilotları" durumunda olduğu gibi, sürekli başarısızlık tehdidiyle karşı karşıya bulunan bir görevdir: Bunlar "en uzağa", "bizim ulaşmaya çalıştığımız, her

şeyin hâlâ deniz, deniz, deniz olduğu yere" uçarlar ve ancak bu itibarla aynı zamanda hedeflerine varmak gibi imkânsız bir görevle karşı karşıyadırlar: "Bir gün belki bizim arkamızdan da, bizim de *batıya doğru giderken bir Hindistan'a ulaşmayı* umduğumuzu – ama sonsuzlukta başarısızlığa uğramanın da yazgımız olduğunu mu söyleyecekler?" (*TK* 575)[116]

Batıya doğru yapılan deniz yolculuğuyla Hindistan'a ulaşma konusundaki boş umut, kuşkusuz, tam da Nietzsche'nin *Morgenröthe*'de birkaç kez atıfta bulunduğu Kolomb'un adıyla ilişkilendirilen o yolculuktur (*D,* 37 ve 547).[117] 1880 yılı Kasım ayı ortasından 1881 yılının Nisan ayı sonuna kadar, Nietzsche Kolomb'un doğum yeri, İtalya'nın liman kenti olan Cenova'da *Morgenröthe*'yi son haline getirdi. Ayrıca, Cenova'ya varmasından iki hafta önce, Kuzey Amerika'ya yaptığı bir ziyaretten yeni dönen bir arkadaşı Paul Rée'ye bir kartpostal gönderdi: "Belki de, sevgili dostum, daha yeni döndün, kendini ve felsefi düşünceni denizin ve Amerikanlığın [*Amerikanerthum*] tehlikelerinden kurtardın" [*KGB* III/1, s. 44).

Kolomb figürünün sağlam bir felsefi mecaz olduğunu söylemeye gerek yok; örneğin Abraham Cowley'nin odu *To Mr. Hobs*'da (1656) Thomas Hobbes "bilinmeyen diyarlara" giden yolda "engin okyanus"un "denizlerini ve göklerini" aşmak için Baltık Denizi'nin ve Akdeniz'in sığ sularını geride bırakan "yeni felsefelerin altın topraklarının büyük Kolomb'u" olarak tanımlanıyordu.[118] Nietzsche'nin "özgür tinler" ile "açık deniz" arasında kurduğu bağlantı böylece erken modern ve modern Avrupa düşüncesinin pek bilinen retoriğini sürdürür.[119] Francis Bacon'ın *Novum Organum*'unun 1620 baskısının kapağında, "ölümcül Herakles sütunları" –Cebelitarık ve Kuzey Afrika'daki Acho Dağı– arasındaki hayali sınırı geçen iki gemi, *terra incognita*'dan "eski" dünyaya yeni bilgiler getirerek, eve dönüyorlar.[120] "Birçok insan buradan geçecek ve bilgi çoğalacak [*multi pertransibunt et augebitur scientia*]" düsturunun eşliğinde geri dönen gemiler, "Herakles sütunları" Platon'un *Timaios*'unda bilinen dünyanın sonuna delalet ettiğinden, belli ki geleneksel bilginin sınırlarını ihlal etmişlerdi.[121] Aynı zamanda, Bacon'ın bu sembolik imgedeki asıl vurgusunu gemilerin

ayrıldıkları noktaya geri dönüşlerine yaptığını kavramak önemlidir; bu da yolculuklarının başarısının deniz seferinin doğaya hâkimiyetiyle mümkün olabildiğine dikkat çeker: Doğaya karşı merak ve denetim, bilinmeyeni, esrarlı ve yasak olanı ortaya çıkarır.[122]

Nietzsche bilinmeyen ve yasak olana girerek tehlikenin üstesinden gelme düşüncesini açıkça paylaşırken, "açık deniz"e yaptığı gönderme dönüşü olmayan bir yolculuğu imler ve Alman Romantizmi bağlamında ortaya çıkan, sonsuz olana dair kavramlardan etkilenmiştir.[123] Özgürlük ve sonsuzluk arasında, yine politik içerimleri olan dolaysız bir bağlantıyı bu bağlamda, özellikle Friedrich Schlegel'in yapıtlarında bulabiliriz. Estetikle ilgili yapıtlarında özgürlüğü başlangıçta "sonsuza dek ilerleyen bir sistem" olarak tanımlayan Schlegel, birkaç yıl sonra şu beyanda bulunur: "yurttaş özgürlüğü [*bürgerliche Freiheit*] yalnızca, ancak sonsuz bir gelişmeyle yaklaşılarak gerçekleştirilen bir *fikir*dir."[124] Nietzsche'nin Fransız Devrimi'nin –"1789 yılının fikirleri"– hemen ardından gündeme gelen siyasi özgürlük kavramları konusunda hâlâ kuşkulu olduğu açıktır gerçi, ama "özgür tin"e ve "açık deniz"e art arda atıfta bulunmasının güçlü siyasi içerimleri olduğuna hiç kuşku yoktur. Ancak Nietzsche, Schlegel'in yurttaş toplumu konusundaki iyimserliğine tezat teşkil edecek biçimde, 19. yüzyıl ulus-devletinde yurttaş toplumunun kurumlarını özgürlüğün tam zıddı olarak görmeye başlamıştır. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın son cildinin yayımlanmasından yedi yıl sonra ve *Tan Kızıllığı*'nın yayımlanmasından altı yıl sonra, *Şen Bilim*'in beşinci kitabında, modern toplumun kendi siyasi beyanlarının ve umutlarının aksine (*GS* 365), kör "inancın" otoritesi altında kaldığına işaret ediyordu:

> İstencin eksik olduğu yerde inanç her zaman en çok arzu edilen ve en acil ihtiyaç duyulandır; zira buyurma arzusu olarak istenç, bağımsızlığın ve gücün belirleyici işaretidir. Başka deyişle, insan buyurmayı ne kadar az bilirse, buyruk veren, sert bir biçimde buyuran birini -bir tanrıyı, prensi, sosyal düzeni [*Stand*], günah çıkartan papazı, dogmayı ya da parti vicdanını- o kadar ivedilikle ister. (...) Bir insan kendisine emir verilmesi *gerektiği* yolunda temel bir kanaate varır varmaz, "inanan"

> olur; aksine, kişi tinin [*Geist*] bütün inancı ve her kesinlik isteğini terk edip gittiği bir selfdeterminasyon memnuniyeti ve gücü, bir istenç özgürlüğü düşünür, zayıf iplerin ve olasılıkların üzerinde varlığını sürdürürken ve hatta uçurumun kenarında dans ederken olduğu gibi yaşanan özgürlüğü. Böyle bir tin mükemmel bir özgür tin olur. (*GS* 347)[125]

Başka deyişle, Nietzsche'nin "özgür tini" modern ulus-devlet içinde politikanın doğası olarak gördüğü şeyin tam tersidir; yani Max Weber'in otuz yıl sonra, modern politikada "demagog"un kaçınılmazlığı olarak gördüğü bir durumdur: "Demokratikleşme ve demagoji birbirine bağlıdır. (...) Lideri dünyaya getiren politik açıdan pasif 'kitle' değildir; daha ziyade siyasi lider kendi taraftarlarını toplar ve kitleyi 'demagoji'yle ikna eder."[126] Tam tersine, Nietzsche'nin "özgür tin"i, özerk bir kişi olarak, demagojinin ve siyasi bağnazlığın etkilerini önleyebilir.

Nietzsche'nin yukarıda alıntılanan pasajda ana hatlarıyla anlattığı özgür tinin aslında *Zur Genealogie der Moral*'i [Ahlakın Soykütüğü Üstüne] ikinci denemesinde sunduğu "*egemen birey*"e benzediği açıktır. *Şen Bilim*'in beşinci kitabının 1887'de yayımlandığı, aynı yıl Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'yi bitirdiği göz önüne alınırsa, bu benzerlik hiç de şaşırtıcı değildir. Egemen birey "iyi" ve "kötü" gibi ahlaki mutlaklara ve en temel ahlaki duygu olarak suçluluğa (*GM* II:20) neden olan aynı uzun vadeli sosyal evrim sürecinin nihai sonucu olarak sunuluyorsa da, egemen kişi kendi geçmişinin ötesine geçebilir; Nietzsche'nin ikinci *Zamana Aykırı Bakışlar*'ında (*Zamana Aykırı Bakışlar* II:3) eleştirel tarihçiyle ilgili yaptığı tanıma çok benzer bir biçimde bu geçmişten özgürleşebilir. Başka deyişle, "kendini geleneğin ahlakından kurtarmış" egemen birey, geleneksel ahlaki mutlakların hem zaaflarını hem de tehlikelerini kabul eden "özerk, etik-üstü bir birey" olur çıkar (*GM* II:2). Bu egemen bireyin bakış açısından, olumlu etik yargılar, adeta, suça ya da ahlaki değerlendirmelerin değişmez düzenine dayanamaz; daha ziyade, bunların temelinde "*sorumluluğun* olağanüstü ayrıcalığı", başka deyişle, sorumlu tutulmayı kabul etme seçimi yatar (*GM* II:2). Böyle bir seçim ne "Tanrı" ve

"ruh" gibi doğaüstü güçlere bağlıdır, ne de "akıl" ve "özgürlük" gibi metafizik soyutlamalar tarafından belirlenir. Nietzsche'nin 1882'den itibaren *Şen Bilim*'in birinci baskısında işaret ettiği gibi, "kendilerine yasa koyan, kendilerini yaratan" özgür tinler gibi, egemen birey de kendi dünyasını yaratmalıdır (*GS* 335). Dört yıl sonra, *Jenseits von Gut und Böse*'de [İyinin ve Kötünün Ötesinde] böyle bir bireyin kendini içinde bulduğu kaçınılmaz biçimde belirsiz duruma vurgu yaparak, bu düşünce biçimini sürdürdü: "'Birey' orada bizzat yasalar koymak; kendini koruma, kendini geliştirme ve kendini kurtarma konusundaki hüner ve şeytanlıklarına bel bağlamak zorunda kalır" (*BGE* 262).

Kuşkusuz, geleneğin ahlakını izlemek daha kolay ve daha güvenli olur. Ancak, Nietzsche'ye göre, egemen birey ve özgür tin, "ortalama ahlak"ın gerçek saiklerini bir ahlaki tevazu çağrısının ardına bilinçsizce sakladığını anlamıştır çoktan. Bu ortalama ahlak "ne olduğunu ve ne istediğini hiçbir zaman kabul edemez. Ölçüden, haysiyetten, görevden, komşularınızı sevmekten söz etmek zorundadır – *ironisini saklamakta* zorluk çeker!" (*BGE* 262) Bu ironi, tevazu talebinin aslında bir iktidar talebi olduğu gerçeğinin sonucudur. 1887 yılına gelindiğinde, soykütük projesi başlar başlamaz, ahlaki topluluklar ile politik olanın düzenleyici ilkesi olarak gücün önemi arasındaki yakın ilişki, Nietzsche'yi Max Weber'den Michel Foucault'ya uzanan bir modern politik düşünce geleneğini öngören sonuca ulaştırdı: Nietzsche defterine yazdığı, can alıcı önem taşıyan bir notta "'Sosyoloji' yerine, kuralların formuna dair bir teori" [*Lehre von den Herrschaftsgebilden*] talebinde bulunmuştu. Bu, tam da Weber'in kafasındaki sorundu; Weber Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından gelen o kaotik aylarda, *Herrschaft*'ın meselesini ana hatlarıyla şöyle belirtiyordu:

> O halde, bizim açımızdan,"politika" bir iktidardan pay alma ya da devletler arasında olsun, tek bir devletin içindeki insan grupları arasında olsun, iktidarın paylaşımı üzerinde nüfuz edinme mücadelesidir. (...) Devletin varlığını sürdürmesi için, yönetilenler belirli bir dönemde her kim yönetimdeyse onun hak iddiasında bulunduğu otoriteye *boyun eğmeli-*

> *dir.* İnsanlar bunu ne zaman ve neden yaparlar? Bu kuralı kafamızdaki hangi gerekçelendirmeler ve hangi dış araçlar destekler?[127]

Weber'e göre, bu sorunun yanıtının kuşkusuz üç boyutu vardır: Kuralın meşruiyeti geleneğe, karizmaya ve yasallığa dayandırılabilirdi.[128] Ancak, Nietzsche bu meseleye Foucault'nun "insan bedenlerini, eylemleri ve davranış biçimlerini kuşatan iktidar mekanizmaları" olarak tarif edeceği şeyi de hesaba katan daha antropolojik bir perspektiften yaklaşacaktı.[129]

Nietzsche'nin iktidar ve politik olana ilişkin tartışmasının insana tuhaf görünen perspektifini bir süreliğine de olsa bir tarafa bırakırsak, en azından Nietzsche'nin "özgür tin"inin ve *Übermensch*'inin belirleyici özelliğinin her şeyden önce, iktidarın doğasının farkında olan amansız bir politik gerçekçilik olduğunu daha net görebiliriz. *Übermensch*, "gerçekliği *olduğu gibi*" (*Ecce Homo* XIV:5), Niccolò Machiavelli ve Cesare Borgia'nın politika dünyasında Hıristiyan erdem etiğine pek yer olmadığını kavradıkları gibi algılayabilen örnek bir kişi olarak ortaya çıkar.[130] Nietzsche Hıristiyan "erdem"inin yerine Rönesans'a ait *virtù* kavramının (*Deccal* 2) konmasını tavsiye eder. Bu, kuşkusuz, *virtù*'yu "kötülüğün" karşıtı "erdem" olarak değil de, "yetenek", "enerji" ve "kararlılık" anlamında kullanan Machiavelli'ye hiç de gizli olmayan bir göndermedir.[131] *Virtù,* Nietzsche'nin egemen bireyine ve özgür tinine çok benzer bir biçimde, Machiavelli'nin prensinin, şans ya da *fortuna*'nın muhtemel zararlı etkilerini dengelemesine imkân veren entelektüel kapasitedir: Başka deyişle *virtù,* egemen bireyin, sıradan bireylerin eylemde bulunma yeteneğini bastırabilecek türden belirsizliklerle iç içe yaşamasına imkân verir.[132]

Aslında, Machiavelli'den öğrenilecek çok şey vardır ve Nietzsche'nin zaman zaman ona yaptığı göndermeler genellikle felsefi düşünce ile politika dünyası arasındaki yakın ilişkiyi vurgular. Bu ilişki spesifik Rönesans hümanizması geleneğinin merkezi bir unsurudur: Filozofun politik yaşamı aktif biçimde gözlemlemesine ister istemez damgasını vuran ahlaki ve politik kuşkuculuktur.[133] Nietzsche politik ideallere yönelik, belki de en iyi biçimde Ma-

chiavelli'nin ana hatlarını çizdiği bu kuşkuculuğu bizzat paylaşır: "Ama anlayan herkese yararlı olacak şeyi yazmak istediğimden, kuramlardan ya da spekülasyonlardan ziyade gerçekte olanlara odaklanmak daha iyi olur gibi geliyor bana. Çünkü pek çok insan asla görülmemiş ve duyulmamış cumhuriyetlerin ve prensliklerin var olduklarını hayal etti."[134]

Machiavelli'nin ve Rönesans hümanizmasının diğer politik düşünürlerinin politik gerçekçilikten çıkardıkları dersler, 18. yüzyılda "insanlığın" ve evrensel ahlaki normların keşfiyle bozguna uğramış gibi görünse de, en azından Herder böyle bir gerçekçiliğin süregiden önemine dikkat çekti: Bu gerçekçilik, normatif "doğru ve yanlış, erdem ve kötülük" iddialarını görmezden gelerek, "belli güçlerin sonucunu ölçer": "Bu gerçekçilik, türümüzün karşı karşıya kaldığı en girift, önemli sorunla, yani *etkileri ve sonuçlarıyla ilişkisi içindeki insani güçlerle* ilgilenmez mi?" Ancak, aynı zamanda Machiavelli'yi "dehşet"le inceleyen Herder "tarihin en yüksek çıkarının, *değerinin* bu insan duyarlığına, *doğru yanlış kuralına* dayandığına" işaret eder.[135] Ancak Nietzsche, böyle doğru yanlış kurallarının gerçekten Herder'in inandığı kadar sezgiyle keşfedilip keşfedilmediğini merak etmeye başlar. "Hıristiyanlığın istismar edilmesinin dünyada sayısız kötülüğe neden olduğu" konusundaki farkındalığına karşın, Herder Hıristiyanların hem duyarlığa hem de inanca dayanan erdem anlayışına bağlı kaldı.[136] Nietzsche, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, tam da giderek inanca dayalı ahlaki toplulukların tehlikeli bir şekilde bağnazlığa yaklaştığına inandığından, bu yoldan gidemez:

> Zira bağnazlık, bütün duyusal-düşünsel sistemin halihazırda egemen olan tek bir bakış açısının ve duygunun aşırı beslenmesi (*hypertrophy*) uğruna bir nevi hipnoza tabi tutulması olarak, zayıfların ve emniyetsiz durumdakilerin bile erişmesinin sağlanabileceği tek "istenç gücü"dür – Hıristiyan onu "inancı" olarak adlandırır. (*GS* 347)

Başka deyişle inanç, "özgür tin"in açıklığına aykırı düşen tek boyutlu düşünsel bir eğilim olarak kalır. Bu bağlamda, Nietz-

sche'nin *Übermensch* ve "özgür tin" kavramlarının otoriter imgeler olmadığını varsayabiliriz: Bunlar, daha ziyade, politik yaşama her zaman bir hâkimiyet mücadelesinin ve bir mevki düzeninin damgasını vurduğunu kabul ederken, herhangi bir dönemin düşünsel yanılsamalarıyla ve kültür krizleriyle yüzleşebilen bir kişiyi temsil ederler.[137]

Böyle bir kişi, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de işaret ettiği politik gerçekçiliğin erdemini, *Redlichkeit* erdemini paylaşır:

> Sahici dürüstlük [*Redlichkeit*], varsayalım ki bizim erdemimiz ve ondan kurtulamıyoruz, biz özgür tinliler - o halde, kendi tasarrufumuzdaki bütün sevgi ve kötücüllükle onun üzerinde çalışmak ve bize kalan tek şey olan *kendi* erdemimiz içinde kendimizi "mükemmelleştirmek"ten vazgeçmek istemeyiz. (...) Sahici dürüstlüğümüz buna rağmen bir gün yorgun düşer, iç çeker, kol ve bacaklarını gerer ve bizi fazla acımasız bulursa ve kabul edilebilir bir kötülük gibi daha iyi, daha kolay, daha yumuşak bir şeyler isterse: Stoacıların sonuncusu olan bizler, acımasız kalırız! (*BGE* 227)

Bir erdem olarak dürüstlüğe yapılan bu amansız vurgu göz önünde bulundurulduğunda, belki de Nietzsche'nin görüşlerinin birçok postmodern yorumcunun kabul ettiğinden daha liberalizm karşıtı olduğunu, ancak onu eleştirenlerin varsaymaya hazırlıklı oldukları kadar da liberalizm karşıtı olmadığını söylemek güvenli olur.

1880'ler boyunca Nietzsche'nin eserlerinin merkezinde yatan spesifik bir politik yaşam anlayışının arka planında bu amansız, esasen zalim politik gerçekçilik vardır: Politik yaşam ve toplumsal eylem alanının belirleyici özelliği esasen iktidarın ele geçirilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, popülist özgürlük ve eşitlik nosyonları gibi iktidarın gerçekliğini açıklayamayan politik ideallerin eyleme dönüştürülmesi konusunda Nietzsche'nin neden son derece kuşkucu olduğu da açıktır. Bu politik idealler toplumsal eyleme dönüşür dönüşmez –örneğin, seçimler yoluyla varsayılan genel

irade ortaya konduğunda– iktidarın ve *Herrschaft*'ın mantığından kaçamazlar. Fakat Nietzsche ancak bir tarihsel eleştiri stratejisi olarak soykütük sayesinde ve soykütüğü doğayla normatiflik arasında bağlantı kurmak isteyen bir felsefi doğalcılığa dayandırarak bu görüşe ulaşabilir.

V

Soykütük, Doğalcılık ve Politik Olan

İyinin ve Kötünün Ötesinde ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı yapıtlarında formüle edildiği biçimiyle Nietzsche'nin soykütüğünün iki veçhesi vardır. Felsefi bir düzeyde, soykütük ahlaki normların geçerliliğine, bu normlar insanın eylemliliğine ilişkin sözde evrensel iddialara dayandığı ölçüde, açıkça meydan okumak ister. O halde, soykütük "alçaltıcı anlamda ahlak"[1] olarak adlandırılmış şeyin bir eleştirisidir. Nietzsche en aşırı görünen –soykütüğün "tüm değerlerin yeniden değerlendirilişi"ni başarmayı amaçladığı (*Putların Batışı* önsöz ve VI:2; *Ecce Homo* XI:1)– iddiasını öne sürerken bütün değerleri reddetmek niyetinde değildir. Daha ziyade, her şeyden önce değerlerin herhangi bir değeri olup olmadığını, başka deyişle, insan doğasına dayanıp dayanmadıklarını ya da bizim tarafımızdan yaratılıp sonunda insan doğasına dayandıklarına bizi inandıracak kadar içselleştirilip içselleştirilmediklerini ele almak ister. Bunun iddialı bir girişim olduğu açıktır, ama ahlaki normların felsefi eleştirisi soykütüğün yalnızca bir boyutudur: Alçaltıcı anlamda ahlak politik olanın alanının dışında var olamaz, ama doğrudan politik taleplerde bulunur. Soykütüğün ikinci boyu-

tu, onun politik oryantasyonudur. Soykütük, ahlaki mutlakların geçerliliğini korumak için bir strateji olarak, onların politik eyleme dönüşmelerini de sorgular: Ahlaki normlar her zaman ahlaki topluluklar yaratır ve böyle ahlaki topluluklar bir iç türdeşlik için çaba harcıyorsa – rasyonel liberalizme mi, yoksa daha otoriter yaşam biçimlerine mi bağlı olduklarına bakılmaksızın – böyle bir türdeşliğe tehdit olarak görülenleri dışarıda bırakmalarına imkân sağlayacak mutlaklara da ihtiyaç duyarlar. Elbette farklı türde ahlaki topluluklar vardır, bazıları diğerlerine göre daha açıktır. Ancak 19. yüzyılın egemen ahlaki topluluğu olan "ulus" söz konusu olduğunda, bunun tam da soykütüğün konusunu oluşturan ahlaki ve politik mutlaklara ihtiyaç duyduğunu görmezden gelmek zordur. Aslında, soykütüğün politikayla bağıntılılığı ahlaki toplulukların tarihsel oluşumunu keşfetmekten, dolayısıyla politik meşruiyetlerinin mutlak normatif savlara değil, mutlak kılınmış normlara dayandığını açıkça ortaya koymaktan ibarettir.

Bu bölümde Nietzsche'nin soykütüğünün, terimin dar anlamıyla, felsefi bir yorumuna girişmeyeceğim. Daha çok, soykütüğün doğalcı bakış açısı da dahil olmak üzere felsefi savlarının Nietzsche'nin siyasi düşüncesinin odağına nasıl damgasını vurduğuyla ve bu itibarla, modernitenin siyasi kültürüne nasıl karşılık verdiğiyle ilgileniyorum. Bu ayrım esasen iki nedenle önemlidir. Birincisi, soykütük projesi açıkça Nietzsche'nin modern siyasi düşünceye en kalıcı katkısını oluşturur. İkincisi, soykütük bugün önemli felsefi sorunları gündeme getirmeye devam etse de, tarihsel bir boşluk içinde ortaya çıkmaz, modernitenin 1900'den önceki siyasi biçimlenmelerine tepki gösterir. Ancak Nietzsche'yi 1880'ler boyunca soykütüğe götüren yolu ana hatlarıyla anlatmadan, bu biçimlenimleri daha ayrıntılı olarak ele almak mümkün olmayacak.

Soykütüğe Giden Yol

Dikkate değer istisnalar *Also sprach Zarathustra* (1883-85) ve *Ecce Homo* (1888-89) dışında, Nietzsche'nin 1880'ler boyunca tamamlayabildiği eserlerin çoğuna, genelde varlığını giderek daha

çok hissettiren tarihsel bir bakış açısı damgasını vurmuştur. Görünüşe bakılırsa, bu durum tarihsel bilginin değeriyle ilgili önceki düşüncelerinin daha sonraki felsefesinin genel perspektifi bakımından geniş kapsamlı sonuçları olduğunu teyit eder. Soykütük ta baştan beri içkin bir tarihsel strateji sunsa da, Nietzsche'nin daha sonraki eserlerinin tarihsel perspektifinin ancak sınırlı bir merak uyandırdığını fark etmek ilginçtir. Ancak Nietzsche'nin tarihsel klasik filoloji disiplini alanındaki eğitimi ve mesleki pratiği, sonraki eserlerinde ortaya koyduğu felsefi modellerin ve savların çoğunu biçimlendirmeye devam ediyordu. Soykütük genellikle, "ahlakın fizyolojisi" gibi (*KGW* VII/2, 27 [14] ve [37]), çağdaş biyolojik düşünceden kaynaklanan metaforlardan faydalansa da, soykütük yöntemi aynı zamanda bizzat, spesifik bir okuma, varyantların izini sürme ve işaretleri yorumlama biçimi olarak sunulur. Metin eleştirisi ve evrimci biyolojiye çıkarsama ve açıklama içeren çok benzer tarihyazımı modellerinin damga vurduğu göz önünde bulundurulursa, Nietzsche'nin savının bu görünüşte farklı alanlar arasında kolayca gidip gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır.[2] Nietzsche, örneğin *Tan Kızıllığı'nın* 1887'de yapılan ikinci basımına yazdığı önsözde, yavaş ve analitik bir okuma aracı olarak, filolojik yorumun eleştirel değerini açıkça vurgular:

> Boşuna filolog olmadık, belki hâlâ da öyleyiz, bu da yavaş okuma hocalığıdır: ... Filoloji aslında saygın bir sanattır, kendisini bu sanata adayanlardan öncelikle kenara çekilmelerini, kendilerine zaman ayırmalarını, sessiz ve yavaş olmalarını ister. Filoloji hassasiyet ve dikkat isteyen birçok işi yapmak durumunda olan, eğer bunları *lento* yapmazsa hiçbir şeye ulaşamayan söz kuyumculuğu ve ustalığıdır. (*TK*, Önsöz, 5)[3]

O halde, soykütük Nietzsche'nin 1860'larda ve 1870'lerin başlarında ilk yapıtlarında karşı karşıya kaldığı filoloji ve tarihsel yöntemden büyük ölçüde esinlenir. Ancak evrimci düşüncede kök saldığını göreceğimiz güçlü doğalcı bağlara sahip olan soykütük, kültürün filolojisi ya da yorumbilgisi değildir.[4] Eleştirel bir düşünce biçimi olarak soykütük böylece, filoloji ve evrimci biyoloji

de dahil olmak üzere 19. yüzyılın tarihsel disiplinleri tarafından paylaşılan pratiklerden yararlanarak, beşeri bilimler ile doğa bilimleri arasındaki yapay mesafeyi giderebilir. Bu açıdan bakıldığında, belli başlı kültürel zihniyetlerin ortaya çıkışıyla ve böyle zihniyetlerin uzun dönemler boyunca değişime uğrama biçimiyle ilgilenir. Sözgelimi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, Nietzsche geleneksel metafizik nosyonların –örneğin benlik, nedensellik, hakikat, nesnellik, töz, güç ve kendinde şeylerin– dilbilimsel ve psikolojik koşulların aşırı derecede genelleştirilmesinden kaynaklandığını ileri sürer (*BGE* 3-4, 17-20). Bu daha epistemolojik iddiaların ayrıntısına girmeden, Nietzsche'ye göre bu kavramların daha sonra modern kültürün kendine bakışı üzerinde derin bir etkide bulunduklarını ve ahlaki duygular, vicdan ve suç gibi belli başlı psikolojik klişelerin evriminin izini sürmeye değer olduğunu ileri süreceğim.

Nietzsche'nin soykütükle ilgili girişimi, bir dereceye kadar Kant'ın eleştirel felsefe projesine benzer, hatta onu saflaştırır; ancak bu ikisi, radikal biçimde farklı sonuçlara varırlar.[5] Kant fiziksel dünyaya dair bilgimiz bakımından aklın sınırlarına odaklanırken, Nietzsche kültürel değerlerin tarihsel evrimi bakımından aklın sınırlarını incelemişti. Ancak Kant'ın felsefesi Nietzsche'nin daha sonraki epistemolojik düşünceleri için büyük önem taşımayı sürdürürse de, tedbirli olmamız gerekir. Kant'ın akıl eleştirisi felsefi düşünce için metodolojik açıdan sağlam bir zemin oluşturmayı hedefler ve büyük ölçüde aklın formel koşullarıyla ilgilenir; kategorik buyrukta ortaya serildiği biçimiyle etik yargının formel koşulları da buna dahildir.[6] Bu bakımdan, Kant bilginin homojen olarak sistemleştirilmesini hedefler; Nietzsche'nin tarihsel felsefesi ise bilginin heterojenliğini ve insan deneyiminin olumsallığını açıklamaya çalışır: "Dünyanın bütün karakteri ... her şeye karşın ebedi kaostur, gerekliliğin olmaması anlamında değil, düzenin, örgütlenmenin, biçimin, güzelliğin, bilgeliğin ve estetik antropomorfizmlerimize başka ne ad veriliyorsa onun olmaması anlamında" (*GS* 109). Anlaşılan Nietzsche aklın yanılsamalarını kabul etmektense, aklın birliğinden vazgeçmeyi tercih ediyordu.

Ancak felsefi büyük anlatılara karşı kuşkulu tavrına karşın, Nietzsche'nin Avrupa düşüncesine ait soykütüğünün mitsel/teleolojik bir dünya görüşünden metafizik bir dünya görüşüne geçişteki tarihsel ve düşünsel gelişmeyi tarif ettiğini savunmak hâlâ mümkündür; bu metafizik dünya görüşü 19. yüzyılın akışı içinde yerini bilimsel bir dünya görüşüne bırakacaktır. Anlaşılan Nietzsche bizzat bu bilimsel dünya görüşünü yaşam ile sanatın ahengiyle zenginleştirmek, böylece dinin, metafiziğin ve bilimin yaşamı reddetme dürtüsünü alt etmek istiyordu.[7] Ancak, soykütük farklı bir düzeyde işler: Her şeyden önce kültürel değerlerin evrim geçirdiğini, ikinci olarak da *nasıl* evrim geçirdiğini anlamak ister.[8] Nietzsche'nin 1870'lerde yazdığı, genellikle insan deneyiminin tarihsel olumsallığını vurguladığı daha önceki eserleri ışığında bakacak olursak, bu, homojen ya da doğrusal her türlü tarihsel süreci dışarıda bırakır. Sonuç olarak, Nietzsche'nin soykütüğü, örneğin siyasi meşruiyet ya da kolektif bir kültürel bellek tesis etmek için tarihsel köklerin izini süren geleneksel soykütük anlayışlarından da temelde farklıdır.[9] Örneğin, Hesiodos *Theogonia* adlı destanında eski Yunan tanrılarının kökenlerini ve ilişkilerini anlatır ve en azından erken Rönesans'tan beri soykütük, siyasi düzeni meşrulaştırmak için hayali ataların yanı sıra gerçek ataların da yeniden kurgulanmasını hedefleyen tarihsel bir disiplin olarak görülmüştür.[10] *Genealogein* kökenlerden söz etmektir, *genealogia* soyun izini sürer ve 19. yüzyılın akışı içinde beşeri bilimlerdeki ve doğa bilimlerindeki evrimci modellerin yükselişi göz önüne alındığında, yeni bir boyut kazanmıştır.[11] Ancak, Nietzsche'ye göre, soyun izini sürmek bizi ille de kökenlere götürmez – kaynağa erişmeden mecalsiz kalır.

Nietzsche kendi siyasi ve entelektüel çevresinin mantığından kaçamayacağının düpedüz farkındadır. Soykütüğün öncelikle mümkün olması, bizzat 19. yüzyılın siyasi ve entelektüel koşullarının modernitenin zayıf temeline dikkat çekmeye başlamasının bir sonucudur. Bu açıdan Nietzsche'nin soykütüğü, gözlemciye, politik olanın sembolik düzeninin metafor ile mit arasındaki içlidışlı işlevsel ilişkiye nasıl bağımlı olduğunun izini sürme imkânı veren bir iç eleştiri olarak ortaya çıkar. Metafor ve mit adeta bir

elmanın iki yarısıdır. Metaforlar, kavramlar, semboller ve bunların altında yatan, genellikle bilinçdışı retorik stratejiler hem kültürel hem de doğal çevremizi, kültürün sembolik düzenine art alan sağlayan son derece etkili bir "sadeleştirme" sürecine göre düzenlememize izin verir:

> Dilin, kültürün gelişimi açısından önemi, insanın dilde var olanın yanında kendine ait bir dünya, var olan dünyayı temelden değiştirebileceği ve kendini onun efendisi kılabileceği kadar sağlam gördüğü bir yer kurmasında yatmaktadır. İnsan şeylerin kavramlarına ve adlarına uzun zaman dilimleri boyunca *aeternae veritates* olarak inandığı sürece, kendini hayvanın üstüne koyduğu o gururu edinmiştir kendine: dilde gerçekten dünyanın bilgisine sahip olduğunu sanmıştır. ... İnsan, çok sonraları -ancak şimdilerde- yavaş yavaş anlamaktadır ki, dile duyduğu inançla büyük bir yanılgıyı yaygınlaştırmıştır. Ne mutlu ki, aklın o inanca dayanan gelişmesini insanların yeniden eski haline getirebilmesi için çok geçtir. (*İPİ* 1:11)[12]

Bir yandan, dilin dışında yaşayamayız; öte yandan, dil sürekli olarak bizi kandırıp, kültürel deneyimimizin göründüğünden daha olumsal olduğuna ve siyasi hakikatler de dahil olmak üzere, bütün olası dünyalarda tutar tarafı bulunan belli hakikatler olduğuna bizi inandırmaya çalışır.

İnsanca, Pek İnsanca'dan alınan yukarıdaki pasajda ana hatlarıyla aktarılan ikilem, Nietzsche'nin dil ve kültürle ilgili düşüncesinin neredeyse her veçhesine nüfuz eder. Nietzsche'nin görüşünün epistemolojik erdemleri elbette tartışılabilir. Ancak bilgi ile metafor arasındaki bağlantıya yaptığı vurgunun, siyasi dünya ve ahlak düzeninin de dahil olduğu kültür düzeninin gerçekliğe ayrıcalıklı bir erişime dayanmadığı yolundaki giderek artan kavrayışıyla uzlaşma çabasında olduğunu görmezden gelemeyiz.

Ahlaki değerlere dair özgül bir anlayış olarak kültürel koşulların olgusal bazı neticeler doğurduğu su götürmez olsa da, bu koşulların kaynağı yine de son derece sembolik biçimlenimlerde yatar. Sonuç olarak, Nietzsche 1878 tarihli yukarıdaki pasajı, 1884/85 tarihli defterlerinde aşağıdaki biçimde yeniden formüle etmiştir:

> Bu icat edilmiş ve sabit kavramlar ve sayılar dünyasında, insan muazzam miktarda olguyu, sanki bunlar göstergelermiş gibi ele geçirmenin ve belleğine kazımanın yolunu bulur. İnsanın üstünlüğü bu gösterge aygıtına [*Zeichen-Apparat*] dayanır, özellikle de bu onu tek tek gerçeklerden mümkün olduğu kadar uzaklaştırdığı için. Deneyimin *göstergelere* indirgenmesi ve giderek daha fazla sayıda gerçeğin böyle tasavvur edilebilmesi: Bu *en yüksek güçtür.* Muazzam sayıda gerçeğe göstergeler yoluyla egemen olma yetisi olarak akıl. (*KGW* VII/3, 34 [131])

Nietzsche, tek tek insanların üstünlüğünün, gerçekler dünyasının yerine yararlı, ancak ölümcül sonuçlar doğurabilecek olan göstergeler dünyasını koyabilmelerine dayandığını ileri sürer.

Nietzsche'nin ifadesi içkin olarak siyasal bir koşulu gerekli kılar. Siyasi mutlakçılık –spesifik bir "ulus", "ırk", "din" ya da "ahlak" anlayışına odaklandığından, belirli bir dizi değere tekabül etmeyenin her zaman olumsuzlanmasını, zaman zaman da imha edilmesini anıştıran son derece sembolik bir söylemdir. Siyasi mutlakçılığın sonuçları gerçektir: Uluslar, dinler ve diğer ahlaki topluluklar adına, insanlar öldürür ve öldürülür. Ancak siyasi mutlaklar sadece, tarihi unutulmuş ve aşikâr bir hakikat olarak yaygın biçimde kabul gören bir dizi değer ürettikleri için büyürler. Aslında, böyle mutlaklardan oluşan bir çerçeve içinde yaşayanlar, bu çerçevenin tutarlı bir tarihini temin edemezler.[13] Bu yüzden, ahlaki ve siyasi değerlerin incelenmesinde ciddi bir model olacaksa soykütüğün dil ile bilgi arasındaki dinamik ilişkinin zamanla bu değerlerin oluşumunu nasıl etkilediğini araştırması gerekir. Nietzsche, antropolojik alan araştırmalarının ampirik ilkelerini çağrıştırarak, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bu yöntemi şöyle tanımlar: "Malzeme toplama; kavramlar formüle etme; yaşayan, büyüyen, yeniden üretilen ve yok edilen ince değer duygularının ve değer farklarının muazzam âlemini düzene sokma –ve belki de, bu canlı kristalleşmenin yinelenen ve daha sık biçimlerini örneklemeye yeltenme– bunların hepsi bir ahlak *tipolojisi*ne hazırlık olabilir". (*BGE* 186)

Böyle bir tarihsel strateji özellikle gereklidir; zira Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de işaret ettiği gibi, insanın eylemliliği-

ni belirleyen ahlaki değerler ve etik adlandırmalar, rahatlıkla unutma eğilimi gösterdiğimiz bir kavramsal tarihin sonucudur. Nietzsche'nin en dikkat çeken örneklerinden biri, Latince *bonus* teriminin ve Almanca *gut*'un girift biçimde gelişmesidir:

> Sanırım Latince *bonus*'u "savaşçı" olarak yorumlayabilirim: *bonus*'un izlerini geriye dönük olarak daha eski *duonus*'a kadar (karşılaştırın *bellum=duellum= duen-lum*, bana öyle geliyor ki, bu *duonus*'u da içeriyor) sürmem halinde. Böylece bir savaş adamı, ayrılık çıkaran (duo), savaşçı olarak *bonus*'a ulaşılır: antik Roma'da insanın "iyiliği"nin nelerden oluştuğu görülebilir. Almanca "gut" sözcüğümüzü ele alın: "Tanrısal insan", "Tanrısal ırk"ın bir üyesi anlamına gelmez mi? Gotların bilinen (başlangıçta soylu) adıyla özdeş değil mi? (*GM* 1: 5)[14]

Her ne kadar serbestçe dile getirilen bu sav çapraşık olsa da –Almanca sözcüğün etimolojisi açıkça yanlıştır, Latince sözcüğünki ise ancak kısmen doğrudur– Nietzsche okurlarının sözcük ve kavramların sorgulanmaksızın kabul edilemeyeceğini anlamalarını ister: Ahlaki fikirlerimizin düzeni içinde belli bir terimin kökeni itibariyle sahip olduğu anlamın tam karşıtını kastetmesi mümkündür. Ahlak kavramlarının anlamı genelde varsayıldığından daha karmaşık olduğuna göre, bir tür adli tahkikat, etik dünyamızın kırılgan temellerini incelemek için uygun bir araç olabilir: "*Dilbilim, özellikle de etimoloji incelemesi, ahlak kavramlarının gelişiminin tarihine nasıl ışık tutar?*" (*GM* 1:17)

Bununla birlikte, insan doğasıyla ilgili tarihsel olmayan, değişmez bir bilginin varlığına inanma nedenimiz, kavramsal bilgimizin büyük bölümünün, görece uzun dönemler boyunca, yaygın biçimde kabul görmüş inançlara dönüşen belli başlı metaforlara dayandığını kolaylıkla ve ister istemez görmezden gelme eğilimi göstermemizdir. Nietzsche bu meseleyi *Tan Kızıllığı*'nın belirleyici bir aforizmasıyla ortaya atar:

> *Sözcükler bizi engelliyor!* – Eskiler, sözcük ürettikleri her yerde, bir keşif de yaptıklarına inanırlardı. Oysa durum gerçekte ne kadar farklıy-

> dı! - Bir soruna değinmişler ve onu çözdüklerini sanarken, çözümsüzlük yaratmışlardı.-Şimdi her bilgi edinmede, insanın ayağı taşlaşmış ölü sözcüklere takılmak zorunda kalıyor ve bunu yaparken, sözcük engelini aşmaktan çok, bacağını kıracağa benziyor. (*TK* 47)

Sözcüklerin, dolayısıyla da dilin bizi engellemesi, dünyayı kavrayışımızın özünde tam da sözcüklerin ve dilin yattığına inanan Nietzsche için biraz garip bir ifadedir. Ancak bizi engelleyen genel olarak dil değildir; başka bir şey olarak kabul edilen, başka deyişle, tarihsel olmayan bir hakikatin somutlaşmış hali olarak kabul edilen sözcüklerdir. Ahlaki toplulukların özünde yatan ve soykütüğün konusunu oluşturan tam olarak bu hakikatlerdir.

Ahlaki Topluluklara Ait Bir Doğa Tarihi

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'nin ilk iki bölümünde, Nietzsche insani eylemin ahlaki ve siyasi çerçevesi açısından doğurduğu sonuçlar da dahil olmak üzere kültürel düzenin zamanla uğradığı değişim ve sıçramalara yerinde bir örnek verir. Nietzsche bir ahlak tarihine kalkışan ilk kişi değildir elbette. Ahlak tarihi çoktan erken modern Avrupa siyasi düşüncesinin ayrı bir türü olmuştur ve sözgelimi, doğal hukuk kuramının çağdaş durumunu, antikçağdan 17. yüzyıla kadar süren aşamalı bir gelişimin sonucu olarak açıklar.[15] Bu tür "ahlak tarihleri"nin perspektifi de Voltaire ve Kant gibi 18. yüzyıl filozoflarının aklın tarihsel açınımını düşünme biçimini etkilemeyi sürdürüyordu; bununla birlikte Kant genellikle bu tür ahlak tarihlerinin parçası olan iradeci etiği onaylamaya istekli değildi.[16] Dolayısıyla eleştirel felsefe ve ahlak yasasının evrensel doğası bir eğitim süreci olarak Aydınlanma'nın tarihselliğiyle daima bir gerilim içinde olmuştur ve bu gerilim bir ölçüde, evrensel normlarla olumsal olgular arasındaki görünüşe göre aşılmaz mesafeyi yansıtmaktadır. Ancak, Nietzsche açısından, normatifliğin bir tarihi vardır ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de tam olarak bu tarihi aydınlatmaya çalışır.

Nietzsche kitaptaki ilk denemede "iyi" ile "kötü" arasındaki ayrıma odaklanarak, değer bakımından nötr –bir töhmetin yükü-

nü getirmeyen, "aşağı" olmak anlamında– bir "kötü" kavramının "şer" kavramına dönüştüğünü ileri sürer (*GM* I:II). Nietzsche'nin açıklamasına göre, ahlak öncesi toplumlar, "erdemli"/"soylu" anlamındaki "iyi" ile "aşağı"/"sıradan" anlamındaki "kötü" arasındaki hiyerarşiye bağlıyken, modern toplumlar ahlaki duyguların spesifik düzenine toplumsal bir statü atfederek bu düzeni tersine çevirmişlerdir.[17] Nietzsche, böyle yaparak, "sıradan" kişilerin (kendi renkli anlatımıyla "köleler"in) "soylular"dan nefret etmeye başladıklarını, böylece Yahudi-Hıristiyan geleneğinin merkezine yerleştirdiği *ressentiment*'ı yaratarak, "ahlakın köle silahı"nı tetiklediklerini ileri sürer (*GM* 1:10 ve 7): "şer" salt varoluşuyla, "köleler"in ahlaki duygularının düzenine bağlı kalmayan haline gelir; bu nedenle de, herhangi bir belirli ahlaki topluluğun "öteki"si olarak görülür.

Şu halde, "soylular"ın özgürlüğüne karşı olarak, "kölelerin" ve "halktan kimselerin" lehinde bir ahlaki değerler dizgesi ortaya çıkar. İkinci Fransa İmparatorluğu sırasında, 1864 yılında Katolik Kilisesi'ni eleştirdiği için Collège de France'da profesörlüğü elinden alınan ve ancak 1870'te Üçüncü Cumhuriyet sırasında geri verilen Fransız din âlimi ve şarkiyatçı Ernest Renan'ın etkisinde kalan Nietzsche'nin bu yeniden değerlendirmeye dair açıklamasının ahlaki ve dinsel düzeni birleştirdiği açıktır.[18] Anlaşılan, ahlak dinin siyasi mutlakçılığı dışında var olamaz: Dinsel hoşgörü fikri bir kavram kargaşasıdır. Bu, Nietzsche'nin basitçe etik yargılarda bulunma olasılığından vazgeçmek istediği anlamına gelmez. Belki de en iyi, ahlaki değerler ve etik yargı arasındaki ayrım üzerinden anlaşılabilecek şeyi ortaya koymaktadır. Etiğin mutlakçı bir değerler anlayışına ihtiyacı yoktur.

Ancak, ahlaki "şer" kavramı, bir kişinin eylemlerine değil, ezelden beri günahkâr olarak kişinin varoluşuna atıfta bulunur.[19] Nietzsche'nin 1880'lerin başlarında farkına vardığı üzere, bu aynı zamanda, "iyilik" ile "şer" arasındaki varoluşsal ayrım büyük çoğunluğun başlıca değer meselesi haline gelir gelmez ahlaki ve siyasi toplulukların, varsayılan daha büyük bir ortak iyilik için bireyi kolayca feda etmesinin de nedenidir –ve bu ortak iyi de aslında bir töre'nin oluşturulmasıdır:

> Törenin başlangıcı iki düşünceye dayanır: "topluluk [*Gemeinde*] bireyden daha değerlidir" ve "kalıcı yarar geçici olana tercih edilmelidir"; buradan, topluluğun kalıcı yararının mutlaka bireyin yararından, yani onun anlık esenliğinden, ama onun kalıcı yararından ve yaşamını sürdürmesinden bile daha önemli tutulması gerektiği sonucu çıkar. Birey bütüne yararlı bir düzenlemeden dolayı ister acı çeksin, ister sakatlansın, isterse de bu düzenleme yüzünden ölsün, – törenin korunması, kurbanın sunulması gerekir. (*İPİ* II. İ: 89)

Ahlaki doğruluk ve fiziksel şiddet birbiriyle yakından bağlantılıdır ve yüce ortak iyiyi hedefleyen politikalar mutlaka dengesiz bir iktidar ilişkisi gerektirir: Kuşkusuz bireyi kurban etme konusundaki isteklilik, her durumda "sadece kendileri kurban olmayanlardan... *kaynaklanır*" (*HA* II.i:89). Nietzsche açısından, modern liberalizmin, ama aynı zamanda sosyalizm ve milliyetçiliğin de arka planında kalan bencillikten uzak bir Hıristiyan etiği, içkin olarak kendiyle çelişen ve tehlikeli bir görüş olarak ortaya çıkar: " 'Komşu' bencillikten uzaklığı över, çünkü *bu ona avantaj sağlar*", böyle bir bencillikten uzaklık daha büyük bir ortak iyiliğin kavranması olduğu için değil (*GS* 21).

Nietzsche'nin geleneksel bencillikten uzaklık nosyonlarına karşı öne sürdüğü sav aslında Bernard Williams'ın insanın eylemliliğinin "harici nedenleri"ne karşı geliştirdiği sava benzer. Meşhur "harici neden tezi"ne göre, örneğin, bencillikten uzak eylemlerimiz güdülenimlerimize hiç hizmet etmese bile insanın bencillikten uzak hareket etmesi için bir nedeni olması mümkündür. Başka deyişle, bu tür herhangi bir neden bizim için harici, yani güdülenimlerimizle bağlantısız olmalıdır. Ancak, gerçekte şöyle ya da böyle hareket etme nedeninin güdülenimlerimizle ilgisinin olmadığını kanıtlamak aslında imkânsızdır. Başka deyişle, eylemlerimizin dahili nedenleri vardır.[20] Kuşkusuz bu aslında güdülenimlerimizi rasyonel biçimde kavradığımız anlamına gelmez ille de, gerçi durum böyle de olabilir; fakat bu yine de güdülenimlerimizin rasyonel olmayan ve arzularımızla, eğilimlerimizle ve meraklarımızla alakası olmayabilecek veçhelerinin hesaba katılması gereken bir mülahaza sü-

reci gerektirir.[21] Bu mülahaza süreci boyunca farkında olmadan belli bir biçimde hareket etmek için güdülenimler ve nedenler bile bulabiliriz.[22] Ancak, hem Nietzsche hem de Williams açısından dahili nedenlerin üstünlüğünün iyi ve kötü arasındaki herhangi bir kesin ve mutlak ayrımı etkisizleştirdiğini fark etmek önemlidir.[23]

O halde, ahlaki kötülük nosyonları, her zaman mutlak ahlaki taahhütler tesis etmek peşinde olanların pratik kişisel çıkarlarını gizleme eğilimindedir. Ancak bu nosyonlar, etkin hale gelmelerine neden olan kötülük kavramı tam da bireylerin ve sosyal grupların varlığına atıfta bulunuyorsa ancak, muhalif kişi ve azınlıkların kurban edilmesiyle başarılı olabilir. Tam tersine, yanlış yapmaya dair etik nosyonlar insanın eylemliliğiyle sınırlıdır ve genellikle insan deneyimiyle ilgili böyle ifadeleri engeller. Bu, Nietzsche'nin 1883 yılının başlarına ait defterlerinde şu iddiada bulunabilmesinin de nedenidir: "Kendi başına eylemler kötü değildir, ancak şu veya bu eylem..." (*KGW* VII/1, 7 [69]). İnsanlar bu itibarla etik bir bakış açısından değil, sadece eylemlerinin neden olabileceği karmaşık bir sonuçlar ağı açısından yargılanabilir. Hatta ahlaki kavramların olası biyolojik doğuştanlığı ve evrimsel oluşumu, kötülük gibi mutlak ahlaki inançların ve kategorilerin varlığının gerekçelendirilebileceğini anıştırmaz.

Nietzsche tam da bu açıdan Platon, Augustinus, Aquino'lu Tommaso'dan Kant'a ve modern liberalizme uzanan egemen ahlak felsefesi geleneğiyle arasına mesafe koymaya çalışır. Bu geleneğin merkezinde, ister Hıristiyan teolojisi durumundaki gibi tarihi açıdan olsun, ister Kant'ın durumundaki gibi epistemolojik anlamda olsun, iyiliğin üstünlüğü vardır. Aslında kötülüğün olası doğuştanlığının ve iyiliğin üstünlüğünün Kant'ınki gibi gelişkin bir ahlak felsefesinin çok önemli unsurları olması gerçekten dikkate değerdir. Hem iyiliğin hem de kötülüğün doğuştan geldiğine ve bu nedenle, her ikisinin de "deneyimde verili özgürlükten her türlü yararlanmadan önce geldiğine" dikkat çekse de, iyilik ve kötülüğün bir arada var olmasının mümkün olmadığına da vurgu yapar: Kişilerin ve eylemlerinin, evrensel ahlak yasası düsturlarıyla yönetildiği sürece, iyi ile kötü arasında salındığını varsaymanın çelişkili

olacağı açıktır.[24] Ahlak yasasının evrensel doğasının temelinin saf akılda yattığı dikkate alındığında, herhangi bir kişinin "başlangıçtaki eğilimi, iyilik eğilimidir" ve böylece özgürlüğü ahlak yasasına bağımlı bir konuma getirir.[25] Aksine, kötülük de ahlak yasasını ihlal eder ve böylece ahlak yasasını "seçme özgürlüğü"ne bağımlı bir konuma düşürme yolunda doğal bir eğilim olarak anlaşılmalıdır.[26]

Nietzsche bu görüşe içkin sorunları anlıyordu: "Ahlaki olgu diye bir şey kesinlikle yoktur, yalnızca olguların ahlaki yorumu vardır" (*BGE* 108). Üstelik, Kant'ın savları kötülüğün, sadece aklın evrensel iddialarına direnç gösteren, başka deyişle, keyfi ve anlaşılmaz kalan şey olduğunu anıştırıyordu.[27] Bu, kötülüğü evrensel olanla bir çelişki olarak tanımladığı sırada Hegel'in de vardığı sonuçtur: Kötülük "zaruri olarak *olmaması* gereken", üstelik de "kaldırılması [*aufgehoben*] gereken bir şeydir."[28] Aslında, hem Kant'ın hem de Hegel'in ahlaken kötü olanı bireyin içinde ve evrensel olanın karşısında konumlandırmaları, Alman İdealizmi'nde politik düşüncenin ahlakileştirilmesine önemli bir örnektir.[29] Böyle bir ahlakileştirmenin amaçlanmamış sonuçları olabilir. Bir yandan, insani eylemlerin siyah-beyaz olmayan dünyasının yarattığı kaygıyı ifşa eder. Diğer yandan, kötülüğün anlaşılamayan "öteki" olarak tanımından, spesifik bir ahlaki çoğunluk adına politik "öteki"nin dışlanmasına doğru oldukça küçük bir adımdır. Nietzsche açısından, tam da bu bakımdan, kötülük nosyonu modern ahlakın otoriter damarını temsil eder.

Nietzsche'nin görüşü, ahlaki toplulukların 17. yüzyılın mezhep mücadeleleri içinde siyasi kültürü kısıtlamanın peşine düştükleri bir dönemde ahlaki taleplerin mutlaklığını azaltma peşindeki Spinoza'ya daha yakındır: "İyi ve kötüye [*bonum et malum*] gelince, bunlar da başlı başına ele alındığında olumlu hiçbir şeye işaret etmezler ve sadece düşünme biçimleridir; demek ki, şeyleri birbirleriyle karşılaştırırken oluşturduğumuz nosyonlardır."[30] Spinoza'nın kullandığı Latince *malum* teriminin genellikle "şer" yerine "kötülük" olarak çevrilmesinin yerinde sebepleri vardır: *Malum* sadece mükemmeliyete ve anlayışa ulaşmamıza engel oluyorsa, her zaman insanın eylemliliğinin spesifik koşullarına dayanır.[31] Aksine

ahlaki şerrin mantığına, bu kavramın gelişimini sağlayan şaşırtıcı bir basitlik damgasını vurur ve politika alanında ısrarla süregelmesi, daha da dikkate değerdir: Şerrin tanımları ya sıradan ya da duygusal olma eğilimi gösterir, oysa teolojik açıklamalar tam da başlangıçta şer nosyonunu besleyen türden bir ahlaki mutlakçılıkla açıklanır. Birçok şer tanımının başlangıç noktası iyiliğin üstünlüğüdür, üstelik bu üstünlük için hiçbir ciddi gerekçe gösterilmez. Hatta şerri basitçe kişiye hak etmediği bir zarar verilmesi olarak tanımlayan ve böyle bir zararın kaçınılmazlığını kabul eden görünüşte gerçekçi şer açıklamaları "iyi hayat"ın epistemolojik üstünlüğüne boyun eğme eğilimi gösterir.[32]

Nietzsche hukuk âlimi Rudolf von Jhering'e atıfta bulunarak, görünüşte evrensel ve nesnel ahlaki standartların esasen "*toplum içinde yaşam koşullarını zor yoluyla koruma*" işlevine sahip olduğuna işaret eder (*KGW* VII/1, 7 [69]).[33] Bu açıdan bakıldığında, ahlaki normlar ancak bu işlevi gerçekten yerine getiriyorsa değerli olabilir. Ancak, Nietzsche'nin bir başka seçkin çağdaş hukuk âlimi Albert Hermann Post'un yapıtında da görebildiği üzere, bu normlar şaşırtıcı derecede büyük değişimlerden de geçer:

> Ama bir suçluyu cezalandıran [*bussfallig*] ya da cezalandırılabilir kılan eylemler bütün halklar ve onların kendi gelişimlerinin her aşamasında değişir. Genel olarak, *gerçek bir etnik ortamda cezalandırılabilir görünen bir şeyin bu ortamda düzenin varlığını tehdit ettiğini* varsayabiliriz. ... Sonuç olarak, bizatihi cürüm olan bir eylem yoktur ve ayrıca belli koşullar altında cezalandırılamayacak bir eylem de yoktur.[34]

Belli bir eylemi ya da belirli bir kişiyi "kötü" ve böylece de suçlu ve cezalandırılabilir olarak tanımlamak, her zaman spesifik siyasi koşullara dayanır. O halde, "kötülük" görünüşe göre kültürün simgesel düzenini tehdit eden şeyi içerir.

Erken modern Avrupa'da Engizisyon'un muazzam başarısı –daha incelikli biçimlere girerek 18. yüzyılın ikinci yarısına dek uzanan "cadılar" ve "şeytani eylemler" kurguları da dahil– kötülüğün tanımının siyasi gücün oluşumunda bir faktör ve bir

toplumsal denetim aracı oluşuna dair özellikle dikkat çekici bir örnektir.[35] "Kötülüğün" kavramsal bakımdan açık oluşu, kişinin kendi siyasi düzeni dışında kalanı özünde kötülük barındıran olarak yaftalamayı mümkün kılar. Tam da bu açıdan, "kötülük", etimolojik olarak herhangi bir dizi kabul görmüş değerin standardı addedilen şeyin hududunu ya da sınırını aşmakla ilişkili olan, etik değil, ama siyasi bir kategoridir. "*Topluluğun* korunması" belli ki ahlakın başlıca rolü olarak ortaya çıkar ve bu rol "görünüşe göre topluluğun varlığını sürdürmesi için tehdit oluşturan şeyleri" (*HA* I: 96 ve *BGE* 201) dışarıda bırakmayı hedefler. Ancak, bu topluluk kendisine rehberlik eden ilkeler olarak açıkladığı şeylere –örneğin, bencillikten uzaklık, merhamet, eşitlik ve hoşgörüye– değil, korku ve kuşkuya dayanır: "Topluluğa yönelik tehlikenin ne kadar çok ya da ne kadar az olduğu... bu artık ahlaki bakış açısıdır: Korku da bir kez daha ahlakın anasıdır. ... Bireyi sürünün üzerine çıkaran ve komşuyu korkutan her şeye bu nedenle *kötü* denecektir" (*BGE* 201). Bu itibarla, "kötü" her zaman "öteki" olarak algılananın karalanmasını anıştırır.[36]

Nietzsche'nin açıklamaları başlangıçta ne kadar varsayımsal görünse de, yukarıda taslağı çizilen görüşünün içerimleri modern kültür karşısında açıkça ivedi bir kaygıdır. Modernitenin sekülerleştirici eğilimleri –Max Weber'in dediği gibi, dünyanın "büyüsünü yitirmesi"– şaşırtıcı biçimde "şer" nosyonlarının yerine başka bir şey koyamadı, daha ziyade bu nosyonları teolojik açıklama alanından siyasi olanın alanına transfer etti. Politik olanın bu "yeniden büyülenişi", "ulus" gibi dinsel imalar taşısa da, ille de dinle bağlantısı olmayan ortak kavramsal kabuller açısından vuku bulur. Görünüşe göre "iyi" ve "kötü" arasındaki başlıca ayrıma odaklanmış ahlaki değerlerin mutlaklığı politik olanın alanına dönüşür ve orada ulusla, genellikle ulusun varlığı için tehdit olarak algılanan, hayal edilen bir "öteki" ve dolayısıyla, homojen bir ahlaki topluluk olarak devlet arasındaki karmaşık sembolik ilişkilerin ana hatlarını belirlemeye başlar.

Nietzsche, dinin, büyük ölçüde kurumsal ve siyasi nüfuz kullanmaya devam etmesine karşın, Avrupa modernitesi içinde savun-

ma durumunda olduğunun farkındaydı elbette. 19. yüzyılın son yirmi-otuz yılı içinde, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in (343) nam salmış pasajında ifade ettiği gibi, "Tanrı'nın öldüğü"nü görmezden gelmek zordur. Ancak dinin uğradığı yıkım aynı zamanda da ikircikli bir gelişmedir. Nietzsche Tanrı'nın ölümünü kuşkusuz coşkuyla karşılarken, aynı zamanda da bu gelişmeyi "Avrupa ahlakının" dehşet verici bir "yıkımı" olarak tanımlar (*GS* 343). 1888 yılının başında bu düşüncesini şöyle devam ettirir: "Bütün Avrupa kültürümüzün" belirleyici özelliği "on yıldan on yıla büyüyen" ve sonunda varacağı nokta mutlaka "felaket" olacak bir "gerilim"dir (*KGW* VIII/2, 11 [411]).[37]

Tanrı'nın varsayılan ölümünün kuşkusuz ciddi siyasi sonuçları olurken, Nietzsche açısından mantıklı sonucun esasen otoriteye boyun eğme yanlısı bir görüş olduğunu varsaymak tartışmalı bir yaklaşımdır.[38] Ancak Nietzsche bizzat nihilizmi onaylamaz. Daha ziyade, nihilizmi sadece hem ayrıntılı olarak incelenmesi hem de sonuç olarak, üstesinden gelinmesi gereken derin tarihsel kökenleri olan, kaçınılmaz bir düşünsel gelişme olarak görür.[39] Aslında, koyduğu tanı, en azından ilk bakışta herhangi bir değer öne sürmez; tıpkı bir bütün olarak soykütük gibi spesifik bir siyasi alternatiften yana değildir, daha ziyade Nietzsche'nin olgusal bir gelişme olarak gördüğü şeyi tarif etme peşindedir. Ancak bu, Nietzsche'nin koyduğu tanının gerektirdiği olası siyasi koşulların farkında olmadığı anlamına gelmemelidir. Öte yandan, "gelecek iki yüzyıl" içinde gerçekleşeceğini varsaydığı "*nihilizmin gelişi*" coşkuyla karşıladığı, daha önce görülmemiş bir özgürlüğe yol açacaktır (*KGW* VIII/2, 11 [411]; *GM* III:27; *GS* 343): Nihilizm doğa manasında dünyanın, aslında insanı aşkın olduğunu ve insanların ahlaki değerleri ve diğer normatif talepleriyle birlikte özel bir vaka teşkil etmediklerini kabul etme olanağı sağlar.[40] Öte yandan, nihilizmin gelişi aynı zamanda ahlaki ve kültürel değerlerin mutlakçı anlayışının mantıki sonucudur: Nietzsche bunun ardından geleceği kesin olan herhangi bir siyasi sonucun ana hatlarını açık seçik belirtmese de, kültürün hâkim düzeni, mutlakçı ahlaki değerleri politik alana aktararak, kendi kendini yok eder.[41]

Soykütüğün politik olana dair tarihsel bir eleştiri gerektirdiği açıktır. Bu açıdan, Nietzsche çağdaşlarının birçoğunun psikolojik kuramlarını aşan, oldukça merak uyandıran bir ahlak tartışması koyar ortaya. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin tarihsel bakış açısı, ilk birkaç paragrafın zaten ortaya koyduğu gibi, her şeyden önce, ahlaken "iyi" olanın kaçınılmaz olarak toplumsal faydanın sonucu olduğunu varsaymayı sağlayan evrimsel bir hat boyunca ilerleyen ahlaki gelişim yorumuna karşı çıkıyordu (*GM* I: 1-4). Ahlaki değerlerin –Jeremy Bentham, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in, zaman zaman da Auguste Comte'un geleneklerinde temsil edildiği gibi– uygarlık sürecinin bir parçası olarak gelişiminin, en azından Nietzsche söz konusu olduğunda, garip sonuçlara ulaşacağı muhakkaktır. Mill'in ileri sürdüğü gibi, "mutluluk... bir amaç olarak, arzu edilebilen tek şey, başka her şey de yalnızca bu amaca hizmet eden araçlar olarak arzu edilebilir" ise, Mill esasen, Nietzsche'nin inandığı gibi, hazzı azami seviyeye çıkarmanın mutlaka ahlaken iyi olduğunu ve toplumsal refaha katkıda bulunduğunu savunmaktadır.[42]

Harfiyen kabul edilirse, faydacı model yine de her zaman toplumsal refah için bir şeylerden vazgeçmeye götürür. Sözgelimi, kölelik sorununu göz önüne alın. Köleliğe karşı herhangi bir faydacı sav, köle sahiplerinin mutluluğunu ve hazzını ciddi olarak göz önünde bulundurmalıdır. Bu yüzden, köle sahiplerinin mutluluğu ve hazzı kölelerin açıkça çektikleri acıları telafi etmeye yetmediğinden, kölelik ancak yanlış olabilir. O halde, bizatihi kölelikte yanlış bir şey yoktur. Ama gerçek faydacı bir adım daha bile gidebilir: Kölelik –örneğin, pahalı olmayan tüketim maddelerinin üretimi sayesinde– çoğunluğun mutluluğuna ve hazzına büyük ölçüde katkıda bulunduğu sürece, tamamen kabul edilebilir. Faydacılığın bu garip sonucunun nedeni, "nihai olarak insanlara fark gözetmeden, ama refahın mümkün olan en verimli biçimde azami seviyeye çıkarılmasını sağlayan araçlarmış gibi davranması", böylece ahlaki kararları ahlaki duygulardan ayırmasıdır.[43]

Ancak faydacı savlarda ön plana çıkan ekonomik bakış açısı aynı zamanda, daha büyük bir kamu yararında birleşen kitle demokrasisi ile tüketim arasındaki yakın ilişkiyi de vurgular: Mutlu-

luk ve haz böylece gerçek siyasi katılıma ya da eyleme değil; normal koşullarda daha büyük kamu yararına atfedilen diğer kaygılardan daha ağır basan eşit tüketim şansına dayanır. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal eşitsizliğe ve haklardan mahrum etmeye karşı öne sürülen faydacı savlar, ancak böyle bir eşitsizlik ve haklardan mahrum etmenin ekonomik açıdan çoğunluk için dezavantaj oluşturması halinde bir anlam taşır. Kuşkusuz Nietzsche bu içerimleri kabul edemeyecek tek kişi değildir, ancak faydacı savların, ne de olsa, bir sorumluluk etiğine bağlı kalacağı varsayılan bağımsız bireyle bağdaşmayacağına dikkat çekmekte yarar var.

Nietzsche ne İngiliz filozofların faydacılığının ne de Fransa'da Comte tarafından ileri sürülen diğerkâmlığın ahlak dünyasına gerçekten eleştirel bir bakış sağlayacağına inanıyordu.[44] Daha büyük toplumsal refahın memnuniyet verici temeli olarak empatiye yaptıkları vurgu, Nietzsche'ye tam da incelemek istediği türden ahlakı hatırlatır: Modern bilimin verimliliğinden esinlenen ve Nietzsche'nin hem İngiliz faydacılığının hem de Fransız pozitivizminin özünde bulduğu teknokratik rasyonellik, kültürün sembolik düzeni içinde ahlaki değerlerin gerçekte nasıl oluştuğunu anlamayı engelleyen toplumsal Hıristiyan ahlakı fikrini sürdürür.[45] Nietzsche özellikle "İngiliz psikologlar"ın, ahlakın geliştiği, bu yüzden de her şeyden önce spesifik bir tarihe sahip olduğu konusunda bir farkındalık yarattıklarını kabul etmekle birlikte (*GM* I:I), en azından İmparatorluk Almanya'sı ve Victoria dönemi Britanya'sı söz konusu olduğunda, görünüşteki modern kitle demokrasisi liberalizminin, ahlaki gelişmenin doruğu olarak görülebileceğinden kuşkuluydu.

