NIETZSCHE

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE



LEO STRAUSS

EDİTÖRLÜK VE SUNUŞ
DAVID JANSSENS

ÇEVİRİ
ÖZGÜÇ ORHAN

pinhan
Felsefe

Leo Strauss



Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde 1971-72'de Verilen Ders

Leo Strauss: 1899'da babasının tarım teçhizatları sattığı Almanya'nın Hesse eyaletinin Kirchhain kentinde dünyaya geldi. Dindar ancak çok fazla dini bilgiye sahip olmayan bir Yahudi evinde yetişti. Yakındaki Marburg'da bulunan Gymnasium Philippinum'dan (lise) 1917'de mezun oldu. Marburg'da kaldığı evde, neo-Kantçı filozof Hermann Cohen'in takipçileri ile temas kurdu. On yedi yaşındayken Siyonist oldu; bu davaya otuz yaşına kadar bağlı kaldı. 1921'de Ernst Cassirer'in gözetiminde "F. H. Jacobi'nin Felsefi Öğretisinde Bilgi Sorunu Üzerine" başlıklı doktora tezi ile Hamburg Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. 1922'de Freiburg Üniversitesi'nde bir yıl geçirdi ve bu sırada Edmund Husserl ile Husserl'in asistanı Martin Heidegger'in verdiği derslere katıldı. Strauss, Almanya'daki yıllarında Alexander Altmann, Hans-Georg Gadamer, Jacob Klein, Alexandre Kojève, Paul Kraus, Gerhard Krüger, Karl Löwith ve Gershom Scholem ile arkadaş oldu. (İlk kitabını adadığı) Franz Rosenzweig ile temas halindeydi. Klein, Krüger, Löwith ve Scholem ile yazışmalar *Toplu Eserler*'in 3. Cildinde yayımlandı. 1925 yılında Berlin'deki Akademie für die Wissenschaft des Judentums'ta (Yahudilik Bilimi Akademisi) araştırma görevine başladı. 1925-28 yıllarında, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (1930; İngilizce *Spinoza's Critique of Religion* [Spinoza'nın Din Eleştirisi] olarak yayımlandı, 1965) başlıklı ilk kitabını yazdı. 1932'de Rockefeller Bursu ile Paris'te çalışmalar yürüttü. Oradayken dul kalmış Mirjam

Bernsohn ile evlendi ve onun oğlunu daha sonra evlat edindi. 1933'te ailesiyle yine Rockefeller Bursu ile İngiltere'ye taşındı. 1936-37 yıllarında Cambridge Üniversitesi'nde araştırma bursuyla çalışmalar yürüttü. 1937'de Columbia Üniversitesi'nde araştırmacı olarak çalıştı. 1938-1948 yılları arasında New School for Social Research'te lisansüstü öğretim üyeliği yaptı. Paul Kraus Strauss'un kız kardeşi Bettina ile evlendi ve Strauss, her iki ebeveynin Mısır'daki ölümü üzerine, tek çocukları olan bir kız çocuğunu evlat edindi. 1949'da Chicago Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'ne profesör olarak katıldı ve 1959'da Robert Maynard Hutchins Üstün Hizmet Profesörü olarak atandı. 1968'de bir buçuk yıllığına Claremont Men's College'a geçti ve 1969'da St. John's College-Annapolis'e giderek burada 1973'te vefatına kadar Scott Buchanan Distinguished Scholar in Residence olarak görev yaptı.

Mark Blitz: Claremont McKenna College'da politik felsefe profesörüdür. *Heidegger's* Being and Time *and the Possibility of Political Philosophy* (Cornell University Press, 1981; Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ve Politik Felsefe İmkânı) ve *Plato's Political Philosophy* (Johns Hopkins University Press, 2010; Platon'un Politik Felsefesi) dahil olmak üzere birçok kitabın ve "Nietzsche and Political Science: The Problem of Politics" (Nietzsche ve Politika Bilimi: Politika Sorunu) "Heidegger's Nietzsche (Part I)" (Heidegger'in Nietzsche'si, I. Bölüm), "Heidegger's Nietzsche (Part II)" (Heidegger'in Nietzsche'si, II. Bölüm), "Strauss's Laws" (Strauss'un Yasaları), "Government Practice and the School of Strauss" (Hükümet Pratiği ve Strauss Okulu) ve "Leo Strauss's Understanding of Modernity" (Leo Strauss'un Modernite Anlayışı) gibi birçok makalenin yazarıdır.

Özgüç Orhan: 1973 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmirde tamamladı. 1984'te Mustafa Reşit Paşa İlkokulu'ndan, 1988'de Bornova Anadolu Lisesi'nin ortaokul kısmından, 1991'de Kuleli Askeri Lisesi'nden mezun oldu. 1991'de başladığı Kara Harp Okulu'ndan 1993'te ayrılıp aynı yıl girdiği Boğaziçi Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi bölümünden 1998'de lisans derecesini aldı. British Council Chevening bursunu kazanarak gittiği Keele Üniversitesi'nde Çevre Siyaseti alanında 1999'da yüksek lisans derecesi aldı. 2000'de Maryland Üniversitesi'nde (College Park) siyaset felsefesi alanında başladığı doktorasını 2007'de tamamladı. Bir yıl Maryland Üniversitesi'nde kendi alanında dersler verdi. 2008-2016 arasında Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde çalıştı. 2016'da doçentliğini aldı.

Nietzsche:
İyinin ve Kötünün Ötesinde

1971-72'de Verilen Ders

LEO STRAUSS

Editörlük ve Sunuş: Mark Blitz

Çeviri: Özgüç Orhan



PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Kaynak metin: *Nietzsche's Beyond Good and Evil,* A course offered in 1971–1972, St. John's College, Annapolis, Maryland, Edited and with an introduction by Mark Blitz, With the assistance of Jay Michael Hoffpauir and Gayle McKeen, With the generous support of Douglas Mayer.
© 1976 Estate of Leo Strauss
© 2014 Estate of Leo Strauss. All Rights Reserved

© Pinhan Yayıncılık, 2018
Türkçe çeviri © Özgüç Orhan, 2018

Birinci Basım: Ekim 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Adem Beyaz

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 174 Felsefe Dizisi: 46

ISBN: 978-605-9460-58-3

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

İçindekiler

Editörün Sunuşu 7
Yazıya Dökme Projesi Üzerine Bir Not 21
Editör Notu 27
Türkçe Çeviri Hakkında 29
Terimlere Dair Açıklama 33

1. Oturum: 6 Ekim 1971 37
2. Oturum: 20 Ekim 1971 65
3. Oturum: 27 Ekim 1971 95
4. Oturum: 3 Kasım 1971 121
5. Oturum: 10 Kasım 1971 149
6. Oturum: 17 Kasım 1971 179
7. Oturum: 1 Aralık 1971 207
8. Oturum: 8 Aralık 1971 237
9. Oturum: 19 Nisan 1972 265
10. Oturum: 24 Nisan 1972 285
11. Oturum: 4 Mayıs 1972 315
12. Oturum: 11 Mayıs 1972 327
13. Oturum: 17 Mayıs 1972 354
14. Oturum: 24 Mayıs 1972 355

Editörün Sunuşu

Leo Strauss, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'si üzerine bu semineri Maryland, Annapolis'teki St. John's College'da sundu. Seminer 6 Ekim 1971'de başladı ve 24 Mayıs 1972'de sona erdi. Strauss, daha önce 1959'da Chicago Üniversitesi'nde Nietzsche'nin *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ü üzerine bir ders ve 1967'de Chicago Üniversitesi'nde Nietzsche üzerine bir ders verdi. Bu ikinci dersin üç oturumu *Zerdüşt*, dokuz oturumu *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve dört oturumu *Ahlakın Soykütüğü* üzerine idi. Mevcut seminer, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin dokuz bölümünün her birini kapsar ve *Zerdüşt*'ten bazı pasajlar hakkında kısa bir tartışma ile başlar ve *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, *Şen Bilim* ve diğer eserlere ara sıra yapılan atıflar içerir. Seminerin büyük bölümünün kaseti mevcut değildir: *Ötesinde*'nin 6, 7, 8 ve 9. bölümlerinin tartışmaları kısmen veya neredeyse tamamen kaydedilmemiştir. Bununla birlikte, mevcut döküm, orijinal döküme eklenen ve onu birçok yerde netleştiren önemli miktarda yeni dökümü yapılmış materyal içerir.

Bu seminer *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 1967'deki tartışmalarından ya da Strauss'un "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil" (Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Planı Üzerine Not) başlıklı makalesinden çok farklı değildir.[1] Elbette üç sunum arasında farklar vardır ve bu dökümde gördüklerimizin bir kısmı makaleyi (belki de özellikle makalenin sonundaki önemli ancak sıkıştırılmış tartışmaları) tamamlar veya açıklığa kavuşturur. Dahası, mevcut

[1] Makale ilk olarak 1973'te *Interpretation* (Cilt 3, Sayı 2-3) dergisinde yayımlanmış ve daha sonra *Studies in Political Philosophy* (University of Chicago Press, 1983) kitabında yeniden basılmıştır.

tartışmalardan bazıları makalede, en azından doğrudan, yeniden ele alınmaz. Bu bakımdan siyaset bilimi öğrencilerinin özel ilgisini çekebilecek bir şey, Strauss'un Nietzsche'nin Hitler ve Mussolini'den sorumlu olma derecesine dair tahlilidir. "Nietzsche, Faşizm ve Hitlerizm'in ortaya çıkabileceği iklimi yarattı. Bu şaibeli babalığı kabul etmekten çekinmemeliyiz. Bunu vurgulamak gerekir. Herhangi bir aptal bile, Nietzsche'nin Hitler'in özellikle savunduğu ve başarısını borçlu olduğu şeylerden tiksindiğini görebilir ve görmüştür de" (1. Oturum). "Dersin en başında, Nietzsche ile 20. yüzyılın şiddetli, tutkulu, anti-demokratik hareketi arasında zayıf ama göz ardı edilemeyecek bir bağlantı olduğunu söylediğimde, bunu açıkça belirtmiştim. Buna hiç şüphe yok. Nietzsche bunu, Hitler ve Mussolini gibi insanların kastettiği şekilde kastetmedi, ama yadsımaları aracılığıyla bunun yolunu hazırlamıştır. Buna hiç şüphe yok" (8. Oturum).

Seminer ayrıca Strauss ve St. John'un öğretmenleri ve öğrencileri arasında canlı ve derin tartışmalarla da dikkat çekiyor. St. John'un dekanı ve Strauss'un arkadaşı olan Jacob Klein[2] en azından bazı oturumlara katılmıştır. Strauss ayrıca, Martin Heidegger'in *Nietzsche*'sinin, özellikle de ilk (Almanca) cildinin önemini açıkça ortaya koyar: "Nietzsche üzerine kesinlikle mükemmel bir kitap var: Heidegger'in *Nietzsche* adlı kitabının ilk cildi. Heidegger'in eşsiz felsefi tutkusu ve titizliği, Nietzsche'nin düşüncesine daha derinlemesine nüfuz etmek isteyen biri için son derece yardımcıdır" (2. Oturum). Ayrıca, Karl Jaspers'tan bahseder ve sonra onu eleştirir (1 ve 6. Oturumlar). Bununla birlikte, bu veya diğer ikincil veya çağdaş çalışmaları ayrıntılı olarak incelemez. Heidegger ile

[2] Bu dersin verildiği St. John's College'da eğitmen olan Jacob Klein (1899-1978) Leo Strauss'un yakın dostudur. Rusya doğumlu olan Klein lisans eğitimini Berlin Üniversitesi'nde matematik ve fizik üzerine almıştır. Doktora derecesini ise 1922'de Marburg Üniversitesi'nde Nicolai Hartmann'ın gözetiminde yazmış olduğu "Hegel Felsefesi'nde Mantıksal ve Tarihsel Unsur" başlıklı tezle almış ve 1924-28 arasında Martin Heidegger'in o üniversitede verdiği derslere katılmıştır. 1928-29'da Berlin Teorik Fizik Enstitüsü'nde Max Planck ve Erwin Schrödinger gibi dönemin meşhur fizikçileri ile çalışmıştır. 1938'de ABD'ye göç etmiş ve 1978'te ölümüne kadar St. John's College'da eğitmenlik yapmıştır. (ç.n.)

birlikte Nietzsche'nin anlayışında güç istenci ve ebedi dönüşün merkezi olduğu bakış açısını paylaşır, ancak güç istencinin, varlıkların oluşumu, karakteri, özü, ya da neliklerine dair ve ebedi dönüşün onların nasılına, varoluşlarına ya da olma yoluna dair Nietzsche'nin anlayışı olduğu şeklindeki Heidegger'in iddiasına neredeyse hiç değinmez.

Seminer, elbette Heidegger ile doğrudan bir yüzleşme değil, Strauss'un Nietzsche'yi doğrudan anlama çabasıdır. *Zerdüşt*'ün belli kısımlarına ve Nietzsche'nin yayımlanmamış olarak bıraktığı ama kız kardeşinin konularına göre derlenip adına *Güç İstenci* dediği malzemeye (Colli ve Montinari tarafından düzenlenmiş halihazırdaki Alman edisyonunda kronolojik olarak yeniden dağıtılan notlara) yoğunlaşan Heidegger'den farklı olarak; Strauss, bir kitabı, burada, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi inceler ve yorumlar. Ayrıca, Heidegger'in Nietzsche'yi anlayışı nihai olarak Heidegger'in kendi bakış açısına intibak sağlamış (ve belki onu genişletiyor) iken, Strauss, esas olarak Nietzsche'yi kendisini anladığı gibi anlamakla ilgilidir. Karakteristik olarak Nietzsche'nin tam tutarlılığını bulmaya ya da onu olabildiğince düşünceli bir hale getirmeye ya da onu yüksek bir zemine koymaya çalışır. Nietzsche nihayetinde "son altı kuşağın en kapsamlı ve en derin sorgulayıcısıdır. Sokrates'i sorgulasa da ve tam da onu sorgulaması nedeniyle, bize Sokrates'i hatırlatır" (1. Oturum). Bu çaba, Strauss'un Platon, Spinoza, Locke, Kant, Hegel, Marx ve Freud'a bakmasını gerektirir veya buna izin verir.

Strauss'un Nietzsche'si, Locke'ta ve hatta Machiavelli'de başladığını gördüğümüz (ve Kant'ta ve Hegel'i takip eden tarih vurgusunda açıkça fark ettiğimiz) üretim üzerindeki felsefi vurguya aittir ve aslında bunun zirve noktasıdır. Yine de, Strauss, Heidegger'den farklı olarak, Nietzsche'nin güç istenci tartışmasının, ilk defa Kant'ın öne sürmüş olduğu istencin varlığı veya olanaklarını açığa çıkarmanın son adımı olduğunu vurgulamaz. Daha ziyade, Strauss, Nietzsche'nin güç istencinin doğru olduğu ya da temel gerçek olduğu iddiasında yer alan güçlükler ile ilgilenir ve tüm bu iddiaların (sadece) yorumlamalar olduğunu belirtir; ve ayrıca Nietzsche'nin hiçbir türün sabit olmadığı ve tüm oluşun ölümcül

olduğu hakikatiyle ilgilenir ve "Tanrı öldü" olarak özetlenen bu ölümcül hakikatin gerçekten yaratıcı olanlar için ölümcül olması gerekmediğini belirtir. "O zaman ne yapmalı? Ölümcül hakikatin bastırılması imkânsızdır. Nietzsche'nin yanıtı daha genel bir şekilde veya, daha iyisi, geçici olarak şu şekilde ifade edilebilir: Bu ölümcül hakikatleri yaşam veren hakikatlere, bugüne kadar gelmiş geçmiş ve gelecek en yüksek yaşamı mümkün kılan hakikatlere dönüştürmeliyiz" (1. Oturum). Fakat "ciddiye alınmak istiyorsa," Nietzsche "kendi iddiasının sorunlu karakterini açıkça kabul eden vicdani cesareti" göstermelidir. Nietzsche'nin akıl yürütmesinin farazi nitelikte olma sebebi budur, fakat "farazi karakterine rağmen" belki de dogmatiktir (6. Oturum).

Strauss'un doğa sorunu veya doğa ve tarih sorunuyla ilgili kendi kaygısı, aynı zamanda doğanın nasıl Nietzsche'nin merkezi ama genellikle gözden kaçan temalarından biri olduğunu vurgulamasına izin verir. Strauss'un daha doğal olan Nietzsche'si, ayrıca, bazı akademisyenlerin yakın zamanda keşfettiklerini iddia ettiği daha nazik, daha yumuşak Nietzsche'den oldukça farklıdır. Strauss, Nietzsche'nin gaddarlık tartışmalarından kaçınmaz. Onun ölümcül hakikatini anlamanın, idealleştirmeye yatkın olmayan sadece bir azınlık için geliştirici olabileceğine inanır.[3]

Strauss, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi Nietzsche'nin en güzel kitabı olarak bulur ve bunu 1967'deki dersinde ve makalesinde[4] de söyler. Strauss bununla tam olarak ne demek istediğini tartışmaz, ancak bu güzelliği polemikçi *Ahlakın Soykütüğü* ile karşılaştırır ve kendisi için cazibesini çirkin olandan mesafesine bağlar. Belki de kitabın güzelliğini, yazıldığı yüksek ve özgür bakış açısının yansımasında buluruz. Strauss, [eserin] içindeki her şeyin felsefe açısından düşünüldüğünü öne sürer: Bunun ipucu, *Ötesinde*'nin altbaşlığıdır: geleceğin bir felsefesine prelüd. Nietzsche, bunu *Zerdüşt*'e bir hazırlık olarak sunar; *Ötesinde*'nin Nietzsche'nin olgun kitaplarının en

[3] Krş. Strauss'un *Thoughts on Machiavelli*'nin sonuç cümlesi.

[4] Yani "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil" (Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Planı Üzerine Not). (ç.n.)

gözle görülür bir şekilde kapsamlı olanı olduğunu söyleyebiliriz.

Strauss, seminerde Nietzsche'nin eserlerini üç döneme ayıran alışıldık tasnifine değinir, ancak bu tasnifi başkalarından farklı açıklar ya da tasvir eder. Nietzsche bir klasikçi eğitimi almıştı, ama tam da bir klasikçi eğitmeni olarak zamanının ruhuna karşı çıkmıştı, ki bu karşı çıkışı Schopenhauer ve Wagner'e olan hayranlığından "ilham almıştı." "Fakat klasikçiliğin ve Schopenhauer–Wagner'in bu bileşimi çok sallantıda olan bir ilişkiydi ve Nietzsche [daha sonra] bununla olan bağını koparmıştır" (1. Oturum). Nietzsche'nin romantizm ile kopuşu, *İnsanca Pek İnsanca* gibi eserlerde maske düşürme ve altını oyma olarak kendini gösteren ikinci aşamasını başlatır. "Fakat sonunda ışık gelmiş ... ve bu üçüncü aşamanın başlangıcı demektir: *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*."

Strauss *Zerdüşt*'ün bölümlerini kısaca tartıştıktan sonra, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye yönelir. Karakteristik bir şekilde kitabın başlığını ve altbaşlığını tartışır ve yapısını veya planını el alır. Şu nokta merkezidir: "'filozof' terimi Birinci Bölümün başlığı dışında başka hiçbir yerde geçmese de ... bu aldatıcıdır: Tüm kitap filozofla ilgilenir." Ancak makalede ve 1967 seminerinde de olduğu gibi, Strauss, Nietzsche'nin daha uzun ve daha kısa kısımlarının ve özdeyişlerinin (özellikle de Dördüncü Bölümdeki özdeyişlerinin) her birinin kesin yerleştirmesini açıklayan bir anlayışa ulaşmaz veya bunu paylaşmaz. (Belki de, Nietzsche'nin belirttiği gibi, kişisel olan ve hiçbir şekilde genel olmayan şeyler ve hatta en önemli şeyler varsa, eserin düzenini tam olarak çıkaramayız.)

Strauss, 34 ve 35. Aforizmaların tartışmasını aralarındaki belirsiz bağlantıyı ortaya çıkararak sonuçlandırır: "Dolayısıyla bu, düzenin ne kadar berrak olduğunu gösterir ve bence tüm diğer durumlarda da aynısı geçerlidir. Ancak, özellikle Dördüncü Bölüm olmak üzere, bunu tüm durumlarda açıkça ayırt ettiğimi iddia edemem" (11. Oturum). Her halükârda, aforizmalar rasgele yerleştirilmiş değildir ve bazılarının birbiriyle uyumu açıktır. Strauss bunu, özellikle din üzerine olan Üçüncü Bölümün tartışmasında gösterir. Daha genel olarak, Strauss göre, kitabın yapısının anahtarı Bir ila Üçüncü Bölüm-

ler ile Beş ila Dokuzuncu Bölümleri ayıran "Özdeyişler ve Oyun Arası" başlıklı Dördüncü Bölümdür. Felsefe ve din üzerine olan ilk üç bölüm, genellikle insandan daha yüksek olarak görülen veya bizi aşan şeyleri ilgilendirir. Beş ila Dokuzuncu Bölümler ahlaki ve politik olanla, yani daha genel olarak insani olan şeyle ilgilidir. Ancak, Strauss ayrıca Beş ila Dokuzuncu Bölümlerin doğa ile ilgili olduğunu da öne sürer: Beşinci Bölüm, "Ahlakın Doğal Tarihi"dir. "Bu kitabın merkezi bölümüdür ve başlığında doğaya atıf yapılan tek bölümdür. Soru: Bu acaba Beşinci Bölümün ve hatta kitabın geri kalan [ikinci yarısının] anahtarı olabilir mi?" (10. Oturum). Belki de Bir ila Üçüncü Bölümler, güç istencinin en yüksek veya en tinsel ifadelerini ve Beş ila Dokuzuncu Bölümler, güç istencinin doğallaştırılabildiği ve (doğanın canlandırılabildiği veya tinselleştirilebildiği) ölçüde doğayla ilgili olabilir.

Ayrıca Strauss karakteristik olarak, Nietzsche'nin yazma tarzını tartışır. "Nietzsche asla sıkıcı değildir. O her zaman ilginç, uyarıcı, heyecan verici, ışıltılı, nefes kesicidir. Eski zamanlarda bilinmediğini sandığım bir tür parlaklık ve tempoya sahiptir" (1. Oturum). Fakat "bu yazıda, güçlü radikal iddialar" olmasına rağmen, "bunlar hep 'belki'ler ve 'öyle görünüyor'lar ile kuşatılmış ve nitelendirilmişlerdir" (2. Oturum). Gerçekten de, metin ve yorumlama meselesini kendi başına bir tema haline gelir ve bu, Strauss'un seminerinde kendi makalesinde olduğundan daha görünürdür. Nietzsche 22. Aforizmada şöyle der: "Kötü yorumlama numaralarına parmak basma muzipliğinden kendini alamayan eski bir filolog olarak, bağışlayın beni: gel gör ki fizikçilerinizin sanki öyle bir şey varmış gibi gururla söz ettikleri şu 'doğanın yasalara uyması' —— Bu, yalnızca sizin yorumunuz ve kötü 'filoloji' sayesinde vardır. Bu bir gerçek değildir, bir 'metin' değildir, daha ziyade modern ruhun demokratik içgüdülerine bol bol taviz verdiğiniz naif-insancıl bir düzeltme ve bir anlam çarpıtmasıdır!" 108. Aforizmada "ahlaki fenomenlerin" olmadığını, "yalnızca fenomenlerin ahlaki bir yorumlanışının" olduğunu öne sürer. Strauss, elbette edebi yorumlama biçimlerini tartışmaz, ama daha doğrudan ve daha derin olan soruyu araştırır: Nietzsche'nin kendi temel ilkesi (ve Stra-

uss'un "temel gerçek" dediği) güç istenci, yalnızca farklı yorumlar içinde bir yorum mudur, yoksa temel bir hakikat, gerçek veya metin midir? Her şey o kadar anlamlı mıdır ki, "doğal"ı sadece bir yorum olarak adlandırırız ve "doğa"yı sadece anlamsız veya hatta yıkıcı bir yığın olarak görürüz? Strauss, bu soruyu Nietzsche'nin "doğa" ve "hakikat" (tırnak işaretli ve işaretsiz), erkek ve kadın ve canlı ve cansız hakkındaki ifadeleri üzerinden tartışır. Ancak, Nietzsche'nin önsözünün açılış ifadesinde öne sürülen hakikat ile kadınlar arasındaki bağı ("Hakikatin bir kadın olduğunu varsayarsak") sistematik olarak tartışmaz.

Strauss bu soruyu istenç üzerinden de tartışır. Gerçekten de Strauss, Nietzsche'nin istenç ve güç istenci tartışmasını (19. Aforizma) bu seminerde makaleye kıyasla daha kapsamlı araştırır. İstençteki hissetme, düşünme ve duygu birliğini, [istençte] tam bir bilinç olmasa da bilgi ve bilincin olabileceğini ve "her şeyden önce, her üçü bilinçli olsa bile, farkında olmadıkları bir şey tarafından harekete geçirilebileceklerini" açıklığa kavuşturur (7. Oturum). "Doğal" olan, belki de algılanacak bir karmaşadır, fakat Nietzsche için farklı türler tarafından farklı algılanır veya hissedilir. Aslında (insan için) verili olan şey, Nietzsche'ye göre, ihtiyaçlar, dürtüler, itkiler ve tutkulardır. Bunlardan "anlama yetimizin onları kullanarak köpekler, kediler vesaire oluşturduğu şeyler" gelir. (6. Oturum). Yani, Nietzsche için "tarihsel fizyo-psikoloji" "temel bilim olmalıdır" (4. Oturum). "Nietzsche başka bir şey söylüyor: Psikoloji, yine temel sorunlara giden bir yol olmalıdır, olacaktır. Psikoloji *tekrar* bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilmelidir" (4. Oturum). Herhangi bir düzen veya ilgi insan tarafından üretilir, ancak Kant'ın anladığı gibi, akılcı yasaya göre değil, "yaratıcı istenç" ile. Strauss, Nietzsche'nin "bizi ilgilendiren dünya" dediği şeyin bizim tarafımızdan bulunmadığını, bizim tarafımızdan üretildiğini vurgular; bu, Locke'un (renkler gibi) ikincil nitelikler ya da gerçekten "üçüncül" nitelikler (yani "iyi" ya da "kutsal" inek, sadece "kahverengi" olan değil) dünyasıdır. Nietzsche artık bizi ilgilendiren dünyayı kendi üretme sürecimizin ve bunun istençteki kaynağının ve istencin sonuçları ile beceri ve yeteneklerimizin

tarihsel ediniminin farkında ya da bilincindedir. "Yani tüm yetenekler kazanılır, (dar anlamıyla) verili değillerdir. Ve bu (eğer bunu [Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nın 540. Aforizmasındaki Michelangelo ve Raphael'le ilgili tartışmasını] doğru anlıyorsam) nihai olarak şu anlama gelir: Her şey ortaya çıkışı itibarıyla anlaşılmalıdır ve bu ortaya çıkış üretim itibarıyla anlaşılmalıdır. Locke'ta bulduğumuz aşırı formülü kullanmak gerekirse: Doğa, sadece neredeyse değersiz olan malzemeyi sağlar—herhangi bir değere sahip olan her şey, o değere insan faaliyeti aracılığıyla, insan edinimi yoluyla elde eder" (12. Oturum). Asıl mesele şudur: Bu üçüncül nitelikler (iyi, hoş, asil, kutsal) gerçekten de grupların ve bireylerin tarihine ya da yaşam tarihine mi aittir, yoksa daha ziyade bazıları doğal ve diğerleri uzlaşımsal mıdır?[5] "Tarih ya da *physis* temel alternatifler gibi gözüküyor ve Nietzsche'nin bu alternatif karşısında durduğu yeri keşfetmeye çalışmalıyız: doğa, tarih" (6. Oturum).