Nietzsche'nin bilimsel pozitivizmin esinlediği bir ahlak kuramını reddedişi aynı zamanda Henry Thomas Buckle'ın popüler yapıtı *History of Civilization in England*'ın (1857-61) etkisine de karşı çıkar. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin üç denemesi Kasım 1887'de yayımlanmıştı; aynı yılın Mayıs ve Haziran aylarında Nietzsche İsviçre'nin Chur kentinin kütüphanesinde çok zaman geçirmiş, birçok kitabın yanı sıra Buckle'ın yapıtının Almanca bir çevirisini de okumuştu (*KGB* III/5, s. 79).[46] Buckle'ın, ahlakın modern liberal

toplumda mükemmelleşmesini de içeren bir gelişim yasasını uygarlığın özünde bulabileceğimiz düşüncesinin Nietzsche'yi kuşkulandıracağı muhakkaktı: Demokrasi ve liberalizm ciddi olarak insanlığın doğal evrimine dayandırılamazdı (*GM* I:4).[47] Nietzsche'nin Comte, Mill ve Buckle gibi yazarların çizdikleri felsefi çerçevede reddettiği, bizatihi liberalizm değildi; daha ziyade altta yatan ve bilimsel terimler kisvesine bürünmüş, ancak gerçekte gizliden bir siyasi teolojiyi temsil eden büyük toplumsal ilerleme anlatısıydı. Buckle söz konusu olduğunda, Nietzsche kuşkuculuğunu yüksek sesle dile getiren tek kişi değildi. Örneğin, Johann Gustav Droysen, olası siyasi içerimlere kayıtsız kalsa da, benzer sonuçlara varmış; Buckle'ın bilimsel pozitivizminin ve yasa benzeri gelişmeleri tarihte canlandırma arzusunun sonuç olarak tarihsel süreçlerin ucu açıklığını hafife aldığını savunmuştur.[48]

Her halükârda, çağdaş liberal kültürel gelişim nosyonlarının vaat ettiği dayanışma ve empati fikirleri, Nietzsche'nin ahlaki toplulukların oluşumundan sorumlu tuttuğu süreçlerin gerçekliğiyle tam bir tezat oluşturur: Ahlaki değerler ve duygular daha büyük bir toplumsal refaha değil; Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin ilk denemesinde anlattığı "köle isyanı"nın tetiklediği hıncın şiddetine dayanır. Nietzsche'nin ikinci denemesinde tartıştığı gibi, kültürün düzenindeki bu tersine dönüş, birdenbire ortaya çıkmadı. Bu, "suçluluğun" ve "vicdan azabının" ortaya çıkmasına dayanıyordu.[49] Aslında, suçluluk ahlaki toplulukların oluşumu açısından en önemli etken olarak ortaya çıkar.

Egemen Bireyler ve Sorumluluk Etiği

Genel anlamda, belirli bir yükümlülüğü yerine getiremediğimizde, bunun için pişmanlık duyduğumuzda ya da söz konusu yükümlülüğü yerine getirme konusunda kendimizi yetersiz hissettiğimizde, suçluluk spesifik bir ahlaki duygu olarak tetiklenir.[50] Nietzsche, genel suçluluk anlayışımızın gerçekte borç ve kredi arasındaki bütünüyle ekonomik ve bu nedenle de, değer barındırmayan bir ilişkiye dayandığını ileri sürerek, bu belirli ahlaki duyguyu,

ahlaki hislerin gelişiminde oldukça geç bir gelişme olarak görür. Nietzsche burada, 1860'larda Bonn'da Heinrich von Sybel'in, Leipzig'de de Wilhelm Roscher'in derslerinde karşılaştığı, politika alanındaki ekonomik ilişkilerin öneminden faydalanır. Ancak 1870'ler boyunca bile, politik ekonomi üzerine yazan ve Britanyalı ekonomistlerin *laissez-faire* kapitalizmini onaylamayan Henry Charles Carey gibi yazarları okumaya devam etti.[51] Nietzsche'nin 1870'lerin sonlarında vurguladığı (*İnsanca, Pek İnsanca* II: ii.22 ve *KGW* IV/3, 41 [23]) ve anlaşılan Carey'den aldığı, kültürde denge ilkesinin ekonomi kaynaklı olduğu fikri, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de tartıştığı borçlu-alacaklı ilişkisinde hâlâ mevcuttur.

Her toplum düzenlenmesi gereken ekonomik mübadeleye dayandığından ve bütün borçlar insanı otomatik olarak ahlaki suçluluk hissine götürmediğinden, borçlu-alacaklı ilişkisi dar anlamda ahlaki vicdanın gelişiminden önce gelir (*GM* II:4 ve 8). Değer içermeyen borç kavramından değer yüklü suçluluk kavramına geçiş ancak hukuki bir bağlamda, başka deyişle, borçlu-alacaklı ilişkisi yükümlülük nosyonu sayesinde düzenlendiğinde gerçekleşir: yükümlülükleri yerine getirememek bir borca yol açmak demektir; bu da ancak borçlunun cezalandırılmasıyla telafi edilebilir. Nietzsche bu nedenle ortaya çıkan maddi borcun, borçlunun az çok şiddetli bir bedensel cezaya maruz kalmasıyla telafi edilebileceğini savunur (*GM* II:5).[52] Böyle bir cezanın psikolojik sonucu can alıcı önem taşır, zira alacaklı iktidar ve üstünlük deneyimlerken, borçlu istisnasız bir tür acı çekecektir. Tesis edilen hiyerarşi, Nietzsche'nin ilk denemesinde tartıştığı "iyi" ile "kötü" arasındaki tersine dönüşü yansıtır. O halde, alacaklı tarafında, maddi borç bütünüyle olumsuz "vicdan azabı" duygusuyla bağlantılı olacaktır, ki bu da –ekonomik mübadeleye dayandığından– değersizliğin deneyimlenmesine ve toplumsal hiyerarşiyle, bu hiyerarşinin mutlak ahlaki duygular çerçevesinin kabul görmesine yol açar. Ancak, önemli nokta, ekonomik mübadelenin mantığının psikolojik deneyimin alanına aktarılmasıdır ki bu da sırası gelince genel olarak topluma aktarılır ve toplumsal etkileşimi düzenleyen karmaşık bir erdemler ve değerler dizgesi üretir (*GM* II:8). Nietzsche söz konusu oldu-

ğunda, "vicdan azabının", "kötülük" boyutuyla yakından ilişkili bir siyasi boyutunun olmasının nedeni budur.

Toplumsal kontrol, kuşkuşuz ahlaki vicdanın başlıca görevidir. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de dini irdelemesinde görüleceği gibi, soykütük perspektifi, bu görevin gerçekçi bir açıklamasını formüle etmesine izin verir. Her şeyden önce, din "yöneteni yönetilenlerle birleştirir", başka deyişle, nihayetinde "yönetilenlerin vicdanını yönetene teslim eden" siyasi bir kimlik yaratır. İkinci olarak, din yönetilenler arasında, verili düzeni kuşkulu kılabilecek daha eleştirel bir siyasi güç kavrayışını engelleyerek, "*daha sert* yönetim biçimlerinin kargaşası ve büyük sıkıntıları karşısında sükûneti ve politikanın *kaçınılmaz* kirliliği karşısında saflığı güvenceye alma aracı olarak" hizmet eder. Son olarak, din aynı zamanda "sıradan insanlara... bu durum karşısında çok değerli bir memnuniyet duygusu verir" (*BGE* 61). Her üç durumda da, bireyin özgürlüğü ve özerkliği, fiili ve şiddetli bir baskıyla değil; 19. yüzyıl boyunca giderek daha karmaşık bir hale gelen ve Foucault'nun "disipline edici iktidar" sözüyle uygun biçimde tanımladığı daha belli belirsiz bir baskı türüyle kısıtlanıyordu.[53] Suçluluk ve vicdan, "iyi" ve "kötü" arasındaki mutlak ayrıma dayandığı sürece, doğrudan bu disiplinle ilgili toplumsal denetim stratejilerine katkıda bulunurlar.

Nietzsche açısından bazı ahlaki duyguların –örneğin, sempatinin– insan olmanın taşıdığı anlamın bir parçası olduğunu varsaymak hâlâ mümkünken, suçluluk nosyonundan başlayarak, ortaya çıkan değer biçme ağının karmaşıklığı, görünüşe göre kültürel ve tarihsel bağlama daha çok dayanır. Nietzsche bizzat bu yoldan gitmese de, farklı kültürel koşullar altında, suçun yerini utancın alabileceğini savunmak mümkün olabilir. Utanç kendi kendini düzenlemeye daha yatkın görünürken, suçun gerçekleştirilmesi daha çok harici cezalara dayandığından, suç daha haince bir ahlaki duygu olarak görülebilir.[54] Bu, Nietzsche'nin zaman zaman suça dayalı bir ahlakın yerine bir "ödev" ve sorumluluk etiğini koymaya çalışmasının nedeni olabilir (*BGE* 226). Etik yaşamı bir çırpıda reddetmeye hiç de gönüllü olmayan Nietzsche'nin ödeve yaptığı

vurgu etik kararlarla özgürlük arasında bir bağlantı kurmak olarak değerlendirilebilir: Suça dayanan bir ahlakın peşinden gidenlerin soylu karşıtı olarak sunduğu "*egemen birey*", gerçekte hiçbir zaman ödenemeyen sembolik bir borca zorlanmadan "vaatlerde bulunma hakkı"na sahiptir (*GM* II:2)

Egemen birey için vaatlerde bulunma hakkının önemi göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche'nin konumunu bir "erdem etiği" olarak tanımlamak mümkün olabilir.[55] Ancak bu terim konusunda ihtiyatlı olmamız gerekir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "özgür tinler"in "erdemleri" olacağını vurgulasa da, geleneksel "ahlak felsefesi"nin ana kavramı olarak "erdem"in [*Tugend*] belirleyici özelliğinin belli bir "iç sıkıntısı" olduğuna işaret ederken ihtiyatlıdır (*BGE* 214 ve 228). Bu ifadeyle, Nietzsche bir yandan, Alman idealizm geleneğine, özellikle de, "erdem"i *Tugend* manasında, yani aklın esas ilkelerine dayanan bir *Sittlichkeit* [bir kişi ya da grubun ahlak anlayışı] anlamındaki bir ahlakla örtüşür olarak değerlendiren Kant ve Hegel'e atıfta bulunur:

> Erdemi uygun biçimiyle görmek, ahlakı makul olanın her türlü katkısından ve ödül ya da özsevginin her türlü sahte süsünden soyulmuş olarak sunmaktan başka bir şey değildir. Aklının küçük bir çabasıyla herkes, erdemin eğilimlere cazip gelen başka her şeyi nasıl gölgede bıraktığını kolayca fark edebilir, yeter ki aklını soyutlamayla bozmuş olmasın.[56]

Öte yandan, Nietzsche aynı zamanda çağdaş ahlak felsefesiyle, özellikle de Mill'in "mutluluğun çoğalması"nı "erdemin" doğru "hedefi" olarak tanımlayan faydacılığıyla arasına mesafe koymaya çalıştı.[57] Erdemin hem idealizmde hem de faydacılıkta farklı temellerinin bulunmasına karşın, Kant'ın erdemi bizzat "mutlu olma liyakati [*die Würdigkeit glücklich zu sein*]" olarak görmesi dikkate değerdir.[58]

Ancak Nietzsche'nin açıklamasıyla faydacılığın sunduğu açıklama arasında radikal bir ayrım olsa da, Nietzsche yine de Kant'ın ve Hegel'in görüşlerinin bazı veçhelerini sürdürür. Kant'ın irdelemesi saf akıl ilkesine dayansa da ve ödevin mutlak ve değişme-

yen bir yükümlülük oluşturduğunu varsaysa da, Kant'ın erdem ve ödev arasında kurduğu bağlantı, Nietzsche'nin egemen bireyin karakteristiği olarak ödeve yönelik ilgisine yansır.[59] Benzer biçimde, Hegel ilk yapıtlarından birinde etik düşüncenin "erdemlerin doğal tanımı"nı [*Naturbeschreibung*] gerektirdiğine dikkat çektiğinde, bu tam da Nietzsche'nin soykütüğünde başarmayı hedeflediği şeydir.[60] Ancak, aynı zamanda, Nietzsche radikal biçimde farklı sonuçlara varır; zira ahlakı doğallaştırma projesi onu sadece iki tür erdem olabileceğine inanmaya götürür: Mutlaka daha büyük bir sosyal iyiden türemiş olması gerekmeyen sorumluluk ve dürüstlük. Erdemlerin yararına ilişkin gerçekçi bir değerlendirme talep etmesinin ve insanın eylemliliğinin değerlendirilmesi için mutlak bir referans noktasına dönüştürülmelerine karşı uyarıda bulunmasının nedeni de budur:

> Sahici dürüstlüğümüz, biz özgür tinler, -emin olalım ki bizim boş gururumuz, gösteriş ve süsümüz, sınırımız, aptallığımız olmuyor bu! Her erdem aptallığa, her aptallık da erdeme meyleder; "kutsallık noktasına varana dek aptallık" denir Rusya'da, - emin olalım ki sahici dürüstlükten yola çıkıp sonunda aziz ya da can sıkıcı kimseler olmayız! (*İKÖ* 227)

Nietzsche'ye bir erdem etiği atfetmek yerine, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de de ortaya çıktığı üzere bir sorumluluk etiğinden söz etmek daha mantıklı olabilir (*Ahlakın Soykütüğü Üstüne* II:2). Bu onun siyasi düşüncesine daha metafizik bir yorum getirmekten kaçınmamıza yardımcı olur.[61]

Bir erdem ya da güç etiğine karşıt olarak, sorumluluk etiği bütünüyle gelişmiş bir etik taahhütler ve normatif talepler sistemi oluşturmaz. Aslında herhangi bir etik sistem, başka deyişle, bir "etik" her zaman Max Weber'in kastettiği anlamda bir inanca göre örgütlenir: Etik, spesifik bir nihai hedefe ulaşma amacına dayanmalıdır ve bunu ille de bu amacın arkasından geleceği düşünülen olası sonuçları ve insan eylemlerinin olumsuz etkilerini hesaba katmadan yapmalıdır. Aksine, tekil "sorumluluk etiği", egemen bireyin paylaştığı etik taahhütlerin koşullara bağımlı ve değişime açık olarak

kaldığını ifade eder: Bu tür etik taahhütler üstlenildikleri duruma bağlıdırlar ve egemen birey, eylemlerinin öngörülebilir sonuçlarını bilip, son noktada bunları kabul edebiliyorsa, hatta öngörülemez, belki zararlı sonuçlar doğurabileceğini kabul edebiliyorsa bu tür tahhütlerde bulunabilir.[62] Kısacası, Nietzsche'nin sorumluluk etiği, neredeyse her durumda, etik eylem dünyasının siyah veya beyaz değil gri olduğunu dikkate alır. O halde, Nietzsche'nin egemen birey için taşıdığı umutlar, son derece pragmatiktir.

Nietzsche'nin "vaatlerde bulunma hakkı"na yaptığı vurgu, onun kafasındaki özerk bireyin toplum dışında etkili olamayacağını açık seçik ortaya koyar; özerk birey tek başına değildir, doğası gereği sosyaldir.[63] Nietzsche sözgelimi John Rawls tarafından formüle edildiği biçimiyle liberal adalet kuramına aykırı düşen ahlaki bir mükemmeliyetçiliği benimser göründüğünden, bazı yorumcular onun egemen bireyinin modern liberalizmin kuramsal çerçevesine uymadığına işaret etmişlerdir. Nietzsche'nin egemen bireyini eşitlik ve hakkaniyet ilkelerine dayanması gereken bir "eşitlikçi adalet kavramı"yla bütünleştirmek mümkün görünmez.[64] En önemlisi, egemen bireyin eylemlerinin, bireyin egemenliğine dokunulmadığı sürece, gerçek sonuç olarak bu ilkelere uyması gerekmez.[65] Ancak, aynı zamanda, Rawls'un hakkaniyet ilkesini vaatlerle ilişkili olarak tartışmasının açıkça bireyin böyle vaatleri özerk kılma ihtiyacını vurgulaması dikkate değerdir.[66]

Rawls'un savlarını esasen Kantçı bir gelenek içinde konumlandırdığı göz önünde bulundurulursa, Nietzsche'nin çok tartışılan mükemmeliyetçiliğine yanlış yönlendirilmiş ve tehlikeli gözüyle bakması şaşırtıcı değildir: "Mükemmelliğin gereklilikleri güçlü özgürlük taleplerine baskın çıkar" ve üstelik "eşitlikçi fikirleri dengeleme" işlevi görür.[67] Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de ana hatlarıyla anlattığı egemen birey, normatif ahlak taleplerine bir tehdit oluşturur. Ancak, aynı zamanda, Rawls'un Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine dair kavrayışının, Nietzsche'nin gerçek görüşünü tam olarak yansıtmadığına işaret etmek gerekir. Rawls'un açıklamasına göre, mükemmeliyetçilik temel bir teleolojik ilkeyi, başka deyişle, "kişilerin belli bir tarzda geliştirilmesi"

ve "sanatın gelişiminde ve bilginin araştırılmasında ilerleme" gibi spesifik bir ideale erişme ödevini gerektirir. [68] Mükemmeliyetçilik, başka deyişle, olmadığımız bir şey, bireyin dışındaki bir şey için mücadele etmeyi gerektirir. Aksine, Nietzsche'nin "insanın mükemmelliği" kavrayışının aslında "(tür olarak) aynı kalmakla birlikte çok daha mükemmel olmak" anlamına geldiğine işaret etmek gerekir.[69] Bundan dolayı, Nietzsche gerçekten mükemmeliyetçi olarak tanımlanabilecek bir konumda ise, bu, başkalarını geliştirme görevine değil, bireyin kendini geliştirme görevine dayanır: Bağımsız bireyin kendi kendini yetiştirmesi, başkalarına karşılık verme ve böylece bir sorumluluk etiği geliştirme kapasitesi için bir "*önkoşul*"dur.[70]

Bu kendi kendini geliştirme, bir ölçüde, Nietzsche'nin daha önce Basel'de verdiği "Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten" başlıklı konferanslarında ve üçüncü "Zamana Aykırı Bakışlar"ı, *Schopenhauer als Erzieher*'de [Eğitimci Olarak Schopenhauer 5-6) ön plana çıktıkları haliyle, Nietzsche'nin daha önceki neo-hümanist ilgilerinin bir tortusudur. Ancak bu, Nietzsche'nin 1880'lerin sonlarına ait savlarının, insanın mükemmelliğine dair bir eğitim programı olarak "Yunan ahlak güzelliği kavramı"na dayanan neo-hümanist bir görüşe indirgenebileceği anlamına gelmez.[71] Nietzsche'nin bizzat böyle bir eğitim programının erişim alanı konusunda oldukça kuşkulu olduğunu gördük; bu programın başarısızlığına 1860'ların sonunda ve 1870'lerin başında tanık olmuştu. Bunun yerine, 1880'lerde kaleme aldığı yapıtlarında, Nietzsche'nin insanın mükemmelliği nosyonuna, ne kadar rahatsız edici olursa olsun, belli bir politik gerçekçiliğin damgasını vurduğunu savunacağım: Egemen bireyin insani mükemmelliği, bazı bireylerin kaçınılmaz olarak diğerlerinden daha özerk, daha egemen oldukları varsayımına dayanır.

Bu bakımdan Nietzsche'nin özerklik anlayışı, Kant'ın etik yargıların temeli olarak gördüğü "istencin özerkliği" nosyonundan farklıdır.[72] Nietzsche'ye göre, özerklik evrensel ve *a priori* değildir, ama belirli bir durumdaki bireyin düşünümsel eylemiyle yapılır, tesis edilir. Bu, aynı zamanda bu özerklik nosyonunun, Kant'ın

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) ve *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) adlı yapıtlarında formüle edildiği haliyle istencin özerkliği kadar da sınırlı olmadığını anıştırır. İstencin özerkliği ahlak yasasının baskıcı evrenselliği tarafından sınırlanmış olarak kalır: "Ahlak yasası herkesin riayet etmesini, aslında en eksiksiz riayeti emreder."[73] Bunu daha çarpıcı biçimde ifade edecek olursak: Kant'a göre, insani kararların ahlaki çerçevesi her zaman aynı kalır, oysa Nietzsche bu çerçevenin değişmesine izin verir. Nietzsche ile Kant arasındaki bu temel farklılığın nedeni esasen politik bir nitelik taşır. Yasanın baskıcı bir biçimde uygulanmasıyla birlikte yasaya uyma zorunluluğu Kant için herhangi bir sivil toplumun önkoşulunu oluştururken, Nietzsche böyle bir sivil toplumun tam olarak *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de çok canlı bir üslupla saldırdığı türden bir ahlaki toplumu; başka deyişle, değerleri sorgulanamayan bir ahlaki toplumu temsil ettiği sonucuna varır. 1870'ler ve 1880'ler boyunca 19. yüzyıl ulus-devletindeki –özellikle de otoriter bir ulus-devlet olarak İmparatorluk Almanya'sındaki– politik yaşama dair gözlemleri göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche gerçekten de insanların başkalarına duydukları güvenin ve başkalarına bulundukları vaatlerin sorgulanabileceği ve sorgulanması gereken durumlar olduğu sonucuna varmak zorunda kalmıştır. Egemen birey, sözgelimi, bireylerin yasa dahil olmak üzere kurumlarına duyduğu güveni istismar eden herhangi bir ahlaki topluluğu sorgulama ihtiyacı hisseder.

Güveni ahlaki eylem için ana referans noktası olarak vurgulamak yerinde gibi görünse de, güven bizzat genel olarak varsayıldığından daha müphemdir; çünkü güvenin söz konusu olduğu durumların sonucu olan her şey (örneğin başkalarının istismar edilmesi gibi bir durum) gerçekten kabul edilmeli diye bir şey yoktur.[74] Aslında, özellikle modern kitle demokrasilerinde, başkalarının istismar edilmesi, güvenin söz konusu olduğu durumlarda, şiddetli bir baskıya dayandığı durumlara göre daha etkili olma eğilimi gösterir. Tam da egemen birey bunun farkına varabildiği için, ahlaki mutlak gerçekleri dışarıda bırakan bir güven nosyonunu benimseyebilir: Karşılıklı güven ancak bütün tarafların kar-

şısındakinin güvenme ve karşılıklı güvene bel bağlamaya devam etme gerekçelerinin eleştirel bir gözle farkında olması ve farkında olduğunu varsaymakla yetinmemesi halinde kabul edilebilir ve etik açıdan gerekçelendirilebilir.[75] Ancak böyle bir bilgi, özellikle de politik olanın alanında, oldukça ender olma eğilimi gösterdiğinden, egemen birey her zaman güvenin olası sonuçlarını göz önünde bulundurmak durumundadır. Nietzsche'nin egemen bireyden "sahici dürüstlük" anlamında, hatta "zalimlik derecesinde", "aşırı derecede meraklı" olmasını isteme nedeni budur. *(BGE* 44 ve 227).

Şimdiye dek söylediklerimiz bağlamında, Nietzsche'nin modern felsefi liberalizmin olasılıkları konusunda kuşkuya düşmesi bir zorunluluk olmakla kalmaz; 19. yüzyıl siyasi yaşamının çağdaş liberal fikirleriyle arasına mesafe koymak zorunda oluşu da şaşırtıcı değildir. Aslında, sözgelimi, soykütük girişiminin perspektifinden baktığında, toplumsal gelişmeye dair çağdaş liberalizme nüfuz eden evrimci kuramlar ile milliyetçilik ve dinsel kimlikle ilgili politik kuruluş mitleri, ona aslında birbirine çok yakınmış gibi gelmiş olmalıdır. Her ikisi de, Nietzsche'nin bütün tarihsel dönemleri, halkları ve kişileri, diğer bütün olası perspektifleri olanaksızlaştıran spesifik bir "amaca", bir "çileci ideale" boyun eğdiren boş bir sürü ahlakı olarak gördüğü şeydé doruğa çıkan büyük bir uygarlık anlatısını akla getiriyordu (*GM* III: 23). Nietzsche açısından, liberalizm ile milliyetçiliğin –görünüşte esasen farklı olmalarına karşın– aynı yapısal mantığı takip etmeleri, soykütüğün siyasi içerimlerinin felsefi liberalizm açısından rahatsız edici oluşunun sebeplerinden biri olabilir. Hem Alman milliyetçiliğinin hem de 19. yüzyıl İngiliz liberalizminin, Nietzsche'nin "*sürü hayvanlarının ahlakı*" olarak algıladığı ve "*demokratik* hareket" olarak adlandırdığı "politik ve toplumsal kurumlar"da gündeme gelen şeyle ortak yönleri vardır. Bu, "bizzat ahlakı" temsil eder görünen ve "başka hiçbir şeyin ahlaki" olmadığı varsayımına dayanan bir dizi mutlak değer iddiasına bağlıdır (*BGE* 202).

Ancak, Nietzsche'nin modern demokratik ulus-devletin sürü ahlakına saldırışında başka bir karmaşık durum daha vardır. Onun "demokratik" terimini kullanışı ilk bakışta göründüğünden

daha karmaşıktır. 19. yüzyıl ulus-devletinde tespit ettiği demokratik hareket ille de terimin modern anlamıyla liberal bir hareket değildir ve daha genel olarak, kitle demokrasilerinin liberal ideallerin peşinden gitmesine gerek yoktur. Buna bir örnek yeterli olabilir. Şubat 1887'de –*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yayımlanmasından bir yıl sonra ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin 1887 Kasım'ında yayımlanmasından sadece birkaç ay önce– Alman Reichstag'ında yapılan seçimlerde, solcu liberal ve sosyal demokrat partiler oyların ancak yüzde 24,2'sini alırken, oyların yüzde 68,6'sı "muhafazakâr değerlere sahip", "milliyetçi" partilere gitti.[76] Bu seçimlerin ana teması, Almanya'nın Fransa ile Rusya arasındaki stratejik konumunu korumak için daimi ordunun yüzde 10 oranında genişletilmesiydi. Bismarck'ın bu hususta ilk önerisi Kasım 1886'da parlamento tarafından onaylandığından, Bismarck bir darbeyi yarı yolda durdurarak, İmparator I. Wilhelm'i Reichstag'ı feshetmeye ikna etti. Bismarck yeni seçimlerin neredeyse kesin sonucu olarak gördüğü muhafazakâr ve ulusal-liberal bir oy çoğunluğunun yeni askeri harcamaları onaylayacağının ve aynı zamanda da hem İmparator hem de sosyal demokrat muhalefet karşısında konumunu korumasını sağlayacağının adamakıllı farkındaydı. Muhafazakârlarla ulusal-liberaller arasında ortaya çıkan koalisyonun uzun vadede istikrarsız bir siyasi biçimlenim olduğu ortaya çıksa da, seçimlerden bir ay sonra, Mart 1887'de, Bismarck'ın askeri bütçesi Reichstag tarafından onaylandı.[77] Bismarck'ın yürütme yetkisini ulusal güvenlik adına kötüye kullanmasını bir kenara bırakacak olursak, seçimlerin bir başka amaçlanmamış sonucu daha vardı: Antisemit Deutsche Perormpartei parlamentoda ilk sandalyesini kazanmıştı. Nietzsche'nin perspektifinden bakıldığında, kitle demokrasisi belli ki "özgür tin"in temeli olan özerkliği sağlamayı başaramaz; bunun yerine, ulusal çıkarların hizmetinde azınlıkların dışlanmasıyla birlikte kültürel ve siyasi uyumluluğu besler.[78]

O halde, mutlak değer farklılıklarına odaklanan ahlaki topluluklar, Fredrick Appel'in zekice "sürünün ahlaki emperyalizmi" de-

diği şeyi ifade eder.[79] "Sürünün ahlaki emperyalizmi", bir yandan, her türlü uyumsuz ahlaki talebi kusurlu ve sapkın olarak dışarıda bırakan tek bir ahlak biçimi olabileceği şeklindeki amansız talebe dayanır. Bu daimi ve evrensel ahlaki değerler talebi hegemonyacı bir eğilimi ifade eder. Öte yandan, böyle bir ahlaki emperyalizm, ancak değerleri vasat olana vurgu yaptığı takdirde başarılı olabilir ki bu Nietzsche'ye göre, "Bentham'ın izindeki" İngiliz faydacılığı açısından özellikle ayan beyan ortaya çıkmış bir şeydi (*BGE* 228). Beklenebileceği üzere, Nietzsche'nin egemen ve özerk bireyi bu ahlak anlayışıyla keskin bir tezat oluşturur ve bu birey ancak "ahlakı sorgulanabilir, kafalarda soru işaretleri yaratabilen bir şey, kısacası, bir sorun olarak gören bir düşünür" olabilir (*BGE* 228). Fakat Nietzsche'nin çağdaş liberal ahlak felsefesiyle ilgili vardığı sonuç, "herkes için tek bir ahlak olması gerekliliğinin tam da daha yüksek insanlar için zararlı oluşu" değildir sadece. Ahlak emperyalizmini reddetmesi aynı zamanda Nietzsche'nin sözde gerici siyasi görüşlerini vurgulamak için sıkça kullanılan, çok alıntılanan bir ifadeyi de içerir: "insanlar arasında olduğu gibi, ahlaklar arasında da bir *derece düzeni* vardır" (*BGE* 228). Bu ifadenin spesifik bir siyasi programı temsil etmediğini, ancak Nietzsche'nin amansız siyasi gerçekçiliğinin bir sonucu olduğunu savunacağım: Bu ifade "çoğunluğun mutluluğu" ve "genel refah" inancına karşı, herhangi bir ahlaki topluluğun mutlaka toplumsal hiyerarşiler yarattığına ve herhangi bir verili ahlaki topluluğun her zaman kendi ahlakının diğer ahlaki toplulukların ahlakından üstün olduğunu varsaydığına işaret eden bir ifadedir.

Nietzsche'nin görüşünü daha iyi anlamak için, onu Max Weber'in 1919'daki "Politik als Beruf" başlıklı konferansında "inanç etiği" ile "sorumluluk etiği" arasında yaptığı ayrımla karşılaştırmak yararlı olur. Weber aslında politikacı olmak isteyen herhangi bir kişide her ikisinin de bulunması gerektiğine işaret etse de, kendi tercihinin sorumluluk etiğinden yana olduğu açıktır.[80] Bununla birlikte, herhangi bir inanç etiğinin, siyasi eylemin doğurabileceği sonuçları hesaba katamayan, mutlak ve bu yüzden de gerekçelendirilmeyen ahlaki değer talepleriyle iş görmesi gerekir:[81]

> Etik yönelimli etkinliğin, esasen farklı ve birbirine uzlaşmaz derecede karşıt iki düsturun peşinden gidebileceğini anlamamız gerekir. "İlkeli inanç etiği"nin [*Gesinnung*] ya da "sorumluluk etiği"nin peşinden gidebilir. İnanç etiği sorumsuzlukla özdeş değildir; sorumluluk etiği de ilkeli bir inancın olmadığı anlamına gelmez - kuşkusuz bu söz konusu değildir. Ancak inanç etiğinin düsturuyla hareket etmekle (bunu dinsel açıdan ifade edecek olursak: "Hıristiyan doğru olanı yapar ve sonucu Tanrı'nın ellerine bırakır"), sorumluluk etiği düsturuyla hareket etmek arasında muazzam bir karşıtlık vardır ki bu da, kişinin kendi eylemlerinin (öngörülebilir) *sonuçlarının* sorumluluğunu üstlenmesi gerektiği anlamına gelir.[82]

İnsanın eylemlerinin sonuçlarının hesaba katılması, elbette, Nietzsche'nin sorumluluk etiğinin merkezinde yer alır; zira egemen bireyin vaatlerde bulunma hakkı bu vaatlerin doğurabileceği sonuçların kavranmasını gerektirir, böylece bizzat bu vaatleri yerine getirmek bir sorumluluk teşkil eder. Üstelik, Weber'in işaret ettiği gibi, böyle bir sorumluluk etiği her zaman "insanlarda iyiliği ve mükemmeliyeti önceden varsayamayacağımız" anlamına gelir.[83] Başka deyişle, Nietzsche'nin sorumluluk etiği 1870'lerin sonunda modern devlete ilişkin yaptığı tartışmalar bağlamında zaten gözlemlediğimiz siyasi gerçekçiliği sürdürür.

Soykütüğün Görevi

Nietzsche'nin hem *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de hem de *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin ilk iki denemesinde başvurduğu yorum stratejisi ahlak eleştirisinden çıkarılabilecek siyasi sonuçlardan bağımsız olarak, soykütüğü kültürel süreçleri genel olarak biçimlendiren normların, değerlerin ve zihinsel klişelerin kaynağına ulaşmak isteyen bir iç eleştiri olarak sunar. Soykütük projesi esas olarak ahlakın ve ahlaki toplulukların gerçek kaynağıyla ilgilenmez; sadece ahlakın ve ahlaki toplulukların kayda değer değişimlerden geçme biçimini ve bu değişimlerin ahlaki toplulukların kendilerini kavrayışlarını nasıl etkilediğini incelemek ister. Bu dönüşümlerin, tarihi soykütükçüyü "Tanrı", "akıl" ya da "ruh" gibi metafizik bir kökene geri döndürmez.

Soykütükçü daha ziyade, bir bütün olarak ele alındığında herhangi bir verili topluluğu yöneten değerlerin "çöküş"ünü oluşturan yoğun bir izler ve semptomlar ağına odaklanır.[84] Bu değerlerin kaynağı mutlaka dağınık olarak kalacaktır; bu da, soykütüğün kendi içinde sınırlı oluşundan değil, değerlerin belirlenişi için gereken birleştirici bir kaynağın eksik olmasındandır. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin ilk denemesinin başında, Nietzsche'nin *Ursprung* (kaynak) nosyonunun yerine çoktan, belki de en iyi "ortaya çıkılan yer" şeklinde çevrilebilecek *Entstehungsherd* nosyonunu koymasına şaşmamak gerek (*GM* 1:2).[85] Aslında, herhangi bir verili değerler bütününün ortaya çıkışı uzun vadede bu değerler bütününün olası kaynağıyla ilgili üretilen herhangi bir spekülasyondan daha önemlidir. İndirgemecilik ve özcülük karşıtı bir tutum takınan Nietzsche, baş tacı ettiğimiz o ahlaki ve siyasi değerlere atfettiğimiz sözde sabit kimlikleri yok etmeye çalışır; bunu, bu değerlerin tarihsel olumsallığına ve süreksizliğine; başka deyişle, etrafımızı kuşattığımız değerleri belirleyen çok ince anlam ve uygulama değişikliklerine işaret ederek yapar.[86]

Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin 1880'lerdeki soykütük projesini, yakın arkadaşı Paul Rée'nin *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*'de (1877) sunduğu psikolojik düşüncelerden de ayırır. Rée'ye göre, ahlaki duyguların tarihsel değil, psikolojik bir sorun teşkil eden, çok spesifik bir kaynağı vardır: "egoist bir dürtü" ile "egoist olmayan", başka deyişle, son noktada diğerkâm bir dürtü arasında aracılık etme gereksinimi:

> Her insan içinde iki dürtü, egoist dürtü ile egoist olmayan dürtüyü barındırır.
>
> Egoist dürtü vasıtasıyla kendi refahı için, her şeyden önce kendi korunması, cinsel içgüdülerinin tatmin edilmesi, kibrinin tatmin edilmesi için gayret eder. (...) Egoist olmayan dürtüden dolayı, bir insan başkalarının refahını eylemlerinin nihai hedefi haline getirir; ister onların hatırına refahlarının peşinde olsun ister onların hatırına onlara zarar vermekten kaçınsın, durum budur. ... Az önce tarif edilen egoistçe eylemlerin mümkün olmakla kalmayıp, sık sık cereyan etmesi, egoist olmayan içgüdünün zayıf olduğunu gösterir.[87]

Egoist dürtünün biyolojik arka planından dolayı daha güçlü olduğunun ortaya çıkmasına karşın, her iki içgüdü de aynı anda var olduğundan, Rée ahlaki vicdanın kaynağına ilişkin özel meseleyle karşı karşıya kalır. Başka deyişle, egoist dürtü bütünüyle olumsuz çağrışımlara sahipken, egoist olmayan dürtünün başlangıçtaki zayıflığına karşın daha övgüye değer bir şeye dönüşmesi nasıl olmuştur? Rée'ye göre, bu değişim çocuklukta gerçekleşen ve kişinin ahlaki ve gayri ahlaki eylemler arasındaki belli "farkları" kabul etmesini sağlayan sosyal şartlanmalara dayanır:

> Ancak bir kez bu ayrım yapıldığında, kişi bir kez övgüye değerlik fikrini belli bir eylem biçimiyle, ayıplanmayı hak etme fikrini de o eylem biçiminin karşıtıyla ilişkilendirdi mi, kendisine bu bağlantıları kurmaya sonradan alışmamış, bunu doğuştan beri yapıyormuş gibi gelmesi işten bile değildir.[88]

Ahlaki vicdanın sosyal şartlanmada yatan kaynağını görmezden gelmek, ahlaki yargıları doğal yargılara dönüştürür ve ahlakın evrensel bir normatif standartlar bütünü olarak görünmesini sağlar. O halde, ahlakın kaynağı, Rée'ye göre, ağırlıklı olarak psikolojik bir gelişmede yatar. Buna karşılık, Nietzsche bu sorunu, böyle ahlaki duyguların nasıl olup da yalnızca psikolojik olarak değil, kültürel olarak da tekamül ettiğini soran tarihsel bir soruna dönüştürür. Raymond Geuss bu yüzden soykütüğü "soykütük çözümlemesine tabi tutulan şeyin reddini kendiliğinden ima etmeyen, apaçık kimliklerin tarihsel çözülmesi" olarak tarif etmiştir. O halde, soykütük, "tehlike algısı içeren koşullar altında ampirik olarak bilgi toplayan bir kuramsal imgelem geliştirme çağrısı" olarak tanımlanabilir.[89] Bu tehlike, sözgelimi, belli ahlaki değerlerin, politik alana aktarılır aktarılmaz doğurduğu radikal sonuçlar olabilir. Bununla birlikte, Geuss burada "ampirik" ya da "tarihsel" imgeleme değil, "kuramsal imgelem"e vurgu yapmıştır ve Bernard Williams de çok benzer bir bağlamda, soykütüğe "olgusal açıdan eksik" bir açıklama gözüyle bakar: Nietzsche, örneğin belirli bir ahlaki duygunun gerçeklikte nasıl ortaya çıktığını göstermekle tezat teşkil

edecek şekilde, böyle bir ahlaki duygunun, diyelim "suçluluğun" ilke olarak neden ve nasıl ana kültürel kategori haline gelebildiğini ana hatlarıyla açıklamayı amaçlar. Ayrıntılı tarihsel kaynaktan yoksun olan soykütük, spesifik tarihsel oluşumlar ihtimalini ancak böylece tanımlayabilmektedir.[90]

Karşıolgusal bir anlatı olarak soykütük ancak Kant'ın "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786) başlıklı denemesinde "*farazi tarih*" olarak tarif ettiği şeyin bir varyasyonudur. Kant'a göre, farazi tarih özellikle filozofun, "insan doğasındaki bir eğilim olarak özgürlüğün kaynağından çıkıp ilk kez gelişmesi" gibi, evrensel olduğu iddia edilen şeyin kökenlerini netleştirmeye çalıştığı durumlarda yararlıdır.[91] Ancak, böyle bir farazi tarih, kanıtlamak üzere yola çıktığı şeyi zaten varsayar ve Kant kaçınılmaz olarak "bir bütün olarak insanlık tarihinin akışının... yavaş yavaş kötüden iyiye doğru geliştiği" sonucuna varır.[92] Farazi tarih, sayesinde, ilke olarak, her türlü sonucun desteklenebileceği felsefi bir strateji gibidir. Nietzsche'nin kafasındaki şeyin bu olması ise olasılık dışıdır.

Nietzsche'nin soykütüğünün felsefi anlam ve önemini çok ciddiye almamız gerekse de, liberal bir toplumda bile, eylemlerimizi dayandırdığımızı iddia ettiğimiz ahlaki sahiciliği sorgulamamıza izin verdiğinden, soykütüğün aynı zamanda "olgusal açıdan eksik" olmaktan uzak olduğuna –en azından Nietzsche'nin onun "olgusal açıdan eksik" olduğunu düşünmediğine– dikkat etmemiz gerekir. Bunun belirtildiği başlıca eser, Nietzsche'nin en önemli kaynaklarından biridir: Albert Hermann Post'un 1880-81'de iki cilt halinde yayımlanan eseri *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Bu eser İngilizce konuşulan dünyada bütünüyle görmezden gelinmese de, çok sınırlı bir ilgi görmüştür.[93]

Nietzsche'nin Leipzig'deki kendi yayıncısı Ernst Schmeitzner'e bu eserin bir nüshasını sipariş ederek, ilgisini Post'a yöneltmesi (*KGB* III/1, s.94), başlı başına ilginç bir olaydır. Johann Jakob Bachofen'e benzer biçimde, Post da bir hukuk âlimi ve yargıçtı; hukuk kuramına ilgisi tarihsel ve antropolojik yönelimler içeriyordu. Ba-

sel'deki Bachofen gibi, Post da kendi görece taşrayı andıran şehir ortamında, Kuzey Almanya'da bulunan, Hansa Birliği üyesi Bremen şehrinde politik olarak aktifti; Senato üyesiydi. Ancak Bachofen'in fikirleri Alman Romantizmi'nden kaynaklanırken, 1839'da doğan Post esas olarak Nietzsche'nin entelektüel geçmişini paylaşıyordu. Nietzsche'den sadece beş yaş büyük olan Post, başlangıçta Kant ve Schopenhauer'den etkilenmiş; Alman Protestanlığıyla doğa bilimlerinin, özellikle de evrimsel biyolojinin Almanya'daki düşünsel tartışmalar üzerinde giderek artan etkisi arasındaki gerilimli ilişki onu büyülemişti.[94] Ancak Post son derece üretken bir hukuk âlimiydi. 1860'ların ortalarında, Nietzsche hâlâ Leipzig Üniversitesi'nde öğrenciyken, Post aile ve evlilik hukukuyla ilgili önemli eserler yayımlamış ve Bremen şehri için politik ekonomi alanındaki çağdaş tartışmaların etkilerini taşıyan özel bir hukuk sistemi tasarlamıştı.[95] 1870'lerde Post –bir kez daha, antropolojinin yükselişi gibi son dönemdeki entelektüel eğilimleri yansıtarak– hukuki uygulamaların ve kurumların etnografik bir açıklamasına yöneldi: Çağdaş antropologlar arasında yaygın olarak inanıldığı gibi, hukuk düzeni bir bütün olarak kültür düzenini biçimlendiriyorsa, o zaman, hukuki araştırmalara tarihsel bir yaklaşım ancak iç kaynaklı hukuki uygulamaları evrensel hukuki gelişim kuramıyla kaynaştırabildiği ölçüde "bilimsel" bir açıklama modeli ortaya koyabilirdi. O halde, Post'a göre toplum hukukun gelişimi ve sembolik hukuk uygulamalarıyla tarif edilirdi. Bu âlimce çabaların odağında antropoloji temelli bir "genel hukuk bilimi [*allgemeine Rechtswissenschaft*]" vardı.[96]

Post, antropolog John Lubbock ve Victoria dönemi hukuk âlimi Henry Sumner Maine'den yararlanarak, ailenin ve kan akrabalığının hukuki ilişkilerin asıl kaynağı olarak görülmesi gerektiğini savunuyordu:

> Tüzel kişi [*Rechtssubjekt*], hak ve özgürlüklere sahip olan, bugün bize son derece normal görünen birey kişi, hiç de daima var olagelmiş değildir, ancak karşılaştırmalı-etnolojik bir bakış açısından, uzun ve karmaşık bir gelişimin sonucudur. ... Kan akrabalıklarına dayanan, en ilkel

> etno-morfolojik topluluklarda [*ethnisch-morphologischen Verbänden*], tek kişilik haklar ve tek kişilik görevler yoktur. Ne tek kişilik suç vardır, ne tek kişilik kabahat, ne tek kişilik mülk, ne evlilik, ne de babalık. Daha ziyade topluluk, bir bütün olarak soy ya da kabile yegâne hukuki varlıktır [*Rechtssubject*].[97]

Post bu erken dönem aile ilişkilerinin yavaş yavaş devlet benzeri yapılara dönüştüklerine, 19. yüzyılın modern Avrupa ulus-devletleri gibi, zamanla daha büyük politik birlikler haline geldiklerine inanıyordu.[98] En ilginci de bu gelişmenin sorumluluk, görev, yükümlülük ve suçluluk nosyonlarını gruplardan bireye kaydırmasıydı ki bu da Nietzsche'nin okumalarında bedensel cezaların etkisiyle destekleniyordu. Post, bedenin çeşitli organlarının kesilmesinden bağırsakların çıkarılmasına ve diğer ölüm cezalarına kadar bu bedensel cezaları ayrıntılı olarak tarif etmişti: "Fuerteventura ve Lancerote'den taşlanarak spesifik bir öldürme şekline [*Tödtung*] dair haberler gelmiştir. Cellat [*Nachrichter*] hükümlünün başını deniz kenarındaki düz bir kaya parçasının üzerine yerleştirdi ve bir başka taşla öyle hızlı vurdu ki adamın beyni dışarı fırladı."[99]

İnsan bedeninin parçalanması ve sakatlanması, ceza tarihinin incelenmemesi halinde eksik kalacak bir kültürel kurum olarak hukuk tarihinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.[100] Bizzat 19. yüzyıl etnologlarının gerçekleştirdiği saha çalışmasının ürünü geniş çaplı belgesel kanıtlar sunan Post, böylece Nietzsche'ye yalnızca dehşet verici örneklerden oluşan yoğun bir tablo değil, aynı zamanda karşıolgusal ve olgusal açıdan eksik olmaktan uzak daha geniş bir tarihsel anlatı sundu. Post'un antropolojik ve hukuki örnekleri özellikle Nietzsche'nin ceza anlayışını zenginleştirdi; bu noktanın ne kadar önemli olduğunu birkaç yıl önce Rée'nin eserleriyle de görmüştü.[101] Her şeyden önce, Post'un –bireysel ahlaki haklar ve görevler olarak gördüğümüz şeyin hukukun gelişimindeki çok geç bir safha olduğunu vurgulayan– tarihsel hukuki kurumlar antropolojisi Nietzsche'nin soykütüğü genel olarak varsayıldığı kadar kuramsal bir proje olarak görmediğini açıkça ortaya koyar.

Bu bağlamda, soykütüğü kültürün düzeninin dayandığı ahlaki değerlerin gelişiminin izini sürmek ve bu konuda nihai hüküm vermek için bir strateji olarak tarif etmek gerçekten çok anlamlı olur: Soykütük, Geuss'un farkına vardığı gibi, "bugünde (olumsal) bütünlük içinde bir araya gelmiş ayrı anlam katmanlarını ayrıştırma"ya dayanır.[102] Ancak soykütük aynı zamanda, tarihe aldırmadan, felsefenin herhangi bir değeri olup olmadığı yolundaki rahatsız edici soruyu da sorar. Soykütüğün ana görevlerinden biri, bu yüzden –ahlaki inançlarımızın psikolojik yapısı da dahil olmak üzere– sonsuz, evrensel ve tarihsiz gibi görünen her ne varsa, aslında oldukça spesifik bir tarihe sahip olduğunu, zaman içinde devam eden bir dönüşüme tabi olduğunu göstermektir.

Bununla birlikte, soykütüğün tarihsel boyutu bütünüyle sorunsuz değildir. Örneğin Geuss, Nietzsche'nin projesinin tarihsel perspektifini kabul ederken, ahlaki değerlerin gelişiminin aslında şu andaki kullanımlarını etkilemediğine işaret ederek, felsefe ve tarihi ayırmıştı: "Bir değerlendirme biçiminin sahip olduğu değer vardır... ve kaynağı ya da tarihi ayrı bir meseledir."[103] Geuss'un idrak ettiği şey, yani Nietzsche'nin soykütüğünün bizi spesifik bir kaynağa geri götürecek bir değerler "şeceresi" tesis etme peşinde olmadığı, zira bunun genetik bir safsata olacağı doğruydu elbette.[104] Ancak onun yorumu, soykütüğü aslında herhangi bir tarihsel perspektif gerektirmeyen felsefi bir proje olarak sunar.

Geuss'un yorumu esasen *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de yer alan belirleyici bir pasaja dayanır. Nietzsche, sosyal ya da kültürel, "cezalandırma amacı"nı irdelerken, aşağıdaki sonuca ulaşır:

> Artık ancak büyük bir çabayla vardığımız, ancak gerçekten ulaşmamız *gereken* dışında her türlü tarihsel araştırma için önemli bir önerme yok, –başka deyişle, bir şeyin ortaya çıkışının kaynağı ve onun en büyük yararlılığı, uygulamaya konması ve bir amaçlar sistemine kaynaştırılması, *toto coelo* ayrıdır; öyle ki bir şekilde meydana gelmiş, var olan her şey, kendisinden üstün bir güç tarafından sürekli olarak yeniden yorumlanır, yeniden talep edilir, dönüştürülür ve yeni bir amaca yönlendirilir. (*ASÜ* II:12)

Nietzsche'nin herhangi bir şeyin "yarar"ının o şeyin "tarih"inden farklı olduğuna, şimdiki "yarar"ın geçmişteki "yararlar"dan ayrılması gerektiğine dikkat çekerek genetik safsata sorununu savuşturmaya çalıştığı ortadadır. Ancak yukarıdaki pasajdaki vurgusu hiç de şimdiki kullanım biçimi üzerine değildir. Son cümlenin de açıkça ortaya koyduğu gibi, özellikle bizzat dönüşüm süreciyle ilgilenmektedir. Yerleşmiş kültürel geleneklerin –örneğin, cezanın karşılık olarak verildiği spesifik yasadan bizzat cezalandırma edimine kadar hukuki ceza ve onunla ilişkili her şey– bir "amaçlar sistemi" (örneğin, toplumsal refah) içinde uygulamaya konması, aslında söz konusu olan yerleşmiş kültürel geleneğin kaynağından farklıdır. Cezanın şimdiki uygulamasının değerini –örneğin, adil yargılama konusunda çok spesifik düzenlemeleri olan modern devlette, cezanın işlenen suçla orantılı olması vb.– ortaya çıkarmak için cezanın kültürel kaynağına bakmanın faydası olmaz. Aslında, diye devam eder Nietzsche, şimdi spesifik bir değere ya da kuruma atfedilen amaç, bize tarihi hakkında pek az şey söyler:

> Herhangi bir fizyolojik organın (ya da hukuk kurumunun, toplumsal geleneğin, siyasi göreneğin, sanatsal ifade aracının ya da dinsel ayinin) *yararlılığını* ne kadar mükemmel biçimde anlarsanız anlayın, nasıl ortaya çıktığını kavrayamamışsınızdır: Bu, daha yaşlı kulaklara rahatsız edici ve nahoş gelebilir, - zira insanlar çağlar boyu bir şeyin görünür amacının, işe yararlılığının, şekil ve şemalinin varoluş nedeni olduğuna, gözün görmek için, elin de tutmak için yaratıldığına inanmışlardır. (*ASÜ* II:12)

Modern devlette cezanın amacı bu nedenle başlangıçtaki amacından bütünüyle farklı olabilir. Ancak tam da yerleşmiş kültürel geleneklerin amacının önemli değişimlerden geçmesi, yerleşik bir kültürel geleneğe şimdi atfedilen herhangi bir amacın tek olası amaç olmadığına ve bu yüzden bir tür sonsuz hakikate dayanmadığına vurgu yapar.

Aslında, yerleşmiş kültürel geleneklerin tarihi, bu geleneklerin içkin dayanıksızlığını ve bunlara eleştirel gözle bakılması gerektiğini ön plana çıkarır. Başka deyişle ve daha sert bir ifadeyle söylemek

gerekirse, yerleşmiş kültürel geleneklerin ve bunların temelinde yatan değerlerin tarihine ve dönüşümüne ilişkin bilgi mutlakıyetçi siyasi talepleri engeller – en azından kaynaklarla sonuçları karıştıran bir genetik safsata tuzağı dikkatle savuşturulduğu sürece. Bu, Nietzsche'nin soykütük stratejisinden çıkarılabilecek genel bir derstir. Israrı daha az değil, daha çok tarih üzerinedir – çağdaş düşüncenin büyük ölçüde "tarih içgüdüsü"nden ve "geçmişle ilgili bilgi edinme istenci"nden yoksun olmasına hayıflanması bundandır (*GM* II:4). Sonuç olarak, *Şen Bilim*'de bilginin kesinliğinin "hakikate" ya da "mantığa" dayanmadığını, spesifik değerlendirmelerin tarihsel olarak devrediliş biçimlerinin sonucu olduğunu savunmaya başlar. Böyle bir tarihsellik, biyolojik olanı da kapsar. Epistemik ve ahlaki talepler ancak somutlaşmışlarsa normatif ve zamansız olabilirler: "bilginin *gücü* hakikat derecesinde değil, yaşında, hazmedilişinde [*Einverleibtheit*], bir yaşam koşulu olarak niteliğindedir." (*GS* 110).[105]

"İnsanlığı Yeniden Doğaya Aktarmak"

Bu bölümün başında soykütüğün iki veçhesi olduğunu savunmuştum: Oryantasyon açısından bunlardan biri felsefi, diğeri de siyasidir. Nietzsche'nin uzun bir zaman boyunca ahlaki değerlerin fiziksel ya da fizyolojik olarak somutlaşmasına odaklanma biçimi göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel perspektifinin en iyi biçimde doğalcılık olarak tanımlanan felsefi savlara dayandığını varsaymamızda bir sakınca yoktur. Böyle doğalcı bir ahlak açıklaması aslında bizi ahlaki normların ampirik değer ve olasılığını ele almaya zorlar.[106] Bu, tehlikeli bir biçimde Nietzsche'yi benimsemediği ortada olan indirgemeci bir konuma yaklaştırdığından, yanlış anlamalara davetiye çıkarması çok muhtemel olsa da, soykütüğün doğalcı açıklaması konusunda söylenecek çok şey vardır.[107] Etik yargıların normatif boyutu insanı doğal dünyadan ayırıyor gibi görünse de, böyle bir açıklamanın kaynağı, paylaştıkları etik normlar da dahil olmak üzere, insanların doğanın geri kalanından farklı, özel bir vaka olmadıkları varsayımında yatar.[108] Ancak etik bir

çerçevede yaşamak sadece bizim kendi isteğimizle, bir tür "ikinci doğa" gibi –başka deyişle, dışarıdan kurumsal gözetim ve doğrudan fiziksel ceza tehdidi olmadan, ama aynı zamanda dışarıdan ödül umudu da olmadan– belli normlara uyduğumuzu ima ediyorsa, etik yargıların psikolojisini düşünsel ve kültürel dünyamızın ötesinde bir şeyle ilişkilendirmek anlamlı olur; başka deyişle, ahlaki yargının psikolojisinin doğal dürtüleri ve içgüdüleri hesaba katmadan ciddi bir biçimde incelenemeyeceğini varsaymak kaçınılmazdır.[109] Ancak, Nietzsche bu görüşü gerçekten benimsiyorsa, belli bir doğa kavramı olmaksızın doğaya boyun eğemez; doğa bilimlerinin açıklayıcı savlarını ciddiye alması gerekir. O halde, soykütük bilimsel bir girişim midir?

Nietzsche'nin 1880'lerdeki yayımlanmış eserlerine ve defterlerine üstünkörü bir bakış bu görüşte olamayacağını gösterir sanki. Örneğin, *İyiliğin ve Kötülüğün Ötesinde*'de, John Locke'un deneyciliğinin mantıksız olduğunu düşünmekle kalmaz, genel olarak modern felsefi doğalcılığın zeminini hazırladığı söylenen ve aynı zamanda da felsefi düşünceyle bilimsel yöntem arasındaki indirgenemeyen bağlantıları kurduğuna inanılan Francis Bacon ve Thomas Hobbes'dan David Hume'a kadar, İngiliz düşünce geleneğine sürekli bir saldırıya girişir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 20 ve 252). Benzer biçimde, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin en başında, Herbert Spencer'ın *Data of Ethics* (1879) örneğinde olduğu gibi, ahlakın Darwin'in doğal seleksiyon kuramından diğerkâm sivil topluma doğru kaçınılmaz ilerlemesini tahmin eden "İngiliz psikologlarını" reddeder.[110] Arkadaşı ve müttefiki Paul Rée'yi içinde konumlandırdığı bu geleneğe yönelik eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche doğalcı olarak nitelenebilecek bir tutum benimsememiş olabilir. Ama her zamanki gibi, mesele daha karmaşıktır, zira Nietzsche aslında zayıf bir doğalcılık programı olarak tanımlayacağım şeyi onaylar.

Burası felsefi doğalcılık sorununu doğru dürüst ve ayrıntılı biçimde incelemenin yeri değilse de, farklı doğalcılık türlerini birbirinden ayırmak gerekir.[111] İlk olarak maddi bir doğalcılığın, insan deneyiminin, kendi nitelikleri ve etik normlar da dahil olmak üze-

re, bütünlüğü içinde, başarılı bir biçimde açıklanmasının koşulunun fiziksel işlevlere indirgenmesi ve böyle açıklamaların ampirik bir incelemeye dayanması olduğunu iddia etmesi gerekir. O halde, herhangi bir maddi doğalcılık, hem doğal dünyaya hem de idrake ilişkin fizikalist ya da materyalist bir perspektife varır.[112] Pek az filozofun benimsediği bu görüş, değerleri olgulara indirgeyerek, olgularla değerler arasındaki, doğal ve normatif arasındaki geleneksel açığı kapatır.[113] Maddi doğalcılık içkin olarak indirgemecidir ve doğalcılığı eleştirenler genellikle böyle bir indirgemeciliğin bütün doğalcılık biçimlerinin arka planında önemli bir yere sahip olduğunu savunur. Doğalcılığın metodolojik bir versiyonu, aksine, sınırlı tözel taleplerde bulunur ve esas olarak açıklama yöntemlerinin, ancak doğa bilimlerinde başarılı olduğu gösterilen yöntemlere denk düşmeleri ya da onlara benzer bir biçimde gelişmeleri halinde mantıklı ve dolayısıyla başarılı olabileceklerini kabul eder. Maddi doğalcılık sadece bir metodolojik doğalcılık çerçevesinde anlam taşırken, metodolojik doğalcılık herhangi bir maddi sav gerektirmez, ancak epistemolojik meselelerle sınırlıdır ve böylece etik yargıları ya da siyasi savları doğallaştırmaktan kaçınır.[114]

En ilginci, Joseph Rouse tarafından ortaya atılan ve daha iyi bir terim olmadığı için "pratik doğalcılık" diyeceğim üçüncü bir varyant, dikkati bilimsel yöntemlerden ve doğanın temsilinden uygulamalara, başka deyişle, doğal dünyayla iç içe girme ve etkileşim içinde olma biçimimize kaydırarak, indirgemeci tartışmaları önleyebilir.[115] İnsanların doğal varlıklar olduklarını kabul edersek, böyle varlıkların yarattığı gerçeklikle ilgili her türlü normatif sav ve bu savları bizzat yöneten her türlü norm, mutlaka gerçeklikle maddi etkileşime girer, zira bu iletişim sayesinde normatif savlar sonunda bir tür bağlayıcı güç edinir ve bu gücü muhafaza ederler. O halde, insanın deneyimi ve eylemliliğinin belirleyici özelliğinin, bizim doğal olarak gördüğümüz şeyle, sosyal olduğuna inandığımız şey arasındaki bir etkileşim olması gerekir.[116] Üstelik bizim doğa olarak gördüğümüz şey, doğanın ne olduğuna dair belirli bir kavram gerektirmeyecek anlamda sabit değildir, ancak bizim doğa olarak tanımladığımız şey doğal dünyayla etkileşimlerimiz saye-

sinde sürekli olarak yeniden biçimlenir.[117] Bu açıdan, pratik doğalcılık daha önceden belirlenmiş bir doğa kavramını çıkış noktası alması gereken maddi doğalcılıktan temelde farklıdır; ancak aynı zamanda, görünüşe göre bilimsel pratiklerin dışında konumlanmış bilimsel yöntem ve açıklama için normatif standartlar bulunduğunu varsayan metodolojik doğalcılıktan da farklıdır.[118] Nietzsche'yle en çok ilgili olan pratik doğalcılık, idrakle normatifliğin her zaman maddi dünyayla iç içe olduğunu, böylece zihinle madde arasındaki geleneksel karşıtlığın kesilip atıldığını ileri sürer.[119] Bunlar, Ludwig Wittgenstein'ın dikkat çektiği biçimde birbirlerine çok yakındır: "Hükmetmek, sorgulamak, anlatmak, sohbet etmek; yürümek, yemek içmek ve oynamak kadar doğa tarihimizin parçasıdır."[120]

Nietzsche bu doğalcılık türlerinin daha ayrıntılı bir irdelemesini bir kenara bırakarak, en azından 1880'lerde, pratik doğalcılık olarak tanımladığım şeyin güçlü bir versiyonunu ve metodolojik doğalcılığın zayıf bir versiyonunu benimser: Toplumsal gerçeklik –ahlaki değerlerin, etik yargıların ve siyasi inançların kaçınılmaz tarihsel oluşumu da dahil olmak üzere– doğal dünyaya gömülü haldedir ve tarihsel olarak ortaya çıkmış böyle bir toplumsal dünyanın herhangi bir eleştirel incelemesi, bilimsel yöntemlere olmasa bile, bilimsel pratiklere benzer biçimde yürümelidir.[121] Pratiğe yapılan vurgunun nedeni bizzat bilim pratiğiyle büyük ölçüde ilgilidir: Belirli bir bilimsel girişimin başarısını açıklamak için normatif yöntemlere başvurabiliriz; oysa bu başarı aslında normatif yöntemler açısından kolayca gösterilemeyecek pratiklere dayanır. Nietzsche açısından bu, her şeyden önce, büyük ölçüde 20. yüzyılın başında Edmund Husserl gibi ve esasen aynı bilimsel kültüre karşılık vererek, tözel ve indirgemeci savlar ortaya atma peşindeki her türlü doğalcılığı mutlaka reddedeceği iması taşır. Husserl'in ünlü denemesi "Philosophie als strenge Wissenschaft"ta (1911) belirttiğinin aksine, Nietzsche doğalcılığın değerli bir felsefi program olduğuna inanır.[122]

Bu bağlamda, Nietzsche'nin, örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, "ruh" kavramını bütünüyle "beyin" kavramına indirge-

meye çalışan çağdaş psikologlarla "acemi doğalcılar" diyerek neden dalga geçtiği daha netleşir (*BGE* 12).[123] 19. yüzyıl psikolojisi ve fizyolojisindeki belli başlı bir değişime tepki gösteren Nietzsche, pek az epistemik değeri olan köhne felsefi kavramlara geri dönmek istemez. Daha ziyade, doğalcılığın tözcü versiyonlarının kılık değiştirmiş metafizik tahminlere dayandığı konusunda uyarıda bulunur. Polemik yaratacak biçimde "materyalist doğa bilimcileri" olarak tanımladığı şeyle ilgili savlar "inanca" dayanır ve Darwinciliğin popülerleşmiş biçimine benzer biçimde, "Spinozacı dogma" *deus sive natura* ile "iç içe geçer" (*GS* 373 ve 349).[124] Spinozacı dogma yalnızca "Tanrı"nın yerine "doğa"yı koyar ve Nietzsche açısından, modern bilimde dinsel ve metafizik kalıntıların varlığını sürdürmesine farkında olmadan katkıda bulunur (*KGW* VIII/3, 36 [15] ve *KGW* VIII/1, 2 [131]). Bu varlığını sürdürme eninde sonunda, bütünüyle "rasyonel yöntemin" matematiksel kesinliğine dayandığı iddiasındaki felsefi dizgelerde Hıristiyan ideallerin varlığından da sorumludur; örneğin eskatolojik bir insani gelişim nosyonu konusunda ısrar eden ve çağdaş bilimsel yöntemden bir Hıristiyan erdem etiği çıkarmaya çalışan Comte'un olguculuğu gibi.[125] Nietzsche, aksine, "ahlakta doğalcılık" olarak gördüğü şeyi (*TI* V:4), başka deyişle, insanların sadece rasyonel hayvanlar olduğunu kabul ederken, bir yandan da rasyonelliğin sadece bizi insan kılan şeyin biyolojik yapısı tarafından sınırlanmış "kendi alanında serbestçe işlediğini" savunan bir doğalcılık geliştirmeye çalışır.[126]

Düşünsel kariyeri boyunca, 19. yüzyıl Almanya'sının bilimsel uzmanlık kültürünü yansıtan kimya, fizik, fizyoloji ve biyoloji gibi şaşırtıcı genişlikteki bir dizi disiplinden yararlanan Nietzsche'nin bilimsel pratikler ve yöntemlere ilişkin anlayışı çok çeşitlilik gösterdi.[127] Friedrich Albert Lange'nin *Geschichte des Materialismus* (1866) adlı yapıtıyla, Johann Carl Friedrich Zöllner'in "Über die Natur der Cometen" (1872) başlıklı denemelerinin ve insani eylem ve deneyimin incelenmesinde maddeci bir yönelişi savunan bir grup çağdaş bilim insanının eserleriyle başlayan bu okumanın Nietzsche'nin gelişen doğalcılığını etkilediği açıkça ortadadır.[128] Nietzsche'nin okuma listeleri zaman zaman seçici olsa da, var-

dığı sonuçlar her zaman tümüyle sorunsuz olmasa da, felsefenin görevine ilişkin anlayışına dair hiçbir ciddi inceleme, onun bilime politik olanın doğasına duyduğu yoğun ilgiye koşut bir ilgi duyduğunu görmezden gelemez. Aslında, Nietzsche yayıncısı Constantin Georg Naumann'dan *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin kopyalarını, aralarında Herman von Helmholtz, Emil DuBois-Reymond ve Wilhelm Wundt'un da dahil olduğu, Berlin ve Leipzig'deki bilimsel çevrelere göndermesini bile istemişti (*KGB* III/5, s.188).[129]

Herhangi bir felsefi doğalcılığın oryantasyonu belirli bir anda, hangi bilimsel disiplinin doğal dünyayı anlamak konusunda "normal bilim" açısından hâkim paradigmayı oluşturduğuna bağlıdır – ve Nietzsche'nin doğalcılığı da burada bir istisna oluşturmaz.[130] Nietzsche'nin doğalcılığında her zaman açık seçik tanımlanmış uzman kültürlerden daha geniş kamuoyuna geçme eğilimi vardı ve Nietzsche'nin kendi entelektüel çevresinde, genellikle, biyoloji bilimleri için durum buydu.[131] Charles Darwin'den Wilhelm Roux'ya evrim biyolojisinden giderek daha çok yararlanan Nietzsche, 1870'lerin sonlarından itibaren, doğal dünya ile insani değerler dünyasını birbirine indirgemeksizin, bu ikisi arasındaki yerleşik ayrımları yavaş yavaş zayıflatmaya başlar.[132] Bu, özellikle geleneksel epistemolojik sorunları beden üzerinden yeniden düşünme girişimlerinde açıkça ortaya çıkar: "her türlü mantığın ötesinde... değer biçmeler ya da daha açık ifade edilirse, belirli bir yaşam türünün korunmasını hedefleyen fizyolojik gereklilikler bulunur" (*BGE* 3). Tıpkı insan bilincinin kaçınılmaz olarak bilinçdışı dürtüler ve içgüdülere karşı duramaması gibi, insan deneyimini yönettiğini gördüğümüz değerler ve değer biçmeler de kaçınılmaz olarak bir bedende somutlaşırlar (*GS* 354 ve *KGW* V/2, 11 [164]). Bu itibarla, evrim tarihimizin parçasıdırlar ve Nietzsche 1885 yılının sonuna ve 1886 yılının başına ait defterlerinde şöyle der: "*Değer biçmeler doğuştandır* [*angeboren*], Locke'a rağmen!, miras alınmıştır [*angeerbt*]" (*KGW* VIII/1, 1 [21]).

Bununla birlikte, Nietzsche bu değerlendirmelerin adamakıllı geliştiğini, bu yüzden de, toplumsal etkileşim bağlamında, en kalıcı siyasi sonuçları doğuracağını kabul edecekti. O halde, soykütük

girişiminin perspektifinden değerler, ürettikleri toplumsal pratiklerle birlikte, tarihsel ve biyolojik açıdan evrimleşmişlerdir.[133] Başlangıçta bizi spesifik âdetlere, uzun vadede de görünüşe bakılırsa evrensel olarak geçerli bir dizi ahlaki norma götüren, sosyal seleksiyon olarak gördüğümüz şeyin herhangi bir biçimi, her zaman doğal seleksiyonun evrim süreçlerine yerleşmiştir.[134] Nietzsche'nin pratik doğalcılığının perspektifinden bakıldığında, sosyal ve doğal seleksiyon arasında gerçek bir ayrımdan söz edilemez. Ancak bu demek değildir ki Nietzsche'nin konumu, sonuç olarak, indirgemecidir. Nietzsche doğal seleksiyonun salt sosyal seleksiyon olduğunu varsayma eğilimi gösterdiğimiz şeyde bir rol oynadığını kabul ederken, sosyal pratiklerimizin de, hiç değilse uzun vadede, doğal seleksiyon üzerinde bir etkisi olduğunu düşünür. Doğal ve sosyal seleksiyon tam da bu anlamda etkileşim içindedir ve bu etkileşimden normatiflik çıkar.[135]

Aslında, Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de bedensel cezanın fiziksel etkileriyle ahlaki vicdanın psikolojisinin ortaya çıkışı arasındaki bağıntıya odaklandığında, bu etkileşimi irdeler. "İnsanın tarihöncesinde" bu psikolojinin oluşumu, görünüşe bakılırsa iradi kontrolün normatif biçimlerini üretmek için bedenin fiziksel örgütlenişini harekete geçiren "*mnemotekni*"ye dayanır:

> "Bellekte kalabilmesi için bir şeyi yakmak gerekir: ancak *acı vermeye* devam eden şey kalır bellekte" -yeryüzünün en eski (ve ne yazık ki en uzun ömürlü) psikolojisinin bir önermesidir bu. ... İnsan kendisi için bir bellek yaratması gerektiğine karar verdiğinde, bu asla kansız, işkencesiz ve kurbansız olmamıştır: en korkunç kurban etmeler ve cezalar (ilk çocukların kurban edilmesi buraya aittir), en iğrenç sakatlamalar (örneğin, iğdiş etme), bütün dinsel kültlerin en zalim ritüelleri (ve bütün dinler, en temel halleriyle, zalimlik dizgeleridir) - bütün bunların kaynağı, acının mnemotekniye en büyük yardımcı olduğunu keşfeden o belirli içgüdüde yatar. ... Böyle imgelerin ve işlemlerin yardımıyla, insan sonunda "yapmak istemediği" beş altı şeyi unutmaz; toplumun avantajlarının tadını çıkarmak için, bununla bağlantılı bir *söz* verilmiştir - ve buyurun bakalım! Bu tür bir belleğin yardımıyla, insanlar sonunda "akla" ulaştılar! (*ASÜ*, 1:3)

Her türlü siyasi organizasyon için eninde sonunda gerekli olan toplumsal denetim, ancak şiddetin fiziksel kayıtlarının kendi kaynağında fizyolojik açıdan unutuluncaya dek özümsenmesi halinde başarılı olabilir; bunlar özümsenirken, bir yandan da organik bir bellek ve sosyal habitus biçiminde bir kuşaktan diğerine geçer.

Nietzsche'nin, psikolojik durumların, bizim ahlaki vicdan olarak gördüğümüz şeyi oluşturan durumlar gibi, sosyal ve doğal seleksiyon arasındaki etkileşim sayesinde miras alınabileceği yolundaki biraz radikal düşüncesi bütünüyle hazırlıksız olarak ortaya çıkmamıştır. Renk algısı kuramıyla tanınan fizyolog Ewald Hering, 1870'te Viyana Bilim Akademisi'nde verdiği bir konferansta, beynin maddi örgütlenmesinin "engramlar" biçimindeki geçmiş olayların fizyolojik kayıtlarını içerdiğini ileri sürdü – psikolojik karakteristiklerin miras alınmasıyla ilgili çağdaş tartışmalarla kolaylıkla ilişkilendirilebilecek bir kuramdı bu.[136] Deneyle doğruluğu kanıtlanamadığından son derece spekülatif olsa da, organik bellek olasılığının 19. yüzyılın son yirmi-otuz yıllık döneminde hem psikolojik düşüncede hem de halkın daha geniş hayal gücünde hatırı sayılır bir etkisi olmuştur.[137] Nietzsche daha soykütük projesi biçimlenmeye başlamadan uzun zaman önce, 1884 yılının başlarında Nice'deyken Francis Galton'un *Inquiries into the Human Faculty and Its Development* (1883) adlı yapıtına başvurmuştu ve Zöllner'in garip başlıklı yapıtı *Über die Natur der Cometen* (1872) sayesinde Hering'in konferansından haberdardı.[138] Üstelik, Wilhelm Wundt'un İngiliz dergisi *Mind*'da yayımlanan 1877 tarihli makalesi "Philosophy in Germany" [Almanya'da Felsefe] ve bu makalenin Nietzsche'nin aynı yıl İsviçre'de tatil yaparken ufuk açıcı sohbetler ettiği çevirmeni George Croom Robertson (*KGB* II/5, s. 266, 268 ve 270) Hering ve Zöllner'i bilimsel materyalizmle aynı bağlama yerleştirir.[139] 1877'de hâlâ deneysel psikolog olan Wundt'un her ikisi hakkında da söyleyecek pek az olumlu şeyi olabilirdi ve özellikle deneysel bilimlerle uğraşan bazı meslektaşlarının zaman zaman deneyle ispatı terk etmelerine kuşkuyla yaklaşıyordu. Ancak organik bellekle ve evrim biyolojisiyle ilgili tartışmaların aynı düşünsel alanda gerçekleştiğini kavramak önemlidir.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin "İngiliz psikologlar"ı eleştirmesine karşın, Darwin'in *The Descent of Man*'de (1871) bütünüyle açıkladığı, ahlaki vicdanın bile miras alınabileceğine dair varsayımına katılmasına şaşmamak gerek. Ancak, Darwin esasen Herbert Spencer'ın özellikle "erdemli eğilimlerin" miras alındığı, böylece, en azından ilke olarak, "ahlak standartının giderek daha çok yükselebileceği" yolunda daha önceki tahminlerini tekrar ederken, Nietzsche daha kuşkucuydu:[140]

> Bu ahlak tarihçilerinin (özellikle İngilizler) keşifleri büyük değildir: genellikle kendileri kuşkusuzca belli bir ahlakın buyruğunda kalırlar ve örneğin, insanların bugüne dek safça tekrarlayıp durdukları, Hıristiyan Avrupa'sının ahlakın karakteristiğinin özgecilik, özveri, fedakârlık ya da sempati [*Mitgefühl*] ve merhamet [*Mitleiden*] olduğu yolundaki popüler batıl inancını paylaşarak, bilmeden o ahlakın kalkanının taşıyıcısı ve yandaşı olarak hizmet ederler. (*SB* 345)

Doğal dünyanın evrimci tanımlarından bir dizi verili ahlaki sav çıkarma yolundaki herhangi bir girişim, doğal dünyayı gereğinden fazla ahlakileştirir. (*BGE* 13). Aksine, Nietzsche polemik yaratarak, sosyal ve doğal seleksiyon arasındaki etkileşimin sonucunu, tam da hayatı korudukları ve yararlı oldukları için "kalıtımla giderek daha çok aktarılan" bir yanılsamalar hikâyesi olarak görür (*GS* 110). O halde, ahlaki normlara sahip olmanın ampirik değeri, bu normların yararlılığında yatar. Ancak yararlı olduğu ortaya çıkan her şeyin ille de doğru olması gerekmez. Daha önemlisi, yararlı olanın metafizik anlamda doğru olduğunu varsaymak eninde sonunda verili değerler düzenini sorgulama ihtiyacı duyacak dürüst bir kuşkuculuğu imkânsız hale getirir (*GS* 111). Basmakalıp metafizik düşünceler ve dinsel retorik kuramlar tarafından da desteklenen, verili olanın sabit ve evrensel düzenine ilişkin yanılsama, kişilerin toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak ortak iyiliği amaçlamasının gerekmediğini, ancak toplumsal yaşama bir iktidar mücadelesinin damgasını vurduğunu (*BGE* 199) – daha büyük bir ortak iyiliğe duyulan herhangi bir özlemin ancak Nietzsche'nin "güç istenci" dediği şeyle gerçekleştirilebileceğini ve bu yüzden de

ikincil olduğunu kavramalarına engel olur. Nietzsche'nin savları, Spencer'ın daha tözcü doğalcılığında bulunabileceği üzere, evrim süreçlerinin yol gösterici ilkesi olarak, herhangi bir verili topluluğun kendini koruması da dahil olmak üzere, salt kendini korumaya işaret etmek yerine, hem doğal hem de sosyal dünyaları bir "*güç yayılımının*" yönettiği varsayımına dayanır. "Güç istenci"ni "yaşam istenci"yle bir tutması şaşırtıcı değildir (*GS* 349).

Kuşkusuz *Şen Bilim* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ki bu düşünceler, 1860'ların sonunda Kant okuduktan sonra başlangıçta doğa ve insanlık tarihinin teleolojik modellerini reddeden Nietzsche'nin, sonraki yapıtlarında teleolojik savları yeniden ortaya attığını akla getirir. O halde, bu, soykütüğün gizli bir metafizik girişim olduğu anlamına mı gelir?[141] Soykütük politik olanın tarihsel oluşumuna eleştirel bir kavrayış getirmek istiyorsa, Nietzsche'nin sözünü sakınmadan teleolojiye yönelttiği saldırılarıyla teleolojik savlara zımni olarak bel bağlamasını uzlaştırmak gerekir; Nietzsche'nin evrimi gücün artması ve yayılması olarak anlamasında olduğu gibi.[142] Ancak Nietzsche'nin zayıf doğalcı savları göz önünde bulundurulduğunda, soykütük tarihsel süreçlerin spesifik bir hedefe doğru kaçınılmaz bir gelişim yörüngesi izlemesini gerektirecek güçlü bir teleolojik yükümlülük gerektirmez – oysa Kant ve Hegel en azından bir ölçüde bunun aksini ileri sürerler. Şaşırtıcı biçimde, Nietzsche, en azından 1880'lerde, Alman idealizminden farklı bir ders çıkarır: Teleoloji, Kant'ta olduğu gibi, salt düzenleyici bir fikir olarak kaldığı ve Hegel'de olduğu gibi, salt doğal ve sosyal dünyalardaki şeylerin "*birbirlerinden* çıktığını" anıştırdığı sürece, teleolojik savlar bütünüyle mantıksız değildir (*GS* 357).[143] Başka deyişle, Nietzsche teleolojinin muhtemelen daha yüksek bir mükemmellik durumuna doğru niteliksel bir gelişmeyi tanımladığını reddeder, ancak teleolojinin doğal ve sosyal dünyaların ortak zamansallığını tanımladığını kabul eder: Günümüzde ne tür organik dürtüler ve sosyal pratikler bulunursa bulunsun, bunlar –ahlaki çerçevemizi oluşturanlar da dahil– zamanla gelecekteki dürtü ve pratiklerin ortaya çıkışının ya da *Entstehungsherd*'inin dağınık mekânını oluşturmuşlardır ve bizzat o mekândırlar.

Nietzsche'nin görüşünün terimin popülerleşmiş anlamıyla "Darwinci" olmadığı ortadadır, ancak Darwinci evrimci savla, sözgelimi 1800 civarında Johann Friedrich Blumenbach ve Jean Baptiste Lamarck'ın yapıtlarında görülebilecek ve 19. yüzyılda Alman üniversitelerinde biyolojik düşünceyi etkilemeyi sürdüren daha eski organik gelişme kuramları arasında bağlantı kurar. Aslında, *Şen Bilim*'de genel olarak evrimci modellerin yerini alan Darwinciliğin ancak Romantik *Naturphilosophie* gibi, 1800 civarındaki felsefi ve bilimsel biçimlenimler nedeniyle mümkün olduğunu bile iddia eder (*Şen Bilim* 357).[144] Bu iddia ne mantıksızdır ne de şaşırtıcı: Nietzsche'nin hayatı kavrayışı ve güç istenci, Schelling'in *Naturphilosophie* üzerine yazdığı ilk dönem eserlerinde sunduğu yaşam nosyonuyla birçok ortak özelliğe sahiptir. Schelling'in bu eserinde yaşam "belli bir varoluş *biçimi*, *birbirini etkileyen farklı amaçlardan oluşan bir bileşim*" olarak tanımlanır; doğal dünya ile düşünce dünyası arasındaki "*güçlerin etkileşimi*" yaşama damgasını vurmuştur.[145] Nietzsche ile Schelling'de ortak olan yaşamı bir yandan, tözcü ve indirgemeci doğalcılığın; bir yandan da, akıl ve madde düalizminin ötesinde düşünme girişimidir.

Nietzsche'nin soykütük girişimi zayıf bir doğalcılık kadar, aynı zamanda Schelling'de bulunabilecek zayıf bir teleolojiyi de gerektirir. Doğa ve düşünce dünyası eninde sonunda ortak bir örgütlenmede birleşir: Doğa düşünsel dünyayı temsil etmez ve bunun aksi de söz konusu değildir, ancak doğa düşünsel dünyayı mümkün kılar; Schelling'in önceki yapıtlarında "doğa"nın "görünür kılınan Akıl", düşünce dünyamızın da "görünmeyen Doğa" olarak anlaşılması gerektiği sonucuna varabilmesinin nedeni budur.[146] Yine bu anlamda, ikisi de aynı tarihsel ya da geçici "varoluş" sürecinin parçasıdır – Schelling açısından herhangi bir sonuca varamayan bir evrim sürecidir bu.[147] Aynı biçimde Schelling burada Kant'ın daha güçlü teleoloji nosyonuyla arasına mesafe koyarken, Nietzsche de, yıllar sonra, zayıf bir teleolojiyi savunur. Nietzsche 1870'lerin sonunda –Herakleitos'a sadece kısmen atıfta bulunarak– "biz insanların yaşam ve deneyim dediğimiz" her ne ise her şeyden önce "yavaş yavaş *olmuş*, aslında hâlâ büyük ölçüde olma sürecinde"

bulunduğuna işaret ettiğinde bu zayıf teleoloji çoktan gündeme gelmiştir (*HA* I:16).

Nietzsche'nin oluş kavramının teleolojik olarak görülebilmesi ilk bakışta açıkça şaşırtıcıdır. 1860'ların sonundan 1880'lerin sonuna dek Kant'ı ve Hegel'i sürekli eleştirmesi bağlamında, teleolojik savlar, öyle ya da böyle, geniş çapta tarihsel gelişmeleri hedefe yönelik bir süreç olarak öngörme eğilimindedir; oysa oluş kavramı geleceğe dönük bir öngörülmezlik ve ucu belirsizlik gerektirir. Alman idealizminin siyasi koşulları göz önünde bulundurulduğunda, Kant ve Hegel'in modern siyasi kurumlara ilişkin açıklamaları biraz farklı olsa da, her ikisi de sivil toplumu ve hukuk devletini teleolojik tarihin somut sonucu olarak açıkça onaylarlar.[148] Ancak, uzun 19. yüzyılın sonunda eserlerini kaleme alan Nietzsche, modern sivil toplumun tam da kendi ahlaki sahicilik idealleri, benzer deyişle, hem Kant'ın hem de Hegel'in sivil toplumun gerekli temeli olarak gördükleri idealler nedeniyle güçlü bir kendini baltalama eğilimi gösterdiğini idrak etti. Sonuç olarak, teleolojik savlar Nietzsche'nin politik gerçekçiliğinin perspektifinden bakıldığında sorgulanabilir görünüyordu.

Bununla birlikte, güçlü teleolojik savlarla arasındaki mesafeye karşın, Nietzsche'nin oluş kavramı, ahlaki toplulukların doğa tarihini açıklarken özellikle ön plana çıkan zayıf bir teleolojik yapıyı hâlâ korur: Böyle ahlaki toplulukların evriminde, herhangi bir verili değerin yararlılığı varoluşu için neden olamaz, ancak bir değerin varlığı spesifik bir yeni değerler dizisinin –Foucault'nun deyişiyle, belli bir hakikat rejiminin– ortaya çıkabilmesini önceden belirler; bu arada, diğer değerler bu gelişmeden dışlanır. O halde, Nietzsche açısından, zayıf bir teleolojik sav olarak oluş kavramı, doğal ve sosyal ortaya çıkma süreçlerini tarif etmeye çalışır. Ancak, böyle süreçlerin sadece geriye dönük olarak incelenebileceğini, bunun da soykütüğün içkin olarak tarihsel bir strateji olmasının nedenini oluşturduğunu kavramak önemlidir.[149] Soykütük ahlaki normlarımızın daha uzun bir dönem boyunca geçirdiği olumsallığı ve radikal değişiklikleri açıkça aydınlatsa da, bu değişikliklerin gerçekleşme ve bir tür ikinci doğa haline gelme biçimi zayıf bir teleolojiyi anıştırır; bu

teleoloji sosyal yaşamı yönetmeye başlayan ahlaki normların, evrensel ve zamansız olmadıkları, daha ziyade devam eden bir ortaya çıkma sürecinin parçası oldukları varsayımına dayanır.

1880'ler boyunca Nietzsche'nin soykütüğüne karakterini ve özünü sağlamaya devam eden zamansallık ve tarihselliğe yapılan coşkulu vurgu, son noktada, 19. yüzyılın son yirmi-otuz yılı içinde Eduard Zeller ve Wilhelm Windelband gibi yeni-Kantçı filozofların doğa bilimleri ile tarihsel disiplinler arasında sürekli açtıkları mesafeyi kapamaya çabalar.[150] Nietzsche'nin, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın başında, tarihsel ve sosyal dünyadan koparılamayan "sürekli ve meşakkatli bilim süreci" dediği şey, "En son bir *düşüncenin ortaya çıkış tarihinde* [*Entstehungsgeschichte des Denkens*] en büyük zaferini kutlayacak"tır (*HA* I:16).[151] Böyle bir girişimin olası sonucu açıkça sonraki soykütük projesinin doğrultusunu öngörür. Soykütük girişiminin temel çerçevesi 1878 tarihli yukarıdaki pasajda yerini alır, ancak Nietzsche buna ek olarak, böyle doğru dürüst bir tarihsel felsefenin "artık doğa biliminden ayrı düşünülemeyeceğini" savunur (*HA* 1:1). *Şen Bilim*'de yazdığı gibi "insanlığı doğallaştırma" girişimi, ancak doğal dünyanın "bütünüyle ilahlaştırılmadığı bir kavrayış"la sonuçlanırsa başarılı olur (*GS* 109) ki bu şu anlama gelir: İlkin, sosyal dünya olarak gördüğümüz şeyi içeren, ikinci olarak da doğal süreçlere ahlaki bir bakış açısı atfetmeyen bir doğa kavrayışı. O halde, Nietzsche açısından, bizim içinde yaşamaya zorlandığımız dünya, ahlaki açıdan daha iyi ya da daha "kötü" olmuyor – yalnızca oluyor.

Nietzsche'nin zayıf felsefi doğalcılığının, bilimsel ve tarihsel anlayış biçimleri arasındaki mesafeyi kaldırma girişimiyle birlikte, inançtan kaynaklanan herhangi bir merhamet duygusunu dışarıda bırakan ve bu sayede politik gerçekçiliğini yansıtan bir bilim kavramıyla işlemesi gerekir:

> Bilimde, haklı olarak söylendiği üzere, inançların yurttaşlık hakkı yoktur: ancak bir hipotezin alçakgönüllülüğü, deneysel bir bakış açısı, düzenleyici bir kurgu seviyesine inmeye karar verdikleri zaman, kabul görebilirler ve hatta bilgi alanında belli bir değer kazanabilirler. (*GS* 344)

Gerçi Nietzsche burada bir inancını ortaya koyduğu için kendisiyle çelişiyor gibi görür, fakat kendi iddiaları da aslında deneme niteliğindedir: Bilime katılması gereken "inanç", sürekli bir itimatsızlık tarafından sürekli kontrol altında tutulmalıdır (*GS* 344).[152] "Özgür tin"in politik gerçekçiliği, yani amansız ve zalimce dürüstlüğü, bilim alanına da uzanmalıdır. Başka deyişle, bir sorumluluk etiğinin, hem siyasi hayatta hem de bilimde var olması gerekir – soykütük bile bu dürüstlüğe maruz kalmalıdır. *Şen Bilim*'de "insanlığımızı 'doğallaştırmak'tan" (*GS* 109) söz ederken zaman zaman hâlâ soru işaretleri kullanan Nietzsche, sadece birkaç yıl sonra *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde de bu soru işaretlerini ortaya atar.

> İnsanlığı yeniden doğaya aktarmak; şimdiye kadar şu sonsuz temel *homo natura* metnine karalanmış ve ondan çıkarılmış çok sayıda beyhude ve hayali yorumun, tesadüfi anlamın denetimini ele geçirmek; bundan sonra, bilim disipliniyle güçlenmiş insanın, bugün doğanın *geri kalanı* karşısında durduğu gibi insanın karşısında da duracağından emin olmak... (*İKÖ* 230)

Bir yandan, bu doğalcılık belli ki Nietzsche'nin epistemolojik kaygılarının sonucudur. Öte yandan, Nietzsche'nin 1860'ların sonlarından itibaren yazdığı bütün yapıtlarında sosyal ve politik gerçeklikle ilgili felsefi savları, ampirik dünyayla ilgili bilimsel savlarla, özellikle de çağdaş yaşam bilimlerinin ileri sürdüğü savlarla birleştirme çabasının da bir sonucudur.

O halde, soykütüğün felsefi boyutu, ahlaki değerlerin oluşumunun ihtiyatlı bir doğalcı açıklamasıdır. Ancak bu açıklamanın soykütüğün politik oryantasyonu açısından sonucu nedir? İnsanın eylemliliğini ve etik dünyayı doğallaştırmak, kuşkusuz, eninde sonunda Nietzsche'nin yapay bir Yahudi-Hıristiyan Avrupa'nın "kendini yenmesi" olarak tarif ettiği şeye katkıda bulunur (*GS* 357 ve *GM* III:27). Ancak Nietzsche açısından söz konusu olan yalnızca dinsel kültürün eleştirisi değildir. En nihayetinde, bu tür bir kendini aşma ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi girişiminin ne sonuca ulaşabileceği sorusunu soykütüğün sorması gerekir.

Nietzsche, *Şen Bilim*'in can alıcı önem taşıyan bir pasajında, doğalcılığının politik etkisinin ne olabileceğini anlatırken, bu konuya dair bir imada bulunur. Onun doğalcılığı bizi "*neysek o olmaya*", başka deyişle, sosyal ve biyolojik açıdan, normatif yükümlülüklerimizin karmaşık tarihselliğinin eleştirel olarak farkına vararak, "kendilerine yasalar koyan, kendi kendilerini yaratan... insanlar" olmaya zorlar (*GS* 335). Soykütük ancak bu temelde "bağımsız kişiler olarak kendilerine sadık kalabilen yurttaşlar" yetiştirebilir.[153] Ancak bu, 19. yüzyılın sonraki dönemlerinin politik gerçeklikleriyle nasıl bağdaşır?

VI

Avrupa Fikri ve Soykütüğün Sınırları

Nietzsche'nin soykütüğünün perspektifinden bakıldığında, insanlık adına ahlaki ve siyasi sahiciliğe yapılan çağrıların sorgulanabilir göründüğüne pek kuşku yoktur. "İnsanlığı" temsil etme iddiasındaki ahlaki toplulukların mutlakıyetçiliği göz önünde bulundurulduğunda, insanlığa gereğinden fazla değer biçilmiş olduğu, hatta siyasi yaşama dair daha gerçekçi bir açıklamayı olanaksızlaştırdığı için "insanlık"ın tehlikeli bir kavram olduğu ortaya çıkabilir. Nietzsche tam da bu meseleyle ilgilenirken, ahlaki toplulukların politik kültürüne olası bir alternatif olarak benim "Avrupa fikri" olarak adlandırdığım şeyin ana hatlarını belirlemeye başlar. Söylemeye gerek yok, Avrupa herhangi bir başka politik kimlik gibi "bir inşadır, öykülerin, imgelerin, yankılanmaların, toplu anıların, icat edilmiş ve özenle beslenmiş geleneklerin üzerine tekrar tekrar yazıldığı ayrıntılı bir parşömendir." Ancak Avrupa'yı Nietzsche'nin gözünde böyle cazip bir alternatif kılan, "aileden, kabileden, topluluktan ya da ulustan daha büyük ama 'insanlık'tan daha küçük ve kültürel olarak daha spesifik bir şey" olarak Avrupa'nın sahip olduğu garip statüdür.[1] Başka deyişle, Avrupa, hem ulus-devletten daha açık olan hem de insanlık kadar belirsiz olmayan bir etik top-

luluğun var olabileceğini anıştırır. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin de varsayımıdır.[2]

Ancak Nietzsche'nin Avrupa'ya dönüşünün bir bedeli de vardır. *Şen Bilim*'de işaret ettiği gibi, felsefeye kalan "açık deniz"in dayanılmaz özgürlüğüdür (*GS* 343). Nietzsche'nin Avrupa fikri müphem kalır ve soykütüğün doğası göz önünde bulundurulduğunda, en azından Nietzsche'nin bakış açısından, bunun olanaksız bir fikir olduğu ortaya çıkabilir. Aslında Nietzsche açısından Avrupa düzenleyici bir ideal olarak kalır.[3] *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin sonuna doğru şöyle der: "Bu konuları başka bir bağlamda daha kapsamlı ve ciddi bir biçimde ele alacağım (yazmakta olduğum *Güç İstenci. Bütün Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi Girişimi* adlı kitapta "Avrupa Nihilizminin Tarihi" başlığı altında;)" (*GM* III:27).[4] Bu metni hiçbir zaman tamamlayamadığından, Avrupa'ya ilişkin açıklaması bölük pörçük kaldı. 1887 ve 1888 yılları arasında, "Avrupa problemi" (*BGE* 251) defterlerinde çeşitli vesilelerle ön plana çıkar ve hatta "Avrupa'nın ekonomik birleşmesinin gereklilik olduğuna" işaret eder, başka deyişle, bu birleşme ulus-devletlerin doğrudan çıkarlarına karşı gelecek kaçınılmaz bir tarihsel gelişmedir (*KGW* VIII/2, 11 [235]). Ancak Nietzsche'nin politik Avrupa vizyonuna ilişkin somut kanıtlar görece zayıf olduğundan, politik vizyonunun esasen modern anlamda liberal olduğu tahmininde bulunmakta tereddüt ederiz. Nietzsche'nin özcülük karşıtlığı ve epistemolojik çoğulculuğa yaptığı vurgu konusunda söylenecek çok şey olmasına karşın, "Avrupa'yı yönetecek yeni bir kast" hakkındaki açıklamaları, hiç değilse ilk bakışta bize kabul edilemez görünür (*BGE* 251). Nietzsche'nin Avrupa fikrinin bu kaçınılmaz müphemliği özellikle de politikanın uygulanması söz konusu olduğunda, soykütüğün sınırları olduğunu da ima etmektedir.

"Avrupalı Bireyin Yaratılması"

Nietzsche'nin 19. yüzyıl sonu politik bağlamındaki konumu gibi, politik düşüncesi de bir parça belirsiz olabilir, ancak bazı düşünce tarihçilerinin ve siyasal felsefecilerin bugün hâlâ yaptıkları

gibi, Nietzsche'yi esas itibarıyla proto-faşist bir düşünür olarak okumanın pek anlamı yoktur.[5] Bununla birlikte, Nietzsche'nin eserleri üzerine getirilecek herhangi bir siyasal yorum olağandışı bir güçlükle karşılaşır: Nietzsche bir sorumluluk etiğinin gerekli olduğunu kabul ederken, onun gibi siyasi bir düşünür olduğu açık seçik ortada olan bir filozofun, aslında bir siyasi felsefe formüle etmekten kaçınması gerçekten kafa karıştırıcıdır.[6] Ancak tutarlı bir biçimde ifade edilmiş bir siyasi felsefenin eksikliği Nietzsche'yi hiç de siyasi düşünürlükten menetmez. Daha ziyade, Nietzsche'nin politik olana dair görüşünü zorlaştıran, bu görüşü –Kant, Hegel ve Marx'ın yaptığı gibi– herhangi bir spesifik ve iyi tanımlanmış siyasi konumla tezat oluşturacak biçimde geliştirmemiş olmasıdır:

> Yeryüzünde *her* ideali gerçekleştirmek için ne kadar bedel ödemek gerektiğini hiç kendinize sordunuz mu? Bu süreçte her zaman kaç tane gerçekliğin karalanması ve yanlış anlaşılması, kaç tane yalanın kutsanması gerektiyor? Bir tapınak [*Heiligthum*] kurulacaksa, bir *tapınağın tahrip edilmesi gerekiyor*: bu yasadır - bana bunun geçerli olmadığı bir örnek gösterin! (*ASÜ* II:24)

Herhangi bir politik idealin özündeki hegemonyacı boyutu doğrulayan bir inanç etiğinin aksine, Nietzsche açıkça, liberalizm, milliyetçilik ve sosyalizm gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısında siyasi kültürü yapılandırdığını düşündüğü çelişkili savları uzlaştıracak bir bakış açısına ulaşmaya çalışır.

Ancak bu Nietzsche'nin politik olanın özerkliğini savunmak istediği anlamına mı gelir? Bu, Nietzsche'nin konumunu, Carl Schmitt ve takipçilerinin, örneğin Leo Strauss'un yapıtlarında belki de en iyi biçimde temsil edilen modern politik düşünce geleneğine yaklaştıran, ayartıcı bir sonuç olabilir. Schmitt'in politik düşüncesi, en azından 1920'ler ve 1930'lar boyunca, varoluşsal olarak toplumdan, hukuktan, dinden ve ekonomiden kopmuş olan, "siyasanın özü itibarıyla nesnel olan doğası ve özerkliğine" dayanır.[7] Politik yelpazenin diğer ucunda, Hannah Arendt de "özgürlüğün" Yunanlıların *polis*'ine dayanan idealleştirilmiş bir "kamusal alan"-

da kendini ifade edebildiği mekân olarak siyasi olanın özerkliğine işaret etti.[8] En azından bir dereceye kadar eşit hale getirilen özgürlük ve politik olan, siyaset pratiği için gerekli önkoşullar olarak ortaya çıkar. Ancak geri dönüp Nietzsche'nin 1870'ler ve 1880'ler boyunca siyasi düşüncelerine bakacak olursak, Nietzsche açısından, politik olanın böyle bir özerklik temelinde anlaşılamayacağı açıkça ortaya çıkar. Politik olana her zaman tarih damgasını vurur ve bu itibarla politik olan, suçluluk ve vicdan psikolojisi, hukuki ilişkilerin ekonomik temeli ve etik taahhütleri yansıtan sosyal pratikler gibi zamanla oluşumuna katkıda bulunduğu insan deneyiminin veçhelerinden ayrılamaz. Kısacası, politik olanın özerkliği fikri –ulus, devlet, hukuk, insanlık, doğal hak– gibi, Nietzsche'nin paylaşmaya istekli olmadığı politik mutlakların farazi var oluşunda kök salmış olarak kalır. Nietzsche'nin soykütüğünün doğalcı savları bağlamında ele alındığında, hem Schmitt'in politik olana dair nosyonu hem de Arendt'in özgürlük nosyonu bütünüyle düşünseldir ve politik olanın maddi ve ampirik koşullarını açıklamaz. Sonuç olarak, Nietzsche'nin soykütüğünün merkezinde yer alan politik olanın tarihselliğini de görmezden gelmek zorunda kalırlar.

Nietzsche'nin politik olanı ahlakileştirme tehlikelerine tekrar tekrar vurgu yapması, soykütüğün pratik kavrayışlarından biridir ve ahlaki ve politik mutlakların yapısal eşdeğerliğine dayanır. Bu eşdeğerlilik, düşünsel kariyerinin son yılları boyunca Nietzsche için önemli bir mesele olmayı sürdüren milliyetçilik tartışmasında açık seçik ortaya çıkar. Avrupa fikri bu bağlamda yapıtlarında güncellik kazanır. Irksal ve ahlaki bir topluluğun tanımı olarak "Almanlığın" yüceltilmesine tekrar tekrar saldırarak, örneğin "Fransızlara karşı nefret vaaz edenlerin", özgürlük ve kurtuluş simgecilikleri de dahil olmak üzere, kendi entelektüel kökenlerinin esasen Fransız olduğunu unutma eğiliminde olduklarını savunuyordu. Aslında Avrupa çapında "milliyetçi çılgınlık belasını [*das Unglück des Nationalitaten-Wahnsinns*] kışkırtan", "Kurtuluş Savaşları"nın Fransız karşıtı duygularıydı (*KGW* VII/2, 25 [115]). Nietzsche'nin bu eğilime verdiği başlıca örnekler, August Heinrich Hoffmann von Fallersleben'in 1814'te yazdığı ve kökle-

ri Göttingen ve Jena'daki ilk öğrenci derneklerinin ulusal-liberal görüşlerine ve devrimci gündemlerine uzanan şiiri *Lied der Deutschen*; Johann Gottlieb Fichte'nin 1807'de, Berlin Napoléon'un ordusunun işgali altındayken Prusya Akademisi'ne sunduğu yapıtı *Reden an die deutsche Nation*'du.[9] Aslında Nietzsche, *Ecce Homo*'da ve *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de, Hoffman von Fallersleben'in hem Alman devletlerinin birleşmesine hem de Almanya'nın Avrupa arenasındaki konumuna mitsi bir inşa olarak atıfta bulunan, son derece muğlak kıtası "Deutschland, Deutschland über alles"i aydınlatır: Irksal ve ahlaki mutlaklarına bağlı olan bu Almanlık –diğer bütün milliyetçi klişeler gibi– hezeyanla sonuçlanmaya mahkûmdur (*EH* XIV:2 ve *GM* III:26).

Nietzsche'nin milliyetçilik eleştirisi 19. yüzyıl Almanya'sıyla sınırlı değildir elbette. Milliyetçiliğin uyuşturucu etkisi "demokratik burjuvazi"yi şaşkına çevirdiği Fransa'da da gözlemlenebilir: "Aslında, bugünlerde göz önünde çırpınan inceliğini yitirmiş ve küçük düşmüş Fransa'dır, – son zamanlarda Victor Hugo'nun cenazesinde bu durum, kendini beğenmeyle karışık zevksiz bir sefahat âlemi şeklinde kutlandı (*BGE* 254). Hugo'nun 1 Haziran 1885 günü yapılan cenaze töreni gerçekten de olağanüstü bir gösteriye dönüşmüştü: Hem 18. yüzyılın devrimci şenliklerini hem de mutlakıyetçi muhteşem hükümdarların cenaze törenlerini hatırlatan büyük törende, Hugo'nun cansız bedeni Zafer Takı'nın üzerindeki bir *castrum doloris*'te sergilendi. Ulus ve sanat, Hugo'yu bütün bir Fransız ulusu için *lieu de mémoire*'a dönüştüren bir gösteride bir araya geldi.[10]

Nietzsche açısından, bu tür milliyetçi klişelerin ortaya çıkışı doğrudan tarih politikasıyla bağlantılıdır. Örneğin, Alman tarihçiler, kendilerini Bismarck'ın ulus-devletinin ve Protestan Kilisesi'nin hizmetkârlarına dönüştürerek, bu tür bir farazi Almanlığın en baştan beri eklektik bir tarihsel inşa olarak kaldığını önemsemeyerek, Kurtuluş Savaşları'nın Fransa karşıtı ve Avrupa karşıtı kuruluş mitlerini sürdüren emperyal bir tarihyazımı tesis ettiler (*EH* XIV:2 ve *BGE* 244). Ancak yapıtlarında ve mektuplarında Almanya'nın Prusya liderliğinde birleşmesine yönelttiği sert eleştiriye karşın, Nietzsche, Prusya tarihyazımı okulu ve onun politik vizyonuyla

doğrudan nadiren hesaplaşmıştı – ki 1880'lere gelindiğinde bu politik vizyon Heinrich von Treitschke'nin milliyetçi-muhafazakâr bir Alman tarihi imgesine çark edişinde ve Prusya'nın hâkimiyetindeki bir Alman ulus-devleti adına *Machtpolitik*'ten duyduğu heyecanda doruğa ulaşmıştı.[11]

Nietzsche'nin Treitschke'nin politik düşüncelerine yönelik en doğrudan saldırılarından birini *Ecce Homo*'da bulmak mümkündür; Nietzsche burada –Hegel'in eski bir öğrencisi, 1842'de ateist ve politik açıdan radikal görüşleri yüzünden Bonn Üniversitesi'nde, Protestan teolojisindeki öğretim üyeliği görevini kaybeden David Friedrich Strauß'un bir dönem arkadaşı olan– Bruno Bauer'in eserlerinden birinde Treitschke'nin politik kültür konusunda bir oryantasyona sahip olmak için Nietzsche'nin "Zamana Aykırı Bakışlar"ını okuması gerektiğini önerdiğini pek saklayamadığı bir keyifle anlatır (*EH* VI:2).[12] Buradaki ironiyi görmezden gelmemek gerekir. Nietzsche'nin Bauer hakkında söyleyeceği olumlu bir şey olmasa da, aslında ortak bir paydada buluşuyorlardı. Aslında 1880'lerin başında yayıncıları aynı olan Nietzsche ve Bauer, 19. yüzyıl Alman liberalizmini ve sosyalizmini, politik yozlaşmanın işaretleri olarak reddediyorlardı ve her ikisi de Hıristiyanlığın modern toplum açısından zararlı politik etkileri olan bir nevi rafine mitten başka bir şey olmadığını savunuyorlardı. Ancak Bauer'in Hıristiyanlığın politik devrime giden yolda önemli bir rol oynadığı sonucuna varması, Nietzsche'nin Hıristiyanlığın her zaman feci bir mitik batıl inanç kültü olduğu yolundaki görüşünden radikal biçimde farklıydı.[13]

Nietzsche gibi, Bauer de Avrupa milliyetçiliklerinin yükselişine, özellikle de Almanya'nın Prusya'nın liderliğinde birleşmesine kuşkuyla bakmaya başlamıştı. Özellikle de, Treitschke ve Heinrich von Sybel'in eserlerinde ve kamuoyu önünde yaptıkları açıklamalarda tanık olduğu, liberalizmin milliyetçiliğe dönüşmesi konusunda sertti.[14] Ancak Luther'den Hegel'e Alman düşünsel geleneğine yaygın biçimde gereğinden fazla değer biçilmesini tehlikeli bir yanılsama olarak gören (*TI* VIII: 1-4) ve buna "Alman tininin aşikâr *haraplığı*" tanısını (*GM* III:26) koyan Nietzsche'nin aksine, Bauer

Doğu'dan gelen tehditlerle karşı karşıya kaldığını gördüğü kutsal bir "Alman tini"ni göklere çıkarmayı sürdürüyordu.[15] Bu itibarla, Bauer, Rus yayılmacılığını Avrupa'nın istikrarı ve İmparatorluk Almanya'sının ihtirasları için başlıca tehdit olarak gören Treitschke'nin politik bakış açısının en önemli veçhelerini paylaşıyordu. Üstelik, Treitschke'nin 1880'ler boyunca yaptığı antisemit açıklamalarından uzun zaman önce, Bauer sözde "Yahudi meselesini" gelecekteki herhangi bir Alman ulus-devletinin kendi gözündeki imgesiyle ilgili bir sorun olarak sunmaya başlamıştı. Bauer, Karl Marx'ın *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de kendisine sert bir yanıt vermesine neden olan broşürü *Die Judenfrage*'de (1843), Yahudi nüfusunun dinsel ve politik statüsünün Prusya devletinin Hıristiyan inancını kuşkulu bir hale getirdiğini vurguladı.[16] Protestan elitlere devletin sivil kurumlarına hâkim olmalarına izin veren ayrıcalıklar tanınmasını savunduğundan Bauer'in başlangıçtaki görüşü liberal gibi görünse de, Yahudi nüfusunun politik özgürlüğüne hararetle karşı çıkıyordu. Yahudi nüfusunun belirli bir kültürel ya da dinsel kimliğe dayanarak herhangi bir hak iddia etmemesi gerektiğine işaret ediyordu.[17] Modern Alman ulus-devletinin mezhebe dayalı temeline işaret ederek, Treitschke'nin daha sonra kaleme aldığı denemesi "Unsere Aussichten"de (1879) bulunabilecek, antisemitizm ile milliyetçilik arasındaki bağlantıya bir ölçüde zemin hazırladı.[18] Ancak Bauer, Treitschke'yle arasında belirgin tezat teşkil edecek şekilde, Bismarck'ın kamu politikasının ana veçhesi olan milliyetçiliğin emperyal vizyonu karşısında Nietzsche'nin tedirginliğini paylaşıyordu. Bauer açısından, Bismarck'ın politikaları –bütün kültürel ve ekonomik çıkarları modern ulus-devlete hizmet edecek şekilde örgütleme girişimi– er geç onun kutsadığı hayali Germen geleneğini ortadan kaldıracak bir dünya savaşını tetiklemesi muhakkak olan tehlikeli bir durum yarattı.[19]

Nietzsche'nin, *Ecce Homo*'daki fark edilmeyen ifadelerinin arka planını oluşturan, Bauer'le ve onun Treitschke'yle ilgili görüşleriyle ilişkisinin karmaşık ironisi, çağdaş politik kültüre ilişkin ayrıntılı kavrayışını vurgular. Ancak Nietzsche'nin modern Alman ulus-devletinin hizmetkârı olarak gördüğü milliyetçi tarih-

yazımına ilişkin eleştirisinin kökleri daha derindedir. 1870'lerin ortalarında, Nietzsche, modern karşıtı duruşu "devlete, ulusal olana fazla değer verilmesi"ne karşı kendisine esin veren Jacob Burckhardt'ın tarihsel vizyonuyla stratejik olarak hemfikir hale gelmişti (*KGW* III / 4, 32 [72]). Sonuç olarak, çok geçmeden kendi çağına damgasını vuran belirleyici özelliği "ulusal olanın ortadan kalkması ve Avrupalı kişinin [*des europaischen Menschen*] oluşumu" olarak görmeye başladı ki bunun, 19. yüzyılda Alman tarihsel düşüncesiyle büyük bir tezat oluşturduğu açıkça ortadaydı (*KGW* IV/2, 19 [75]). Bir kez daha, böyle ifadeler yalnızca Alman milliyetçiliğine yönelik değildi. Nietzsche'nin sözgelimi 17. ve 18. yüzyıl Fransız düşüncesinde, "Avrupa'nın son politik asilleri"nde sezdiği türden felsefi kuşkuculuk, Britanya'daki liberal sosyal düşüncenin eşitlikçi ideolojilerine güçlü bir karşıt-imge oluşturuyordu aynı zamanda (*GM* 1:16 ve *BGE* 253). Bu görüş açısından, 19. yüzyılın sonunda politik kültür, Nietzsche için gerçekten bir Avrupa sorunuydu.

Nietzsche'nin bir Avrupa politik kültürü için beslediği umutlar, *Şen Bilim*'deki Avrupa nihilizmi tanısıyla yakından ilişkilidir. Burası nihilizmin Nietzsche'den önceki kullanımlarının geniş bir özetini vermenin yeri değil gerçi, ama 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, nihilizmin anlamının Nietzsche'nin irdelemesinde de kendini gösteren çok önemli bir dönüşüm geçirdiğine dikkat çekmek önemlidir.[20] Nihilizm uzun zamandır var olan bir felsefi sorun değildir kuşkusuz, ama her şeyden önce erken modern rasyonalizm bağlamında bir sorun olarak ortaya çıkar. 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başları boyunca, nihilizm esas olarak ateizmin algılanan felsefi tehlikelerine ve dinin kültürel bir otorite olarak inişe geçişine atıfta bulunuyordu.[21] Bu itibarla, nihilizmin genellikle Descartes ve Spinoza'dan sonra başlayan bir felsefi kuşkuculuğa karşılık geldiği düşünülüyordu, ancak bu Kant'ın eleştirel felsefesini bile nihilizm suçlamalarına maruz bırakıyordu.[22] Bununla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında, başlangıçtaki felsefi nihilizm nosyonu, materyalizmin ve pozitivist bilim anlayışının yükselişinin de desteklediği daha geniş bir kültürel klişeye dönüştü. Nietzsche

bu değişimin bütünüyle farkındaydı elbette. "Tanrı öldü" şeklindeki idrakin, "Avrupa üzerine ilk gölgesini düşürerek", sonunda kamusal alana sızmaya başladığını iddia ediyordu. Bu gelişmenin sonuçları, nihilizm, henüz bütünüyle anlaşılmamış olabilir, ama felsefi eğitimden geçmiş ve zihni tarihselliğe yatkın gözlemci için "Avrupalı ahlakımızın" geriye insanın sınırlarını aşan bir dünya bırakarak "bütünüyle çökmek" üzere olduğu (*GS* 343) açıktı.

Yahudi-Hıristiyan ahlakına hâlâ rahatlatıcı ve uygun bir yanılsama olarak gereksinim duyulduğuna işaret edilirken, dinin kültürel bir otorite olarak yavaş yavaş çözülmesi, milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizm gibi farklı farklı politik görüşleri canlandırmaya devam eden Yahudi-Hıristiyan geleneğinin savlarının kıtlığını vurguluyordu (*GS* 346-7 ve 352). Ahlaki sahicilik ve politik olana dair, bu sahiciliğe dayanabilecek katı bir düzen taleplerinin aksine, Nietzsche dinin ve metafiziğin çöküşünün arkasında bırakabileceği belirsizliklerle yüzleşebilecek "evsiz" ve "başıboş gezinen" Avrupalı imgesini onaylamaya başladı (*GS* 377 ve 380).

Nietzsche'nin düşünsel açıdan yersiz yurtsuzluk tercihinin, hukuki açıdan, vatansız bir kişi olarak, kendi durumunu yansıtıp yansıtmadığı sorulabilir elbette. 17 Nisan 1869'da Saksonya'dan İsviçre'ye resmi olarak göç etmesinin ardından, 16 Haziran 1869'da Basel'de yalnızca oturma izni aldı. Başlangıçta sadece bir yıl geçerli olup, Eylül 1876'dan 1889'a kadar taşıdığı İsviçre pasaportu bile İsviçre vatandaşı ya da Basel kantonunun bir yurttaşı olduğu anlamına gelmiyordu.[23] Nietzsche'nin 1879 ve 1889 arasındaki "gezgin yılları" genelde romantikleştirilmesine karşın, hukuki durumu kendi kendisini takdim ediş şekli olan toplumsal bağlarından kopmuş bağımsız entelektüele çok iyi uyuyordu. Karl Mannheim 1920'lerin sonunda bu tipin çok yerinde bir tanımını yapıyordu: Kendi zamanlarının "dinamik bir biçimde çatışan güçlerine uyum sağlamış" bu entelektüeller kendi kültürel ve düşünsel çevrelerine karşı temel bir "güvensizliği" yitirmeden, kendi politik bağlantılarını ve sosyal meraklarını seçebiliyorlardı.[24]

Nietzsche'nin –modern entelektüelin durumunu mükemmelen yansıtan– bağımsız entelektüel statüsü sosyal hayatıyla sınırlı de-

ğildir. Daha ziyade, "özgür tin"in, yani herhangi bir felsefi esasın, dinsel inanç sisteminin ya da parti programının "tek bakış açısı"nın ötesinde hareket edebilen özerk ve bağımsız bireyin psikolojik bakış açısıyla yakından ilişkilidir (*GS* 347). Nietzsche'nin epistemolojisinin belirli bir veçhesine, perspektivizme dayanan "özgür tin" dünyaya ilişkin herhangi bir yorumun ve her ne gerçeklik olarak görülüyorsa onunla ilgili yargıların, Nietzsche'nin 1880'lerin ortalarında defterlerinde yazdığı gibi esasen perspektife uygun tahminler [*perspektivische Schätzungen*] olduğunu kabul etmelidir (*KGW* VIII / 1, 2 [108]). Nietzsche'nin epistemolojisinin ayrıntılı bir analitik değerlendirmesine girmeden şunu söyleyebiliriz ki bu perspektivizm otomatik olarak epistemolojik ya da etik bir göreceliği gerektirmez.[25] Aksine, perspektivizmin bütünlüklü ve tutarlı olabilmesi için, bazı perspektiflerin diğerlerine göre daha geçerli, doğru ve savunulabilir olduğunun gösterilmesi gerekir. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, sadece bu açıdan "perspektife uygun düşünce"nin "hayatın önkoşulu" olduğuna işaret edebilmiştir (*BGE*, önsöz).[26] "Özgür tin" dünyaya dair herhangi bir yorumun deneysel bir nitelikte kaldığını; başka deyişle, yorumların *Versuche* [deney] olduğunu kabul etmelidir (*KGW* VII/3, 35 [36]).

Şen Bilim'de normatif inançların değişmez savları yerine "kısa süreli alışkanlıklar"dan yana tavır alan Nietzsche, görünürde radikal olan bu epistemolojik savları zaten "özgür tin" psikolojisine aktarır: "Kısa süreli alışkanlıkları seviyorum ve onları *birçok* şeyi ve durumu tatlı ve acı yönlerinin özüne inerek tanımak için paha biçilmez değerde araçlar olarak görüyorum." Tutkulu bir kararlılıkla bu kısa süreli alışkanlıkların peşinden gidilebileceğine, ancak er geç bunların yerini yeni alışkanlıkların, entelektüel meşguliyetlerin ve "yaşam biçimleri"nin aldığına işaret eder (*GS* 295).[27] Bunun politik sonuçları da olduğu açıktır: Nietzsche'nin gelecekteki Avrupalısının "çelişkiye tahammül edebilmesi", başka deyişle, kendisi olmayanı anlayabilmesi ve "çelişme *yeteneği*"ne, başka deyişle, normatif iddialara meydan okuma yeteneğine sahip olması gerekecektir (*GS* 297).[28]

Bu noktada, sorumluluk etiği geleneksel ahlaki toplulukların ve ahlak yasasının normatif savlarının temelini oluşturan inanç etiğiyle çelişen bağımsız bireyle bir kez daha karşı karşıya geliyoruz. Bağımsız bireyin Christine M. Korsgaard'ın "normatif soru" dediği soruyu yöneltmesi gerekir: "Ahlakın bizden taleplerini *haklı çıkaran* nedir?"[29] Nietzsche bu soruyu yeniden formüle edecekti elbette: *Bizim* normatif etik yükümlülüklerimiz olarak gördüklerimize *atfettiğimiz* talepleri haklı çıkaran nedir? Korsgaard belli ki ahlakın normatifliğinden kurtulmak istemez, ama yukarıdaki soruya yanıtı, Nietzsche'nin sorumluluk etiğine şaşırtıcı derecede benzerdir: "Ahlaki taleplerin normatifliğinin kaynağı failin kendi istencinde, özellikle de ahlak yasalarının failin kendi istencinin yasaları oluşunda, taleplerinin de kişinin kendisinden talep etmeye hazırlandığı şeyler oluşunda bulunması gerekir."[30] Bir yandan, bu sav Kant'ın koşulsuz buyruk kavramına dayanır; Nietzsche bu kavrama büyük bir kuşkuyla yaklaşır.[31] Öte yandan, içerimlerinden biri de, etik yükümlülüklerin açıkça taraftarı olduğu bir özerklikten kaynaklanmasıdır; her ne kadar Nietzsche böyle bir özerkliğin biyolojik inşamıza ve tarihimize gömülü olduğunu ve bu yüzden bunlar tarafından sınırlandığını düşünse de. Bu doğalcı çerçeve Nietzsche'nin politik düşüncesini Kant'ın politik yaşamda insanın özerkliğini sınırlamaya çalışma biçiminden ayırır: "En yüksek otorite", esas olarak bizzat sorgulanmaması gereken *raison d'Etat* tarafından geçersiz kılınabilir.[32]

Nietzsche sonuç olarak Kant'ı yanlış okumuş ya da en azından onun amacını yanlış anlamış olabilir, ancak koşulsuz buyruk kavramına yönelik eleştirisi bütünüyle temellendirilmemiş değildir:

> Ne? İçinizdeki koşulsuz buyruğa hayranlık mı duyuyorsunuz? Sözde ahlaki yargının "sağlamlığı"na? "Bu noktada herkes benimle aynı yargıya mı varmalı?" duygusunun mutlaklığı. Daha ziyade *bencilliğinize* hayran olun!.. Zira insanın kendi yargısını evrensel yasa olarak görmesi bencilcedir ve bu bencillik kör, önemsiz ve basittir, çünkü henüz kendinizi keşfetmediğinizi ya da kendi kendinizin bir idealinizi yarattığınızı gösterir - bunun herkesin ideali olmasını bir kenara bırakın, asla bir başkasının ideali olamaz! (*SB* 335)[33]

Koşulsuz buyruğun evrensel taleplerinin bencilliği, her kim uygulamada böyle taleplerde bulunursa, başka deyişle her kim kendini insanların eylemlerinin yargılanabileceği tek referans noktası olarak kabul ettirmek isterse onun gizli hegemonyacı çıkarlarına dayanır. Nietzsche'nin burada Kant'ı gerçekten kavrayıp kavramadığı sorusunu bir kenara bırakacak olursak, 1882 tarihli bu pasaj, koşulsuz buyruğun mutlakçı tutumunun aslında Nietzsche'nin Yahudi-Hıristiyan geleneği olarak tanımladığı şeyin zaten belirleyici özelliği olan normatiflik anlayışını sürdürdüğüne dikkat çeker.

Nietzsche'nin normatif etik taleplerin temeli olarak tasavvur ettiği özerklik türü bu yüzden ahlaki toplulukların nihilizmi olarak gördüğü şeyle tezat oluşturur: En azından kendi değerlerimize, alışkanlıklarımıza, ilgi ve eğilimlerimize değer vermeliyiz, ama normatif taleplerimizin değişime uğrayabileceğini, normatifliğin ahlaki toplulukların mutlaklığını ima etmediğini de kabul etmeliyiz. Ancak, kendi değerlerimize değer vererek, biz olmayana da değer verme sorumluluğuna sahip oluruz – Nietzsche'nin "özgür tinler"e de atfettiği ve *hınc*a dayanan bir "köle ahlakı" olarak tanımladığı şeyin tam karşıtını temsil eden bir konum.[34] Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de işaret ettiği gibi, "*hınç* insanı 'kötü düşman'ı, '*kötü olan*'ı, karşısında bir suret ve bir karşıt kabilinden 'iyi olanı' –kendisini– düşünebileceği temel fikir olarak tasavvur etmiştir" (*GM* 1:10). Özerk birey –Nietzsche'nin umut ettiği gelecekteki Avrupalı– ise aksine, kendi özerkliği temelinde etik talepler geliştirebilir:

> İnsanın düşmanlarını, uğradığı felaketleri, hatta *kabahatlerini* uzun bir süre ciddiye alamaması - bu, esnek, geliştirici, sağaltıcı ve insanın unutmasını sağlayan bir güce fazlasıyla sahip kuvvetli, gelişimini tamamlamış tabiatların işaretidir... Böyle bir insan [*Mensch*] tek bir silkinişle başka birini derinden kemiren birçok kurttan kurtulur; "komşunu" gerçekten "*sevmek*" yeryüzünde mümkünse eğer, ancak burada mümkündür. Soylu bir insanın düşmanlarına ne kadar saygısı vardır! (*ASÜ* 1:10).[35]

Nietzsche'nin bu pasajda bağımsız bireye atfettiği özerklik ve sorumluluğun çifte açmazı, onun "özgür tinler"inin ve gelecekteki Avrupalısının de belirleyici özelliği olan aynı çifte açmazdır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin Avrupa fikrinin, özerklik ve sorumluluğun bu çifte açmazının somut ve politik olarak gerçekleşmesi olduğunu varsayabiliriz.

Modern Ulus-Devletin Ötesinde

Nietzsche'nin Avrupa vizyonu ulus-devletin politik kültürüyle kolay kolay uzlaşmaz ve bazı yorumcular Avrupa'ya ilişkin daha sonraki düşüncelerini gerçekten uluslaraşırı bir proje olarak tanımlamışlardır.[36] Ne de olsa, *İnsanca, Pek İnsanca*'da ulus-devletlerden oluşan bir Avrupa'nın zararlı etkilerine çoktan işaret etmişti; bu ulus-devletlerden her biri kendini, diğer ulus-devletleri kültürel ve ahlaki açıdan aşırı ve içinde "kötü bir yaradılış" barındıran devletler olarak algılayan bir ahlaki topluluk olarak görecektir:

> Bugünlerde hiçbir hükümet zaman zaman ortaya çıkan fetih arzularını tatmin etmek için bir ordu muhafaza ettiğini kabul etmiyor; ordunun savunma amaçlı olduğu varsayılıyor. Öz savunmayı onaylayan o ahlaka onu savunmak için başvuruluyor. Ama bu ahlakı kendine saklamak ve komşunu ahlaksızlıkla suçlamak anlamına geliyor, zira bizim devletimiz öz savunma araçlarına ilgi göstermek zorunda kalırsa onun da saldırıya ve fethe hazır olduğunun düşünülmesi gerekir; üstelik, komşumuz bizim devletimiz kadar hararetle herhangi bir saldırı arzusunu inkâr ediyor ve kendisinin de sadece meşru öz savunma amacıyla bir ordu muhafaza ettiğini bildirerek protestosunu iletiyorsa, neden bir orduya ihtiyaç duyduğumuza dair açıklamamız komşumuzu, zararsız ve hazırlıksız bir kurbanın *birden üstüne atılmaktan* ve mücadele vermeden ona boyun eğdirmekten ancak mutlu olacak ikiyüzlü ve açıkgöz bir suçlu ilan etmek olur. Artık bütün devletler birbirleriyle bir şekilde karşı karşıya geliyorlar: Komşularında kötü bir tabiat, kendilerinde de yardımsever bir tabiat varsayıyorlar. (*İPİ* II: ii. 284)

O halde, Nietzsche açısından, 19. yüzyılın ulus-devletlerden oluşan Avrupa'sı ahlaki mutlakıyetçilikle korkunun birleşimine;

başka deyişle, modern liberalizmin bile kaçamadığı karşılıklı olarak garantilenmiş bir yıkım psikolojisine dayanır: "Gayet iyi bilindiği gibi, halkın içinden liberal temsilcilerimiz insan doğası üzerine düşünecek zamandan yoksundur: Aksi halde 'ordunun yükünü yavaş yavaş azaltmaya' çalıştıklarında boşuna çaba harcadıklarını bilirlerdi" (*İPİ* II: ii.284).

Nietzsche bu açıdan, 18. yüzyılın sonraki dönemlerinde, Avrupa'ya dair, son noktada toplulukla kendi kaderini tayin hakkı arasındaki yakın ilişkiye dayanan kozmopolit bir vizyon geliştiren Herder'le büyük ölçüde ortak görüşler taşır.[37] Ancak Herder açısından, bu vizyon bizzat aydınlanma sürecinin ulusal, hanedana ait ve dinsel çıkarlar için askeri mücadelenin akıldışı olduğunu açıkça ortaya koyduğu yolundaki, gerçekçilikten biraz uzak varsayımına dayanır: "O halde, dostum bırak da çılgın, şiddetli fetih sisteminin Avrupa'nın temel karakteri olmadığına ya da en azından öyle olması gerekmediğine ve sonsuza dek böyle devam etmeyeceğine inanayım."[38] Herder siyasi olarak kendi geleceğini tayin ihtiyacını vurgulaması bakımından bazıları tarafından milliyetçiliğin erken bir biçimini onaylayan biri olarak görülse de, aslında mutlakıyetçi devletlerin hanedanla ilgili çıkarlarının üstesinden gelmek ya da en azından bu çıkarları dengelemek adına, kültürel çoğulculuk ile kendi kaderini tayin arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır.

Herder'le paylaştığı ortak görüşler nedeniyle Nietzsche'nin Avrupa düşüncesi de Alman idealizminin politik vizyonundan, özellikle de Kant, Fichte ve Hegel'den radikal biçimde farklıdır. Eserlerini Fransız Devrimi'yle Napoléon Savaşları arasında kaleme alan Kant açıkça sınırlı bir kozmopolitliği bir Avrupa projesi olarak görüyordu; bu projede ahlak yasası *Kritik der praktischen Vernunft*'ta [1788; Pratik Aklın Eleştirisi] formüle edildiği biçimiyle, tek bir devletten bütün ulus-devletlere aktarılabilirdi. Prusya ile Fransa'nın 5 Nisan 1795'te Basel'de imzaladığı ve Prusya'nın Ren Irmağı'nın sol yakasını Fransa'ya bırakmasıyla sonuçlanan barış antlaşmasına tepki olarak, Kant *Zum ewigen Frieden* başlıklı kısa incelemesinde şöyle diyordu: "Her ülke, kendi güvenliği için, di-

ğerlerinden kendisiyle birlikte, her birinin haklarının güvence altına alınacağı, sivil oluşuma benzer bir oluşuma girmesini talep edebilir ve etmelidir. Bu bir *halklar federasyonu* oluşturmak anlamına gelir."[39] O halde Avrupa'nın birliği, Nietzsche'nin öngördüğü "kaynaşma" değil (*HA* I: 475), federal bir birlik olacaktır. Her halükârda, yaşanan gerçeklik oldukça farklıydı: Basel'deki barış antlaşması Avrupa'nın giderek artan bölünmesine katkıda bulunduğundan, Fransa ve Prusya arasındaki savaşı ancak 11 yıl önledi. Ancak yeni bir Avrupa düzeni için umudunun kırılmasına rağmen, Kant'ın politik vizyonunu pragmatik tarihsel mütalaalar yönlendirir; bunlar, Fransa ile Avusturya'nın Campo Formio'da barış antlaşmalarını imzaladıkları çalkantılı 1797 yılında yayımlanan *Metaphysik der Sitten*'den [Ahlak Metafiziği] çarpıcı bir pasajda açıkça ortaya çıkar:[40]

> Birkaç *devlet*in barışı korumak üzere bu şekilde *birleşme*sine [*Verein*], her bir komşu devletin katılmakta özgür olduğu *sürekli bir devletler kongresi* denebilir. Bu türden bir şey (en azından devletlerin barışı korumak adına formaliteler açısından) bu yüzyılın ilk yarısında, Lahey'deki Genel Devletler meclisinde vuku buldu. Bu meclise başvuran Avrupa'nın birçok sarayından ve hatta en küçük cumhuriyetlerinden bakanlar, ülkelerine başka ülkeler tarafından yöneltilen saldırılar için şikâyette bulundular. Böylece bütün Avrupa'yı, aleni anlaşmazlıklarında adeta arabulucu olarak kabul ettikleri tek bir federal devlet [*föderierten Staat*] olarak düşündüler. (MS)[41]

Kant 18. yüzyılın sonlarında Fransızların güç diplomasisinin ve yayılmacılığının artması yüzünden böyle bir kongrenin uygulamada uluslararası ilişkilerde artık yerinin olmadığının bütünüyle farkında olsa da, böyle bir kongreyi kozmopolit bir tarih felsefesinin gerekli pratik sonucu olarak görüyordu açıkça: Tarihteki mantığı ortaya çıkaran teleolojik sürecin politik referans noktası hiç kuşkusuz bir "sivil milletler topluluğu"ydu.[42] Kant'ın 1814-15'teki Viyana Kongresi'nin sonuçlarını coşkuyla karşıladığını söylemeye gerek yok.

Kant'ın kozmopolit umutlarından sadece birkaç yıl sonra, önemli ölçüde değişen politik durum, Fichte ve Hegel gibi Alman filozofları 18. yüzyıldaki Avrupa fikrinin gerçekliğini yeniden değerlendirmeye zorladı. Fichte *Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters* başlıklı popüler konferanslarını, Napoléon'un Jena ve Auerstedt'deki belirleyici zaferlerinin ardından Berlin'e girdiği 1806 yılında yayımladı. Napoléon'un Prusya'yı işgali, hızla Polonya'ya geçmesi, Avusturya'nın zayıf konumuyla birleşince, hem Kutsal Roma İmparatorluğu'nun hem de Alman Aydınlanması'nın yarı federal geleneklerini sona erdirdi. Bu gelişmelerin sonucu olarak, Fichte artık federal fikirlere dayanmayan bir Avrupa imgesini vurgulamaya başladı; bunun yerine yalnızca bir "Hıristiyan Avrupa"nın "gerçek anayurt" olabileceğine ve böylece bugünün siyasi belirsizliklerini aşabileceğine işaret ediyordu.[43] Novalis'in esasen feodal Avrupa'ya dönüşü teşvik eden yapıtı *Die Christenheit oder Europa*'daki (1799) dinsel hayal gücünün aksine, Fichte'nin fikirleri hâlâ bir ölçüde kozmopolit ideallere dayanıyordu.[44] Ancak Avrupa için ortak din temelli bir kimlik vurgusuna karşın, Fichte ulus-devletsiz yapamazdı.[45] *Reden an die deutsche Nation* (1808) adlı yapıtında, *Der geschlossene Handelsstaat*'ta (1800) daha ayrıntılı olarak ana hatlarını belirlediği bir programı sürdürerek, ulus-devletin, özellikle de Almanya'nın sadece ekonomik ve dolaylı olarak da kültürel otarşisinin "Avrupa'nın kurtuluşu" olabileceğine dikkat çekti.[46] Ulus-devletin bu üstünlüğü aynı zamanda Hegel'in politik düşüncesinde de çok önemli bir etmen olarak kaldı. Avrupa koşullarında, özgürlüğün hayata geçmesi için uygun koşulları yalnızca özerk devlet sağlayabilirdi. Avrupa'nın politik bir varlık olarak geleceği, Rönesans'ın sonlarından beri ancak bağımsız devletler arasındaki diplomasi yoluyla sağlanabilmiş bir güç dengesine dayanıyordu.[47] Hegel Fransız Devrimi'nin sonuçlarını ve Napoléon'un Orta Avrupa'nın büyük bir kesimini işgal edişini değerlendirirken, Avrupa arenasını "yasama, âdet ve kültürlerinin [*Bildung*] evrensel ilkesi açısından bir aile oluşturmalarına" rağmen birbiriyle yarışan ulus-devletlerin çıkarlarının damgasını vurduğu bir politik kültür olarak ele aldı.[48]

Atlantik dünyasının politik biçimlenimleri göz önünde bulundurulduğunda gerçekten herhangi bir ciddi alternatif olup olmadığı meselesini bir kenara bırakırsak, 19. yüzyılın belirleyici özelliğinin belli başlı Avrupa ulus-devletlerinin stratejik çıkarları ve sömürgeci ihtirasları olduğu açıktır. 19. yüzyılın sonunda, Nietzsche geleneksel ahlaki ve politik toplulukların mutlak savlarının üstesinden gelmesi gereken bir Avrupa politik kültürü adına bu durumun olumsuz sonuçlarıyla hesaplaşmaya çalışır:

> Aslında, "yaşlı tanrının öldüğü" haberini duyunca, biz filozoflar ve "özgür tinliler" kendimizi yeni bir şafakla aydınlanmış gibi hissediyoruz; kalbimiz şükran, şaşkınlık, önsezi ve beklentiyle dolup taşıyor - sonunda ufuk parlak olmasa da, yeniden açık görünüyor; sonunda gemilerimiz yeniden yola koyulabilir, herhangi bir tehlikeyle yüzleşmek için yola koyulabilir; bilginin âşığının kalkışmasına izin verilen her türlü gözü peklikle; deniz, deni*zimiz*, yine önümüzde uzanır; belki de hiç böyle bir "açık deniz" olmamıştır. (*ŞB* 343)

Nietzsche bu pasajda yalnızca nihilizmden sonra felsefe ve bilimin olanaklarından söz etmekle kalmıyor, aynı zamanda siyasi kültürün durumundan da bahsediyor. Bu, sadece birkaç yıl sonra, *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde daha da netleşir.

> İster "uygarlık", ister "insanlaştırma", ister "gelişme" olsun (ya da isterse, övgü ya da eleştiri ima etmeksizin, Avrupa'nın *demokratik* hareketi olarak yaftalansın), bugünlerde Avrupalının ayırt edici özelliğini belirtmeye çalışırken her ne terim kullanılırsa kullanılsın; bunlar gibi formüllerle belirtilen, ahlaki ve politik olarak öne çıkanların gerisinde, muazzam bir *fizyolojik* süreç gerçekleşiyor ve sürekli olarak ilerliyor - Avrupalılar arasında benzerliğin sürekli arttığı, iklimin ya da sınıfın sınırladığı ırkların ortaya çıktığı koşullardan giderek uzaklaştıkları, ruh ve bedenin yüzyıllardır aynı taleplerle işlendiği *belirli* ortamdan giderek bağımsızlaştıkları bir süreç-ve böylece esasen uluslarüstü [*übernationalen*] ve göçebe kişinin yavaş yavaş yaklaşmasının tipik örneğini, fizyolojik açıdan, azami derecede bir adaptasyon sanatı ve gücü oluşturur. (*BGE* 242)

Nietzsche açısından, geleceğin ideal Avrupalısı, entelektüel göçebe, Karl Mannheim'ın 1920'lerde bilgi sosyolojisi alanında yaptığı araştırmaların merkezinde duran, sosyal olarak bağımsız entelektüel olacaktır. Böyle entelektüellerin en önemli "özgünlükleri" herhangi bir verili politik görüşe uymamalarıdır, "çünkü herhangi bir bakış açısını benimseyebilirler ve bir tek onlar kendi bağlarını seçebilecek durumdadırlar."[49]

İpuçlarını Max Weber'den alan Mannheim, Nietzsche'ye benzer şekilde açıkça, göreceliğin tehlikelerinin "sorumluluk etiği"yle telafi edilmesini umuyordu.[50] Ancak Nietzsche'nin savlarını 20. yüzyıla taşıyan bir bağlantı daha vardır. Nietzsche politik olanın bir özerkliği bulunduğunu reddetse de, aslında, örneğin, Hannah Arendt'in özgürlük nosyonuna yaklaşır: Bu nosyon ancak birey eylemde bulunduğu sürece var olabilir, ama Arendt'in, Nietzsche'ye çok benzer bir biçimde, Machiavelli'nin *virtù* kavramıyla ilişkilendirdiği özgürlük ve eylem arasındaki yakın ilişki, herhangi bir eylemin denetimimizin ötesinde sonuçlar doğurabileceğini ima eder. O halde, politik eylem özgürlüğü, "öngörülemeyeni" ve "önceden kestirilemeyeni" doğurur, böylece yeni bir şeyi var eder ya da en azından buna cüret eder.[51] Nietzsche'yi Alman İdealizmi'nin geleneğinden ayıran eylem üzerindeki ısrarıyla birleşen bu cürettir. Kant açısından, pratik saf aklın özerkliği özü itibariyle sınırlıydı, çünkü evrensel olarak yorumlanan yasaların yönettiği bir özerklikti bu; Hegel'in bilince yaptığı vurgu ise onu özgürlüğün çoğunlukla "özgürleşme istenci" olarak görülmesi gerektiği sonucuna götürdü.[52] Nietzsche ise aksine ve Foucault'yu haber verecek şekilde, "açık deniz"in özgürlüğünü hem sözde evrensel akıl yasalarının hem de bizim kendi tarihsel koşullarımızın sınırlarını aşma olasılığı olarak görür.[53]

Nietzsche'nin gelecekteki "Avrupalı"sının istikrarsız ve cüretkâr kimliği, ille de Avrupa'nın politik kültür için yararsız bir referans noktası olduğunu ima etmez. Politik kültürler her halükârda ne tek parçalı ne de durağandır, temelde değişime ve dış etkilere açık olurlar.[54] Kuşkusuz, Nietzsche'nin uluslarüstü Avrupa'sında bile, "toplumsal imgelemler" –başka deyişle, "insanların toplum-

sal yaşayışlarını tahayyül etme biçimleri" ve "birbirlerine nasıl uyum sağladıkları"– elbette "ortak pratikleri ve yaygın olarak paylaşılan bir meşruiyet duygusunu mümkün kılan ortak bir anlayış" yaratacaktı.[55] Ancak bu pratiklerin, Nietzsche'nin de bildiği gibi, 19. yüzyıl ulus-devletine dayanması gerekmiyordu. Aslında, 1888 ilkbaharında bu türden bir Avrupalı toplumsal muhayyileye iki örnek verir: Napoléon'un "politik bir birlik" olarak Avrupa vizyonu ve Goethe'nin 19. yüzyılın büyük bir bölümünde Almanya'da başarısızlığa uğrayan neo-hümanizm ideallerini gerçekleştiren bir "Avrupa kültürü" tahayyülü (*KGW* VIII/3, 15 [68]).