Nietzsche'nin güç istenci ve yaratıcı üretime odaklanmasına rağmen, bir anlamda doğasız yapamaz ya da yüksek ve düşük ya da güçlü ve zayıf istençler arasındaki ayrımı tanımamazlık edemez; güçlü olanın sorumluluğu, sadece cazip olan şeylerin değil, her şeyin ebedi dönüşünü olumlamayı gerektirir. "Duyu verilerini düzene sokarak akılla anlaşılabilir bir bütün oluşturan şey güç istencidir. Nietzsche'nin sürekli ima ettiği, kendini aşma, ötesine geçme ahlaki fenomeninden bahsetmiyorum bile" (Oturum 7)

> Ama Nietzsche'ye özgü zorluk şudur: Doğaya boyun eğdirilmesi, yalnızca belirli bir doğaya sahip insanlardan elde edilebilir veya hatta beklenebilir, dolayısıyla doğaya tamamen boyun eğdirilmesi beklenemez. Doğaya boyun eğdirmek için belirli bir doğaya sahip insanlara ihtiyacınız var. Doğanın bu belirsizliğiyle daha önce (özellikle de 188. Aforizmada) karşılaşmıştık: Hatırlarsanız, doğanın hep tırnak içinde kullanıldığı, son bahiste ise tırnak işaretlerinin kaldırıldığı yerde. Bunu, doğanın sorunlu olduğu, ama onsuz yapılamayacağı anlamında anlıyorum. Bunun neyi ima ettiğini görmeliyiz. (12. Oturum)

[5] "Uzlaşım" için bkz. Terimlere Dair Açıklama, *convention* maddesi. (ç.n.)

Nietzsche'nin bir yandan "kişisel," yaratıcı, iradi ve tarihsel olan ve diğer yandan (salt) keyfi olmayan güç, yönetim ve ilgi (ya da anlam) bakış açıları önermesi beklenen bir felsefede mevcut olan güçlükleri başarılı bir şekilde aşıp aşamayacağı ayrı bir meseledir. Yine de, canlı ve cansız her şeyin, güç istenci olarak anlaşılabileceğini varsaymak suretiyle, Nietzsche canlının cansıza veya maddi olana indirgenmesiyle mücadele etmeye çalışır. İstenç, aslında kasti değildir veya yalnızca kasti değildir ve kalbi de niyet değildir: Belki de, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, kasıtsız olan şey, niyet ettiğimizden daha açıklayıcıdır. Nietzsche "kapsamlı olan bir formül ile ilgilenmektedir; çünkü, aksi takdirde, dünya (bütün) ortak hiçbir şeyi olmayan iki parçaya bölünecektir." (7. Oturum).

Strauss, Nietzsche'nin nihilizm ve son insana dair ya da iyi ve kötünün ötesindeki iyi ve fenanın içeriğine dair ilgisini vurgulamaz. Onun vurgusu, daha çok Nietzsche'nin geleceğin filozofuna dair bakışı ve onun din anlayışı üzerinedir. Geleceğin filozofu, varoluşun geri kalanının meşru kılındığı tam ya da "tamamlayıcı" bir insandır ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin çeşitli tartışmaları, dediğimiz gibi, bu felsefenin prelüdü bakış açısından yola çıkarak yazılmıştır. Strauss, *Ötesinde*'nin İkinci Bölümünün, "Özgür Tin" (ya da kendi çevirisiyle "Özgür Zihin"), geleceğin filozofun unsurlarını sunduğunu ve (Birinci Bölümde olduğu gibi) öncelikle geçmiş filozofları ve Nietzsche'nin onların önyargıları olduğuna inandığı şeyleri ele almadığını düşünür. Kant ve Hegel bile değer yaratmamış, sadece başkaları tarafından yaratılan değerleri formülleştirmiştir; değer yaratmak geleceğin filozofuna özgü bir iştir: Geleceğin filozofu önceki filozoflardan farklıdır. Ancak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* geleceğin felsefesine bir prelüd olduğu için, "gerçek felsefeyi değil, yeni bir tür felsefeyi hazırlamayı amaçlar." Fakat "tam da bu sebeple ... geleceğin felsefesinin bir örneği olması amaçlanmıştır" (9. Oturum). Nietzsche'nin bir örneği veya biricik örneği olduğu özgür zihin (8. Oturum), geçmişin filozoflarının önyargılarından uzak olsa da, özgür zihinlerin geleceğin filozofları ile aynı olup olmadığı açık değildir:

Bu zor bir soru. Nietzsche, 44. Aforizmada onların geleceğin filozoflarının öncüleri olduklarını söyler. Özgür zihinler, geçmişin felsefesi ile geleceğin felsefesi arasındaki döneme mi aittir? Geçmişin ya da geleceğin felsefesi altında mümkün olmayan bir özgürlüğe, bir açıklığa mı sahipler? Bu sorunun Nietzsche'nin yaptığı şeyin köküne indiğine inanıyorum. Ama buna yanıt veremiyoruz. (9. Oturum)

Strauss'un din tartışması, ilk olarak bölümün başlığını açıklığa kavuşturur: Nietzsche, "Dinin Özü" yerine "Dinsel Varlık" (ya da dinsel faaliyetler ya da "işler") olarak adlandırır, çünkü dinin özü "dinsel çeşitlilik içindeki en önemli şeyin onlara ortak bir şey, onların özü olduğunu" varsayar, ancak Nietzsche için "çeşitli dinler arasındaki farklar çok daha önemlidir." Daha sonra bölümün planını açıklığa kavuşturur.

Bu bölüm çok net bir plana sahiptir ve geriye dönüp baktığımda önceki bölümlerin de acaba böyle net bir plana sahip olup olmadığını merak ediyorum, ancak bunu bulamadım. Veya bu, bu bölüme özgü olabilir. İlk iki bölümde, önceki ve sonraki aforizmalar arasındaki bağlantı bir plana dayanmaktan çok, çağrışımsal bir ilişki gibi görünmektedir. Önce plandan bahsedecek olursak, bu çok basittir: İlk olarak, 45. Aforizma, giriş. Daha sonra, şimdiye kadarki din üzerine 46 ila 52. Aforizmalar takip eder; bunlar şu şekilde alt bölümlere ayrılmıştır: 46 ila 48. Aforizmalar, Hristiyanlık; 49. Aforizma, Yunan dini; 50 ve 51. Aforizmalar, Hıristiyanlık; ve 52. Aforizma, Eski Ahit. Ve sonra 53'te başlayıp 57'ye kadar devam eden yeni bir bölüm var. 58 ila 60. Aforizmalar, dinin asaleti; 61 ve 62. Aforizmalar, filozofun gözünden din veya felsefeyle ilişkili olarak din. (8. Oturum)

Strauss, Yahudilerin önemini Tanrı'nın kutsallığını öne sürmelerinde gören Nietzsche'nin görüşünü açıklığa kavuşturur. Bu görüş, tanrılarına şükran duyan Yunanlara ve Katolikliğin azizlerine bakışlarına yabancıdır. "Hristiyanlık, antik çağın tüm değerlerine yeniden değer biçilmesi"dir ve "bu nedenle tüm değerlere yeniden değer biçilmesini gerçekleştirmek isteyen Nietzsche'nin negatif modeli Hristiyanlıktır" (8. Oturum). Gerçekten de, "bu eserin en önemli konusunun din olduğu bir şekilde ortaya çıkar. Bu Nietzsche'nin dindar bir insan olduğu anlamına gelmez" (9. Oturum). "Gerçek

filozof için, tüm (geçmiş ya da gelecek) din, sadece insan ırkını yetiştirme ve eğitim çalışması için bir araç olabilir" (10. Oturum). Özellikle de çilecilik ve püritenlik "(ayaktakımına özgü ve sefil kökenleri üzerinde efendi olmak isteyen) ırkın eğitimi ve soylulaşması için hemen hemen vazgeçilmez araçlardır" (10. Oturum).

Dördüncü Bölüm olan "Özdeyişler ve Oyun Arası"nın tartışması, 87. Aforizmanın incelenmesine odaklanır: "*Bağlı Kalp, Özgür Tin.* — Kalbini sıkı sıkıya bağlayıp hapis tutan, tinine birçok özgürlük tanıyabilir: bunu daha önce bir kez söylemiştim. Ne var ki inanmıyorlar bu söylediğime, zaten önceden bilmiyorlarsa...." Strauss bu özdeyişin "kesinlikle çok önemli" olduğuna inanır; bu, yine önemli olan 188. Aforizmada da mevcut temel bir düşüncenin özetidir. Nietzsche "özgür bir zihin ister, aksi halde bir bağnaz olurdu, ama bunun için ödenmesi gereken bir bedel var ve bu da bağlı bir kalptir... Zihin özgürlüğüne doğa gereği hakkımız yoktur. Bu kazanılmalı ve tam tersi tarafından kazanılır: özgürsüzlük ve itaat yoluyla" (10. Oturum).

"Ahlakın Doğal Tarihi" başlıklı Beşinci Bölümde, Nietzsche "çeşitli ahlakların ampirik bir çalışmasının mümkün olduğuna" işaret eder (11. Oturum). Ancak Strauss din tartışmasında gösterdiği gibi, Nietzsche din için böyle bir çalışmanın başarılı olabileceğine inanmaz, çünkü sadece akademisyenliğin[6] ötesinde bir genişlik ve derinlik gerektirecektir. Strauss'un bu bölüme yönelik genel tartışmasında, (çok az kişinin yaptığı bir şeyi yaparak) sürü ahlakı ve köle ahlakı arasındaki farkı ortaya koyar, çünkü sürü ahlakı sürünün iyiliği ya da ortak iyi ile bağlantılıdır ve içeriğinin köle ahlakının içeriği olması gerekmez. Strauss, aynı zamanda, suçluların cezalandırılmasından onları ıslah etme çabasına uzanan çağdaş hareketi Nietzsche'nin nasıl anladığını açıklığa kavuşturur.

> Ortak iyi ... belirli bir toplumun ya da kabilenin iyiliği olarak anlaşılmaktaydı ve bu nedenle kabilenin dış ve iç düşmanlarına ve özellikle de suçlulara karşı düşmanlık talep etmekteydi... An-

[6] İng. *scholarship*. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)

cak bu, çağdaş Avrupa'da tamamen değişmişti. Sürü ahlakı, şimdi olduğu gibi, nihai sonuçlarına ulaştığında, suçluların tarafını tutar ve ceza vermekten korkar. Suçluyu zararsız hale getirmekle yetinir ki bu, suçluyu etkisiz hâle getirmekten ve ona ceza vermekten çok farklı bir şeydir. Geriye kalan tek korku zeminini ortadan kaldırarak, ürkeklik ahlakı nihayete erecek ve kendisini gereksiz kılacaktır. Korkunun ortadan kaldırılması ve ürkeklik, iyiliğin ayrım gözetmeyen merhametle özdeşleştirilmesi ile haklılaştırılır. (11. Oturum)

Bununla birlikte, genel olarak, "Nietzsche cezalandırıcılıktan[7] nefret ediyordu ve bu bakış açısı bulaştığında bütün ahlaki perspektifin çarpık hale geldiğini düşünüyordu. Benim hissiyatım farklı. Ben cezayı severim; kendimin cezalandırılmasını kastetmiyorum, elbette, başkalarının cezalandırılmasından söz ediyorum" (9. Oturum).

Strauss, Nietzsche ile özdeşleştirilebilecek sağın ateizminin karşısına solun komünist ateizmini koyar ve Marks ile Engels'in tarih ve özgürlük anlayışını açıklığa kavuşturur. Ayrıca, Nietzsche'nin Almanya ve Fransa etrafında örgütlenen birleşik bir Avrupa'ya yönelik öngörülerinin ciddiyetine de işaret eder (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin özellikle Almanya'ya yönelik olduğunu iddia eder) ve Nietzsche'nin ırkla ilgili sözlerini önyargısız olarak açıklar. Gördüğümüz gibi, Strauss, Nietzsche'nin Hitler'in savunduğu şeylerden nefret duyacağına inanır, ama ölçüsüz konuşmaları ve görüşleri gerçekten faşistlerle bağlantılıdır.

Her şeyden önce, Strauss, Nietzsche'nin tanrıların bir anlamda geri dönmesi gerektiğini fark ettiğine veya fark etmiş gibi göründüğüne işaret eder. "Şimdiye kadar ilk iki bölümün din ile ilgili olan tek pasajını tartıştık: Bu, bir bakıma tüm kitabın Tanrı'nın bir savunusu olduğunu ortaya koyar" (Oturum 9). Zira tanrılara yönelmemiş bizi ilgilendiren bir dünya olabilir mi? Fakat Nietzsche için böyle bir dünya hâlâ insan istencinin, yaşamının ve tarihinin bir üretimi olacaktır. Bu dünya Nietzsche'nin baş rakibi olarak gördüğü Platon'un hülyaları ya da önyargıları olduğuna inandığı şeylere göre

[7] İng. *punitiveness*. (ç.n.)

yönünü tayin edemez. Sokrates'in ve Platon'un yönünü istenç yerine erosa göre, yaratıcı üretim yerine saf temaşaya veya anlayışa göre ve iyinin ve kötünün ötesinde yerine doğal olarak iyi olana göre tayin eden bir ruh tartışmasını Nietzsche'nin başarılı bir şekilde bertaraf edemediğini ya da aşamadığını söylemeye gerek yok.

Yine de, Nietzsche'nin argümanlarının yüksekliğini *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son bölümünde yer alan "soyluluk" tartışmasını ele alarak görebiliriz. Strauss, soyluluğun ("*Vornehmenheit*") aristokratik veya patrici nitelikleri akla getiren doğum ve köken ile ilişkisini vurgular. Seminerde, makalesinin[8] kapanış paragrafında yaptığı kadar, bu yönde ileri gitmez. Zira orada, Nietzsche'nin "geleceğin felsefesini, davranış ve yaşam ortamına yansımış haliyle" göstermesini veya tartışmasını bulur; "bu şekilde yansımış olan geleceğin felsefesi, kendisini geleceğin felsefesi olarak gösterir."[9] Bu davranış ve erdemler, bize (aynı zamanda genel ve eşsiz olan) adil ve mutedil bir düşünürden çok, soyluluğu (paylaşılabilme ölçüsü açısından) eşsiz, münhasır ve sınırlı olan yalnız ve merhametli bir tanrıyı hatırlatır. Strauss, makalesini bitirmek üzere iken seminerde (10. Oturum) önemini vurguladığı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin bir aforizmasındaki[10] soyluluk bahsine bir atıf yapar ve makalesini (Almanca) "soylu doğa ilahi doğanın yerine geçer" yazarak kapatır. Seminerin sonuna doğru şöyle der:

> Tüm değerli anlayış veya bilginin zemini, açık ve evrensel olarak geçerli içgörüler değil, bireyin doğası (bireysel doğa) gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu saf kaos gibi görünüyor. Yine de, doğaların bir sıra düzeni vardır ve bu hiyerarşinin tepesinde tamamlayıcı insan [yani geleceğin filozofu] vardır. [Tamamlayıcı insanın] üstünlüğü, en yüksek ve en zor sorunu çözmesi gerçeğiyle görülür. Nietzsche'nin entelektüel kaostan çıkışını görmek istiyorsak, bu sorunu tanımlamalıyız. (14. Oturum)

[8] Yani "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil" (Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Planı Üzerine Not). (ç.n.)
[9] Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, s. 191.
[10] 188. Aforizma. (ç.n.)

Strauss'un, Nietzsche'nin Platon'da yüksek olan şeyi alarak ve onu tarihsel (veya kişisel) soyluluk, doğa ve tanrıya çevirmek suretiyle, Atina ve Kudüs'ü ne derece birleştirmeye çalıştığını araştırdığı söylenebilir. Her halükarda, hem Platon hem de Nietzsche "mükemmellik için sınırlamanın gerekli olduğunu" kabul eder: "İnsanın büyüklüğünün vazgeçilmez şartı ... zorunluluk alanıdır" (8. Oturum).

Mark Blitz

Yazıya Dökme Projesi Üzerine Bir Not

Leo Strauss iyi bir düşünür ve yazar olarak bilinir, ancak hoca olarak da muazzam bir etkisi olmuştur. Derslerinin dökümlerinde Strauss'un hakkında çok az şey yazdığı ya da hiç yazmadıkları da dahil olmak üzere metinleri yorumladığını ve öğrencilerin soru ve itirazlarını cömertçe yanıtladığını görebilirsiniz. Strauss'un yayımlanmış çalışmalarının iki katından fazla olan dökümler, Strauss'un eserlerini takip eden akademisyen ve öğrencilerinin elindeki malzemeyi fazlasıyla artıracaktır.

1950'lerin başında Strauss'un derslerinde öğrencilerin tuttukları notlar daktiloya çekilip teksir makinesiyle çoğaltılarak dağıtılmaktaydı. 1954 kışında Doğal Hak üzerine dersinin ilk kaydı yazıya dökülerek öğrencilere dağıtıldı. Profesör Herbert J. Storing, kaydetme ve yazıya dökme işlemlerini desteklemek için Relm Vakfından bir hibe aldı ve bu işlemler 1956 kışında Strauss'un "Historicism and Modern Relativism" (Tarihsicilik ve Modern Görecilik) dersiyle birlikte düzenli olarak tekrar başladı. Strauss'un Chicago Üniversitesi'nde 1958'den 1968'de ayrılıncaya kadar verdiği 39 dersten 34'ü kaydedildi ve yazıya döküldü. Strauss üniversiteden emekliye ayrıldıktan sonra derslerinin kaydedilmesi, 1968 baharında ve 1969 sonbahar ve baharında Claremont Men's College'da (ancak son iki dersin kasetleri bulunamamıştır) ve Ekim 1973'te vefatına dek dört yıl boyunca St. John's College'da devam etti.

Geriye kalan asıl ses kayıtları kalite ve bütünlük açısından büyük farklılıklar gösterir. Mikrofondan uzaklaşmış olduğu anlarda, Strauss'un sesi duyulamayacak kadar azalabilmekte; mikrofon soru soran öğrencilerin seslerini almakta bazen ba-

şarısız kalmış ve sık sık açılıp kapanan kapı ve pencereleri, karıştırılan kağıtların hışırtısını ve sokaktaki trafiği yakalamıştır. Kaset değiştirildiğinde, kaydın durması ise boşlukların kalmasına yol açmıştır. Strauss'un sözleri, çoğu zaman yaptığı gibi, iki saatin ötesine geçince kaset bitmiştir. Yazıya döküldükten sonra, ses kasetleri bazen tekrar kullanılmış ve bu durum da ses kayıtlarının oldukça eksik kalmasına neden olmuştur. Ve zamanla da kasetlerin ses kalitesi bozulmuştur. 1990'lı yılların başlarında, o zamanlar John M. Olin Vakfı tarafından desteklenen Üniversite'nin John M. Olin Demokrasi Teorisi ve Uygulaması Araştırma Merkezi yöneticisi Stephen Gregory, geriye kalan kasetlerin korunmasını sağlamak, ses kalitesini iyileştirmek ve nihai yayınlarını mümkün kılmak için September Media'dan Craig Harding tarafından sayısal olarak yeniden düzenlenmesini başlattı.

Bu yeniden düzenleme, Olin Merkezi'nden maddi destek aldı ve Strauss'un edebi mirasının o zamanki sorumlusu olan Joseph Cropsey'in gözetiminde gerçekleştirildi. Gregory, bu projeyi Jack Miller Merkezi tarafından desteklenen Üniversite'nin Amerikan Kuruluş İlkelerini Çalışma Merkezi yöneticisi olarak sürdürdü ve 2011 yılında, Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı'nın Koruma ve Erişim Bölümü'nden alınan hibe yardımıyla Üniversite'nin Leo Strauss Merkezi'nin yöneticisi olarak tamamladı. Geriye kalan ses kayıtları Strauss Merkezi web sitesinde mevcuttur:

https://leostrausscenter.uchicago.edu/courses.

Strauss kaydetme ve yazıya dökme işlemlerinin ilerlemesine izin verdi, ancak dökümleri kontrol etmedi ya da başka bir şekilde projeye katılmadı. Bu yüzden, Strauss'un yakın arkadaşı ve meslektaşı Joseph Cropsey telif hakkını kendi adıyla koydu, ancak 2008 yılında Leo Strauss Terekesi'ne verdi. 1958'den başlayarak her dökümün başlangıcına şöyle bir not yazıldı: "Bu döküm, esas olarak sözlü malzemenin yazılı bir kaydıdır ve bunların çoğu sınıfta kendiliğinden gelişmiştir ve hiçbiri yayımlamak amacıyla hazırlanmamıştır. Döküm, malzemenin özel ve kısmen gayriresmî kaynağı ile tutarsız olan herhangi bir kullanım yapılmayacağı anlayışıyla

sınırlı sayıda ilgili kişiye sunulmuştur. Alıcılardan, dökümün dolaşımını arttırmaya çalışmamaları özellikle rica edilir. Bu döküm, dersin hocası tarafından kontrol edilmedi, görülmedi ya da dağıtılmadı." 2008 yılında, Strauss'un varisi olan kızı Jenny Strauss, Üniversite'nin Olin Merkezi'nin ve daha sonra Amerikan Kuruluşu Prensipleri Merkezi'nin yöneticisi olan Nathan Tarcov'dan Strauss'un vefatından bu yana geçen 35 yıl boyunca edebi mirasının sorumlusu olarak sadakatle görev yapmış olan Joseph Cropsey'in yerini almasını rica etti. Eski, çoğunlukla yanlış ve eksik dökümlerin dolaşımının yaygınlaşması ve Strauss'un düşünce ve öğretisine olan ilginin devam etmesi nedeniyle, yeniden düzenlenen ses kayıtlarının ve dökümlerin yayımlanmasına başlamanın ilgili akademisyenlere ve öğrencilere bir hizmet olacağı konusunda mutabık kaldılar. Bizzat Strauss'un dökümlerin dördünü yayımlamak için Bantam Books yayıneviyle bir sözleşme imzalamış olması (her ne kadar hiçbiri sonunda yayımlanmasa da) onlar için teşvik edici oldu.

2008 yılında kurulan Üniversite'nin Leo Strauss Merkezi, yöneticisi Nathan Tarcov'un başında olduğu ve Stephen Gregory tarafından idare edilen bir proje başlattı: Yeniden düzenlenmiş ses kayıtları hazır oldukça bunları esas alarak eski dökümleri düzeltmek, daha önce yazıya dökülmemiş ses kayıtlarını yazıya dökmek ve geride herhangi bir ses kaydı kalmayanlar da dahil olmak üzere tüm dökümlerin daha okunabilir olması için notlar eklemek ve düzenlemek. Bu proje, Winiarski Aile Vakfı, Sayın Richard S. Shiffrin ve Sayın Barbara Z. Schiffrin, Earhart Vakfı ve Hertog Vakfı'nın hibeleri ve diğer pek çok bağışçının katkılarıyla desteklendi. Nina Botting-Herbst ve Patrick McCusker ile Üniversite'nin Sosyal Bilimler Fakültesi Dekanı Ofisi personeli Strauss Merkezi'nin bağış toplama çabalarına becerikli bir şekilde yardımcı oldu. Yeniden düzenlenmiş kasetlere dayanan dökümler ilk dökümlerden çok daha doğru ve eksiksizdir; örneğin, yeni Hobbes dökümü eskisinin iki katı uzunluğundadır. Hem Strauss'un eserlerini hem de öğrettiği metinleri bilen kıdemli akademisyenler editör olarak görevlendirildi ve çoğu durumda öğrenci editör asistanlar tarafından ön hazırlık yapıldı.

Dökümlerin yayıma hazırlanmasında gözetilen amaç, dökümlerin okunmasını kolaylaştırırken Strauss'un asıl sözcüklerini mümkün olduğu kadar korumak olmuştur. Strauss'un hoca olarak etkisi (ve aslında cazibesi) sözlerinin bazen gayriresmî karakterinde ortaya çıkar. Akademik eserde uygun olmayabilecek cümle parçaları tutuldu; bazı uzun ve başıboş cümleler bölündü; bazı tekrarlanan yan cümleler veya sözcükler silindi. Söz dizimini veya düşünce akışını bozan bir yan cümle, cümlenin veya paragrafın başka bir yerine taşınmış olabilir. Nadiren de olsa bir paragraftaki cümleler yeniden düzenlenmiş olabilir. Hiçbir ses kaydının geriye kalmamış olduğu durumlarda, yazıya dökme sürecinde meydana gelmiş olası yanlışlar düzeltilmeye çalışıldı. Bu tür değişikliklerin tümü gösterilmiştir. (Ancak yeniden düzenlenmiş ses kayıtlarını esas alarak eski dökümlere yapılan değişiklikler gösterilmemiştir.) Heceleme, italikleştirme, noktalama işaretleri, büyük harfe çevirme ve paragraf düzenleme hariç diğer değişiklik ve silmeler, değiştirme veya silmeden önceki sözcüğe veya noktalama işaretine eklenen sonnotlarda belirtilmiştir.[1] Metindeki parantezler yapılan eklemeleri içermektedir.[2] Ses kaydı olmayan dökümlerdeki üç noktalar korunmuştur. Bunların Strauss'un dediği bir şeyin silindiğini mi ya da sesinin silikleştiğini mi gösterdiği ya da tire işlevi görüp görmediği bilinemez. Ses kaydı olan dökümlere eklenen üç noktalar, sözcüklerin duyulamadığını gösterir.[3] Yazı ödevi ya da seminer konularına ya da ders mekânlarına ya da zamanlarına ilişkin idari ayrıntılar not edilmeksizin silinmiş, ancak okuma ödevleri korunmuştur. Okurlar dökümleri ellerinde asıl metinlerle birlikte okuyabilsin diye alıntılanan tüm pasajların atıfları ve ayrıca Strauss'un atıfta bulunduğu kişi, metin ve olayları belirlemek için dipnotlar sağlanmıştır.

Okuyucular, dökümlerin şifahi niteliğini göz önüne almalıdır. Dikkatsiz kullanılmış ifadeler, dil sürçmeleri, tekrarlar

[1] Bu notlar Türkçe çeviriye dahil edilmemiştir. (ç.n.)

[2] Parantez kullanımı için bkz. "Türkçe Çeviri Hakkında." (ç.n.)

[3] Üç nokta, çeviride ayrıca yarım kalan sözleri belirtmek için kullanılmıştır. (ç.n.)

ve olası yanlış yazımlar vardır. Dökümler ne kadar aydınlatıcı olsa da, bizzat Strauss'un yayımlamak amacıyla yazdığı eserlerle eşdeğer kabul edilemez.

Nathan Tarcov
Yayın Yönetmeni

Gayle McKeen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ağustos 2014

Editör Notu

Bu döküm, dersin mevcut olan ses kayıtlarına ve orijinal döküme (bkz. yukarıdaki genel not) dayanmaktadır. Derste 14 oturum vardı ve bunlardan sadece bir tanesi (13. Oturum) kaydedilmemiştir. Döküm (i) yeniden düzenlenmiş ses kasetlerinden elde edilmeyen ama orijinal dökümde olan pasajları ve (ii) orijinal dökümün içinde olmayan fakat yeniden düzenlenmiş ses dosyalarından yeni dökümü yapılan pasajları içermektedir. Bu pasajlar ilgili sayfalarda belirtilmiştir.[1]

Metinler sınıfta yüksek sesle okunduğunda, döküm, sözcükleri ders için verilen metinlerin baskılarında göründükleri gibi sunmuş ve orijinal yazımları korunmuştur. Tüm pasajlar için atıflar eklenmiştir.

Derste kullanılan metinler şunlardır: *Thus Spoke Zarathustra, The Portable Nietzsche* içinde, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Penguin Books, 1954); *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1989). (Sınıfta, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin elbette daha önceki bir baskısı kullanılmıştır; ancak 1989 baskısı şimdi erişilebilir olandır.)

[1] Türkçe çeviride bu pasajların yerleri gerek görülmediği için belirtilmemiştir. (ç.n.)

Türkçe Çeviri Hakkında

Yukarıdaki açıklamalara ilave olarak Türkçe çeviriye dair bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır.

Parantezler. Metin içinde kullanılan parantezler şu şekilde anlaşılmalıdır:

(...) Dökümde olan ama metnin daha kolay anlaşılması için editörün ya da çevirmenin parantez içine aldığı bir ifade.

[...] Dökümde olmayan ama metnin kolay anlaşılması için çevirmenin yaptığı bir ilave.

{...} Editörün döküme yaptığı bir ilave.

Dipnotlar. Dipnotların bir kısmı editöre, büyük bir kısmı ise çevirmene aittir. Çevirmenin eklediği dipnotlar, cümle sonlarına konan "(ç.n.)" ibaresi ile ayırt edilmiştir.

Kaynaklar. Çeviri ve dipnotlarda kullanılan kaynaklar kaynakçada toplu halde verilmiştir. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ten yapılan alıntılar için Ahmet Cemal çevirisi kullanılmıştır. Bu alıntılar çok küçük değişiklikler dışında neredeyse bire bir kullanılmıştır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* için en son İş Bankası Kültür Yayınları'ndan basılmış olan Mustafa Tüzel çevirisi kullanılmıştır. Ancak bu çeviriden yapılan alıntılarda yer yer ciddi değişiklikler yapılmıştır. Bunların bir kısmı anlamı daha iyi karşılamaya yönelik sözcük ya da cümle yapısı değişiklikleridir. Bazıları da şekilseldir: Örneğin, Nietzsche'nin yazı üslubuna dinamizm katmak için bol bol kullandığı "uzun

tire"nin (—) bazen kaldırılması, bazen de yerine parantez işaretinin kullanılmasıdır. Bu değişikliğin gerekçesi özellikle uzun cümlelerin okunmasını kolaylaştırmaktır.

Tüzel çevirisine yapılan değişikliklerin bir kısmı ise çeviri hatalarının düzeltilmesidir ki bu hatalar ciddi olup anlam kaymalarına yol açmaktadır. Örneğin, 13. ve 14. Aforizmalarda "teleoloji" (ereksellik) ile "teoloji" (ilahiyat) karıştırılmış, Nietzsche ilkinden söz ederken çevirilerde "teoloji" kullanılmıştır. Bunun gibi "gevşetmek" yerine "germek" (Önsöz), "ölümlü "yerine "ölümsüz" (12. Aforizma), "dolaylı" yerine "dolaysız" (13. Aforizma), "büyü" yerine "yörünge" (20. Aforizma), "kibirli" yerine "asil" (21. Aforizma), "eski filolog" yerine "antikçağ filozofu" (22. Aforizma), "deniz tutması" yerine "ruhsal bir hastalık" (23. Aforizma), "gözüpek" yerine "yolunu şaşırmış" (23. Aforizma) gibi çok sayıda tartışmasız çeviri hatası mevcuttur. Bazen tüm bir cümlenin atlanmış olduğu yerler de vardır. Örneğin, 15. Aforizmada şu pasajın ikinci cümlesi eksiktir: "Başkaları dış dünya bizim organlarımızın eseridir bile diyorlar! Fakat o zaman kendi bedenimiz de, dış dünyanın bir parçası olarak, kendi organlarımızın eseri olurdu! Ve o zaman hatta kendi organlarımız da — kendi organlarımızın eseri olurdu!"

Bu vesileyle *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son basımı Say Yayınları tarafından yapılmış olan Ahmet İnam çevirisine dair ciddi Nietzsche okuyucusunu uyaralım. Örneğin, yukarıda alıntılanan pasajın son cümlesi de bu çeviride atlanmıştır. Çevirideki sayısız hatadan sadece basit ve tuhaf bir örnek vermek gerekirse: Nietzsche 44. Aforizmada "özgür tin" olarak bilinen ya da kendilerini öyle tanıtan kişilerin aslında öyle olmadığını, *Nivellirer* olarak görülmeleri gerektiğini belirtir. Orijinali İngilizce *Leveller(s)* olan *Nivellirer* Türkçeye "Düzleyici(ler)" olarak çevrilmelidir. İngiliz İç Savaşı'nda (1642-51) önemli bir rol oynayan *Levellers* radikal eşitlik savunucularıydı. Bu sözcük 18. yüzyıl başlarından itibaren daha genel anlamda muhtelif statü farklarını ortadan kaldırmak ya da "düzlemek" isteyen kişiler için (genellikle olumsuz çağrışımla) kullanıma girmiştir. Nietzsche bu genel anlamı kasteder. Bu sözcük İnam çevirisinde nasıl çevrilmiştir dersiniz? "Ka-

barcıklı su terazisi"! Peki neden? Çünkü hem İngilizce hem de Almanca sözcüğün maddi anlamı inşaat gibi muhtelif işlerde kullanılan "düzeç" ya da "kabarcıklı su terazisi" aletidir. Böyle bir karşılık Nietzsche'nin kastettiği anlamı iletmek şöyle dursun, olsa olsa Nietzsche'yi mezarında ters döndürür. Ayrıca ne hikmetse her iki çeviride de daha metnin ilk cümlesinde ciddi bir hata yapılmıştır. Nietzsche, Önsöz'ün ilk cümlesinde, (kadına benzetilen) hakikate dogmatik yaklaşan filozofların bu işte beceriksiz olduğu "kuşkusu temelli değil midir?" (*"ist der Verdacht nicht gegründet?"*) gibi ironik bir soru yöneltirken, her iki çevirmen de bunu "temelsiz bir kuşku" ya da böyle bir kuşkunun temelsiz olduğu anlamına gelecek şekilde çevirmiştir. Halbuki Nietzsche bu kuşkunun temelli olduğunu ya da temelsiz olmadığını ima etmektedir. Niyetimiz emeğe saygısızlık değil ama birçok basımı yapılmış bu çevirilerin sonraki basımlarında bu hataların düzeltilmiş olmasını beklemek yersiz değildir.

Kaynakça

Burnham, Douglas. *Reading Nietzsche: An Analysis of* Beyond Good and Evil (London: Routledge, 2007).

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Geliştirilmiş ve gözden geçirilmiş 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

Clark, Maudemarie ve David Dudrick. *The Soul of Nietzsche's:* Beyond Good and Evil (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Dante Alighieri. *İlahi Komedya*. Çev. Rekin Teksoy. 12. Baskı (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2011).

Hünler, Hakkı. Haz. ve çev. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2004). [Orijinali: Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967]

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

Lampert, Laurence. *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. (New Haven: Yale University Press, 1986).

Nietzsche, Friedrich. *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. Çev. Ahmet Cemal. 2. Basım. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017).

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Mustafa Tüzel. 3. Basım. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çev. Mustafa Tüzel. 14. Basım. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

Southwell, Gareth. *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good and Evil* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

Strauss, Leo. "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*." *Interprelation: A Journal of Political Philosophy* 3: 2-3 (1973): 97-113.

Van Tongeren, Paul, Gerd Schank ve Herman Siemens. *Nietzsche-Wörterbuch, Band 1: Abbreviatur – einfach* (Berlin: De Gruyter, 2004).

Terimlere Dair Açıklama

***Affect*: Duygu [Alm. *Affekt*]**

Nietzsche bazen *Gefühl*'den (his) ayrı olarak "tutku," "duygulanım" ya da "etkilenim" anlamına gelen *Affekt* (İng. *affect*) sözcüğünü kullanır. Hem Almanca *Affekt* hem de İngilizce karşılığı olan *affect* aynı Latince "etkilenme" kökünden gelir. Sözcüğün çağrışımını "dışarıdan gelen bir şeyin tesiri altına girmek" olarak tarif edebiliriz.

***Convention(al)*: Uzlaşım(sal)**

Nomos verili (resmî) yasalar kadar geçmişten gelen alışkanlıkları da (âdet, örf, töre, gelenek) kapsar. İnsan ürünü olan bir şey olması itibarıyla, bazen "doğa" (*physis*) kavramına karşıt konumlandırıldığı görülür: Örneğin, para gibi bir şeyin doğadan (*physei*) değil, *nomos* gereği var olduğundan söz edilir. *Nomos*'un bu anlamını, Türkçede "uzlaşım" ya da "uylaşım" terimi karşılar. Çeviride "uzlaşım" karşılığı kullanılmıştır, ancak "uzlaşma" (*reconciliation*) ile karıştırılmamalıdır. Uzlaşım: "Doğada var olmayıp, sonradan yapılan genel bir anlaşmanın ürünü olan, doğruluğu doğada var olan şeylere değil de, anlaşmaya bağlı olan genel önerme ya da kabul. Buna göre, yasalar ve ahlaki ilkeler, insan varlıklarının, düzen ve güvenlik içinde, temel ihtiyaçlarını karşılayıp amaçlarına ulaşarak yaşamak amacıyla yaptıkları anlaşmaların ürünü olan uzlaşımlar olarak görülür. Aynı şekilde, bir nesneye verilen belli bir ad da, ona başka bir isim verilebilmesinin olanaklı olması anlamında, bir uzlaşımdan başka bir şey değildir" (Cevizci, s. 875).

***Edifying*: Geliştirici**

Bu Nietzsche'nin kullandığı bir terimin İngilizce karşılığı

değildir. Ahlaki ve entelektüel olarak bir insanı geliştirici, güçlendirici, eğitici, öğretici anlamı taşır. Strauss'un 3. Oturumun başlarında açıkladığı gibi, etimolojik kökeni itibarıyla "inşa edici" çağrışımı mevcuttur. Strauss bu sözcüğü diğer oturumlarda da yer yer kullanır. Bu kullanımlar için tutarlı bir şekilde "geliştirici" karşılığı kullanılacaktır. *Edify* yüklemininin isimleştirilmiş hali (*edification*) için ise "gelişim" karşılığı kullanılacaktır.

***Evil*: Kötü [Alm. *Böse*]**

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Türkçeye "kötü" olarak çevrilebilecek en az üç farklı Almanca sözcük kullanır: *böse, schlimm, schlecht*. Nietzsche *böse* ve *schlecht* arasında özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde önemli bir ayrım yapar. Ayrıntısına girmeden şu kadarını söylemek yeterli: "*Böse*" kavramı köle ruhlu insanların kendilerinden üstün gördükleri soylu sınıflara karşı verdiği psikolojik bir tepkinin ürünüdür. Nietzsche bu tepkiselliği Fransızca *ressentiment* (hınç) terimiyle kavramsallaştırır. "*Schlecht*" ise soyluların alt tabakaları ve onlara ait şeyleri (değerleri) yargılamak için başvurduğu ve psikolojik açıdan daha nötr bir yargıdır. Strauss bazı oturumlarda bu ayrıma dair ayrıntılı açıklamalarda bulunur. *Böse* İngilizceye genellikle "*evil*," *schlecht* ise genellikle "*bad*" olarak çevrilir. *Schlimm* de anlam olarak *böse*'den çok *schlecht*'e yakındır, ama *schlecht* ile bire bir aynı değildir. Nitekim Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 26. Aforizmasında *schlimm* ve *schlecht*'i yan yana ve farklı anlamları ima eden bir şekilde kullanır. *Schlimm* İngilizceye genellikle "*bad*" ve bazen de "*wicked*" olarak çevrilir.

Bu ayrımları Türkçede gözetmek kolay değildir. Gerçi "kötü"den başka "şer," "fena" ve "berbat" gibi seçenekler mevcuttur. Çağrışımları itibarıyla şu eşleştirmeler yapılabilir: *böse*=şer, *schlimm*=fena, *schlecht*=berbat. "Kötü" ise hemen hemen hepsi için kullanılabilir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Mustafa Tüzel çevirisinde *böse* için "kötü," *schlimm* için "fena," *schlecht* için de genellikle "fena" karşılığı kullanılmıştır. Ancak az önce bahsettiğimiz 26. Aforizmada *schlimm* ve *schlecht* sırasıyla "fena" ve "kötü" olarak çevrilmiştir. Aşağıdaki

çeviride *schlimm* ve *schlecht* arasındaki ayrım çok önemli olmadığından, her ikisi için de "fena" kullanılacaktır, ancak Almanca terimler genellikle dipnotlarda belirtilecektir. 26. Aforizmada ise *schlimm*'den ayırt etmek için *schlecht*'in karşılığı olarak "berbat" kullanılacaktır.

***Prelude*: Prelüd [Alm. *Vorspiel*]**

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin Almanca altbaşlığı şöyledir: *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. *Vorspiel*'in İngilizcedeki tam karşılığı *Prelude*'dür. Her iki sözcük de "oyun" sözcüğünü (Alm. *spiel*) ya da bu anlama gelen kökü (Lat. *ludus*) içerir. Önekler ise (Alm. *vor-*; İng. *pre-*) "önce" anlamı taşır. Yani her iki dilde de tüm sözcüğün harfiyen anlamı "oyun öncesi" gibi bir şeydir. Her iki sözcük de bir tiyatro, müzik ya da herhangi bir edebi eserin "giriş" kısmı anlamına gelir. Türkçeye her ne kadar "giriş" olarak çevrilmesi mümkün olsa da (ki genellikle bu şekilde çevrilir), bu tercih Nietzsche'nin "giriş" ya da "önsöz" anlamına gelebilecek başka bir Almanca sözcük yerine özellikle bu sözcüğü tercih etmesini göz ardı eder. Böylelikle sözcüğün Nietzsche açısından önemli olması gereken "oyun," "müzik" ve "sanat" gibi çağrışımları kaybolmuş olur. Bu nedenle *Vorspiel/prelude* için Türkçeye de girmiş olan "prelüd" karşılığı tercih edilmiştir. Türkçede "giriş" anlamı taşıyan ve Türk klasik müziği ve yağlı güreş için kullanılan "peşrev" gibi bir sözcük vardır ki bu da *Vorspiel* için bir karşılık olarak düşünülebilir.

***Mind*: Zihin [Alm. *Geist*]**

Geist İngilizceye genellikle *spirit* (tin) olarak çevrilir. Örneğin derste kullanılan Kaufmann çevirisinde *spirit* kullanılmıştır. Strauss ise "zihin" anlamına gelen *mind* karşılığını tercih eder. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ve *Zerdüşt*'ün Türkçe çevirilerinde "tin" kullanılmıştır. Bu çevirilerden yapılan alıntılarda "tin," Strauss'un açıklamalarında "zihin" karşılığı kullanılmıştır.

***Scholar*: Bilgin, Akademisyen [Alm. *Gelehrter*]**

Scholar/Gelehrter için çoğunlukla "bilgin" bazen de "akademisyen" karşılığı kullanılmıştır. Daha çok doğa bilimlerin-

de uzmanlaşmış kişiler için kullanılan İngilizce *"scientist"* (Alm. *wissenschaftlichen Menschen*) için "bilim insanı" karşılığı kullanılmıştır. Bunların yaptıkları işlerin isimleri olarak Almanca *Wissenschaften* (tekil: *Wissenchaft*), doğa, toplum ve edebi bilimlerin tamamını kapsar. Bunun karşılığı olan İngilizce *scholarship* ise daha genel anlamda tüm bilimsel çalışmaları, ama daha dar anlamda "edebi bilimler" (*humanities, classics*) diyebileceğimiz felsefe, tarih, edebiyat gibi "dil" temelli (özellikle de eski Yunanca ve Latince) çalışmaları kapsar. Nietzsche bazen "doğa bilimi" için *Naturwissenschaft* (İng. *natural science*) terimini kullanır.

***Superman*: Üstüninsan, Üstinsan [Alın. *Übermensch*]**

Kaufmann Nietzsche'nin *Übermensch* terimini İngilizceye *overman* olarak çevirmiştir. Strauss ise *superman* karşılığının daha uygun olduğunu düşünür. Gerek *Übermensch* gerek İngilizce karşılıkları "üstün insan," "üst insan" ya da "üstün insan" olarak çevrilebilir. Ahmet Cemal'in *Zerdüşt* çevirisinde "Üstüninsan," Mustafa Tüzel'in *Zerdüşt* çevirisinde "üstinsan" kullanılmıştır. *Superman/overman* (alıntılar dışında) "üstinsan" ya da (ayrı kullanıldığında) "üst insan" olarak çevrilecektir. Sözcüğün ilk harfi (Cemal çevirisinden yapılan alıntılar dışında) küçük kullanılacaktır.

***Will*: İstenç [Alın. *Wille*]**

"İstem" veya "irade" olarak da çevrilen Almanca *Wille* ve İngilizce *will* tutarlı olarak "istenç" olarak çevrilmiştir.

1. Oturum: 6 Ekim 1971

Leo Strauss: Şimdi Nietzsche'yi neden çalışmamız gerektiği konusunda birkaç şey söylemeliyiz. Çok genel bir şekilde şunu söyleyeyim: Nietzsche en azından son altı kuşağın en kapsamlı ve en derin sorgulayıcısıdır. Sokrates'i sorgulasa da ve tam da onu sorgulaması nedeniyle, bize Sokrates'i hatırlatır. Bunu açıklamaya çalışmadan önce, ilkin yüzeyi dikkate almama izin verin, ama bunun sadece yüzey olduğunu asla unutmayın. Şimdi yüzey politiktir: Nietzsche'nin içinde yaşadığı politik durum. Büyük dönüm noktası Fransız Devrimi'ydi ve Fransız Devrimi, Avrupa'da muhafazakârlar ve liberaller olmak üzere iki tarafın oluşumuna yol açtı. Kolayca ayırt edilebilirler (en azından kolayca ayırt edilebilirlerdi), zira muhafazakârlar taht ve sunağı savunmakta ve liberaller ise demokrasi (ya da demokrasiye yaklaşan bir şeyi) ve dinin tamamen özel bir mesele olmasını savunmaktaydı. Fakat liberalizm zaten aşırı devrimci sol, sosyalist, komünist, anarşist ve ateist sol tarafından kuşatılmıştı. Bu, politik ateizm olarak adlandırabileceğimiz bir görüştü.

Şimdi Nietzsche hem ılımlı hem de aşırı sola karşı çıkmaktaydı, fakat muhafazakârlığın geleceği olmadığını, yürüttüğü kavganın son çırpınışlar olduğunu ve muhafazakârlığın gitgide aşındığını görmekteydi. Bunun sonucu olarak, Nietzsche devrimci sağ, sağcı ateizm, diyebileceğimiz bir şeye işaret etti. O halde, Nietzsche (bildiğim kadarıyla tanımadığı) Marks'ın hasmıydı. Nietzsche, Faşizm ve Hitlerizmin ortaya çıkabileceği iklimi yarattı. Bu şaibeli babalığı kabul etmekten çekinmemeliyiz. Bunu vurgulamak gerekir. Herhangi bir aptal bile, Nietzsche'nin Hitler'in özellikle savunduğu ve başarısını

borçlu olduğu şeylerden tiksindiğini görebilir ve görmüştür de. Bazı liberaller, Nietzsche'yi liberalizm için iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Nietzsche bu büyük liberal, Sigmund Freud'un entelektüel atası değil miydi? (Ancak) bu kısmi hakikatin işaret etmeye çalıştığım daha irice ve daha yüzeysel olguyu örtbas etmesine izin verilmemelidir.

Şimdi zorluk, eğer yüzeye dair bu bahisle zorluğa işaret etmediysem [henüz], daha basit bir şekilde şu şekilde ifade edilebilir: Nietzsche'nin Platon'a dair deyim yerindeyse nihai yargısı şudur; aynen aktarıyorum: "Platon sıkıcıdır." (Gülüşmeler) Nietzsche asla sıkıcı değildir. O her zaman ilginç, uyarıcı, heyecan verici, ışıltılı, nefes kesicidir. Eski zamanlarda bilinmediğini sandığım bir tür parlaklık ve tempoya sahiptir. Diderot, Heine, Macaulay ve Taine gibi farklı mertebe ve nitelikteki yazarlarda (biraz nahoş bir ifadeyle buna "yüksek sınıf gazetecilik" diyebiliriz) bunu görür gibiyim. Nietzsche elbette düşüncesinin ve görüş gücünün zenginliğiyle bizi büyüler. Adeta tersini söylemediği bir şeyi hiç söylememiştir. Nietzsche üzerine Karl Jaspers adında çok ünlü bir adamın yazdığı bir kitap var: Orada Nietzsche'nin bir öğretisinden bahsetmenin imkânsız olduğunu gösterir, çünkü Nietzsche söylediği her şeyin tersini söylemiştir.[1] Nietzsche'nin düşüncesi kasıtlı olarak sistematik değildir.

Nereden başlayalım? Şimdi Nietzsche'nin düşünce ve yazılarında üç aşama ya da dönem olduğu oldukça kabul görmüş bir gerçek olarak bize ilk yönelimimizi verebilir.

İlk olarak, Nietzsche eğitim ve öğrenimi itibarıyla bir klasikçiydi. Klasik çalışmaları o zamanlarda, diğer ülkelerde olduğu gibi, Almanya'da da yüksek eğitimin çekirdeğiydi. Yüksek eğitim, klasikler aracılığıyla karakter ve zihin biçimlendirme olarak anlaşılmaktaydı. Dolayısıyla, klasikçiler eğitimli sınıftı ve eğitimli olmaları da bekleniyordu. Bu görüşü kabul ederek, Nietzsche zamanın ruhuna karşı çıktı. Erken yazılarından biri, *Zamansız Düşünceler* adındadır. Fakat Nietzsche, karşı çıktığı zamanın ruhunun tam da klasik çalışma-

[1] Karl Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Alfa, 2013).

ların içinde etkili olduğunu gözlemledi. Klasik çalışmaları, klasik kültür çalışmasından antropolojinin bir dalına doğru bir dönüşüm geçiriyordu. Model, sadece heyecan verici bir araştırma nesnesi haline dönüştürülüyordu.

Şimdi Nietzsche'nin zamanın ruhuna karşı çıkışı sadece klasiklere dayanmıyordu, ki bu ilk zorluğa işaret eder. Ayrıca filozof Schopenhauer ve müzisyen ya da besteci Wagner'den de ilham almıştır. Nietzsche'nin bu kişilere bağlılığı ya da hayranlığı en başından beri önemli değişiklikler ve zihinsel çekincelerle birlikte olmuştur. Fakat klasikçiliğin ve Schopenhauer–Wagner'in bu bileşimi çok sallantıda olan bir ilişkiydi ve Nietzsche [daha sonra] bununla olan bağını koparmıştır. Tüm "romantizm" ile bağını koparır ve bu Nietzsche'nin çalışmalarının ikinci aşamasını temsil eder. Bunun ilk belgesi, tipik olarak Voltaire'e adanan *İnsanca Pek İnsanca*'dır.

Bu ikinci aşama hakkında şunları söylemek yeterlidir. Nietzsche bir psikologdur, ama elbette deneysel bir psikolog değildir. Yaptığı şey maskeleri düşürmek, altını oymaktır. [Nietzsche] kendini bu aşamada, görünen bir ışık kaynağı olmadan yeraltında çalışan bir köstebeğe benzetir. Fakat sonunda ışık gelir. Bu büyük ışık ve ilham, üçüncü aşamanın başlangıcı demektir: *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*. *Zerdüşt*'ü takip eden yazılar *Zerdüşt*'ün anlaşılmasına zemin hazırlamayı amaçlamaktaydı: Bunların arasında ilk olarak *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Ahlakın Soykütüğü* ve bir dizi kitapçık tarzı yayınlar vardı. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* bence en güzel eseridir. Fakat Nietzsche'ye göre, *Zerdüşt* sadece asıl eserinin antresidir: Bu,[2] onun asla yazmamış olduğu, elbette hiç bitirmediği ve ölümünden sonra yapılan derleme eser *Güç İstenci*'nde bir ölçüde erişilebilir olan eseridir.

Nietzsche'nin sorgulamasından bahsettim. Bu sorgulamanın çekirdeği nedir? Çağdaşlarının başlıca meşguliyeti epistemolojik idi. Epistemoloji, "Bilim nedir?" sorusunu yanıtlayan veya yanıtlamaya çalışan bilimdir. Nietzsche de bu soruyla ilgiliydi. Ama daha çok "Neden bilim?" sorusuyla ilgiliydi. "Neden bilim?" sorusu her zaman filozoflar ve bilim

[2] Yani "asıl eseri." (ç.n.)

insanları tarafından farklı şekillerde de olsa yanıtlanmıştır, fakat her zaman tatmin edici bir yanıt varmış gibi: Bilim yeterli bir nedene sahiptir, yani bilim iyidir. Bilimin iyiliğini sorgulayan insanların her zaman olduğu doğrudur: Neredeyse herkesten önce bazı radikal ilahiyatçılar ve ilk olarak *Yaratılış*'ın ikinci bölümünün yazarı.[3]

Yüzyıllar boyunca, bilgi ve inanç arasında şiddetli bir çatışma vardı: Şüphecilik dahil olmak üzere daha geniş anlamda bilgi; rasyonel inanç da dahil olmak üzere en geniş anlamda inanç. Nietzsche hem bilgi hem de inancı sorgular. Hem bilgi hem de inancın karşısına ne koyduğunu görmeliyiz.

Bilgi ve inancın her ikisi de bilinen ya da inanılan hakikatin bizi özgürleştireceğini, bizi iyi kılacağını, bizi gerçekten canlı hale getireceğini (her biri kendi yoluyla olmak üzere) iddia eder. Nietzsche bunu inkâr eder. Hakikat ölümcüldür. Size Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* üzerine ikinci *Zamansız Düşünce*'sinden bir pasaj okuyayım:

> Buna karşılık, oluşun egemenliğine, tüm kavramların, tiplerin ve türlerin geçiciliğine, insanla hayvan arasında her türlü önemli farkın yokluğuna ilişkin öğretiler (benim doğru ama ölümcül bulduğum öğretiler) şimdi olağan olan öğretim humması içinde bir kez daha, bir insan ömrü boyunca daha halkın önüne atılırsa; halkın egoist küçüklük ve sefillik yüzünden, kemikleşme ve bencillik yüzünden çökmesine, yani önce dağılmasına ve bir halk olmaktan çıkmasına hiç kimse şaşırmamalı. İşte o zaman geleceğin sahnesinde onun yerini belki de bireysel bencillik düzenleri, onlara ortak olmayanların vahşi sömürüsü amacıyla kurulmuş ortaklıklar ve faydacı[4] bayağılıklara dayanan benzer icatlar alacaktır.