Aslında, Goethe'nin 1832'de ölümünden önceki yıllarda formüle ettiği biçimiyle "dünya edebiyatı" [*Weltliteratur*] vizyonunun belirleyici özelliği, Napoléon Savaşları'nın ve Avrupa'nın istikrarsız biçimde yeniden örgütlenmesinin ardından, Avrupa uluslarının karşılıklı bağımlılıklarını kabul ettikleri ve bu yüzden "serbest fikir alışverişi"ne [*freier geistiger Handelsverkehr*] girebilecekleri kanaatidir.[56] Bu, 1871'den sonra Alman bakış açısından gerçekçi bulunmamış olsa gerek ki, Goethe'nin "Avrupa kültürü"nün amacı görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmak değil, daha ziyade bu görüş ayrılıklarını bir "komşuluk ilişkileri duygusu"na dönüştürmekti.[57] Bu amaç Avrupa arenasının ötesine geçen geniş bir tarihsel bilince de dayanır: Goethe *Westöstlicher Divan* (1819/27) başlıklı şiir derlemesinde "üç bin yılın açıklamasını yapamayanlar"ın [*Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben*] "deneyimsiz" kalacaklarını ve sadece "günü birlik" yaşayacaklarını açıkça ifade ediyordu.[58]

Ancak Nietzsche'nin, Goethe'nin kültürel vizyonunun politik eşdeğeri olarak Napoléon'un Avrupa'yı dönüştürmesine yaptığı göndermenin daha sorunlu olduğu ortaya çıkar. En azından 1811/12'deki korkunç Rusya istilasına kadar, Napoléon'un dış politikasına rehberlik eden şey, geleneksel ulus-devleti aşan bir Avrupa nosyonu değildi; bu dış politika daha ziyade Fransız gücünü Avrupa'ya yaymaktan oluşuyordu.[59] Napoléon'un dış politikasının Avrupa'ya uzanmasını nihai olarak baltalayan bu emperyal boyuttu.[60] Fransız emperyalizmi, örneğin geleneksel olarak Fran-

sa'yla yakın ticari ilişkiler içinde olan Alman Rheinland'e idari yenilikler ve ekonomik avantajlar getirdi getirmesine. Fakat reform genel olarak ekonomik istismarla el ele gitti ve Avrupa'nın Napoléoncu modernleşmesi hayli muğlak bir atılım olarak kaldı.[61] Napoléon'un Avrupa düzeyinde yürüttüğü dış politika başarısızlıkla sonuçlanmasına karşın, en azından bütünleşmiş bir Avrupa projesinin önceki yüzyıllarda göründüğü kadar ihtimal dışı olmadığını ortaya koymuştu.[62]

Bununla birlikte, Napoléon Saint Helena Adası'nda sürgündeyken Avrupa'nın bütünleşmesi arzusunu dile getirmeye başladı, ancak Las Cases Kontu tarafından derlenen ve 1823'te yayımlanan *Mémorial de Sainte-Hélène* başlığı verilen kitabın başından sonuna kadar kullandığı ifadelere, daha önceki dış politika hedeflerinin geriye dönük olarak gerekçelendirilmesi olduğundan, biraz ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Bu açıdan, Heinrich Heine, Stendhal ve diğerlerinin eserleri sayesinde hemen güncellik kazanan ve Avrupa ulus-devletlerinin hanedan hükümdarlarına alternatif oluşturan Napoléon imajı, *après coup* [sonradan] mitolojik bir inşa olarak kalır.[63] Nietzsche'nin gözündeki Napoléon imajı, Goethe'ye duyduğu tutarlı hayranlıkla tezat oluşturacak biçimde, genellikle alay, eleştiri ve saygı arasında gidip geldiğinden son derece müphemdir.[64] Ancak *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, Napoléon figürü, Nietzsche'nin 19. yüzyıl Avrupa'sının sürü ahlakı olarak gördüğü ahlakı aşabilecek bağımsız bireyin somut tezahürü olarak ortaya çıkar. "Görece az sayıdaki buyuran kişilerle karşılaştırıldığında" doğuştan itaatkâr görünen "ırksal gruplar, kabileler, halklar, devletler, kiliseler" gibi "insan sürüleri" her zaman mevcut olsa da, buyruk vermek için gerekli yetkeye sahip olan 19. yüzyıl Avrupalıları bile yalnızca "atalar, anayasa, adalet sistemi, yasalar ve bizzat Tanrı" gibi daha yüksek kurumlara itaat etme iddiasındadırlar. Mükemmel ahlaki ve politik topluluğu; benzer deyişle, çağdaş ulus-devleti yöneten şey, görünüşe bakılırsa itaat konusundaki eşitlik yanılsamasıdır. Aksine, "koşulsuz komutlar verebilen" bağımsız bir birey olarak "Napoléon'un ortaya çıkışı", bu tür ahlaki ve politik toplulukların "dayanılmaz baskısı"nın üstesinden gelinebileceğini

Nietzsche'nin açık seçik görmesini sağlar: "Napoléon'un etkisinin tarihi, gerçekte bütün bu yüzyılın en değerli insanlarında ve anlarında ulaştığı daha yüksek mutluluğun tarihidir" (*BGE* 199).

Napoléon'la ilgili yorumlarının ışığında, Nietzsche'nin demokrasi ve politik güçle ilgili daha rahatsız edici görünen savları, tarihsel nitelik kazanmış bir politik gerçekçilik alıştırması olarak anlaşılır hale gelir: "Söylemeye çalıştığım şey şu: Avrupa'nın demokratikleşmesi aynı zamanda *tiranların* –bu sözcüğü en entelektüel [*im geistigsten*] de dahil olmak üzere her anlamda kavrıyorum– türemesi konusunda istemsiz bir alıştırmadır" (*BGE* 242).[65] Tıpkı Fransız Devrimi'nin, halkın egemenliği vaatlerine karşın, Napoléon'un yükselişini mümkün kılması gibi; 19. yüzyılın sonraki dönemlerinin modern parlamenter kitle demokrasileri de, eşit politik katılım vaatlerine karşın, yönetim, başka deyişle *Macht* [iktidar] ve *Herrschaft* [egemenlik] sorununu önleyemediler. Bununla birlikte, böyle ifadelerde, soykütüğün politik hedefinin, politik olana dair esasen otoriter bir kavrayışın geliştirilmesi olarak ortaya çıktığı genellikle savunulur; son derece sanayileşmiş bir kitle demokrasisinde "tiranlar"ın türemesi, Nietzsche'nin kafasındaki yeni seçkinci politik düzenin önkoşullarından biri gibi görünür.[66] Aksine, Nietzsche bir "tiran"dan söz ettiği zaman, aklında ille de bir "despot"un bulunmadığını, Nietzsche'nin yalnızca, kitle demokrasilerinin bile kaçamayacağı yönetimin kaçınılmazlığına işaret ettiğini ileri sürmek istiyorum. Nietzsche'nin tiranının bu açıdan Machiavelli'nin "hükümdar"ı ya da "prens"iyle çok ortak yönü vardır: Politik yaşamın gerçekliği "insanın benimsemesi gereken yaşam" tarzında bulunmadığından ve "yapılması gereken" ile "genelde yapılan" nadiren birbirine uyduğundan, "iktidarını korumak isteyen" herhangi "bir hükümdar gerektiğinde ahlaksızca davranmaya hazırlıklı olmalıdır."[67] Gerçi Machiavelli, hükümdarın herhangi bir etik mütalaa olmaksızın eylemde bulunmasını istemez; politik düzenin Machiavelli için taşıdığı esas önem göz önünde bulundurulduğunda, politik olan ancak *res publica*'da başarıyla hayata geçtiğinden, ahlaki mütalaaların bütünüyle görmezden gelinmesini savunmak onun için sadece zarar verici olacaktı.[68] Daha ziyade, politik ola-

nın doğasının Hıristiyan erdem etiğiyle uyuşmadığını kabul etmekti amacı.[69] Nietzsche'nin "tiran" terimini kullanması tam da bu şekilde; yani politik olanın büyüsünden sıyrılmasına katkıda bulunmak şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak 1880'lerin sonlarında İmparatorluk Almanya'sının politik kültüründe, böyle bir gerçekçiliğe, sonuç olarak da Avrupa fikrine pek yer yoktu.

İmparatorluk Almanya'sında Politik Gerçeklikler

Nietzsche'nin Avrupa fikrinin göçebe entelektüalizmini, 1880'ler boyunca açıkça Alman ulus-devletinin birliğini tehlikeye attığı düşünülen bir kültürel gelenek esinlemişti: Yahudilik. Yahudi kültürüyle ilgili açıklamalarının çoğu, özellikle de ırkçı klişelerle bağlantılı olanlar genel olarak rahatsız edici ve Nietzsche'nin düşüncesinin antisemit boyutunu anıştırır gibi olsa da, ayrı ayrı fikirlerinin böyle kestirme sonuçların akla getireceğinden daha karmaşık olduğunu kavramak gerekir. Sonuç olarak din ile politik olanın tehlikeli ittifakından sorumlu tuttuğu Yahudi-Hıristiyan geleneğinin aksine olarak, Yahudiliğe duyduğu çarpıcı ilgi, politik homojenlik taleplerine karşı çıkmayı hedefleyen kültürel ayrımların onaylanmasıyla ilgilidir. Sonuç olarak, Nietzsche'nin konumu ciddi olarak proto-faşist ya da antisemit olarak yaftalanamaz. Sözgelimi, *Tan Kızıllığı*'nın önemli pasajları göz önünde bulundurulduğunda, –Richard Wagner'in, birçok hayranı için hâlâ utanç verici bir sorun olan açık antisemitizmiyle bağını koparır koparmaz– Nietzsche'nin Yahudiliği Yahudi-Hıristiyan geleneğine alternatif bir kültürel miras olarak görmeye başladığı ortaya çıkar (*D* 205).[70] Bu açıdan bakıldığında, Yahudilik ulusallık-sonrası bir dünyada olası bir Avrupalılığı öngörmektedir.

Nietzsche'nin antisemitizm eleştirisinin felsefi gerekçeleri olduğu açıktır. Bu gerekçeler, modern ulus-devlet kültürüne nüfuz ettiğini gördüğü "kıskançlık ve nefret"i reddedişinde ve mutlak ahlaki ve politik taleplerden kaynaklanan bir toplumda "sürü içgüdüsü"ne karşı çıkışında bulunacaktır (*GS* 166).[71] 1876 yılına gelindiğinde, Nietzsche, kendi Yahudi geçmişiyle karmaşık bir ilişkisi olan

Paul Rée'yle de yakın bir dostluk kurmuştu; Nietzsche'nin Richard Wagner'in etrafındaki klanın bariz biçimde antisemit tavırlarına yönelik eleştirisinde Rée'nin de etkisi olmuştu.[72] Yayıncısı Ernst Schmeitzner'in bile antisemit çalkalanmaya katılmasından utanç duyan Nietzsche, belli ki Almanya'nın düşünsel kültüründe antisemitizmin yükselişini kişisel düzeyde ele alma ihtiyacı duydu. Ancak onun konumu, kişisel ve felsefi meselelerden ayrı olarak, daha geniş bir perspektife yerleşir, zira 19. yüzyılda Avrupa milliyetçiliklerinin yükselişi, münhasıran olmasa da, 19. yüzyıl sonu İmparatorluk Almanya'sı bağlamında gözlemlenebilecek antisemitizmin yükselişiyle yakından ilişkilendirilmiştir.

Çağdaş politik tartışmaların hevesli bir gözlemcisi olarak Nietzsche, Heinrich von Treitschke'nin Kasım 1879'da *Preußische Jahrbücher*'de yayımlanan ve hem basında hem de akademik çevrelerde bir dizi şaşırtıcı yanıt, karşı çıkma ve onayla karşılanan "Unsere Aussichten" başlıklı makalesi etrafındaki tartışmaların bütünüyle farkındaydı.[73] Bu makalenin bazı kısımları Almanya'nın Avrupa ulus-devletleri arasındaki stratejik durumuyla ilgiliyken, Treitschke antisemitizmin İmparatorluk Almanya'sında açık bir politik güç olarak giderek artan etkisi bağlamında Alman milliyetçiliğinin belli bir türünün ana temalarını bir araya getirir. Treitschke bu yazısında Yahudi kültürünün dengeleri bozan içerideki etkisinin yanı sıra, "Doğu'dan saldırıların" tehdidi altındaki Almanya'nın emperyal ihtiraslarının bir yol ayrımına geldiğini iddia ediyordu.[74]

Başlangıçta ulusal-liberal bir tarihçi olan Treitschke gibi bir tarihçinin böyle bir sav ileri sürebilmesinin, kuşkusuz, 19. yüzyıl Alman liberalizminin spesifik politik bakış açısıyla çok ilgisi vardır. Başlangıçta, Britanya'nın genellikle faydacı etik ideallerle ya da ekonomik kaygılarla bağlantılı olan liberalizm türleriyle tezat oluşturan Alman liberalizmi kendini dış etkilere karşı ulusal bütünlüğün savunucusu olarak görme eğilimine sahipti. İkincisi, liberalizmin ekonomik ve politik çıkarlarını temsil eder göründüğü Alman orta sınıfında liberalizmin sosyal temelleri, en azından, zayıftı.[75] Bu itibarla, 19. yüzyıl Almanya'sında, "ulus" kavramının dikkate değer değişimler geçirmesi çok da şaşırtıcı değildir. Başlan-

gıçta 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında Alman kral ve prenslerinin otoriter ve mutlakıyetçi iktidarlarına yönelen ulusal kimlik söylemi hızla kendi kaderini tayinin özgürleştirici ideallerinden uzaklaştı. 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, ulusal kimlik, öyle ya da böyle, ulusal çıkarları baltaladıkları düşünülen sosyal ve etnik grupları marjinalleştiren, hayal edilen bir ahlaki topluluk olarak ulusu korumaya çalışan dışlama stratejilerine dayanıyordu; bu gruplar, Sosyalistler, Katolikler, Yahudiler, Doğu Prusya'daki Slav nüfus ve diğer azınlıklardan oluşuyordu.

Bismarck'ın Katolikliğin Alman birliği üzerindeki olumsuz etkisini sınırlamaya çalışan başarısız *Kulturkampf*'ının sonuna doğru, Katolik nüfusun yerini alenen, Alman ulus-devletinin "öteki"-si olarak hem Sosyalistler hem de Yahudi topluluğu aldı. Sonuç olarak, Treitschke'nin kendi politik görüşleri giderek daha çok radikalleşti.[76] Birçok çağdaşına göre çok daha dolaysız biçimde, Alman ulus-devletinin Prusya'nın liderliğinde birleşmesini, antisemitizm politikasına ve algılanan "öteki"nin politik meşruiyetten dışlanmasına bağladı.[77] Treitschhe'nin "Unsere Aussichten" başlıklı makalesinde kullandığı ifadeler, Protestanlık ile milliyetçiliğin çakışmasının damgasını vurduğu bir ortamda verimli bir zemin bulmuştu. 1860'lardan itibaren, gazeteci Wilhelm Marr, Almanya'nın Yahudi topluluklarına karşı başarılı polemiklere girişirken, 1873 ve 1875 yılları arasındaki ekonomik bunalım sırasında antisemit duygular kamuoyunu giderek daha fazla etkilemeye başladı. 1878-1880 yılları arasında bu saldırılar giderek daha düşmanca olmuştu: Marr *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum*'u (1879) yayımlayıp, *Antisemitische Hefte* dergisini kurarken, İmparator'un ikinci saray vaizi ve muhafazakâr partiden Reichstag üyesi Adolf Stoecker, bir dizi son derece etkili antisemit konuşma yapmıştı.[78] Aslında, Stoecker'in hem politikacı hem de *Hofprediger* [saray vaizi] olarak rolü Protestanlık ile milliyetçilik arasındaki benzerliklerin antisemit duyguları ayrı bir politik programa dönüştürme biçimine örnek oluşturur.[79] 1881 seçimlerinden itibaren, antisemit Deutschsoziale Reformpartei Alman Reichstag'ında sandalye kazanmaya başlamış; 1880'lerin sonunda antisemitizm Al-

manya, Avusturya, Fransa ve Rusya da dahil olmak üzere Batı ve Orta Avrupa ülkelerinin çoğunda bir politik program olarak yerleşmiş ve kabul görmüştü.[80] Protestanlıkla milliyetçilik arasındaki bağ, kuşkusuz İmparatorluk Almanya'sındaki gelişmeler açısından önem taşırken, politik antisemitizmin Avrupa ulus-devletlerindeki yükselişi, 1890'lar boyunca Avusturya'daki Christlichsoziale Partei'ın programında ve Fransa'daki "Dreyfus Davası"nda (1894-99) görüleceği gibi, mezhep sınırlarını aşmıştı.

Stoecker ve Treitschke gibi kamuya mal olmuş entelektüeller, Alman üniversite öğrencileri ve dernekleri arasında da giderek rağbet kazanan antisemitizmin başarısına büyük ölçüde katkıda bulundular.[81] Stoecker'e birkaç defa "antisemit spekülatörler"den biri ve "saray vaizi olacak o alçak" [*die Hofprediger-Canaille*] olarak atıfta bulunan Nietzsche'nin bu gelişmelerin farkında olduğu açıktı (*KGW* VIII/2, 10 [54] ve 11 [235]).[82] Soykütük perspektifinden bakıldığında, Protestanlık ile milliyetçilik arasındaki bağ, 19. yüzyıl ulus-devletinin, algılanan "öteki"nin daima dışlanmasını gerektiren, siyasal mutlakıyetlerden oluşan bir ahlaki topluluk olduğunu gösteriyordu. Nietzsche Marienbad'da tatil yaparken, Ağustos 1880'de şöyle diyordu: "Bugün herkes İmparator'un doğum gününü kutluyor, ama bütün o siyah ve sarı bayrakların arasında benim tek düşünebildiğim bir felaketin doğum günü gibi, korkunç bir şey" (*KGB* III/1, s. 35).

Nietzsche'nin çağdaş milliyetçiliğe karşı –soykütüğün politik olana ilişkin geliştirdiği tarihsel perspektiften kaynaklanan– tutumuna da belli bir sınırlama damgasını vurur. Siyasal imgelemi hâlâ büyük ölçüde, spesifik bir kültürel klişe olan çok daha eski federal fikirlerin damgasını taşıyan bir İmparatorluk Almanya'sındaki tek politik gücün milliyetçilik olmadığını kavrayamamıştı.[83] Onun çağdaş Avrupa imgesi –ki belirleyici özelliğini adamakıllı "felç olmuş istenç", "insanlıktan bezme" hali ve "Avrupa kültürünün ... en meşum belirtisi" olan "merhamet ahlakı" oluşturmaktadır (*BGE* 208, *GM* 1:12 ve *GM* önsöz 5)[84]– bu yüzden Treitschke'nin değerlendirmesinin bazı yönlerini paylaşıyordu.[85] Treitschke Britanya, Rusya, Fransa, Almanya ve Avusturya'nın stratejik çıkarları

arasındaki gerilime odaklanarak, "insanlığımızın ve aydınlanmamızın" gerçek "değerini" sorgulayan bir "belirsizlik duygusu" öngörüyordu. Treitschke açısından, "Avrupa meseleleri" esasen "Batı dünyası"nın karşı karşıya kalmak üzere olduğu stratejik seçenekler sorunuydu.[86] Nietzsche'nin aksine, bu belirsizliğin alternatifini "daha katı bir devlet nosyonu"nda ve Almanya'nın kendini Britanya'nın ve Rusya'nın yayılmacı politikalarının ilerisinde konumlandırmasına yardımcı olacak "güçlendirilmiş ulusal duygular"da görüyordu.[87] Antisemit retoriği ve *Machtpolitik* uğruna mücadelesi bir yana, Treitschke 1890'lar boyunca dünya politikasını biçimlendirmeye başlayan stratejik sorunları, özellikle de Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasına katkıda bulunan güç diplomasisiyle sonuçlanan istikrarsız politik dengenin nasıl bozulduğunu fark etmişti.[88] Emperyalist yayılma Avrupa dışındaki bölgelerle sınırlı kaldığı sürece, Viyana Kongresi'nden sonra ortaya çıkan politik dengeyi ciddi olarak etkilemiyordu. Ancak 1890 yılına gelindiğinde, dikkatler politik ve ekonomik yayılmadan kaymış ve belli başlı Avrupalı güçler arasında Avrupa'daki merkezi konumu ele geçirmeye dönük mücadeleye yönelmişti. Bu bağlamda, Almanya'nın uluslararası alanda Britanya, Amerika ve Rusya'yla rekabet etme çabaları daha baştan başarısızlığa uğramaya mahkûm olduğundan, Alman dış politikası can alıcı önemdeydi.[89] Treitschke böyle bir başarısızlık olasılığını ve sonuçlarını düşünmek bile istemiyordu.

"Biz Avrupalılar"ın kaçınılmaz olarak "yeni savaşçı bir çağ"a girdiğimizi varsayan Nietzsche bu gelişmeyi bütünüyle olumsuz açıdan görmüyordu: Avrupa'nın bir ucundan diğerine politik dengenin bozulması aslında "avantajlı" bir gelişme olabilirdi, zira geleneksel bilgi ve politik kimlik biçimlerinin titiz biçimde sorgulanmasına izin veren türden kültürel "kuşkuculuğu" hızlandıracak ve yoğunlaştıracaktı: "Bu kuşkuculuk hor görür, bununla birlikte benimser; baltalar ve sahiplenir; inanmaz ama bu sebepten yok olmaz; ruha tehlikeli bir özgürlük sağlar, ama kalbe karşı haşindir" (*BGE* 209). Nietzsche'nin aklında anlaşılan politik ideallere gerek olmaksızın varlığını sürdürebilecek aristokratça bir entelektüalizm vardır. Goethe ve Napoléon'dan farklı olarak, Prusya Kralı Büyük

Friedrich, Nietzsche'nin gözünde Avrupa için yeni bir entelektüel ortam sağlaması gereken bu kuşkuculuğun cisimleşmiş haliydi.

Aslında Büyük Friedrich, Nietzsche'nin aklındaki Avrupa fikri için hiç de muhtemel bir aday değildir. Ancak Büyük Friedrich ve Nietzsche Fransız kültürel geleneğine yönelik bir oryantasyonu paylaşıyorlardı ve *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildi, Büyük Friedrich'in Berlin'in dışındaki sarayı Sanssouci'de krala sırdaşlık eden Voltaire'in anısına adanmıştır. Aslında Voltaire'in Sanssouci'deki imajı, Berlin'e odaklanmış olan Adolf Stoecker'in radikal politik kışkırtıcılığıyla ve Heinrich von Treitschke'nin güç diplomasisiyle büyük tezat teşkil eder. Bu yüzden, Nietzsche'nin Büyük Friedrich'de övdüğü Fransız felsefesi merakı aslında kendisine yaptığı gizli bir göndermeden ibarettir; örneğin, "Alman karşıtı" bir kitap olarak tanımladığı *Ecce Homo*'da her zaman dönüp dönüp Fransız düşünürleri okuduğunu açıkça belirtmişti (*EH* III:3 ve *KGB* III/5, s. 509).

Nietzsche açısından Büyük Friedrich, Alman Şansölyesi Otto von Bismarck ve Hohenzollern monarşisinin güçlü bir karşıt imgesidir.[90] Nietzsche "Bismarck dönemi"nin "Almanların aptallık [*Verdummung*] dönemi" olduğunu iddia ediyordu (*KGW* VIII/1, 2 [198]). Aslında, 1880'ler boyunca zaman zaman Bismarck'a yönelik eleştirileri genellikle çok sert, zaman zaman da eğlenceliydi; örneğin "Herrn von Bismarck'ın Avrupası"nın, hararetli bir silahlanma yarışında sıkışıp kaldığını, "kahramanca bir ruh hali içindeki bir kirpi imajını temsil ettiğini" söylüyordu (*KGB* II/5, s.249).[91] Ancak Nietzsche'nin Bismarck'ın politikalarını sürekli eleştirmesi daha demokratik bir sivil toplum istediğini ima etmez; Prusya Kralı Büyük Friedrich'i Bismarck'ın teknokratik ulus-devletinin bir karşıt imgesi olarak ortaya koymak tam olarak liberal kanaatlerin emaresi değildir. Ancak, Nietzsche'nin İmparatorluk Almanya'sının politik kültürünün karşısına koyduğu tek karşıt imgenin Büyük Friedrich olmadığını kavramak önemlidir. Nietzsche şaşırtıcı bir biçimde, 1888'de zamansız ölümünden önce sadece üç ay hüküm süren İmparator III. Friedrich'den büyük bir övgüyle söz eder (*EH* X:1). Nietzsche ruhsal dengesini çoktan yitirdiği Ara-

lık 1888'de Hohenzollern monarşisine "savaş ilan etmeyi" tasarladığında, o yılın Haziran ayında ölen III. Friedrich'i açıkça bunun dışında tutmuştu (*KGW* VIII/3, 25 [13]).

Nietzsche III. Friedrich'e duyduğu hayranlığın nedenlerini hiçbir zaman ayrıntılı olarak açıklamadı, ama bir ölçüde ortak bir payda söz konusuydu. 1831'de dünyaya gelen III. Friedrich küçük bir çocukken seçkin klasik filolog ve arkeolog Ernst Curtius tarafından eğitilmişti. Friedrich'in annesi, Saksonya-Weimar-Eisenach Grandüklüğü'nden Augusta'nın desteklediği Curtius, onu neo-hümanist geleneğin idealleriyle tanıştırdı.[92] Açıkça ortada olan sosyal ayrımlara karşın, Nietzsche Schulpforta'da onunla aynı eğitim geçmişini paylaşmıştı. Üstelik, 1849-1852 yılları arasında, o zaman veliaht prens olan Friedrich Wilhelm, Nietzsche'nin 1864-5'te öğrenci olduğu Bonn Üniversitesi'ne yazılmıştı. Hukuk, siyaset ve tarih okuyan veliaht prens, aralarında Ernst Moritz Arndt'ın da bulunduğu, milliyetçi-liberal egemen çevrelerden birçok kişiyle tanışmıştı. Nietzsche Bonn'a gittiğinde Arndt'ın mezarını ziyaret etmiş ve Ren Irmağı'na bakan Alter Zoll'daki Arndt anıtının açılışına katılmıştı.

III. Friedrich'in Bismarck'la ilişkisi gergindi kuşkusuz. Avusturya-Prusya ve Fransa-Prusya Savaşları sırasında, Bismarck'ın Prusya'nın liderliğinde bir Alman ulus-devleti planlarını desteklemişti.[93] 1878'de bir suikast girişiminde yaralanan ve Bismarck'ın anti-sosyalist politikalarını yasalaştırarak, sosyal demokrat hareketi baltalama girişimlerine katkıda bulunan babası I. Wilhelm'i temsil ediyordu. 1878 ve 1879 yılları –tam da Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildini yayımladığı ve antisemitizmin politik bir program olarak kamuoyunun dikkatini çekmeye başladığı dönem– Alman politikasına, Bismarck'a karşı yalnızca sosyalist değil, liberal muhalefeti de etkisiz hale getiren muhafazakâr ve milliyetçi bir sapma damgasını vurmuştu.[94] Bu, aynı zamanda, veliaht prensin Bismarck'la arasına hem özel hem de kamusal alanda mesafe koymaya başladığı dönemdi. Ancak Bismarck'ın anayasal düzenlemelere köstek olma çabalarına karşı çıkarken ve Bismarck olmadan ülkeyi yönetme olasılığı üzerinde düşünürken, Britanya'daki parlamenter sistemi Almanya'nın geleceğindeki politik yapı olarak

gören karısının, veliaht prenses Victoria'nın daha radikal liberal fikirlerini benimsemek istemiyordu. Dolayısıyla Nietzsche'nin ne otoriter yönetimi ne de liberal demokrasiyi onaylayan, kendine özgü politik görüşlerini paylaşıyordu. İmparator 15 Haziran 1888'de öldüğünde, Nietzsche aynı gün yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "İmparator'un ölümü beni derinden etkiledi: sonuçta o özgür düşüncelere dair küçük bir umut ışığı, Almanya'nın son umuduydu" (*KGB* III/ *5*, s. 383-4). Nietzsche'nin "özgür" sözcüğüne yaptığı vurgunun modern kitle demokrasilerinin liberalizmiyle pek ilgisi yoktur; daha ziyade, Büyük Freidrich'in durumunda olduğu gibi, III. Friedrich'te kültürel ve politik hayatın vazgeçilmez bir bileşeni olarak gördüğü ve İmparatorluk Almanya'sında politik kültüre hâkim olan "Alman fanatizminin [*Deutschthümelei*] lanetli fırtınası"yla büyük bir tezat oluşturan türden "özgür tin"in bir örneğini keşfetmiş görünüyor (*KGB* III/*5*, s.359). Nietzsche'nin bu meselelerdeki yargısının her zaman kavrayışlı olup olmadığı bütünüyle farklı bir meseledir.

Modernite ve Soykütüğün Sınırları

Peki bu durumda Nietzsche'nin politik düşüncesini ne yapacağız? Avrupa politik kültürü sorununa dair gözlemlerini göz önüne aldığımızda, 1880'ler boyunca ortaya çıktığını gözlemlediği gelişmelere liberal ve demokratik bir alternatif düşündüğünü varsaymak gerçekten zordur. Düşündüğü gerçek alternatif, Avrupa fikri birçok yönden entelektüel açıdan elitist bir proje olarak kalır; öyle ki politik mutlakların zararlı etkilerini gün yüzüne çıkarmasına karşın, sivil toplumun gerçek temellerine her zaman dikkat etmez. Ancak, bu entelektüel elitizm radikal bir politik programla karıştırılmamalıdır. Nietzsche'nin Mart 1887'de Franz Overbeck'e yazdığı bir mektupta işaret ettiği gibi:

> Ortada giderek daha çok farkına vardığım tuhaf bir gerçek var. Belli bir "nüfuzum" var - gizli elbette. Bütün radikal gruplar (sosyalistler, nihilistler, anarşistler, antisemitler, ortodoks Hıristiyanlar ve Wagnerciler)

> arasında, garip ve neredeyse gizemli bir itibarın tadını çıkarıyorum. ... Antisemitler Zerdüşt'e, "kutsal insan"a kapılmışlar; bunun özel, antisemit bir yorumu var, beni gerçekten güldürüyor. (*KGB* III/5, s. 47)

Nietzsche belli ki fikirlerinin radikal politik çıkar grupları tarafından benimsenmesini doğrudan garip olmasa da, biraz şaşırtıcı buluyordu. Öte yandan, aslında Georg Brandes'in fikirlerini bir tür "aristokratik radikalizm" olarak nitelendirmesini memnuniyetle kabul ediyordu. Kasım 1887'de, Brandes Nietzsche'yle mektuplaşmaya başladı; bu mektuplaşma Ocak 1889'a dek sürdü. O yıl Brandes Nietzsche'nin felsefesinin başlangıçta nasıl karşılandığına ilişkin en etkili metinlerden biri olup çıkan eserini yayımladı.[95] Nietzsche "*iyi Avrupalı* ve kültür misyoneri" (*KGB* III/5, s. 205) olarak hitap ettiği Brandes'e 2 Aralık 1887'de yazdığı ilk mektupta şöyle diyordu:

> Kullandığınız "aristokratik radikalizm" ifadesi, çok yerinde. Bu, sözlerimi mazur görürseniz, şimdiye kadar kendimle ilgili okuduğum en zekice söz. Bu düşünce biçimi [*Denkweise*] düşüncelerimde bana şimdiye dek nereye kadar rehberlik etti, halihazırda beni nereye kadar götürecek – bunu hayal etmek beni neredeyse korkutuyor. Ama dönüşü olmayan yollar var; bu yüzden de ilerliyorum, çünkü öyle yapmam *gerekiyor* (*KGB* III/5, s.206).

Anlaşılan Nietzsche entelektüel elitizminin ve politik gerçekçiliğinin içerimlerinin tehlikeli olabileceği konusunda bütünüyle gaflet içinde değildi; en azından, o sırada hesaba katmadığı sonuçların ortaya çıkabileceğinin farkındaydı.

Nietzsche'nin Brandes'in ifadesini övmesiyle radikal politik çıkarları eleştirmesi arasındaki gerilim göz önünde bulundurulduğunda, "aristokratik radikalizmi" spesifik bir parti politikasına ait ya da ideolojik bir programın temsilcisi olarak değil de, Nietzsche'nin bizzat özgür tinliler için kullandığı bir başka ifade olarak anlamak gerekir. *Şen Bilim*'de *vis contemplativa* ve *vis creativa*'yı birleştirmek bu özgür ruhluların görevidir: Şimdinin eleştirel bir

biçimde gözlemlenmesi ancak özgür tinlilerin "henüz ortada olmayan bir şeyi gerçekten ve sürekli olarak *yaratmaları*" halinde gerekçelendirilebilir. Bu itibarla, sadece geçmişle bağlarını koparmazlar ya da bugünle aralarına mesafe koymazlar, daha ziyade "değerlendirmelerden, renklerden, etkilerden, perspektiflerden, ölçülerden ve yadsımalardan oluşan, sürekli olarak büyüyen dünyanın bütününe" katkıda bulunmaya çalışırlar. Ve Brandes'in Nietzsche'ye atfettiği "aristokratik radikalizm" nitelemesinin konumlanacağı nokta budur, özgür tinliler en liberal ve demokratik toplumun bile içine işleyen güç mantığı ile sosyal hiyerarşilerden kaçamazlar: Özgür tinlilerin değerler dünyasına, bu değerlerin evrensel olmayacağını ve sonsuza dek sabitlenemeyeceğini kabul ederek bulundukları katkılar "pratik insanlar olarak bilinen kişiler tarafından daimi olarak içselleştirir, talim edilir, cisme ve gerçekliğe, aslında sıradan olana dönüştürülür" (*GS* 301). Nietzsche'nin özgür tinlilerin görevini içkin olarak politik bir görev saydığı açıktır. Bu itibarla, özgür tinlilerin sosyal ve politik dünyalar için pek sabrı olmayan estetik bir bireycilik türünü temsil ettiği gibi bir yanlış anlamadan kaçınılmalıdır; özgür tinliler bu sosyal ve politik dünyalardan uzaklaşmamışlardır, her zaman bu dünyaların içindedirler.

Belki de Nietzsche'nin özgür tinlilerinin ve bağımsız bireyinin, Kant'ın ahlak yasasına ve aklın evrenselliğine katılmasalar da, onun Aydınlanma nosyonunun ilkelerini moderniteye taşımak istediklerini söylemek mümkündür. Aslında Nietzsche'nin özgür tinlileri "kendi akıllarını geliştirerek, kendilerini olgunlaşmamışlıktan kurtarmayı başaran o birkaç kişiyle" yakın bir benzerlik gösterir. Bu başarılır başarılmaz, diye devam eder Kant, bu "koruyucular... bütün insanların kendileri adına düşünme görevine ve kişinin değerine duyulan rasyonel saygı ruhunu yayarlar."[96] Sadece kendi adına düşünme görevine sahip olmanın ille de halkın kendi adına düşünmesini sağlamadığının Kant da farkındaydı elbette: Aydınlanma, tam olarak Jürgen Habermas'ın ifadesindeki anlamda olmasa bile, "bitmemiş bir proje" olarak kalır.[97] Kant gibi, Nietzsche de insanın kendisini şimdinin verili düzeninden, benzer deyişle, "bugün biz Avrupalıları bunaltan, engelleyen, baskı altında tutan ve keder-

lendiren birçok şey"den kurtarmasının özgürlük yolunda ilk adımı oluşturduğunu savunur. Ancak kendisinin özenle işaret ettiği gibi, kişinin kendi zamanının üstesinden gelmesi onu her zaman yine kendi zamanına ve şimdiye dair yeni bir anlayışa götürür (*GS* 380).

19. yüzyıl modernitesinin başlıca ahlaki topluluğu olarak ulus-devlet tipik bir örnektir, zira ulus-devletin merkezindeki kimlik politikası yanılsaması onun çözülerek başka bir şeye dönüşmek üzere olduğunu görmezden gelir:

> Milliyetçi saçmalığın Avrupa'nın insanlarını birbirine yabancılaştırdığı ve yabancılaştırmaya devam ettiği patolojik tutum sayesinde; bu saçmalığın yardımıyla zirveye çıkmış ve uyguladıkları çözülme politikasının ne ölçüde sadece *antrakt* politikası olabileceği konusunda hiçbir fikirleri olmayan, ileriyi göremeyen, eli çabuk politikacılar sayesinde, - bütün bunlar ve bugün kesinlikle ağza alınamayacak bazı işaretler sayesinde, *Avrupa'nın bir olmak istediğini* ilan eden en açık işaretler ya görmezden geliniyor ya da kasten ve uydurma bir şekilde yeniden yorumlanıyor. (*BGE* 256)

Nietzsche'nin Avrupa düşüncesi, kuşkusuz, belirsiz kalır ve bunun geçerli nedenleri vardır. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin sonuna doğru işaret ettiği gibi, Yahudi-Hıristiyan ahlak geleneğinin "hakikatin kendi kendinin bilincine varma istenci sayesinde" kendi kendini yenmesi, "önümüzdeki iki yüzyıl için Avrupa'ya ayrılmış yüz perdelik o büyük dram; en korkunç, en belirsiz, ama belki de umut açısından en zengin dram" olacaktır mutlaka (*GM* III: 27). O halde, Nietzsche'nin politik gerçekçiliği belli bir iyimserlikten bütünüyle yoksun da değildir.[98]

Nietzsche'nin politik düşüncesinde bulunabilecek radikal bir Aydınlanma'nın izlerine karşın, kendilerini Aydınlanma'nın gerçek mirasının temsilcileri olarak gören çağdaşlarıyla arasına mesafe koymaya çalıştığı açıktır. Örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, "çok özgür tinlileri, geleceğin bu filozoflarını" parti politikalarına ait kavramlar olarak özgürlüğün ve hürriyetin yaygın kullanımından ayırmaya çalışır:

> Avrupa'nın bütün ülkelerinde ve Amerika'da da, artık bu ismi kötüye kullanan bir şey var: eğilimleri büyük ölçüde bizim amaçlarımızın ve içgüdülerimizin tersi olan, çok dar, sınırlı, zincire vurulmuş türden bir tin... En güzel söylenen iki şarkıları ve doktrinleri şunlardır: "eşit haklar" ve "bütün acı çekenler için duygudaşlık"–ve acı çekmeyi bizzat *yürürlükten kaldırılması* gereken bir şey olarak görüyorlar. ... Bizler "*libre-penseurs*"den, "*liberi pensatori*"den, "*Freidenker*"den, "modern fikirler"in bu azimli savunucuları kendilerini başka her ne şekilde adlandırıyorsa onlardan farklı bir şeyiz. (*BGE* 44)

Açıkça demokratik kurumların ve liberal sivil toplumun oluşumuna yönelik geniş çaplı bir saldırıya benzeyen şey aslında halk egemenliği vaatleri, geniş siyasi katılımın sosyal eşitsizliklerin üstesinden geleceği umudu ve ahlaki toplulukların içkin bütünlüğüne başvurma gibi oldukça spesifik bir dizi yanılsamaya yönelmiştir. Bu itibarla, "özgür tinliler" ve "geleceğin filozofları", böyle politik yanılsamaların hassas temellerine ve içkin tehlikelerine işaret eden, "aşırı derecede meraklı, zalimlik derecesinde araştırmacıdırlar" (*BGE* 44).

Nietzsche'nin politik vizyonunun, sözgelimi Marx ya da modern liberalizmle pek ortak paydası bulunmazken, Edmund Burke'le pek çok ortak yönü vardır.[99] Benzer biçimde, politik düşüncesi aynı zamanda "muhafazakâr ve aristokratik liberalizmle (Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt ve Hippolyte Taine) ve onun Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin sonuçlarıyla ilgili eleştirisiyle de ilişkilendirilebilir."[100] Nietzsche'nin "çoğunluğun tiranlığı" olarak adlandırdığı şey açısından Tocqueville'in kuşkuculuğunu paylaştığını ve Burke'ün daha geniş politik katılımın kaçınılmaz olarak sosyal farkları eşitlemeyeceği uyarısına katıldığını söylemekte bir sakınca yoktur.[101] Bu bağlamda, Nietzsche'nin kitle demokrasisine yönelik eleştirisi genel olarak demokrasiyi reddetmez; daha ziyade politik ideallerimize çok fazla umut bağladığımızda liberalizmin sınırlarını görmezden gelmenin tehlikelerini vurgular.

Aslında, Nietzsche liberalizmin sınırlarına dair bu farkındalığı Max Weber'le de paylaşır. Weber en iyi niyetli sivil toplumda

bile politik olanın gerçekliğinin belirleyici özelliğinin hâlâ iktidar ve hâkimiyet arzusu olduğunu vurgulamıştı.[102] Nietzsche'nin savlarını 20. yüzyıla taşımak bizi Michel Foucault'nun bilgi ve güç arkeolojisine götürerek, etrafımızı kuşatan aşikâr gerçekliklerin iktidar ilişkileri ağlarınca nasıl biçimlendiğini aydınlatır.[103] Weber ve Foucault'nun politik olana dair soruna yaklaşırkenki gerçekçilikleri, Nietzsche'nin politik olana dair anlayışını içine yerleştirmemiz gereken bir başka geleneği de aydınlatır: Modern politik toplulukları oluşturan yanılsamaların tarihsel temelli bir eleştirisi olarak soykütük projesi aynı zamanda Walter Benjamin'in modernitenin sosyal imgelemine ya da "düş dünyası"na ilişkin araştırmalarına ve Karl Mannheim'ın spesifik düşünme biçimlerinin "sosyal kökeni"ni inceleme girişimi olarak, –son dönemde Pierre Bourdieu'nün sosyal pratiklerle ilgili çalışmasında sürdürülen bir yaklaşımdır bu– bilgi sosyolojisine büyük ölçüde zemin hazırlar.[104]

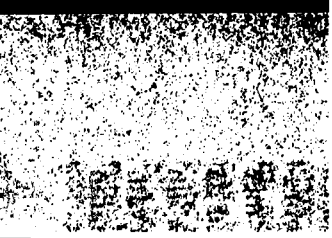
Nietzsche'nin soykütüğünü ve sonucunu kuşatan karmaşık politik düşünce gruplarının ortak yönü, o halde, verili olanın yarattığı düş kırıklığı, "bizim" politik dünyamız olarak gördüğümüz her neyse onun aşikârlığına ve kabul görmüş meşruiyetine karşı bir güvensizliktir. Bu meşruiyete belli ki Nietzsche'nin zamanında karşı çıkılmıştır; Aydınlanma'nın ardından Avrupa düşüncesinde gözlemlediği tarihsel, politik ve düşünsel gelişmeler, sonunda, birkaç isim vermek gerekirse, Georg Simmel, Edmund Husserl ve Ernst Cassirer gibi Nietzsche'nin vardığı sonuçları bütünüyle paylaşmayanlar tarafından bile bir kriz olarak görülüyor.

Bununla birlikte, liberal eğilimli yorumlar Nietzsche'nin "çatışma"ya yaptığı vurgunun, "güç istenci" nosyonunun ve hatta "ahlaki mükemmeliyetçiliğinin" radikal biçimde demokratik bir proje sunduğunu savunarak, politik görüşlerini tam da demokratik politikanın özü olarak değerlendirmeye çalışmışlardır.[105] Ancak, böyle bir yorum, Nietzsche'nin kendi tarihsel koşullarını dikkate almaya başladığımızda, ciddi sorunlarla karşı karşıya kalır; Nietzsche'yi zamansız bir filozofa dönüştürerek, eserlerinin ana temalarından kendi liberal eğilimlerimizle bağdaşan duygudaş bir görüşü ayıklayarak çıkarmaya çalışarak, bu zorlukları görmez-

den gelmek yeterli değildir.[106] Nietzsche'nin eserlerinin davetiye çıkardığı olası yorumların "çeşitliliğinin" onun "gerçek politik mirası" olduğunu savunmak, Nietzsche'nin modernitenin düşünsel alanında ve politik kültüründeki karmaşık konumunu hafife almak olur.[107]

Nietzsche'nin politik mirası diye bir şey varsa eğer, soykütüğünde, onun açtığı modern düşünsel dünyanın tarihsel boyutunda ve filozofun "insanlığımızı doğallaştırma" girişiminde yatar. Bu miras, bu itibarla, bize kendi demokratik ve liberal değerlerimizi doğru düzgün temellendirmenin adamakıllı zorluğunu hatırlatan rahatsız edici sorular ortaya atmaya dayanır. Soykütük ahlaki ve politik toplulukların kırılgan inşalar olduğunu gösterir.

Ancak, temas edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Nietzsche'nin modernitenin tarihsel ve politik krizinin üstesinden gelme girişiminin genel olarak yöneldiği istikamet açısından, soykütük hem kazanç hem de kayıptır. Nietzsche'nin daha gerçekçi bir bakış açısı benimsemesine izin verir, ancak değerli bir alternatifin ana hatlarını daha ayrıntılı biçimde belirlemesine engel olur, zira soykütüğün eleştirel potansiyeli her zaman bu ikinci olanağı baltalamıştır.[108] Alternatif soykütük bizi her nereye götürürse götürsün, her zaman soykütüğün bizzat sınırladığı bir yer olacaktır. Başka deyişle, soykütük eylemlerimizi yöneten yanılsamaların yanılsama olduğunu fark etmemizi mümkün kılar ve hatta bu yanılsamaların tarihsel yörüngesini kavramamızı sağlar, ancak bize bu yanılsamalardan bir kaçış sağlamaz. Nietzsche'nin 1880'ler boyunca savunduğu özgür tinlilerin biraz trajik olan boyutudur bu belki de: Yanılsamanın farkına varmak felaketi önlemez. Eğer Nietzsche Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Avrupa toplumunun dağılmasına tanık olacak ve uzaktan bile olsa savaşı bizzat görecek kadar yaşasaydı, ahlaki toplulukların gerçekte ne kadar ince katmanlı olduğu ve politik doğruculukla şiddetin aslında nasıl da yakından ilişkili olduğu şöyle bir gözüne ilişebilirdi. Nietzsche'nin soykütüğünün konusu olan yanılsamalarla yaşamaya hâlâ devam ettiğimizi ve bu yüzden onun politik düşüncesini ciddiye almanın yararımıza olacağını söylemeye bile gerek yok.



NOTLAR

GİRİŞ
(Sayfa 1-15)

1 Daniel W. Conway, *Nietzsche and the Political* (Londra: Routledge, 1997), s. 2 ve 141-2.

2 Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), s. 12 ve 247.

3 Bkz. Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), s. 148-200 ve 228-68.

4 Bkz. Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 4-5; Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks* (Chicago: Chicago University Press, 1985), s. 161; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004), s. 28-30 ve 54-8. Schutte ve Wolin, meseleyi bütün unsurlarıyla ele almadan ve Nietzsche'nin siyasi düşüncesine pek dikkat etmeden dar bir yorum sunarken, bir tek Detwiler'ın savı felsefi olarak ikna edicidir.

5 Fredrick Appel, *Nietzsche contra Democracy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), s. 2 ve 13.

6 Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), s. 3-4.

7 Bkz. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1987) ve Urs Marti, *"Der grosse Pöbel-und Sklavenaufstand": Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1993).

8 Örneğin, bkz. Ofelia Schutte, "The Place of History in Nietzsche's Thought", Bernard P. Dauenhauer (ed.), *At the Nexus of Philosophy and History* (Atina, Ga.: University of Georgia Press, 1987), s. 97-115 ve Dieter Borchmeyer (ed.), *"Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"; Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne*'deki (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996) katkılar. Dikkate değer istisnalar için, bkz. Aldo Lanfranconi, *Nietzsches historische Philosophie* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000) ve Thomas H. Brobjer'in makaleleri: "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of the History of Ideas* 65 (2004), 301-22, "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory* 46 (2007), 155-79.

9 Bkz. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985), s.30.

10 George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), s. 4.

11 A.g.e., s. 235 ve 275.

12 Bkz. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, s. 22-42 ve 75-99.

13 Bkz. a.g.e., s. 99-108.

14 Bununla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısı söz konusu olduğunda, Alman tarihçiler bile Alman tarihinin bir *Sonderweg*'i olduğu konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bkz. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellscaftsgeschichte, III: Von der "Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849-1914* (Münih: C. H. Beck, 1995) ve Heinrich August Winkler, *Der lange Weg nach Westen* (Münih: C. H. Beck, 2000). Ancak görünüşe bakılırsa, bu tür yorumlar esasen 1990'dan sonra "normalliğe" giden yolda zor elde edilmiş bir teleolojik süreç olarak "Berlin Cumhuriyeti" için bir "ulusal tarih" sunmakla ilgilenmektedir. Bkz. Anselm Doering-Manteuffel, "Eine politische Nationalgeschichte für die Berliner Republik: Überlegungen zu Heinrich August Winklers *Der lange Weg nach Westen*", *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 446-62.

15 Bkz. Michael Geyer, "Historical Fictions of Autonomy and the Europeanisation of National History", *Central European History* 22 (1989), 316-42: 341. Ayrıca bkz. Michael Geyer ve Konrad H. Jarausch, *Shattered Past: Reconstructing German Histories* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002), s. 37-59 ve 221-43.

16 Bkz. Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present,* gözden geçirilmiş 2. Baskı (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1983); Bernd Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Münih: C.H. Beck, 1980); Stefan Berger, *The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800* (Oxford: Berghahn, 1997), s. 1-18.

17 Bkz. John E. Toews, *Becoming Historical: Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 117-206.

18 Bkz. Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996), s. 3-74.

19 Nietzsche'nin ilk Kant okumalarıyla ilgili olarak bkz. R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought* (Oxford: Clarendon Press, 2003), s. 1-37.

20 Bu ortamı irdelerken Lionel Gossman'ın *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 2000) adlı eserinden büyük ölçüde yararlandım.

21 Kültürel bir referans noktası olarak kurtuluş savaşları için bkz. Frank Becker, *Bilder von Krieg und Nation: Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands, 1864-1913* (Münih: Oldenbourg, 2001), s. 306-21.

22 Bkz. Iggers, *The German Conception of History* (s. 124 ve 128) ve Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism* (Ithaka, N.Y.: Cornell University Press, 1995), s. 22.

23 Bkz. Allan Megill, "Why Was There a Crisis of Historicism?" *History and Theory* 36 (1997), 416-29: 419-29.

24 Bkz. Theodore Ziolkowski, *Clio, the Romantic Muse: Historicizing the Faculties in Germany* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004) ve Peter Fritzsche, *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

25 Bkz. Toews, *Becoming Historical,* s. 19-65.

26 Birkaç istisnadan biri Andrea Orsucci'nin *Orient-Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).

27 Bkz. Renate Schleiser, *Kulte, Mythen und Gelehrte: Anthropologie der Antike seit 1800* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994).

28 Bkz. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), s. 22-7.

29 Bkz. Joseph Rouse, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), s. 19 ve 180-3.

30 Bkz. Christian J. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (Urbana, III.: University of Illinois Press, 2005), s. 124-62 ve Christoph Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999), s. 69-106.

31 Bkz. John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 70-94. Nietzsche'nin doğalcılığının kendi dönemindeki biyolojik düşünceden etkilenişinin bir sonucu olduğuna işaret etmeye gerek yok. Bkz. Gregory Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 21-111.

32 Bkz. örneğin, Otto Gerhard Oexle, "Von Nietzsche zu Max Weber: Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus", *Geschichtswissenscaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschicten der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) içinde, s. 73-94 ve Annette Wittkau, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems,* düzeltilmiş ikinci basım (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), s. 45-60.

33 David D. Roberts, *Nothing But History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995), s. 58-80, özellikle 78-9.

34 Peter Galison, "Multiple Constraints, Simultaneous Solutions", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), cilt II, s. 157-63: 162.

35 Joseph Rouse, "Beyond Epistemic Sovereignty", Peter Galison ve David J. Strump (ed.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), s. 398-416: 413.

36 Bkz. Quentin Skinner'ın yapıtı *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*'da (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) derlenmiş makaleler ve Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* Çev.: A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1982). Skinner ve Foucault arasındaki koşutluklara James Tully zaten işaret etmiştir: James Tully (ed.), "The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics", *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989), s. 7-25: 16-17 ve 24.

37 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 116-17.

I NEO-HÜMANİZMİN İFLASI
(Sayfa 17-74)

1 Bkz. Friedrich List, *Das nationale System der politischen Ökonomie: Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein; Schriften, Reden, Briefe* içinde, Erwin von Beckrath, Karl Goeser, Friedrich Lenz, William Notz, Edgar Salin ve Artur Sommer (ed.) (Berlin: Hobbing, 1927-35), cilt VI, s. 171 ve 196. List'in iktisadi korumacılığıyla ilgili olarak, bkz. Keith Tribe, *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750-1950* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 32-56.

2 Bkz. Marchand, *Down from Olympus,* s. 7-35 ve Anthony J. LaVopa, "Specialists against Specialization: Hellenism as Professional Ideology in German Classical Studies", Geoffrey Cocks ve Konrad H. Jarausch (ed.), *German Professions, 1800-1950* (New York: Oxford University Press, 1990) içinde, s. 27-45.

3 Bkz. Axel Horstmann, "Die 'Klassische Philologie' zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 1 (1978), 51-78 ve *Antike Theoria und moderne Wissenschaft: August Boeckhs Konzeption der Philologie* (Frankfurt/M.: Campus, 1992).

4 Bkz. Wilhelm von Humboldt, "Antrag auf Einrichtung der Universität Berlin, Mai 1809", *Werke* içinde, ed. Andreas Flitner ve Klaus Giel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960-81), cilt IV, s. 29-37:30.

5 Bkz. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche: Eine Biographie* Münih: Hanser, 1978-79), cilt 1, s. 65-132.

6 Bkz. Wilhelm Ludwig Krafft, *Die Topographie Jerusalem's, mit Inschriften, Ansichten, Plänen und Karten* (Bonn: König, 1846) ve *Die Anfange der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern* (Berlin: Hertz, 1854).

7 Bkz. Anton Heinrich Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte: Zum Gebrauche für Künstler und Studierende und als Führer auf der Reise* (Stuttgart: Rieger, 1855).

8 Bkz. Heinrich von Sybel, *Geschichte der Revolutionszeit* (Düsseldorf: Buddeus, 1853-68). *Historische Zeitschrift* ile ilgili olarak özellikle bkz. Helen P. Liebel, "Philosophical Idealism in the *Historische Zeitschrift,* 1859-1914", *History and Theory* 3 (1964), 316-30 ve Theodor Schieder, "Die deutsche Geschichtswissenschaft im Spiegel der *Historischen Zeitschrift", Historische Zeitschrift* 189 (1959), 1-104.

9 Bkz. Hellmut Seier, "Sybels Vorlesung über Politik und die Kontinuität des 'staatsbildenden' Liberalismus", *Historische Zeitschrift* 187 (1959), 90-112.

10 Bkz. Johann Figl, "Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens: Auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 445-71.

11 Bkz. Karl Schaarschmidt, *Der Entwicklungsgang der neueren Speculation als Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (Bonn: Marcus, 1857) ve "Vom rechten und vom falschen Kriticismus", *Philosophische Monatshefte* 14 (1878), 1-12.

12 Bkz. Rudolf Vierhaus, "Bildung", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), cilt 1, s. 508-51.

13 Bkz. örneğin, Friedrich Ritschl, *De Oro et Orione commentatio: Specimen historiae criticae grammaticorum Graecorum* (Breslau: Schulze, 1834) ve *Neue Plautinische Exkurse: Sprachgeschichtliche Untersuchungen* (Leipzig: Teubner, 1869).

14 Bkz. Friedrich Ritschl, *Priscae Latinitatis monumenta epigraphica, ad archetyporum fidem exemplis lithographis repraesentata* (Berlin: Reimer, 1862-64).

15 Bkz. Hubert Cancik, "Otto Jahns Vorlesung *Grundzüge der Archäologie* (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche", Hubert Cancik ve Hildegard Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1999), s. 3-33. Jahn'ın arkeoloji alanındaki çalışmaları için, bkz. *Archäologische Aufsätze* (Greifswald: Koch, 1845), *Archäologische Beiträge* (Berlin: Reimer, 1847) ve *Griechische Bilderchroniken, bearbeitet von Otto Jahn,* ed. Adolf Michaelis (Bonn: Marcus, 1873).

16 Bkz. Barbara von Reibnitz, "Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche: Der 'Grenzbotenheld' als Wagner-Kritiker", Yay. Haz. William Calder III, Hubert Cancik ve Bernhard Kys-

tler, *Otto Jahn (1813-1869): Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus* (Stuttgart: Steiner, 1991), s. 204-33.

17 Bkz. Wolfgang Ehrhardt, *Das Akademische Kunstmuseum der Universität Bonn unter der Direktion von Friedrich Gottlieb Welcker und Otto Jahn* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982), s. 87-123.

18 Otto Jahn, "Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland", *Aus der Alterthumswissenschaft: Populäre Aufsätze* (Bonn: Marcus, 1868), s. 3-50: 27-8, 30-2 ve 50.

19 Bkz. Otto Jahn, "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten", *Königlich-Säshsische Gesselschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse: Berichte über die Verhandlungen* 7 (1855), 28-110. Jahn'ın antropolojik bakış açısı için, bkz. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte,* s. 33-64.

20 Bkz. örneğin Jahn, "Die hellenische Kunst", *Aus der Alterthumswisseschaft,* s. 115-82.

21 Nihai olarak Almanya'nın Prusya liderliğinde birleşmesini meşrulaştırmayı hedefleyen, "ulus" ve "din" çizgisinde bir tarihyazımına dikkat çekici bir örnek için bkz. Heinrich von Sybel'in programatik makalesi "Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung", *Preußische Jahrbücher* I (1858), 349-64.

22 Bkz. Christian J. Emden, "History, Memory, and the Invention of Antiquity: Notes on the 'Classical Tradition' ", Christian J. Emden ve David Midgley (ed.), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500* (Oxford: Peter Lang, 2004), s. 39-67; Wilhelm Voßkamp, "Klassik als Epoche", Reinhardt Herzog ve Reinhardt Koselleck (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Münih: Wilhelm Fink, 1987), s. 493-514; Manfred Fuhrmann, "Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die deutsche Klassik", *Brechungen: Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), s. 129-49.

23 Bkz. Brian Vick, "Greek Origins and Organic Metaphors: Ideals of Cultural Autonomy in Neo-Humanist Germany from Winckelmann to Curtius", *Journal of the History of Ideas,* 63 (2002), 483-500.

24 Bkz. Friedrich Schlegel, "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe,* ed. Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett ve Hans Eichner (Paderborn: Schöningh, 1958-), 1. Cilt, s. 639; Wilhelm von Humboldt, "Ueber den Character der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben", *Werke,* II. Cilt, s. 65-72; Friedrich Ritschl, "Ueber die neueste Entwickelung der Philologie", *Opuscula philologica* (Leipzig: Teubner, 1866-79), V. Cilt, s. 1-18; Jahn, "Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland", *Aus der Alterthumswissenshaft* s. 3-50. Bkz. benzer bir anlayışla, Nietzsche'nin bir diğer öğretmeni, Georg Curtius, "Ueber die Bedeutung des Studiums der classischen Literatur", *Kleine Schriften,* ed. Ernst Windisch (Leipzig: Hirzel, 1886), s. 89-109.

25 Ayrıca bkz. *KGW* III / 3, 3 [76] ve *KGW* III / 4, 32 [67]. Nietzsche'nin konumunun müphemliği için, bkz. Christian J. Emden, "The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition", Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* (Rochester, N.Y.: Camden House, 2004), s. 372-90. Nietzsche's estetik bir kategori olarak klasik tartışması için, bkz. Helmut Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie: Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1985), s. 123-35.

26 Bkz. James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), s. 274.

27 Bkz. Eliza M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935).

28 Bu ütopyacı boyut için, bkz. Annemarie Gethmann-Siefert, "Das Klassische ist das Utopische: Überlegungen zu einer Kulturphilosophie der Kunst", Rudolf Bockholdt (ed.), *Über das Klassische* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987), s. 47-76: 62-7.

29 Bkz. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 334.

30 Bkz. Ernst Moritz Arndt, *Geist der Zeit, Werke: Auswahl in zwölf Teilen,* Ed.: August Leffson ve Wilhelm Steffens (Berlin: Bong & Co., 1912), VII. Cilt, s. 81- 2 ve 91.

31 Arndt'ın 19. yüzyıl Almanya'sındaki politik konumuyla ilgili olarak, bkz. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, I: Vom Feudalismus des "alten Reiches" bis zur "defensiven Modernisierung" der Reformära, 1700-1815* (Münih: C. H. Beck, 1987), s. 523-5 ve Wulf Wülfing, Karin Bruns ve Rolf Parr, *Historische Mythologie der Deutschen, 1798-1918* (Münih: Wilhelm Fink, 1991), s. 22-3.

32 Arndt, *Geist der Zeit, Werke* içinde, VIII. Cilt, s. 169.

33 Bkz. Michael Rowe, *From Reich to State: The Rhineland in the Revolutionary Age, 1780-1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 243-81 ve Stuart Woolf, *Napoleon's Integration of Europe.* (Londra: Routledge, 1991), s. 83-132.

34 Bkz. Arndt, *Geist der Zeit, Werke* içinde, IX. Cilt, s. 29 ve 40-91. Ancak Arndt'ın politik katılım ve haklara yaptığı vurgu, esasen, örneğin Alman Yahudilerini böyle bir katılımın dışında tutan güçlü bir ulusal program çerçevesinde gelişti. Bkz. Paul Lawrence Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton, N. J.; Princeton University Press, 1990), s. 127-8.

35 Ayrıca bkz. Max Eyfferth'in *BAW* III, s. 413'te tekrar basılmış günlüğünden parçalar. Eyfferth, Nietzsche'nin Bonn ve Leipzig'den arkadaşıydı.

36 Bkz. Heinrich von Sybel, "Preussen und Rheinland", *Kleine Schrifien,* II. Cilt (Münih: Cotta, 1869), s. 383-406. Anlaşılan Nietzsche ve Eyfferth bu konferansı izlemişlerdi. Bkz. Eyfferth'in *BAW* III, s. 405'teki günlüğü.

37 Sybel daha sonraki bir konuşmasında buna açıklık kazandırır: "Die Gründung der Universität Bonn: Festrede zum Fünfzigjährigen Jubiläum der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität", *Kleine Schriften*, II. Cilt, s. 407-73: 423 ve 426.

38 Bkz. örneğin, Wilhelm Herbst, *Das classische Alterthum in der Gegenwart: Eine geschichtliche Betrachtung (*Leipzig: Teubner, 1852), s. 4-33.

39 Bkz. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), s. 274-8; Hans Herter, "Aus der Geschichte der klassischen Philologie in Bonn" , *Kleine Schriften,* Ed.: Ernst Vogt (Münih: Wilhelm Fink, 1975), s. 648-64: 652-4; Friedrich von Bezold, *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität von der Gründung bis zum Jahre 1870* (Bonn: Marcus & Weber, 1920), s. 504-12.

40 Bkz. Paul Egon Hübinger, "Heinrich von Sybel und der Bonner Philologenkrieg", *Historisches Jahrbuch* 83 (1964), 162-216.

41 Bu gelişmelerin etkileriyle ilgili olarak, bkz. Konrad H. Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany: The Rise of Academic Illiberalism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), s. 78-159 ve 399-416.

42 Bkz. Nicholas Boyle, *Goethe – The Poet and the Age, I: The Poetry of Desire (1749-1790)*(Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 62-6.

43 Bkz. Otto von Bismarck, *Ausgewählte Werke* içindeki belgeler, Ed.: Gustav Adolf Rein, Wilhelm Schüßler, Eberhard Scheler, Alfred Milatz ve Rudolf Buchner (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962-83), III. Cilt, s. 746-66.

44 Bkz. Heinrich von Sybel, *Die Deutsche Nation und das Kaiserreich: Eine historisch-politische Abhandlung*, 2. Baskı. (Düsseldorf: J. Buddeus, 1862), s. 124.

45 Heinrich von Sybel, "Ueber den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung", *Kleine Schriften*, I. Cilt, 2. Baskı (Münih: Cotta, 1869), s. 343-59: 346.

46 Bkz. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, s. 11-16 ve Marti, *"Der grosse Pöbelund Sklavenaufstand"*, s. 93-4.

47 "Hayal edilen topluluklar" nosyonuyla ilgili olarak, bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983), s. 11-40.

48 Bkz. Humboldt, "Theorie der Bildung des Menschen", *Werke* içinde, I. Cilt, s. 235 ve 237-8.

49 Humboldt'un klasik filoloji tarihindeki yeri ve Alman üniversite sistemi üzerindeki etkisi için bkz. Ada Hentschke ve Ulrich Muhlack, *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), s. 65-74 ve Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany, 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 99-149.

50 Bkz. Ritschl, "Ueber die neueste Entwickelung der Philologie", s. 3 ve 8.

51 Bu konuda, bkz. Glenn W. Most, "One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship", *Transactions of the American Philological Association* 127 (1997), 349-61.

52 Bkz. Ritschl, "Zur Methode des philologischen Studiums", *Opuscula philologica*, V. Cilt, s. 19-32: 15.

53 Bkz. örneğin, Friedrich August Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, Ed.: Johann Daniel Gürtler (Leipzig: Lehnhold, 1831-39), I. Cilt, s. 31-45; August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Ed.: Ernst Bratuschek, 2. Baskı (Leipzig: Teubner, 1886), s. 10 ve 257; Curtius, "Ueber die Bedeutung des Stıdiums der classischen Literatur", *Kleine Schriften*, s. 89-109.

54 R. J. Hollingdale, *Nietzsche* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973), s. 1 ve 211.

55 Bkz. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, s. 66-7 ve Brobjer, "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", 161-5.

56 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History*, Çev.: H.B. Nisbet, Önsöz: Duncan Forbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 18.

57 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Çev.: E. F. J. Payne (New York: Dover, 1966), I. Cilt, s. 245.

58 Bkz. a.g.e., I. Cilt, s. 28-9 ve 62-3.

59 A.g.e., I. Cilt, s. 246.

60 Bkz. a.g.e., II. Cilt, s. 127-8 ve 439. Schopenhauer'in aklındaki pasaj Aristotle, *Poetics*'tendir, 1451b5.

61 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, II. Cilt, s. 440-1.

62 Bkz. a.g.e., II. Cilt, s. 442.

63 Bkz. a.g.e., II. Cilt, s. 445. Paul Gottfried, "Arthur Schopenhauer as a Critic of History", *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 331-8: 334-5. Gottfried bu kitapta Schopenhauer'in tarihsel bilgiye ilişkin değişen fikirlerinin büyük ölçüde Hegel'le daha önceki tartışmasının ve Hegelciliğin kamuoyunda kazandığı başarıyı kıskanmasının sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Harry J. Ausmus, "Schopenhauer's View of History: A Note"da [*History and Theory* 15 (1976), 141-5], Schopenhauer'in tarihe ilişkin değerlendirmesinin aslında son derece olumlu olduğunu, Hegelcilerle ilgili olumsuz deneyimine indirgenmemesi gerektiğini savunmuştur.