LS: Atıf yaptığı bu öğretiler, egemen oluş, oluşun egemenliği öğretileri, yani varlığın oluşa tabi kılınmasına dair öğretilerdir. Türler arasında, özellikle de insan ve hayvanlar arasında kalıcı, sabit, sarsılmaz farklar olduğunu inkâr ederler.

[3] Kutsal Kitap'ın "Yaratılış" adlı birinci kitabının ikinci bölümü kastediliyor. (ç.n.)

[4] Nietzsche'nin burada kullandığı *utilitarisch* ifadesi Jeremy Bentham ve J. S. Mill gibi İngiliz düşünürleriyle özdeşleşmiş "faydacılık" okuluna bir gönderme olmalıdır. (ç.n.)

Yıkıcı bir etkileri vardır, ama yine de doğrudurlar. Bu yıkıcı etkiye basitleştirilerek ve popüler hale getirilerek sahip olurlar. Nietzsche, söz konusu öğretilerin gizli tutulmasıyla yıkıcı etkinin önlenebileceği olasılığını düşünmez, zira açık bir şekilde imkânsızdır.

O zaman ne yapmalı? Ölümcül hakikatin bastırılması imkânsızdır. Nietzsche'nin yanıtı daha genel bir şekilde veya, daha iyisi, geçici olarak şu şekilde ifade edilebilir: Bu ölümcül hakikatleri yaşam veren hakikatlere, bugüne kadar gelmiş geçmiş ve gelecek en yüksek yaşamı mümkün kılan hakikatlere dönüştürmeliyiz. Şimdi Nietzsche'nin bunu nasıl başarabileceğine inandığını, onu okuyarak ve özellikle de *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi (okuyarak) görmeliyiz. Umuyorum ki tamamını okuyabiliriz.

Şimdi, Nietzsche'nin ne demek istediğini, *Zerdüşt*'ten birkaç seçme pasaj okuyarak göstermek istiyorum. Ama şimdi bir mola verelim ve tartışmak istediğiniz bir nokta olup olmadığını görelim?

Peki o zaman, *Zerdüşt*'e dönelim ve ondan birkaç sayfa okuyalım. Nietzsche ölümcül hakikat için çok çarpıcı bir formül bulur: "Tanrı öldü." Bu ne anlama geliyor? Çeviriye bakacak olursanız, sayfa 198, ikinci paragraf (bu edisyonda sayfa 191, ikinci paragraf).[5] İlk bölümün en sonu. Kısmın başlığı "Armağan Eden Erdem Üzerine."[6]

Okuyucu: "Öldü bütün tanrılar: şimdi bizler Üstüninsanın yaşamasını istiyoruz." (*Zerdüşt*, 191)[7]

LS: Dolayısıyla, ölümcül hakikat yaşam veren hakikate, bu çevirmenin üstüninsan dediğine yol açıyor. Kimse onu "*superman*" diye çevirmediği için suçlayamaz; ne de olsa "*superman*" diye bir çizgi roman karakteri var. Ancak yine de Almancada *Übermensch*, yani *superman* olması önemlidir. "*Superman*" ad olarak oldukça nadirdir. Nietzsche'den önce sade-

[5] *The Portable Nietzsche*, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York, Penguin, 1954).

[6] *Zerdüşt* dört ana bölümden ve her bölüm muhtelif sayıda kısımlardan oluşmaktadır. (ç.n.)

[7] Cemal çevirisi, s. 98. (ç.n.)

ce Goethe'nin *Faust*'unda geçtiği bir pasajı biliyorum, ama sıfat olarak oldukça yaygındır: *Übermenschlich, superhuman.*

Şimdi üstinsan, hâlâ bir insan olan üstün bir insandır. Bunun ne anlama geldiği kolayca söylenemez. Nietzsche'nin kendisini takip edersek, bunu daha iyi anlayabiliriz: Nietzsche, en azından *Zerdüşt*'te, *Übermensch*'in ne olduğunu açıklamaya çalışmış, ancak bunda başarısız olunca, insanlara *Übermensch*'in alternatifini açıklamıştır ve bu sayfa 128'de.[8]

Okuyucu:

Zerdüşt bu sözleri söyledikten sonra yine halka baktı ve sustu. "Öylece duruyorlar," dedi yüreğine, "ve gülüyorlar: anlamıyorlar beni, ben bu kulaklara uygun ağız değilim. Önce kulaklarını mı patlatmak gerekir gözleriyle duymayı öğrenmeleri için? Davullar ve tövbeye çağıran vaizler gibi gürültü etmek mi gerekir? Yoksa bunlar sadece kekeleyenlere mi inanıyorlar?

Gurur duydukları bir şeyleri var. Ne diyorlar onları gururlandıran o şeye? Kültür diyorlar ona ve kültür, onlara keçi çobanlarının karşısında ayrıcalık kazandırıyor. (*Zerdüşt*, 128)

LS: Bugünkü çevirisi "kültür" olurdu.

Okuyucu: "Kültür diyorlar ona..." (*Zerdüşt*, 128)

LS: Hayır, hayır, "kültür" Almancasının harfiyen çevirisidir, fakat günümüzde bunu kullanırlar.[9]

[8] Strauss'un ne demek istediği daha kolay anlaşılsın diye *superman* sözcüğü çevrilmeden bırakıldı. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *superman* maddesi. (ç.n.)

[9] İlgili Almanca sözcük *Bildung*'dur. Kaufmann bunu İngilizceye *education* (eğitim) olarak çevirmiştir, ki Almanca sözcüğün birincil anlamı budur. Strauss'un burada tam olarak ne demek istediği açık değildir, ancak *Bildung*'un *education* (eğitim) olarak çevrilmesine itiraz ettiğini sanmıyorum. Her ne kadar ses kaydı bu noktada net olmasa da, dökümün yanlış yapılmış olma ya da Strauss'un sehven bir hata yapmış olma ihtimali vardır. Kanımca Strauss şunu demiş ya da demek istemiştir: "Kültür" *Bildung*'un harfiyen çevirisi değildir, fakat günümüzde insanlar (Nietzsche'nin *Bildung* ile kastettiği anlama karşılık olarak) bunu kullanırlar. İkinci bir ihtimal "eğitim" yerine sehven "kültür" demiş olmasıdır. Bu durumda şöyle demek istemiş olabilir: "Eğitim" Almancasının harfiyen çevirisidir, fakat günümüzde [Almancada] bunu (yani "kültür"ü) kullanırlar. (ç.n.)

Okuyucu:

O yüzdendir ki, kendilerine ilişkin olarak "aşağılama" sözcüğünü duymaktan hoşlanmıyorlar. O halde onların gururlarına sesleneceğim.

O halde onlara, aşağılanmayı en hak eden şeyden söz edeceğim: bu ise *son insan*'dır."

Ve şöyle dedi Zerdüşt halka:

İnsanoğlunun hedefini koymasının zamanı geldi artık. İnsanın en yüce umudunun tohumunu ekmesinin zamanı geldi.

Toprağı henüz yeterince zengin. Ama bu toprak günün birinde yoksul düşüp ehlileşecek ve üstünde artık hiçbir yüksek ağaç yetişmeyecek.

Yazık! Zaman gelecek, insan artık özleminin okunu insanların üzerinden ötelere atamayacak ve yayının kirişi de titremeyi unutmuş olacak!

Size söylüyorum: insan içinde kaos barındırmalı ki, dans eden bir yıldız doğurabilsin. Size söylüyorum: içinizde hâlâ kaos var.

Yazık! Zaman gelecek, insan artık hiçbir yıldız doğuramayacak. Yazık! Artık kendini aşağılamayan en aşağılık insanın zamanı gelmekte.

Bakın! Ben size *son insan*'ı gösteriyorum.

"Sevgi nedir? Yaratış nedir? Özlem nedir? Yıldız nedir?" — böyle soruyor son insan ve gözlerini kırpıştırıyor.

O zaman yeryüzü küçülmüş ve her şeyi küçülten son insan, onun üstünde sıçrayıp duruyor. Soyunun kökünün kurtulabilmesi olanaksız, pireler gibi; en uzun yaşayan, son insan.

"Biz mutluluğu icat ettik" — diyor son insanlar ve gözlerini kırpıştırıyorlar.

Onlar yaşamanın zor olduğu bölgeleri terk ettiler: çünkü insan sıcaklığı gereksinir. İnsan hâlâ taşlara veya insanlara takılan ancak bir budala olabilir!

Arada sırada biraz zehir: güzel rüyalar gördürür. Ve en sonunda da fazla zehir, hoş bir ölüm için.

Henüz çalışılıyor, çünkü çalışmak da bir eğlencedir. Ama eğlencenin saldırmamasına dikkat ediliyor.

Artık ne yoksul ne de zengin olunuyor: ikisi de fazla ağır.

Kim istiyor ki artık yönetmeyi? Ya da boyun eğmeyi? Bunların ikisi de fazla ağır.

Sürüye evet, ama çoban olmayacak! Herkes aynı şeyi istemekte, herkes eşit: farklı duyguları olan gönüllü olarak tımarhaneye gidiyor.

"Bir zamanlar bütün dünya deliydi" — diyorlar içlerinden en seçme olanları ve gözlerini kırpıştırıyorlar.

İnsanlar akıllı ve olup bitenlerin hepsini bilmekteler: böylece alay edecek bir son da yok. Hâlâ didişiliyor, ama hemen barışılıyor —yoksa mideler bozulur.

Gündüz vaktinin küçük zevkleri, gecenin küçük zevkleri var; ama sağlığa tapılıyor.

"Biz mutluluğu icat ettik" — diyor son insanlar ve gözlerini kırpıştırıyorlar. (*Zerdüşt*, 128-130)[10]

LS: Burada duralım, teşekkürler. Nietzsche'nin söyledikleri içinde bazı çağdaş fenomenleri tanıyabileceğinizi sanıyorum ama, bazı açılardan, Nietzsche belki de fazla iyimserdi. Örneğin, farklı hisseden herkesin gönüllü olarak akıl hastanesine gittiğini söylediği zaman, çünkü şimdi sadece psikanalistlere gidiyor {gülüşmeler}. Ve diğer bazı farklar. Ayrıca 20. yüzyılda ortaya çıkan korkunç alternatiflerden burada bahsetmemiş. Burada tarif edilen ya da belirtilen "son insan" — üstinsanın *tek* alternatifi budur. Nietzsche'nin bu üstinsan ile ne demek istediğini anlamaya, o "X" ile son insanı karşılaştırmak suretiyle başlayabilir. Son insan neden *biricik* alternatiftir? Çünkü diğer tüm olasılıklar Tanrı'nın ölümü ile ortadan kalkmıştır. Fakat Nietzsche'nin artık olasılık olarak görmediği ara olasılıklara nasıl baktığını görmek yardımcı olabilir. Aklımdaki pasaj başka sebeplerle de ilginçtir. Bu pasaj sizin edisyonunuzda sayfa 170'de.

Öğrenci:

LS: "*Von tausend und Einem Ziele.*" İngilizcede *Arabian Nights*[11] olarak adlandırılan şeyin adı *Bin ve Bir Gece*'dir ve

[10] Cemal çevirisi, s. 20-22. (ç.n.)

[11] Arap Geceleri. (ç.n.)

[gece] tekil olarak kullanılır.[12] *Bin ve Bir Gece*, yoksa *Binbir Geceler* değil. Buna uygun olarak Nietzsche de burada "Bin ve Bir Hedef" diyor, yoksa "Binbir Hedefler" değil. Sanırım [çevirmen] "hedefler" olarak çeviriyor?

Öğrenci: "Hedefler," doğru.[13]

LS: Pekâlâ, şimdi okuyun.

Okuyucu:

Pek çok ülkeyi ve pek çok halkı gördü Zerdüşt: böylece pek çok halkın iyi ve kötü yanlarını keşfetti. İyiden ve kötüden daha büyük bir güce rastlamadı yeryüzünde.

Hiçbir halk, önce bir değerlendirme yapmadan yaşayamaz; kendini ayakta tutmak istediği takdirde ise, değerlendirmesini komşusunun değerlendirmesi gibi yapmamalıdır.

Bir halk için iyi olan pek çok şey, öteki için hor görülme ve küçük düşme anlamını taşıyordu: ben bu saptamayı yaptım. Pek çok şeyin burada kötü diye nitelendirilirken, ötede erguvan rengiyle onurlandırıldığını gördüm.

Bir komşunun ötekini anladığı hiç olmadı: ruhu hep komşunun çılgınlığı ve kötülüğü karşısında hayrete kapıldı.

Her halkın üzerinde iyi olan şeylerden oluşan bir levha asılıdır. Bak, onun aşmayı başardıklarının levhasıdır bu; onun güç istencinin sesidir.

Bir halk kendisine güç geleni övgüye değer bulur; kesinlikle gerekli ve zor olan iyi diye adlandırılır ve en büyük sı-

[12] İlgili kısmın Almanca başlığının mevcut Türkçe çevirileri şöyledir: "Binbir Hedef Üzerine" (Cemal çevirisi, s. 74) ve "Bin Bir Hedef Üzerine (Tüzel çevirisi, s. 52). Ancak Strauss'un burada dikkat çektiği noktayı dikkate aldığımızda, şöyle çevirmek gerekir: "Bin (Hedef) ve Bir Hedef Üzerine." Strauss'a göre, Nietzsche geçmişteki (halkları/milletleri temsil eden) "bin hedef"in karşısına gelecek "bir hedef"i çıkarmaktadır. Nietzsche 1001 sayısını Almancada olağan yazım şekli olan *tausendundeinem* yerine *tausend und einem* "bin ve bir" olarak yazmıştır. Ayrıca, başlıkta "bin"in ilk harfi küçük, "bir"in ilk harfi büyüktür; bu durumda şöyle çevirmek gerekir: "bin (Hedef) ve Bir Hedef Üzerine." Bu konuda bkz. Lampert, s. 59 ve s. 322, not 98. (ç.n.)

[13] Kaufmann başlıkta datif halde olan *Ziele*'yi çoğul olarak (*goals*) çevirmiştir. Almancada *das Ziel* tekil, *die Ziele* çoğuldur. Bunların datif halleri sırasıyla *dem Ziel* ve *den Zielen*'dir. Ancak başlıktaki *Ziele* datif haldeki tekilin artık kullanımda olmayan eskimiş şeklidir. (ç.n.)

kıntıdan kurtarana, ender ve en güç olana gelince — halk onu kutsal diye yüceltir.

Kendisinin hükmetmesini, zafer kazanmasını, görkeme boğulmasını, komşusunun ise dehşete ve hasede sürüklenmesini sağlayan: halk için yüce olandır, en birincidir, ölçüttür ve her şeyin anlamıdır.

Gerçekten de kardeşim, bir kez öğrendin mi bir halkın sıkıntılarını, ülkesini, göklerini ve komşularını, o zaman o halkın başarılarının yasasının ve umutlarına neden bu merdivenden çıktığının da sırrını çözdün demektir.

"Her zaman birinci olmalısın ve ötekileri aşmalısın: dostun dışında, kimseyi sevmemeli kıskanç ruhun" — bu, bir Yunanlının ruhunu titretmişti: ve bu arada o, büyüklüğe uzanan yoldan gitmişti.

"Hakikati söylemek, bu arada oku ve yayı iyi kullanabilmek" —bu aynı zamanda hem güzel hem de ağır geliyordu bana adımı vermiş olan halka— adım da benim için aynı zamanda hem güzel hem de ağırdı.

"Ana ile babaya saygı göstermek ve ruhunun en derin noktasına kadar onların isteklerine uymak": insanın kendini aşmasına yönelik bu buyruğu bir başka halk rehber bilmiş, bu sayede de güç ve sonsuzluk kazanmıştı.

"Sadakat göstermek ve sadakat uğruna kötü ve tehlikeli durumlarda da onurunu ve kanını feda etmeyi göze almak": bir başka halk da kendine bunu öğretecek kendi kendinin üstesinden gelmiş ve bu sayede büyük umutlara gebe kalmıştı. Gerçekten de insanlar iyiyi ve kötüyü hep kendi kendilerine vermişlerdir. Bunları başkalarından almazlar, bulmazlar ve bunlar kendilerine gökten gelen bir ses olarak ulaşmaz.

Nesnelere değer kazandıran insan olmuştur, kendini ayakta tutabilmek için — ilk kez insan, nesneler için bir anlam, insanca bir anlam yaratmıştır! Bu yüzden "insan" diye adlandırır kendini, bu, değer veren anlamına gelir.

Değer vermek yaratmaktır: Dinleyin, ey yaratıcılar! Değer verme, değerli olan her şeyin hazinesi ve mücevheridir.

Değer ancak değer verme sayesinde vardır: değer verme olmasaydı, varlığın çekirdeği de boş kalırdı. Kulak verin buna, ey yaratıcılar!

Değerlerin değişimi — bu, yaratıcıların değişimidir. Yaratıcı olma zorunluluğunu duyan her zaman yıkar.

Yaratıcılar önce halklardı, bireyler ancak ondan sonra yaratıcı oldular; gerçekten de bireyin kendisi henüz en son yaratıdır.

Halklar, bir zamanlar iyiyi içeren levhalar asmışlardı üzerlerine. Hükmetmek isteyen sevgi ile itaat etmek isteyen sevgi birlikte yaratmışlardı kendileri için bu levhaları.

Sürüden duyulan zevk, insanın Benden duyduğu zevkten daha eskidir: ve iyi vicdan sürü diye adlandırıldığı sürece, yalnız kötü vicdan "Ben" der.

Gerçekten de kendi yararını çoğunluğun yararında arayan kurnaz ve sevgisiz Ben sürünün kaynağı değil, yıkımıdır.

İyiyi ve kötüyü yaratanlar her zaman sevenler ve yaratıcılar olmuştur. Sevginin ve gazabın ateşi bütün erdemler adına yanar.

Pek çok ülke ve pek çok halk gördü Zerdüşt: yeryüzünde sevenlerin eserlerinden daha büyük güce rastlamadı: "İyi" ve "kötü"dür o eserlerin adı.

Gerçekten de bir ucubedir bu övgünün ve yerginin gücü. Söyleyin bana, kardeşlerim, kim başa çıkabilir onunla? Söyleyin, kim zincir takabilir bu hayvanın bin boynuna?

Bin hedef vardı bugüne kadar, çünkü bin halk vardı. Şimdi hâlâ eksik olan yalnızca bin boynun zincirleri, tek bir hedef eksik henüz. İnsanlığın hâlâ bir hedefi yok.

Fakat söyleyin bana, kardeşlerim: insanlığın hedefi eksikse hâlâ, o zaman eksik olan — insanlığın kendisi değil midir?

İşte böyle dedi Zerdüşt. (*Zerdüşt*, 170–172)[14]

LS: Gönderme yaptığı dört halkı çıkarmakta zorluk çekmediğinizi sanıyorum, yoksa çektiniz mi? Sadece birini ismen anıyor, ancak diğer üçü oldukça açık. Emin olmak gerekirse: Yunanlar, Persler, Yahudiler ve Almanlar. Ve her bir kültür, şimdi söyledikleri gibi, milli bir kültürdür. Milletler temel fenomendir. Bireyler çok geç bir yaratımdır. Fakat belki de tam da bireyler olarak bireylerin ortaya çıkması nedeniyle,

[14] Cemal çevirisi, s. 74-76. (ç.n.)

konuyu milli kültürde kapatmak artık mümkün olmaktan çıkmıştır. Evrensel bir kültürden söz etmek gerekir: İnsanlık için bir hedef. Ancak, Nietzsche'den önce, *Zerdüşt*'ten önce insanlığın hedefleri yok muydu? Nietzsche bunu ve dolayısıyla zaten bir insanlık olduğunu neden inkâr ediyor?

Öğrenci: ...Yeni bir şey yapan varlık sürekli olarak bireydir ve birey bir şey yaptıkça, milletler yapamaz...

LS: Ama neden insan ırkı değil? Elbette ki bireylerden oluşan insan ırkı. Ama başka hangi alternatifler var? Nietzsche veya *Zerdüşt*'ün hedefi olmayan evrensel bir hedef biliyor musunuz?

Başka Bir Öğrenci: Kurtuluş.[15]

LS: Elbette ve, daha düşük bir seviyede, komünizm. Fakat bu, Nietzsche tarafından zımnen hariç tutulmuştur, çünkü bu yönetimler[16] Tanrı'nın ölümü dediği şeyden habersizdir. Bu burada açıkça belirtilmemiş, ama açıktır. Dolayısıyla, Nietzsche burada ve diğer yazılarının birçoğunda "değerler" sözcüğünü kullanarak, terimini öyle popüler hale getirir ki, bildiğiniz gibi, artık sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi gibi müspet bilimler tarafından kullanılır; bunlar, anlayışı derinleştirmiş ve sürekli derinleştirmektedir.[17] Ancak bu terim ne Nietzsche tarafından icat edilmişti ne de bazı insanların sandığı gibi iktisat biliminden doğmuştu. Büyük Alman döneminden sonra akademik Alman felsefesinden çıkmıştı ve insanlar muhtemelen iyi, doğru[18] ve güzeli kapsayan bir terime ihtiyaç duydukları için kullanılmıştı. Dolayısıyla, ahlak sadece "iyi olan"la özdeş olacak, doğru ve güzel olanla ya da "gerçekler"[19] dünyasının ötesindeki hiçbir şeyle ilgili olmaya-

[15] Manevi anlamda "kurtuluş" veya "selamet" (*salvation*). (ç.n.)

[16] Strauss burada çoğul *rules* sözcüğünü kullanır Kastettiği her ne ise, öğrencinin söz ettiği dini seçeneğin yanı sıra komünizm ile ilgili olmalıdır. İkinci bir ihtimal olarak "kurallar" demek istemiş olabilir. (ç.n.)

[17] Strauss ya genel olarak insan anlayışını (*understanding*) ya da "değerler" (*values*) hakkındaki anlayışı kastediyor olmalıdır. (ç.n.)

[18] Hakikat (*truth*) anlamında doğru (*true*).(ç.n.)

[19] Veya "olgular (*facts*). (ç.n)

caktır. Bu terimin 1840 civarında ortaya çıkma sebebinin bu olduğuna inanıyorum ve bu terim Nietzsche aracılığıyla dünyayı fethetti.

Şimdi biraz daha modası geçmiş bir terimi kullanmama izin verin: "idealler." Bu Nietzsche'nin nefret ettiği bir terimdi. Şimdi idealler nelerdir? Okuduğumuz pasajda idealler hakkında ne der?

Öğrenci: Uzlaşım[20] olduklarını söyler.

LS: Hayır. Burada ve *Zerdüşt*'ün tamamında geçen anahtar sözcük "yaratma"dır ve bu terim elbette Nietzsche'den daha eski olsa da, günümüzdeki akımın Nietzsche ile bağlantılı olduğuna inanıyorum. Bilirsiniz, bir anaokulunda dört yaşındaki bir çocuktan tatili hakkında bir şeyler yazması istendiğinde, buna yaratıcı yazma deniyor. Yani Nietzsche bir şeyi değiştirdi. İdealler yaratımlardır, uzlaşımlar değil; fakat yaratıcı varlık nedir?

Öğrenci: Bir sevgili.

LS: Evet, öyle diyor, ama bu aşk ne tür bir şeydir?

Aynı Öğrenci: Yok eden bir şey.

LS: Hayır. Aslında, bir dereceye kadar evet, ama aşkı duyunca ilk akla gelen şeyin bu olduğunu sanmıyorum {gülüşmeler}. Öyle değil mi? Geleneksel olarak bir tutku, bir duygu olarak adlandırılmıştı. Nietzsche "istenç" sözcüğünü kullanır. İdealler istencin yaratımlarıdır. Ve düşünmemiz gereken şey şudur: Daha önce Nietzsche'nin hem bilgi hem de inanca karşı olduğunu söylemiştim. Uğruna hem bilgi hem de inanca karşı olduğu "X" nedir? Belli bir haklılıkla bu "X"in istenç olduğu söylenebilir. Peki böyle mi? Bu doğru mu? Burada bize yardımcı olabilecek bir pasajı okuyabiliriz. Sayfa 137'ye geçiyoruz. "*Von den drei Verwandlungen.*"[21] [Zerdüşt'ün] ikinci söylevi.

[20] "Uzlaşım" için bkz. Terimlere Dair Açıklama, *convention* maddesi. (ç.n.)
[21] "Üç Dönüşüm Üzerine." (ç.n.)

Okuyucu:

Tinin üç dönüşümünden söz ediyorum sizlere: tinin nasıl deveye dönüştüğünden, devenin nasıl aslana ve nihayet aslanın da nasıl çocuğa dönüştüğünden söz ediyorum.

Pek çok şey vardır tin için ağır olan; o tin ki, kuvvetlidir, dayanıklıdır ve onurlandırmayı da içerir: onun gücü ağırı ve en ağırı ister.

Nedir ağır olan? Böyle sorar dayanıklı tin ve diz çöker bir deve gibi ve istediği iyice yüklenmektir.

Nedir en ağır olan, siz kahramanlar? Böyle sorar dayanıklı tin, onu yükleneyim ve varayım gücümün zevkine.

Şu değil midir: kendi büyüklenişine acı vermek için kendini küçültmek? Bilgeliğiyle alay etmek için deliliğini sergilemek değil midir?

Ya da şu: davamız zaferini kutladığı anda ondan ayrılmak? Sınayanı sınamak için yüksek dağlara çıkmak değil midir?

Ya da şu: bilginin meşe palamutlarıyla ve çimenleriyle beslenmek ve hakikat uğruna ruh açlığının acısını çekmek değil midir?

Ya da şu: hasta olmak ve teselli edenleri evlerine yollamak ve senin dileklerini hiçbir zaman duymayan sağırlarla arkadaş olmak değil midir?

Ya da şu: eğer hakikatin suyu ise, kirli suya girmek ve soğuk kurbağalar ile sıcak karakurbağalarını kovmamak değil midir?

Ya da şu: bizleri aşağılayanları sevmek ve hayalete, bizi korkutmak istediğinde, elimizi uzatmak değil midir?

Bütün bu ağırlıkları sırtlanır dayanıklı tin: yüklenmiş olarak çöle koşan deve gibi, o da kendi çölüne koşar.

Ama yalnızlıkların en büyüğüne gömülmüş o çölde ikinci dönüşüm gerçekleşir: tin aslan olur, istediği, özgürlüğü yakalamak ve kendi çölünün efendisi olmaktır.

Orada arar son efendisini: istediği, ona ve son tanrısına düşman olmaktır; ve büyük ejderle zafer uğruna savaşmak ister.

Tinin artık efendi ve tanrı diye adlandırmak istemediği büyük ejder hangisidir? "Yapmalısın"dır o büyük ejderin adı. Ama aslanın tini de der ki: "istiyorum."

"Yapmalısın," yoluna çıkmıştır aslanın, üstü pullarla kaplı bir hayvan gibi altın parıltılar saçarak ve her bir pulun üstünde altın rengi bir "Yapmalısın!" parıldar.

Bin yıllık değerlerin parıltısı yansır bu pullardan ve ejderlerin en güçlüsünün ağzından şu söz çıkar: "değerli ne varsa — bendendir parıltısı."

"Bütün değerler yaratılmıştı daha önce ve yaratılmış ne varsa değer adına — o benim işte. Gerçekten de hiçbir "istiyorum" olmamalı bundan böyle!" İşte böyle konuşur ejder.

Kardeşlerim, neden gereklidir ki aslanın varlığı tinde? Yüklenebilen o gözü tok ve saygılı hayvan, neden yeterli değildir?

Yeni değerler yaratmak —bunu aslan da yapamaz henüz: ama yeni yaratışlar için kendine özgürlük yaratmak— aslanın gücü bunu başarabilir.

Kendi için özgürlük ve görev karşısında bile söylenebilecek kutsal bir Hayır yaratmak: Bunun için kardeşlerim, aslanın varlığı gereklidir.

Kendisi için yeni değerler yaratma hakkını almak — bu, dayanıklı ve hürmetkâr bir tin için en korkuncudur almanın. Gerçekte ise bu, bir yırtıcı hayvanın zorla alışından farksızdır.

"Yapmalısın"ı bir zamanlar kendi en kutsal varlığı diye severdi tin: Şimdi ise en kutsal olanda bile deliliği ve başına buyrukluğu bulmak zorunda, bunu yapmalı ki, kendi sevgisinin elinden kendi özgürlüğünü zorla alabilsin: Bu yırtıcılık için aslanın varlığı gereklidir.

Fakat söyleyin kardeşlerim, çocuk, aslanın bile yapamadığı neyi yapabilir? Neden gereklidir yırtıcı aslanın çocuğa dönüşmesi?

Masumiyet demektir çocuk, unutmak, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinim, kutsal bir Evet demektir.

Evet, kardeşlerim, yaratma oyunu için kutsal bir Evet'in varlığı gereklidir: şimdi artık *kendi* istencini istemektedir tin, dünya yitiği, şimdi *kendi* dünyasını kazanmaktadır.

Tinin üç dönüşümünden söz ettim sizlere: tinin deveye, devenin aslana ve sonunda da aslanın çocuğa nasıl dönüştüğünden. (*Zerdüşt*, 137–139)[22]

[22] Cemal çevirisi, s. 30-32. (ç.n.)

LS: Peki, o zaman, Nietzsche'nin bilgi ve inanca karşı konuşlandırdığı temel olgunun istenç olduğu doğru mudur? Basit bir yanıtın mümkün olmadığını sanıyorum. Tabii ki istençtir. Sadece "evet" diyen çocuğun durumunda bile ve bu aşamada, zihin istencini bilecektir. İstençtir, ama aslan ve onun "İstiyorum"u ile çocuk ve onun "Benim"i arasında bir ayrım olduğu gerçeği, "istenç" yanıtının çok basit kaçacağını gösterir.[23] Tartışmak için bakmamız gerektiğine inandığım üç pasaj daha var. Fakat Almancada "*geist*" olarak kullandığı bir terim var: zihin.[24] Başlığında "zihin" ya da "tin"in geçtiği *Zerdüşt*'ün bir kısmı var: Çevirmenin çevirisiyle "Ciddiyet Ruhu," sayfa 303'te altta. Ama bunu "Ağırlık Ruhu" olarak çevirirdim: "*der Geist der Schwere.*"[25]

Okuyucu:

Benim ağzım — halk ağzıdır: aşırı kaba saba ve açık konuşurum rüzgârdan nem kapanlar için. Ve sözlerim, başlarını mürekkep hokkalarından çıkartmayanlara ve kalem efendilerine daha da yabancı gelir.

Elim — bir delinin elidir: vay haline bütün masaların ve duvarların ve bir delinin süslemeleri ve çiziktirmeleri için uygun olan her şeyin!

Ayaklarım — at ayağı gibidir; onlarla tırısa kalkar, ne varsa aşarım önümde, sağa, sola, ileriye, geriye ve hızlı koşmanın hazzı uğruna şeytana bile satarım kendimi.

[23] Deve, aslan ve çocuğun temsil ettiği tinin üç aşamasından ilkinin kısa formülü "Yapmalısın!" (İng. *Thou shalt*; Alm. *Du sollst*), ikincisinin ise "İstiyorum"dur (İng. *I will*; Alm. *Ich will*). Nietzsche üçüncü aşamayı temsil eden çocuk için böyle bir kısa formülden bahsetmez, ancak Strauss bu aşama için İngilizce "*I am*" formülünü önerir. Türkçeye çevirmesi pek kolay olmayan bu ifadeyi "Ben varım" anlamında "Benim" olarak düşünmek en makul çare olacaktır. (ç.n.)

[24] İng. *mind*. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *mind* maddesi. (ç.n)

[25] Kaufmann çevirisi: *The Spirit of Gravity*. Strauss'un önerisi: *The Spirit of Heaviness*. Gravity hem "ciddiyet/vehamet" hem "ağırlık/yük" anlamları taşır. Kaufman'ın hangi anlamı kastettiğini bilemeyiz (ki hepsini kastetmiş de olabilir), ama farklı bir sözcük olduğunu belirtmek için "ciddiyet" karşılığı kullanıldı. Almanca *die Schwere* sözcüğü bunların yanı sıra ayrıca "zorluk" anlamına gelir. Cemal ve Tüzel çevirilerinin her ikisinde de başlık "Ağırlığın Tini Üzerine"dir. (ç.n.)

Midem — bir kartalın midesi midir ki acaba? Çünkü en sevdiği kuzu etidir. Ama şurası kesin ki, bir kuşun midesidir.

Az sayıda ve masum şeylerle beslenmek, sabırsızlıkla uçmaya, uçup gitmeye hazır olmak — bu, benim doğam: böyle bir doğa nasıl kuş türünden bir şeyler içermeyebilir ki!

Ve üstelik ağırlığın tinine düşman olmam, tam anlamıyla kuş türüne özgü: ve gerçekten de ölesiye bir düşmanlık! Ah, bu düşmanlığım nerelere uçmadı ve kaybolmadı ki bugüne kadar!

Bir şarkı söyleyebilirdim bunun üzerine —— ve söylemek *istiyorum* da: bomboş evde yalnız başına olsam ve kendi kulaklarım için şarkı söylemek zorunda kalsam bile.

Ama elbette başka şarkıcılar da var ve ancak dolu bir ev onların gırtlaklarını yumuşatıyor, ellerini konuşkan kılıyor, gözlerine ifade veriyor, yüreklerini uyandırıyor: — Ben, onlara benzemiyorum. (*Zerdüşt*, 303–304)[26]

LS: Şimdi okumak için çok uzun bu. Şunu akılda tutalım: ağırlık ruhu. Bir başlıkta asla geçmeyen ama Nietzsche'nin ağırlık ruhundan çok daha sık bahsettiği ve bunu çeşitli pasajlarda yaptığı başka bir ruh vardır. Bu diğer ruha intikam ruhu adını verir. İntikam ruhu ve ağırlık ruhu. Aynı şey değiller, ama birbirlerinden ayrılamazlar ve eğer aralarındaki bağlantı anlaşılmazsa, Nietzsche'nin anlaşılabileceğini sanmıyorum. Çeviride sayfa 249'a dönelim. Almancası *"Von Der Erlösung."*[27]

Okuyucu:

Zerdüşt günün birinde büyük bir köprünün üstünden geçtiği sırada çevresini sakatlar ve dilenciler sardı ve kamburun biri de şöyle dedi ona:

"Görüyor musun, Zerdüşt? Halk da öğreniyor senden ve öğretine inanma yolunda: ama sana bütünüyle inanabilmesi için bir şey daha gerekli — önce biz sakatları ikna etmek zorundasın! Şimdi karşında seçebileceğinden fazlası ve gerçekten de istediğince fırsat var! Körleri iyileştirebilir, kötürümleri koşturabilirsin; ve sırtında fazla ağırlık olandan da herhalde

[26] Cemal çevirisi, s. 239. (ç.n.)
[27] "Kurtuluş Üzerine." (ç.n.)

yükünün birazını alabilirsin: — Bence bu sakatları Zerdüşt'e inandırmanın doğru yolu olur!"

Zerdüşt ise böyle konuşana şu karşılığı verdi: "Kamburun sırtından kamburu alındığında tini de alınmış olur — böyle öğretir halk. Ve köre gözleri geri verildiğinde, yeryüzünde çok fazla kötü şey görür: Dolayısıyla lanetlemelidir kendisini iyi edeni. Bir kötürümü koşturan ise ona en büyük zararı vermiş olur: Çünkü kötürüm koşmaya başlar — işte bunları öğretir halk sakatlar üzerine. Ve Zerdüşt de neden öğrenmesin halktan, eğer halk Zerdüşt'ten öğreniyorsa?

Ama insanların arasına karıştığımdan bu yana şunlar, en azıdır gördüklerimin: "Kiminin bir gözü, kiminin bir kulağı, bir üçüncünün bir bacağı eksik ve başkaları da var ki, dillerini, burunlarını ya da başlarını yitirmişler."

Bundan öyle kötü ve bazen de öylesine iğrenç şeyler gördüm ki, ne hepsinden söz etmek ne de bazıları hakkında konuşmak istiyorum: o insanlar ki, her şeyleri eksikti, ama yalnızca bir tek şeyleri fazlasıyla vardı — büyük bir gözden, büyük bir ağızdan veya büyük bir göbekten ya da başkaca büyük bir şeyden öte bir varlıkları bulunmayan insanlar — tersine sakatlar diye adlandırıyorum böylelerini.

Ve yalnızlığımdan geri dönüp de ilk kez bu köprüden geçtiğim sırada: inanamadım gözlerime ve baktım, yine baktım ve şöyle dedim sonunda: "Bu bir kulak! İnsan büyüklüğünde bir kulak!" Daha iyi baktım: ve gerçekten de kulağın altında kıpırdanan bir şey vardı, acınası küçüklükte, zavallı, aciz bir şey. Ve oturmuştu — ama sopa bir insandı aslında! Gözüne mercek takan biri, küçük ve hasetle dolu bir yüzü de ayırt edebilirdi; iyice şişmiş bir ruh parçasının sopanın ucunda sallanıp durduğunu da. Fakat halk bana, büyük kulağın yalnızca bir insan değil, büyük bir insan, bir dahi olduğunu söyledi. Ama ben, büyük insanlardan söz ettiğinde halka hiçbir zaman inanmamışımdır — ve orada da her şeyi çok az, yalnızca bir tek şeyi çok fazla olanın tersine bir sakat olduğu yolundaki inancımı korudum."

Zerdüşt kambura ve onun sözcülüğünü yaptıklarına ve ağızlarından konuştuklarına böyle dedikten sonra büyük bir hoşnutsuzlukla kendi öğrencilerine döndü:

"Gerçekten de dostlarım, insanların arasında, sanki insanlara ait parçalar ve organlar arasındaymışım gibi dolanıyorum!

Gözlerim için en korkunç olanı, insanı parçalanmış ve bir savaş ya da mezbaha alanına saçılmışçasına darmadağınık bulmam.

Ve gözlerim Bugünden Geçmişe kaçtığında da buldukları farklı değil: hep aynı: parçalar, organlar ve korkunç rastlantılar — ama ortada insan yok!

Yeryüzünün Bugünü ve Geçmişi — ah! Dostlarım — bu, *benim* için en dayanılmaz olanı ve gelmek zorunda olanı görebilen biri de olmasaydım eğer, nasıl yaşayacağımı bilemezdim.

Geleceği görebilen biri, niyet eden biri, bir yaratıcı, bir geleceğin hem kendisi hem de geleceğe uzanan bir köprü — ve ah, aynı zamanda da o köprüdeki sakatlardan biri: işte Zerdüşt, bütün bunların birlikteliğidir.

Ve siz de çoğu kez sordunuz kendinize: "kimdir bizim için Zerdüşt? Onu nasıl adlandırmalıyız?" Ve tıpkı benim gibi, sizler de yanıt olarak sorular sordunuz.

O, bir vaatte bulunan mıdır? Ya da vaatleri yerine getiren mi? Bir fatih mi? Yoksa bir mirasçı mı? Bir hasat mı? Yoksa bir pulluk demiri mi? Bir hekim mi? Yoksa bir şifa bulan mı?

Bir şair midir o? Yoksa özgün biri mi? Bir kurtarıcı mı? Yoksa bir zorba mı? İyi biri mi? Yoksa kötü mü?

Geleceğin kırık dökük parçaları olarak dolanmaktayım insanların arasında: gördüğüm geleceğin parçaları olarak.

Ve benim bütün şiirselleştirmem ve çabam, parça, bilmece ve ürkütücü bir rastlantı olan ne varsa, hepsini toplayıp bir bütünde birleştirmekten ibarettir.

Ve ben nasıl dayanırdım insan olmaya, insan aynı zamanda şair, bilmece çözücü ve rastlantının kurtarıcısı olmasaydı eğer? (*Zerdüşt*, 249–251)

LS: "Rastlantı" veya "şans"ın.[28]

[28] Kaufmann Almanca *der Zufall* sözcüğünü İngilizceye *accident* (kaza/rastlantı/tesadüf) olarak çevirmiştir. Strauss *chance* (şans/rastlantı) sözcüğünü önerir. (ç.n.)

Okuyucu: "Ve rastlantının kurtarıcısı mı?" (*Zerdüşt*, 251)

LS: Evet "şans," "şansın kurtarıcısı."

Okuyucu:

Geçmişte kalanları kurtarmak ve her "böyleydi bir zamanlar"ı bir "ben böyle istedim!"e dönüştürmek — ancak bu olabilir benim için kurtuluşun adı!

İstenç — budur özgürleştiricinin ve mutluluk getiricinin adı; bu yüzden sizlere öğrettim, dostlarım! Ve şimdi şunu da ekleyin öğrendiklerinize: istencin kendisi de bir tutukludur henüz.

İstemek özgürleştirir: ama özgürleştiriciyi de zincire vuran ne olabilir ki?

"Böyleydi bir zamanlar": budur işte istencin diş gıcırdatması ve en yalnızlık kokan derdinin adı. Geçmişte yapılmış olanlar karşısında güçsüzdür — istenç, geçmişte olup bitmiş ne varsa hepsinin kötücül bir seyircisidir.

Geriye dönmeyi isteyemez; zamana ve zamanın arzularına karşı koyamamak — bu, istencin en yalnızlık kokan derdidir.

İstemek özgürleştirir: peki derdinden kurtulmak ve zindanıyla alay etmek için nasıl bir çare düşünür istemek?

Ah, sonunda delirir her hapse giren! Ve hapsolunan istencin kendini kurtarışı da delicedir.

Zamanın geriye akmamasıdır içindeki büyük öfkenin kaynağı; "bir zamanlar olanlar" — istencin yuvarlayamadığı taş budur.

Ve bu yüzden içindeki o büyük öfkenin ve mutsuzluğun taşlarını yuvarlar ve kendisi gibi öfke ve mutsuzluk duymayandan öç alır.

Özgür kılıcı istenç böyle dönüşmüştür işte bir acı vericiye: ve acı çekebilen her şeyden, kendisinin geriye dönememesinin intikamını alır.

Evet, işte yalnızca budur *intikam* denilen şey: istencin zaman ve onun "böyleydi bir zamanlar"ına karşı nefretidir.

Gerçekten de bir büyük çılgınlık barınmaktadır istencimizin içinde; ve bu çılgınlığın tini öğrenmesi, tüm insanlığın lanetlenmesi olmuştur!

İntikamın tini: bu, dostlarım, bugüne kadar hep buydu insanoğlunun en iyi düşündüğü; ve nerede acı varsa, istendi ki orada ceza da olsun.

"Ceza"ya gelince, böyle adlandırır kendini intikam: yalan bir sözcükle, temiz bir vicdanım var diye kendini aldatır.

Ve isteyen kişinin de artık geri dönmeyi isteyemeyeceğinden, bir acı barındığı için içinde — istemenin kendisinin ve tüm yaşamın — ceza olması öngörüldü!

Ve ondan sonra bulutlar peş peşe çöreklendi tinin üzerine: Ta ki sonunda delilik vaazına başlayana kadar: "Her şey gelip geçer, o yüzden her şey gelip geçmeye layıktır!"

"Ve işte adalet budur, zamanın kendi çocuklarını yutmak zorunda kalması yasası": işte böyle vaaz verdi delilik.

"Her şey adalete ve cezaya göre, ahlak doğrultusunda düzenlenmiştir. Ah, nerede acaba olup bitenlerin akışından ve 'varolma' cezasından kurtuluş?" İşte böyle vaaz verdi delilik.

"Gerçekleştirilen hiçbir eylem yok edilemez: o zaman cezayla nasıl yapılmamış kılınabilir ki? İşte budur "varolma" cezasının sonsuzluk yanı, yani varoluşun kendisi de sonsuza kadar eylem ve suç olmak zorundadır!

"Ancak ola ki, istenç sonunda kendi kendisini kurtarsın ve istemek istememeye dönüşsün —": ama kardeşlerim sizler iyi bilirsiniz deliliğin ağzından çıkma bu masalı!

Sizleri de uzaklaştırmış oldum bu masallardan: "istenç bir yaratıcıdır" diye öğrettiğimde.

Her türlü "böyleydi bir zamanlar" bir parçadır, bir bilmecedir, ürpertici bir rastlantıdır — ta ki yaratıcı istenç şöyle diyene kadar: "Ama ben istedim böyle olmasını!"

— Ta ki yaratıcı istenç şöyle diyene kadar: "Ama ben istiyorum böyle olmasını! Hep böyle olmasını isteyeceğim!"

Ama böyle mi konuştu gerçekten? Ve ne zaman oldu bu? Kurtuldu mu istenç kendi deliliğinin boyunduruğundan?

Kendinin kurtarıcısı ve mutluluk kaynağı mı oldu? Unuttu mu intikamın tinini ve her türlüsünü dişlerini gıcırdatmanın?

Ve kim öğretti ona zamanla barışıklığı ve her türlü barışıklıktan daha yüce olanı?

Her türlü barışıklıktan daha yüce olanı istemek zorundadır istenç ve bu da Güç İstencidir —: ama nasıl yapabilir bunu? Kim öğretmişti ona geri dönmeyi de istemeyi?" (*Zerdüşt*, 251–253)[29]

[29] Cemal çevirisi, s. 173-77. (ç.n.)

LS: Burada duralım. Bu yeterli. Şimdi bunu açıklamaya çalışacağım. İntikam tiniyle, Nietzsche çok çeşitli fenomenleri kasteder. Ve bunların bazılarına bu konuşmada gönderme yapar. Diğer yazılarında, bir Fransız sözcüğü kullanır: *ressentiment*. Bu Nietzsche'de sadece gücenme[30] değil, doğa veya yasa gereği dezavantajlı olanların ayrıcalıklı olanlara karşı tepkisi anlamına gelir. Ve bu, daha derin bir katmanda, söz konusu avantajların iyiliğinin üstünlüğünün bir inkârına, bu niteliklerin kötülenmesine ve bu insanların bu veya öteki yaşamda aşağılanması özlemine yol açar.

Aynı zamanda cellat ilahiyatı dediği şeye yol açar: Cezalandırıcılık, sadece cezai adalette değil, ilahi adalet öğretilerinde de ifade bulur. Fakat okuduğumuz bu pasajda dediği gibi, bunların hepsi intikam ruhunun yüzeysel fenomenleridir. İntikam ruhunun temel unsuru şudur: Kadere karşı, geçmişe karşı, zamana karşı bir isyandır. Dolayısıyla, intikam ruhu zamandan, fani ve geçici[31] olandan, baki ve ebedi olana kaçışa yol açar.

Ve bu, uzun olduğu için okumadığımız ama sizin [sonra] okuyabileceğiniz pasajda ağırlık ruhuna dair söylediği şeyle bağlantılıdır: Bu, kendini özellikle bilimde kesinlik ihtiyacı, apodeiktiklik[32] olarak gösterir. İntikam ruhu ve ağırlık ruhu birlikte, Nietzsche'nin felsefi veya bilimsel geleneğimizin esasına dair yorumudur. Nietzsche, ölümcül olacağı için sağlam ve ebedi şeylerin arayışını sorgular. Bunlar körelticidir. Sizin edisyonunuzda, sayfa 233 ve devamında başka bir pasaj var (burada çok fazla okuyamayız). Sadece teşhis etmekle yetinelim: "Lekesiz İdrak Üzerine." Burada güneş ve ayla, yaratıcılık ve salt tefekkürle, yüzleşir. Almancası "Lekesiz Bilgi"dir. Lekesiz bilgi: Lekesiz olduğu için, yaşama karşıdır. [33]

[30] Strauss'un kullandığı İngilizce sözcük *resentment*'tır. Fransızca sözcüğün bire bir karşılığıdır, ancak semantik kapsamı (en azından Nietzsche'nin kullanımına kıyasla) daha dardır. (ç.n.)

[31] Veya "zamansal" (*temporal*). (ç.n.)

[32] İng. *apodicticity*. "Apodeiktik" (burhansal): "Açıkça kanıtlanabilir ya da tanıtlanabilir olan, zorunlu olarak doğru olan, mutlak olarak kesin olan önerme için kullanılan Yunanca sıfat" (Cevizci, s. 65). (ç.n.)

[33] İlgili kısmın orijinal başlığı şudur: *Von der unbefleckten Erkenntniss*. Başlık ve içerikte bir söz oyunu saklıdır: Almancası *unbefleckten Empfängnis* (İng. *imma-*

Nietzsche'nin burada ve başka yerlerde sorguladığı şey, tam olarak, tefekkür, *theoria*[34] diye bir şeyin olduğuna, *theoria*'nın iyi ve hatta en iyi şey olduğuna ve *theoria*'nın ebedi ve değişmez olan şeylere yönelmiş olduğuna dair geleneksel mefhumdur. Ebedi ve değişmez, varlıksal varlık, Platon'un dediği gibi, *ontos on*; oluşa karşı varlık.[35] Fakat gerçek ve ölümcül öğreti, oluşun egemenliğidir.

Nietzsche'nin kabul ettiği geleneksel bir görüşe göre, varlığın filozofu Parmenides, oluşun filozofu ise Herakleitos'tur. Ancak Nietzsche, oluşun filozofu Herakleitos'u da sorgular. Bunun için basit bir formülü var: Tüm filozoflar, der Nietzsche, tarihsel anlayıştan, tarih anlayışından, yoksundur.

Size daha erken yazılarından biri olan *İnsanca Pek İnsanca*'dan bir pasaj okuyayım.[36] Burada ilk aforizmada, metafizik felsefenin karşısına, ona göre "doğa bilimden ayrı düşünülemez" olan, tarihsel felsefeyi koyuyor. İkinci aforizmanın başında şöyle der: "Tüm filozofların ortak hatası günümüz insanından hareket etmeleri ve hedeflerine günümüz insanının tahlili yoluyla ulaşabileceklerine inanmalarıdır." Bu, neredeyse Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'inden ödünç alınmış gibi görünüyor: Toplumun temelini inceleyen filozofların hepsi, doğa durumuna geri gitme gereğini hissetmişlerdir, ancak hiçbiri oraya ulaşmamıştır. Filozoflar vahşiden, "*l'homme sauvage*"den bahsetmişler, ancak sivil insanı, toplum insanı olan bugünkü insanı resmetmişlerdir.[37]

culate conception) olan Hıristiyan "lekesiz doğum" (ya da "bakir doğum") inancına bir gönderme söz konusudur. Kaufmann'ın İngilizce çevirisi "*Immaculate Perception*"dir (Lekesiz İdrak). Strauss İngilizce çeviriyi "*Immaculate Conception*" olarak okur. *Conception* "gebe kalma" ve "idrak/kavrayış" anlamı taşır. Strauss burada ya sehven bir hata yapmış ya da *conception*'ı *perception* anlamında kullanmış olabilir. Ancak daha önemlisi, Almancasını İngilizceye "*Immaculate Knowledge*" (Lekesiz Bilgi) olarak çevirmesidir. (ç.n.)

[34] Teori, temaşa, seyir, tefekküranlamına gelen Yunanca terim. (ç.n.)

[35] "Oluş" (İng. *genesis, becoming*; Yun. *to gignesthai, genesis, to gignomenon*): "Platon'un felsefesinde oluş, ezelî-ebedî, değişmez, mutlak, kalıcı İdeaların oluşturduğu varlık alanının karşısında yer alan, ve değişmeyle belirlenen gündelik duyu deneyi dünyasına verilen addır" (Cevizci, s. 643). (ç.n.)

[36] Friedrich Nietzsche, *Human All-Too-Human*, çev. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

[37] Son iki cümle Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'inde (özellikle Önsöz'de) dile getirdiği görüşlerdir. "Sivil insan" bu bağlamda "toplum/devlet içinde yaşayan insan" anlamı taşır. (ç.n.)

O halde, Nietzsche'nin tarihle ilgili kaygısı, gördüğünüz gibi, ona özgü değildir. Felsefe, 18. ve 19. yüzyıllarda, daha önce farkında olmadığı bir şekilde tarihin farkına vardı. "Tarih felsefesi" terimi 1750 yılında icat edilmiştir ki bu oldukça geçtir. Felsefe ve tarihin bu yeni ittifakı Hegel'de zirvesine ulaştı. Fakat yaratıcı eylemlerin (yani insanı halihazırda olduğu şey yapan istenç eylemlerinin) tam olarak farkında olan Hegel'in felsefesi, buna rağmen, mütefekkirdir. {Hegel'in felsefesi}, o yaratıcı eylemleri bir nevi kaydeder veya sistemli bir şekle sokar. Kendi içinde yaratıcı değildir ve olmayı da istemez. Marks'ın sözleriyle: Hegel'de filozof, *post festum*, şenlik bittikten sonra, tüm oyun bittikten sonra, sahne alır.

Şimdi Nietzsche buna karşıdır. Felsefe, yaratıcı eylemleri hazırlamalıdır — Hayır, bizzat kendisi mükemmel bir yaratıcı eylem olmalıdır. Başka bir deyişle, tarihsel anlayışın ortaya çıkmasından sonra, felsefe, ancak tarihin tamamlanmış olması halinde, gelecek namına bir şey yoksa, mütefekkir karakterini koruyabilir. Hegel'in temel olarak varsaydığı şey budur, fakat sağduyunun söylediği gibi ve Nietzsche'nin sağduyuyla söylediği gibi, tarih bitmemiştir ve bitmesi de mümkün değildir. Üstelik her şeyi kuşatır: Tarih okyanusundan sığınılabilecek bir sahil yoktur. Tarih her şeyi kapsar. Hiçbir şey tarih ötesi değildir. Hegel'in ve tabii ki Marks ve diğerlerinin söylediği gibi, herhangi bir ebedi hakikat yoktur.

Dolayısıyla, bu çok genel bir giriş. Şimdi okumayı planladığımız kitaba, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye, dönmeliyiz. Ama yine de, gündeme getirilmesi gereken herhangi bir nokta olup olmadığını öğrenmek isterim.

Öğrenci: İntikam ruhunun doğurduğu bilgi, yani ebedi ya da mutlak şeyler, modern bilimin ağırlık ruhunun doğurduğu şeyler gibi ölümcül müdür?

LS: Bu sadece modern bilimin değil, bilimin topyekûn ruhudur. İkisi bir bütündür. Baki ve ebedi şeyler dediğinizde, aynı fenomenin her iki yönünü de belirtmiş olursunuz.

Aynı Öğrenci: Son insanla ilgili konuşmaya dair, Hıristiyanlığın insan ruhunda belli bir gerginlik yaratmak için zemin hazırladığını söylediniz...

LS: Bu karmaşık bir şey. Hıristiyanlığın sıradan insanların Platonculuğu olduğunu da söyler, ki bu tam tersi olurdu. Bu uzun bir hikâye, daha uzun bir tartışma gerektiriyor.