64 Eduard von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewussten* (Berlin: Duncker, 1869), s. 454 ve 637-8. Bkz. Federico Gerratana, "Der Wahn jenseits des Menschen: Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Friedrich Nietzsches (1869-1874)", *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 391-433.

65 Bkz. Julius Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien* (Berlin: Duncker, 1872). Nietzsche bu kitabı Basel'deki Üniversite Kütüphanesi'nden Şubat 1871 ve Nisan 1872'de, iki kez ödünç almıştı.

66 Bkz. Sandro Barbera, "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz *Arthur Schopenhauer,*" *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 124-36.

67 Aynı dönemlerde, Nietzsche'nin okuma listelerine çeşitli tarih kitapları girmeye başlamıştı. Bu listelerde Christoph Meiners'in *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom* (1781-82) ve Friedrich Creuzer'in *Die historische Kunst der Griechen* (1803) adlı kitapları da vardı. Bkz. *KGW* ¼, 38 [13] ve [15], 52 [31],58 [64] ve 62 [48].

68 Bkz. Horst Walter Blanke, Dirk Fleischer ve Jörn Rüsen, "Theory of History in Historical Lectures: The German Tradition of *Historik,* 1750-1900", *History and Theory* 23 (1984), 331-56.

69 Bkz. Horst Dreitzel, "Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft", *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), 257-84.

70 Baur'un görüşlerinin bir özeti *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*'ta [genişletilmiş 2. Baskı (Tübingen: Fues, 1860), s. 3-85] ve "Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft: Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus"da [*Theologische Jahrbücher* 9 (1850), 463-566 ve 10 (1851), 70-94 ve 291-329] bulunabilir. Baur'un öğrencileri arasında filozoflar Eduard Zeller ve Albert Schwegler'in yanı sıra, teolog Albrecht Ritschl da bulunuyordu. Bkz. Horton Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation into the School of F.C. Baur* (Oxford: Clarendon Press, 1975), özellikle s. 11-88, 101-12 ve 137-80.

71 Bkz. Baur, *Die Tübinger Schule,* s. 13-14 ve Albrecht Ritschl, "Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums", *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 6 (1861), 429-59.

72 Bkz. Ferdinand Christian Baur, "Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte: Vorrede der ersten Ausgabe (1847)", *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben,* Ed.: Klaus Scholder (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1963-70), II. Cilt, s. 303-8: 307.

73 Bkz. Ferdinand Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (Tübingen: Fues, 1852), s. 13-14 ve 18.

74 Hollingdale Nietzsche'nin *historischer Sinn* ifadesini kelimesi kelimesine "tarih anlayışı" olarak çevirir.

75 Bkz. Terry Pinkard, *German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Pres, 2002), s. 333-45.

76 Bkz. Christopher Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*'daki katkılar (Oxford: Clarendon Pres, 1998).

77 Bkz. Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* I. Cilt, s. 255-67.

78 Bu varsayım, örneğin, Martin Heidegger'in *Nietzsche* [Pfullingen: Neske, 1961, II. Cilt, s. 239] adlı eserinde ve Hollingdale'in *Nietzsche*'sinde (s. 51) bulunabilir.

79 Bkz. örneğin, Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Pres, 1985), s. 42.

80 Bkz. Manfred Riedel, "Ein Seitenstück zur *Geburt der Tragödie:* Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 45-61 ve Sandro Barbera, "Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen: Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit", Ed.: Tilman Borsche, Federico Gerratana ve Aldo Venturelli, *"Centauren-Geburten": Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), s. 217-33.

81 Bkz. Hill, *Nietzsche's Critiques,* s. 75 ve 94-6.

82 Schopenhauer'in algı kuramı için, bkz. Christopher Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 157-65.

83 Bkz. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986), s. 233-57 ve Thomas E. Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1978), s. 83-101.

84 Bkz. Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts,* 2. Baskı (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909), s. 82.

85 Bkz. George J. Stack, *Lange and Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1983), s. 195-223 ve Stack, "Kant, Lange, and Nietzsche: Critique of Knowledge", Keith Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern Ceman Thought* (Londra: Routledge, 1991), s. 30-58.

86 Bkz. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn: Baedeker, 1866), s. 471 (özgün metinde vurgulanmıştır).

87 Bkz. a.g.e., s. 346.

88 Bkz. örneğin, a.g.e., s. 484, 490 ve 492.

89 Bkz. a.g.e., s. 233-78.

90 Bkz. a.g.e., s. 493.

91 Bkz. Gustav Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1860), I. Cilt, s. 8. Ayrıca bkz. Michael Heidelberger, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung* (Frankfurt/M.: Klostermann, 1993), s. 217-37.

92 Bkz. Lange, *Geschichte des Materialismus,* s. 410-500.

93 Bkz. Johann Carl Friedrich Zöllner, *Über die Natur der Cometen: Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss,* 2. Baskı (Leipzig: Engelmann, 1872), s. 329-34 ve 378-425.

94 Bkz. Christian J. Emden, "Metaphor, Perception, and Consciousness: Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology", Gregory Moore ve Thomas H. Brobjer (ed.), *Nietzsche and Science* (Aldershot: Ashgate, 2004), s. 91-110.

95 Leipzig'deki kişisel ve kurumsal biçimlenimler için bkz. Roger Chickering, "Das Leipziger 'Positivisten-Kränzchen' um die Jahrhundertwende", Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch ve Friedrich Wilhelm Graf (ed.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, II: idealismus und Positivismus* (Stuttgart: Steiner, 1997), s. 227-45.

96 Bkz. David F. Lindenfeld, *The Practical Imagination: The German Sciences of the State in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 155.

97 Bkz. Wilhelm Roscher, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirthschaft nach geschichtlicher Methode* (Göttingen: Dieterich, 1843), s. iv. Bu yaklaşım on yıl sonra Roscher'in eseri *System der Volkswirthschaft'ın Grundlagen der Nationalökonomie* başlıklı ilk cildinde daha da geliştirilmiştir (Stuttgart: Cotta, 1854).

98 Bkz. Lindenfeld, *The Practical Imagination,* s. 156.

99 Aslında, Nietzsche'nin Roscher'in konferansları üzerine notları, Ritschl'in Roscher'in konferanslarıyla koşutluk gösteren, Roma yazıtları ve Aiskhylos'la ilgili dersleri üzerine notlarından çok daha ayrıntılıdır (*GSA* 49/84, s. 3-8 ve 27-33).

100 Bkz. Hill, *Nietzsche's Critiques,* s. 1-37, 73-116 ve 169-95. Nietzsche Kant'ın felsefi girişimiyle ilgili bilgisini büyük ölçüde Schaarschmidt, Schopenhauer ve Lange aracılığıyla edinmiştir. Ancak 1867/68 yılına ait gözden kaçan bir notta, Nietzsche şu yazarlardan da söz eder: Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (Leipzig: Voss, 1840) ve Kuno Fischer, *Immanuel Kant: Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim: Bassermann, 1860). Bu, 1854'ten itibaren on cilt halinde yayımlanan *Geschichte der neuern Philosophie*'nin üçüncü ve dördüncü kısımlarıdır *(KGW* 1/4, 58 [46]).

101 Nietzsche'nin okuma listeleri *KGW* 1/4, 62 [48] ve [53]'te bulunabilir. Kant ve Schelling'e olduğu kadar onların felsefi düşüncelerinin çağdaş yorumlarına yaptığı sayısız göndermenin yanı sıra, belli ki Nietzsche oldukça yeni bazı bilimsel konuları da bu listelere dahil etmek istemiştir ki bunlar arasında Hermann von Helmholtz, *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Fortschritte der Physik: Populär-wissenschaftlicher Vortrag* (Königsberg: Gräfe & Unzer, 1854) ve Rudolph Hermann Lotze, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Leipzig: Weidmann, 1852) de vardır.

102 Nietzsche'nin Kant'ın teleoloji kavramı üzerine notlarıyla, çağdaş biyoloji biliminde Kant sonrası teleoloji nosyonları üzerine tasarladığı çalışması pek dikkat çekmedi. Ancak, bkz. Hill, *Nietzsche's Critiques,* s. 83-94.

103 Bkz. Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 105-42 ve Timothy Lenoir, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology* (Dordrecht: Reidel, 1982), s. 156-94.

104 Bkz. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1971), s. 226-32 ve 281; Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), s. 313-21.

105 Hill, *Nietzsche's Critiques,* s. 93-4 ve 112-16, aksine, Nietzsche'nin belirleyici bir "yaşam gücü"nün gerçek varlığına inandığını ileri sürer.

106 Bkz. Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor,* s. 21-84 ve Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy,* Çev.: David J. Parent (Urbana, III.: University of Illinois Press, 1999), s. 161-82.

107 Immanuel Kant, *Critique of Judgment,* Çev.: Werner S. Pluhar (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987), s. 280.

108 Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Çev. ve Ed.: Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 297-8 (B 222-3).

109 Lange, *Geschichte des Materialismus,* s. 264.

110 A.g.e., s. 274-5.

111 Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Political Writings,* Ed.: Hans Reiss, Çev.: H. B. Nisbet, genişletilmiş 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 41-53: 51. Kant'ın doğa ve tarihin teleolojik yorumu arasında kurduğu bağlantı için bkz. Rudolf A. Makkreel, *Interpretation and Imagination in Kant: The Hermeneutical Import of the "Critique of Judgment"* (Chicago: Chicago University Press, 1990), s. 130-41.

112 Kant, "Idea for a Universal History", *Political Writings*, s. 52-3. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" başlıklı Almanca metni [*Werkausgabe* içinde, Ed.: Wilhelm Weischedel, 11. Baskı (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990), XI. Cilt, s. 49-50] karşılaştırın. Ayrıca bkz. Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), s. 135-57.

113 Kant, "Idea for a Universal History", *Political Writings*, s. 51-2.

114 A.g.e., s. 52.

115 Bkz. Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Mere Reason, Religion and Rational Theology* içinde, Çev. ve Ed.: Allen W.. Wood ve George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 129-71, özellikle 133-6. Kant'ın bu konuda fikirlerine ve bu fikirlerin politik düşüncesi üzerindeki etkilerine ilişkin biraz çekişmeli bir tartışma için bkz. Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 337-63.

116 Bkz. Kant, *Religion within the Bounds of Mere Reason, Religion and Rational Theology* içinde, s. 188-215.

117 Bkz. a.g.e., s. 136-41 ve Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 361-72.

118 Bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Werke* içinde, Ed.: Peter Lothar Oesterreich ve Wilhelm G. Jacobs (Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997), II. Cilt, s. 76-7.

119 Bkz. Pinkard, *German Philosophy*, s. 356-67.

120 Bkz. H. B. Nisbet, "Naturgeschichte und Humangeschichte bei Goethe, Herder und Kant", Peter Matussek (ed.), *Goethe und die Verzeitlichung der Natur* (Münih: C. H. Beck, 1998), s. 15-43.

121 Bkz. Humboldt, *Betrachtungen über die Weltgeschichte, Werke* içinde, I. Cilt, s. 572-3.

122 Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, Werke* içinde, I. Cilt, s. 598.

123 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, s. 124-7 ve 28. Ayrıca bkz. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 389-427.

124 Johann Gottfried Herder, *Letters for the Advancement of Humanity, Philosophical Writings* içinde, Çev. ve Ed.: Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 381.

125 A.g.e., s.383 ve 386.

126 A.g.e., s.394.

127 Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, "Brevis demonstratio erroris mirabilis Cartesii et aliorum," *Mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlin: Asher, 1848-63), VI. Cilt, s. 117-23 ve "Système nouveau de la nature et de la communication des substances," *Philosophische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlin: Weidmann, 1875- 90), IV. Cilt, s. 477-87. Leibniz'in kuvvet ve devinim mefhumları üzerine ayrıntılı bir açıklama için bkz Daniel Garber, "Leibniz: Physics and Philosophy," Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 270-352:309-21.

128 Bkz. Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (Göttingen: Dieterich, 1781) ve Johann Christian Reil, "Von der Lebenskraft," *Archiv für die Physiologie* 1/1 (1796), 66-7. Bu tartışmayla ilgili olarak, bkz. Richards, *The Romantic Conception of Life*, s. 218-29, 255-61.

129 Nietzsche'nin *Kraft* kavramı için, bkz Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), s. 82-95 ve

247-59; Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 266-88; Martin Bauer, "Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinanderset-zung mit J.G. Vogt," *Nietzsche Studien* 13 (1984), 211-27.

130 Bkz. Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke in zehn Bönden*, ed. Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier, Gunter E. Grimm, Hans Dietrich Irmscher, Rudolf Smend ve Johannes Wallmann (Frankfurt/ M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2060), VI. Cilt, s. 349.

131 Bkz. Lange, *Geschichte des Materialismus*, s. 373-5.

132 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. Rudolf Marx (Stuttgart: Kröner, 1978), s. 24-5 ve 5.

133 Bkz. Wittkau, *Historismus*, s. 42-4.

134 Bkz. Richards, *The Romantic Conceplion of Life*, s. 533-40

135 Bkz. Herder, *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity, Philosophical Writings*, s. 279.

II BASEL'DEN GÖRÜLDÜĞÜ KADARIYLA İMPARATORLUK ALMANYA'SININ OLUŞUMU (Sayfa 75-120)

1 Örneğin Gottfried Hermann, 1795'te Leipzig Üniversitesi'nde filoloji üzerine ders vermeye başladığında yirmi üç yaşındaydı; August Boeckh 1810'da Berlin Üniversitesi'nde bir klasik filoloji kürsüsünü kabul ettiğinde yirmi beşindeydi; Heinrich von Sybel, yirmi yedi yaşındayken Bonn Üniversitesi'nde profesörlüğe atanmıştı; Jacob Wackernagel ise Basel'de Nietzsche'nin yerini aldığında yirmi altı yaşındaydı.

2 Nietzsche "Urväter-hausrath" terimini kullanarak Goethe'nin *Faust*'unun ilk kısmının başlangıcına atıfta bulunur. Faust burada çalışma odasının kendisine hakiki bilgiyi getiremeyecek yararsız "araçlar"la dolu olmasından yakınır. Bkz. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust: Eine Tragödie, Werke: Hamburger Ausgabe* içinde, Ed.: Erich Trunz, III. Cilt, gözden geçirilmiş 16. Baskı (Münih: C. H. Beck, 1996), s. 21.

3 Bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, s. 13-103 ve Carl E. Schorske, "History as Vocation in Burckhardt's Basel", *Thinking with History: Explorations in the Passage to Modernity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), s. 56-70.

4 Basel'li aristokrat ailelerin Nietzsche'nin yaşadığı dönemdeki sosyal durumuyla ilgili olarak, bkz. Philipp Sarasin, *Stadt der Bürger: Struktureller Wandel und bürgerliche Lebenswelt, Basel 1870-1900* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1996), s. 266-80.

5 Kapsamlı bir üniversite tarihi için bkz. Edgar Bonjour, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1460-1960* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1971).

6 Bkz. Andrea Bollinger ve Franziska Trenkle, *Nietzsche in Basel* (Basel: Schwabe & Co., 2000), s. 23.

7 Bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, s. 77.

8 Bkz. Janz, *Friedrich Nietzsche*, I. Cilt, s. 277-849; Hans Gutzwiller, "Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 50 (1951), 148-224; Richard Meister, "Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879", *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-Hist. Klasse* 85 (1948), 103-21. Nietzsche'nin gündelik yaşamının ayrıntılarıyla sürükleyici bir anlatımı için bkz. Bollinger ve Trenkle, *Nietzsche in Basel*, s. 61-70.

9 Bkz. Karl Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1825), s. 66-81, özellikle 79.

10 Bunun sonucunda, Bachofen 1842'de Ağır Ceza Mahkemesi'ndeki yargıçlık görevinden de istifa ettikten sonra 1845'te kent senatosundan ayrıldı. Bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt,* s. 122-3.

11 Bkz. Franz Dorotheus Gerlach ve Johann Jakob Bachofen, *Geschichte der Römer* (Basel: Bahnmaier, 1851).

12 Bkz. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte* (Berlin: Weidmann, 1854-56). Mommsen'in imzasız eleştirisi *Literarisches Centralblatt für Deutschland*'da yayımlandı, 7 (16 Kasım, 1850), cols. 138-9. Bachofen ile Mommsen arasındaki tartışma için, bkz. Lionel Gossman, *"Orpheus Philologus:" Bachofen versus Mommsen on the Study of Antujuity* (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1983), s. 21-6.

13 Bachofen'in kafasındaki Mommsen imajı için bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhard,* s. 160-8. Bismarck'ın Mommsen'le ilgili sıkıntısı için bkz. Bismarck, *Ausgewählte Werke,* VIII. Cilt, s. 640.

14 Bkz. Johann Jakob Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Basel: Bachmaier, 1859) ve *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart: Krais & Hoffmann, 1861).

15 Nietzsche tarihe ve klasik filolojinin yöntemlerine giriş derslerinde Bachofen'in anaerkillikle ilgili eserlerine ve daha sonraki incelemesi *Das lykische Volk*'a (1862) atıfta bulunsa da, Bachofen aslında Nietzsche'nin eserlerinde ön plana çıkmaz (*KGW* 11/3, s. 429). Bachofen'in 1870'lerin başlarında Nietzsche'nin mektuplarındaki varlığı için bkz. *KGB* 11/3, s. 84, 123, 191 ve 279.

16 Bkz. Luise Bachofen-Burckhardt'ın açıklaması, Hermann Randa, *Nietzsche, Overbeck und Basel* (Berne: Haupt, 1937), s. 17-18.

17 Bkz. Franz Kugler, *Handbuch der Kunstgeschichte* (Stuttgart: Ebner & Seubert, 1842). Berlin'deki Burckhardt'la ilgili olarak, bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt,* s. 215-18.

18 Burckhardt ve Ranke arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Horst Günther, *"Der Geist ist ein Wühler:" Über Jacob Burckhardt* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997), s. 16-17.

19 Bkz. Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte, Aus Werk und Nachlaß,* Ed.: Walther Peter Fuchs ve Theodor Schieder (Münih: Oldenbourg, 1964-75), II. Cilt, s. 60. Ranke'nin daha geniş kapsamlı iddialarının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Toews, *Becoming Historical,* s. 372-416.

20 Bkz. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* s. 27-69.

21 Burckhardt'ın kültür tarihine dönüşüyle ilgili olarak, bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt,* s. 251-95 ve Friedrich Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), s. 86-181.

22 Kriz nosyonuyla ilgili olarak, bkz. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* s. 159-205.

23 Franz Overbeck ve Heinrich Köselitz, *Briefwechsel*, Ed.: David Marc Hoffmann, Niklas Peter ve Theo Salfinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1998), s. 475. Ayrıca bkz. Franz Overbeck, "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", *Neue Rundschau* 17 (1906), 209-31 ve 320-30: 228 ve Jacob Mähly, "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", *Die Gegenwart* 58 (1900), 246-50: 249.

24 Bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, s. 297-346.

25 Bkz. Jacob Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte, Gesamtausgabe* içinde, Ed.: Emil Dürr vd. (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1930-34), IX. Cilt, s. 343-4.

26 Bkz. a.g.e., VIII. Cilt, s. 2-4.

27 Bkz. Gustav Klemm, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit, nach den besten Quellen bearbeitet mit xylographischen Abbildungen der verschiedenen National-physiognomien, Geräthe, Waffen, Trachten, Kunstproducte u.s.w. versehen* (Leipzig: Teubner, 1843-51) ve Friedrich von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (Augsburg: Lampart, 1875).

28 Almanya'da kültür bilimlerindeki bütün eğilimlere politik illiberalizmin damgasını vurduğuna işaret etmek gerekir. Bkz. Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920* (New York: Oxford University Press, 1991), s. 13-55.

29 Bkz. Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik: Schleiermacher's Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995), s. 29-34.

30 Bkz. Thomas Albert Howard, *W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (New York: Cambridge University Press, 2000), s. 71-5.

31 Bkz. Curt Paul Janz, "Die Berufung Franz Overbecks an die Universität Basel 1870", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 92 (1982), 139-65.

32 Prusya Protestanlığı ile Alman milliyetçiliği arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Helmut Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995), s. 17-49. Almanya'nın Prusya'nın liderliğinde birleşmesi konusunda, bkz. Stefan Berger, "Prussia in History and Historiography from the Eighteenth to the Nineteenth Century", Philip G. Dwyer (ed.), *The Rise of Prussia, 1700-1830* (Harlow: Longman, 2000), s. 27-44: 34-40.

33 Overbeck'in Treitschke'nin eseri *Deutsche Geschichte*'e tepkisiyle ilgili tartışma için bkz. Niklaus Peter, *Im Schatten der Modernität: Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit unserer heutigen Theologie"* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1992), s. 105-18.

34 Bu garip olayla ilgili olarak, bkz. Barbara Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap.* 1-12) (Stuttgart: J.B. Metzler, 1992), s. 47-8 ve Brobjer, "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", 176-7.

35 Bu ahşap tabaka Franz Overbeck'in Basel üniversite kütüphanesindeki varlığının bir parçası olup, A 294 numaralı eşyadır. Onun varlığından haberdar olmamı sağlayan Martin A. Ruehl'e minnettarım. Martin A. Ruehl, "Basel and Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 499-503: 500. Bollinger ve Trenkle'in *Nietzsche in Basel* başlıklı kitaplarının arka kapağında güzel bir temsili bulunabilir.

36 Bkz. Martin Arndt, "Die Basler Syntroglodyten Overbeck und Nietzsche: Eine Freundschaft im Dissens", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 53/3 (2001), 193-226.

37 Overbeck, "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", 320 ve 322.

38 Bkz. Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur "Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks "Kirchenlexicon"* (Berlin: Akademie Verlag, 1997), s. 29-43 ve 83-108 ve Franz Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift, Werke und Nachlaß* içinde, Ed.: Ekkehard W. Stegemann, Niklaus Peter ve Marianne Stauffacher-Schaub (Stuttgart: J. B. Metzler, 1994-), I. Cilt, s. 167-256.

39 Bkz. Franz Overbeck, "Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie", *Werke und Nachlaß*, I. Cilt, s. 83-106: 100.

40 Bkz. a.g.e., s. 97 ve 106.

41 Bkz. a.g.e., s. 84-91 ve Franz Overbeck, "Über die Anfänge der patristischen Litteratur", *Historische Zeitschrift* 48 (1882), 417-72.

42 Bkz. Megill, *Prophets of Extremity*, s. 35-42 ve Williamson, *The Longing far Myth in Germany*, s. 234-83.

43 Nehamas, *Nietzsche*, s. 3. Son dönemde, Tamsin Shaw, "Nietzsche and the Self-Destruction of Secular Religions"da [*History of European Ideas* 32 (2006), 80-98: 83-6 ve 91], Nietzsche'nin başlangıçtaki düşüncesinin "Hıristiyanlık sonrası bir inanç", başka deyişle, felsefi kavrayış ile sanatın çakışmasına dayanan seküler bir din tesis etme girişimini temsil ettiğini savunarak, estetik olanın merkeziyetini yeniden formüle etmeye çalıştı. Brian Leiter "Nietzsche and Aestheticism"de [*Journal of the History of Phitosophy* 20 (1992), 275-90], bu tür yorumların yarattığı sorunları ana hatlarıyla zaten ele almıştı. Günter Abel, "Logik und Ästhetik"te [*Nietzsche-Studien* 16 (1987), 112-48], Nietzsche'nin estetik ilgilerinin epistemolojik kaygılarıyla bütünüyle iç içe geçtiğini ikna edici biçimde göstermiştir.
Bu veçhe Julian Young tarafından *Nietzsche's Philosophy of Art*'da (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) hafife alınmıştır.

44 Nietzsche'nin hem üniversitede (1869-79) hem de Pädagogium'da (1869-76) verdiği konferanslar, seminerler ve derslerin eksiksiz bir listesi için bkz. Bollinger ve Trenkle, *Nietzsche in Basel*, s. 71-8.

45 Nietzsche'nin bu alandaki eserleri özellikle *Vorlesungen über lateinische Grammatik* (1869-70), *Griechische Rhythmik* (1870-71), *Einleitung in die lateinische Epigraphik* (1871-72) ve *Einleitung in die Rhetorik des Aristoteles*'tir (1874-75, 1875, ayrıca olasılıkla 1877-78). Konferansları ve seminerlerinden ayrı olarak, azımsanmayacak sayıda defteri vardır. *Aufzeichnungen zur Metrik und Rhythmik* (1870-71), *Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik* (1870-71), *Rhythmische Untersuchungen* (1870-71), *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* (1872-73) ve *Darstellung der antiken Rhetorik* (1872-74) bunlardan bazılarıdır.

46 Bkz. örneğin, Nietzsche'nin başlangıçtaki konferansı *Homer und die klassische Philologie*'nin (1869) yanı sıra, *Prolegomena zu den Choephoren des Aeschylus* (1869-70, 1874, 1877-78), *Die griechischen Lyriker* (1869, 1871, 1873, 1874, 1874-75, 1878-79), *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (1870) ve her şeyden önce, *Geschichte der griechischen Litteratur* (1874-75) başlıklı konferans dizileri.

47 Bkz. *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* 1871-72, 1873-74, 1876, 1878-79), *Ciceros Academica* (1870, 1870-71) ve *Die vorplatonischen Philosophen* (1872, 1875-76, 1876, olasılıkla zaten 1869-70).

48 Bkz. Hubert Cancik, " 'Philology als Beruf': Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches", Borsche, Gerratana ve Venturelli (ed.), *"Centauren-Geburten"* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), s. 81-96.

49 Bkz. Fritz Bornmann, "Anekdota Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)", Borsche, Gerratana ve Venturelli (ed.), *"Centauren-Geburten"*, s. 67-80 ve Christian J. Emden, "Sprache, Musik und Rhythmus: Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869-1879", *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 208-30.

50 Bkz. James Whitman, "Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology", *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), 453-68: 453 ve 461. Karşıt bir görüş için bkz. Christian J. Emden, "Learning How to Read: Nietzsche in Leipzig", *Oxford German Studies* 35 (2006), 97-110.

51 Nietzsche'nin filolojisinin sorgulanmaya açık niteliği M. S. Silk ve J. P. Stern [*Nietzsche on Tragedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 133 ve 271] tarafından vurgulanmıştır.

52 Bkz. Carsten Zelle, "Der Abgang des Herakles: Beobachtungen zur mythologischen Figurenkonstellation in Hinsicht auf Friedrich Nietzsche und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff", *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 200-25; Jaap Mansfeld, "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments", *Nietzsche- Studien* 15 (1986), 43-58; William M. Calder III, "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal", *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 214-54.

53 Bkz. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Zukunftsphilologie! Zweites stück: eine erwiderung auf die rettungsversuche für Fr. Nietzsches "geburt der tragödie"* (1873), Karlfried Gründer, *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie:" Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Moellendorff* (Hildesheim: Olms, 1969), s. 115-35: 134.

54 Bkz. örneğin, Herbst, *Das classische Alterthum in der Gegenwart,* s. 149-65.

55 Bkz. Bernhard vom Brocke, "'Von des attischen Reiches Herrlichkeit' oder die 'Modernisierung' der Antike im Zeitalter des Nationalstaats", *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 101-36.

56 Bkz. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechisches Lesebuch* (Berlin: Weidmann, 1902); "Der griechische Unterricht auf den Gymnasien", *Verhandlungen über Fragen der höheren Unterrichts, Berlin 6. bis 8. Juni 1900, nebst einem Anhange von Gutachten herausgegeben im Auftrage des Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegen-heiten* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1901), s. 205-17; *Reden aus der Kriegszeit* (Berlin: Weidmann, 1915).

57 Ancak bkz. James I. Porter [*The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000)] ve John Sallis'in [*Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)] açıklamaları. Her ikisi de daha sonraki felsefi eleştirisinin erken tezahür eden somut bir örneği olarak, Nietzsche'nin kitabının felsefi gelişmişliğini vurgular.

58 Bkz. Jakob Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau: Trewendt, 1857) ve Karl Otfried Müller, *Aeschylos, "Eumeniden": Griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt und die Composition dieser Tragödie* (Göttingen: Dieterich, 1833). Nietzsche'nin yorumunun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Thomas H. Brobjer, "Sources of and Influences on Nietzsche's *Birth of Tragedy*", *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 278-99.

59 Bkz. Reibnitz, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche,* s. 45-6.

60 Bkz. Boeckh, *Encyklopädie,* s. 79-260 ve ayrıca Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut: Thomann, 1808), s. 1-16 ve 165-226.

61 Boeckh, *Encyklopädie,* s. 175, 86, 20 ve 57.

62 Bkz. Ulrich Johannes Schneider, *Philosophie und Universität: Die Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 1999) ve Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933,* Çev.: Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 34-58. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantia-*

nismus, s. 402-3, "aklın tarihselleşmesi" için 1870 ve 1884 yılları arasında yeni-Kantçı filozoflar tarafından verilen konferanslar ve seminerler açısından istatistiksel ilginç bir açıklama ortaya koyar. Toplam 472 konferans içinde, yarıdan fazlası felsefe tarihiyle ilgilidir.

63 Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie;* Friedrich Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie,* Ed.: August Heinrich Ritter (Berlin: Reimer, 1839); August Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie* (Hamburg: Perthes, 1829-53).

64 Friedrich Jaeger, "Geschichtsphilosophie, Hermeneutik und Kontingenz in der Geschichte des Historismus", Wolfgang Kütler, Jörn Rüsen ve Ernst Schulin (ed.), *Geschichtsdiskurs, III: Die Epoche der Historisierung* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997), s. 45-66: 55-61.

65 Bkz. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik,* s. 286-313.

66 Bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig: Hirzel, 1855-70) ve Friedrich Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* (Bonn: Marcus, 1857).

67 Önemli örnekler şunlardır: Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 2. Baskı (Tübingen: Fues, 1856-68); Christian August Brandis, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* (Berlin: Reimer, 1862-64); Friedrich Uebenveg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin: Mittler, 1862-66).

68 Bkz. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918* (Münih: C. H. Beck, 1990- 92), I. Cilt, s. 576 ve 590-5.

69 Hegel'in "tarihsel hukuk okulu" eleştirisi için bkz. *Elements of the Philosophy of Right,* Ed.: Allen W. Wood, Çev.: H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); §§ 3, 211-12 ve 258. Savigny'nin hukukun herhangi bir felsefi temeli olduğunu reddi için bkz. *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence,* Çev.: Abraham Hayward (Londra: Littlewood & Co., 1831), s. 65.

70 Bkz. Toews, *Becoming Historical,* s. 283-92 ve James Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era: Historical Vision and Legal Change* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994), s. 105-12.

71 Bkz. Karl Ernst Schubarth, *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungs-Princip des preußischen Staates* (Breslau: Aderholz, 1839) ve Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie* (Berlin: Gärtner, 1857), s. 359.

72 Bkz. Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Berlin: Duncker & Humblot, 1870).

73 Bkz. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus,* s. 308-9 ve Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918,* I. Cilt, 569-70.

74 Bkz. Peter Hirschfeld, "Karl Steffensen, 1816-1888: Ein Flensburger als Philosoph an der Universität Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 76 (1976), 19-75.

75 Bkz. Gustav Teichmüller, *Aristotelische Forschungen* (Halle: Barthel, 1867-73) ve *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik* (Breslau: Koebner, 1882). Teichmüller'le ilgili olarak, bkz. Heiner Schwenke, *Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller* (Basel: Schwabe, 2006).

76 Teichmüller Basel'den görece çabuk ayrılan son filozof değildi. *Lebensphilosophie*'nin başlıca temsilcilerinden biri olan öğrencisi Rudolf Eucken 1872 yılında geldiği Basel'den 1874'te Jena'ya gitmek üzere ayrıldı. Aslında felsefe tarihçisi olan halefi Max

Heinze, 1874'te ondan boşalan profesörlük görevini üstlendi, ancak hemen1875'te Königsberg'e gitmek üzere Basel'den ayrıldı.

77 Bkz. Nietzsche'nin Wilhelm Vischer-Bilfinger ve Erwin Rohde'yle mektuplaşmaları: *KGB* 11/1, s. 175-8, 183, 189, 192-3. Bu garip olayla ilgili olarak, ayrıca bkz. Janz, *Friedrich Nietzsche,* I. Cilt, s. 398-409.

78 Nietzsche, Friedrich Ritschl'in 1835-1843 yılları arasında Breslau ve Bonn'dan gönderdiği mektuplarının kopyalarına erişmiş olabilir. Ritschl'in konferanslarıyla ilgili olarak, bkz. Otto Ribbeck, *Friedrich Wilhelm Ritschl: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie* (Leipzig: Teubner, 1879-81), I. Cilt, s. 327-39.

79 Bkz. August Heinrich Ritter, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Göttingen: Dieterich, 1862-64). Droysen yalnızca yapıtının kısa bir özetini *Grundriss der Historik* (Jena: Frommann, 1858) başlığıyla yayımladı. Konferansların tamamı ancak ölümünden yıllarca sonra, 1884'te yayımlandı: *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Ed.: Rudolf Hübner (Münih: Oldenburg, 1937).

80 Bkz. Boeckh, *Encyklopädie,* s. 18.

81 Bkz. a.g.e., s. 10.

82 Bkz. Ritschl, "Zur Methode des philologischen Studiums", s. 25 ve 32.

83 Nietzsche'nin konferanslarına dair biraz farklı açıklamalar için bkz. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future,* s. 167-224 ve Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, s. 68-88.

84 Benzer bir bağlamda, bkz. Gottfried Bernhardy, *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie* (Halle: Anton, 1832), s. 47-8. Nietzsche bu kitabı Nisan 1871 ve Nisan 1872 tarihleri arasında Basel'deki üniversite kütüphanesinden ödünç almıştı.

85 Bkz. *KGW* 1/5, 75 [3].

86 Bkz. Seneca, *Epistulae morales,* CVIII. 4.

87 A.g.e., CVIII. 23

88 Bkz. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* s. 83.

89 Bkz. Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918,* I. Cilt, s. 568-86.

90 Bu konferansların kesin tarihleri 16 Ocak, 6 ve 27 Şubat, 5 ve 23 Mart 1872'dir. Nietzsche'nin olası kaynakları için bkz. Jörg Schneider, "Nietzsches Basler Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* im Lichte seiner Lektüre pädagogischer Literatur", *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 308-25.

91 Bkz. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters,* Çev. ve ed.: Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

92 Basel kentinin müzesinin tarihi için bkz. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt,* s. 80. Basel'e özgü olsa da, kentin müzesinin kamu kaynaklarının yapısı daha geniş bir eğilimi yansıtıyordu: Frankfurt'taki Städel-Museum (1817), Köln'deki Wallraff Koleksiyonları (1824) ve Hamburg'daki Kunsthallen (1869) sanatın, yükseköğrenimin ve kent yaşamının benzer bir bileşkesini temsil eder. Bu itibarla, Basel gibi bu Alman kentlerinin de liberal-muhafazakâr eğilimleri olan hâkim bir aristokrat kültürel elit sınıfına sahip olmaları şaşırtıcı değildir.

93 Bkz. *GSA* 71/366.

94 Bkz. Rudolf Eucken, "Meine persönlichen Erinnerungen an Nietzsche", Sander L. Gilman (ed.), *Begegnungen mit Nietzsche* (Bonn: Bouvier, 1981), s. 160-2: 160-1 ve F. D., "Akademische Vorlesung von Hrn. Prof. Nietzsche über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", *Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel,* no. 30 (23 Ocak, 1872).

95 Bkz. Ulrich Muhlack, "Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus", Werner Conze, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck ve M. Rainer Lepsius (ed.), *Bildungsbür-gertum im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985-92), II. Cilt, s. 80-105.

96 Bkz. Adolf von Harnack, "Vom Grossbetrieb der Wissenschaft", *Preußische Jahrbücher* 119 (1905), 193-201 ve Theodor Mommsen, "Antwort auf Harnack, 3. Juli 1890", *Reden und Aufsätze* (Berlin: Weidmann, 1905), s. 209-10.

97 Bkz. Pierangelo Schiera, *Laboratorium der bürgerlichen Welt: Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992), s. 211-56 ve Timothy Lenoir, *Politik im Tempel der Wissenschaft: Forschung und Machtausübung im deutschen Kaiserreich* (Frankfurt/M.: Campus, 1992).

98 Bkz. Heinrich von Sybel, *Die deutschen Universitäten, ihre Leistungen und Bedürfnisse* (Bonn: Max Cohen & Sohn, 1874); Johann Gustav Droysen, *Briefwechsel*, Ed.: Rudolf Hübner (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1929), II. Cilt, s. 941-2; Heinrich von Treitschke, *Briefe*, Ed.: Max Cornelius (Leipzig: Hirzel, 1912-20), III. Cilt /2, s. 585-6.

99 Bkz. McClelland, *State, Society and University in Germany*, s. 258-79; Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany*, s. 23-77; Bernhard vom Brocke, "Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im deutschen Kaiserreich, 1882-1907: Das 'System Althoff'", Peter Baumgart (ed.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), s. 9-118.

100 Bkz. Jörg Fisch, "Zivilisation, Kultur", Brunner, Conze ve Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, VII. Cilt, s. 679-774. 19. yüzyıl Almanya'sının politik imgeleminde "eğitim", "kültür" ve "uygarlığın" sorunlu bir biçimde iç içe geçmesiyle ilgili olarak, bkz. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (Frankfurt/M.: Insel, 1994), s. 61-96 ve 126-225 ve Manfred Landfester, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert: Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), s. 119-64.

101 Bkz. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, III*, s. 127 ve Jürgen Kocka, "Bildungsbürgertum: Gesellschaftliche Formation oder Historikerkonstrukt?" Conze, Kocka, Koselleck ve Lepsius (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985-92), IV. Cilt, s. 9-20: 17-18.

102 Alman liberalizminin düşünsel bakış açısı ve politik pragmatizmden yoksun oluşuyla ilgili olarak, bkz. Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat* (Münih: C. H. Beck, 1983), s. 186-300.

103 Bkz. Walser Smith, *German Nationalism and Religious Conflict*, s. 19-49.

104 Bkz. Johann Caspar Bluntschli, *Rom und die Deutschen* (Berlin: Lüderitz, 1872). Bluntschli'nin devlet kuramı için bkz. *Allgemeines Statsrecht [sic]*, gözden geçirilmiş 5. Baskı (Stuttgart: Cotta, 1876).

105 Bkz. Bismarck, *Ausgewählte Werke*, V. Cilt, s. 112-13 ve 302-9.

106 Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke* içinde, Ed.: Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-71), XII. Cilt, s. 497-8. H. B. Nisbet'in çevirisinde bu pasaj atılmış, sadece kısa bir özetine yer verilmiştir. Bkz. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History, Political Writings* içinde, Ed.: Laurence Dickey ve H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 202 ve 309, 20. not.

107 Bkz. Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, 3.Baskı (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1901), s. 77-8.

108 Cosima Wagner, *Diaries, Volume I: 1869-77*, Ed.: Martin Gregor-Dellin ve Dietrich Mack, Çev.: Geoffrey Skelton (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), s. 245-6.

109 Richard Wagner, "German Art and German Policy" ve "What is German?" *Prose Works* içinde, Çev.: William Ashton Ellis, IV. Cilt (New York: Broude Brothers, 1966), s. 40, 54, 107 ve 158.

110 Bkz. *KGB* II/1, s. 36, 105, 254 ve 290; *KGB* II/3, s. 154 ve 156; *KGB* III/3, s 135.

111 Bkz. Ida Overbeck'in açıklaması, Carl A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft* (Jena: Diederichs, 1908), I. Cilt, s. 235.

112 Martin A. Ruehl, "*Politeia* 1871: Young Nietzsche and the Greek State", Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity*, s. 79-97 ve Barbara von Reibnitz, "Nietzsches *Griechischer Staat* und das Deutsche Kaiserreich", *Der altsprachliche Unterricht* 30/3 (1987), 76-89. Her ikisi de Nietzsche'nin Yunan devletiyle ilgili denemesinin tarihsel bağlamına işaret eder.

113 Nietzsche'nin kaynağı, Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers,* IX. 8.

114 Woerth savaşıyla ilgili olarak, bkz. Geoffrey Wawro, *The Franco-Prussian War: The German Conquest of France in 1870-1871* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 121-37.

115 Bkz. a.g.e., s. 240-53.

116 Nietzsche'nin kız kardeşi Elisabeth, çok daha sonra ve arka planda kendi sorgulanmaya açık gerici gündemiyle, kardeşinin cephe hattına yaptığı kısa geziyi göklere çıkaracak ve aslında Nietzsche'nin tek arzusunun muharebelere katılan doğru dürüst bir askerin yaşamını sürmek olduğunu iddia edecekti. Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's,* II. Cilt/1 (Leipzig: C. A. Naumann, 1897), s. 31-4.

117 Nietzsche'nin Wagner'i Alman tininin somutlaşmış hali ilan eden "Mahnruf an die Deutschen" (1873) başlıklı el ilanının, Nietzsche'nin coşkulu illiberal ve milliyetçi gündeminin bir örneği olarak yanlış anlaşılması işten bile değildir. Ancak bu, iyi hesaplanmış bir halkla ilişkiler alıştırmasıdır. Zamanın milliyetçi duygularından faydalanılarak, Alman kitapçıları arasında dağıtılacağı ve böylece Richard Wagner'in Bayreuth kentindeki konser salonu için para toplanacağı varsayılıyordu. Wagner'in danışmanlarının bile fazla sert bulduğu bu el ilanı, neyse ki hiç yayımlanmadı.

118 R. J. Hollingdale Nietzsche'nin *schlimme Folgen* ifadesini "kötü sonuçlar" olarak çevirir ki bu da mutlakçı bir ahlak perspektifini çağrıştırır. Ancak, "kötü" sözcüğünün Almancadaki karşılığı *böse*'dir ve Nietzsche'nin bu ifadeden kaçınması rastlantı değildir: Fransa-Prusya Savaşı'nın Alman "ahlakı" üzerindeki etkisine yaptığı vurgunun da gösterdiği gibi, 1870'lerin ortalarına gelindiğinde Nietzsche ahlaki duyguların temelleri ve politik yaşamla bağlantıları konusunda zaten oldukça kuşkuluydu.

119 Bkz. Pauline Kleingeld, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *Journal of the History of Ideas* 60 (1999), 505-24: 515-18.

120 Herder, *Letters for the Advancement of Humanity, Philosophical Writings* içinde, s. 377.

121 A.g.e. Kleingeld tarafından ana hatları belirlenen, politik selfdeterminasyon ile bir tür kültürel çoğulculuk arasındaki olası gerilimler göz önünde bulundurulduğunda, Peter Hallberg, "The Nature of Collective Individuals: J. G. Herder's Concept of Community"de [*History of European Ideas* 25 (2999), 291-304: 293] Herder'in politik oryantasyonunun müphemliğini ima etmiştir.

122 Bkz. Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany,* s. 90-134.

123 Bkz. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* s. 21.

124 Bkz. George S. Williamson, "What Killed August von Kotzebue? The Temptations of Virtue and the Political Theology of German Nationalism", *Journal of Modern History* 72 (2000), 890-943.

125 Bkz. Plato, *Theaetetus*, 155d ve Aristotle, *Rhetoric,* 1371a31-b5.

126 Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Nature: Part Two of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), Çev.: A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 3; *Philosophy of Mind: Part Three of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), Çev.: William Wallace ve A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 200 (§ 449); *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Çev.: T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), I. Cilt, s. 315.

127 Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, I. Cilt, 81. Ayrıca bkz. Aristotle, *Metaphysics*, 982b.

III TARİHSEL KÜLTÜR KRİZİ (Sayfa 121-162)

1 Bkz. örneğin Hubert Cancik, *Nietzsches Antike: Vorlesung* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1995), s. 88-92 ve Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, 2. Baskı (New York: Columbia University Press, 1991), s. 175-200.

2 Heinz-Dieter Kittsteiner, "Erinnern – Vergessen – Orientieren: Nietzsches Begriff des 'umhüllenden Wahns' als geschichtsphilosophische Kategorie", Dieter Borchmeyer (ed.), *"Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996), s. 48-75: 52-3. Nietzsche'nin Hegel'in başladığı işi, başka deyişle, "aklı tarihe" dönüştürmeyi tamamladığını bile belirtiyor.

3 Bkz. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*; Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*; Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932).

4 Bkz. Arno Seifert, "Von der heiligen zur philosophischen Geschichte: Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklarung", *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986), 81-117.

5 Bkz. Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1975), s. 127-89 ve Georg G. Iggers, "The University of Göttingen 1760-1800 and the Transformation of Historical Scholarship", *Storia della Storiografia* 2 (1982), 11-37.

6 Bkz. Foucault, *The Order of Things*, s. 219-21.

7 Bkz. Voltaire, *La Philosophie de l'histoire* (1756) *Œuvres Complètes*, Ed.: Theodore Besterman, William H. Barber vd. (Oxford: Voltaire Foundation / Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1968-), LIX. Cilt, s. 114.

8 Bkz. Herder, *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity, Philosophical Writings* içinde, s. 299 ve August Ludwig von Schlözer, *Vorstellung seiner Universalhistorie* (1771/ 72), Ed.: Horst-Walter Blanke (Hagen: Rottmannı, 1990). Ayrıca bkz. Johann Christoph Gatterer, *Abriß der Universalhistorie in ihrem ganzen Umfange*, 2. Baskı (Göttingen: Vandenhoeck, 1773).

9 Herder, *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity, Philosophical Writings* içinde, s. 298.

10 A.g.e., s. 320.

11 A.g.e., s. 321-2.

12 Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", *Political Writings*, s. 51 ve Gotthold Ephraim Lessing, "The Education of the Human Race", *Phil-*

osophical and Theological Writings, Çev. ve ed.: H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 217-40: 237 (§ 82).

13 Aristoteles'in *Poetika*'sına [Aristotle, *Poetics*, 1451b5-8] dayanan ve 18. yüzyıldaki standart olan *Cognitio historica* ve *cognitio philosphica* ayrımı için bkz. örneğin, Friedrich Christian Baumeister, *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate celeb. Wolfii: In unum collectae svccinctis observationibvs exemplisque*, 7. Baskı (Wittenberg: Ahlfeld, 1746), s. 1 ve Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev.: Werner S. Pluhar, Önsöz: Stephen Engstrom (Indianapolis, Ind.: Hackett, 2002), s. 693 (B 864). *Cognitio ex datis* (tarih) ve *cognitio ex principiis* (felsefe) arasında ayrım yapmıştır.

14 Bkz. Reinhart Koselleck, "Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process", *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Çev.: Keith Tribe (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), s. 21-38.

15 18. yüzyıl sonlarında klasik filolojinin Almanya'daki kurumsal ve kuramsal gelişimiyle ilgili olarak, bkz. Robert S. Leventhal, "The Emergence of Philological Discourse in Germany, 1700-1810", *Isis* 77 (1986), 243-60 ve Anthony Grafton, "Polyhistor into Philolog: Notes on the Transformation of German Classical Scholarship, 1780-1850", *History of Universities* 3 (1983), 159-92.

16 Bkz. Humboldt, "Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers", *Werke*, I. Cilt, s. 587 ve Ranke, "Über die Epochen der neueren Geschichte", *Aus Werk und Nachlaß*, II. Cilt, s. 60.

17 Ranke, *Idee der Universalhistorie*, *Aus Werk und Nachlaß içinde*, IV. Cilt, s. 77. Ranke'nin oryantasyonunun daha kapsamlı bir irdelemesi için bkz. Toews, *Becoming Historical*, s. 393-404.

18 Barthold Georg Niebuhr'dan Heinrich Ludwig Nicolovius'a (15 Eylül, 1821), *Lebensnachrichten, aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde* içinde (Hamburg: Friedrich Perthes, 1838-39), II. Cilt, s. 480 (no. 448).

19 Bkz. Wolfgang Hardtwig, "Geschichtsreligion –Wissenschaft als Arbeit– Objektivität: Der Historismus in neuer Sicht", *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 1-32.

20 Schleiermacher'in ders notlarının yayımlanması gibi bir amacı yoktu; bunlar ancak ölümünden sonra yayımlandı: *Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, Ed.: Friedrich Lücke (Berlin: Reimer, 1838).

21 Bkz. Johann Gustav Droysen, *Historik: Textausgabe*, Ed.: Peter Leyh (Stuttgart-Bad-Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1977), s. 217-83.

22 Bkz. a.g.e., s. 5.

23 Bkz. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, s. 33-55 ve Iggers, *The German Conception of History*, s. 124-228.

24 Bkz. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), s. 340-8.

25 Bkz. Toews, *Becoming Historical*, s. 19-65.

26 Bkz. Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise*, s. 140-6.

27 Bkz. Friedrich Jaeger ve Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus: Eine Einführung* (Münih: C.H. Beck, 1992), s. 121-34.

28 Bkz. Wittkau, *Historismus*, s. 45-60.

29 İlgilendiği kuramsal ve pratik sorunlar bugün tartışılmaya devam ettiğinden, Nietzsche hâlâ güncel bir filozoftur: "Alman tarihselciliği" ile mahut "yeni tarih felsefesi" arasındaki fark, en azından kuramsal temelde, genel olarak varsayıldığından daha küçüktür. Bkz. F. R. Ankersmit, "Historicism: An Attempt at Synthesis", *History and Theory* 34 (1995), 143-61 ve Ignacio Olábarri, " 'New' New History: A *longue durée* Structure", *History and Theory* 34 (1995), 1-29.

30 Bkz. Blanke, Fleischer ve Rüsen, "Theory of History in Historical Lectures", 346-54.

31 Bkz. Droysen, *Historik*, s. 368. Böyle savlar Droysen açısından Hegel'in hâlâ bağıntılı olduğunu gösterir. Bkz. Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise*, s. 61-5.

32 Bkz. Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus* (Freiburg/Br.: Alber, 1974), s. 20-30 ve Gunter Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsan- spruch und Orientierungsbedürfnis: Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991), s. 131-4.

33 Bkz. Jaeger, "Geschichtsphilosophie, Hermeneutik, und Kontingenz in der Geschichte des Historimus", Wolfgang Küttler, Jörn Rüser ve Ernst Schulin (ed.), *Geschichtschskurs, III: Die Epoche der Historisierung* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997), s. 46.

34 Nietzsche'nin savının metinsel yapısı ve gelişimi için bkz. Jörg Salaquarda, "Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 1-45.

35 Bkz. Nehamas, Nietzsche, s. 194-9 ve Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 28 ve 37-8.

36 Nietzsche'nin "tarih" ve "hayat" arasında radikal ve mutlak bir karşıtlık inşa ettiği varsayımı, ikinci "Zamana Aykırı Bakışlar"ın Alman tarihçiler arasında karşılanışını belirlemeye devam ediyor. Örneğin bkz. Wittkau, *Historismus*, s. 49 ve 53.

37 Bkz. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, s. 79-115, 171-81 ve 205-19; "On Naïve and Sentimental Poetry", H. B. Nisbet (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 180-232. Ayrıca bkz. Paul Bishop ve R. H. Stephenson, *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism* (Rochester, N.Y.: Camden House, 2005), s. 24-62. Nietzsche'nin Schiller'i karşılayışıyla ilgili olarak, bkz. özellikle Nicholas Martin, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 29-44.

38 Bunun daha olumlu bir açıklaması için, bkz. Megill, *Prophets of Extremity*, s. 71-5.

39 Bu, söz konusu eleştirideki tek olumlu ifadeydi. Yazıda Nietzsche'nin "insanın erdemlerini hor görmesi"ne karşı sert ifadeler kullanılıyor ve filozof "titrek gösterişli binaları" ve hayata karşı "yıkıcı" tutumuyla "Almanya'nın çorak ve şaşırtıcı metafiziğine" hâkim olan "ontolojinin kâğıttan kalelerini inşa edenlerden biri" olarak tarif ediliyordu. Bkz. anonim makale, "Contemporary Literature: Theology and Philosophy", *Westminster Review*, new series 47 (Ocak-Nisan 1875), 484-506: 501-3.

40 Bkz. Georg G. Iggers, "Nationalism and Historiography, 1789-1996: The German Example in Historical Perspective", Stefan Berger, Mark Donovan ve Kevin Passmore (ed.), *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (Londra: Routledge, 1999), s. 15-29 ve Berger, *The Search for Normality*, s. 21-55.

41 Bkz. John Breuilly, "The National Idea in Modern German History", Mary Fulbrook ve John Breuilly (ed.), *German History since 1800* (Londra: Arnold, 1997), s. 556-84. Alman bölgeleriyle birleşmiş bir ulus-devlet fikri arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Abigail Green, *Fatherlands: State-Building and Nationhood in Nineteenth-Century Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 97-147.

42 Bkz. Charlotte Woodford, " 'Mit Gott für König und Vaterland': Contrasting Models of Patriotism in the Historical Novels of Theodor Fontane and Gustav Freytag", Christian J. Emden ve David Midgley (ed.), *German Literature, History and the Nation* (Oxford: Peter Lang, 2004), s. 253-76.

43 Bkz. Rolf Parr, *"Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust:" Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks, 1860-1918* (Münih: Wilhelm Fink, 1992); Fritz Schellack, "Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste", Dieter Düding, Peter Friedemann ve

Paul Münch (ed.), *Öffentliche Festkultur: Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg* (Reinbeck: Rowolth, 1988), s. 278-97; Thomas Nipperdey, "Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert", *Gesellschaft, Kultur, Theorie: Gesammelte Aufsatze zur neueren Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), s. 133-73.

44 Bkz. Rudy Koshar, *From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870-1990* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000), s. 29-52.

45 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999). s. 13.

46 Bunun özellikle dikkat çekici bir örneği 1878'de Paris'te açılan dünya sergisindeki "Rue des nations"dur (Milletler Sokağı): Bir dizi bina cephesi farklı tarihsel ve ulusal yapı tarzlarını temsil ederek, dünya sergilerinin sıradan ziyaretçilerinin genel oryantasyon eksikliği deneyimine katkıda bulunur. Bkz. M. Christine Boyer, *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), s. 259-63.

47 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften içinde,* VII. Cilt (Leipzig: Teubner, 1927), s. 191-2.

48 Bkz. Gangolf Hübinger, "Geschichte als leitende Orientierungswissenschaft im 19. Jahrhundert", Berichte zur Wissenschaftsgeschichte II (1988), 149-58.

49 Bkz. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, s. 21-30, 37-55 ve Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise*, s. 15 ve 146-50.

50 Bkz. Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford: Berg, 1988), s. 98 ve 117 ve Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Çev.: Thomas Burger ve Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), s. 28, 88 ve 94.

51 Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, s. 132.

52 Bkz. a.g.e., s. 134-5, 159, 168, 181 ve 188-9. Burckhardt krizlere duyduğu ilgiyi 1840'larda Basel, Almanya ve İtalya'da politik değişimlere ve kargaşaya tanık olmasına borçludur. Bkz. John R. Hinde, "The Development of Jacob Burckhardt's Early Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), 425-36: 428.

53 Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, s. 191.

54 Bu "geçişler"in dinamikleriyle ilgili olarak, bkz. Hans Blumenberg, "Epochenschwelle und Rezeption", *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 94-120 ve Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, s. 166-77.

55 Koselleck, *Critique and Crisis*, s. 127.

56 Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş baskı (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1988), s. 31.

57 Nietzsche üçlü tarihsel bilgi paradigmasını tercih eden ilk yazar değildir elbette. 18. yüzyılda Johann Martin Chladenius, *Nova philosophia definitiva*'da (Leipzig: Lanckisch, 1750, s. 73) *ars historica*'nın aklı *in cognoscendis rebus singularibus, in cognoscendis rebus absentibus* ve *in cognoscendis rebus antiquis*'a yönelten sayılması gerektiğine dikkat çekmişti. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*'de (s. 11-24), tamamen farklı bir açıdan, tarih söylemini "kaynaksal", "düşünümsel" ve "felsefi tarih" olarak ayırır.

58 Alman siyasal imgeleminin 1870'lerdeki karmaşıklığıyla ilgili olarak, bkz. Wolfgang Hardtwig, "Bürgertum, Staatssymbolik und Staatsbewußtsein im Deutschen Kaiserreich, 1871-1914", *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 269-95.

59 Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany*'de (s. 160-1 ve 201) bunu Carl Bruns ve Emil DuBois-Reymond'un rektörlük söylevleri açısından olduğu kadar, Luther'den Bismarck'a kadar hayali soykütük açısından da tartışır. Bkz. Carl

Bruns, *Deutschlands Sieg über Frankreich: Rede am 15. October 1870 in der Aula der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten beim Antritt des Rectorats* (Berlin: Vogt, 1870) ve Emil DuBois-Reymond, *Über den deutschen Krieg: Rede am 3. August 1870 in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms- Universität zu Berlin gehalten* (Berlin: Hirschwald, 1870).

60 Bkz. Becker, *Bilder von Krieg und Nation*, s. 70-2 ve 292-376.

61 Leo von Klenze'nin programı *Die Walhalla in artistischer und technischer Beziehung*'da (Münih: Literarisch-artistische Anstalt, 1842) bulunabilir. Almanca konuşan önemli şahsiyetlerin büstleri burada bulunacağından, başlangıçta *Pantheon der Deutschen* olarak adlandırılmıştı. Klasik Yunan nizamına mimari göndermelere karşı İskandinav unsurlara vurgu yapmak üzere "Walhalla" adını öneren İsviçre doğumlu tarihçi Johannes von Müller'di.

62 Bkz. Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis: Eine kurze Geschichte der nationalen Bildungsidee* (Frankfurt/M.: Campus 1993), s. 47-9.

63 Bkz. Reinhard Alings, *Monument und Nation – das Bild vom Nationalstaat im Denkmal: Zum Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich 1871-1918* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996) ve Jörg Traeger, *Der Weg nach Walhalla: Denkmallandschaft und Bildungsreise im 19. Jahrhundert* (Regensburg: Bernhard Bosse, 1987).

64 Bkz. örneğin, Sybel'in "Ueber den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung"daki ifadeleri, *Kleine Schriften* (Münih: Cotta, 1869), I. Cilt, s. 349 ve 353.

65 Bkz. Leopold von Ranke, *Neun Bücher Preussischer Geschichte* (Berlin: Veit und Comp., 1847-48) ve Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (Leipzig: Hirzel, 1879-94).

66 Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Ed.: Erich Bayer (Tübingen: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1952-53), III. Cilt, s. xx-xxi.

67 Bkz. örneğin, Mommsen'in *Römische Geschichte*'de Caesar'la ilgili ifadeleri, III. Cilt, s. 476.

68 Bkz. a.g.e., III. Cilt, s. 619-20.

69 Bkz. Emden, "Learning How to Read", 101-5, 107-8 ve Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, s. 20-68.

70 *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Ed.: August Boeckh (Berlin: Reimer, 1825-77) ve Gottfried Hermann, *Über Herrn Professor Böckhs Behandlung der griechischen Inschriften* (Leipzig: Fleischer, 1826).

71 *Corpus Inscriptionum Graecarum*'un tarihi ve Boeckh ile Hermann arasındaki tartışmayla ilgili olarak, bkz. Most, "One Hundred Years of Fractiousness", 353-7 ve Ernst Vogt, "Der Methodenstreit zwischen Hermann und Boeckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie", Hellmut Flashar, Karlfried Gründer ve Axel Horstmann (ed.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), s. 103-21.

72 Mommsen'in İtalya'daki araştırması ve *Corpus Inscriptionum Latinarum*'un başlangıcı için, bkz. Stefan Rebenich, *Theodor Mommsen: Eine Biographie* (Münih: C. H. Beck, 2002), s. 43-52 ve Theodor Mommsen, "Über Plan und Ausführung eines *Corpus Inscriptionum Latinarum*", *Tagebuch der französisch-italienischen Reise 1844-1845, mit einem Anhang: Mommsens Denkschrift über das "Corpus Inscriptionum Latinarum" 1847*, Ed.: Gerold Walser and Brigitte Walser (Berne: Lang, 1976), s. 223-52.

73 Aslında, Nietzsche'nin derslerinin kaynağının izi sürüldüğünde Ritschl'in Leipzig Üniversitesi'nde verdiği konferans ve derslere dayandığı görülür. Bkz. *GSA* 49/84, s. 3-8 ve *GSA* 54/89.

74 Bu tutarsız ilişkiyle ilgili olarak, bkz. Jürgen Malitz, "Theodor Mommsen und Wilamowitz", William M. Calder III, Hellmut Flashar ve Theodor Lindken (ed.), *Wilamowitz nach 50 Jahren* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), s. 31-55.

75 Bkz. Adolf von Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Reichsdruckerei, 1900), Cilt 1/2, s. 900-13.

76 Mommsen'in genel ilkeleriyle ilgili olarak, bkz. Rebenich, *Theodor Mommsen*, s. 121-7.

77 Antikacı modellerin önemiyle ilgili olarak, bkz. Thomas DaCosta Kaufmann, "Antiquarianism, the History of Objects, and the History of Art before Winckelmann", *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), 523-41.

78 Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthumswissenschaft, nebst einer Auswahl seiner kleinen Schriften und literarischen Zugaben zu dessen Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft Als Supplementband zu dessen Vorlesungen*, Ed.: Samuel Friedrich Wilhelm Hoffmann (Leipzig: Lehnhold, 1833), s. 41.

79 Krş. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, s. 141-9. Burckhardt'ın eserinin aksine, Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus*'da (Berlin: Reimer, 1859), hümanist düşüncenin metinsel geleneğine daha çok odaklanır ve Burckhardt'ın açıklamasının temelini oluşturan maddi etmenlerle daha az ilgilenir.

80 Bkz. Jakob Andreas Konrad Levezow, "Ueber archäologische Kritik und Hermeneutik", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften: Historischphilologische Klasse* (1833), s. 225-48 ve Ludwig Preller, "Über die wissenschaftliche Behandlung der Archäologie", *Ausgetwählte Aufsätze aus dem Gebiet der classischen Alter-thumswissenschaft*, Ed. Reinhold Köhler (Berlin: Weidmann, 1864), s. 384-425.

81 Bkz. Karl Otfried Müller, *Handbuch der Archaologie der Kunst* (Breslau: Max, 1830).

82 Bkz. Eduard Müller, "Biographische Erinnerungen", Karl Otfried Müller, *Kleine deutsche Schriften*, Ed.: Eduard Müller (Breslau: Max, 1847-47), I. Cilt, s. lxvii-lxviii.

83 Bkz. Marchand, *Down from Olympus*, s. 75-103 ve 118-24.

84 Bkz. Adolf Michaelis, *Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1829-1879: Festschrift zum 21. April 1879* (Berlin: Asher & Co., 1879).

85 Arnold Hermann Ludwig Heeren, *Geschichte des Studiums der classischen Litteraturen seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; mit einer Einleitung, welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält* (Göttingen: Rosenbusch, 1797-1801), 1. Cilt, s. 6.

86 Friedrich Ast, *Grundriss der Philologie* (Landshut: Krüll, 1808), s. 2.

87 Bkz. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *Œuvres diverses* (Lahey: Husson, 1727-31), IV. Cilt, s. 740 ve Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, s. 21.

88 Bkz. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, s. 89.

89 Bkz. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, *Philosophische Schriften* içinde, VI. Cilt, s. 114-16.

90 Bkz. örneğin, Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *Political Writings* içinde, s. 54-60: 54. Ancak otuz yıl önce Kant, Leibniz'in garip teodise mantığını kabul etmeye daha istekliydi. Bkz. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, *Werkausgabe*, I. Cilt, s. 467-8.

91 Bu örnekle ilgili olarak, bkz. Odo Marquard, "Indicted and Unburdened Man in Eighteenth- Century Philosophy", *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*, Çev.: Robert M. Wallace, Susan Bernstein ve James I. Porter (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 38-63.

92 Bkz. Friedrich Schiller, "Resignation: Eine Phantasie", *Werke: Nationalausgabe*, I. Cilt, Ed.: Julius Petersen ve Friedrich Beißner (Weimar: Böhlau, 1943), s. 168 (95. mısra) ve Hegel, *Heidelberger Enzyklopädie*, *Werke*, XII. Cilt, s. 559. Ayrıca bkz. Hegel, *Philosophy of Mind*, s. 277 (§ 548). Burada Almancadaki *Weltgericht* sözcüğü yanlış olarak «judgment of the world» olarak çevrilir.

93 Bkz. Koselleck, *Critique and Crisis*, s. 9-10 ve 127-86.

94 Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989), s. 25. Hölscher geleceğin teolojik ve politik olarak sabitlenmesi arasındaki farkın asgari düzeyde olduğuna işaret ediyordu.

95 Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, *Political Writings* içinde, s. 224.

96 Bkz. Odo Marquard, "Kompensation – Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse", *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen* (Paderborn: Schöningh, 1989), s. 64-81: 76.

97 Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999), s. 85.

98 Bkz. Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, s. 61, 74-6 ve 135-40.

99 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 279 (§ 258).

100 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan, with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Ed.: Edwin Curley (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994), s. 146-59 (chs. xxii-xxiii) ve Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Der Grundriß einer guten Regierung in 5 Büchern verfasset* (Frankfurt/M.: Garbe, 1759). Bu metaforlar ve örnekler bağlamında, bkz. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates* (Berlin: Duncker & Humblot, 1986).

101 1648'deki Westphalia Barışı'ndan 19. yüzyıl başına kadar Alman *Kameralwissenschaft* geleneğine İngilizcede özlü bir genel bakış için, bkz. Lindenfeld, *The Practical Imagination*, s. 11-45.

102 Bkz. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (VII-IX)", Brunner, Conze ve Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), IV. Cilt, s. 561-622: 561.

103 Bkz. örneğin, Adam Heinrich Müller, *Die Elemente der Staatskunst: Sechsunddreißig Vorlesungen* (Berlin: Haude & Spener, 1968), s. 27, 32-3 ve 56.

104 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 275 (§ 257) ve 304 (§ 271).

105 İlk bakışta, bu Fransa ve Britanya'daki durum için daha çok geçerli olabilir, ama perakende tüketim 19. yüzyıl Almanya'sında da büyük değişikliklere uğradı. Bkz. Uwe Spiekermann, "Display Windows and Window Displays in German Cities of the Nineteenth Century: Towards the History of a Commercial Breakthrough", Clemens Wischermann ve Elliot Shore (ed.), *Advertising and the European City: Historical Perspectives* (Aldershot: Ashgate, 2000), s. 139-71 ve David Hamlin, "Romanticism, Spectacle, and a Critique of Weimar Capitalism", *Central European History* 38 (2005), 250-68.

106 Bkz. Guy Debord, *La Société du spectacle* (Paris: Gallimard, 1992), s. 39-40 (§ 41) ve Arjun Appadurai, "Introduction: Commodities and the Politics of Value", Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 3-63.

107 Lanfranconi de bunu savunmuştur. Bkz. *Nietzsches historische Philosophie*, s. 74-85, 137-45 ve 158-61.

IV KÜLTÜREL ANTROPOLOJİDEN ÇIKARILACAK POLİTİK DERSLER
(Sayfa 163-214)

1 Bkz. David Owen, "Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy", *European Journal of Philosophy* II (2003), 249-72: 252-3.

2 Warren, Nietzsche'ye Marx ve Georg Lukacs'ın perspektifinden bakarak, bu ilgiyi bir "ideoloji eleştirisi" olarak kültürün sembolik düzeni içinde tarif ermiştir. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, s. 61-6 ve 103.

3 Bkz. Stephan Günzel, "Nietzsche's Geophilosophy," *Journal of Nietzsche Studies* 25 (2003), 78-91: 84-5.

4 Örneğin, Treitschke'nin *Historische und politische Aufsätze, vornehmlich zur neuesten deutsche Geschichte*'de (Leipzig: Hirzel, 1865) toplanmış daha önceki denemeleriyle şu makalelerini karşılaştırın: "Deutschland und die orientalische Frage", *PreuBische Jahrbücher* 38 (1876), 664-75 ve "Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik", *Preußische Jahrbücher* 54 (1884), 555-66. "Alman sorunu" 1870/71'deki Fransa-Prusya Savaşı'nın sonucuyla çözüldüğünde, İmparatorluk Almanya'sı daha küresel politik ihtirasların peşinden koşabilirdi artık.

5 Bkz. Konrad Canis, *Bismarcks Außenpolitik, 1870 bis 1890: Aufstieg und Gefährdung* (Paderborn: Schöningh, 2004), s. 209-29 ve Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 123-7.

6 Bkz. Friedrich von Hellwald, *Die Erde und ihre Völker: Ein geographisches Hausbuch* (Stuttgart: Spemann, 1877-78).

7 Bkz. Friedrich Ratzel, Anthropo-Geographie: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte (Stuttgart: Engelhorn, 1882).

8 Orsucci, *Orient-Okzident*'da (s. 8-52 ve 58-140) çağdaş antropolojik araştırmaların Nietzsche'nin eserleri üzerindeki etkisini ayrıntılı biçimde irdelemiştir. Williamson'ın *The Longing for Myth in Germany* (s. 258-66) ve Pfotenhauer'in *Die Kunst als Physiologie* (s. 15-56) adlı eserlerinde görülen, Nietzsche'nin moderniteyi yeniden mitleştirmek için antropolojik düşüncelerden yararlandığı varsayımı açıkça yanlıştır.