Şimdi belki en azından *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin en başıyla başlayabiliriz, ki bu elbette başlıktır: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Bu ne anlama geliyor? Nietzsche kendini başka yazılarda ahlak karşıtı[38] olarak adlandırır. "Ötesinde," mutlaka ahlak karşıtı anlamına gelmez, daha çok ahlak ötesi anlamına gelir. Fakat Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin sıradan edebin ötesi anlamına gelmediğini belirtmek zorunda hissetti. Elbette Nietzsche çok edepli bir insandı. Ancak ortak edebin statüsü nedir? Ortak edep bize nereye kadar yol gösterir? Örneğin, ortak edep bize edepli ve edepsiz savaşlar arasında sorumlu bir şekilde ayrım yapma hakkı verir mi? İnsanlar genellikle "ahlaki" veya "ahlaksız" savaşlardan söz ederler, ancak daha az iddialı terimler de kullanabilirler. Ya da Dostoyevski'nin Raskolnikov'un gündeme getirdiği sorunu düşündüğünüzde: Raskolnikov edepsiz bir insan mıdır? Şüphesiz, iyi ve kötünün ötesindeki cinayet eyleminden sorumludur, ama ona edepsiz diyebilir misiniz? Şu ifadeyi sanırım hepimiz zaman zaman kullanırız: "Bu herif üç metrelik sopayla bile dokunmayacağım biri." Bu anlaşılır bir ifadedir ve Nietzsche'nin sıradan edeple kastettiği şey de budur. Bunun için kullandığı başka sözcükler vardı: Biri yüksek, diğeri bayağı sözcük. Yüksek sözcük "saflık," bayağı sözcük ise "temizlik"tir. Bunlar Nietzsche için vazgeçilmez koşullardı, fakat Nietzsche üç metrelik sopayla dokunulmayacak bazı insanların bile bazen keşifler yapabileceğini biliyordu, özellikle de insan ruhunun nahoş tarafı hakkında; bunu minnetle kabul etmek gerekir. Onun örneği neydi? 18. yüzyılın Fransız yazarlarından biri, ah evet, Galiani.[39]

Şimdi başlığı gördükten sonra, bir sonraki nokta altbaşlığa bakmaktır. Altbaşlık "Geleceğin Bir Felsefesine Prelüd."[40]

[38] İng. *immoralist*. (ç.n.)

[39] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche Abbé Ferdinand Galiani'yi ilk olarak İkinci Bölüm, Aforizma 26'da tartışır.

[40] Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *prelude* maddesi. (ç.n.)

Richard Wagner, geleceğin müziğinden bahsetmişti. Nietzsche geleceğin *bir* felsefesinden bahseder. Gelecek, bugün *Zerdüşt*'te okuduğumuz birçok pasajda ima edilmektedir. Örneğin, "İnsanlığın bir hedefi var mı?" dediği pasajda, böyle bir hedef bulmak ya yaratmanın gelecek uğruna olduğu ima edilir.

Şimdi bir sonraki şey elbette içindekilerdir ve "felsefe" ya da "filozof" teriminin Birinci Bölümün başlığı dışında başka hiçbir yerde geçmediğini göreceksiniz. Ama bu aldatıcıdır: Tüm kitap filozofla ilgilenir.

Evet, sonra elbette Önsöz'e geliyoruz ve belki bununla başlayabiliriz. Çok uzun bir cümle ile başlıyor, ama en başı benim çevirmeme izin verin.

"Hakikatin bir kadın olduğunu varsayarsak." Felsefe için tuhaf bir başlangıç. Gerekçesi nedir? İngilizcede net değil, ama Almanca ve (Latince ve Fransızca gibi) diğer dillerde *"Wahrheit"*[41] sözcüğünün dişil cins olduğu çok açıktır. Yani, hakikatin kadın olduğunu varsaymak için çok büyük olmasa da bir argümanınız var. Fakat bu dilbilgisel sebepten daha fazlası var.

Öğrenci:

LS: Ama hakikat olarak değil. Sadece son bölümü düşün. Fakat antik mitolojide hakikati temsil eden iyi bilinen bir kadın var.

Başka bir öğrenci: Athena.

LS: Hayır, doğru değil. Sfenks. Oidipus'un bilgeliğini düşünün. Nietzsche, başka bir eserde ona atıf yapar. Dolayısıyla, hakikatin bir kadın olduğu varsayımı tamamen temelsiz değildir; [şimdiden] bunun için iki iyi sebebimiz var. Şimdi bunların yeterli olup olmadığını henüz görmedik. Ayrıca Machiavelli'nin, *fortuna*'nın bir kadın olduğuna dair bir sözü var ama Nietzsche'nin bunu düşündüğünü sanmıyorum. Şimdi başladığımız cümlenin tamamını okuyalım.

[41] Hakikat. (ç.n.)

Okuyucu: "Hakikatin bir kadın olduğunu varsayarsak — nasıl yani? Tüm filozofların dogmatik oldukları ölçüde kadınlardan iyi anlamadıkları..." (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: "Dişiler" dememeli, çünkü "*Weiber*" sözcüğü "dişiler"in {sahip olmadığı} hafifçe aşağılayıcı bir anlama sahiptir.[42]

Okuyucu: "şimdiye kadar hakikate yaklaşmaya çalıştıkları korkunç ciddiyetlerinin, sakar sırnaşıklıklarının, özellikle bir kadını kazanmak için beceriksiz ve yakışıksız yöntemler olduğu kuşkusu temelsiz midir?" (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: Nietzsche burada başka yerde "ağırlık ruhu" dediği şeyi tasvir ediyor: Dogmatistler, çini dükkanına girmiş filler gibi adamlardır; bu ise yakalanması çok zor bir kadındır ki ona ne olduğunu hayal edebilirsiniz.

Öğrenci:

LS: Thedote'yi[43] kastediyorsunuz. Evet, elbette. Fakat Sokrates, Nietzsche'nin anladığı anlamda, bir dogmatik değildi.

Okuyucu: "Kesin olan şu ki kendisinin elde edilmesine izin vermemiştir—ve bugün her türlü dogmatizm mahzun ve cesareti kırılmış bir şekilde duruyor ortada. Tabii *eğer* hâlâ duruyorsa! Çünkü tüm dogmatizmin düştüğünü, yerde yattığını, dahası ölüm döşeğinde olduğunu öne süren alaycılar da var! Ciddi konuşacak olursak, her türlü felsefi dogmalaştırmanın, ne kadar ağırbaşlı, ne kadar kesin ve nihaiymiş gibi davransa da, yine de yalnızca asil bir çocukluk ve acemilik olmuş olabileceğini umut etmek için haklı nedenler var; dogmatiklerin şimdiye dek inşa ettikleri yüce ve mutlak filozofça yapıların temel taşını koymak için aslında sadece *neyin* yeterli olduğunun tekrar tekrar kavranılacağı zaman çok yakındır." (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: Vesaire. Burada duralım. Elbette 1887'de ya da Ni-

[42] Kaufmann *die Weiber* için *women* (kadınlar) karşılığını kullanmıştır. (ç.n.)
[43] Bkz. Ksenophon, *Anılar* III.11. (ç.n.)

etzsche'nin bu eseri yayımladığı zamanda felsefi dogmatizmi eleştirmek hiçbir şekilde çarpıcı değildi. Yaygın bir şeydi. Özellikle Kant'tan beri yaygın olduğu söylenebilir. Fakat Nietzsche'nin bakış açısından Kant da dogmatik bir filozoftur. Bu, Nietzsche'ye göre, (Kant'ın) ahlak hakkında söylediklerinde kendini gösterir: Dogmatik ve naif bir şekilde, ahlaki bilinci kabul eder. Dolayısıyla, Nietzsche, dogmatikliği Kant'ın anladığından çok daha geniş bir anlamda anlar. Nietzsche'nin kastettiği anlamda dogmatizm, kişinin hakikate ya da en azından en önemli ya da en değerli hakikate sahip olduğunu ima eder. Ancak hakikat, en başta bahsettiği kadın gibi, ele geçirmesi zordur. Başka bir yerde, artık hakikate sahip olduğuna inanmayan ilk nesil olduğumuzu söyler. Dogmatizmin sonuyla kastettiği budur. Ve sonra bu temayı daha da geliştirir, dogmatizmin izini klasik yaratıcısı Platon'a kadar sürer, ancak bunu önümüzdeki haftaya ertelemeliyiz.

Gelecek sefere ilk bölümü okumaya başlayacağız ve ne kadar gideceğimizi göreceğiz.

2. Oturum: 20 Ekim 1971

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: Fakat kişi yaşlandığı zaman, okumadığı kitaplara dair belli bir anlayış kazanır, zira nehrin kaynağından daha yükseğe çıkamayacağına ve başka basit ilkelere inanır. Bu kısa sözü tamamlamak adına, Nietzsche üzerine kesinlikle mükemmel bir kitap var: Heidegger'in *Nietzsche* adlı kitabının ilk cildi. Heidegger'in eşsiz felsefi tutkusu ve titizliği, Nietzsche'nin düşüncesine daha derinlemesine nüfuz etmek isteyen biri için son derece yardımcıdır.[1]

Şimdi en başa, altbaşlığa dönelim: "Geleceğin Bir Felsefesine Prelüd." Başlık bir bakıma Kant'ın meşhur bir eserinin başlığını hatırlatır bize: *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* Nietzsche "geleceğin her felsefesine" değil, "geleceğin *bir* felsefesine" der. Bunun ne anlama geldiği, ilerledikçe açığa çıkacak. Geleceğin bir felsefesi olacağı açıktır. Geçmişin felsefesi, 19. yüzyılda birçok insanın söylediği gibi, bitmiştir. Bazıları, özellikle Marks, felsefenin bittiği sonucunu çıkarmıştı: [Marks'ta] geleceğe dair bir kaygı vardır, ama bu şüphesiz geleceğin bir felsefesine dair bir kaygı değildir; Marks'ın düşüncesinde felsefenin yerini alan şey her neyse [ona dair bir kaygı].

Şimdi geçen sefer Önsöz'ü okumaya başlamıştık. Hakikati kadına benzeten ve dişi cinsiyete karşı iltifatkâr olduğunu düşündüğüm bir ifadeyle başlar ve bunu tartışmıştık. Nietzsche, tüm dogmatik felsefi öğretinin güvenilirliğini yitirdiğini belirterek devam eder. Bu tabii ki Kant tarafından bir bakıma söylenmiştir, fakat Nietzsche'nin bakış açısından

[1] Martin Heidegger, *Nietzsche*, der. David Krell (San Francisco: Harper & Row, 1979–1987).

Kant da dogmatik bir *filozoftur*. Nietzsche'nin anladığı anlamda dogmatizm, her ne kadar sınırlı olursa olsun, hakikate sahip olunduğunu ima eder. Yine de hakikat, duyduğumuz üzere, bir kadın gibi ele geçirilmesi zordur.

Şimdi bundan sonra, Önsöz'de Asya'daki Vedanta öğretisine ve Avrupa'daki Platonculuğa atıf yaptığı yerle devam edebiliriz. Buldunuz mu?

Okuyucu: "Ona karşı nankörlük etmeyelim, fakat şimdiye kadarki yanılgıların en kötü, en uzun ömürlü ve en tehlikelisinin bir dogmatikçinin yanılgısı, yani Platon'un saf tin ve kendinde iyi uydurmacası olduğunun elbette kabul edilmesi gerekir." (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: Nietzsche burada karşı çıktığı insanların en önemlisini Platon olarak tanımlar ve sorguladığı şey Platon'un öğretisinin esasıdır: Saf zihin ve kendinde iyi.[2] Kendinde iyi, tüm ideaları (Nietzsche'nin ifadesiyle, tüm mutlak veya ebedi değerleri) içeren basit bir formülleştirmedir. Bu çok derin bir hatadır. Şimdi Nietzsche, ilk bölümde onun yerine koyduğu şeyi veya bu Platonik görüşün neden bu kadar temel bir hata olduğunu açıklayacaktır.

Okuyucu: "Ancak artık bu yanılgı aşıldığına göre, Avrupa bu kâbustan uyandığına ve en azından daha sağlıklı — uyuyabildiğine göre, *görevleri bizzat uyanıklık olan* bizler, bu yanılgıya karşı verilen mücadelenin besleyip büyüttüğü her türlü kuvvetin mirasçısıyız. Tinden ve iyiden Platon'un yaptığı gibi söz etmek, elbette hakikati tepetaklak etmek ve tüm yaşamın temel koşulunu, *perspektifi*, bizzat yadsımak demek oluyordu." (*Ötesinde*, Önsöz)

[2] Kant'ın *ding an sich* (kendine şey; İng. *thing in itself*) terimini hatırlatan *good in itself* (kendinde iyi) teriminin Yunanca aslı *Devlet*'in İkinci Kitabının başında, özellikle Glaukon ve Adeimantos'un konuşmaları bağlamında, sık geçer: "Kendi(si) için/uğruna" (İng. *for its own sake*) anlamına gelen *hautou heneka* (örn. 357b6). Buna yakın bir başka ifade ise *auto kath hauto*'dur (yalnızca kendi başına; İng. *all by itself*) (örn. 358d2). Her ikisi de adalet erdeminin kendi başına bir "iyi" (*agathon*) mi, yoksa başka iyi şeyleri elde etmek ya da kötü şeylerden kaçınmak uğruna seçilen "zoraki" ya da "araçsal" bir iyi mi olduğu tartışmasıyla ilgilidir. (ç.n.)

LS: "Perspektifsel" daha harfiyen bir çeviri olurdu.[3] Yaşamın kendisi perspektifseldir; ve düşünme de (Platon'un bakış açısından olduğu gibi) mutlak değil, perspektifseldir.

Okuyucu: "Hatta bir hekim olarak şunu sorabiliriz: Antikçağın en güzel mahsulü, Platon, böyle bir hastalığı nereden kaptı? Yoksa kötü Sokrates mi bozdu onu? Yoksa Sokrates gençliği bozuyor muydu? Ve baldıranı hak etmiş miydi? — Ne var ki, Platon'a karşı mücadele ya da "halk"ın daha iyi anlayacağı gibi söyleyecek olursak, binlerce yılın Hıristiyan-kilise baskısına karşı mücadele —çünkü Hıristiyanlık "halk"ın Platonculuğudur— Avrupa'da tinin yeryüzünde daha önce görülmemiş görkemli bir gerilimine yol açmıştır: böyle gerilmiş bir yayla şimdi en uzaktaki hedeflere nişan alabiliriz." (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: Bir noktayı belirtmeliyim: Burada parantez içinde verilen ifade doğal olarak çok önemlidir: Hıristiyanlık "halk"ın[4] Platonculuğudur. Hıristiyanlık, Platon'unkinden farklı bir sorun ortaya koymaz. Platonculuğun [sadece] bir başka halidir. Dolayısıyla, Nietzsche (en azından bu eserde) eleştirdiği görüşü Platon ve Platonculuk olarak görebilir.

Okuyucu: "Elbette Avrupa insanı bu gerilimi olağanüstü bir hal olarak algılar; yayı gevşetmek şimdiye kadar büyük çapta iki kez denenmiştir, bir defa Cizvitlik yoluyla, ikinci kez de demokratik Aydınlanma yoluyla: — ki [bu ikincisi] basın özgürlüğünün ve gazete okumanın yardımıyla, tinin kendisini artık kolay kolay bir 'zaruret' olarak hissetmemesini gerçekten sağlayabilir! (Almanlar barutu bulmuşlardı — saygılar! Ama sonra bunu telafi ettiler — matbaayı buldular.) Ne var ki bizler, ne Cizvit, ne demokrat, ne de yeterince Alman bile olmayanlar, biz *iyi Avrupalılar* ve özgür, *çok* özgür tinler

[3] Nietzsche *perspektivisch* sıfatını isimleşmiş sıfat olarak kullanır: *das Perspektivische*. Kaufmann bunu İngilizceye isim olarak çevirir: *perspective* (perspektif). Strauss Almancasının sıfat özelliğini dikkate alarak *perspectivic* (perspektifsel) olarak çevrilmesini önerir. Günümüzde sıfat özelliği dikkate alınarak İngilizceye *perspectival* olarak da çevrilmektedir. (ç.n.)

[4] Veya "sıradan insanlar"ın (İng. *people*; Alm. *das Volk*). (ç.n.)

— biz tinin bütün o zaruretini ve yayındaki tüm o gerilimi hâlâ hissediyoruz! Hatta belki de oku da, görevi de ve kim bilir? *hedefi* de....." (*Ötesinde*, Önsöz)

LS: Barutla ilgili bu küçük şaka (Almanlar barutu icat ettiler) hakkında: Almancada, "Thames'i ateşe veremeyen biri, barutu icat etmemiştir," denir.[5] Fakat {Nietzsche}, modern zamanlarda insan düşüncesinin radikal bir şekilde derinleşmesini önlemek için yapılmış olan iki büyük olaya işaret eder: 17. yüzyılda Cizvitlik ve 18. ve 19. yüzyıldaki demokratik aydınlanma. Fakat bu gerici şeylere karşı çıkan iki adam (her birinde bir adam) vardır. Cizvitlik için, Pascal idi; demokratik aydınlanma için, Nietzsche'dir. Nietzsche'nin kendi görüşüne göre, Pascal ve Nietzsche bir şekilde aynı saftadır: Eğer bu daha önce Hıristiyanlık hakkında söyledikleriyle çelişiyor gibi gözüküyorsa, bizi sadece daha dikkatli düşünmeye yönlendirecek olan birçok çelişkiye alışmalıyız.

Okuduğumuz Önsöz temelinde sadece genel bir açıklama yapmak istiyorum: Daha burada bile Nietzsche'nin tarzını görüyorsunuz: En azından bu yazıda, güçlü radikal iddialar var, ama hep "belki"ler ve "öyle görünüyor"lar ile kuşatılmış ve nitelendirilmişlerdir. Platon *biricik* hasmıdır, en güçlü baş belasıdır, ancak Nietzsche yine de diğer modern filozoflardan çok daha fazla, bize Platon ya da Sokrates'i (aralarında ayrım yapmak oldukça zordur) hatırlatır: Bir kesinlik öğretmek yerine, sorgulayan ve uyandıran biri. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ve özellikle de şimdi bakacağımız ilk bölümde, Nietzsche Platon kadar büyük bir sanat ve ustalıkla yazar. Bu, (*Zerdüşt* hariç) tüm yazılarında hep kendi adına konuşmasıyla bir ölçüde gizlenmiştir; Platon *Mektuplar* dışında bunu asla yapmaz. Ustalıklarıyla ilgili bariz bir fark vardır: Platon her zaman muteber insanların muteber kanaatlerinin korunmasını gözetir, oysa Nietzsche bununla hiç ilgilenmez. Belki de çatılardan bağırmak zorundaydı, çünkü ancak bu şekilde bu ciddi ve derin düşünür zamanında sesini duyurabilirdi.

[5] Thames, Londra'nın içinden geçen nehirdir. İlgili deyim 18. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Genellikle olumsuz olarak, muazzam bir işi başaramayacak kişiler için kullanılır. (ç.n.)

Öyleyse, Önsöz'le ilgili söyleyeceklerimizi burada bırakıyor ve "Filozofların Önyargıları" başlıklı ilk bölüme dönüyoruz: Önyargılardan uzak olduğunu iddia eden, önyargının düşmanları olduğunu iddia eden insanların önyargıları. Evet? İlk bölümü yavaşça okuyalım.

Okuyucu: "Bizi hâlâ nice riske atılmaya ayartacak olan hakikat istenci, tüm filozofların şimdiye dek hürmetle sözünü ettikleri o meşhur hakikatperestlik: Bu hakikat istenci şimdiden ne sorular koydu önümüze!" (*Ötesinde*, 1. Aforizma)

LS: O halde, Nietzsche'nin kendisini de güdüleyen bu hakikat istencidir.

Okuyucu: "Ne tuhaf, korkunç, şaibeli sorular! Bu şimdiden uzun bir hikâyedir — ama henüz yeni başlamış gibi görünmüyor mu? En sonunda şüpheci olup, sabrımızı tüketerek, sabırsızlık içinde geriye dönsek, şaşırtıcı mı olur?" (*Ötesinde*, 1. Aforizma)

LS: Hayır, "geriye dönmek."[6]

Okuyucu: "Ve sabırsızca geriye dönersek." (*Ötesinde*, 1. Aforizma)

LS: Hakikat istencini geriye döndürür, hakikat istencini kendisine karşı döndürür. Bu ne anlama gelir?

Öğrenci: Hakikat dışılık[7] istenci.

LS: Evet, ama önce Nietzsche'nin ne dediğine bakalım.

Okuyucu: "Bu Sfenks'ten kendi payımıza da soru sormayı öğrensek [şaşırtıcı mı olur]? *Kimdir* gerçekten bize burada sorular soran? *Nedir* aslında içimizde 'hakikati' isteyen? Gerçekte uzun süre oyalandık bu istencin nedeni sorusunda, sonunda kalakaldık daha esaslı bir sorunun karşısında. Bu istencin *değerini* sorduk. Varsayalım ki hakikati istiyoruz: *peki neden* hakikat dışılığı *değil*? Ve belirsizliği? Hatta cehaleti?

[6] Nietzsche: *umdrehen*; Kaufmann: *turn away*; Strauss: *turn around*. (ç.n.)
[7] *Untruth* "hakikat dışı(lık)" olarak çevrilecektir. (ç.n.)

Hakikatin değeri problemi çıktı önümüze — yoksa biz miydik bu problemin önüne çıkan? Hangimiz Oidipus burada? Hangimiz Sfenks? Bir buluşma bu, belli ki sorulardan ve soru işaretlerinden oluşan. Ve inanmalı mı, problemin sonunda bize sanki şimdiye dek hiç ortaya konmamış gibi görünmesine, — onu ilk bizim gördüğümüze, gözümüzü üstüne diktiğimize, *riske ettiğimize*? Çünkü bunda bir risk var, belki de ondan daha büyüğü yok." (*Ötesinde*, 1. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, Nietzsche'nin gündeme getirdiğini iddia ettiği yeni soru, hakikat istencinin nedenini ve daha da radikal olarak o istencin değerini ve bizzat hakikatin değerini ilgilendiriyor. Ve ima edilen başka bir soru daha var: Bu soruyu biz mi soruyoruz, yoksa bu soru bize dayatılıyor mu?

Nietzsche bu sorunun tamamen yeni bir soru olmadığını iddia ediyor. Bu tam anlamıyla doğru olamaz. Eğer Platon'u hatırlarsanız, hakikat istenci, mutluluk ya da saadet {ve} buna kalıcı bir şekilde sahip olma özleminden ayrılamazdır. Ve mutlak olarak kalıcı olan sadece hakikatte, değişmez ve ebedi hakikatte bulunabilir. Şimdi Nietzsche'nin yeni sorusu Platonik yanıtın reddedilmesini gerektirir ve sırf bu sebeple yenidir. Platon'u düşündüğümüzde başka bir nokta daha var. Platonik yanıt, ebedi ideaları {ve} fani şeyleri ima eder; baki ve fani olanın karşıtlığını ima eder. Ve bu ikinci aforizmanın konusunu açıklar.

Okuyucu: "Bir şey nasıl olup da kendi zıddından ortaya çıkabilir? Örneğin hakikat yanılgıdan? Ya da hakikat istenci aldanma istencinden? Ya da diğerkâm davranış bencil davranıştan? Ya da bilgelerin saf güneş gibi bakışı açgözlülükten? Böyle kökenler olanaksızdır; bunu hayal eden bir ahmaktır, hatta daha fenasıdır; en değerli şeylerin başka, *kendilerine özgü* kökenlerinin olması gerekir — bu fani, baştan çıkarıcı, aldatıcı, adi dünyadan, bu delilik ve ihtiras karmaşasından türetilemezler! Bilakis varlığın bağrında, ölümsüz olanda, gizli tanrıda, 'kendinde şey'de —orada yer almalı onların temeli, başka hiçbir yerde değil!" — Bu şekilde bir yargıda bulunma tarzı tüm zamanların metafizikçilerini ele veren tipik önyargıyı oluşturur; mantıksal işlemlerinin ardında bu türden de-

ğer biçmeler yatar; bu "inanç"larından yola çıkarak ulaşmaya çalışırlar sonunda törenle "hakikat" olarak vaftiz edilecek olan "bilgi"lerine. (*Ötesinde*, 2. Aforizma)

LS: "Bilgilerine."[8]

Okuyucu: "Bu 'inanç'larından yola çıkarak ulaşmaya çalışırlar sonunda törenle "hakikat" olarak vaftiz edilecek olan 'bilgi'lerine. Metafizikçilerin temel inancı, *değerlerin zıtlığına duyulan inançtır.*" (*Ötesinde*, 2. Aforizma)

LS: "Değerlerin zıtlığına."[9]

Okuyucu: "Metafizikçilerin temel inancı, *değerlerin zıtlığına duyulan inançtır.* En ihtiyatlıların bile aklına gelmedi, daha bu eşikte, aslında en gerekli olan yerde kuşku duymaya başlamak: *'de omnibus dubitandum'* yeminini ettikleri halde." (*Ötesinde*, 2. Aforizma)

LS: Bunun ne anlama geldiğini biliyor musunuz?

Öğrenci: Her şeyden şüphe duymalı.

LS: Bunu kimin söylediğini biliyor musunuz?

Aynı Öğrenci: Descartes.

Okuyucu: "Elbette ilk önce zıtlıkların var olup olmadığından ve sonra da o popüler değer biçmelerin ve metafizikçilerin mühürlerini bastıkları değer-zıtlıklarının yalnızca yüzeysel tahminler, yalnızca eğreti perspektifler, belki de üstelik yalnızca bir açıdan, belki aşağıdan yukarıya doğru, ressamların çok kullandığı bir deyimi ödünç alırsak, âdeta kurbağa perspektifi olup olmadıklarından kuşku duyulabilir. Hakiki olana, hakikatpereste, diğerkâm olana verilebilecek her türlü değere rağmen: görünüşe, aldanma istencine, menfaat ve ihtirasa tüm yaşam için daha yüksek ve daha temel bir değer atfetme gerekliliği mümkündür. Hatta o iyi ve saygın şeylerin

[8] Nietzsche: *um ihr Wissen*; Kaufmann: *about knowledge*; Strauss: *about their knowledge*. (ç.n.)

[9] Nietzsche: *die Gegensätze der Werthe*; Kaufmann: *opposite values*; Strauss: *oppositeness of values*. (ç.n.)

değerini oluşturan *şeyin*, tam da o kötü, görünüşte zıt şeylerle nahoş bir şekilde akraba, bağlantılı, ilintili olması mümkündür, hatta belki de aynı öze sahiptir. Belki! Fakat kim böyle tehlikeli belkilerle ilgilenme istencine sahip! Bunun için gerçekten yeni bir filozoflar türünün gelmesini beklemek gerekir, şimdiye kadarkilerden bir şekilde farklı, aksi beğeniye ve eğilime sahip olanların — her anlamda tehlikeli olan 'belki'nin filozoflarının. Tüm ciddiyetimle söyleyeyim: Böyle yeni filozofların yaklaştıklarını görüyorum." (*Ötesinde*, 2. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, Nietzsche'nin önceki paragrafın[10] ardından neden değerlerin zıtlığına döndüğü açık. Platon, başlıca metafizikçidir. Metafizik iddia ettiği gibi bilgi değildir. Fakat metafizikçinin temel inancı değerlerin zıtlığıdır: Örneğin, hakikat ve diğerkâmlığım değerli, görünüş ve bencilliğin değersiz ve kötü olması. Fakat görünüş, yanılsama ve bencillik, yaşam için, karşıtlarından belki de daha yüksek değere sahip değil midir?

Dahası, hakikat ve diğerkâmlık gibi yüksek bilinen şeyler, değerlerini alçak bilinen şeylerle aynı öze sahip olmasına borçlu değil midir? Nietzsche "belki" der. Şimdi bu ilk aforizmalarda okuduğumuz şeylere tepkiniz nedir?

Öğrenci: Nietzsche'nin problemi sunma şekline dair: Bunun geleceğin bir felsefesine prelüd yaratarak onunla birlikte mi yanıtlanması gerekiyor, yoksa geleceğin bir felsefesi için ilk denemeyi kendisi mi yapıyor?

LS: Bu paragrafın sonunda gördüğünüz gibi, geleceğin felsefesiyle açıkça bağlantılı. Gelecekteki filozoflarını tehlikeli olan 'belki'nin filozofları olarak adlandırır. Bu onların, "bilemeyeceğimizi biliyorum" anlamında şüpheciler oldukları anlamına gelmez; bu şüpheciliğin basit bir görüşüdür. Ancak,

[10] Nietzsche'nin aforizmalarında alt paragraflar yoktur, ancak Kaufmann çevirisi uzun aforizmaları paragraflara ayırmıştır. Strauss ve öğrenciler bazen "paragraf" ile Kaufmann'ın edisyonundaki aforizmaların paragraflarına gönderme yaparlar. Strauss bazen de (burada olduğu gibi) tüm bir aforizmaya "paragraf" der. (ç.n.)

elbette filozofların geleneksel olarak iddiada bulundukları biçimde artık iddialarda bulunmuyorlar. Bunun sorunuzu yanıtlayıp yanıtlamadığını bilmiyorum.

Aynı Öğrenci: Öyle görünüyor ki Nietzsche felsefenin nasıl yürütüldüğü konusunda bir problem görüyor ve bunu başkalarına çözmeleri için bir problem olarak bırakıyor; çözümsüz olduğunu söylemiyor.

LS: Evet, bir şekilde geleneksel anlamda felsefe güvenilirliğini yitirmiştir. Bu Nietzsche'nin işi değildi. Fakat bilim denen bu şey hâlâ mevcuttur (belki Nietzsche'nin zamanından çok günümüzde) ve felsefenin geçmişte sahip olduğu tüm saygınlığı ve otoriteyi elde etmiştir. Metafiziğe ve elbette dogmatik felsefeye karşı muhalefet Nietzsche'nin zamanında çok yaygındı.

Fakat Nietzsche bunu, metafiziğin ve dogmatikçilerin sıradan düşmanlarından çok daha ciddiye alması gerektiğine inanıyor. Bilim insanları da dahil hepsi hâlâ hakikatle ilgileniyorlar. Hakikati değerli ve yanılsamayı değersiz ya da kötü olarak görüyorlar. Bu onların Platon ile paylaştığı bir şey. Fakat hakikatin yanılsamadan daha değerli olduğu apaçık bir öncül müdür? Burada gündeme getirdiği soru budur.

Başka bir öğrenci: Görünüşe bakılırsa, yanılsamanın yaşam için hakikate göre daha büyük bir değere sahip olabileceğini söylüyor; sanırım bu şekilde ifade ediyor. Fakat Sokratik birinin belki soracağı ilk soru, "ne tür bir yaşam?" olurdu. Yani, Nietzsche birincil yeri koşulsuz bir şekilde yaşama veriyor görünüyor.

LS: Evet, öyle görünebilir. Fakat devam ettiğimizde, bir ayrım yaptığını göreceksin. En yüksek yaşam bile yaşamdır, insan yaşamıdır, değil mi? Ve yaşamı yok eden bir şey, yaşamı yaşam olarak zayıflatan bir şey şaibelidir.

Aynı Öğrenci: Nietzsche, yanılsamanın en yüksek yaşam türü için bile daha değerli olduğunu söyler miydi?

LS: Bir bakıma evet.

Aynı Öğrenci: Ya, öyle mi?

LS: Evet. Fakat çok açık olan ve bu nedenle de pek çok insan tarafından böyle bir düşünceye layık görülmeyen bir başka nokta daha var; en azından bundan bahsetmemiz gerektiğine inanıyorum. Nietzsche hakikat ve yanılsamanın aynı öze sahip olduğunu söyledikten sonra, bunun hakikat olduğunu söyler, değil mi? Çok basit. Biz, olağan bir şekilde, işte burada hakikat var ve orada yanılsama diye söz ederiz; halbuki şimdi Nietzsche birbirinin zıddı görünen bu iki şeyin aslında özdeş olduğunu söylüyor: Bu hakikattir. Peki bu bir soruna yol açmaz mı?

Aynı Öğrenci: Bence de öyle. Bence bunu söyleyen herkesin başı belaya girerdi.

LS: Evet, bence de [LS kıkırdıyor]. Dolayısıyla, Nietzsche'nin bu zorluğu halledip halletmediğini görmeliyiz... Evet?

Başka Bir Öğrenci: Sokrates ya da Platon, hakikati arayan yaşamın aslında yaşam değil, ölüm olduğunu düşünmüştür. Yani belki Nietzsche...

LS: Sokrates bunun[11] ölmek olduğunu söyler, ama aynı zamanda bunun *biricik* yaşam olduğunu da söyler ve (eğer bunu bu kadar basit bir şekilde alırsanız), bu ölüm gerçek yaşama giden yoldur. Sokrates yaşam ile Nietzsche kadar ilgiliydi, fakat mesele bu değil. Yaşam ve hakikat ilişkisi: Bütün mesele budur.

Nietzsche'nin bir başka yazısından bir açıklamasını alıntılarsam belki size yardımcı olabilirim; (hafızamdan söylüyorum): Onun her zaman istediği şey bilime sanatın bakış açısından ve sanata da yaşamın bakış açısından bakmaktır. Bu, bilim ve sanatı mutlak bir şey olarak, verili ve sorgulanmayan şeyler olarak, ele almak değildir; yaşam bakımından sorgulanmalıdırlar. Bilim ya da hakikat yaşam için ne yapar? Sanat yaşam için ne yapar? Yaşam dikkate alınması gereken nihai düşüncedir. Sokratik soru, bu arada, "nasıl yaşamalı?" sorusudur.

[11] Yani "hakikati arayan yaşamın" ya da felsefenin. (ç.n.)

Öğrenci: Her diyalogda mı? *Sofist*'te mi?

LS: Hayır, *Gorgias*'ta, kendisini Kallikles'e karşıt olarak sunduğunda: Bu muazzam bir karşıtlıktır. Ve orada, bu, radikal olarak farklı bir biçimde yanıt verdiği bir sorudur: Nasıl yaşamalıdır?

Başka bir öğrenci: Daha önce Nietzsche'nin hakikat ve yanılsama arasında bir özdeşlik kurarak kendi tuzağına düştüğünü söylemiştiniz. Şöyle diyor: "Hatta o iyi ve saygın şeylerin değerini oluşturan *şeyin*, tam da o kötü, görünüşte zıt şeylerle nahoş bir şekilde akraba, bağlantılı, ilintili olması mümkündür, hatta belki de aynı öze sahiptir. Belki!" Bunun bir başka "belki"den çok, önerme olduğunu düşünüyorum.[12]

LS: Evet, ama Nietzsche soruyu karara bağlamıyor, soruyu gündeme getiriyor. Ama diyor ki, kimse bu "belki"yi düşünmeden meseleyi hallettiğini iddia edemez. Bu hiçbir koşulda yapılamaz.

Aynı Öğrenci: Eğer [sadece] bir soru soruyorsa, başkalarının içine düştüğünü söylediğiniz tuzağa nasıl düşebilir?

LS: Her zaman tuzağa düşebiliriz. Platon da düşebileceğimiz tuzaktan, sevgililer tarafından bize kurulan bir tuzaktan söz eder. Yani bu en büyük tehlike değil, ama dikkatli olmalı. Gerekli olan, Nietzsche'nin olduğu gibi, çok cesur olmak ve aynı zamanda (yine onun olduğu gibi) çok ihtiyatlı olmaktır. Bunun için başka bir reçete yok. Fakat Nietzsche sadece soruyu açmıştır ve bizi nereye götürdüğünü görmeliyiz. Bu görünüşte birbirinden ayrı aforizmaların (ki böyle adlandırılırlar) aralarındaki bağlantı belli olmasa da, birbirleriyle bağlantılıdır. Belki bir sonraki aforizmanın yardımı dokunur.

Okuyucu: "Filozofların satır aralarına ve parmaklarına

[12] Ses kaydı çok iyi duyulamadığından öğrencinin sözü dökümde yarım kalmıştır. Ancak öğrenci 2. Aforizmadan alıntı yapmakta ve ardından bir yorum yapmaktadır. Öğrencinin yorumu çok net duyulmasa da yukandaki minvalde olduğu anlaşılmaktadır. (ç.n)

uzun uzun baktıktan sonra diyorum ki kendime: bilinçli düşünmenin büyük bir bölümünü hâlâ içgüdüsel faaliyetlerden saymak gerekir, hatta felsefi düşünme söz konusu olduğunda bile. Bu konuda da kalıtım ve 'doğuştan gelen' konularında olduğu gibi, her şeyi baştan öğrenmek gerekir. Doğum edimi kalıtım olayı ve sürecinde ne kadar az önem taşıyorsa: 'bilinç' de içgüdüsel olanın *karşısında* herhangi bir belirleyici anlamda o kadar az *yer almaktadır* — bir filozofun bilinçli düşünmesinin çoğu onun içgüdüleri tarafından gizliden gizliye yönlendirilir ve belirli yollarda ilerlemeye zorlanır. Bütün mantığın ve görünüşteki başına buyruk hareketinin ardında değer biçmeler, daha açık konuşacak olursak, belirli bir yaşam tarzını korumak için fizyolojik gereklilikler yaratır." (*Ötesinde*, 3. Aforizma)

LS: "Belirli bir yaşam türü."[13]

Okuyucu: "Örneğin, belirlenmiş olanın belirsiz olandan daha değerli olması ve görünüşün 'hakikatten' daha az değerli olması: bu gibi değerlendirmeler, *bizim* için tüm düzenleyici önemlerine rağmen, yine de yüzeysel değerlendirmeler, özellikle de bizim gibi varlıkların hayatta kalması için gerekli olabilen *niaiserie*'nin[14] bir türü olabilirler. Elbette, özellikle insanın 'şeylerin ölçüsü' olmaması koşuluyla....." (*Ötesinde*, 3. Aforizma)

LS: Şimdi Nietzsche daha önce sadece paradoksları sorgulamış ya da ifade etmiştir. Şimdi kanıtlarla başlıyor ya da bu paragrafın başlangıcında gördüğümüz gibi, en azından gözlemlerinin sonucunu fark ediyoruz.

Ama önce, hakikat ya da düşünme istencinin nedeni ile ilgili olarak: Bu nedeninin büyük ölçüde içgüdüsel olduğunu söylüyor. Belli bir yaşam türünün korunması için fizyolojik varsayımlar gereklidir. İkincisi ise, hakikat istencinin değerine (ki bu zaten önceki hususta zımnidir) ilişkin olarak: "Hakikat," insanın varlığını sürdürmesi açısından, ikincil bir de-

[13] Nietzsche: *bestimmten Art von Leben*; Kaufmann: *certain type of life*; Strauss: *specific kind of life*. (ç.n.)

[14] Fransızca "ahmaklık." (ç.n.)

ğerde olabilir. Derin gözlem yaşamında[15] ne kadar şaibeli olsalar da, biraz belirlenmişliğe ve sabitliğe ve buna benzer şeylere ihtiyacımız var. Bu hakikat (yani sabitliğin hakikati vs.) ancak insanın her şeyin ölçüsü olduğunu dogmatik bir şekilde varsaydığımız takdirde, daha yüksek bir değerde olurdu. Belki insan her şeyin ölçüsüdür, ancak belirtilen şekilde değil. Dolayısıyla, eğer insan her şeyin ölçüsü ise, şeylerin normal insanlara görünme şekli hakikattir. Aksi halde, *sadece* bir hayvan türüne görelidir ve dolayısıyla hakikat değildir. Bu görüşü çok sık duymuş olmalısınız.

Öğrenci: Sorum bu gerekliliğin doğasına dair: "Kendi varlığını sürdürmesi için insanın hakikate ihtiyacı vardır." Eğer insanın ona sahip olması *gerekiyorsa*, onun orada olamayabileceğini insanlar nasıl söyleyebilir, hatta varsayabilir ya da bu konuyu gündeme getirebilir?

LS: İlk olarak, Nietzsche bu paragrafın sonuna doğru hakikati tırnak işareti içinde kullanır. Ama bunun dışında, örneğin, insanın bir Öklid uzayını kabul etmeden yaşayamayacağını varsayarsanız, o zaman bu Öklid uzayı insan yaşamı için kesinlikle gereklidir. Ama bu onu hakiki uzay yapmaz, değil mi? Örneğin, bir tanrı [var olan] şeyleri Öklid kuralları üzerinden anlamazdı.

Aynı Öğrenci: Bu bir fizyolojik gereklilik örneği midir?

LS: Evet, bu bir örnek olurdu.

Başka bir öğrenci: "Fizyolojik" ... anlamına mı gelir?

LS: Başka bir deyişle, "fizyoloji" terimini dar anlamda kastetmiyor.

Başka bir öğrenci: Bu sorunun bir insan tarafından gündeme getirilmesinin nasıl saçmalık olmadığını anlayamıyorum.

LS: Evet, ama bu soruyu gündeme getirmek çok önemli değil mi (ki bu soru Nietzsche'den önce gündeme gelmişti)?:

[15] Strauss muhtemelen bilimsel gözlem faaliyetlerini kastediyor. (ç.n.)

Normal insanlar olarak bizlere görünen şeyler gerçekten *öyle* midir, yoksa bunlar insan fizyolojisine bağlı belirli bir çarpıtma mıdır? Bu soruyla yüzleşmek gerekli değil mi?

Aynı Öğrenci: ...Eğer gerekliyse, o zaman gördüklerimizin gerçekte öyle olduğu inancına doğuştan sahip olmadığımız sorusunu sorabiliriz.

LS: Evet, ama ne yapabilirsiniz ki? Şeylere bu bakışı neyle değiştirebilirsiniz? Ve bu[16] da dolayısıyla insanın fizyolojik gereklilikleri tarafından gerektirilmiş olma tehlikesi taşımaz mı?

Başka Bir Öğrenci: Bunlar belirli bir yaşam türünün fizyolojik gereklilikleri mi?

LS: Evet, belirli bir yaşam türü için, hatta insan türü için diyebiliriz.

Aynı Öğrenci: Ben belirli bir insan yaşam biçimi sandım.[17]

LS: Bu olabilir. Paragrafın geri kalanından görüldüğü gibi, burada insan türünü düşünmek daha doğaldır. Siz bir şey söylemek istiyordunuz?

Başka bir öğrenci: ... İçgüdü sözcüğü?

LS: O görüş çok yaygın bir kullanımdaydı ve örneğin, kendini koruma içgüdüsü, cinsel içgüdüler. İnsanlar farkında olmadan bu tür içgüdüler tarafından yönlendirilebilirler. İçgüdü burada bilinçli düşünmenin karşıtı olarak kullanılır ve burada Nietzsche'nin üzerinde durduğu ana nokta şudur: İçgüdü gibi aşağılık şeylerden azade olduğunu iddia eden filozoflar, en azından düşündükleri ölçüde, en kötü günahkârlardır, çünkü içgüdüsel telkinlerden özgür gibi görünürken, onlar tarafından yönlendirilirler. Şimdi devam edelim.

[16] Yani öncekinin yerine konabilecek bir başka bakış açısı. (ç.n.)

[17] Son birkaç öğrenci konuşması ses kaydında net duyulmadığı gibi, dökümlerdeki ifadeler de pek anlaşılır değildir. Bu cümleyi öğrencinin ne demek istemiş olabileceğini dikkate alarak düzelttik. Döküme göre bu cümle şöyledir: "Belirli bir insan yaşamı biçiminin belli bir biçimini gördüm." (ç.n.)

Okuyucu: "Bir yargının yanlışlığı bizde o yargıya itiraz etmek için bir neden oluşturmaz; yeni dilimiz bu konuda belki de kulağa çok tuhaf geliyor. Asıl soru o yargının ne ölçüde yaşamı teşvik edici, yaşamı sürdürücü, türü-sürdürücü hatta belki de türü-yetiştirici olduğudur; biz de bizim için en vazgeçilmez olanların en yanlış yargılar (sentetik *a priori* yargılar bunlara dahildir) olduğunu, mantıksal kurguları geçerli kabul etmeden, gerçekliği saf uydurulmuş bir mutlak olanın ve kendi-kendine-denk olanın dünyasına göre ölçmeden, dünyayı sayılar aracılığıyla sürekli çarpıtmadan insanın yaşayamayacağını (yanlış yargılardan vazgeçmenin yaşamdan vazgeçmek, yaşamı reddetmek olduğunu) öne sürmeye temel olarak eğilimliyizdir. Hakikat dışı olanın yaşamın koşulu olduğunu kabul etmek: açıkçası bu, tehlikeli bir biçimde alışıldık değer duygularına direnmek demektir; buna cüret eden bir felsefe yalnızca bunu yapmakla bile iyinin ve kötünün ötesinde konumlanır." (*Ötesinde*, 4. Aforizma)

LS: Nietzsche'nin başka bir yazısından, hakikatin ölümcül olduğunu ve bu nedenle belli bir tür yanlış temel öncülü terk etmenin ölümcül olduğunu daha önce duymuştuk. Burada yine kanıt yok, sadece bir iddia var. Hakikat dışı olan yaşamın bir koşulu olabilir. Hakikat ölümcüldür. Hakikati ortaya çıkarma istenci olduğunu iddia eden şey –mutlak hakikat, türlerin korunmasının hizmetinde olmayan hakikat– aslında yaşamın hizmetindedir. Önceden inandığın şeyi kanıtlamaya yönelik içgüdüsel bir arzudur. Söylemek istediğiniz bir şey var mı? Yoksa kesmek zorunda kalırsınız.

Okuyucu: "Bizi tüm filozoflara yarı kuşkuyla, yarı alayla bakmaya kışkırtan, ne kadar da masum olduklarının tekrar ve tekrar anlaşılması değildir (ne kadar da sıklıkla ve kolaylıkla yanılgıya kapılıyor ve yollarını şaşırıyor oluşları, kısacası çocuklukları ve çocuksulukları değildir) aksine, yeterince dürüst davranmayışlarıdır: öte yandan hakikatperestlik sorununa uzaktan bile olsa değinildiğinde hepsi birden erdemli bir gürültü çıkartırlar. Tümü birden sanki asıl görüşlerini soğuk, saf, tanrısal bir kaygısızlıktaki diyalektiğin kendi kendini geliştirmesi yoluyla keşfetmişler ve ulaşmışlar gibi ya-

parlar (onlardan daha dürüst ve daha beceriksiz olan her seviyedeki mistikten farkları budur —bunlar 'esinlenme'den söz ederler—): öte yandan öngörülen bir cümle, bir fikir, bir 'ilham,' çoğu kez soyutlaştırılmış ve elekten geçirilmiş olan içten gelen bir arzu, onlar tarafından sonradan bulunmuş nedenlerle savunulur: hepsi de öyle anılmak istemeyen avukatlardır, hatta çoğunlukla 'hakikatler' adıyla vaftiz ettikleri önyargıların sinsi kollayıcılarıdırlar — tam da bunu itiraf edecek vicdani cesaretten *çok* uzaktırlar; bunu ister bir düşmanı ya da bir dostu uyarmak için, ister taşkınlıktan ve kendi kendisiyle alay etmek için yapacak cesaret sahibi olma zevkinden çok uzaktırlar. Yaşlı Kant'ın bizi onun 'kategorik buyruk'una çıkartan, daha doğrusu baştan çıkartan diyalektiğin gizli yollarına çektiği, kaskatı olduğu kadar terbiyeli de olan Tartüfçe riyakârlığı — bu tiyatro biz şımarıkları gülümsetiyor, yaşlı ahlakçının ve ahlak vaizinin parmaklarındaki ince marifetleri görünce az da eğlenmiyoruz hani.[18] Ya da Spinoza'nın felsefesini (sözcüğü doğru ve uygun yorumlarsak, nihayetinde '*onun* bilgeliğini sevmeyi') bu aşılmaz bakireye, Pallas Athene'ye bir bakış fırlatmaya cüret edecek saldırganın cesaretini daha en baştan kırsın diye nasıl bir zırhla kapladığını ve maskelediğini görünce: —bir münzevilik hastasının bu maskeli geçidi ne kadar da kendi utangaçlığını ve saldırıya açık oluşunu ele veriyor!" (*Ötesinde*, 5. Aforizma)

LS: Okuma esnasında belki vurgulamadığımız en önemli nokta en baştadır. Burada, bu paragrafta, *tüm* filozoflardan bahsediyor. Şimdi onu tersine çevirir.[19] Tüm filozoflar hakikat istencine sahiptir, hakikat istencini rehber edindiklerini iddia ederler. [Aslında] onları başka bir şey yönlendirir: Yani entelektüel olarak namuslu değiller ve Nietzsche'nin yeni felsefesi, geleceğin felsefesi, geçmişin felsefesinden entelektüel ola-

[18] Bu noktada ses kaydında bir kesinti var, ancak Aforizmanın geri kalanı dökümde olmasa da, okunmuş olduğunu varsayarak dahil ediyorum. (ç.n.)
[19] Strauss bu cümlede (*Now he turns it around*) muhtemelen şunu demek istemektedir: Nietzsche önceki aforizmalarda belli bir tür (dogmatik, metafizikçi) filozoflara dair konuşurken, şimdi tüm filozoflara dair konuşmaya başlar. (ç.n.)

rak daha namuslu olduğunu iddia eder. Ünlü filozofların isimleri *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ilk defa burada geçer: O zamanlarda sanırım Kıta Avrupası'nın en büyük isimleri olan Kant ve Spinoza. Bunlar çok farklı insanlar, ama entelektüel açıdan namuslu olmamakla aynı derecede suçlular. Evet?

Öğrenci: ...[Nietzsche] kendisini aynı çantadan nasıl çıkarıyor?

LS: Belki de bilinç bir fark yaratır. Başka bir deyişle (izninizle neredeyse muzır ama günümüzde oldukça yaygın bir ifadeyi kullanabilirsem), eğer her felsefe kişisel ise ve geçmişin filozofları bunu reddediyorlarsa ve böylece felsefeleri kişisel değilse, felsefesi açıkça kişisel olan Nietzsche gibi bir adam, tam da bu nedenle, daha dürüst ve daha doğrucudur.[20] Mantıklı değil mi? Bir kişisel felsefenin mümkün olup olmadığı tamamen farklı bir sorudur, ancak ilk olarak, Nietzsche'nin kuvvetli, güçlü bir şekilde ifade edilmiş, güzelce ifade edilmiş ancak esrarengiz olan bu cümlelerle ne demek istediğini bulmaya çalışmalıyız.

Başka bir öğrenci: Bunun hakkında anlamadığım bir şey var. Sayfanın biraz altında şöyle diyor: bir varsayım, bir önsezi, hatta bir ilham.[21] Belki de bunu kabul edebiliriz: Bir tür ilhamdır, bir tür önsezidir ve yine de bunun kişisel olmadığını söyleyebiliriz.

LS: Evet, kalbin arzusu. Evet, bu önemli.

Aynı Öğrenci: Ama bu kişisel değildir, herkese gelebilir ve eğer onlara gelirse bu onların fizyolojilerinin bir sonucu olmayacaktır.

LS: Öyleyse belki *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son aforizmasını okumalısınız; şimdi okuyabilirsiniz.

Okuyucu: "Ah, nesiniz ki siz, benim yazılı ve boyalı dü-

[20] Strauss'un "neredeyse muzır" (*almost obscene*) ama yaygın bir ifade derken, kastettiği şey tüm/her felsefenin kişisel olduğu görüşüdür (*all philosophy is personal*). (ç.n.)

[21] İlgili kısım çeviride "öngörülen bir cümle, bir fikir, bir ilham" olarak geçer. (ç.n.)

şüncelerim! Daha yakın zamana kadar öyle rengârenk, genç, muziptiniz, dikenlerle ve gizli baharatlarla doluydunuz, beni hapşırtıyor ve güldürüyordunuz — ya şimdi? Daha şimdiden kalmadı bir yeniliğiniz, içinizden bazıları da, korkarım ki hazırlar birer hakikat olmaya." (*Ötesinde*, 296. Aforizma)

LS: Bu sefer tırnak işareti olmadan.[22]

Okuyucu: "Öyle ölümsüz görünüyorsunuz ki şimdiden, öyle yürek paralayıcı ahlakçılıkla, öyle can sıkıcı! Şimdiye kadar farklı mıydı ki? Hangi şeyleri yazdık ve boyadık ki, biz Çin fırçalı Mandarinler, biz yazılmaya *izin veren* şeyleri ebedileştirenler, neyin yalnızca resmini yapabiliriz ki? Ah, her zaman yalnızca solmak ve kokusunu yitirmek üzere olanın! Ah, her zaman yalnızca geçmiş ve tükenmiş fırtınaların ve sarılaşmış geç kalmış duyguların! Ah, her zaman yalnızca uçmaktan yorulmuş ve yolunu şaşırmış, elle bile yakalanabilen kuşların, — *bizim* elimizle! Artık yaşayamayan ve uçamayanları, yalnızca yorgun ve olgun şeyleri ebedileştiriyoruz! Yalnızca sizin *ikindiniz* için renklerim var benim, siz benim yazılı ve boyalı düşüncelerim, çok sayıda renkte belki, bir dolu rengârenk dokunuş ve elli çeşit sarı ve kahverengi ve yeşil ve kırmızı renkler: — fakat hiç kimse anlayamaz bundan, kendi sabahınızda nasıl göründüğünüzü, yalnızlığımın siz apansız kıvılcımları ve mucizeleri, siz benim eski sevgili —— *fena*[23] düşüncelerim!" (*Ötesinde*, 296. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, bunlar Nietzsche'nin düşünceleridir. Aşırı kullanılan bu "kişisel" {sözcüğünü} tekrar kullanmak gerekirse: Nietzsche'nin kendisinin, *ipsissimus*'unun, düşünceleridir.[24] Mesele şudur: Bunlar başka bir insanı neden ilgilendirsin? Yine, uzun süren hastalığının düşüncelerine etkisine ve iyileşmesine değinirken, Nietzsche'nin dediği gibi, okuyucunun itirazı şudur: Sayın Nietzsche'nin iyileşmesi bizi niye

[22] Strauss, "hakikat"in tırnak işareti içinde bulunmadığına dikkat çekiyor.
[23] Alm. *schlimm*. (ç.n.)
[24] Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca* eserinin Önsöz'ünün hemen başında, Latince *ego ipsissimus* (Benim en kendim) ve *ego ipsissimum* (Benim özüm) ifadelerini kullanır. (ç.n)

ilgilendirsin? Öyleyse, aynı hakka binaen, Sayın Nietzsche'nin bu ya da şu düşünceye sahip olmasının bizi neden ilgilendirdiğini sorabiliriz? Ancak sadece Nietzsche'nin şimdiye kadar ve halen sahip olduğu etki nedeniyle değil, ilerledikçe hepinizin de göreceği gibi, bu bizi ilgilendirir. Ve bunun Nietzsche'nin düşüncesinin özgün Nietzscheci karakteriyle nasıl uyumlu olduğu konusunda, belki daha sonra belli bir netliğe ulaşacağız. Evet?