9 Bkz. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), s. 137-54 ve 347-8.

10 Bkz. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Çev. ve ed.: Robert B. Louden, Önsöz: Manfred Kuehn (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 3.

11 Bkz. James Whitman, "From Philology to Anthropology in Mid-Nineteenth-Century Germany", George W. Stocking, Jr. (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1984), s. 214-29.

12 Bkz. Moritz Lazarus, "Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie" ve "Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie", her ikisi de *Grundzüge der Völkerpsychology und Kulturwissenschaft* içinde, Ed.: Klaus Christian Köhnke (Hamburg: Felix Meiner, 2003), s. 3-25 ve 131-238; Wilhelm Wundt, "Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie", *Philosophische Studien* 4 (1888), 1-27.

13 Bkz. Heymann Steinthal, *Philologie, Geschichte und Psychology in ihren gegenseitigen Beziehungen: Ein Vortrag gehalten in der Versammlung der Philologen zu Meissen 1863 in erweiterter Überarbeitung* (Berlin: Dümmler, 1864).

14 Bkz. Heymann Steinthal, *Die Classification der Sprachen dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee* (Berlin: Dümmler, 1850) ve *Grammatik, Logik und Psychologie: Ihre Principien und ihr Verhältniss zu einander* (Berlin: Dümmler, 1855).

15 Bkz. Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und der orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf frühere Zeiten* (Münih: Cotta, 1869) ve Friedrich Max Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sfrrache*, Çev.: Carl Böttger (Leipzig: Mayer, 1863-66).

16 Nietzsche esasen birinci cilde odaklanır: Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, I. Cilt (Bromberg: Mittler, 1871). Nietzsche'nin dil konusundaki erken dönem düşüncelerinin bağlamsal bir değerlendirmesi için, bkz. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, s. 9-60.

17 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *Sämmtliche Werke* içinde, Ed.: Karl Friedrich August Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-61), XI. Cilt, s. 52. Alıntı Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, s. 327'de bulunabilir.

18 Benfey'in *Geschichte der Sprachwissenschaft* (s. 357-92 ve 427-556) adlı yapıtı da Nietzsche'nin Bopp, Schlegel ve diğer 19. yüzyıl dilbilimcileri hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır.

19 Bkz. Wilhelm von Humboldt, *The Diversity of Human Language Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*, *On Language* içinde, Çev.: Peter Hearth, Önsöz: Hans Aarsleff (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 37-45.

20 Bkz. Wolf'un *Darstellung der Allerthumswissenschaft*, s. 49-56 ve *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, I. Cilt, s. 47-72.

21 Bkz. örneğin, Boeckh, *Encyklopädie*, s. 763-72; Gottfried Bernhardy, *Grundriss der Griechischen Literatur mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen*, yeni baskı (Halle: Anton, 1861-72), I. Cilt, s. 20-37; Karl Otfried Müller, *Geschichte der griechischen Literatur auf das Zeilalter Alexanders*, Ed.: Eduard Müller (Breslau: Max & Co., 1841), I. Cilt, s. 4-17.

22 Bkz. August Gräfenhan, *Geschichte der klassischen Philologie im Alterthum* (Bonn: Konig, 1843-50), I. Cilt, s. 27 ve 31.

23 Orsucci'nin, *Orient-Okzident*'de (s. 36-8) gözlemlediği gibi, Nietzsche Almanya'da antropolojik düşüncenin hızla geliştiğinin fazlasıyla farkındaydı.

24 Bkz. Hermann von Helmholtz, "Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft: Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck, 1869", *Vortrage und Reden*, 4. Baskı (Braunschweig: Vieweg, 1896), I. Cilt, s. 367-98: 397-8 ve Smith, *Politics and the Sciences of Culture*, s. 100-1.

25 Bkz. Andreas W. Daum, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848-1914* (Münih: Oldenbourg, 1998), s. 119-37.

26 Adolf Bastian, *Die Völkerkunde und der Völkerverkehr water seiner Rückwirkung auf die Volksgeschichte: Ein Beitrag zur Volks- und Menschenkunde* (Berlin: Weidmann, 1900), s. 12-13. Ayrıca bkz. Bastian, *Controversen in der Ethnologie: I, Die geographischen Provinzen in ihren culturges-chichtlichen Berührungspunkten* (Berlin: Weidmann, 1893), s. 53-74.

27 Bastian, *Die Völkerkunde und der Völkerverkehr*, s. 12 ve 14.

28 Bkz. Adolf Bastian, *Wie das Volk denkt: Ein Beitrag iur Beantwortung socialer Fragen auf Grundlage ethnischer Elementargedanken in der Lehre vom Menschen* (Berlin: Felber, 1892).

29 Bkz. Theodor Waitz, *Introduction to Anthropology, edited with numerous additions by the author, from the first volume of "Anthropologie der Natur-völker"*, Çev. ve ed.: J. Frederick Collingwood (Londra: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1863).

30 Bkz. örneğin, Rudolf Virchow'un ırksal sınıflandırmayı kültürel ayrımların incelenmesi için bir araç olarak reddetmesi, "Rassenbildung und Erblichkeit", *Festschrift für Adolf Bastion zu seinem 70. Geburtstage: 26. Juni 1896, gewidmet van seinen Freunden und Vereherrn* (Berlin: Reimer, 1896), s. 1-43.

31 Bu gelişmenin evreleriyle ilgili olarak, bkz. Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 111-14 ve 163-7.

32 Bkz. Hubert Cancik, " 'Mongols, Semites and Pure-Bred Greeks:' Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of his Time", Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture* (Londra: Routledge, 1997), s. 55-75. Daha özenli bir analiz için bkz. Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, s. 115-92.

33 Bkz. John Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*, Çev.: A. Passow (Jena: Costenable, 1875) ve Edward Bumett Tylor, *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, Çev.: Johann Wilhelm Spengel ve Friedrich Poske (Leipzig: Kış, 1873). Lubbock'un etkisi David S. Thatcher tarafından irdelenmiştir. David S. Thatcher, "Nietzsche's Debt to Lubbock", *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 293-309 ve Orsucci, Orient-Okzident, s. 33-5.

34 Bkz. örneğin, Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I. Cilt (Berlin: Weidmann, 1870) ve Carl Bötticher, *Der Baumkultus der Hellenen, nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt* (Berlin: Weidmann, 1856).

35 Bkz. Heinrich Nissen, *Das Templum: Antiquarische Untersuchungen, mit astronomischen Hülfstafeln von B. Thiele* (Berlin: Weidmann, 1869) ve Adolf Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, gözden geçirilmiş 2. Baskı (Berlin: Wiegand & Grieben, 1869).

36 Bkz. Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte, I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen* (Berlin: Borntraeger, 1875).

37 Bkz. Wilhelm Wundt, "Philosophy in Germany", *Mind* 2 (1877), 493-518: 509.

38 Nietzsche'nin 1880'lerde başvurduğu antropoloji külliyatı şu kitapları da içeriyordu: Otto Caspari, *Die Urgeschichte der Menschheit, mit Rücksicht auf die naturliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens* (Leipzig: Brockhaus, 1873); Julius Lippert, *Die Religionen der europaischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Berlin: Hofmann, 1881); Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (Oldenburg: Schulze, 1880-81).

39 19. yüzyıl Avrupa'sında kültür araştırmaları içinde spesifik bir örnek olarak "tarih öncesi"ne genel bir bakış için bkz. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, s. 87-101, 114-18 ve 150-63.

40 Nietzsche'nin felsefi düşüncesinin retorik bağlamında kazandığı ivmeyle ilgili olarak, bkz. Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique* (Paris: P.U.F., 1998) ve tarihsel açıdan daha kesin olan, Josef Kopperschmidt ve Helmut Schanze'nin (ed.) *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetarik"*teki katkıları (Münih: Wilhelm Fink, 1994).

41 Bkz. Richard Schacht, *Nietzsche* (Londra: Routledge, 1983), s. 268-79.

42 Metaforun Nietzsche felsefesindeki temel önemiyle ilgili olarak, bkz. Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, Çev.: Duncan Large (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993) ve Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, s. 61-87.

43 Bu sorunlarla ilgili özlü bir tartışma için örneğin bkz. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

44 Bkz. ayrıca *KGW* III/3, 5 [35] ve *KGW* III/4, 19 [179].

45 İngilizce çeviride R.J. Hollingdale Almanca *organische Wesen*'i "organik varlık" olarak çevirir ki bu yanlış bir çeviridir, çünkü Almancası çoğuldur. Üstelik, *Menschenthum*'u "insanlık" olarak çevirmesi de yanıltıcıdır, çünkü "insanlığın" Almancadaki karşılığı *Menschheit*'dır. Nietzsche bizi insan kılan şeye atıfta bulunur, bizi tekil bir insanlık kılan şeye değil. Son olarak, Hollingdale "değer" terimine özgün metinde yapılan vurguyu görmezden gelir.

46 August Friedrich Pott, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen mit besonderen Bezug auf die Lautumwandtung im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Litauischen und Gothischen* (Lemgo: Meyer, 1833-36) ve August Schleicher, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen: Kurzer Abriss einer Laut- und Formenlehre der indogermanischen Ursprache, des Altindischen, Alteranischen, Altgriechischen, Altitalischen, Altketlischen, Altslawischen, Litauischen und Altdeutschen*, 2. Baskı (Weimar: Böhlau, 1866).

47 Bkz. Simone Roggenbuck, "Die genealogische Idee in der vergleichenden Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts: Stufen, Stammbäume, Wellen", Sigrid Weigel, Ohad Parnes, Ulrike Vedder ve Stefan Willer (ed.), *Generation: Zur Genealogie des Konzepts-Konzepte van Genealogie* (Münih: Wilhelm Fink, 2005), s. 289-314: 294-311.

48 Bkz. Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer* (Göttingen: Dieterich, 1828) ve "Von der Poesie im Recht", *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft 2* (1815/16), 25-99. Grimm'in yaklaşımına dair daha kapsamlı bir açıklama için, bkz. Toews, *Becoming Historical*, s. 318-71.

49 Nietzsche'nin etimolojik araştırmanın tarihine ve kuramına ilişkin bilgileri esasen Georg Curtius'un eseri *Grundzüge der griechischen Etymologie*'nin etkisi altındadır, 3. Baskı (Leipzig: Teubner, 1869), s. 4-31.

50 Bkz. Giambattista Vico, *The New Science*, Çev.. Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), § 354 ve § 151-2. Vico'nun kendi görüşü de Nietzsche'nin çok aşina olduğu bir kaynağın etkisini taşıyordu: Varro, *De lingua latina*, VII.109.

51 Bkz. Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie zu Berlin*, II. Cilt, s. 306-7.

52 Bkz. Johann Georg Sulzer, *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache und der Sprache in die Vernunft, Vermischte philosophische Schriften: Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt* içinde (Leipzig: Weidmann & Reich, 1773-81), I. Cilt, s. 175, 178-9 ve 180.

53 Jacob Grimm, "Über Etymologie und Sprachvergleichung", *Kleinere Schriften* (Berlin: Dümmler, 1864-90), I. Cilt, s. 299-326: 302 ve Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, s. 89-92.

54 Bkz. Christian Gottlob Heyne, "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad caussas et rationes ductasque inde regulas revocata", *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis* 16 (1808), 285-323 ve Friedrich Gottlieb Welcker, *Griechische Götterlehre* (Göttingen: Dieterich, 1857-63), I. Cilt, s. 46-87.

55 Bkz. Müller, *Prolegomena zu emer wissenschaftlichen Mythotogie*, s. 65-6; Hermann Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn: Cohen, 1896), s. 3, 5, 217, 304 ve 317-21; Friedrich Max Müller, "Über die Philosophie der Mythologie", *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (Strasbourg: Trübner, 1874), s. 301-53: 316.

56 Bkz. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *Sämmtliche Werke* içinde, XI. Cilt, s. 52.

57 Bkz. Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, s. 46.

58 Bu savın izi, bir dereceye kadar, geriye dönük olarak David Hume'a dek sürülebilir. David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 6. Baskı, Ed.: L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1997), s. 47-55 ve *A Treatise of Human Nature*, Ed.: L. A. Selby-Bigge, 2. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 96-7, 107-9 ve 111-12.

59 Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation*, s. 239'daki ifadelerle karşılaştırın.

60 Bkz. Nils Freytag, *Aberglauben im 19. Jahrhundert: Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918)* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003).

61 Bkz. Iwan Rhys Morus, *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition, and Experiment in Nineteenth-Century London* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1998), s. 43-97 ve Richard Noakes, "'Instruments to Lay Hold of Spirits': Technologising the Bodies of Victorian Spiritualism", Iwan Rhys Morus (ed.), *Bodies/Machines* (Oxford: Berg, 2002), s.125-63.

62 Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Londra: John Murray, 1871-73), I. Cilt, s. 15.

63 Friedrich Max Müller, *Chips from a German Workshop, Volume I: Essays on the Science of Religion* (Londra: Longmans, Green, and Co., 1867), s. xix-xx.

64 A.g.e., s. xxxii.

65 Bkz. Edward Burnett Tylor, "On Traces of the Early Mental Condition of Man", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain* 5 (1866-69), 83-93: 91. Tylor'ın nosyonunun daha kapsamlı bir açıklaması için bkz. Hans G. Kippenberg, "Survivals; Conceiving of Religious History in an Age of Development", Arie L. Molendijk ve Peter Pels (ed.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden: Brill, 1998), s. 297-312.

66 Edward Burnett Tylor, "On the Survival of Savage Thought in Modern Civilisation", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain* 5 (1866-69), 522-35: 523 ve 533.

67 Tylor, *Primitive Culture*, I. Cilt, s. 15-16.

68 Bkz. a.g.e., I. Cilt, s. 63-144.

69 Bkz. Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918*, II. Cilt, s. 455-60.

70 Bu sorunla ilgili olarak, bkz. Chantal Mouffe, *On the Political* (Londra: Routledge, 2005), s. 6 ve 24-34.

71 Voltaire, "Republican Ideas, by a Member of a Public Body", *Political Writings*, Çev. ve ed.: David Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 195-211: 198.

72 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Theory of Sovereignty*, Çev.: George Schwab, Önsöz: Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 5.

73 Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from "The Six Books of the Commonwealth"*, Ed. ve çev.: Julian H. Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 1.

74 Bkz. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 78-101.

75 Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Of the Social Contract, The Social Contract and Other Later Political Writings* içinde, Çev. ve ed.: Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 57 (II.I) ve 95 (III.6).

76 Bkz. a.g.e., s. 56 (I.9).

77 Kant, "What is Enlightenment?" *Political Writings*, s. 54-5.

78 Bkz. a.g.e., s. 55.

79 Nietzsche'nin Rousseau'nun devrimci ruhuna yönelik eleştirisinin daha ayrıntılı bir yorumu için, bkz. Marti, "*Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand*", s. 26-43.

80 Bkz. Friedrich Wilhelm Graf, "Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs", Graf (ed.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* (Gütersloh: Mohn, 1990-93), II. Cilt/I, s. 12-117.

81 Bkz. örneğin, Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, *Political Writings* içinde, s. 198-207.

82 Bkz. Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhaltnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994), s. 37-49 ve 233-50.

83 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 279 (§ 258).

84 Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Ed.: P. C. Hodgson, Çev.: R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart ve H. S. Harris (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984-87), III. Cilt, s. 160-2, 245-7 ve 345-7 ve Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *Sammtliche Werke* içinde, Xl. Cilt, s. 255. Heinrich Heine'nin eleştirisi için bkz. *Religion and Philosophy in Germany: A fragment*, Çev.: John Snodgrass, Önsöz: Dennis J. Schmitt (Albany: SUNY Press, 1986), s. 146-58.

85 Bkz. Bruno Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (Berlin: Dümmler, 1838) ve Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 3. Baskı, Ed.: Heinrich Schmidt (Leipzig: Kröner, 1848).

86 Bkz. Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, s. 143. Daha ayrıntılı istatistikler için bkz. Lucian Hölscher (ed., Tillmann Bendikowski, Claudia Enders ve Markus Hoppe'yle birlikte), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001).

87 Bkz. Lucian Hölscher, "Bürgerliche Religiösitat im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts", Wolfgang Schieder (ed.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), s. 191-215: 201.

88 Bkz. Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?" *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38-75 ve Christoph Ribbart, *Religiöse Erregung: Protestantische Schwärmer im Kaiserreich* (Frankfurt/M.: Campus, 1996).

89 Hegel, "The Relationship of Religion to the State", *Political Writings* içinde, s. 225-33: 225.

90 Bkz. a.g.e., s. 227 ve 230.

91 Bkz. Franz-Reiner Erkens, "Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume: Versuch eines Überblicks", Erkens (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), s. 7-32: 12-17.

92 Bkz. Mona Ozouf, *La fête revolutionnaire*, 1789-1799 (Paris: Gallimard, 1976), s. 332-3.

93 Bkz. Dietmar Klenke, "Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal als politische Religion: Zum Vereinsnationalismus der Sänger, Schützen und Turner am Vorabend der Einigungkriege", *Historische Zeitschrift* 260 (1995), 395-448 ve Peter Walkenhorst, "Nationalismus als 'politische Religion'? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiseireich", Olaf Blaschke ve Frank-Michael Kuhlemann (ed.), *Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen* (Gütersloh: Kaiser, 1996), s. 503-31.

94 Peter Bergmann, *Nietzsche – the last Antipolitical German*'da (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), Nietzsche'nin politikaya pek ilgi duymadığını ve politik yaşamla ilgili düşüncelerinin ağırlıklı olarak estetikçiliğine dayandığını öne sürecek kadar ileri gider. Benzer biçimde politika karşıtı bir açıklama şu kitapta da bulunur: Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990). Kitapta daha geniş kapsamlı sosyal ve politik kaygılardan azade, yalıtılmış bir Nietzsche sunulur ve Tamsin Shaw, *Nietzsche's Political Skepticism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007), s. 26-9.

95 Bkz. Appel, *Nietzsche contra Democracy*, s. 141 ve Lester H. Hunt, "Politics and Anti-Politics: Nietzsche's View of the State", History of Philosophy Quarterly 2 (1985), 453-68.

96 Bkz. Marti, "*Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand*", s. 189-205, özellikle 190-1 ve 199.

97 Bkz. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, s. 124-9.

98 Bkz. Mouffe, *On the Political*, s. 10-21.

99 Bkz. Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, s. 105-13.

100 Bkz. Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1819*, II. Cilt, s. 395-403 ve "Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie vom 21. Oktober 1878", *Das deutsche Kaiserreich, 1871-1914: Ein historisches Lesebuch*, Ed.: Gerhard Ritter, 5. Baskı (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), s. 232-5.

101 Max Weber, "Suffrage and Democracy in Germany", *Political Writings* içinde, Ed.: Peter Lassman ve Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 80-129: 129.

102 A.g.e.

103 Weber, *Parliament and Government in Germany under a New Political Order*, *Political Writings* içinde, s. 130-271: 220.

104 *Gemeinde* terimi sadece soyut bir "topluluğa" ya da yönetsel bir "belediye"ye değil, aynı zamanda "cemaat" ya da "bir papazın yönetimindeki bölge"de bulunan dinsel bir topluluğa da atıfta bulunur. Nietzsche burada dinsel, ahlaki ve politik toplulukların yapısal denkliğine işaret eder.

105 Ayrıca bkz. Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Çev.: Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), s. 629.

106 Dikkat çekici bir örnek için bkz. Sanskritçe kutsal yasalar listesi "Manu Yasaları" ile Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ahlaki idealleri arasındaki tartışmalı karşıtlık (*TI* VII: 3-4 ve A56-7). Bkz. Thomas Brobjer, "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society", *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 300-18. Tam da karşıt sonuca varan aynı pasajların yorumlanması için, bkz. Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, s. 42-3 ve Conway, *Nietzsche and the Political*, s. 34-9.

107 Weber, "The Profession and Vocation of Politics", *Political Writings*, s. 309-64; 311.

108 A.g.e., s. 359. Weber'in *Verantwortungsethik*'iyle ilgili olarak, bkz. Wolfgang Schluchter, "Conviction and Responsibility: Max Weber on Ethics", *Paradoxes of*

Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber, Çev.: Neil Solomon (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), s. 48-101. Weber'in güç ve *Herrschaft* anlayışının birçok bakımdan Nietzsche okumalarının etkisinde kaldığı gözden kaçmamıştır. Bkz. Mark Warren, "Max Weber's Nietzschean Conception of Power", *History of the Human Sciences* 5/3 (1992), 19-37.

109 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Ed.: Guenthcr Roth ve Claus Wittich (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1978), II. Cilt, s. 941. Ayrıca bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", John Richardson ve Brian Leiter (ed.), *Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 341–59; 349.

110 Nietzsche'nin sosyalizm eleştirisinin daha kapsamlı ve tarihsel bağlamdaki bir açıklaması için bkz. Marti, "*Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand*", s. 150-2 ve 162-3.

111 Bkz. Voltaire'den Etienne Noël Damilaville (1 Nisan, 1766), *Œuvres Complètes* içinde, CXIV. Cilt, s. 155.

112 R. J. Hollingdale Almanca *Begehrlichkeit*'ı, Almancada *Gier*'e karşılık gelebilecek "greed" [açgözlülük] olarak çevirir. Nietzsche'nin hayvanlara atıfta bulunması bunu gerekçelendiriyor gibi görünürken, aslında sadece benzerlik kurmaktadır. Bir önceki paragraftaki "arzu" sözcüğünün asli rolü Nietzsche'nin terminolojisinin tutarlılığını vurgular.

113 Weber, *Parliament and Government in Germany*, *Political Writings* içinde, s. 231.

114 Bkz. örneğin, Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker: The Perfect Nihilist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 166 ve Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 47-54. Conway, *Nietzsche and the Political*'da (s. 20-7), aksine, *Übermensch*'in Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin gerçekleşmiş hali olarak görülmesi gerektiğine işaret eder.

115 Ayrıca bkz. *BGE*, 44, 214, 227 ve 228.

116 This imgeyi Giacomo Leopardi'nin şiiri *L'Infinito*'ya borçludur (1819): "E il naufragar m'è doice in questo mare." Bkz. *Selected Prose and Poetry*, Çev. ve ed.: Iris Origo ve John Heath-Stubbs (Oxford: Oxford University Press. 1966), s. 212. Nietzsche 1880 yılının sonlarına ait defterlerde doğrudan Leopardi'den alıntı yapar: "Sonsuzluk! Bu denizde 'kazazede olmak' güzel" (KGW v/1, 6 [364]). Benzer bir imge için, ayrıca bkz. *GS* 382.

117 Nietzsche'nin eserlerinde metaforik bir araç olarak Columbus figürüyle ilgili olarak, bkz. Peter Gasser, "'Columbus Novus'; Zum rhetorischen Impetus von Nietzsche's Philosophie", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 137-61.

118 Abraham Cowley, *To Mr. Hobs*, *Poems: "Miscellanies," "The Mistress," "Pindarique Odes," "Verses Written on Several Occasions"* içinde, Ed.: A. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), s. 188-92.

119 Bkz. Carlo Ginzburg, "High and Low: The Theme of Forbiden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Past and Present* 73 (1976), 28-41.

120 Francis Bacon, *The New Organon*, Ed. Lisa Jardine ve Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 6. Felsefi bir metafor olarak *terra incognita* için bkz. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 2. Baskı (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999), s. 77-90.

121 Bacon, *The New Organon*, s. 78 (Bacon burada Kutsal Kitabın 1611 Kral James versiyonundan, Daniel kitabından alıntı yapar: Daniel 12.4: "Bilgileri artsın diye birçokları oraya buraya gidecek.") Bkz. ayrıca Plato, *Timaeus*, 24d-25d.

122 Bkz. Peter Harrison, "Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modem England", *Isis* 92 (2001), 265-90: 279-82. Gizemli

bilginin halka aktarılması Bacon'ın eserinin önemli bir felsefi stratejisidir. Bkz. Stephen Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 6-10.

123 "Sonsuz yolculuk" motifi hakkında, bkz. Manfred Frank, *Unendliche Fahrt: Ein Motiv und sein Text* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979).

124 Schlegel, "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, I. Cilt, s. 631 ve "Essay on the Concept of Republicanism Occasioned by the Kantian Tract 'Perpetual Peace'", *The Early Political Writings of the German Romantics*, Çev. ve ed.: Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 93-112: 97. Almanca özgün metinde, "idea" italiktir. Bkz. "Versuch über den Republikanismus: Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden", *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, VII. Cilt, s. 12.

125 Josefine Nauckhoff bu pasajı bütünüyle doğru çevirirken, Almanca *Stand* terimi aynı zamanda "sınıf"a ve "sosyal konum"a da gönderme yapar. Üstelik Nietzsche'nin bu pasajda kullandığı *Geist*, Hegel'in "tin" nosyonuyla karıştırılmamalıdır, sadece "akla" gönderme yapar.

126 Weber, *Parliament and Government in Germany*, *Political Writings* içinde, s. 220 ve 228.

127 Weber, "The Profession and Vocation of Politics", *Political Writings*, s. 311.

128 Bkz. a.g.e., s. 311-12.

129 Michel Foucault, "Body/Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Ed.: Colin Gordon (New York: Pantheon, 1981), s. 55-62: 61.

130 Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 51-4, Nietzsche'nin zihnindeki Cesare Borgia imgesinin daha ayrıntılı bir açıklamasını verir. Ottmann ise *Philosophie und Politik bei Nietzsche*'de (s. 281-92) Nietzsche'nin Machiavelli'yi nasıl karşıladığına ilişkin dengeli ve bağlamsal bir açıklama sunar.

131 Bkz. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, Ed.: Quentin Skinner ve Russell Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 30. Price burada Machiavelli'nin *virtù di animo e di corpo* ifadesini "zihnin ve bedenin enerjisi" olarak çevirir.

132 Bkz. a.g.e., s. 84-7 ve Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), s. 66-9.

133 Bkz. Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 31-64 ve Machiavelli'ye özel bir göndermeyle, J. C. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), s. 156-218.

134 Machiavelli, *The Prince*, s. 54.

135 Herder, *Letters for the Advancement of Humanity*, *Philosophical Writings* içinde, s. 411.

136 A.g.e., s. 424.

137 Bkz. Daniel W. Conway, "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's Revaluation of Values", *Journal of the British Society for Phenomenology* 20(1989), 211-24.

V SOYKÜTÜK, DOĞALCILIK VE POLİTİK OLAN (Sayfa 215-266)

1 Bkz. Brian Leiter, "Morality in the Pejorative Sense: On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality", *British Journal for the History of Philosophy* 3 (1995), 113-45.

2 Bkz. Aviezer Tucker, *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 85-91.

3 R.J. Hollingdale Nietzsche'nin *Goldschmiedekunst* ifadesini "bir kuyumcunun sanatı" olarak çevirmiştir. Bu çeviri, Nietzsche'nin genel olarak bir "pratik" ya da "zanaat" olarak gördüğü konusunun, yani filolojinin destekleyemeyeceği estetikçi imalar taşır. Benzer biçimde, Nietzsche yukarıdaki pasajda filolojiyi bir *Kunst* olarak tanımladığında, 19. yüzyıl Almancasında *Kunst* "beceri"ye de atıfta bulunduğundan "sanat" yerine "zanaat" olarak çevrilmesi daha iyi olur. Aslında, 1869'dan itibaren tuttuğu ilk dönemdeki defterlerinde, "filoloji"yi filolojik eleştiri "hüner"ine atıfta bulunarak, bir *ars critica* olarak tanımlar (*KGW* 1/5, 75 [3]). Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*'de (s. 96-150), Nietzsche'nin gündeme getirdiği felsefi meseleleri dikkate almasa da, filozofun daha sonraki soykütük projesinin filolojik boyutunu çok ayrıntılı olarak yeniden inşa etmiştir.

4 Yorumbilgisel yorumlar bu doğalcı boyutu geçmişe geri döndürme eğilimindedir. Bu açıdan, sonraki açıklama temelde Eric Blondel ve Alan D. Schrift'in açıklamalarından farklıdır. Bkz. Eric Blondel, *Nietzsche-The Body and Culture: Philosophy as Philological Genealogy,* Çev.: Sean Hand (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), s. 88-133 ve Alan D. Schrift, "Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic", *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 91-111.

5 Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Çev.: Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 89-94 ve Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration,* s. 36.

6 Bkz. Kant, *Critique of Pure Reason,* s. 111-14 (Bxviii-xxiv) ve *Critique of Practical Reason,* Çev. ve Ed.: Mary Gregor, Önsöz: Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s.17, 20 ve 26-9.

7 Bkz. örneğin, Cox, *Nietzsche,* s. 19-27 ve 63-8.

8 Bkz. Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 4.

9 Bkz. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Münih: C.H. Beck, 1992), s.50.

10 Bkz. Kilian Heck, "Das Fundament der Machtbehauptung: Die Ahnentafel als genealogische Grundstruktur der Neuzeit", Sigrid Weigel (ed.), *Genealogie und Genetik: Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), s. 45-56.

11 Bkz. Peter J. Bowler, *The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1989), s.6-8.

12 Çeviri biraz değiştirmiştir. R. J. Hollingdale *Menschen*'i "erkekler" olarak çevirmiştir ki bu, Nietzsche'nin kendi ifadesinden daha cinsiyet yönelimlidir.

13 Bkz. Daniel W. Conway, "Genealogy and Critical Method", Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morality* (Berkeley, Calif.: University of Califo rnia Press, 1994), s. 318-33: 328.

14 Nietzsche'nin Hugo Grotius hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olması olası görünmese de, anlaşılan bu pasajın kaynağı şu eserdir: Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres / The Rights of War and Peace,* Çev.: Francis W. Kelsey (Oxford: Clarendon Press, 1925), 1.i.2.

15 Bkz. T.J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 1-39.

16 Bkz. a.g.e., s. 187-219.

17 Örneğin Roma hukukunda *honestiores* ("daha saygıdeğer kişiler") ve *humiliores* ("daha önemsiz kişiler") arasındaki ayrımı düşünün. Bkz. *Fontes Iuris Romani Antejustiani,* Ed.: S. Riccobono, J. Baviera, C. Ferrini, J. Furlani ve V. Arangio-Ruiz, düzeltilmiş baskı. (Floransa: Barbèra, 1941-43), III. Cilt, s. 405.

18 Renan 1863'te yayımlanan ve sonunda Collège de France'dan atılmasına neden olan son derece tartışmalı İsa biyografisinde, Hıristiyanlığın özünde yatan benzer bir biçimde tersine çevrilen değerlerden söz etmişti: "Yoksul", "yumuşak, alçakgönüllü ve dindar"la eşitken; "zengin", "dinsiz, şiddete eğilimli ve kötü"yle ilişkilendiriliyordu. Bkz. Ernest Renan, *La Vie de Jésus,* 18. Baskı (Paris: Lévy, 1883), s. 180-2. Ayrıca bkz. *KGW* VIII/2, 11 [405] ve 11 [407]. Ancak Nietzsche aynı zamanda Renan'ın Hıristiyanlığa desteğini de eleştirir. Bkz. *TI* XI: 2; A 17 ve 29; *KGW* VII/3, 35 [43].

19 Brian Leiter'in *Nietzsche on Morality*'de [(Londra: Routledge, 2002), s. 235-42] savunduğu gibi, vicdan böylece din sayesinde ahlaki bir nitelik kazanır; din giderek daha fazla ahlaki değerlerin temelini oluşturur.

20 Bkz. Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 101-13.

21 Bkz. a.g.e., s. 110.

22 Bkz. a.g.e., s. 104-5.

23 Ancak, aynı zamanda temel bir fark vardır. Nietzsche Kant'ın kategorik buyruğunun "harici nedenler" kategorisine dahil olduğunu savunurken, Williams bunu "iç neden" olarak onaylamaya gönüllüdür. Bkz. a.g.e., s. 106. Bizzat Kant'a göre, elbette, ahlak yasası "içimizde"dir.

24 Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason, Religion and Rational Theology* içinde, s. 71 ve 73.

25 A.g.e., s. 88. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 74-6.

26 A.g.e., s.83. Kant'ın kötülük nosyonunun daha kapsamlı bir irdelemesi için, bkz. Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Cambridge: Polity Press, 2002), s. 11-44.

27 Şerrin her şeyden önce bir anlaşılırlık sorunu olduğu Susan Neiman'ın *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*'deki (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002) başlıca savıdır. Ancak bu nedenle, modern felsefe tarihinin teodise odaklı olarak anlaşılması gerektiği sonucuna varması zorlamadır ve Nietzsche'nin bakış açısından sorunlu görünen bir ahlaki sahicilik özlemini ortaya koyar.

28 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* s. 167 (§ 139) ve 169 (§ 139, Ek H).

29 Bkz. Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens* (Frankfurt/M.: Insel, 1991), s. 226-83.

30 Baruch de Spinoza, *Ethics,* Çev. ve Ed.: G. H. R. Parkinson (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 227 (IV. Bölüm, önsöz).

31 Bkz. a.g.e., s. 227 (IV. Bölüm, Önsöz) ve 244 (IV. Bölüm, 27. Önerme).

32 Bkz. örneğin, John Kekes, *Facing Evil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), s. 11-30.

33 Nietzsche burada Rudolf von Jhering'in *Der Zweck im Recht* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877-83) adlı eserine atıfta bulunuyor. Jhering bu eserde toplumun çıkarlarını koruyan bir hukuk anlayışını savunuyordu. Ona göre toplumun çıkarları her zaman bireylerin çıkarlarından daha önemlidir ki bu yüzden faydacı bakış açısı İngiliz faydacıların bakış açısından ve bireyin çıkarlarını koruyan İngiliz-Amerikan hukuk geleneğinden ayrılır.

34 Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft,* I. Cilt, s. 224.

35 Bkz. Wolfert von Rahden, "Orte des Bösen: Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispositivs", Alexander Schuller ve Wolfert von Rahden (ed.), *Die andere Kraft: Orte des Bösen* (Berlin: Akademie Verlag, 1993), s. 26-54 ve Martin Pohl, *Aufklärung und Aberglaube: Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik* (Tübingen: Niemeyer, 1992), s. 248-9.

36 Bkz. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy,* s. 119.

37 Geleneksel politik otoritelerin çözülmesini temsil eden "Tanrı'nın ölümü", spesifik bir tarihsel olay olarak Fransız Devrimi'nin uzun vadeli etkilerinden biridir. Bkz. Marti, *"Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand"*, s. 58-87.

38 Ancak, bkz. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* s. 83-97.

39 Bkz. Reginster, *The Affirmation of Life,* s. 21-53.

40 Bkz. Daniel Conway, "Revisiting the Will to Power: Active Nihilism and the Project of Transhuman Philosophy", Keith Ansell Pearson ve Diane Morgan (ed.), *Nihilism Now! Monsters of Energy* (Londra: Macmillan, 2000), s. 117-41: 118-23.

41 Bununla birlikte, *Die fröhliche Wissenschaft*'ta, "yurtseverlik *[Vaterländerei]*" özellikle ölümcül bir politik sonuç olarak ortaya çıkar: Dinin hipnotize edici "bağnazlığına" benzeyen Fransız "şövenizmi" ve "Almanlıkla" ilgili takıntılar, açıkça eli kulağında olan politik gelişmelerin "belirtileri"dir. (*GS* 347)

42 J. S. Mill, *Utilitarianism, Collected Works,* ed. John M. Robson (Londra: Routledge, 1963-91), X. Cilt, s. 234.

43 N. E. Simmonds, *Central Issues in Jurisprudence: Justice, Law and Right* (Londra: Sweet & Maxwell, 1992), s. 40 ve Williams, "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence", *Moral Luck,* s. 40-53: 52.

44 Bkz. ayrıca *D* 132 ve *BGE* 228.

45 Nietzsche'nin Comte'la ilgili görüşü esasen J. S. Mill'e dayanır. Bkz. J. S. Mill, "Auguste Comte und der Positivismus", *Gesammelte Werke,* ed. Theodor Gomperz (Leipzig: Fues, 1869-75), IX. Cilt, s. 89-141. Nietzsche'nin Comte ile İngiliz faydacılığını bir araya getiriş biçimi bütünüyle sorunsuz değildir: Mill aslında insanın varoluşunun hedefi olarak ahlakın Comte'u fazlasıyla sarhoş ettiğine inanıyordu. Bkz. Mill, "Auguste Comte and Positivism", *Collected Works,* X. Cilt, s. 261-368: 336.

46 Nietzsche büyük olasılıkla bu çeviriyi okudu: Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Civilisation in England,* Çev.: Arnold Ruge (Leipzig: Kış, 1860-61). Immanuel Heinrich Ritter tarafından yapılan bir başka çeviri 1870'te yayımlanmış, ancak daha az okunmuştu.

47 Nietzsche'nin 20 Mayıs 1887 tarihli bir mektubunda Buckle'ı "en güçlü muhaliflerimden biri" olarak tanımladığını düşünürsek, Buckle'ın asıl önemi ortaya çıkar (*KGB* III/5, s.79).

48 Bkz. Johann Gustav Droysen, "Die Erhebung der Geschichte zur Wissenschaft", *Historische Zeitschrift* 9 (1863), 1-22.

49 *Zur Genealogie der Moral*'in ikinci denemesinin ayrıntılı bir analitik değerlendirmesi için, bkz. Simon May, *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"* (Oxford: Clarendon Press, 1999), s. 55-77 ve Leiter, *Nietzsche on Morality*, s. 223-44. Ayrıca bkz. Mathias Risse, "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality.* Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience", *European Journal of Philosophy* 9 (2001), 55-81: 63-7 ve Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy* (Oxford : Oxford Univejsity Press, 2007), s. 124-42.

50 Bkz. May, *Nietzsche's Ethics,* s. 57.

51 Bkz. Henry Charles Carey, *Lehrbuch der Volkswirthschaft und Socialwissenschaft*, Çev.: Karl Adler, düzeltilmiş 2. Baskı (Viyana: Braumüller, 1870).

52 Borç ile hukuk düzeni arasındaki ilişki Josef Kohler'in kısa antropolojik hukuk incelemesi *Das Recht als Kulturerscheinung: Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft*'ın (Würzburg: Stahel, 1885) ana konusudur. Nietzsche bu kitabı, özellikle de "yükümlülükler [*Schuldrecht*] yasası"yla ilgili pasajları ayrıntılı olarak okumuştur. Kohler'le ilgili olarak, bkz. Bernhard Grossfeld ve Ingo Theusinger, "Josef Kohler: Brückenbauer zwischen Jurisprudenz und Rechtsethnologie", *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht* 64 (2000), 698-714.

53 Bkz. Michel Foucault, *"Society Must be Defended": Lectures at the College de France, 1975-* 1976, ed. François Ewald, Alessandro Fontana ve Mauro Bertaini, Çev.: David Macey (New York: Picador, 2003), s. 35-40.

54 Bkz. Annette C. Baier, "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant", *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), s. 268-93.

55 Bkz. Lester H. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue* (Londra: Routledge, 1991), s. 70-88 ve 160-78.

56 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Çev. ve ed.: Mary J. Gregor, Önsöz: Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s.35. Ayrıca bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke,* XII. Cilt, s. 307-8.

57 Mill, *Utilitarianism, Collected Works* içinde, X. Cilt, s. 219.

58 Kant, *Kritik der praktischm Venunft,* in *Werkausgabe,* VII. Cilt, s. 238 (A 198). Hem Mary Gregor hem de Werner Pluhar bu pasajı "the worthine to be happy" [mutlu olına liyakati] diye çevirirler. Bkz. Kant, *Critique of Practical Reason,* Çev. ve ed.: Gregor, Önsöz: Andrews Reath, s. 92 ve Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason,* Çev.: Werner S. Pluhar, Önsöz: Stephen Engstrom (Indianapolis, Ind.: Hackett, 2002), s. 141.

59 Bkz. Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals,* Çev. ve ed.: Mary Gregor, Önsöz: Roger J. Sullivan (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 156-9.

60 Hegel, "On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right", *Political Writings,* s. 161.

61 Böyle metafizik yorumlar genelde *Also sprach Zarathustra*'nın düz okunmasına dayanır. Bu yapıt, sözgelimi, bağımsız bireyin "geleceği bir bütün olarak yönetmenin dünya-tarihsel göreviyle" karşı karşıya kaldığı iddiasıyla doruğa ulaşır. Bkz. Richard J. White, *Nietzsche and the Problem of Sovereignty* (Urbana, III.: University of Illinois Press, 1997), s. 124-49: özellikle 149.

62 Bkz. Weber, "The Profession and Vocation of Politics", *Political Writings,* s. 359-60.

63 Buna Appel de işaret eder. Bkz. Appel, *Nietzsche contra Democracy,* s. 81-102. Ancak yorumu *Also sprach Zarathustra*'ya dayanır.

64 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), s. 100.

65 Bkz. a.g.e., s. 25 ve 325. Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği ve Rawls'un tepkisi için, ayrıca bkz. Conway, *Nietzsche and the Political,* s. 52-6.

66 Bkz. Rawls, *A Theory of Justice,* s. 344-8, özellikle 345. Vaatler meselesiyle ilgili olarak, ayrıca bkz. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 113-15 ve Annette Baier, "Promises Promises Promises", *Postures of the Mind: Essays on Minds and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), s. 174-206.

67 Rawls, *A Theory of Justice,* s. 325-6

68 A.g.e., s. 328.

69 James Conant, "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*", Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 181-257: 196.

70 Bkz. a.g.e., s. 220.

71 Ancak bkz. a.g e., s. 220 ve 225.

72 Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 47. Ayrıca bkz. *Critique of Practical Reason*, ed. Gregor, s. 30, 38-9 ve 74.

73 Kant, *Critique of Practical Reason*, ed. Gregor, s. 33. Ayrıca bkz. Kant, "Idea for a Universal History", *Political Writings*, s. 45-6.

74 Bkz. Baier, "Trust and Antitrust", *Moral Prejudices*, s. 95-129: 95. Kant'a göre, tersine, böyle bir görüşü benimsemek neredeyse imkânsızdır. Çünkü Kant ahlaki ödev gereği yalan söyleme olanağına dahi izin vermez. Bkz. Kant, "Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen", *Werkausgabe*, VIII. Cilt, s. 637-43.

75 Bkz. Baier, "Trust and Antitrust", s. 128.

76 Muhafazakâr değerlere sahip partilerin 1887 seçimlerinde kesin oy oranları şöyleydi: Milliyetçi-Liberaller (yüzde 22,3), Muhafazakârlar (yüzde 25), Katolik Zentrum (yüzde 20,1), antisemit parti (yüzde 0,2). Sol kanat ve sol liberal partiler hâlâ onlara kıyasla daha küçüktür: Sosyal Demokratlar (yüzde 10,1) Solcu-Liberaller (yüzde 14,1). Solcu-Liberallerin oyları 1912'ye kadar düşmeye devam ederken, Sosyal Demokratlar 1890'lardan itibaren ilerleme kaydetmeye başladı. Alman Reichstag'ının 1912 yılındaki son seçimlerinde, muhafazakâr değerlere sahip partilerin etkisi büyük ölçüde düşerken, onlar oyların yüzde 34,8'ini alabildiler. 1893 ve 1912 yılları arasındaki dönemde, antisemit partiler yüzde 3 civarında kaldı. Bkz. şu kitaptaki veriler: Gerd Hohorst, Jürgen Kocka ve Gerhard A. Ritter (ed.), *Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch: Materialien zur Statistik des Kaiserreichs 1870-1914* (Münih: C. H. Beck, 1975), s. 173-6.

77 Bkz. Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918*, II. Cilt, s. 416-18.

78 Nietzsche'nin böyle bir uyumluluğa yönelik eleştirisinin daha ayrıntılı bir analizi için, bkz. David Owen, "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 113-31: 119-25.

79 Bkz. Appel, *Nietzsche contra Democracy*, s. 43-6.

80 Bkz. Weber, "The Profession and Vocation of Politics", *Political Writings*, s. 368.

81 Bkz. a.g.e., s. 359: "'Consequences' ... are no *concern* of absolutist ethics."

82 A.g.e., s. 359-60.

83 A.g.e., s. 360.

84 Bkz. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 342-3 ve 345-7.

85 Carol Diethe *Entstehungsherd*'i "gelişme alanı" olarak çevirir ki bu da doğrudur elbette. Tıbbi anlamda, bir *Herd* bir hastalığın "yerleştiği yer" ya da "odağı"dır, ama aynı zamanda bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan herhangi bir biyolojik etkinliğin yeridir.

86 Bkz. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 357.

87 Paul Rée, *The Origin of Moral Sensations, Basic Writings* içinde, Çev. ve ed.: Robin Small (Urbana, III.: University of Illinois Press, 2003), s. 89. Bu konuyla ilgili olarak, ayrıca bkz. Robin Small, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship* (Oxford: Clarendon Press, 2005), s. 82-7 ve Janaway, *Beyond Selflessness*, s. 74-89.

88 Rée, *The Origin of Moral Sensations*, s. 100-1.

89 Raymond Geuss, "Genealogy as Critique", *European Journal of Philosophy* 10 (2002), 209-15: 212-13.

90 Bkz. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), s. 31 ve 37.

91 Kant, "Conjectures on the Beginning of Human History", *Political Writings*, s. 221-34: 221.

92 A.g.e., s. 234.

93 İlk değerlendirmeler için, bkz. Martin Stingelin'in "Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* Oldenburg 1880/81 (2 Bde.), im Nachlaß vom Frühjahr-Sommer und Sommer 1883", *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 400-32 ve David S. Thatcher, "*Zur Genealogie der Moral:* Some Textual Annotations", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 587-99. *On the Genealogy of Morality*'nin Cambridge baskısında Post'tan söz edilmez; Maudemarie Clark ve Alan Swenson bir dizi spesifik pasajda onun etkisine referans vermişlerdir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Çev. ve ed.: Maudemarie Clark ve Alan Swenson (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1998), s. 141-3, 145-6 ve 154-5. Aynı zamanda, Post'un Nietzsche üzerindeki etkisinin spesifik pasajlarla sınırlanamayacağının vurgulanması gerekir.

94 Bkz. örneğin, Albert Hermann Post'un kısa incelemesi *Kirchenglaube und Wissenschaft: Ein Beitrag zur Klärung der religösen Streitfragen der Gegenzvart für gebildete Leser* (Bremen: Gesenius, 1868).

95 Bkz. Albert Hermann Post, *Die Elemente des gemeinen deutschen und hansestadtbremischen Privatrechts auf Grundlage der modernen Volkswirtschaft* (Bremen: Gesenius, 1866).

96 Bkz. Albert Hermann Post, *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte: Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis* (Oldenburg: Schulze, 1884). 19. yüzyıl hukuku ve bilim kültürü bağlamında Post'un eserinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Rainer Maria Kiesow, *Das Naturgesetz des Rechts* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997). 19. yüzyıl antropolojisinin ve sosyal bilimlerinin uluslararası oryantasyonu ayrıca Post'un hukuki düşünce üzerindeki etkisinin Alman bağlamının çok ötesine geçtiği anlamına geliyordu. Fransız sosyolog Emile Durkheim, çağdaş Alman felsefesiyle ilgili uzun bir makalesinde, Post'un hukuk araştırmalarına katkılarını ayrı tutar. Bkz. "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique* 24 (1887), 33-58, 113-42 ve 275-84: 281-4. Post kuramına "Ethnological Jurisprudence" başlıklı kısa bir İngilizce giriş yazdı. *The Monist* 2 (1891/92), 31-40.

97 Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, I. Cilt, s. 73-4. Bu açıklamayı anlaşılan Henry Sumner Maine'e borçludur. Bkz. Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* (Londra: John Murray, 1861), s. 173-4.

98 Henry Sumner Maine'in *Lectures on the Early History of Institutions*'daki [(Londra: John Murray, 1875), s. 30] açıklamasıyla karşılaştırın. Post'un bu gelişmeye verdiği somut örnek John Mitchell Kemble'ın *The Saxons in England: A History of the English Commonwealth till the Period of the Norman Conquest*'den [(Londra: Longman, 1849), I. Cilt, s. 70] alınmıştır. Erken ortaçağ boyunca İngiltere'nin belirleyici özelliği, sonraki yüzyıllarda spesifik bir politik oluşum olarak yavaş yavaş bir monarşiye dönüşen yerleşik topluluklardan oluşan bir ağdır.

99 Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, I. Cilt, s. 191. Ayrıca bkz. a.g.e., I. Cilt, s. 188-215. Post burada ölüm cezalarının inanılmaz derecedeki çeşitliliğini irdeler. Bu örneklerin çoğu Grimm'in *Deutsche Rechtsalterthümer* (s. 695-709) adlı eserinden alınmıştır.

100 Bkz. Wolfgang Schild, "Der gequälte und entehrte Leib", Klaus Schreiner ve Norbert Schnitzler (ed.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Münih: Wilhelm Fink, 1992), s. 149-68 ve "Verstümmelung des menschlichen Körpers", Richard van Dülmen (ed.), *Erfindung des Menschen: Schöpfungsträume und Körperbilder, 1500-2000* (Viyana: Böhlau, 1998), s. 261-81.

101 Bkz. Rée, *The Origin of Moral Sensations, Basic Writings* içinde, s. 113-24.

102 Raymond Geuss, "Nietzsche and Genealogy", John Richardson ve Brian Leiter (ed.), *Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 322-40: 333. Benzer şekilde, Blondel, *Nietzsche,* s. 76'da, soykütüğün "kültür üretimi"ni araştırmayı hedeflediğini ileri sürmüştür.

103 Geuss, "Nietzsche and Genealogy", Richardson ve Leiter (ed.), *Nietzsche,* s. 338-9.

104 A.g.e., s. 325. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* s. 178'de, Nietzsche'nin soykütüğündeki genetik yanlışlık sorununu çoktan vurgulamıştır.

105 Josefine Nauckhoff Nietzsche's *Einverleibtheit* terimini "gömülü olma" olarak çevirmiştir, oysa Nietzsche anlaşılan doğrudan insanın bilgiyi organik bir düzeyde kendine mal etmesini ima ediyordu.

106 Bkz. Leiter, *Nietzsche on Morality,* s. 6-7, 136-59 ve 182-4. Leiter'in güçlü doğalcı açıklaması son dönemde Christopher Janaway tarafından eleştirilmiştir. Bkz. Christopher Janaway, "Naturalism and Genealogy", Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 337-52.

107 Aklıma gelmişken göndermede bulunduğum, böyle bir doğalcılığın epistemolojik içerimleri hakkında, bkz. Cox, *Nietzsche,* s. 69-106.

108 Aksine, Richard Schacht, "Nietzschean Normativity"de [Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 149-80: 160-3 ve 175-6], normatifliğin münhasıran insana özgü bir fenomen olmamasına karşın, Nietzsche'nin doğalcılığının hâlâ insanların özel bir vaka olduğunu varsaydığını savunur.

109 Bkz. Williams, *Truth and Truthfulness,* s. 22-7 ve Williams, "Naturalism and Genealogy", Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 148-61: 153. Randall Havas'ın *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* [(Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995), s. 193-211] adlı eseriyle keskin bir tezat teşkil eden bu kitap aynı zamanda *Zur Genealogie der Moral*'da ahlaki normların oluşumunun doğalcı olmayan bir açıklamasını vermenin mümkün olmadığını ima eder.

110 Bkz. Herbert Spencer, *The Data of Ethics* (Londra: Williams and Norgate, 1879), s. 201-18. Nietzsche'de *Die Thatsachen der Ethik* [Çev.: B. Vetter (Stuttgart: Schweizerbart, 1879)] başlıklı ilk Almanca baskı vardı.

111 Felsefi doğalcılığın tarihsel olarak ortaya çıkışıyla ilgili olarak, bkz. Gary C. Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).

112 John McDowell, *Mind and World,* yeni bir önsözle (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), s.73, bunu "açıkça doğalcılık" olarak tanımlar.

113 Bu hemen açıkça görünmese de, Peter Railton'ın "ahlaki realizmi" bu kategoriye girer. Bkz. onun "Moral Realism" ve "Facts and Values" başlıklı makaleleri. Her ikisi de *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 3-42 ve 43-68.

114 Bkz. W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), s. 69-90. Epistemolojik do-

ğalcılığın güçlü versiyonlarına incelikli bir saldırı için bkz. Michael Friedman, "Philosophical Naturalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71/2 (1997), 7-21.

115 Bkz. Joseph Rouse, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), s. 309-10.

116 Bkz. a.g.e., s. 184-233.

117 Bkz. a.g.e., s. 360.

118 Bkz. örneğin, Alexander Rosenberg, "Normative Naturalism and the Role of Philosophy", *Philosophy of Science* 57 (1990), 34-43. Rosenberg epistemolojik savların bilimsel yöntem için normatif standartlar belirleyebileceğini savunur.

119 Ayrıca bkz. John Haugeland, "Mind Embodied and Embedded", *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind* (Cambridge, Mass.:. Harvard University Press, 1998), s. 207-37.

120 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Çev.: G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), s. 12 (§25).

121 Doğalcılığın "zayıf" ve "güçlü" ya da "katı" ve "yumuşak" versiyonları arasındaki ayrımla ilgili olarak, bkz. Hatfield, *The Natural and the Normative,* s. 261-70. "Katı" epistemolojik doğalcılığın ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Hilary Putnam, "Why Reason Can't be Naturalized", *Realism and Reason: Philosophical Papers*, 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 229-47.

122 Bkz. Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy,* Çev. ve ed.: Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), s. 69-147: 80-2. Husserl'in ilk kez *Logos*'da [I (1910/11), 289-341] yayımlanan denemesi daha önceki "ruhbilimcilik" eleştirisini radikalleştirdi. Bunun için bkz. *Logical Investigations,* Çev.: J. N. Findlay, Önsöz ve ed.: Dermot Moran (Londra: Routledge, 2001), I. Cilt, s. 40-55 ve 101-22. Husserl'in doğalcılığa saldırısı için bkz. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (Londra: Routledge, 2000), s. 142-6.

123 Nietzsche'nin tepki gösterdiği, psikoloji ve fizyolojideki değişikliklerle ilgili olarak, bkz. Michael Hagner, *Homo cerebralis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn* (Berlin: Berlin Verlag, 1997).

124 Spinoza, *Ethics,* s. 226 (IV. Bölüm, Önsöz) ve 231 (IV. Bölüm, 4. Önerme).

125 Bkz. bu kitaptaki çarpıcı pasajlar: Comte, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings,* ed. Gertrud Lenzer (Chicago: University of Chicago Press, 1975), s. 109, 279-97, 299 ve 381-9.

126 John McDowell, "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 167-97: 85 ve 115.

127 Bkz.Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science", Brobjer ve Moore (ed.), *Nietzsche and Science*, s. 21-50.

128 1860'ların sonunda, Nietzsche, Jacob Moleschott ve Wilhelm Wundt'a başvurdu. Bkz. Jacob Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens: Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe,* 2. Baskı (Mainz: Philipp von Zabern, 1855) ve Wilhelm Wundt, *Vorlesungen über die Menschm- und Thierseele* (Leipzig: Voss, 1863).

129 *Zur Genealogie der Moral*'in armağan olarak verilen kopyaları diğerlerinin yanı sıra Jacob Burckhardt, Erwin Rohde, Franz Overbeck, Hippolyte Taine, Carl Schaarschmidt ve Ernst Mach'a gitti.

130 Bkz. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* 3. Baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 24-34.

131 1870'lerde ve 1880'lerde Alman biyolojik düşüncesine ilişkin özlü bir tartışma için bkz. Nyhart, *Biology Takes Form*, s. 168-305.

132 Nietzsche'nin kaynakları arasında Darwin'den ayrı olarak, en etkili olanlar şunlardır: Alfred Espinas, *Die thierischen Gesellschaften: Eine vergleichend-psychologische Untersuchung,* Ed.: W. Schlosser (Braunschweig: Vieweg, 1879); Georg Heinrich Schneider, *Der thierische Wille: Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre* (Leipzig: Abel, 1880); Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus: Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (Leipzig: Engelmann, 1881); William H. Rolph, *Biologische Probleme, zugleich ah Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik,* genişletilmiş 2. Baskı (Leipzig: Engelmann, 1884); Carl von Nägeli, *Mechanisch-physiologische Abstammungslehre* (Münih: Oldenbourg, 1884). Nietzsche'nin çağdaş biyolojik düşünceyi kabulünün ayrıntılı bir incelemesi için, bkz. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor,* s. 21-84.

133 Rouse, *How Scientific Practices Matter,* s. 3-4 ve 302-3, tarihsel ve biyolojik gelişmenin bu çakışmasını, felsefi doğalcılığın "Nietzscheci yükümlülüğü" olarak tarif eder.

134 Bkz. Richardson *Nietzsche's New Darwinism,* s. 70-94.

135 Bu açıdan, Christof Kalb'in, *Desintegration: Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*'de [(Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000), s. 235-4] yaptığı gibi, kültürel yükümlülüklerin ve sosyal normların sadece doğal dürtüleri etkisizleştirmek ve onlarla aramıza mesafe koymak için bir strateji olduğunu varsaymak fazlasıyla indirgemecilik gibi görünür.

136 Bkz. Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Form der organisierten Materie: Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien am 30.5.1870* (Viyana: Staatsdruckerei, 1876).

137 Bkz. örneğin, Théodule Ribot, *L'Hérédité: Etude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* (Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1873). Böyle kuramların daha geniş çapta kabul görmesi için, bkz. Laura Otis, *Organic Memory: History and the Body in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994).

138 Bkz. Francis Galton, *Inquiries into the Human Faculty and Its Development* (Londra: Macmillan, 1883) ve Zöllner, *Uber die Natur der Cometen,* s. xv-xvi. Nietzsche'nin organik bellekle ilgili tartışmayı nasıl karşıladığıyla ilgili olarak, bkz. Emden, *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body,* s. 145-52.

139 Bkz. Wundt, "Philosophy in Germany", 502-3.

140 Charles Darwin, *The Descent of Man* (Londra: John Murray, 1871), I. Cilt, s. 102-3. Bu pasajda, Darwin ampirik kanıt olmaksızın spekülasyon yaptığının adamakıllı farkında ve Herbert Spencer'in ifadelerine atıfta bulunuyor. Bunlar Alexander Bain'in *Mental and Moral Science: A Compendium to Psychology and Ethics* [(Londra: Longmans & Co., 1868), s.722] adlı eserinde yeniden basılmıştır.

141 Nietzsche'nin güç nosyonu göz önünde bulundurulduğunda, Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*'de (s. 162-73), kendi ilan ettiği anti-teleolojik ve anti-tözcü tutuma aykırı düşen metafizik ilkelere katılmak zorunda kalır. Bkz. aksine, Abel, *Nietzsche,* s. 120-5.

142 Bkz. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism,* s. 26-35.

143 Bkz. Kant, *Critique of Judgment,* s. 280 ve Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke* içinde, IX. Cilt, s. 502-16 (§ 368, Zusatz). İkinci kitabın farklı bir elyazmasına dayanan İngilizce çevirisi, Hegel'in *Philosophy of Nature: Part Two of the "Encyclopedia of the Philosophical Sciences"* (1830) içinde bulunabilir, Çev.: A. V. Miller, Önsöz: J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press, 1970), s. 417-28 (§ 370, Zusatz).

144 Nietzsche'nin farkında olup olmadığı kuşkuludur gerçi ama Alman Romantik *Naturphilosophie* 19. yüzyılın ilk yarısında İngilizlerin biyolojik düşüncesine nüfuz etmiştir ve Darwin'in evrim kuramını ileri sürdüğü kuramsal çerçevenin bir parçasını oluşturmaktadır. Bkz. Richards, *The Romantic Conception of Life,* s. 522-33.

145 Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Sämmtliche Werke* içinde, II Cilt, s. 566. Schelling'in "hayat" nosyonunun yarattığı epistemolojik sorunlar için, bkz. Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), s. 538-44. Nietzsche'nin Schelling'le ilgisinin bir kaynağı, Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriß: Ein Leitfaden zur Übersicht* (Stuttgart: Verlag der Franckh'schen Buchhandlung, 1848), s. 183-6.

146 Bkz. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science,* Çev.: Errol E. Harris ve Peter Hearth, Önsöz: Robert Stern (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 41-2.

147 Bkz. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Çev.: Keith R. Peterson (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2004), s. 16. Schelling'in evrimsel çerçevesi ve çağdaş biyolojik düşünceye olan borcu için bkz. Richards, *The Romantic Conception of Life,* s. 294-306 ve Dietrich von Engelhardt, "Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie", Reinhard Heckmann, Hermann Krings ve Rudolf W. Meyer (ed.), *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1985), s. 39-57.

148 Bkz. Kant, "Idea for a Universal History" ve Moses Mendelssohn'un insanın gelişmesine dair kuşkucu görüşü için bkz. *On the Common Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice."* Her ikisi de *Political Writings* içinde, sırasıyla s. 45-53 ve s. 87-92. Ayrıca bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* s. 372-80 (§§ 341-60) ve *Lectures on the Philosophy of World History,* s. 27-43.

149 Bkz. Williams, "Naturalism and Genealogy", s. 154-7.

150 Bkz. Eduard Zeller, *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie: Ein akademischer Vortrag* (Heidelberg: Groos, 1862) ve Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelm-Universität Strassburg, geh. am 1. Mai* 1894 (Strasbourg: Heitz, 1894). Doğa bilimleri ve tarihsel disiplinler arasındaki mesafe için bkz. Irmline Veit-Brause, "Scientists and the Politics of Academic Disciplines in Late 19th-Century Germany: Emil DuBois-Reymond and the Controversy over the Role of the Cultural Sciences", *History of the Humarı Sciences* 14/4 (2001), 31-56 ve Otto Gerhard Oexle, "Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft: Momente einer Problemgeschichte", Oexle (ed.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit, Gegensatz, Komplemetarität?* 2. Baskı (Göttingen: Wallstein, 2000), s. 99-151.

151 R. J. Hollingdale Almanca *Entstehungsgeschichte des Denkens* ifadesini "düşüncenin başlangıcının tarihi" olarak çevirir. Ancak İngilizcedeki "genesis" sözcüğü, varoluş sürecine atıfta bulunan Almanca *Entstehung*'dan daha çok kaynağı çağrıştırır.

152 Bkz. aksine, Havas, *Nietzsche's Genealogy,* s. 166-9. Nietzsche'nin doğalcılığına tutarsızlıkların ve en azından, müphemliklerin damgasını vurduğu, son dönemde Maudemarie Clark ve David Dudrick tarafından "The Naturalism of *Beyond Good and Evil*"da vurgulanmıştır, Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche,* s. 148-67.

153 Owen, "Equality, Democracy, and Self-Respect", 126.

VI AVRUPA FİKRİ VE SOYKÜTÜĞÜN SINIRLARI (Sayfa 267-301)

1 Anthony Pagden, "Europe: Conceptualizing a Continent", Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 33-54: 33 ve 53. Ayrıca bkz. J. G. A. Pocock, "Deconstructing Europe", *History of European Ideas* 18 (1994), 329-46.

2 Bkz. Stefan Elbe, *Europe: A Nietzschean Perspective* (Londra: Routledge, 2003), s. 45 ve 52; Nicholas Martin, " 'We Good Europeans': Nietzsche's New Europe in *Beyond Good and Evil*," *History of European Ideas* 20 (1995), 141-4; Graham Parkes, "Wanderers in the Shadow of Nihilism: Nietzsche's Good Europeans", *History of European Ideas* 16 (1993), 585-90.

3 Sadece düzenleyici bir fikir olarak, Nietzsche'nin kafasındaki Avrupa imgesi, Ottman'ın *Philosophie und Politik bei Nietzsche*'de (s. 240-5) megalomanca Alman ulus devleti karşısına koyduğu ütopyacı bir alternatif değildir.

4 "The Will to Power" ana başlığı özgün metinde fazlasıyla vurgulanmıştır.

5 Bkz. örneğin, şu kitaplardaki yorumlar: Wolin, *The Seduction of Unreason,* s. 54-8; Schutte, *Beyond Nihilism,* s. 161-88; Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* s. 193-6. Nietzsche'nin Nasyonal Sosyalist entelektüeller tarafından kötüye kullanılmasına dair daha özenli bir açıklama için bkz. Manfred Riedel, *Nietzsche in Weimar* (Leipzig: Reclam, 1997), s. 86-148.

6 Bkz. Martha Nussbaum, "Is Nietzsche a Political Thinker?" *International Journal of Philosophical Studies* 5 (1997), 1-13.

7 Carl Schmitt, *The Concept of the Political,* Çev.: George Schwab, Önsöz: Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 27. Schmitt'in politik olanın özerkliğiyle ilgili savı Leo Strauss'u da etkiler. Bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), s. 35-80.

8 Hannah Arendt, "What Is Freedom?" *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin, 1993), s. 143-71: 149.

9 *Lied der Deutschen* Almanya'nın milli marşıdır. 1922 yılında Weimar Cumhuriyeti'nin milli marşı olmuş, Nazi Almanyası döneminde şiirin sadece burada söz konusu edilen ilk kıtası okunmuş, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise bu kıta milli marştan çıkarılmıştır. Nietzsche'nin Hoffmann von Fallersleben'le ilgili ifadeleri için bkz. *GS* 357 ve *TI* VIII: 1. Fichte'yle ilgili ifadeleri için bkz. *KGW* VIII/1, 1 [196].

10 Bkz. Avner Ben-Amos, "Les funérailles de Victor Hugo", Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1984-92), I. Cilt, s. 473-521.

11 Bkz. Andreas Biefang, "Der Streit um Treitschkes *Deutsche Geschichte* 1882/83: Zur Spaltung des Nationalliberalismus und der Etablierung eines national-konservativen Geschichtsbildes", *Historische Zeitschrift* 262 (1996), 391-422 ve Karl H. Metz, "The Politics of Conflict: Heinrich von Treitschke and the Idea of *Realpolitik*," *History of Political Thought* 3 (1982), 269-84.

12 Nietzsche burada Bruno Bauer'in eserine atıfta bulunuyor: *Zur Orientierung über die Bismarck'sche Ära* (Chemnitz: Schmeitzner, 1880), s. 287-8.

13 Bauer'in dinsel bilinç eleştirisinin İngilizcede bulunabilecek en ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 59-79.

14 Bkz. Bauer, *Zur Orientierung über die Bismarck'sche Ära*, s. 50-9, 69-80 ve 278-88.

15 Bkz. Bruno Bauer, *Russland und das Germanenthum* (Charlottenburg: Bauer, 1853).

16 Bkz. Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig: Otto, 1843) ve Karl Marx, "Zur Judenfrage", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke,* I. Cilt (Berlin: Dietz, 1976), s. 347-77. Bu tartışmanın bağlamı için ayrıca bkz. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany,* s. 61-9, 263-78 ve 296-305.

17 Bkz. Bruno Bauer, "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden", Georg Herwegh (ed.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Zürich: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843), s. 56-71.

18 Bkz. Heinrich von Treitschke, "Unsere Aussichten", *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), 559-76.

19 Bkz. Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer,* s. 185-7.

20 Tarihsel genel değerlendirmeler için bkz. Manfred Riedel, «Nihilismus», Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), IV. Cilt, s. 371-411 ve Wolfgang Müller-Lauter, "Nihilismus", *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Ed.: Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel (Basel: Schwabe & Co., 1971-), IV. Cilt, cols. 846-54.

21 Bkz. Hans-Jürgen Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik: Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989), s. 140-9.

22 Bkz. a.g.e., s. 22-114. Michael Allen Gillespie, Descartes'tan Fichte'ye uzanan benzer bir tarihsel yörüngeyi ana hatlarıyla belirlemiştir. Bkz. Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 1-100. Ancak Gillespie, Nietzsche'nin 19. yüzyıl sonlarından önceki nihilizm tarihini esasen yanlış anladığını ileri sürerken, Gawoll (s. 150-232) Nietzsche'nin yorumlarının bu düşünsel geleneğin kaçınılmaz sonucu olduğunu ayrıntılı olarak gösterir.

23 Nietzsche'nin "vatansız kişi" olarak hukuki statüsüne ilişkin bazı öğretici yorumlar Eduard His'in "Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit" başlıklı makalesinde bulunabilir. *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 40 içinde (1941), 159-86: 164-73.

24 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge,* Çev.: Louis Wirth ve Edward Shils (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1936), s. 157-8. Mannheim Nietzsche'nin soykütüğünü açıkça bilgi sosyolojisi konusundaki kendi girişimine öncü olarak görmesine karşın, bu pasajları yazarken aklında Nietzsche olmayabilir. Bkz. a.g.e., s. 20, 25 ve 310.

25 Bkz. Cox, *Nietzsche,* s. 113-18 ve 139-68.

26 Nietzsche perspektivizmle ilgili esas epistemolojik savlarından bazılarını Teichmüller'in *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (s. 17, 183-7, 223-4, 268-76, 315-19 ve 332-3) adlı yapıtına borçludur. Robin Small, *Nietzsche in Context*'te (Aldershot: Ashgate, 2001, s. 41-58) Teichmüller'in etkisini daha ayrıntılı bir biçimde etkilemiştir.

27 Ayrıca bkz. *GS* 307.

28 Michel Foucault'nun "What is Enlightenment?" adlı denemesinden [Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (NewYork: Pantheon, 1984), s. 32-50] yararlanan James Tully bunu "günümüzün hâkim düşünce ve eylem biçimlerine hem saygı duymaya hem de meydan okumaya" dayanan gerçek bir "Aydınlanmacı eleştirel tutum" olarak tarif etmiştir. Bkz. Tully, "The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives", Pagden (ed.), *The Idea of Europe,* s. 331-58: 358. Kültürel tanınmanın temeli olarak "eleştiri özgürlüğü" ve "aidiyet özlemi" arasındaki yakın ilişkide benzer

bir sav geliştirilmiştir. Bkz. James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 198-209, özellikle 202.

29 Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 10.

30 A.g.e., s. 19.

31 Bkz. a.g.e., s. 90-130.

32 Bkz. örneğin Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 129-30.

33 Nietzsche burada Kant'ın İkinci Eleştiri'sinin ünlü finaline atıfta bulunuyor. Bkz. *Critique of Practical Reason*, Ed.: Gregor, s.133: "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and reverence, the more often and more steadily one reflects on them: *the starry heavens above me and the moral law within me.*"

34 Şaşırtıcı bir biçimde bu görüşünün, Jürgen Habermas'la bütünüyle bağdaşmadığı söylenemez. Bkz. Jürgen Habermas, "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action*, Çev.: Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholson, Önsöz: Thomas McCarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), s. 43-116. Bununla birlikte, Habermas'a göre, çıkarların ve değerlerin müzakere edilmesi, ancak diğer insanların değer ve çıkarları en azından bu itibarla tanındığında gerçekleşebilir.

35 Carol Diethe, Nietzsche'nin cinsiyetsiz *Mensch* ifadesini "adam" olarak çevirir, ancak istenmeyen çağrışımları önlemek için ben "insan"ı tercih ettim. En azından bu pasajda, Nietzsche'nin "birey olarak insan" dışında herhangi bir şeyi kastettiğine dair bir belirti yoktur.

36 Bkz. örneğin James P. Watson, "Nietzsche's 'Transnational' Thinking", *History of European Ideas* 15 (1992), 133-40.

37 Bkz. Herder, *Letters for the Advancement of Humanity, Philosophical Writings* içinde, s. 377.

38 Herder, *Letters Concerning the Progress of Humanity, Philosophical Writings* içinde, s. 365.

39 Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch, Political Writings* içinde, s. 102.

40 Basel'de Prusya ve Fransa arasında imzalanan barış antlaşması gibi, Campo Formio Antlaşması da güç diplomasisinin sonucuydu ve bir sonraki on yıllık dönemde ortaya çıkacak Avrupa'daki Fransız hegemonyasına katkıda bulundu. Bkz. T. C. W. Blanning, *The French Revolutionary Wars, 1787-1820* (Londra: Arnold, 1996), s. 174-9.

41 Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 119-20. Çeviri H. B. Nisbet'in daha önceki *The Metaphysics of Morals* çevirisiyle uyumlu olacak biçimde biraz değiştirildi. Bkz. *The Metaphysics of Morals, Political Writings* içinde, s. 171. Gregor Kant'ın *Verein* sözcüğünü «association» ve *föderativ sözcüğünü* "confederated" olarak çevirmiştir. Ancak Kant *Verein*'den söz ederken daha çok devletlerin politik birliğine vurgu yapar ki "association" bunu çağrıştırmaz. Ayrıca, bir devletler "konfederasyonu" sadece ortak bir amaç etrafında bir araya gelen devletlerin birliğine ya da ittifakına atıfta bulunurken, bir devletler "federasyonu" üyeleri sadece iç işlerinde denetimi elde tutmaya devam eden devletlerin politik birliğine atıfta bulunur.

42 Kant, "Idea for a Universal History", *Political Writings* içinde, s. 48. Bkz. Pauline Kleingeld, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 304-25: 311-18.

43 Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Werke* içinde, II. Cilt, s. 278 ve 285-6.

44 Bkz. Novalis, *Christianity or Europe: A Fragment, Early Political Writings of the German Romantics*, s. 59-79.

45 Bkz. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Werke* içinde, II. Cilt, s. 286.

46 Fichte, *Reden an die deutsche Nation, Werke* içinde, II. Cilt, s. 754. Ayrıca bkz. Fichte, *Der geschlossene Handelstaat: Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik, Sämmtliche Werke,* Ed.: Immanuel Hermann von Fichte (Berlin: Veit & Co., 1845-46), III. Cilt, s. 387-513: 475-513.

47 Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke* içinde, X. Cilt, s. 418. Bu pasajın İngilizce çevirisi yoktur.

48 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* s. 371 (§ 339) ve *Lectures on the Philosophy of History, Political Writings* içinde, s. 219-23.

49 Mannheim, *Ideology and Utopia,* s. 158.

50 A.g.e., s. 190.

51 Arendt, "What Is Freedom?", s. 153 ve 170.

52 Bkz. Kant, *Critique of Practical Reason,* ed. Gregor, s. 43-9 ve Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Political Writings* içinde, s. 211.

53 Bkz. Foucault, "What is Enlightenment?", s. 50.

54 Bkz. Tully, *Strange Multiplicity,* s. 11-15.

55 Charles Taylor, "Modern Social Imaginaries", *Public Culture* 14 (2002), 91-124: 106.

56 Goethe, "Einleitung zu Th. Carlyle, *Leben Schillers* (1830)", *Werke,* XII. Cilt, s. 364. Viyana Kongresi'nden sonra Avrupa'nın yeniden örgütlenmesinin Goethe'nin hayal ettiğinden daha karmaşık olduğu ortaya çıktı. Bkz. Paul W. Schroeder, "Did the Vienna Settlement Rest on a Balance of Power?" *American Historical Review* 97 (1993), 683-706.

57 Goethe, "Einleitung zu Th. Carlyle, *Leben Schillers* (1830)", *Werke,* XII. Cilt, s. 364.

58 Goethe, *Westöstlicher Divan, Werke,* II. Cilt, s. 49.

59 Bkz. Geoffrey Ellis, "The Nature of Napoleonic Imperialism", Philip Dwyer (ed.), *Napoleon and Europe* (Londra: Longman, 2001), s. 97-117.

60 Bkz. Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics, 1763-1848* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 388-431.

61 Bkz. Alexander Grab, *Napoleon and the Transformation of Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s. 19-33.

62 Bkz. Biancamaria Fontana, "The Napoleonic Empire and the Europe of Nations", Pagden (ed.), *The Idea of Europe,* s. 116-28: 123-4.

63 Bkz. Paul Michael Lützeler, *Die Schriftsteller und Europa: Von der Romantik bis zur Gegenwart,* 2. Baskı (Baden-Baden: Nomos, 1998), s. 99-102.

64 Bkz. örneğin *HA* 1: 164 ve 472; *GS* 23 ve 282; *BGE* 209, 245 ve 256'daki yorumlar. Daha kapsamlı bir irdeleme için bkz. Marti, *"Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand"* s. 236-48.

65 Judith Norman Almancadaki *im geistigsten Sinne*'i "in the most spiritual sense" olarak çevirir. Almanca *geistig*'i İngilizceye çevirmenin zorluğu bilinir elbette, ama Nietzsche'nin kullandığı bağlam için "spiritual" fazla metafizik kaçar. Nietzsche'nin sadece düşünsel yeteneğe atıfta bulunmadığına dair bir belirti yoktur. Ayrıca bkz. *BGE* 203.

66 Bkz. örneğin Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* s. 117-43.

67 Machiavelli, *The Prince,* s. 54-5.

68 Bkz. Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 126-77.

69 Bkz. Machiavelli, *The Prince,* s. 62.

70 Burada Nietzsche'nin Yahudilikle ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak irdelemeye gerek yok.
Bu konu şu makalelerde etraflıca ele alınıyor: Menahem Brinker, "Nietzsche and the Jews", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), s. 107-27 ve Michael F. Duffy ve Willard Mittelman, "Nietzsche's Attitudes Towards the Jews", *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), 301-17.

71 Bu felsefi nedenlerle ilgili olarak, bkz. Yirmiyahu Yovel, "Nietzsche and the Jews: The Structure of an Ambivalence", Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture* (Londra: Routledge, 1997), s. 117-34: 122-4.

72 Small, *Nietzsche and Rée*'de (s. 48-55) bu meseleyi hayran olunacak bir berraklıkta irdelemiştir. Nietzsche'nin Wagner'in milliyetçiliğini reddetmesiyle birlikte, onun antisemitliğiyle arasına mesafe koymasıyla ilgili olarak, bkz. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* s. 101-5.

73 "Berliner Antisemitismusstreit"i kuşatan 120'yi aşkın katkı şu kitapta toplanmıştır: Karsten Krieger (ed.), *Der "Berliner Antisemitismusstreit" 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation* (Münih: K. G. Saur, 2003).

74 Bkz. Treitschke, "Unsere Aussichten", 567 ve 572-6.

75 Bkz. Wolfgang J. Mommsen, *Imperial Germany, 1867-1918: Politics, Culture, and Society in an Authoritarian State,* Çev.: Richard Deveson (Londra: Arnold, 1995), s. 61.

76 Bkz. Ulrich Langer, *Heinrich von Treitschke: Politische Biographie eines deutschen Nationalisten* (Düsseldorf: Droste, 1998), s. 388.

77 Treitschke'nin popüler antisemitizme verdiği entelektüel onay, İmparatorluk Almanya'sında felsefe ve politika alanındaki düşünürler arasında yaygın biçimde kabul görmesine yol açtı. Bkz. Georg Geismann, "Der Berliner Antisemitismusstreit und die Abdankung der rechtlich-praktischen Vernunft", *Kant-Studien* 83 (1993), 369-80.

78 Bkz. Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht-confessionellen Standpunkt aus betrachtet* (Bern: Costenoble, 1879) ve Adolf Stoecker, *Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin: Zwei Reden in der christlich-sozialen Arbeiterpartei* (Leipzig: Wiegandt & Grieben, 1880). Marr'la ilgili olarak, bkz. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany,* s. 279-95.

79 Bkz. Martin Greschat, "Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit: Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker", Günter Brakelmann ve Martin Rosowski (ed.), *Antisemitismus: Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), s. 27-51 ve Peter Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria,* gözden geçirilmiş baskı (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 83-97.

80 Bkz. Thomas Nipperdey and Reinhard Rürup, "Antisemitismus", Brunner, Conze ve Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, I. Cilt, s. 129-53.

81 Bkz. Norbert Kampe, *Studenten und "Judenfrage" im Deutschen Kaiserreich: Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), s. 152-84.

82 Bkz. ayrıca *KGW* VIII/2, 10 [81] ve 11 [245], ayrıca *KGW* VIII/3, 14 [45].

83 Bkz. Maiken Umbach, "History and Federalism in the Age of Nation-State Formation", Umbach (ed.), *German Federalism: Past, Present, Future* (Basingstoke: Palgrave, 2002), s. 42-69: 63.

84 Carol Diethe'nin *GM çevirisi* önsöz: 5, şöyledir: "Avrupa kültürünün... en tekinsiz emaresi." "Tekinsiz" ["uncanny"] Almanca *unheimlich*'in bire bir çevirisiyken, Nietzsche'nin bu sözcüğü kullanması daha karanlık bir şeyi ima eder. Nietzsche'nin bu sözcüğünü İngilizcede "sinister" [meşum] sözcüğüyle karşılamamın nedeni budur.

85 Bkz. benzer bağlamda, Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* s. 191.

86 Treitschke, "Unsere Aussichten," 567 ve 570-1.

87 A.g.e., 576.

88 Paul W. Schroeder, "The Nineteenth-Century System: Balance of Power or Political Equilibrium?" *Systems, Stability, and Statecraft: Essays on the International History of Modern Europe,* Ed.: David Wetzler, Robert Jervis ve Jack S. Levy (New York: Palgrave Macmillan, 2004), s. 223-41. Schroeder çağdaş diplomatik belgelerdeki bu çözülmenin izlerini sürmüştür.

89 Bkz. Paul W. Schroeder, "International Politics, Peace, and War, 1815-1914", T.C. W. Blanning (ed.), *The Nineteenth Century: Europe, 1789-1914* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 158-209: 191.

90 1878'de, Nietzsche *Die Geburt der Tragödie*'nin bir kopyasını Alman şansölyesine gönderdi ve anlaşılan Bismarck bizzat, en azından *Menschliches, Allzumenschliches*'i karıştırdı. Nietzsche'nin yayıncısı Ernst Schmeitzner anlaşılan, Chemnitz'de Bismarck tarafından yazılmış bir mektubu İsviçre Alpleri'nde tatil yapmakta olan Nietzsche'ye iletti. Bu mektup, ne yazık ki kaybolmuştur. Bkz. *KGB* /5, s. 345 ve *KGB* II /6, s. 955.

91 Nietzsche'nin 1880'lerin sonlarında Avrupa'daki silahlanma yarışı yüzünden oldukça sıkıntılı bir ruh hali içinde olduğu, 1888 yılında Paskalya'da kız kardeşi Elisabeth'e gönderdiği bir mektupta (*KGB* III/3, s.281) açıkça ortaya çıkar. Elisabeth o sırada halen Paraguay'da, antisemit kocası tarafından kurulan ve Nietzsche'nin büyük bir horgörüyle baktığı garip *Nueva Germania* kolonisinde yaşamaktadır.

92 Bkz. Yvonne Wagner, "Prinzen, Mütter und Erzieher: Zum Bildungsverhalten des preußisch-deutschen Hofes im 'bürgerlichen Zeitalter'", *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998), 351-73: 353-60.

93 Bkz. Patricia Kollander, "Constitutionalism or *Staatsstreich*? Bismarck, Crown Prince Frederick William, Crown Princess Victoria and the Succession Crisis of 1880-85", *European Review of History* 8 (2001), 187-201: 188-9.

94 Bkz. Nipperdey, *Deutsche Geschichte, 1866-1918,* II. Cilt, s. 382-408.

95 Bkz. Georg Brandes, "Aristokratischer Radicalismus: Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche", *Deutsche Rundschau* 16/7 (1890), 52-89. Brandes'in denemesinin 1889'da yayımlanan Danca özgün baskısının etkisi sonraki Almanca çevirisine göre daha sınırlı oldu. 1888'de Brandes Kopenhag Üniversitesi'nde Nietzsche üzerine bir dizi konferans verdi ve 1880'lerin başında Berlin'de ikamet ettiği sırada Nietzsche'nin bazı dostlarıyla, özellikle Paul Rée'yle temas halindeydi. Ayrıca bkz. Georg Brandes, *"Vorlesungen über Friedrich Nietzsche" (1888) und "Aristokratischer Radikalismus" (1889/90),* Ed.: Per Dahl and Gert Posselt (Basel: Schwabe & Co., 2006).

96 Kant, "What is Enlightenment?" *Political Writings,* s. 55.

97 Bkz. Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", Maurizio Passerin d'Entrèves ve Seyla Benhabib (ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), s. 38-57.

98 Bkz. Risse, "The Second Treatise", 70-1.

99 Bkz. Warren, *Nietzsche and Political Thought,* s. 211.
100 Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics,* s. 3.
101 Bkz. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* Çev. ve ed.: Harvey C. Mansfield ve Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 235-49 ve Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Ed.: L. G. Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 49.
102 Bkz. örneğin Weber, *Parliament and Government in Germany, Political Writings* içinde, s. 167 ve 169.
103 Bkz. Foucault, "Truth and Power", *Power/Knowledge,* s. 109-33: 122 ve 133 ve "*Society Must Be Defended*", s. 239-50.
104 Bkz. Walter Benjamin, *The Arcades Project,* Çev.: Howard Eiland ve Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), s. 388-415; Mannheim, *Ideology and Utopia,* s. 2-3; Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice,* Çev.: Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990).
105 Bkz. örneğin Alan D. Schrift, "Nietzsche for Democracy?" *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 220-33; Dana R. Villa, "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory", Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000), s. 224-46; Warren, *Nietzsche and Political Thought,* s. 221 ve 247.
106 Bkz. Appel, *Nietzsche contra Democracy,* s. 159-64.
107 Conway, *Nietzsche and the Political,* s. 120.
108 Ayrıca bkz. Williams, "Naturalism and Genealogy", s. 160.

Bibliyografya

FRIEDRICH NIETZSCHE: YAYINLAR, DEFTERLER, MEKTUPLAR

The Anti-Christ, "Twilight of the Idols" and "The Anti-Christ", Çev.: *R.J. Hollingdale* (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 113-87.

Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Ed.: Hans Joachim Mette (Münih: C. H. Beck, 1933-40).

Beyond Good and Evil, Çev.: Judith Norman, Ed.: Rolf-Peter Horstmann ve Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

The Birth of Tragedy, The Birth of Tragedy and Other Writings içinde, Çev.: Ronald Speirs, Ed.: Raymond Geuss ve Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 1-116.

Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality, Çev.: R.J. Hollingdale, Ed.: Maudemarie Clark ve Brian Leiter (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Ecce Homo, Çev.: Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989).

On the Genealogy of Morality, Çev.: Carol Diethe, Ed.: Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

On the Genealogy of Morality, Çev. ve ed.: Maudemarie Clark ve Alan Swenson (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1998).

The Gay Science, Çev.: Josefine Nauckhoff, Ed.: Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Human, All Too Human, Çev.: R. J. Hollingdale, Önsöz: Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe, Ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1975–).

Werke: Kritische Gesamtausgabe, Giorgio Colli and Mazzino Montinari tarafından başlatıldı, Ed.: Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter ve Karl Pestalozzi (Berlin: Walter de Gruyter, 1967–).

The Greek State, On the Genealogy of Morality içinde, Çev.: Carol Diethe, Ed.: Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 176-86.

Twilight of the Idols, "Twilight of the Idols" and "The Anti-Christ" içinde, Çev.: R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 19-122.

On Truth and Lying in a Non-Moral Sense, The Birth of Tragedy and Other Writings içinde, Çev.: Ronald Speirs, Ed.: Raymond Geuss and Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 139-53.

Untimely Meditations, Çev.: R. J. Hollingdale, Ed.: Daniel Breazeale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and Nobody, Çev. ve Ed.: Graham Parkes (Oxford: Oxford University Press, 2005).

YAYIMLANMAMIŞ MATERYAL, GOETHE- UND SCHILLER-ARCHIV, WEIMAR, ALMANYA

GSA 41/76: Nietzsche-Archiv, ders notları, "Karl Schaarschmidt: Allgemeine Geschichte der Philosophie (Bonn, yaz dönemi 1865)".

GSA 49/84: Nietzsche-Archiv, ders notları, "Friedrich Ritschl: Die römische Epigraphik als Hülfsmittel zum Studium der lateinischen Grammatik" (Leipzig, kış dönemi 1865/66) ve "Wilhelm Roscher: Grundlagen der praktischen Politik als Einleitung in die gesamte Staats- und Rechtswissenschaft" (Leipzig, kış dönemi 1865/66).

GSA 54/89: Nietzsche-Archiv, ders notları, "Friedrich Ritschl: Historische Grammatik der lateinischen Sprache nebst Einleitung in die römische Epigraphik" (Leipzig, yaz dönemi 1867).

GSA 71/366: Nietzsche-Archiv, "Oeffentlichen akademischen Vorlesungen"in duyurusu (Basel, kış dönemi 1871/72).

DİĞER BİRİNCİL KAYNAKLAR

Anon., "Contemporary Literature: Theology and Philosophy", *Westminster Review,* new series 47 (Ocak-Nisan 1875), 484-506.

Arendt, Hannah, "What Is Freedom?" *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* içinde (New York: Penguin, 1993), s. 143-71.

Arndt, Ernst Moritz, *Werke: Auswahl in zwölf Teilen,* Ed.: August Leffson ve Wilhelm Steffens (Berlin: Bong & Co., 1912).

Ast, Friedrich, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut: Thomann, 1808).

Ast, Friedrich, *Grundriss der Philologie* (Landshut: Krüll, 1808).

Bachofen, Johann Jakob, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart: Krais & Hoffmann, 1861).

—— *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (Basel: Bachmaier, 1859).

Bacon, Francis, *The New Organon,* Ed.: Lisa Jardine ve Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Bahnsen, Julius, *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien* (Berlin: Duncker, 1872).

Bain, Alexander, *Mental and Moral Science: A Compendium to Psychology and Ethics* (Londra: Longmans & Co., 1868).

Bastian, Adolf, *Die Völkerkunde und der Völkerverkehr unter seiner Rückwirkung auf die Volksgeschichte: Ein Beitrag zur Volks- und Menschenkunde* (Berlin: Weidmann, 1900).

—— *Controversen in der Ethnologie: I, Die geographischen Provinzen in ihren culturgeschichtlichen Berührungspunkten* (Berlin: Weidmann, 1893).
—— *Wie das Volk denkt: Ein Beitrag zur Beantwortung socialer Fragen auf Grundlage ethnischer Elementargedanken in der Lehre vom Menschen* (Berlin: Felber, 1892).
Bauer, Bruno, *Zur Orientierung über die Bismarck'sche Ära* (Chemnitz: Schmeitzner, 1880).
—— *Russland und das Germanenthum* (Charlottenburg: Bauer, 1853).
—— *Die Judenfrage* (Braunschweig: Otto, 1843).
—— *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (Berlin: Dümmler, 1838).
—— "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden", Georg Herwegh (ed.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (Zürich: Verlag des Literarischen Comptoirs, 1843), s. 56-71.
Baumeister, Friedrich Christian, *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate celeb. Wolfii: In unum collectae svccinctis observationibvs exemplisqve*, 7. Basım (Wittenberg: Ahlfeld, 1746).
Baur, Ferdinand Christian, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, Ed.: Klaus Scholder (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1963-70).
—— *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*, genişletilmiş 2. Basım, (Tübingen: Fues, 1860).
—— *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (Tübingen: Fues, 1852).
—— "Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft: Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus", *Theologische Jahrbücher* 9 (1850), 463-566 ve 10 (1851), 70-94 ve 291-329.
Bayle, Pierre, *Œuvres diverses* (Lahey: Husson, 1727-31).
Benfey, Theodor, *Geschichte der Sprachwissenschaft und der orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf frühere Zeiten* (Münih: Cotta, 1869).
Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, Çev.: Howard Eiland ve Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).
Bernays, Jakob, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau: Trewendt, 1857).
Bernhardy, Gottfried, *Grundriss der Griechischen Litteratur mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen*, yeni basım (Halle: Anton, 1861-72).
—— *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie* (Halle: Anton, 1832).
Bismarck, Otto von, *Ausgewählte Werke*, Ed.: Gustav Adolf Rein, Wilhelm Schüßler, Eberhard Scheler, Alfred Milatz ve Rudolf Buchner (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962-83).
Blumenbach, Johann Friedrich, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (Göttingen: Dieterich, 1781).
Bluntschli, Johann Caspar, *Allgemeines Statsrecht* [*sic*], gözden geçirilmiş 5. Basım, (Stuttgart: Cotta, 1876).
—— *Rom und die Deutschen* (Berlin: Lüderitz, 1872).
Bodin, Jean, *On Sovereignty: Four Chapters from "The Six Books of the Commonwealth"*, Çev. ve ed.: Julian H. Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Boeckh, August, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Ed.: Ernst Bratuschek, 2. Basım (Leipzig: Teubner, 1886).
Bötticher, Carl, *Der Baumkultus der Hellenen, nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt* (Berlin: Weidmann, 1856).
Brandes, Georg, *"Vorlesungen über Friedrich Nietzsche" (1888) und "Aristokratischer Radikalismus" (1889/90)*, ed. Per Dahl ve Gert Posselt (Basel: Schwabe & Co., 2006).

—— "Aristokratischer Radicalismus: Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche", *Deutsche Rundschau* 16/7 (1890), 52-89.

Brandis, Christian August, *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* (Berlin: Reimer, 1862-64).

Bruns, Carl, *Deutschlands Sieg über Frankreich: Rede am 15. October 1870 in der Aula der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten beim Antritt des Rectorats* (Berlin: Vogt, 1870).

Buckle, Henry Thomas, *Geschichte der Civilisation in England,* Çev.: Arnold Rüge (Leipzig: Kış, 1860-61).

Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* Ed.: Rudolf Marx (Stuttgart: Kroner, 1978).

—— *Gesamtausgabe,* ed. Emil Dürr vd. (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1930-34).

—— *Die Cultur der Renaissance in Italien,* 2. Basım (Leipzig: Seemann, 1869).

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France,* Ed.: L. G. Mitchell (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Carey, Henry Charles, *Lehrbuch der Volkswirthschaft und Socialwissenschaft,* Çev.: Karl Adler, düzeltilmiş 2. Basım (Viyana: Braumüller, 1870).

Caspari, Otto, *Die Urgeschichte der Menschheit, mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens* (Leipzig: Brockhaus, 1873).

Chladenius, Johann Martin, *Nova philosophia definitiva* (Leipzig: Lanckisch, 1750).

Comte, Auguste, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings,* Ed.: Gertrud Lenzer (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

Corpus Inscriptionum Graecarum, Ed.: August Boeckh (Berlin: Reimer, 1825-77).

Cowley, Abraham, *To Mr. Ilobs, Poems: "Miscellanies", "The Mistress", "Pindarique Odes", "Verses Written on Several Occasions",* Ed.: A. R. Waller (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), s. 188-92.

Curtius, Georg, *Kleine Schriften,* Ed.: Ernst Windisch (Leipzig: Hirzel, 1886).

—— *Grundzüge der griechischen Etymologie,* 3. Basım (Leipzig: Teubner, 1869).

D., F., "Akademische Vorlesung von Hrn. Prof. Nietzsche über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", *Schweizer Grenzpost und Tagblatt der Stadt Basel,* no. 30 (23 Ocak, 1872).

Darwin, Charles, *The Descent of Man* (Londra: John Murray, 1871).

Das deutsche Kaiserreich, 1871-1914: Ein historisches Lesebuch, Ed.: Gerhard Ritter, 5. Basım (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

Deussen, Paul, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* 3. Basım (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1901).

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswis- senschaften, Gesammelte Schriften,* VII. Cilt (Leipzig: Teubner, 1927).

Droysen, Johann Gustav, *Historik: Textausgabe,* Ed.: Peter Leyh (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977).

—— *Geschichte des Hellenismus,* Ed.: Erich Bayer (Tübingen: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1952-53).

—— *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte,* Ed.: Rudolf Hübner (Münih: Oldenburg, 1937).

—— *Briefwechsel,* ed. Rudolf Hübner (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1929).

—— "Die Erhebung der Geschichte zur Wissenschaft", *Historische Zeitschrift 9* (1863), 1-22.

—— *Grundriss der Historik* (Jena: Frommann, 1858).

DuBois-Reymond, Emil, *Über den deutschen Krieg: Rede am 3. August 1870 in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten* (Berlin: Hirschwald, 1870).

Durkheim, Emil, "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique* 24 (1887), 33-58, 113-42 ve 275-84.

Espinas, Alfred, *Die thierischen Gesellschaften: Eine vergleichend-psychologische Untersuchung,* Ed.: W. Schlosser (Braunschweig: Vieweg, 1879).

Eucken, Rudolf, "Meine persönlichen Erinnerungen an Nietzsche", Sander L. Gilman (ed.), *Begegnungen mit Nietzsche* (Bonn: Bouvier, 1981), s. 160-2.

Fechner, Gustav Theodor, *Elemente der Psychophysik* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1860).

Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums,* 3. Basım, Ed.: Heinrich Schmidt (Leipzig: Kröner, 1848).

Fichte, Johann Gottlieb, *Werke,* Ed.: Peter Lothar Oesterreich ve Wilhelm G. Jacobs (Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997).

—— *Sämmtliche Werke,* Ed.: Immanuel Hermann von Fichte (Berlin: Veit & Co., 1845-46).

Fischer, Kuno, *Immanuel Kant: Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim: Bassermann, 1860).

Fontes Iuris Romani Antejustiani, Ed.: S. Riccobono, J. Baviera, C. Ferrini, J. Furlani ve V. Arangio-Ruiz, düzeltilmiş basım (Floransa: Barbèra, 1941-43).

Förster-Nietzsche, Elisabeth, *Das Leben Friedrich Nietzsche's,* Cilt II/I (Leipzig: C. A. Naumann, 1897).

Galton, Francis, *Inquiries into the Human Faculty and its Development* (Londra: Macmillan, 1883).

Gatterer, Johann Christoph, *Abriß der Universalhistorie in ihrem ganzen Umfange,* 2. Basım (Göttingen: Vandenhoeck, 1773).

Gerber, Gustav, *Die Sprache als Kunst,* Cilt I (Bromberg: Mittler, 1871).

Gerlach, Franz Dorotheus ve Johann Jakob Bachofen, *Geschichte der Römer* (Basel: Bahnmaier, 1851).

Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke: Hamburger Ausgabe,* Ed.: Erich Trunz, gözden geçirilmiş 16. Basım (Münih: C. H. Beck, 1996).

Gräfenhan, August, *Geschichte der klassischen Philologie im Alterthum* (Bonn: König, 1843-50).

Grimm, Jacob, "Über Etymologie und Sprachvergleichung", *Kleinere Schriften,* Cilt I (Berlin: Dümmler, 1864-90), s. 299-326.

—— *Deutsche Rechtsalterthümer* (Göttingen: Dieterich, 1828).

—— "Von der Poesie im Recht", *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 2 (1815/16), 25-99.

Grotius, Hugo, *De jure belli ac pacis libri tres/The Rights of War and Peace,* Çev.: Francis W. Kelsey (Oxford: Clarendon Press, 1925).

Harnack, Adolf von, "Vom Grossbetrieb der Wissenschaft", *Preußische Jahrbücher* 119 (1905), 193-201.

—— *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Reichsdruckerei, 1900).

Hartmann, Eduard von, *Die Philosophie des Unbewussten* (Berlin: Duncker, 1869).

Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie* (Berlin: Gärtner, 1857).

Heeren, Arnold Hermann Ludwig, *Geschichte des Studiums der classischen Litteraturen seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; mit einer Einleitung, welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält* (Göttingen: Rosenbusch, 1797-1801).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Political Writings,* Ed.: Laurence Dickey ve H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

—— *Elements of the Philosophy of Right,* Ed.: Allen W. Wood, Çev:. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

—— *Lectures on the Philosophy of Religion,* Ed.: P. C. Hodgson, Çev.: R. F. Brown, P.C. Hodgson, J. M. Stewart ve H. S. Harris (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984-87).

—— *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History,* Çev.: H. B. Nisbet, Önsöz: Duncan Forbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

—— *Aesthetics: Lectures on Fine Art.,* Çev.: T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975).

—— *Philosophy of Nature: Part Two of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), Çev.: A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1970).

—— *Philosophy of Mind: Part Three of the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences"* (1830), Çev.: William Wallace ve A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1970).

—— *Werke,* Ed.: Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969-71).

—— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Ed.: Karl Ludwig Michelet (Berlin: Duncker & Humblot, 1833-36).

Heine, Heinrich, *Religion and Philosophy in Germany: A Fragment,* Çev.: John Snodgrass, Önsöz: Dennis J. Schmitt (Albany: SUNY Press, 1986).

Hellwald, Friedrich von, *Die Erde und ihre Völker: Ein geographisches Hausbuch* (Stuttgart: Spemann, 1877-78).

—— *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (Augsburg: Lampart, 1875).

Helmholtz, Hermann von, "Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft: Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck, 1869", *Vorträge und Reden,* 4. Basım (Braunschweig: Vieweg, 1896), Cilt I, s. 367-98.

—— *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Fortschritte der Physik: Populär-wissenschaftlicher Vortrag* (Königsberg: Gräfe & Unzer, 1854).

Herbst, Wilhelm, *Das classische Alterthum in der Gegenwart: Eine geschichtliche Betrachtung* (Leipzig: Teubner, 1852).

Herder, Johann Gottfried, *Philosophical Writings,* Çev. ve ed.: Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

—— *Werke in zehn Bänden,* Ed.: Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier, Gunter E. Grimm, Hans Dietrich Irmscher, Rudolf Smend ve Johannes Wallmann (Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000).

Hering, Ewald, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Form der organisierten Materie: Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien am 30.5.1870* (Viyana: Staatsdruckerei, 1876).

Hermann, Gottfried, *Über Herrn Professor Böckhs Behandlung der griechischen Inschriften* (Leipzig: Fleischer, 1826).

Heussi, Karl, *Die Krisis des Historismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932).

Heyne, Christian Gottlob, "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata", *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis* 16 (1808), 285-323.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, with Selected Variants from the Latin Edition of 1668,* Ed.: Edwin Curley (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1994).

Humboldt, Wilhelm von, *On Language,* Çev.: Peter Hearth, Önsöz: Hans Aarsleff (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
—— *Werke,* Ed.: Andreas Flitner ve Klaus Giel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960-81).
Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* 6. Basım, Ed.: L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1997).
—— *A Treatise of Human Nature,* Ed.: L. A. Selby-Bigge, 2. Basım (Oxford: Oxford University Press, 1978).
Husserl, Edmund, *Logical Investigations,* Çev.: J.N. Findlay, Önsöz ve ed.: Dermot Moran (Londra: Routledge, 2001).
—— "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy,* Çev. ve ed.: Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), s. 69-147.
Jahn, Otto, *Griechische Bilderchroniken, bearbeitet von Otto Jahn,* Ed.: Adolf Michaelis (Bonn: Marcus, 1873).
—— *Aus der Alterthumswissenschaft: Populäre Aufsätze* (Bonn: Marcus, 1868).
—— *Archäologische Beiträge* (Berlin: Reimer, 1847).
—— *Archäologische Aufsätze* (Greifswald: Koch, 1845).
—— "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten," *Königlich-Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse: Berichte über die Verhandlungen* 7 (1855), 28-110.
Jhering, Rudolf von, *Der Zweck im Recht* (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1877-83).
Justi, Johann Heinrich Gottlob von, *Der Grundriß einer guten Regierung in 5 Büchern verfasset* (Frankfurt/M.: Garbe, 1759).
Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* Çev. ve ed.: Robert B. Louden, Önsöz: Manfred Kuehn (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
—— *Critique of Practical Reason,* Çev.: Werner S. Pluhar, Önsöz: Stephen Engstrom (Indianapolis, Ind.: Hackett, 2002).
—— *Critique of Pure Reason,* Çev. ve ed.: Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
—— *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Çev. ve ed.: Mary J. Gregor, Önsöz: Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
—— *Critique of Practical Reason,* Çev. ve ed.: Mary Gregor, Önsöz: Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
—— *The Metaphysics of Morals,* Çev. ve ed.: Mary Gregor, Önsöz: Roger J. Sullivan (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
—— *Religion and Rational Theology,* Çev. ve ed.: Allen W. Wood ve George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
—— *Political Writings,* Ed.: Hans Reiss, Çev.: H. B. Nisbet, genişletilmiş 2. Basım (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
—— *Werkausgabe,* Ed.: Wilhelm Weischedel, 11. Basım (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990).
—— *Critique of Judgment,* Çev.: Werner S. Pluhar (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1987).
Kemble, John Mitchell, *The Saxons in England: A History of the English Commonwealth till the Period of the Norman Conquest* (Londra: Longman, 1849).
Klemm, Gustav, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit, nach den besten Quellen bearbeitet mit xylographischen Abbildungen der verschiedenen Nationalphysiognomien, Geräthe, Waffen, Trachten, Kunstproducte u. s. w. versehen* (Leipzig: Teubner, 1843-51).
Klenze, Leo von, *Die Walhalla in artistischer und technischer Beziehung* (Münih: Literarisch-artistische Anstalt, 1842).

Kohler, Josef, *Das Recht als Kulturerscheinung: Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft* (Würzburg: Stahel, 1885).

Krafft, Wilhem Ludwig, *Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern* (Berlin: Hertz, 1854).

—— *Die Topographie Jerusalem's, mit Inschriften, Ansichten, Plänen und Karten* (Bonn: König, 1846).

Krieger, Karsten (ed.), *Der "Berliner Antisemitismusstreit" 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation* (Münih: K. G. Saur, 2003).

Kugler, Franz, *Handbuch der Kunstgeschichte* (Stuttgart: Ebner & Seubert, 1842).

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn: Baedeker, 1866).

Lazarus, Moritz, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft,* Ed.: Klaus Christian Köhnke (Hamburg: Felix Meiner, 2003).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Schriften,* Ed.: C. I. Gerhardt (Berlin: Weidmann, 1875-90).

—— *Mathematische Schriften,* Ed.: C. I. Gerhardt (Berlin: Asher, 1848-63).

Leopardi, Giacomo, *Selected Prose and Poetry,* Çev. ve ed.: Iris Origo ve John Heath-Stubbs (Oxford: Oxford University Press, 1966).

Lessing, Gotthold Ephraim, *Philosophical and Theological Writings,* Çev. ve ed.: H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Levezow, Jakob Andras Konrad, "Ueber archäologische Kritik und Hermeneutik", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften: Historisch-philologische Klasse* (1833), s. 225-48.

Lippert, Julius, *Die Religionen der europäischen Culturvölher, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Berlin: Hofmann, 1881).

List, Friedrich, *Schriften, Reden, Briefe,* Ed.: Erwin von Beckrath, Karl Goeser, Friedrich Lenz, William Notz, Edgar Salin ve Artur Sommer (Berlin: Hobbing, 1927-35).

Lotze, Rudolph Hermann, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Leipzig: Weidmann, 1852).

Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden,* Çev.: A. Passow (Jena: Costenoble, 1875).

Machiavelli, Niccolò, *The Prince,* Ed.: Quentin Skinner ve Russell Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Mähly, Jacob, "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", *Die Gegenwart* 58 (1900), 246-50.

Maine, Henry Sumner, *Lectures on the Early History of Institutions* (Londra: John Murray, 1875).

—— *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* (Londra: John Murray, 1861).

Mannhardt, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte, I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen* (Berlin: Borntraeger, 1875).

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge,* Çev.: Louis Wirth and Edward Shils (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1936).

Marr, Wilhelm, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht- confessionellen Standpunkt aus betrachtet* (Bern: Costenoble, 1879).

Marx, Karl, "Zur Judenfrage", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Werke,* Cilt I (Berlin: Dietz, 1976), s. 347-77.

Michaelis, Adolf, *Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts 1829-1879: Festschrift zum 21. April 1879* (Berlin: Asher & Co., 1879).
Mill, J. S., *Collected Works,* Ed.: John M. Robson (Londra: Routledge, 1963-91).
—— "August Comte und der Positivismus", *Gesammelte Werke,* Ed.: Theodor Gomperz, Cilt IX (Leipzig: Fues, 1869-75), s. 89-141.
Moleschott, Jacob, *Der Kreislauf des Lebens: Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe,* 2. Basım (Mainz: Philipp von Zabern, 1855).
Mommsen, Theodor, *Tagebuch der französisch-italienischen Reise 1844-1845, mit einem Anhang: Mommsens Denkschrift über das "Corpus Inscriptionum Latinarum" 1847,* Ed.: Gerold Walser ve Brigitte Walser (Bern: Lang, 1976).
—— *Reden und Aufsätze* (Berlin: Weidmann, 1905).
—— *Römische Geschichte* (Berlin: Weidmann, 1854-56).
—— Franz Dorotheus Gerlach ve Johann Jakob Bachofen'in eleştirisi, *Geschichte der Römer* (Basel: Bahnmaier, 1851), *Literarisches Centralblatt für Deutschland,* 7 (16 Kasım, 1850), 138-9. sütunlar.
Müllenhoff, Karl, *Deutsche Altertumskunde,* I. Cilt (Berlin: Weidmann, 1870).
Müller, Adam Heinrich, *Die Elemente der Staatskunst: Sechsunddreißig Vorlesungen* (Berlin: Haude & Spener, 1968).
Müller, Eduard, "Biographische Erinnerungen", Karl Otfried Müller, *Kleine deutsche Schriften,* Ed.: Eduard Müller, Cilt I (Breslau: Max, 1847-47), s. lxvii-lxviii.
Müller, Friedrich Max, "Über die Philosophie der Mythologie", *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (Strasbourg: Trübner, 1874), s. 301-53.
—— *Chips from a German Workshop, Volume I: Essays on the Science of Religion* (Londra: Longmans, Green, and Co.,1867).
—— *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache,* Çev:. Carl Böttger (Leipzig: Mayer, 1863-66).
Müller, Johannes, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen* (Koblenz: Hölscher, 1833-40).
Müller, Karl Otfried, *Kleine deutsche Schriften,* Ed.: Eduard Müller (Breslau: Max, 1847-47).
—— *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders,* Ed.: Eduard Müller (Breslau: Max & Co., 1841).
—— *Aeschylos, "Eumeniden": Griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt und die Composition dieser Tragödie* (Göttingen: Dieterich, 1833).
—— *Handbuch der Archäologie der Kunst* (Breslau: Max, 1830).
—— *Prolegomena zu einer imssenschaftlichen Mythologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1825).
Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologische Abstammungslehre* (Münih: Oldenbourg, 1884).
Niebuhr, Barthold Georg, *Lebensnachrichten, aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde* (Hamburg: Friedrich Perthes, 1838-39).
Nissen, Heinrich, *Das Templum: Antiquarische Untersuchungen, mit astronomischen Hülfstafeln von B. Thiele* (Berlin: Weidmann, 1869)
Novalis, *Christianity or Europe: A Fragment, The Early Political Writings of the German Romantics* içinde, Çev. ve ed.: Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 59-79.
Oken, Lorenz, *Lehrbuch der Naturphilosophie* (Jena: Frommann, 1809-11).

Overbeck, Franz ve Heinrich Köselitz, *Briefwechsel,* Ed.: David Marc Hoffmann, Niklas Peter ve Theo Salfinger (Berlin: Walter de Gruyter, 1998).

Overbeck, Franz, *Werke und Nachlaß,* Ed.: Ekkehard W. Stegemann, Niklaus Peter ve Marianne Stauffacher-Schaub (Stuttgart: J.B. Metzler, 1994-).

—— "Erinnerungen an Friedrich Nietzsche", *Neue Rundschau* 17 (1906), 209-31 ve 320-30.

—— "Über die Anfänge der patristischen Litteratur", *Historische Zeitschrift* 48 (1882), 417-72.

Platner, Ernst, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise: Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik* (Leipzig: n.s., 1791).

Post, Albert Hermann, "Ethnological Jurisprudence", *The Monist* 2 (1891/92), 31-40.

—— *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte: Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis* (Oldenburg: Schulze, 1884).

—— *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend- ethnologischer Basis* (Oldenburg: Schulze, 1880-81).

—— *Kirchenglaube und Wissenschaft: Ein Beitrag zur Klärung der religösen Streitfragen der Gegenwart für gebildete Leser* (Bremen: Gesenius, 1868).

—— *Die Elemente des gemeinen deutschen und hansestadtbremischen Privatrechts auf Grundlage der modernen Volkswirtschaft* (Bremen: Gesenius, 1866).

Pott, August Friedrich, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo- Germanischen Sprachen mit besonderem Bezug auf die Lautumwandlung im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Litauischen und Gothischen* (Lemgo: Meyer, 1833-36).

Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig: Hirzel, 1855-70).

Preller, Ludwig, "Über die wissenschaftliche Behandlung der Archäologie", *Ausgewählte Aufsätze aus dem Gebiet der classischen Alterthumswissenschaft,* Ed.: Reinhold Köhler (Berlin: Weidmann, 1864), s. 384-425.

Ranke, Leopold von, *Aus Werk und Nachlaß,* Ed.: Walther Peter Fuchs ve Theodor Schieder (Münih: Oldenbourg, 1964-75).

—— *Weltgeschichte* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1881-88).

—— *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1839-43).

—— *Neun Bücher Preussischer Geschichte* (Berlin: Veit und Comp., 1847-48).

Ratzel, Friedrich, *Anthropo-Geographie: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte* (Stuttgart: Engelhorn, 1882).

Rée, Paul, *Basic Writings,* Çev. ve ed.: Robin Small (Urbana, III.: University of Illinois Press, 2003).

Reil, Johann Christian, "Von der Lebenskraft", *Archiv für die Physiologie* I/I (1796), 66-7.

Renan, Ernest, *La Vie de Jésus,* 18. Basım (Paris: Lévy, 1883).

Ribot, Théodule, *L'Hérédité: Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* (Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1-873).

Ritschl, Albrecht, "Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des *Urchristemhums", Jahrbücher für Deutsche Theologie* 6 (1861), 429-59.

Ritschl, Friedrich, *Opuscula philologica* (Leipzig: Teubner, 1866-79).

—— *Neue Plautinische Exkurse: Sprachgeschichtliche Untersuchungen* (Leipzig: Teubner, 1869).

—— *Priscae Latinitatis monumenta epigraphica, ad archetyporum fidem exemplis lithographis repraesentata* (Berlin: Reimer, 1862-64).

—— *De Oro et (Mone commentatio: Specimen historiae criticae grammaticorum Graecorum* (Breslau: Schulze, 1834).

Ritter, August Heinrich, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Göttingen: Dieterich, 1862-64).

—— *Geschichte der Philosophie* (Hamburg: Perthes, 1829-53).

Rolph, William H., *Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik,* genişletilmiş 2.Basım (Leipzig: Engelmann, 1884).

Roscher, Wilhelm, *Grundlagen der Nationalökonomie* (Stuttgart: Cotta, 1854).

—— *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirthschaft nach geschichtlicher Methode* (Göttingen: Dieterich, 1843).

Rosenkranz, Karl, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Berlin: Duncker & Humblot, 1870).

—— *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (Leipzig: Voss, 1840).

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Other Later Political Writings,* Çev. ve ed.: Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Roux, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus: Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (Leipzig: Engelmann, 1881).

Savigny, Friedrich Carl von, *Of the Vocation of our Age for Legislation and Jurisprudence,* Çev:. Abraham Hayward (Londra: Littlewood & Co., 1831).

Schaarschmidt, Karl, "Vom rechten und vom falschen Kriticismus", *Philosophische Monatshefte* 14 (1878), 1-12.

—— *Der Entwicklungsgang der neueren Speculation als Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (Bonn: Marcus, 1857).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature,* Çev.: Keith R. Peterson (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2004).

—— *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science,* Çev.: Errol E. Harris ve Peter Hearth, Önsöz: Robert Stern (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

—— *Sämmtliche Werke,* Ed.: Karl Friedrich August Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-61).

Schiller, Friedrich, "On Naïve and Sentimental Poetry", H.B. Nisbet (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 180-232.

—— *On the Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters,* Çev ve ed.: Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

—— *Werke: Nationalausgabe,* Ed.: Julius Petersen ve Friedrich Beißner (Weimar: Böhlau, 1940–).

Schlegel, Friedrich, "Essay on the Concept of Republicanism Occasioned by the Kantian Tract 'Perpetual Peace' ", *The Early Political Writings of the German Romantics,* Çev. ve ed.: Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 93-112.

—— *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe,* Ed.: Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett ve Hans Eichner (Paderborn: Schöningh, 1958–).

Schleicher, August, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen: Kurzer Abriss einer Laut- und Formenlehre der indogermanischen Ursprache, des Altindischen, Alteranischen, Altgriechischen, Altitalischen, Altkeltischen, Altslawischen, Litauischen und Altdeutschen,* 2. Basım (Weimar: Böhlau, 1866).

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Geschichte der Philosophie,* Ed.: August Heinrich Ritter (Berlin: Reimer, 1839).

—— *Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament,* Ed.: Friedrich Lücke (Berlin: Reimer, 1838).

Schlözer, August Ludwig von, *Vorstellung seiner Universalhistorie* (1771/ 72), Ed.: Horst-Walter Blanke (Hagen: Rottmann, 1990).

Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Theory of Sovereignty,* Çev.: George Schwab, Önsöz: Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

—— *The Concept of the Political,* Çev.: George Schwab, Önsöz: Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Schneider, Georg Heinrich, *Der thierische Wille: Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre* (Leipzig: Abel, 1880).

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation,* Çev.: E. F.J. Payne (New York: Dover, 1966).

Schubarth, Karl Ernst, *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungs-Princip des preußischen Staates* (Breslau: Aderholz, 1839).

Schwegler, Albert, *Geschichte der Philosophie im Umriß: Ein Leitfaden zur Übersicht* (Stuttgart: Verlag der Franckh'schen Buchhandlung, 1848).

Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnis-kritische Studie* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1892).

Spencer, Herbert, *Die Thatsachen der Ethik,* Çev.: B. Vetter (Stuttgart: Schweizerbart, 1879).

—— *The Data of Ethics* (Londra: Williams and Norgate, 1879).

Spinoza, Baruch de, *Ethics,* Çev. ve ed.: G. H. R. Parkinson (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Springer, Anton Heinrich, *Handbuch der Kunstgeschichte: Zum Gebrauche für Künstler und Studierende und als Führer auf der Reise* (Stuttgart: Rieger, 1855).

Steinthal, Heymann, *Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen: Ein Vortrag gehalten in der Versammlung der Philologen zu Meissen 1863 in erweiterter Überarbeitung* (Berlin: Dümmler, 1864).

—— *Grammatik, Logik und Psychologie: Ihre Principien und ihr Verhältniss zu einander* (Berlin: Dümmler, 1855).

—— *Die Classification der Sprachen dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee* (Berlin: Dümmler, 1850).

Stoecker, Adolf, *Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin: Zwei Reden in der christlich-sozialen Arbeiterpartei* (Leipzig: Wiegandt & Grieben, 1880).

Strauss, Leo, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

Sulzer, Johann Georg, *Vermischte philosophische Schriften: Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt* (Leipzig: Weidmann & Reich, 1773-81).

Sybel, Heinrich von, *Die deutschen Universitäten, ihre Leistungen und Bedürfnisse* (Bonn: Max Cohen & Sohn, 1874),

—— *Kleine Schriften* (Münih: Cotta, 1869).

—— *Geschichte der Revolutionszeit* (Düsseldorf: Buddeus, 1853-68).

—— *Die Deutsche Nation und das Kaiseneich: Eine historisch-politische Abhandlung,* 2. Basım (Düsseldorf: J. Buddeus, 1862).

—— "Über den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung", *Preußische Jahrbücher* I (1858), 349-64.

Teichmüller, Gustav, *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik* (Breslau: Koebner, 1882).

—— *Aristotelische Forschungen* (Halle: Barthel, 1867-73).

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* Çev. ve ed.: Harvey C. Mansfield ve Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000).
Treitschke, Heinrich von, *Briefe,* Ed.: Max Cornelius (Leipzig: Hirzel, 1912-20).
—— *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (Leipzig: Hirzel, 1879-94).
—— "Die ersten Versuche deutscher Kolonialpolitik", *Preußische Jahrbücher* 54 (1884), 555-66.
—— "Unsere Aussichten," *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), 559-76.
—— "Deutschland und die orientalische Frage", *Preußische Jahrbücher* 38 (1876), 664-75.
—— *Historische und politische Aufsätze, vornehmlich zur neuesten deutsche Geschichte* (Leipzig: Hirzel, 1865).
Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme: I, Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922).
Tylor, Edward Burnett, *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte,* Çev.: Johann Wilhelm Spengel ve Friedrich Poske (Leipzig: Winter, 1873).
—— *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Londra: John Murray, 1871-73),
—— "On Traces of the Early Mental Condition of Man", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain* 5 (1866-69), 83-93.
—— "On the Survival of Savage Thought in Modern Civilisation", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain* 5 (1866-69), 522-35.
Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin: Mittler, 1862-66).
—— *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* (Bonn: Marcus, 1857).
Usener, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn: Cohen, 1896).
Vico, Giambattista, *The New Science,* Çev.: Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968).
Virchow, Rudolf, "Rassenbildung und Erblichkeit", *Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage: 26. Juni 1896, gewidmet von seinen Freunden und Verehrern* (Berlin: Reimer, 1896), s. 1-43.
Voigt, Georg, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus* (Berlin: Reimer, 1859).
Voltaire, *Political Writings,* Çev. ve ed.: David Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
—— *Œuvres Complètes,* Ed.: Theodore Besterman, William H. Barber vd. (Oxford: Voltaire Foundation; Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1968–).
Wagner, Cosima, *Diaries, Volume I: 1869-1877,* Ed.: Martin Gregor-Dellin ve Dietrich Mack, Çev.: Geoffrey Skelton (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).
Wagner, Richard, *Prose Works,* Çev.: William Ashton Ellis, IV. Cilt (New York: Broude Brothers, 1966).
Waitz, Theodor, *Introduction to Anthropology, edited with numerous additions by the author, from the first volume of "Anthropologie der Naturvölkere",* Çev. ve ed.: J. Frederick Collingwood (Londra: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1863).
Weber, Max, *Political Writings,* Ed.: Peter Lassman ve Ronald Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
—— *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* Ed.: Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1978).
Welcker, Friedrich Gottlieb, *Griechische Götterlehre* (Göttingen: Dieterich, 1857-63).
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Reden aus der Kriegszeit* (Berlin: Weidmann, 1915).

—— *Griechisches Lesebuch* (Berlin: Weidmann, 1902).
—— "Der griechische Unterricht auf den Gymnasien", *Verhandlungen über Fragen der höheren Unterrichts, Berlin 6. bis 8. Juni 1900, nebst einem Anhange von Gutachten herausgegeben im Auftrage des Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1901), s. 205-17.
—— *Zukunftsphilologie! Zweites stück: eine erwiderung auf die rettungsversuche für Fr. Nietzsches "geburt der tragödie"* (1873), Karlfried Gründer, *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie:" Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U.v. Wilamowitz-Moellendorff* (Hildesheim: Olms, 1966), s. 115-35.
Windelband, Wilhelm, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts,* 2. Basım (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909).
—— *Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelm-Universität Strassburg, geh. am 1. Mai 1894* (Strasbourg: Heitz, 1894).
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations,* Çev.: G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967).
Wolf, Friedrich August, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft,* Ed.: Johann Daniel Gürtler (Leipzig: Lehnhold, 1831-39).
—— *Darstellung der Alterthumswissenschaft, nebst einer Auswahl seiner kleinen Schriften und literarischen Zugaben zu dessen Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft: Als Supplementband zu dessen Vorlesungen,* Ed.: Samuel Friedrich Wilhelm Hoffmann (Leipzig: Lehnhold, 1833).
Wundt, Wilhelm, "Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie", *Philosophische Studien* 4 (1888), 1-27.
—— "Philosophy in Germany", *Mind* 2 (1877), 493-518.
—— *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (Leipzig: Voss, 1863).
Wuttke, Adolf, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart,* gözden geçirilmiş 2. Basım (Berlin: Wiegand & Grieben, 1869).
Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 2. Basım (Tübingen: Fues, 1856-68).
—— *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie: Ein akademischer Vortrag* (Heidelberg: Groos, 1862).
Zöllner, Johann Carl Friedrich, *Über die Natur der Cometen: Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss,* 2. Basım (Leipzig: Engelmann, 1872).

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abbey, Ruth, *Nietzsche's Middle Period* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
Abel, Günter, "Logik und Ästhetik", *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 112-48.
—— *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984).
Alings, Reinhard, *Monument und Nation – das Bild vom Nationalstaat im Denkmal: Zur Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).
Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983).
Ankersmit, F. R., "Historicism: An Attempt at Synthesis", *History and Theory* 34 (1995), 143-61.
Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

—— *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker: The Perfect Nihilist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Appadurai, Arjun, "Introduction: Commodities and the Politics of Value", Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 3-63.

Appel, Fredrick, *Nietzsche contra Democracy* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1999).

Arndt, Martin, "Die Basler Syntroglodyten Overbeck und Nietzsche: Eine Freundschaft im Dissens", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 53/3 (2001), 193-226.

Assmann, Aleida, *Arbeit am nationalen Gedächtnis: Eine kurze Geschichte der nationalen Bildungsidee* (Frankfurt/M.: Campus 1993).

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Münih: C. H. Beck, 1992).

Ausmus, Harry J., "Schopenhauer's View of History: A Note", *History and Theory* 15 (1976), 141-5.

Baier, Annette C., *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

—— *Postures of the Mind: Essays on Minds and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995).

Barbera, Sandro, "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz *Arthur Schopenhauer*", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 124-36.

—— "Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen: Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit", Tilman Borsche, Federico Gerratana ve Aldo Venturelli (ed.), *"Centauren-Geburten": Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), s. 217-33.

Bauer, Martin, "Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt", *Nietzsche Studien* 13 (1984), 211-27.

Becker, Frank, *Bilder von Krieg und Nation: Die Einigungskriege in der bürgerlichen Öffentlichkeit Deutschlands, 1864-1913* (Münih: Oldenbourg, 2001).

Beiser, Frederick C., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

—— *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Ben-Amos, Avner, "Les funérailles de Victor Hugo", Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, Cilt I (Paris: Gallimard, 1984-92), s. 473-521.

Benne, Christian, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005).

Berger, Stefan, *The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800* (Oxford: Berghahn, 1997).

—— "Prussia in History and Historiography from the Eighteenth to the Nineteenth Century", Philip G. Dwyer (ed.), *The Rise of Prussia, 1700-1830* (Harlow: Longman, 2000), s. 27-44.

Bergmann, Peter, *Nietzsche – the last Antipolitical German* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987).

Berkowitz, Peter, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

Bernoulli, Carl A., *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft* (Jena: Diederichs, 1908).
Bernstein, Richard J., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Cambridge: Polity Press, 2002).
Bezold, Friedrich von, *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität von der Gründung bis zum Jahre 1870* (Bonn: Marcus & Weber, 1920).
Biefang, Andreas, "Der Streit um Treitschkes *Deutsche Geschichte* 1882/83: Zur Spaltung des Nationalliberalismus und der Etablierung eines national-konservativen Geschichtsbildes", *Historische Zeitschrift* 262 (1996), 391-422.
Bishop, Paul ve R. H. Stephenson, *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism* (Rochester, N.Y.: Camden House, 2005).
Blanke, Horst Walter, Dirk Fleischer ve Jörn Rüsen, "Theory of History in Historical Lectures: The German Tradition of *Historik*, 1750-1900", *History and Theory* 23 (1984), 331-56.
Blanning, T. C. W., *The French Revolutionary Wars, 1787-1820* (Londra: Arnold, 1996).
Blaschke, Olaf, "Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?" *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38-75.
Blondel, Eric, *Nietzsche – The Body and Culture: Philosophy as Philological Genealogy*, Çev.: Seán Hand (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991).
Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 2. Basım (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999).
—— *Work on Myth*, Çev.: Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).
—— "Epochenschwelle und Rezeption", *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 94-120.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang, "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (VII-IX)", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), IV. Cilt, s. 561-622.
Bollenbeck, Georg, *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (Frankfurt/M.: Insel, 1994).
Bollinger, Andrea ve Franziska Trenkle, *Nietzsche in Basel* (Basel: Schwabe & Co., 2000).
Bonjour, Edgar, *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1460-1960* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1971).
Borschmeyer, Dieter (ed.), *"Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben": Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996).
Bornmann, Fritz, "Anekdota Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)", Tilman Borsche, Federico Gerratana ve Aldo Venturelli (ed.), *"Centauren-Geburten Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), s. 67-80.
Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Çev.: Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990).
Bowler, Peter J., *The Mendelian Revolution: The Emergence of Hereditarian Concepts in Modern Science and Society* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1989).
Boyer, M. Christine, *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).
Boyle, Nicholas, *Goethe – The Poet and the Age, I: The Poetry of Desire (1749- 1790)* (Oxford: Oxford University Press, 1991).
Breuilly, John, "The National Idea in Modern German History", Mary Fulbrook ve John Breuilly (ed.), *German History since 1800* (Londra: Arnold, 1997), s. 556-84.
Brinker, Menahem, "Nietzsche and the Jews", Jacob Golomb ve Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), s. 107-27.

Brobjer, Thomas H., "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory* 46 (2007), 155-79.

—— "Sources of and Influences on Nietzsche's *Birth of Tragedy*", *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 278-99.

—— "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of the History of Ideas* 65 (2004), 301-22.

—— "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science", Thomas H. Brobjer ve Gregory Moore (ed.), *Nietzsche and Science* (Aldershot: Ashgate, 2004), s. 21-50.

—— "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society", *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 300-18.

Brocke, Bernhard vom, " 'Von des attischen Reiches Herrlichkeit' oder die 'Modernisierung' der Antike im Zeitalter des Nationalstaats", *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 101-36.

—— "Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im deutschen Kaiserreich, 1882-1907: Das 'System Althoff' " in Peter Baumgart (ed.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), s. 9-118.

Butler, Eliza M., *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935).

Calder III, William M., "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal", *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 214-54.

Cancik, Hubert, *Nietzsches Antike: Vorlesung* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1995).

—— "Otto Jahns Vorlesung *Grundzüge der Archäologie* (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Miller und Friedrich Nietzsche", Hubert Cancik ve Hildegard Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1999), s. 3-33.

—— "'Mongols, Semites and Pure-Bred Greeks': Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of his Time", Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture* (Londra: Routledge, 1997), s. 55-75.

—— "Philologie als Beruf: Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches", Tilman Borsche, Federico Gerratana ve Aldo Venturelli (ed.), *"Centauren-Geburten": Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), s. 81-96.

Canis, Konrad, *Bismarcks Außenpolitik, 1870 bis 1890: Aufstieg und Gefährdung* (Paderborn: Schöningh, 2004).

Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

Chickering, Roger, "Das Leipziger 'Positivisten-Kränzchen' um die Jahrhundertwende", Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch ve Friedrich Wilhelm Graf (ed.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, II: Idealismus und Positivismus* (Stuttgart: Steiner, 1997), s. 227-45.

Clark, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Clark, Maudemarie ve David Dudrick, "The Naturalism of *Beyond Good and Evil*", Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 148-67.

Conant, James, "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*", Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 181-257.

Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political* (Londra: Routledge, 1997).

—— "Revisiting the Will to Power: Active Nihilism and the Project of Transhuman Philosophy", Keith Ansell Pearson ve Diane Morgan (ed.), *Nihilism Now! Monsters of Energy* (Londra: Macmillan, 2000), s. 117-41.
—— "Genealogy and Critical Method", Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morality* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1994), s. 318-33.
—— "Overcoming the *Übermensch:* Nietzsche's Revaluation of Values", *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 (1989), 211-24.
Cox, Christoph, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999).
Daum, Andreas W., *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848-1914* (Münih: Oldenbourg, 1998).
Debord, Guy, *La Société du spectacle* (Paris: Gallimard, 1992).
Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy,* Çev.: Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983).
Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
Doering-Manteuffel, Anselm, "Eine politische Nationalgeschichte für die Berliner Republik: Überlegungen zu Heinrich August Winklers *Der lange Weg nach Westen", Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), 446-62.
Dombowsky, Don, *Nietzsche's Machiavellian Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).
Dreitzel, Horst, "Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft", *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), 257-84.
Duffy, Michael F. ve Willard Mittelman, "Nietzsche's Attitudes towards the Jews", *Journal of the History of Ideas* 49 (1988), 301-17.
Ehrhardt, Wolfgang, *Das Akademische Kunstmuseum der Universität Bonn unter der Direktion von Friedrich Gottlieb Welcker und Otto Jahn* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982).
Elbe, Stefan, *Europe: A Nietzschean Perspective* (Londra: Routledge, 2003).
Ellis, Geoffrey, "The Nature of Napoleonic Imperialism", Philip Dwyer (ed.), *Napoleon and Europe* (Londra: Longman, 2001), s. 97-117.
Emden, Christian J., *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 2005).
—— "Learning How to Read: Nietzsche in Leipzig", *Oxford German Studies* 35 (2006), 97-110.
—— "History, Memory, and the Invention of Antiquity: Notes on the 'Classical Tradition' ", Christian J. Emden ve David Midgley (ed.), *Cultural Memory and Historical Consciousness in the German-Speaking World since 1500* (Oxford: Peter Lang, 2004), s. 39-67.
—— "Metaphor, Perception, and Consciousness: Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology", Gregory Moore ve Thomas H. Brobjer (ed.), *Nietzsche and Science* (Aldershot: Ashgate, 2004), s. 91-110.
—— "The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition", Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* (Rochester N. Y.: Camden House, 2004), s. 372-30.
—— "Sprache, Musik und Rhythmus: Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869-1879", *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 208-30.

Engelhardt, Dietrich von, "Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie", Reinhard Heckmann, Hermann Krings ve Rudolf W. Meyer (ed.), *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1985), s. 39-57.

Erkens, Franz-Reiner, "Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume: Versuch eines Überblicks", Erkens (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft: Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), s. 7-32.

Faulenbach, Bernd, *Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus* (Münih: C. H. Beck, 1980).

Figl, Johann, "Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens: Auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 455-71.

Fisch, Jörg, "Zivilisation, Kultur", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), XVII. Cilt, s. 679-774.

Fontana, Biancamaria, "The Napoleonic Empire and the Europe of Nations", Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 116-28.

Foucault, Michel, *"Society Must be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Ed.: François Ewald, Alessandro Fontana ve Mauro Bertaini, Çev.: David Macey (New York: Picador, 2003).

—— *The Archaeology of Knowledge*, Çev.: A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1982).

—— *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Ed.: Colin Gordon (New York: Pantheon, 1981).

—— *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1971).

—— "Nietzsche, Genealogy, History", John Richardson ve Brian Leiter (ed.), *Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 341-59.

—— "What is Enlightenment?" Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), s. 32-50.

Frank, Manfred, *Unendliche Fahrt: Ein Motiv und sein Text* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979).

Freytag, Nils, *Aberglauben im 19. Jahrhundert: Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918)* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003).

Friedman, Michael, "Philosophical Naturalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71/2 (1997), 7-21.

Fritzsche, Peter, *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

Fuhrmann, Manfred, "Die Querelle des Anciens et des Modernes, der Nationalismus und die deutsche Klassik", *Brechungen: Wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), s. 129-49.

Galison, Peter, "Multiple Constraints, Simultaneous Solutions", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, II. Cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 157-63.

Garber, Daniel, "Leibniz: Physics and Philosophy", Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 270-352.

Gasser, Peter, "'Columbus Novus': Zum rhetorischen Impetus von Nietzsche's Philosophie", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 137-61.

Gaukroger, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Gawoll, Hans-Jürgen, *Nihilismus und Metaphysik: Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1989).

Geismann, Georg, "Der Berliner Antisemitismusstreit und die Abdankung der rechtlich-praktischen Vernunft", *Kant-Studien* 83 (1993), 369-80.

Gerratana, Federico, "Der Wahn jenseits des Menschen: Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Friedrich Nietzsches (1869-1874)", *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 391-433.

Gethmann-Siefert, Annemarie, "Das Klassische ist das Utopische: Überlegungen zu einer Kulturphilosophie der Kunst", Rudolf Bockholdt (ed.), *Über das Klassische* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987), s. 47-76.

Geuss, Raymond, "Genealogy as Critique", *European Journal of Philosophy* 10 (2002), 209-15..

—— "Nietzsche and Genealogy", John Richardson ve Brian Leiter (ed.), *Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 322-40.

Geyer, Michael ve Konrad H. Jarausch, *Shattered Past: Reconstructing German Histories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002).

Geyer, Michael, "Historical Fictions of Autonomy and the Europeanisation of National History", *Central European History* 22 (1989), 316-42.

Gillespie, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

Ginzburg, Carlo, "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Past and Present* 73 (1976), 28-41.

Gossman, Lionel, *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

—— *"Orpheus Philologus:" Backofen versus Mommsen on the Study of Antiquity* (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1983).

Gottfried, Paul, "Arthur Schopenhauer as a Critic of History", *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 331-8.

Grab, Alexander, *Napoleon and the Transformation of Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

Graf, Friedrich Wilhelm, "Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs", Graf (ed.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus,* Cilt II/I (Gütersloh: Mohn, 1990-93), s. 12-117.

Grafton, Anthony, "Polyhistor into Philolog: Notes on the Transformation of German Classical Scholarship, 1780-1850", *History of Universities* 3 (1983), 159-92.

Green, Abigail, *Fatherlands: State-Building and Nationhood in Nineteenth-Century Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Greschat, Martin, "Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit: Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker", Günter Brakelmann ve Martin Rosowski (ed.), *Antisemitismus: Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), s. 27-51.

Grossfeld, Bernhard ve Ingo Theusinger, "Josef Kohler: Brückenbauer zwischen Jurisprudenz und Rechtsethnologie", *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht* 64 (2000), 698-714.

Günther, Horst, *"Der Geist ist ein Wühler": Über Jacob Burckhardt* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997).

Günzel, Stephan, "Nietzsche's Geophilosophy", *Journal of Nietzsche Studies* 25 (2003), 78-91.

Gutzwiller, Hans, "Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 50 (1951), 148-224.

Habermas, Jürgen, "Modernity: An Unfinished Project", Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib (ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), s. 38-57.

—— "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", *Moral Consciousness and Communicative Action*, Çev.: Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholson, Önsöz: Thomas McCarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), s. 43-116.

—— *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Çev.: Thomas Burger ve Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

Hagner, Michael, *Homo cerebralis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn* (Berlin: Berlin Verlag, 1997).

Hallberg, Peter, "The Nature of Collective Individuals: J. G. Herder's Concept of Community", *History of European Ideas* 25 (1999), 291-304.

Hamlin, David, "Romanticism, Spectacle, and a Critique of Weimar Capitalism", *Central European History* 38 (2005), 250-68.

Hardtwig, Wolfgang, "Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität: Der Historismus in neuer Sicht", *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 1-32.

—— "Bürgertum, Staatssymbolik und Staatsbewußtsein im Deutschen Kaiserreich, 1871-1914", *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 269-95.

Harris, Horton, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation into the School of F. C. Baur* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Harrison, Peter, "Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England", *Isis* 92 (2001), 265-90.

Hatfield, Gary C., *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).

Haugeland, John, "Mind Embodied and Embedded", *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 207-37.

Havas, Randall, *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995).

Heck, Kilian, "Das Fundament der Machtbehauptung: Die Ahnentafel als genealogische Grundstruktur der Neuzeit", Sigrid Weigel (ed.), *Genealogie und Genetik: Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), s. 45-56.

Heidegger, Martin, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961).

Heidelberger, Michael, *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung* (Frankfurt/M.: Klostermann, 1993).

Hentschke, Ada ve Ulrich Muhlack, *Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972).

Herter, Hans, "Aus der Geschichte der klassischen Philologie in Bonn", *Kleine Schriften*, ed. Ernst Vogt (Münih: Wilhelm Fink, 1975), s. 648-64.

Hill, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Hinde, John R., "The Development of Jacob Burckhardt's Early Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), 425-36.

Hirschfeld, Peter, "Karl Steffensen, 1816-1888: Ein Flensburger als Philosoph an der Universität Basel", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 76 (1976), 19-75.

His, Eduard, "Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 40 (1941), 159-86.

Hochstrasser, T.J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Hohorst, Gerd, Jürgen Kocka ve Gerhard A. Ritter (ed.), *Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch: Materialien zur Statistik des Kaiserreichs 1870-1914* (Münih: C. H. Beck, 1975).

Hollingdale, R.J., *Nietzsche* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973).

Hölscher, Lucian (ed., Tillmann Bendikowski, Claudia Enders ve Markus Hoppe ile birlikte), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001).

Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999).

—— *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1989).

—— "Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts", Wolfgang Schieder (ed.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), s. 191-215.

Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

Horstmann, Axel, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft: August Boeckhs Konzeption der Philologie* (Frankfurt/M.: Campus, 1992).

—— "Die 'Klassische Philologie' zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* I (1978), 51-78.

Howard, Thomas Albert, *W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (New York: Cambridge University Press, 2000).

Hübinger, Gangolf, *Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994).

—— "Geschichte als leitende Orientierungswissenschaft im 19. Jahrhundert", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* II (1988), 149-58.

Hübinger, Paul Egon, "Heinrich von Sybel und der Bonner Philologenkrieg", *Historisches Jahrbuch* 83 (1964), 162-216.

Hunt, Lester H., *Nietzsche and the Origin of Virtue* (Londra: Routledge, 1991).

—— "Politics and Anti-Politics: Nietzsche's View of the State", *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985), 453-68.

Hunter, Ian, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Iggers, Georg G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, gözden geçirilmiş 2. Basım (Middletown. Conn.: Wesleyan University Press, 1983).

—— "Nationalism and Historiography, 1789-1996: The German Example in Historical Perspective", Stefan Berger, Mark Donovan ve Kevin Passmore (ed.), *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (Londra: Routledge, 1999), s. 15-29.

—— "The University of Göttingen 1760-1800 and the Transformation of Historical Scholarship", *Storia della Storiografia* 2 (1982), 11-37.

Jaeger, Friedrich ve Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus: Eine Einführung* (Münih: C. H. Beck, 1992).

Jaeger, Friedrich, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

—— "Geschichtsphilosophie, Hermeneutik und Kontingenz in der Geschichte des Historismus", Wolfgang Rüttler, Jörn Rüsen ve Ernst Schulin (ed.), *Geschichtsdiskurs, III: Die Epoche der Historisierung* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997), s. 45-66.

Janaway, Christopher, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

—— (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

—— *Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

—— "Naturalism and Genealogy", Keith Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 337-52.

Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche: Eine Biographie* (Münih: Hanser, 1978-79).

—— "Die Berufung Franz Overbecks an die Universität Basel 1870", *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 92 (1982), 139-65.

Jarausch, Konrad H., *Students, Society, and Politics in Imperial Germany: The Rise of Academic Illiberalism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

Kalb, Christof, *Desintegration: Studien zu Friedrich, Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000).

Kampe, Norbert, *Studenten und "Judenfrage" im Deutschen Kaiserreich: Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988).

Kaufmann, Thomas DaCosta, "Antiquarianism, the History of Objects, and the History of Art before Winckelmann", *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), 523-41.

Kekes, John, *Facing Evil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

Kiesow, Rainer Maria, *Das Naturgesetz des Rechts* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997).

Kippenberg, Hans G., "Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development", Arie L. Molendijk ve Peter Pels (ed.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden: Brill, 1998), s. 297-312.

Kittsteiner, Heinz-Dieter, *Die Entstehung des modernen Gewissens* (Frankfurt/ M.: Insel, 1991).

—— "Erinnern – Vergessen – Orientieren: Nietzsches Begriff des 'umhüllenden Wahns' als geschichtsphilosophische Kategorie", Dieter Borchmeyer (ed.), *"Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben": Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1996), s. 48-75.

Kleingeld, Pauline, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 304-25.

—— "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *Journal of the History of Ideas* 60 (1999), 505-24.

Klenke, Dietmar, "Nationalkriegerisches Gemeinschaftsideal als politische Religion: Zum Vereinsnationalismus der Sänger, Schützen und Turner am Vorabend der Einigungskriege", *Historische Zeitschrift* 260 (1995), 395-448.

Kocka, Jürgen, "Bildungsbürgertum: Gesellschaftliche Formation oder Historikerkonstrukt?" Werner Conze, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck ve M. Rainer Lepsius (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, IV. Cilt (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985-92), s. 9-20.

Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor,* Çev.: Duncan Large (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

Köhnke, Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986).

Kollander, Patricia, "Constitutionalism or *Staatsstreich*? Bismarck, Crown Prince Frederick William, Crown Princess Victoria and the Succession Crisis of 1880-85", *European Review of History* 8 (2001), 187-201.

Kopperschmidt, Josef ve Helmut Schanze (ed.), *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"* (Münih: Wilhelm Fink, 1994).

Korsgaard, Christine M., *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford: Berg, 1988).

—— "Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process", *Futures Past: On the Semantics of Historical Time,* Çev.: Keith Tribe (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), s. 21-38.

Koshar, Rudy, *From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870-1990* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000).

Koskenniemi, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Kremer-Marietti, Angèle, *Nietzsche et la rhétorique* (Paris: P. U.F., 1992).

Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions,* 3. Basım (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Landfester, Manfred, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert: Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).

Lanfranconi, Aldo, *Nietzsches historische Philosophie* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000).

Langer, Ulrich, *Heinrich von Treitschke: Politische Biographie eines deutschen Nationalisten* (Düsseldorf: Droste, 1998).

LaVopa, Anthony J., "Specialists against Specialization: Hellenism as Professional Ideology in German Classical Studies", Geoffrey Cocks ve Konrad H. Jarausch (ed.), *German Professions, 1800-1950* (New York: Oxford University Press, 1990), s. 27-45.

Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality* (Londra: Routledge, 2002).

—— "Morality in the Pejorative Sense: On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality", *British Journal for the History of Philosophy* 3 (1995). 113-45.

—— "Nietzsche and Aestheticism", *Journal of the History of Philosophy* 20 (1992), 275-90.

Lenoir, Timothy, *Politik im Tempel der Wissenschaft: Forschung und Machtausübung im deutschen Kaiserreich* (Frankfurt/M.: Campus, 1992).

—— *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology* (Dordrecht: Reidel, 1982).

Leventhal, Robert S., "The Emergence of Philological Discourse in Germany, 1700-1810", *Isis 77* (1986), 243-60.

Liebel, Helen P., "Philosophical Idealism in the *Historische Zeitschrift,* 1859-1914", *History and Theory* 3 (1964), 316-30.

Lindenfeld, David F., *The Practical Imagination: The German Sciences of the State in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought,* 2. Basım (New York: Columbia University Press, 1991).

Lützeler, Paul Michael, *Die Schriftsteller und Europa: Von der Romantik bis zur Gegenwart,* 2. Basım (Baden-Baden: Nomos, 1998).

McClelland, Charles E., *State, Society, and University in Germany, 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

McDowell, John, "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 167-97.

—— *Mind and World*, yeni bir önsözle (Cambridge, Mass.. Harvard University Press, 1996).

Makkreel, Rudolf A., *Interpretation and Imagination in Kant: The Hermeneutical Import of the "Critique of Judgment"* (Chicago: Chicago University Press, 1990).

Malitz, Jürger, "Theodor Mommsen und Wilamowitz", William M. Calder III, Hellmut Flashar ve Theodor Lindken (ed.), *Wilamovitz nach 50 Jahren* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), s. 31-55.

Mansfeld, Jaap, "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments", *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 43-58.

Marchand, Suzanne L., *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

Marquard, Odo, "Indicted and Unburdened Man in Eighteenth-Century Philosophy", *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies,* Çev.: Robert M. Wallace, Susan Bernstein ve James I. Porter (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 38-63.

—— "Kompensation – Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse", *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen* (Paderborn: Schöningh, 1989), s. 64-81.

Marti, Urs, *"Der* grosse *Pöbel- und Sklavenaufstand": Nietzsches Auseinander- setzung mit Revolution und Demokratie* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1993).

Martin, Nicholas, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

—— "'We Good Europeans': Nietzsche's New Europe in *Beyond Good and Evil", History of European Ideas* 20 (1995), 141-4.

May, Simon, *Nietzsche's Ethics and his War on "Morality"* (Oxford: Clarendon Press, 1999).

Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985).

—— "Why was There a Crisis of Historicism", *History and Theory* 36 (1997), 416-29.

Meister, Richard, "Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879", *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Phil.-Hist. Klasse* 85 (1948), 103-21.

Metz, Karl H., "The Politics of Conflict: Heinrich von Treitschke and the Idea of *Realpolitik", History of Political Thought* 3 (1982), 269-84.

Moggach, Douglas, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Mommsen, Wolfgang J., *Imperial Germany, 1867-1918: Politics, Culture, and Society in an Authoritarian State,* Çev.: Richard Deveson (Londra: Arnold, 1995).

Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology, and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology* (Londra: Routledge, 2000).

Morus, Iwan Rhys, *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition, and Experiment in Nineteenth-Century London* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1998).

Most, Glenn W., "One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship", *Transactions of the American Philological Association* 127 (1997), 349-61.

Mouffe, Chantal, *On the Political* (Londra: Routledge, 2005).

Muhlack, Ulrich, "Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus", Werner Conze, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck ve M. Rainer Lepsius (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert,* Cilt II (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985-92), s. 80-105.

Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy,* Çev.: David J. Parent (Urbana, III.: University of Illinois Press, 1999).

—— "Nihilismus", Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* (Basel: Schwabe & Co., 1971-), IV. Cilt, 846.-54. sütunlar.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002).

Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte, 1866-1918* (Münih: C. H. Beck, 1990-92).

—— *Deutsche Geschichte, 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat* (Münih: C. H. Beck, 1983).

—— "Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert", *Gesellschaft, Kultur, Theorie: Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), s. 133-73.

Nipperdey, Thomas ve Reinhard Rürup, "Antisemitismus", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97) Cilt I, s. 129-53.

Nisbet H. B., "Naturgeschichte und Humangeschichte bei Goethe, Herder und Kant", Peter Matussek (ed.), *Goethe und die Verzeitlichung der Natur* (Münih: C. H. Beck, 1998), s. 15-43.

Noakes, Richard, " 'Instruments to Lay Hold of Spirits': Technologising the Bodies of Victorian Spiritualism", Iwan Rhys Morus (ed.), *Bodies/Machines* (Oxford: Berg, 2002), s. 125-63.

Nussbaum, Martha, "Is Nietzsche a Political Thinker?" *International Journal of Philosophical Studies* 5 (1997), 1-13.

Nyhart, Lynn K., *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

Oexle, Otto Gerhard, "Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft: Momente einer Problemgeschichte", Oexle (ed.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit, Gegensatz, Komplementarität?* 2. Basım (Göttingen: Wallstein, 2000), s. 99-151.

—— "Von Nietzsche zu Max Weber: Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus", *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), s. 73-94.

Olábarri, Ignacio, " 'New' New History: A longue duree Structure", *History and Theory* 34 (1995), 1-29.

Orsucci, Andrea, *Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild* (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).

Otis, Laura, *Organic Memory: History and the Body in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994).
Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1987).
Owen, David, "Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy", *European Journal of Philosophy* 11 (2003), 249-72.
—— "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 113-31.
Ozouf, Mona, *La fête revolutionnaire, 1789-1799* (Paris: Gallimard, 1976).
Pagden, Anthony, "Europe: Conceptualizing a Continent", Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 33-54.
Parkes, Graham, "Wanderers in the Shadow of Nihilism: Nietzsche's Good Europeans", *History of European Ideas* 16 (1993), 585-90.
Parr, Rolf, *"Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust:" Strukturen und Funktionen der Mythisierung Bismarcks, 1860-1918* (Münih: Wilhelm Fink, 1992).
Peter, Niklaus, *Im Schatten der Modernität: Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit unserer heutigen Theologie"* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1992).
Pfotenhauer, Helmut, *Die Kunst als Physiologie: Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1985).
Pinkard, Terry, *German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975).
—— "Deconstructing Europe", *History of European Ideas* 18 (1994), 329-46.
Poellner, Peter, *Nietzsche and Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
Pohl, Martin, *Aufklärung und Aberglaube: Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik* (Tübingen: Niemeyer, 1992).
Porter, James I., *Nietzsche and the Philology of the Future* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000).
—— *The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000).
Pulzer, Peter, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria,* gözden geçirilmiş basım (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
Putnam, Hilary, "Why Reason Can't be Naturalized", *Realism and Reason: Philosophical Papers,* 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 229-47.
Quine W. V. O., "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), s. 69-90.
Rahden, Wolfert von, "Orte des Bösen: Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispositivs", Alexander Schuller and Wolfert von Rahden (ed.), *Die andere Kraft: Orte des Bösen* (Berlin: Akademie Verlag, 1993), s. 26-54.
Railton, Peter, *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
Randa, Hermann, *Nietzsche, Overbeck und Basel* (Bern: Haupt, 1937).
Rawls, John, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972).
Rebenich, Stefan, *Theodor Mommsen: Eine Biographie* (Münih: C. H. Beck, 2002).
Reginster, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
Reibnitz, Barbara von, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1-12)* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1992).

—— "Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche: Der 'Grenzbotenheld' als Wagner-Kritiker", William Calder III, Hubert Cancik ve Bernhard Kystler (ed.), *Otto Jahn (1813-1869): Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus* (Stuttgart: Steiner, 1991), s. 204-33.

—— "Nietzsches *Griechischer Staat* und das Deutsche Kaiserreich", *Der altsprachliche Unterricht* 30/3 (1987), 76-89.

Reill, Peter Hanns, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1975).

Ribbart, Christoph, *Religiöse Erregung: Protestantische Schwärmer im Kaiserreich* (Frankfurt/M.: Campus, 1996).

Ribbeck, Otto, *Friedrich Wilhelm Ritschl: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie* (Leipzig: Teubner, 1879-81).

Richards, Robert J., *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Riedel, Manfred, *Nietzsche in Weimar* (Leipzig: Reclam, 1997).

—— "Ein Seitenstück zur *Geburt der Tragödie:* Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 45-61.

—— "Nihilismus", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97), IV. Cilt, s. 371-411.

Ringer, Fritz K., *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

Risse, Mathias, " 'The Second Treatise' in *On the Genealogy of Morality:* Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience", *European Journal of Philosophy* 9 (2001), 55-81.

Roberts, David D., *Nothing But History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995).

Roggenbuck, Simone, "Die genealogische Idee in der vergleichenden Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts: Stufen, Stammbäume, Wellen", Sigrid Weigel, Ohad Parnes, Ulrike Vedder ve Stefan Willer (ed.), *Generation: Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie* (Münih: Wilhelm Fink, 2005), s. 289-314.

Rose, Paul Lawrence, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

Rosenberg, Alexander, "Normative Naturalism and the Role of Philosophy", *Philosophy of Science* 57 (1990), 34-43.

Rouse, Joseph, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

—— "Beyond Epistemic Sovereignty", Peter Galison ve David J. Strump (ed.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), s. 398-416.

Rowe, Michael, *From Reich to State: The Rhineland in the Revolutionary Age, 1780-1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Ruehl, Martin A., "*Politeia* 1871: Young Nietzsche and the Greek State", Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* (Rochester, N.Y.: Camden House, 2004), s. 79-97.

—— "Basel and Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 499-503.

Salaquarda, Jörg, "Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 1-45.

Sallis, John, *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Sarasin, Philipp, *Stadt der Bürger: Struktureller Wandel und bürgerliche Lebenswelt, Basel 1870-1900* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1996).

Schacht, Richard, *Nietzsche* (Londra: Routledge, 1983).

—— "Nietzschean Normativity", Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 149-80.

Schellack, Fritz, "Sedan- und Kaisergeburtstagsfeste", Dieter Düding, Peter Friedemann ve Paul Münch (ed.), *Öffentliche Festkultur: Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum ersten Weltkrieg* (Reinbeck: Rowolth, 1988), s. 278-97.

Schieder, Theodor, "Die deutsche Geschichtswissenschaft im Spiegel der *Historischen Zeitschrift*", *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 1-104.

Schiera, Pierangelo, *Laboratorium der bürgerlichen Welt: Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992).

Schild, Wolfgang, "Verstümmelung des menschlichen Körpers", Richard van Dülmen (ed.), *Erfindung des Menschen: Schöpfungsträume und Körperbilder,* 1500-2000 (Viyana: Böhlau, 1998), s. 261-81.

—— "Der gequälte und entehrte Leib", Klaus Schreiner ve Norbert Schnitzler (ed.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Münih: Wilhelm Fink, 1992), s. 149-68.

Schlesier, Renate, *Kulte, Mythen und Gelehrte: Anthropologie der Antike seit 1800* (Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994).

Schluchter, Wolfgang, "Conviction and Responsibility: Max Weber on Ethics", *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Çev.: Neil Solomon (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), s. 48-101.

Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany, 1831-1933,* Çev.: Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

—— *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus* (Freiburg/ Br.: Alber, 1974).

Schneider, Jörg, "Nietzsches Basler Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* im Lichte seiner Lektüre pädagogischer Literatur", *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 308-25.

Schneider, Ulrich Johannes, *Philosophie und Universität: Die Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 1999).

Scholtz, Gunter, *Ethik und Hermeneutik: Schleiermacher's Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995).

—— *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis: Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991).

Schorske, Carl E., "History as Vocation in Burckhardt's Basel", *Thinking with History: Explorations in the Passage to Modernity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), s. 56-70.

Schrift, Alan D., "Nietzsche for Democracy?" *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 220-33.

—— "Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic", *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 91-111.

Schroeder, Paul W., "The Nineteenth-Century System: Balance of Power or Political Equilibrium?" David Wetzler, Robert Jervis ve Jack S. Levy (ed.), *Systems, Stability, and Statecraft: Essays on the International History of Modern Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), s. 223-41.

—— "International Politics, Peace, and War, 1815-1914", T.C.W. Blanning (ed.), *The Nineteenth Century: Europe, 1789-1914* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 158-209.

—— *The Transformation of European Politics, 1763-1848* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

—— "Did the Vienna Settlement Rest on a Balance of Power?" *American Historical Review* 97 (1993), 683-706.

Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks* (Chicago: Chicago University Press, 1985).

—— "The Place of History in Nietzsche's Thought", Bernard P. Dauenhauer (ed.), *At the Nexus of Philosophy and History* (Atina, Ga.: University of Georgia Press, 1987), s. 97-115.

Schwenke, Heiner, *Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller* (Basel: Schwabe, 2006).

Seier, Hellmut, "Sybels Vorlesung über Politik und die Kontinuität des 'staatsbildenden' Liberalismus," *Historische Zeitschrift* 187 (1959), 90-112.

Seifert, Arno, "Von der heiligen zur philosophischen Geschichte: Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung", *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986), 81-117.

Shaw, Tamsin, *Nietzsche's Political Skepticism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007)

—— "Nietzsche and the Self-Destruction of Secular Religions", *History of European Ideas* 32 (2006), 80-98.

Silk, M.S. ve J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Simmonds, N. E., *Central Issues in Jurisprudence: Justice, Law and Right* (Londra: Sweet & Maxwell, 1992).

Skinner, Quentin, *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

—— *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Small, Robin, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

—— *Nietzsche in Context* (Aldershot: Ashgate, 2001).

Smith, Anthony D., *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Smith, Helmut Walser, *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

Smith, Woodruff D., *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920* (New York: Oxford University Press, 1991).

Sommer, Andreas Urs, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur "Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks "Kirchenlexicon"* (Berlin: Akademie Verlag, 1997).

Spiekermann, Uwe, "Display Windows and Window Displays in German Cities of the Nineteenth Century: Towards the History of a Commercial Breakthrough", Clemens Wischermann ve Elliot Shore (ed.), *Advertising and the European City: Historical Perspectives* (Aldershot: Ashgate, 2000), s. 139-71.

Stack, George J., "Kant, Lange, and Nietzsche: Critique of Knowledge", Keith Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought* (Londra: Routledge, 1991), s. 30-58.

—— *Lange and Nietzsche* (Berlin: Walter de Gruyter, 1983).

Stingelin, Martin, "Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis,* Oldenburg 1880/81 (2 Bde.), im Nachlaß vom Frühjahr-Sommer und Sommer 1883", *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 400-32.

Stollberg-Rilinger, Barbara, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates* (Berlin: Duncker & Humblot, 1986).

Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, genişletilmiş basım (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1988).

Taylor, Charles, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

—— "Modern Social Imaginaries", *Public Culture* 14 (2002), 91-124.

Thatcher, David S., "*Zur Genealogie der Moral:* Some Textual Annotations", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 587-99.

—— "Nietzsche's Debt to Lubbock", *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), 293-309.

Thiele, Leslie Paul, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul:* A *Study of Heroic Individualism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

Toews, John E., *Becoming Historical: Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Traeger, Jörg, *Der Weg nach Walhalla: Denkmallandschaft und Bildungsreise im 19. Jahrhundert* (Regensburg: Bernhard Bosse, 1987).

Tribe, Keith, *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750-1950* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Trigger, Bruce G., *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Tuck, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Tucker, Aviezer, *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Tully, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

—— "The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspectives", Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 331-58.

—— "The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics", Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989), s. 7-25.

Umbach, Maiken, "History and Federalism in the Age of Nation-State Formation", Umbach (ed.), *German Federalism: Past, Present, Future* (Basingstoke: Palgrave, 2002), s. 42-69.

Veit-Brause, Irmline, "Scientists and the Politics of Academic Disciplines in Late 19th-Century Germany: Emil DuBois-Reymond and the Controversy over the Role of the Cultural Sciences", *History of the Human Sciences* 14/4 (2001), 31-56.

Vick, Brian, "Greek Origins and Organic Metaphors: Ideals of Cultural Autonomy in Neo-Humanist Germany from Winckelmann to Curtius", *Journal of the History of Ideas,* 63 (2002), 483-500.

Vierhaus, Rudolf, "Bildung", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-97). I. Cilt, s. 508-51.

Villa, Dana R., "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory", Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on*

Drama, Culture, and Politics (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000), s. 224-46.

Viroli, Maurizio, *From, Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Vogt, Ernst, "Der Methodenstreit zwischen Hermann und Boeckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie", Hellmut Flashar, Karlfried Gründer ve Axel Horstmann (ed.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), s. 103-21.

Voßkamp, Wilhelm, "Klassik als Epoche", Reinhardt Herzog ve Reinhardt Koselleck (ed.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Münih: Wilhelm Fink, 1987), s.493-514.

Wagner, Yvonne, "Prinzen, Mütter und Erzieher: Zum Bildungsverhalten des preußisch-deutschen Hofes im 'bürgerlichen Zeitalter' ", *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998), 351-73.

Walkenhorst, Peter, "Nationalismus als 'politische Religion'? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich", Olaf Blaschke ve Frank-Michael Kuhlemann (ed.), *Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen* (Gütersloh: Kaiser, 1996), s. 503-31.

Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).

—— "Max Weber's Nietzschean Conception of Power", *History of the Human Sciences* 5/3 (1992), 19-37.

Watson, James P., "Nietzsche's 'Transnational' Thinking", *History of European Ideas* 15 (1992), 133-40.

Wawro, Geoffrey, *The Franco-Prussian War: The German Conquest of France in 1870-1871* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Wehler, Hans-UIrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, III: Von der "Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, 1849-1914* (Münih: C.H. Beck, 1995).

—— *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, I: Vom Feudalismus des "alten Reiches" bis zur "defensiven Modernisierung" der Reformära, 1700-1815* (Münih: C. H. Beck, 1987).

White, Richard J., *Nietzsche and the Problem of Sovereignty* (Urbana, III.: University of Illinois Press, 1997).

Whitman, James, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era: Historical Vision and Legal Change* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

—— "Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology", *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), 453-68.

—— "From Philology to Anthropology in Mid-Nineteenth-Century Germany", George W. Stocking, Jr. (ed.), *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology* (Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press, 1984), s. 214-29.

Willey, Thomas E., *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914* (Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1978).

Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002).

—— *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

—— "Naturalism and Genealogy", Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 148-61..

Williamson, George S., *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

—— "What Killed August von Kotzebue? The Temptations of Virtue and the Political Theology of German Nationalism", *Journal of Modern History* 72 (2000), 890-943.

Winkler, August Heinrich, *Der lange Weg nach Westen* (Münih: C. H. Beck, 2000).
Wittkau, Annette, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, düzeltilmiş 2. Basım (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).
Wolin, Richard, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004).
Woodford, Charlotte, " 'Mit Gott für König und Vaterland': Contrasting Models of Patriotism in the Historical Novels of Theodor Fontane and Gustav Freytag", Christian J. Emden ve David Midgley (ed.), *German Literature, History and the Nation* (Oxford: Peter Lang, 2004), s. 253-76.
Woolf, Stuart, *Napoleon's Integration of Europe* (Londra: Routledge, 1991).
Wülfing, Wulf, Karin Bruns ve Rolf Parr, *Historische Mythologie der Deutschen, 1798-1918* (Münih: Wilhelm Fink, 1991).
Young, Julian, *Nietzsche's Philosophy of Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980).
—— "Nietzsche and the Jews: The Structure of an Ambivalence", Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture* (Londra: Routledge, 1997), s. 117-34.
Zammito, John H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).
Zelle, Carsten, "Der Abgang des Herakles: Beobachtungen zur mythologischen Figurenkonstellation in Hinsicht auf Friedrich Nietzsche und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff", *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 200-25.
Ziolkowski, Theodore, *Clio, the Romantic Muse: Historicizing the Faculties in Germany* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004).

DİZİN

"açık deniz" 206-208, 268, 283-84
adalet 154-55, 205, 238, 286
Afrika 172-73
agnostik 90
ahlak 1-2, 41-42, 66, 72, 77, 115, 155, 179, 210, 215, 220-224, 226-27, 231-32, 236, 238-39, 240, 243-44, 252, 260, 277, 280-81, 297-98
ahlaki değer 11-12, 73, 206, 209, 220, 222, 224, 229-233, 243, 246, 252, 255, 265
ahlaki duygu 209, 218, 224, 231, 233-235, 245-247
ahlaki norm 11, 212, 215-16, 228, 252, 258, 260, 263-64
ahlaki topluluk 11, 137, 161, 200, 210, 212, 216, 221, 223-24, 227, 229, 233, 240, 242-244, 263, 267, 277-279, 290-91, 298-99, 301
aile ve evlilik hukuku 248
Akdeniz 167, 207
Aldrovandi, Ulisse 149
Allgemeine Historische Bibliothek 123
Alman Arkeoloji Enstitüsü 148
Alman edebiyatı 21
Alman Gümrük Birliği 17
Alman idealizmi 7, 9, 18, 21, 65, 67-69, 79, 96-97, 120, 126-128, 142, 145, 151, 153, 193, 227, 261, 263, 280, 284
Alman İmparatorluğu 30, 89, 99, 105, 108, 115-16, 135, 142, 155, 166
Alman Romantizmi 7, 129, 184, 208, 248
Almanya X, XIV, 6, 26, 28, 35, 52, 54, 88, 112, 138, 177
Alsace 113-14
Alter Zoll Kalesi 142
Althoff, Friedrich 108
Amerika 292
Anadolu 150
anarşist 295
anayasal monarşi 31
animizm 90
antik toplumlar 79
antikçağ 18, 21, 24-26, 28, 44, 223
antikite 29, 42-43, 79, 82, 85, 93-95, 97, 103, 106, 119, 146, 149, 151, 184
antisemitizm 12, 273, 288-291, 294
antropoloji 164, 167-170, 172-176, 195, 248
antropomorfizm 218
Apolloncu 131
Appel, Fredrick 2, 242
Aquino'lu Tommaso 226
Arendt, Hannah 269-70, 284
Aristoteles 47, 101, 119
arkaik kültür 80, 85
arkeoloji 15, 23-26, 33, 79, 148-150
Arndt, Ernst Moritz 30-32, 142, 294
Ast, Friedrich 151
ateizm 274
Augustinus 226
Avrupa XII, 5, 12, 17, 22-23, 69-70, 73, 80-81, 85, 112, 122-23, 128, 136, 138-39, 151, 160, 163-167, 175-76, 181, 190, 196, 200-202, 207, 219, 223, 229-30, 249, 267-68, 270-272, 274, 279-283, 285-86, 288-89, 291-293, 295, 298, 300-301
Avrupa modernitesi 5, 22, 160, 163-64, 167, 176, 200, 230
Avusturya 22, 35, 37, 40, 173, 291
Avusturya-Prusya Savaşı 6, 35, 40, 110, 294
Aydınlanma felsefesi 141, 168

Bachofen, Johann Jakob 8, 77-81, 86-87, 103, 144, 147, 168, 184, 247-48
Bachofen, Luise 80
Bacon, Francis 207, 253
bağımlılık duygusu 2
Bahnsen, Julius 47
Baltık Denizi 25, 207

Basel 76-78, 80, 101, 275
Basel Üniversitesi 7, 59, 72, 75-78, 86-87, 94, 105, 147, 159, 170-71
basın özgürlüğü 31
Bastian, Adolf 174-75
batıl inanç 90, 176, 185-86, 195, 260, 272
Bauer, Bruno 194, 272-73
Baumgartner, Adolf 84
Baur, Ferdinand Christian 49, 50, 87, 90
Bayle, Pierre 153
Begriffsgeschichte 15
bellek 134, 139, 258-59
bencillik 225, 229, 277-78
Benfey, Theodor 170-71
Benjamin, Walter 13, 500
benlik 218
Bentham, Jeremy 231, 243
Berlin XIV, 32, 76-78, 80, 88, 117, 129, 151, 174-75, 201, 257, 271
Berlin Batı Afrika Kongresi 166
Berlin Kongresi 166
Berlin Üniversitesi 87-88, 102, 126-27, 174,182
Bernays, Jacob 24, 95
beşeri bilimler 49, 58, 61, 97, 100, 108, 168, 170, 174, 218-19
Bildung 19, 24, 27-29, 34, 38-39, 77, 94, 104, 106-109, 124, 126, 282
Bildungsbürgertum 107, 109
Bildungstrieb 71
bilgelik 64, 201
bilgi kuramı 55, 103
bilgi sosyolojisi 284, 300
bilim XII, 14, 23-24, 27, 29, 41-43, 45, 47-49, 56, 58-59, 66, 100, 119, 131, 134, 151, 161-62, 164, 170, 255-257, 264-65, 274
bilimsel rasyonalizm 19
bilinç 7, 9, 29-30, 45, 47, 59-60, 127, 136, 158-160, 179
bilinçdışı 48, 52-53, 86, 220, 257
bireyleşme 2
Birinci Dünya Savaşı 94, 199-200, 210, 292, 301
Bismarck, Otto von 22, 31, 35-36, 39-41, 54, 80, 88, 99, 109-110, 114-15, 136, 142, 166, 189, 193, 199, 242, 271, 273, 290, 293-94
biyoloji 63, 71, 217, 256-57
Blumenbach, Johann Friedrich 262
Bluntschli, Johann Caspar 110
Boccaccio, Giovanni 82
Boeckh, August 18-19, 25, 78, 81, 96-97, 102-103, 146
Bohemya 36, 40
Bonn 1, 6, 20-24, 29-35, 50, 52, 54, 60, 69, 73-75, 77, 81, 93-95, 98, 109, 117, 121, 129, 142, 146, 234, 294
Bonn Üniversitesi 19, 21, 25, 31-34, 51, 61, 96, 272, 294
Bopp, Franz 171
Borgia, Cesare 211
Bourdieu, Pierre 300
Brandes, Georg 296-97
Brandis, Christian August 97
Bremen 248
Breslau 23, 27
Britanya İmparatorluğu 17
Buckle, Henry Thomas 232-33
Burckhardt, Jacob 8, 72, 77-78, 80-87, 103-104, 106, 122, 127-28, 138, 140, 144, 147, 149-50, 168, 277, 299
Burke, Edmund 299
Bülow, Cosima von 112
Büyük Friedrich, Prusya Kralı 142, 293
Büyük İskender 26-27, 79, 135, 144

Campo Formio, barış antlaşması 281
Carey, Henry Charles 234
Cassirer, Ernst 300
Caylus, Anne Claude Philippe de Pestels de Lévis de Tubières-Grimoard, Comte de 149
Cebelitarık 207
Cenova 165, 207
ceza 234-35, 249, 251, 253, 258
Cicero 82, 144
Collège de France 224
Comte, Auguste 204, 231-233, 256
Conway, Daniel 2
Conze, Alexander 150
Cowley, Abraham 207
Curtius, Ernst 150, 294
Curtius, Georg 24, 182-83
çileci ideal 241
çoğulculuk 2, 116-17, 268, 280

Dante Alighieri 82
Darwin, Charles 62, 177, 253, 257, 260

Darwincilik 256
demokrasi 55, 132, 160, 189, 195, 197-98, 200, 204-205, 231-233, 240, 242, 287, 295, 297, 299
demokratik toplum 2, 297
Demokritos 44, 52
deneysel psikoloji 58
Descartes, René 71, 274
Detwiler, Bruce 2
Deussen, Paul 111, 117
Deutschsoziale Reformpartei 290
De Wette, Wilhelm M. L. 87-88, 90
diğerkâmlık 232, 245, 253
dil felsefesi 170
dilbilim 28, 61, 169-171, 178, 181, 183, 218, 222
Dilthey, Wilhelm 131, 137
din felsefesi 100, 196
dinsel kültler 85, 177, 258
Diogenes, Laertius 98
diplomasi 114, 281-82, 292-93
diyalektik 69, 126, 153
dogmatizm 57, 67
doğa bilimleri 71, 73, 100-101, 108, 168, 218-19, 248, 253-54, 264
doğa yasaları 58, 64, 72-73
doğal hak 270
doğal hukuk 79, 223
doğalcılık 11, 216-17, 252-53, 261, 265, 270, 277
Doğu Hindistan Kumpanyası 186
Dombowsky, Don 2
Dreyfus Davası 291
Droysen, Johann Gustav 18, 30, 39, 79, 81, 102, 108, 127, 129, 135, 144, 233
DuBois-Reymond, Emil
duyusal algı 56
düalizm 262
Dürer, Albrecht 142
dürüstlük (Redlichkeit) 213, 237, 241
düşünce tarihi IX, X, XII, 1, 4-5, 14-15, 51, 175, 182-83, 198

egemen kişi 197, 206, 209
egemenlik 41, 110, 190, 203, 287
egzotik kültürler 201
eğitim 8, 17, 20, 23, 33-34, 39-42, 52, 67, 76-78, 94, 96, 101-107, 109-110, 114, 116, 119-20, 125, 128, 134, 137, 157, 159, 182, 192, 217, 223, 239, 275, 294
ekonomi 14, 60, 234, 248
eleştirel tarihçi 152
elitizm 295-96
embriyoloji 62
emperyalizm 29, 242-43, 285
Engizisyon 228
entelektüalizm 78, 86, 104, 288, 292
epigenetik 62
epigrafi 147
epik anlatı 82, 136
epistemoloji 276
epistemolojik 3, 54, 56-59, 90, 96, 163, 178-180, 218, 226, 228, 254, 256, 268, 276
Erasmus, Rotterdam'lı 142
erdem 124, 130, 146, 158, 211-213, 220, 224, 234, 236-37, 256, 260, 288
erdem etiği 211, 236-37, 256, 288
eskatoloji 68, 156
estetik 4, 8, 26-27, 41, 44, 46, 53, 73, 105, 107, 113, 128, 131, 142, 144, 208, 218, 297
estetizm 4, 95, 110, 132, 145, 161
Estonya 101
eşitlik 29, 192, 205, 213, 229, 238, 286
eşitlikçilik 2, 74, 205-206, 238, 274
eşitsizlik 192, 232, 299
etik 11, 39, 73, 117, 156-57, 163, 200, 203, 209, 218, 222, 224, 226, 229, 235-239, 241, 244, 252, 254-55, 265-66, 270, 276-278, 287, 289
etimoloji 182-83, 222
etnoloji 85, 173-74, 248
Eucken, Rudolf 107
evrim 85, 176, 209, 219, 257-58

faşizm 2
faydacılık 112, 231-32, 236, 243
Fechner, Gustav Theodor 58, 60
felsefi doğalcılık 11, 214, 253, 257, 264
felsefi liberalism 2, 241
fenomen 55-56, 63, 65, 69, 94, 120, 146, 184-85, 188
Feuerbach, Ludwig 194
Fichte, Johann Gottlieb 271, 280, 282
filoloji 6-7, 10, 17-28, 32, 37-39, 41-44, 51, 54, 61, 65, 75, 78, 86, 92-97, 100-

104, 119, 125-26, 147, 149-50, 164, 168-170, 172, 217
fin de siècle 160
Fischer, Kuno 101
fizyoloji 55, 58-59, 62, 64, 68, 179, 217, 251-52, 256-57, 259, 283
folklorik 85
Foucault, Michel 2, 14-15, 203, 210-11, 235, 263, 284, 300
Förster-Nietzsche, Elisabeth 177
Fransa 29-30, 37, 112, 115, 123, 145, 165-168, 188-89, 196, 224, 242, 271, 280-81, 291
Fransa-Prusya Savaşı 5, 8, 31, 38, 67, 83, 88, 95, 104-105, 109, 111, 113-14, 135, 137, 196, 281, 294
Fransız Devrimi 29, 49, 135, 153, 156, 192, 196, 208, 280, 282, 287, 299
Freytag, Gustav 136
Friedrich Wilhelm, III. (Prusya Kralı) 87
Friedrich Wilhelm, IV. (Prusya Kralı) 31
Friedrich, III. (Alman İmparatoru) 293-295

Galison, Peter 14
Galton, Francis 259
Gatterer, Johann Christoph 123
Geistesgeschichte 15
genç Hegelciler 194
genel irade 192
Gerber, Gustav 170
gerçeklik 5, 7, 56, 59, 72, 74, 78, 178-181, 203, 205, 246, 254-55, 265-66, 276, 281, 288, 300
Gerlach, Franz Dorotheus 79
Gersdorff, Carl von 33-34, 36-37, 40, 57, 61, 83, 89, 165
Gervinius, Georg Gottfried 59, 128, 135
Gesher, Johann Matthias 125
Geuss, Raymond XIII, XV, 246, 250
Gobineau, Joseph Arthur, Comte de 175
Goethe, Johann Wolfgang von V, X, XIV, 35-36, 285-86, 292
Goßler, Gustav von 109
göstergeler dünyası 221
Göttingen X, 32-33, 49, 60, 88, 125, 151, 169, 271
Göttingen Üniversitesi X, 59, 78, 122-23, 125
Greifswald Üniversitesi 25
Grimm, Jacob 171, 182-83
güç etiği 237
Habermas, Jürgen 297
Habsburg İmparatorluğu 36
hakikat 42, 44, 46, 68, 83, 130, 161, 179-80, 218, 220-21, 223, 251-52, 263, 298
halk iradesi 191-92
halk şiirleri 142
Halle Üniversitesi 18, 102, 125, 149, 172, 176
Hamburg 75, 77
Hansa Birliği 248
Harnack, Adolf von 87, 108
Hartmann, Eduard von 47-48, 171
Hayın, Rudolf 48, 99
Heeren, Arnold Hermann Ludwig 43, 59, 151
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 23, 45-47, 50-51, 60, 68-69, 72, 78, 81, 83-84, 97-99, 104, 111, 116, 119, 133, 138, 153-157, 182, 193-94, 196, 227, 236-37, 261, 263, 269, 272, 280, 282, 284
Hegelcilik 47, 50, 60, 81, 97-99, 111, 133, 138, 154-156, 194
hegemonya 15, 17, 198, 243, 269, 278
Heidelberg 104, 129
Heidelberg Üniversitesi 89, 110, 154-55
Heine, Heinrich 116, 193, 286
Hellenizm 79
Hellwald, Friedrich von 85, 167
Helmholtz, Hermann von 58, 71, 173, 257
Herakleitos 113, 201, 262
Herder, Johann Gottfried 212, 280
Hering, Ewald 228, 259
Hermann, Gottfried 18-19, 24, 43, 58, 71, 75
Herodotos 48
Hesiodos 219
Heyne, Christian Gottlob 25, 78, 125, 149-50, 184
Hıristiyan kilisesi 21, 67, 185
Hıristiyanlık 49, 87, 90, 186, 194, 206, 212, 272
Hindistan 22, 186, 207
Hint-Avrupa ata dili 181
Hirzel, Carl 43
hiyerarşi 157, 191, 202-203, 205-206, 224, 234, 243, 297
Hobbes, Thomas 157, 207, 253

Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich 270
Hohenzollern monarşisi 293-94
Hollingdale, R. J. XIII, XIV, XV, 42
hoşgörü 224, 229
Hödel, Max 199
Hugo, Victor 271
hukuk 60, 78-80, 99, 105-106, 110, 155-56, 158, 181-82, 189, 198-99, 223, 228, 247-249, 251, 263, 269-70, 275, 294
hukuk devleti 263
hukuk felsefesi 78, 156
Humboldt, Wilhelm von 19, 23, 27-29, 32, 34, 39, 68-70, 72, 77, 104-105, 107, 109, 126, 170-172
Hume, David 253
Husserl, Edmund 255, 300
hümanizm 6, 17, 19, 39, 61, 105, 285

Innsbruck 173
ırk 28, 221-22
ırkçılık 28, 175, 288

içgüdü 86, 146, 161, 245-46, 252-53, 257-58, 288, 299
idealizm 7, 9, 18, 21, 52, 56, 65-69, 79, 96-97, 120, 126-128, 142, 145, 151, 153, 193, 236, 261, 263, 280, 284
illiberalizm 128
İmparatorluk Almanyası 4-6, 8, 11-12, 39, 75, 99, 108, 116, 128, 136, 155, 157, 166, 174, 188-89, 193-196, 199, 232, 240, 273, 288-89, 291, 293, 295
indirgemecilik 11, 245, 254
İsviçre 7, 54-55, 76, 81, 88, 101, 103, 110-111, 113, 115, 167, 177, 232, 259, 275
işçi hareketi 54
İtalya 25, 82, 106, 147, 149, 167, 207
İtalyan şehir devletleri 106
iyi 9, 13, 17, 23, 33, 42, 54, 57, 60, 65, 74, 76, 87, 90, 95, 99, 100, 107, 126-27, 131, 157, 169, 178, 187, 198, 200, 202, 204, 209, 211-213, 223-24, 226-229, 231, 234-35, 243, 245, 252, 254, 264, 269, 275, 278, 280, 296, 299
iyimserlik 2

Jahn, Otto 20, 23-28, 32-34, 93, 95-96, 150
Jena 129, 271, 282
Jena Üniversitesi 87-88, 181
Jhering, Rudolf von 228
Justi, Johann Heinrich Gottlob von 157

kabile toplumları 173
Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (Berlin) 108
kalıtım 62, 200, 260
kamusal alan XI, 6, 39, 128, 136, 155, 173, 269, 275, 294
kan akrabalığı 248
Kant, Immanuel 7, 9, 22-23, 43, 50-52, 54-57, 60, 62-70, 72, 100-101, 103, 122-23, 125, 132-33, 137, 154, 156, 168-170, 179, 191-193, 195, 218, 223, 226-27, 236-240, 247-48, 261-264, 269, 274, 277-78, 280-282, 284, 297
kapitalizm 234
Karlsbad Kararnamesi 29, 31, 118
Karlsruhe 114
kategorik buyruk 201, 218
Katolik Kilisesi 110, 188, 224
Katolikler 110, 189, 196, 290
Kelterborn, Louis 84
Kiel 44, 102
Kiel Üniversitesi 26, 100-101
Kiessling, Adolf 77
kimlik politikası 298
kitle demokrasileri 160, 198, 204, 231-32, 240, 242, 287, 295, 299
klasik edebiyat 26
klasik filoloji 6-7, 10, 17-28, 37-39, 41-43, 51, 54, 61, 78, 92-97, 100-103, 119, 149, 168-69, 172, 217
klasik gelenek 5, 27-28, 94
klasik ideal 28
klasisizm 19, 29, 131, 150
Kleist, Heinrich von 143
Klemm, Gustav 85
Klenze, Leo von 143
Klopstock, Friedrich Gottlieb 20
Knies, Karl 128
Kolomb 207
korku 90, 94, 199, 229, 279, 296
Korsgaard, Christine M. 277
Kotzebue, August von 87, 118

kozmopolit 1, 4-5, 7, 29, 39, 65, 70, 109, 116-17, 133, 137-38, 280-282
Köln 32
Königgrätz 36
Köselitz, Heinrich 13, 84, 165, 167
kötülük 154, 156, 211-12, 213, 226-229, 235
kötümserlik 53, 74, 177
Krafft, Wilhelm Ludwig 21, 50
Kugler, Franz 81
Kulturkampf 88, 109-110, 193, 290
kuşkuculuk 23, 50-51, 54, 57, 59, 164-65, 180, 211-12, 233, 260, 274, 292-93, 299
Kutsal Roma İmparatorluğu 282
Kuzey Afrika 207
Kuzey Amerika 207
kültür 1, 3-4, 7-9, 13, 21, 24-25, 30, 39, 44, 60, 65, 73, 76-80, 82, 84-85, 97, 100, 109-110, 113, 115, 121-22, 126, 128-29, 134-35, 138, 147, 160-162, 164, 168-171, 173-176, 179, 182, 187, 201, 213, 220, 229, 248, 272, 274, 282, 284, 296
kültür araştırmaları XI
kültür tarihi XI, 24, 60, 65, 78-79, 84-85, 97, 134, 147, 168
kültürel antropoloji 10, 163-64, 176, 186-87, 195
kültürel çoğulculuk 116-17, 280
kültürel miras 146, 288

Lamarck, Jean Baptiste 62, 262
Landshut Üniversitesi 151
Lange, Friedrich Albert 7, 43, 52, 54-60, 62, 64, 71, 101, 103, 114, 256
Las Cases, Emmanuel, Comte de 286
Latin dili ve edebiyatı 33
Lazarus, Moritz 169
Leibniz, Gottfried Wilhelm 22, 71, 154
Leipzig 1, 6, 19-20, 23, 25, 32-36, 38-39, 52, 58-61, 73-77, 88, 93, 98, 101, 109-110, 118, 121, 129, 146, 149, 182, 234, 247, 257
Leipzig Üniversitesi 17, 19, 35, 42, 58-59, 61, 149, 168, 248
Lessing, Gotthold Ephraim 67, 123, 125
Levezow, Konrad 150
liberalizm 2, 4, 12, 22, 29, 32, 34, 38-41, 51, 74, 101, 118, 128, 137-38, 193, 204-206, 213, 216, 225-26, 232-33, 238, 241, 269, 272, 275, 280, 289, 295, 299
List, Friedrich 17
Livorno 165, 167
Lizbon depremi 154
Locke, John 253, 257
Londra Antropoloji Derneği 174
Lorraine 114
Lubbock, John 175-76, 178, 248
Lucilius 104
Ludwig, I. 142
Luneville 114
Luther, Martin 111, 118, 142-43, 193, 196, 272
Luzern 111-113

Machiavelli, Niccolò 2, 211-12, 284, 287
Macht 41, 287
Machtpolitik 38, 148, 272, 292
Mac-Mahon, Marie Edme Patrice Maurice, Comte de 114
Maine, Henry Sumner 248
Makedonya 79, 144
Mannhardt, Wilhelm 177
Mannheim 118
Mannheim, Karl 13, 275, 284, 300
Marburg Okulu 54
Marburg Üniversitesi 55
Marienbad 291
Marr, Wilhelm 290
Marti, Urs 3
Marx, Karl 269, 273, 299
materyalizm 51-52, 54-55, 57-59, 112, 138, 161, 259, 274
Maximilian, II. (Bavyera Kralı) 81
mecazlı dil 183
Mecklenburg 36
Megill, Allen 4
Mendelssohn, Moses 67
merhamet 69, 142, 229, 260, 264, 291
mesleki uzmanlaşma 107
meşruti monarşi 80
metafizik 12-13, 23, 46-48, 53-54, 56, 71, 101, 131-32, 144-45, 156, 161, 163, 179, 210, 218-19, 237, 244, 256, 260-61
metafor 29, 59, 69, 71, 159, 175, 178-181, 183-84, 206, 217, 219, 220, 222

Metternich, Prens Klemens Wenzel 118
Metz 114-15
Meysenburg, Malwida von 177
militarizm 119
Mill, John Stuart 204, 231, 233
miras 61, 68, 97, 109, 120, 146, 153, 161, 181, 257, 259-60, 288, 298, 301
mistisizm 177
mit 4-6, 8-10, 39, 73, 78, 80, 90-93, 95, 98, 105, 116, 131-32, 136-138, 140-143, 145-46, 153, 156-57, 173, 177-78, 182-189, 191, 193, 198, 219, 241, 271-72
mitoloji 4, 26, 30, 79-80, 87, 176, 183, 186, 188
modern devlet 9-11, 67, 80, 98, 110, 156, 188, 190-91, 197-98, 203, 244, 251
modernite 4-5, 8, 10, 13, 20, 22, 26, 76, 78, 103, 133, 155, 159-161, 163-64, 167, 176, 185, 187, 194, 197, 200, 202, 216, 219, 229, 295, 297-98, 300-301
modernleşme 31, 77, 80, 105, 109, 128, 138, 142, 151, 195-96, 286
modern siyasi düşünce 1, 216
modern siyasi kültür 1, 7, 12
modern ulus-devlet XI, 1, 6, 10-12, 74, 93, 104-105, 108, 138-39, 156-57, 188, 195, 197-98, 202, 209, 273, 279, 288
Mommsen, Marie 148
Mommsen, Theodor 18, 39, 79, 108, 135, 144, 147-48, 150
monarşi 31, 80, 116, 144, 293-94
monistik 63
Montfaucon, Bernard de 149
morfoloji 62, 68, 181
Mushacke, Hermann 19
mutlak hâkimiyet 2
Müller, Adam 157
Müller, Friedrich Max 186
Müller, Johann Polycarp 168
Müller, Johannes 63
Müller, Karl Otfried 78, 95, 150, 184
Münih 117, 143, 150-51, 167, 202
Müslümanlar 165
Mykenai 150

Nancy 114
Napoléon Bonaparte 8, 29, 30-32, 112, 118, 142-43, 271, 282, 285-287, 292
Napoléon Savaşları 5, 7, 27, 29, 49, 113, 280
Napoléon, III. 114, 193
natüralizm 58
Naumann, Constantin Georg 257
Naumburg 24, 101, 194
nedensellik 56, 64, 68, 127, 218
neo-hümanizm 6, 17, 19, 32, 38-39, 61, 73, 76, 93, 105, 116, 285
Nicolovius, Heinrich Ludwig 126
Niebuhr, Barthold Georg 79, 126-27
Nietzsche (kitaplar)
Ahlakın Soykütüğü Üstüne XIII, XIV, 10-11, 13, 15, 121, 130, 169, 209, 215, 221, 223, 231-234, 237-38, 240, 242, 244-45, 250, 253, 257-58, 268, 271, 278, 298
Böyle Söyledi Zerdüşt 197
David Strauss, İtirafçı ve Yazar XV
Ecce Homo XIII, 23-24, 114, 211, 215-16, 271-273, 293
Eğitici Olarak Schopenhauer V, XV, 139
İnsanca, Pek İnsanca XIV, 5, 10, 51, 121, 130, 139, 160, 162- 63, 180, 185, 187-189, 191-92, 197-98, 203, 208, 220, 234, 264, 273-74, 294
İyinin ve Kötünün Ötesinde XIV, 10-11, 13, 30, 121, 206, 210, 213, 215, 218, 221, 235-36, 242, 244, 253, 255, 261, 276, 298
Şen Bilim XV, 10-11, 73, 167, 179, 206, 208-210, 230, 252, 261-62, 264-266, 268, 274, 276
Tan Kızıllığı XV, 159, 208, 217, 222, 288
Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası XV, 3, 35, 47-48, 90, 122, 126, 130, 137, 140, 152, 159, 161
Tragedyanın Doğuşu XIV, 80, 89, 92, 94-95, 131-32
nihilizm 230, 268, 274-75, 278, 283
Nissen, Heinrich 176
normatiflik 11, 214, 223, 255, 258, 277-78
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 282

Oken, Lorenz 63
olumsallık 57, 60, 68-69, 72, 97, 124, 127-130, 153, 204, 218- 19, 245, 263

Olympia 150
organik bellek 259
Ortodoks 50, 87, 295
Osmanlı İmparatorluğu 150, 165
otarşi 182
otorite 21, 26, 37, 41, 111, 115, 123, 138-140, 154-55, 161, 188, 191, 194, 196-198, 203, 208, 210, 230, 274-75, 277
otoriter devlet 11, 198-99
Ottmann, Henning 3, 4
Overbeck, Franz 83-84, 86-89, 106, 186, 295
Overbeck, Ida 113
Oxford XV, 78, 186

özcülük 245, 268
özerklik 5, 27, 33, 124, 235, 239-40, 242, 269-70, 277-279, 284
özgürlük 27, 29, 31-32, 45, 67, 69, 72, 74, 111, 118, 125-127, 129, 153, 155, 196, 199, 208-210, 213, 224, 226-27, 230, 235-36, 238, 247-48, 268-270, 273, 282, 284, 292, 298
öznelerarasılık 2

pagan 82
paradigma 8, 15, 26, 49, 63, 68, 82, 90, 146, 173, 257
Paris 114, 201
Parthenon 143
Pergamon 150
perspektivizm 276
Petrarca, Francesco 82
Pforta (Schulpforta) 20-22, 117, 194, 294
Platner, Ernst 168
Platon 13, 113, 119, 207, 226
politik ekonomi 234, 248
politik gerçekçilik 196, 202, 204-205, 211-213, 239, 263-265, 287, 296, 298
Pont-à-Mousson 114
Post, Albert Hermann 228, 247-249
postmodern 2, 14, 213
Pott, August Friedrich 181
pozitivizm 161, 232-33
Prantl, Carl 97
Preller, Ludwig 150
Protestan 9, 20-21, 49-50, 54, 77, 81, 87, 109, 111, 116, 142, 155, 176, 193-94, 196, 272-73
Protestan Kilisesi 50, 67, 271
Protestanlık 9, 155-56, 185, 190, 193-94, 248, 290-91
Protestan teolojisi 49, 50, 272
proto-faşizm 269, 288
Prusya 8-9, 19, 22, 24-25, 28, 30, 35-40, 67-68, 77-78, 80, 87-88, 98-99, 108-110, 114, 148, 166, 193-94, 271, 273, 280-81, 290, 292
Prusya Akademisi 148, 150, 271
psikofizik 58
psikoloji 11, 58-60, 140, 169-70, 174, 178, 218, 231, 234, 245-46, 250, 253, 256, 258-59, 270, 276, 280

raison d'état 191, 277
Ranke, Leopold von 18, 20-21, 81-82, 88, 126, 128, 135, 144
rasyonalizm 19, 274
Ratzel, Friedrich 167
Rawls, John 238
Rée, Paul 177, 246
reform 24, 31, 34, 55, 82, 109, 126, 138, 286
Reform 110-111, 118, 135, 193, 196
Regensburg 142
Reginster, Bernard 2
Reich 22, 116-17, 142, 149,
Reichstag 242, 290
Reil, Johann Christian 71
Renan, Ernest 224
restorasyon siyaseti 29, 31, 118
retorik 48, 91, 127, 178, 184, 220
Rhineland 108
Rickert, Heinrich 9
Ritschl, Albrecht 49, 87
Ritschl, Friedrich 23-28, 32-34, 39, 41-42, 49, 61, 75, 101-103, 147
Ritschl, Sophie 112
Ritter, August Heinrich 98, 102
Robertson, George Croom 177, 259
Rohde, Erwin 24, 44, 75, 89, 94, 102, 111, 142-43, 147, 159
Roma 20, 25, 78-80, 91, 103, 106, 126, 135, 143, 147, 149, 176, 282
Roma Cumhuriyeti 135
Roma hukuku 78
Roma İmparatorluğu 106, 149, 282
Romantizm 157
Roscher, Wilhelm 17, 128, 234

Roscher, Wilhelm Heinrich 61
Rosenkranz, Karl 99
Rosenlauibad 177
Rouse, Joseph 14, 254
Rousseau, Jean-Jacques 192-93, 195
Roux, Wilhelm 257
Rönesans 18, 82, 122, 149-50, 211-12, 219, 282
ruh 74, 98, 113, 195, 210, 244, 255, 283, 293
ruhban 20, 77
Rusya 150, 166, 189, 242, 285, 291

Sadova 37, 40
sahicilik 146
Saksonya 25, 36-38, 77, 194, 275, 294
Saksonya-Altenburg Düklüğü 194
sanat 8, 21, 26, 41-42, 45, 48-49, 55, 68, 81, 95, 115, 131-32, 137, 159, 161, 271
sanayileşme 108
Sand, Carl Ludwig 87, 118
Sanskritçe 183, 186
Sanssouci 293
sansür 118
Savigny, Friedrich Carl von 78-79, 99, 110, 182
Schaarschmidt, Karl 22-23, 51-52, 69, 125
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 9, 50, 184, 194, 262
Schiller, Friedrich 95, 105, 131, 133, 136, 142, 154-55
Schlegel, August Wilhelm 25
Schlegel, Friedrich 20, 27, 29, 171, 208
Schleicher, August 181
Schleiermacher, Friedrich Daniel 50, 86-87, 90, 97, 104, 127, 151
Schliemann, Heinrich 150
Schlözer, August Ludwig von 124
Schmeitzner, Ernst 247, 289
Schmitt, Carl 191, 269-70
Schopenhauer, Arthur 7, 22-23, 42, 45-48, 50-55, 59-60, 62, 83, 95, 103, 117, 119-20, 131, 158, 177, 248
Schubarth, Karl Ernst 99
Schutte, Ofelia 2
Schwegler, Albert 23, 69
Sedan 114, 136, 142, 193
sekülerleşme 122, 155, 164, 191, 193, 195-96
sempati 142, 235, 260
Seneca 104
Shakespeare 95
Sibirya 173
Sils Maria 167, 202
simgecilik 141, 143, 270
simgesel temsil 182
Simmel, Georg 9, 13, 122, 300
sivil toplum 65, 68-70, 109, 127, 240, 253, 263, 293, 295, 299
Siyam 173
siyasal ekonomi 60
siyasal iktisat 17, 59, 61
siyasal kültür 5, 12, 30, 128, 164
siyasi gerçekçilik 12, 243, 244
siyasi hak 31
siyasi özerklik 33
siyasi tarihyazımı 22, 100, 135
siyasi temsil 33
siyasi teoloji 10, 143, 191, 196, 233
Skinner, Quentin X, 14-15
Slav 290
Sokrates 22, 89, 95, 131
Sonderweg 5
Sorrento 202
sorumluluk 237, 244, 249
sorumluluk etiği 203, 232-33, 235, 237-239, 243-44, 265, 269, 277, 284
sosyal demokrasi 55, 204
sosyal habitus 259
sosyalizm 12, 74, 137, 159, 205, 225, 269, 272, 275
sosyoloji 210, 284, 300
soykütük 1, 3, 7, 10-13, 58, 73, 86, 111, 121, 130, 152, 154, 159, 163-64, 168-69, 174, 176, 178, 183, 206, 210, 214-219, 221, 223, 231, 235, 237, 241, 244-247, 249-50, 252-53, 257, 259, 261-268, 270, 287, 291, 295, 300-301
sömürgecilik 166
sözlü kültür 172
spekülatif felsefe 194
Spencer, Herbert 231, 253, 260-61
Spinoza, Baruch de 22, 227, 256, 274
Springer, Anton Heinrich 21, 81
Steffensen, Karl 100-101
Stein, Karl von 145
Steinthal, Heymann 170
Stendhal (Henri Beyle) 286

Stoecker, Adolf 290, 291, 293
Strauß, David Friedrich 272
Strauss, Leo 269
Strong, Tracy B. 140
suçluluk 209, 233-235, 247, 249, 270
Sulzer, Johann Georg 183
Sybel, Heinrich von 18, 21-22, 27, 30-33, 36-37, 48, 55, 60-61, 108, 110, 128, 144, 234, 272

şer 224, 227-229
şiir 47, 56, 91, 112, 142, 154, 172, 184, 186, 285

Taine, Hippolyte 299
tarih bilimleri 9
tarih felsefesi 7, 47, 65, 68-69, 74, 83, 85, 97, 121-22, 133, 155-56, 193, 281
tarihsel anlambilim 181
tarihsel bilgi 1, 3, 6-9, 13, 19-20, 23, 42-44, 47-51, 57-59, 61, 65, 80, 97, 121-123, 128, 130-132, 134, 140, 154, 158, 217
tarihsel hukuk 78-79, 99, 182, 249
tarihsel kimlik 6
tarihsel strateji IX, 3, 5, 10, 136, 217, 221
tarihselcilik 6, 9, 13-14, 18, 44, 49, 68, 72, 87, 97, 121-22, 127-130, 133, 174
tarihyazımı 18, 22, 30, 44-48, 79-80, 82, 88, 100, 103, 127-28, 135, 144, 217, 271
Tartu (Dorpat) 101
Teichmüller, Gustav 101-102, 107
teknokratik 4, 77, 93, 104-105, 108, 116, 142, 232, 293
teleoloji(k) 7, 47, 50-52, 60, 62-73, 80, 84, 97, 122, 124-129, 133, 157, 187, 204, 219, 238, 261-264, 281
teodise 154, 155-56
teoloji 10, 12, 21, 23, 26, 49-50, 54, 66-68, 71, 90, 122-23, 125, 127, 143, 155, 190-91, 196, 226, 228-29, 233, 272
Teutoburg Ormanı 143
Thukydides 48, 59
Thuringia 36
ticaret ekonomisi 77
tin 50, 202, 206, 208-213, 242, 265, 276, 295, 299
Tocqueville, Alexis de 299
toplumsal deneyim 6
totalitarizm 119
töz 56, 218, 254
transandantal 56
Treitschke, Heinrich von 18, 30, 38-39, 48, 88-89, 108, 110, 117, 128, 135, 144, 148, 166, 272-73, 289-293
Trendelenburg, Friedrich Adolf 101
Tribschen 102, 111, 113
Troeltsch, Ernst 9, 122
Tuna 142
Tunus 165-167
Tübingen Okulu 49, 87
tüketim toplumları 160
Tylor, Edward Burnett 175-178, 185-188, 195

Ueberweg, Friedrich 97
ulus 26, 28, 37, 39, 135, 142-43, 216, 221, 229, 274, 289
ulusal birlik 29, 196
ulusal güvenlik 242
ulusal kimlik 6, 29, 93, 109, 290
ulusal liberalism 22, 29, 38, 55
ulus-devlet IX, 1, 3-6, 8-12, 33, 38, 40-41, 54, 67, 70, 74, 81, 93- 94, 104-105, 108, 115, 125, 128, 135-139, 156-57, 164, 166, 186, 188-190, 193-200, 202, 205, 208-209, 240-242, 249, 267- 68, 271-273, 279-80, 282-83, 285-86, 288-291, 293-94, 298
Usener, Hermann 24, 75, 184
utanç 31, 235, 288-89
uygarlık 20, 85, 109, 142, 175, 178, 187, 231, 233, 241, 283
uzay 56

Übermensch 206, 211, 213

Vatikan 126
Versailles 115
vicdan 195, 208, 218, 233-235, 246, 258-260, 270
Vico, Giambattista 182-83
Victoria (Veliaht Prenses) 185, 232, 248, 295
Virchow, Rudolf 173-175
virtù 211, 284
Vischer-Bilfinger, Wilhelm 76, 102, 111

Viyana 33, 173, 259
Viyana Kongresi 29, 31, 35, 118, 138, 143, 281, 292
Voigt, Georg 149
Voltaire (François-Marie Aronet) 74, 123-24, 190-91, 195, 204, 223, 293

Wagner, Richard 25, 89, 95, 102, 110-113, 132, 159, 288-89, 295
Waitz, Theodor 174
Walhalla 136, 142-43
Warren, Mark 2
Wartburg 118, 143
Weber, Ernst Heinrich 58
Weber, Max 13, 57, 60, 199-200, 202-203, 205, 209-211, 229, 237, 243-44, 284, 299-300
Weber, Wilhelm 71
Weimar X, XIV, 36, 52, 87, 131
Welcker, Friedrich Gottlieb 25, 81, 184
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 20, 92-94, 147-48
Wilhelm, I. (Prusya Kralı, Alman İmparatoru) 32, 114, 199, 242, 294
Williams, Bernard 246
Williamson, George S. 4
Winckelmann, Johann Joachim 19, 26-29, 149-50
Windelband, Wilhelm 9, 54, 57, 264
Windisch, Ernst 61
Wittgenstein, Ludwig 255
Wolf, Friedrich August 18, 125, 149
Wolin, Richard 2
Wundt, Wilhelm 58, 169-70, 177, 257, 259
Wuttke, Adolf 176
Württemberg 87

Yahudi-Hıristiyan geleneği 13, 186, 224, 275, 278, 288
Yahudiler 112, 290
Yahudilik 288
Yakındoğu toplumları 79
yanılsama 12, 51, 57, 111, 153, 180-81, 213, 218, 260, 272, 275, 286, 298-301
yaratıcı dürtü 62
yaşam bilimleri 177, 265
Yeni Ahit 90
yeni-hümanizm (bkz. neo-hümanizm) 6, 17, 19, 32, 38, 61, 73, 76, 93, 105, 116, 285
yeni-Kantçılık 23, 54
Yunan bağımsızlık savaşı 150
Yunan dili ve edebiyatı 75
Yunanistan 26-28, 80, 150
yurttaşlık 77, 264

zanaat 339
zanaatkârlık 17
Zeller, Eduard 97-98, 264
zihinsel soyutlama 56
Zöllner, Johann Carl Friedrich 58-59, 256, 259
Zürich 54, 101
Zürich Üniversitesi 54-55

Avrupa felsefe tarihinin son iki yüzyılında silinmez izler bırakmış Friedrich Nietzsche'nin 1860'larda Bonn ve Leipzig'deki öğrencilik döneminden 1880'lerdeki soykütüğü projesine kadar uzanan bir süreç içinde tüm entelektüel kariyerini ele alan bu kapsamlı çalışma, aynı zamanda filozofun modern siyasal düşünce tarihi içindeki yerini saptaması bakımından da ayrı bir önem taşıyor.

Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*'de Nietzsche'nin fikirlerinin içinde geliştiği karmaşık tarihsel koşullara yeterince dikkat etmeden sadece felsefi bağlamla sınırlı kalan yaklaşımları eleştirirken, aynı zamanda modern siyasal kültürün gelişiminde tarih düşüncesinin ve metodolojisinin nasıl bir rol oynadığını da irdeliyor. Aydınlanma ideallerinden modern ulus-devlet taleplerine doğru evrilen bir Almanya'da, Nietzsche'nin "tarihsel felsefe" yapma isteğine ve 19. yüzyıl tarihyazımına yönelik eleştirilerine yeni bir ışık tutan bu önemli kitap, modern siyasal düşüncenin gelişimi açısından da ilginç perspektifler sunuyor.

Christian J. Emden akademik çalışmalarında modern Alman ve Avrupa düşünce tarihine odaklanmıştır. Master ve doktora derecelerini Cambridge Üniversitesi'nden alan Emden, halen Rice Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Birkaç yıldır araştırmalarında 19. yüzyıl Almanya'sında düşünce ve bilim kültürünün yanı sıra 1870'lerden 1930'lara uzanan dönemde Alman siyasal düşüncesine yönelmiştir. Son dönemde liberalizmin sınırları üzerine uzun vadeli bir kitap projesine girişen Emden'in ilgilendiği bir diğer konu da ulus sonrası bir dünyada siyasi yurttaşlıktır. Yayımlanmış bazı eserleri: *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* (2005); (Gabriele Ripll ile birlikte), *Image Scapes* (2010).

9 786053 607700

KDV dahil fiyat
24 TL