Öğrenci: Beşinci paragrafın[25] ilk cümlesinde "dürüst" sözcüğü...

LS: Ama Almancasında "*unschuldig*" diyor.[26] Ha, anladım, "yeterince dürüst davranmıyorlar." Diğer yandan Almancada *intellektuelle Redlichkeit*, "entelektüel namus,[27]" olarak adlandırılan bir şey vardır. Bu, sanırım deyimsel İngiliz İngilizcesinde *candor* olarak ifade edilirdi. Bazen İngiliz filozofların entelektüel namusuna göndermeler[28] vardır: Kastedilen şey (örneğin, Hume'un dilinde) *candor* idi. Bu çok ciddi bir hata değil. Elbette doğru bir şekilde çevirmek gerekir, ama [bu çeviri] yanıltıcı değil. Şimdi bir sonraki paragrafta tekrar tüm filozoflardan veya her büyük felsefeden bahsediyor.

Okuyucu: "Yavaş yavaş anladım şimdiye kadarki her büyük felsefenin ne olduğunu: yani müellifinin kendi kendine yaptığı itiraf ve bir tür istem dışı, farkında olunmayan hatırat olduğunu; yine aynı şekilde ahlaki (ya da ahlak dışı) amaçların her felsefede, her zaman bütün o bitkinin yeşerdiği asıl yaşam tohumunu oluşturduklarını. Aslında, bir filozofun en çapraşık metafizik önermelerinin nasıl ortaya çıktıklarını açık-

[25] Yani aforizmanın. (ç.n.)

[26] Öğrenci asıl metinde *redlich*, Kaufmann çevirisinde *honest* olarak geçen sözcüğü sorar, ancak sözcüğün farklı bir İngilizce karşılığını (*candid* ya da isim hali *candor*) kullandığı için, Strauss öğrencinin hangi sözcüğü kastettiğini anlamakta zorlanır ve Almancasında "masum" anlamına gelen *unschuldig* sözcüğünü kastettiğini sanır. (ç.n.)

[27] Veya "entelektüel dürüstlük." (ç.n.)

[28] Muhtemelen Nietzsche'nin diğer yazılarında. (ç.n.)

lamak için: hangi ahlaka varmak istiyor o felsefe (o *kişi*—)? diye sormakla iyi (ve akıllıca) bir iş yapmış olunur." (*Ötesinde*, Aforizma 6)

LS: Bu yorum kuralının Nietzsche'nin kendisine de uygulanması gerektiğini söylemek adil olacaktır. Devam edelim.

Okuyucu: "Dolayısıyla, bir 'bilgi dürtüsünün' felsefenin babası olduğuna inanmıyorum; aksine, başka yerlerde olduğu gibi, burada da bir başka dürtünün anlama ve (yanlış anlamayı) yalnızca bir araç olarak kullandığına inanıyorum. Gelgelelim, insanın temel dürtülerine, özellikle burada *esinleyici* dehalar (ya da cinler ve periler—) olarak oyunlarını nereye kadar vardırmış olabilecekleri açısından bakıldığında, — hepsinin de en az bir kez felsefe yapmış oldukları ve içlerinden her birinin de *kendini* varoluşun nihai amacı ve diğer tüm dürtülerin meşru *efendisi* olarak göstermek istediği görülecektir. Çünkü her dürtü hükmetmek ister: ve *bu haliyle* felsefe yapmaya çalışır." (*Ötesinde*, 6. Aforizma)

LS: Haddi zatında, hükmetme arzusunda olduğu gibi.[29]

Okuyucu: "Elbette: bilginlerde, asıl bilim insanlarında durum farklı olabilir —isterseniz 'daha iyi' diyelim— orada gerçekten bilgi dürtüsü gibi bir şey, iyi kurulduğunda bilginin diğer tüm dürtülerinin *katılımı olmadan*, cesurca çalışan, küçük, bağımsız bir saat mekanizması var olabilir. Bu yüzden bilginin asıl 'ilgileri'[30] genellikle tamamen başka bir yerde yatar, örneğin ailesinde ya da para kazanmakta ya da politikada; doğrusu küçük mekanizmasının bilimin şu ya da bu noktasına konuşlanmış olması ve 'umut vaat eden' genç işçinin kendini iyi bir filolog ya da mantar uzmanı ya da kimya-

[29] Nietzsche: *und als* solcher *versucht er zu philosophiren*. Kaufmann: *and it attempts to philosophize in* that spirit. Strauss burada Kaufmann'ın *"in that spirit"* (Alm. *als solcher*) ifadesini *as such* (haddi zatında, bu haliyle) olarak yeniden çevirir. (ç.n.)

[30] İngilizce *interest* gibi Almanca *Interesse* de hem "ilgi" hem "menfaat/çıkar" anlamı taşır. Nietzsche ön planda "ilgi," arka planda "menfaat" olmak üzere, her ikisini de kasteder. (ç.n.)

ger yapması âdeta önemsizdir: onu *karakterize eden* şey şu ya da bu oluşu değildir. Filozof içinse, tam tersine, kesinlikle kişisel olmayan bir şey yoktur; özellikle de ahlakı (yani doğasının en içsel dürtülerinin birbirlerine karşı hangi hiyerarşi içinde yer aldıkları) onun *kim olduğunun* nihai ve belirleyici bir şahididir." (*Ötesinde*, 6. Aforizma)

LS: Başlangıçta, "her büyük felsefe" diyerek, Britanya Adaları'nda[31] "felsefe yapan" diye bahsedilen insanların ahlak felsefesini dışarıda bırakmış olur, zira bunlar elbette sona doğru ele aldığı bilim insanları ya da bilginler kategorisine girerler.[32] Fransızca *savant* gibi, Almanca *Gelehrter* terimi de, hem bilginleri hem de bilim insanlarını içerir ki bu nedenle çevirisini yapmak zordur, ancak "uzmanlar" denebilir Felsefe yapan bu kişiler, sözgelişi, mantar ya da burada bahsettiği diğer şeyleri çalışanlar kadar uzmandır. Bu, felsefe değildir ve bu nedenle, onlar için geçerli olan şeyler felsefenin kaderini ve dolayısıyla da bu ayrımı etkilemez.

Öğrenci: Bunda[33] "belkiler" yok.

LS: Elbette, yavaş yavaş şeyleri bir ölçüde kanıtlamaya başlıyor. Evet, yedinci aforizma.

Okuyucu: "Filozoflar nasıl da muzip olabiliyorlar! Epikuros'un Platon ve Platonculara yaptığı nükteden daha zehirlisini bilmiyorum: onlara *Dionysiokolakes* demişti. Harfiyen ve yüzeysel alındığında 'Dionysios'un dalkavukları' anlamına gelir bu, yani tiranın kuyrukları ve dalkavukları; ama bunun yanı sıra bir de 'bunların hepsi *oyuncu*, hiçbir şeyleri sahici değil' demek istemektedir (Çünkü *Dionysokolaks*, tiyatro oyuncusu için kullanılan yaygın bir isimdi.)" (*Ötesinde*, 7. Aforizma)

[31] Yani İngiltere ve İrlanda'nın bulunduğu adalar. (ç.n.)
[32] Bilim insanı: *scientist*; bilgin: *scholar*. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)
[33] Yani bu aforizmada. (ç.n.)

LS: Ve [tanrı] Dionysios'un dalkavuğu,[34] Sicilya tiranı Dionysios'un değil, evet?

Okuyucu: "Bu sonuncu anlam, aslında Epikuros'un Platon'a yaptığı muziplikti: Platon'un öğrencileriyle birlikte çok iyi bildiği gösterişli mizansen tarzı usandırmıştı onu — kendisiyse hiç anlamıyordu bundan! Epikuros, Samos'un eski okul müdürü, Atina'daki küçük bahçesine kapanıp üç yüz kitap yazmıştı: kim bilir? belki de Platon'a kızdığı ve onu kıskandığı için? —Bu bahçe tanrısı Epikuros'un kim olduğunu Yunanistan'ın çözmesi için üç yüzyıl gerekti — Peki çözdüler mi?" (*Ötesinde*, 7. Aforizma)

LS: Öyleyse bunlar bahsedilen ilk antik filozoflardır: Platon ve Epikuros, zıt kutuplar. Mizansen ustası ve büyük sanatçı Platon ile bu yetenekten tamamen yoksun Epikuros, ama Platon'un ihtişamıyla olmasa bile, o da aynı şekilde kendini üreten bir insandır. [Epikuros'un] demek istediği bu değil mi? Epikuros ile ilgili soru işaretlerim: Platon'un foyasını açığa çıkaran Epikuros, Platon'dan daha mı iyi? Hepsi foyalarının açığa çıkarılmasını hak etmiyor mu? Bu foyasını açığa çıkarma, bu arada sayısız yazar tarafından yapılmıştır, ancak Nietzsche tek başına foya açığa çıkarmak ile değil, ondan çıkarılacak sonuçlarla ilgilenir.[35] Felsefenin radikal olarak yeniden tanımlanması gerekmez mi? Ve şimdi bu felsefe görüşünün basit bir ifadesini verir.

Okuyucu: "Her felsefede filozofun 'inancının' sahneye çıktığı bir nokta vardır..." (*Ötesinde*, 8. Aforizma)

LS: "İnanç" tırnak içinde.

[34] Strauss burada ikinci ifadenin (*Dionysokolaks*) *flatterer of Dionysus* (tanrı Dionysios'un dalkavuğu) anlamına geldiğine işaret eder. Bu bağlamda *flatterer* "dalkavuk"tan çok "metheden" anlamı taşır. Önceki "Dionysios'un dalkavukları" (*Dionysiokolakes*) ifadesindeki Dionysios ise Platon'un sonu pek iyi bitmeyen bir ilişki içinde olduğu Sicilya tiranı ya da aynı ismi taşıyan baba ve oğul tiranları kasteder. (ç.n.)

[35] Strauss "çürütmek" olarak da çevrilebilecek *debunk* fiilini kullanır, ancak *debunk* saklanan bir şeyin ifşa edilmesi, herhangi bir konuda iddialı bir kişinin bu iddiasının temelsiz olduğunu göstermek ve böylelikle gerçek yüzünü ortaya çıkarmak gibi bir çağrışım taşır. (ç.n.)

Okuyucu: "sahneye çıktığı bir nokta vardır: ya da eski bir gizemin diliyle söylersek: *adventavit asinus / pulcher et fortissimus.*[36]" (*Ötesinde*, 8. Aforizma)

LS: "Eşek geldi, güzel ve çok güçlü": Yani inanç ve eşek. Ancak şaka, biraz Almanca bilgisi ya da besbelli eşek anırmalarının Alman yorumunu gerektiriyor. Almancada eşeklerin anırması "iya" olarak duyulur ve bu neredeyse "*ja*"dır, Almanca "evet." Yani her felsefede çok güçlü bir olumlama[37] vardır ve bu olumlama güzel ve çok güçlü eşek kadar makuldür. Ancak bunu[38] bilerek yapmak hariç, daha iyisine sahip olamayız ve belki de bu olabilecek en büyük farktır. Evet?

Okuyucu: "'Doğaya uygun' mu *yaşamak istiyorsunuz*? Ah sizi asil Stoacılar, nasıl bir laf kalpazanlığı bu!" (*Ötesinde*, 9. Aforizma)

LS: Öyleyse ilk olarak Platon ve Epikuros'tan bahsetti ve şimdi diğer meşhur antik okula, Stoacılara, dönüyor. Aristoteles'ten bahsedilmiyor. Bunun herhangi bir şekilde kasıtlı olduğunu sanmıyorum, ama Aristoteles Nietzsche için yoktur. {Gülüşmeler}

Okuyucu: "Doğa gibi bir varlık düşünün, savurganlıkta sınır bilmez, kayıtsızlıkta sınır bilmez, amaçsız ve düşüncesizdir, merhamet ve adalet nedir bilmez, hem bereketli hem çorak hem de belirsizdir; kayıtsızlığın kendisini bir güç olarak düşünün — nasıl *yaşayabilirdiniz* bu kayıtsızlığa uygun olarak? Yaşamak — tam da bu doğanın olduğundan farklı-olmayı istemek değil midir? Yaşamak, değer biçmek, tercih etmek, adaletsiz olmak, sınırlı-olmak, farklı-olmayı istemek değil midir? Hem 'doğaya uygun yaşamak' buyruğunuz, aslında 'yaşama uygun yaşamak' anlamına gelse bile — nasıl

[36] "Eşek geldi / güzel ve çok güçlü." Alıntının muhtemel kaynağı: G. C. Lichtenberg'in *Vermischte Schriften* (Muhtelif Yazılar) (●●●●), cilt 5, s. ●●●. *Festum Asinorum* (Eşek Festivali) diye anılan ve 14 Ocak'ta kutlanan bir Ortaçağ Hıristiyan şöleninde söylenen şarkı sözleridir. (ç.n.)

[37] Burada kullanılan *affirmation* (olumlama, ikrar), aforizmanın İngilizce çevirisinde geçen *conviction* (inanç) ile aynı şeydir. (ç.n.)

[38] Yani olumlamayı. (ç.n.)

yaşayamazdınız ki bunu? Bizzat olduğunuz ve olmanız gereken şeyi bir ilke haline getirmek niye? — Gerçekte durum tamamen farklıdır: coşkuya kapılmış bir halde, yasanızın düzenleyici ilkesini doğadan aldığınızı öne sürerken, aslında tam tersini istiyorsunuz, sizi gidi tiyatrocular ve kendini-aldatanlar! Kibriniz kendi ahlakınızı, kendi idealinizi doğaya, evet doğaya bile, dikte etmek ve katmak istiyor..." (*Ötesinde*, 9. Aforizma)

LS: Daha kesin olarak (ki bu noktada kesin olmanın bir önemi olduğu kanaatindeyim), "kibriniz doğaya, doğaya bile, ahlakınızı ve idealinizi dikte etmek istiyor." "Dikte etmek" anahtar sözcüktür.[39]

Okuyucu: "doğanın 'Stoa'ya uygun olarak' doğa olmasını talep ediyor ve her türlü varoluşu yalnızca kendi suretinize göre var kılmak istiyorsunuz — Stoacılığın olağanüstü bir ebedi yüceltilmesi ve genelleştirilmesi olarak! Bütün o hakikat sevginizle, öyle uzun bir süre, öyle inatla, öyle hipnotize olmuş, kaskatı bir halde, doğayı *yanlış*, yani Stoacı bir bakışla görmeye zorluyorsunuz ki kendinizi, sonunda onu başka türlü göremez oluyorsunuz — ve dipsiz bir kibir, sonunda bir de kendi kendinize zulmetmeyi bildiğiniz *için* —Stoacılık kendi kendine zulümdür— doğanın da kendisine zulmedilmesine izin vereceğine dair tımarhanelik umudu doğuruyor sizde: Stoacı da doğanın bir *parçası* değil midir?.....Ama bu eski ve ebedi bir hikâyedir: o zamanlar Stoacılarla gerçekleşen, bugün hâlâ gerçekleşiyor, bir felsefe kendi kendine inanmaya başlar başlamaz. Dünyayı kendi suretine göre yaratır o, başka türlüsü gelmez elinden; felsefe bu zalim dürtünün ta kendisidir, en tinsel güç istencidir, 'dünyanın yaratılışı' için, *causa prima*[40] için." (*Ötesinde*, 9. Aforizma)

LS: En tinsel güç istenci. Güç istenci Nietzsche için anahtar bir terimdir. Bunu daha sonra göreceğiz: Güç istenci tüm fel-

[39] Kaufmann *vorschreiben* yüklemini *impose* (dayatmak) olarak çevirmiştir. Strauss *prescribe* (belirlemek anlamında "tayin etmek" ya da "buyurmak") yüklemini önerir. (ç.n.)

[40] "İlk neden." (ç.n.)

sefeyi belirler, ancak belli bir çeşidi, en tinsel {istenç} olarak. Bu Almancada *"geistig"*dir: Anlamı İngilizce "ruhani" ile "entelektüel" arasındadır.[41] Tinsel dersek, bunun entelektüelden daha fazlası olmak zorunda olmadığını unutmamalıyız. Bu,[42] en tinsel güçte etkilidir. Soru, elbette, bu en tinsel istenci, güç istencinin sıradan biçimlerinden ayırt eden şeyin ne olduğudur. Stoacılar doğaya bir ideal dikte ettiler. Nietzsche'den önce, insan anlığının doğaya [doğa] yasalarını dikte ettiğini söyleyen biri vardı. Bunu mutlaka duymuş olmalısınız: Bu Kant idi ve Nietzsche bunu varsayar. Bunu daha radikal bir hale getirir: Tüm felsefe dikte etmektir, ama sadece doğa yasalarını değil, idealleri de ve sadece böyle bir dikte etme temelinde diğer her şey gerçekleşebilir. Ve dolayısıyla eğer idealler dikte ediliyorsa ve bu en önemli ve en temel fenomense, o zaman elbette burada hakikatlerden söz edilemez. En yüksek şey o zaman hakikat istenci değil, bir ideal yerleştirme istenci, güç istencinin bir edimi olacaktır. Hakikat istencinin yalnızca ikincil bir işlevi olabilir.

Genel olarak, Nietzsche'nin, burada ve başka yerlerdeki hakikat istencine ilişkin tartışmaları hakkında {şu} söylenebilir: Daha önce (Nietzsche'nin elbette bildiği ve kullandığı) bir anlayış vardı: Buna göre, hakikat aklın bir şeye tekabül etmesidir; o zamanlar bu bilgi görüşünün muhalifleri onu "anlık"[43] olarak adlandırmıştı: bilmek [bu görüşe göre] halihazırda var olanı kopyalamak, çoğaltmaktır. Buna karşı olarak, Nietzsche'nin bir başka hakikat anlayışı vardır: Yani yaratım, yaratıcı. Ve bu yaratıcı hakikat ile Kantçı felsefe arasında bir bağlantı var.

Şimdi Nietzsche'nin antik felsefe (Platon, Epikuros ve Stoacılar) hakkında ilk bölümde söyledikleri bu kadar. Sonra 10. Aforizmada, bu bölümün sonuna kadar modern felsefeye dönüyor. [Değinmek istediğiniz] herhangi bir nokta var mı? Evet?

Öğrenci: Burada bir soru soruyor: Stoacı doğanın bir par-

[41] Strauss'un kullandığı İngilizce terimler: *spiritual* ve *intellectual*. (ç.n.)

[42] Muhtemelen güç istenci kastedilmektedir. (ç.n.)

[43] Veya "anlama yetisi" (*understanding*). (ç.n.)

çası değil mi? Bana öyle geliyor ki bu soru çok temel. Eğer bu soru bir Stoacıya sorulmuş olsaydı, ya "hayır" diyebilirdi ya da eğer "evet" yanıtını verirsem, inandığım şeyi söylemekten daha aldatıcı olurdum derdi, çünkü insan hakkındaki antik anlayışa göre, doğada bulunmayan bazı melekeler onu doğadan ayırır.

LS: Nietzsche'nin burada vurguladığı sözcük "parça"dır. Zihnin bir parçası. Doğanın bir parçası.

Aynı Öğrenci: O zaman yanıt, belli bir anlamda "evet" ve belli bir anlamda "hayır" olmalıdır.

LS: Evet, ama doğa Nietzsche'nin dediği gibiyse (yani korkunç ve belirsiz vs.) ve bu paragrafın başında söylediği gibi, kayıtsızlığın kendisiyse, o zaman bu aynı zamanda Stoacılar için de geçerli olacaktır, öyle değil mi? Ve dolayısıyla Stoacı filozoflar için?

Aynı Öğrenci: Anlamıyorum. Doğanın kayıtsızlık olarak nitelendirilmesi durumunda, doğaya karşı kayıtsız olmayan Stoacı nasıl doğanın bir parçası olabilir?

LS: Ama [Stoacı] doğaya göre yaşamak gerektiğini söylemez mi? Ve birinin doğanın Stoacı yorumunu kabul etmek zorunda olmadan bu talebe bakması gerekmez mi? Nietzsche, bunun Stoacıların saçma bir talebi olduğunu göstermek istiyor. Şöyle diyor: Doğaya göre yaşayamazsınız ve eğer "yaşama göre" anlamını kastediyorsanız (ki bu mümkündür) bu boş bir taleptir, çünkü bunu zaten yapıyorsunuz.

Aynı Öğrenci: Fakat doğa Stoacının doğayı anlamamızı istediği gibi anlaşılırsa, o zaman Stoacının doğaya göre yaşamak istemesini söylemesi yaşamını bir nevi çok sığ bir alana hapseder.

LS: Her halükârda, dikkate almamız gereken bir nokta var. En başta, dokuzuncu paragrafın başında, doğa ve yaşam arasındaki farktan bahsettiğinde, doğa ve yaşam çok farklı iki şeydir, fakat ortak bir yönleri vardır. Belki bunu bir daha okuyabilirsiniz, başından itibaren.

Okuyucu: "Doğa gibi bir varlık düşünün, savurganlıkta sınır bilmez, kayıtsızlıkta sınır bilmez, amaçsız ve düşüncesizdir, merhamet ve adalet nedir bilmez, hem bereketli hem çorak hem de belirsizdir..." (*Ötesinde*, Aforizma 9)

LS: Hayır, hayır. Bilemiyorum. Benim Almanca metnimde "bereketli" değil, "korkunç."[44] Başka bir Almanca edisyonu olan var mı?[45]

Öğrenci: ...

LS: Evet, o [edisyon] daha iyi. O zaman çeviri doğru. Teşekkür ederim. Evet?

Okuyucu: "hem bereketli hem çorak hem de belirsizdir; kayıtsızlığın kendisini bir güç olarak düşünün — nasıl *yaşayabilirdiniz* bu kayıtsızlığa uygun olarak?" (*Ötesinde*, 9. Aforizma)

LS: Başka bir deyişle, doğa gibi ya da doğaya göre yaşayamaz. Evet, şimdi alternatif.

Okuyucu: "Yaşamak — tam da bu doğanın olduğundan farklı-olmayı istemek değil midir? Yaşamak, değer biçmek, tercih etmek, adaletsiz olmak, sınırlı-olmak, farklı-olmayı istemek değil midir?" (*Ötesinde*, 9. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, doğa ve yaşam çok farklı iki şey. Fakat burada vurgulanmayan ortak bir yönleri var, ama...

Öğrenci: Savurganlık?

LS: Hayır, bunu söylemiyor. Her ikisinde de ortak olan tek bir şey var.

Başka bir öğrenci: Yaşam doğanın bir parçasıdır.

[44] Almanca "korkunç" *furchtbar*, "bereketli" ise *fruchtbar*. Strauss'un kullandığı edisyonda harf hatası olmalı. (ç.n.)

[45] Strauss okunan son cümlede "bereketli" veya "verimli" sözcüğünün kullanımını sorgular ve kendi metninde "korkunç" geçtiğini belirtir, fakat ne dediği işitilmeyen bir öğrenci başka bir edisyondan Almancasını söyleyince, "bereketli"nin kullanımından tatmin olur.

LS: Bu, burada tartışılmıyor. Her ikisi de adaletsizdir. Ve bu Stoacılığın çürütmesidir, çünkü (Stoacılar) doğaya göre yaşamak isterler ve bu onlar için adil bir şekilde yaşamak demektir. Nietzsche'nin burada doğa ve yaşam arasında yaptığı ayrım tamamen geçicidir ve [fazla] zorlanmamalıdır; ve inanıyorum ki, sadece bu adaletsizliği ortaya çıkarma amacına hizmet ediyor. Sanırım Nietzsche'nin çağdaşı felsefeyi ele alan bir sonraki aforizmaya [şimdi] başlamak pratik değil. Bahsetmek istediğiniz herhangi bir nokta var mı?

Öğrenci: Hakikatperestlikle ilgili olarak başta bahsettiğiniz paradoks karşısında Nietzsche'nin önündeki alternatifleri bir ölçüde netleştirebilir misiniz? Örneğin, hakikatin değerini sorgularsak, bu soruya ne tür bir yanıt verebiliriz? Doğru bir yanıt verebilir miyiz?

LS: Bu büyük bir zorluk ve bu bir bakıma tüm eser boyunca, ama özellikle de ilk bölümde devam ediyor. Gelecek sefere yapacağımızı öngörmek gerekirse, Nietzsche'ye göre temel fenomen güç istenci olarak adlandırdığı şeydir. Şimdi güç istenci ona göre bir *gerçektir*.[46] Ama aynı zamanda güç istenci öğretisinin, gerçeklerin diğer yorumlarından daha doğru olmayan, fakat diğer bakış açılarından üstün olan bir *yorumu* olduğunu söyler. Dolayısıyla yorum ya da gerçek: Nietzsche'nin bu ilk bölümde karşımıza çıkardığı zorluk budur. Yorumun ötesine hiç geçebilir miyiz? Bunun ötesine hiç geçebilir miyiz? Kitapların yorumunu kastetmiyorum; Nietzsche için tali bir şey bu.

Aynı Öğrenci: Ancak, belli bir kitaba giren belirli bir yoruma öncesinden sahip olmak zorunda değil miyiz?... Bir yorumun başka bir yorumdan nasıl daha iyi olduğuna karar verebilmeliyiz.

LS: Çeşitli olasılıklar var. [Nietzsche'nin] kullandığı bir ifadeyi kullanmak gerekirse, titiz insanlar için dayanılmaz olan, ama titiz olmayan insanlar için mükemmel bir şekilde katlanılabilir olan bazı yaşam yorumları vardır. Ve titiz olan-

[46] Veya "olgu" (*fact*). (ç.n.)

lar, onun için ve belki de bizim için de, titiz olmayanlardan daha inandırıcıdır. Başkalarının bir çürütmesi yoktur ve ayrıca, eğer olsaydı, Nietzsche bunu hor görürdü. Çürütmeyi hor görürdü. Bunu sunar ve açık bir gerekçe olarak şöyle der: Eğer kulaklarınız varsa ve anlıyorsanız, o zaman daha önce yaşadığınızdan farklı yaşarsınız. Tüm yapabileceği bu kadardır. Sokrates'in yol gösterdiği gibi yol gösterme teşebbüsü yoktur.

Başka bir öğrenci: Üçüncü ve dördüncü paragraflarda, hakikatin, bir şeyin yaşamı ne kadar teşvik ettiği veya muhafaza ettiğiyle ilgili olabileceğini ya da bununla ölçülebileceğini söylediniz.

LS: Evet.

Aynı Öğrenci: Fakat sonra başka bir pasajda, hakikatin ölümcül olduğunu söylediniz.

LS: Fakat asıl mesele hakikatin her zaman aynı anlama sahip olup olmadığıdır: Nietzsche'nin hakikati (tırnak işareti kullanıyor olsun olmasın) tırnak işareti içinde anlayıp anlamadığıdır; ve sonra, hakikati herkesin geleneksel olarak anladığı şekilde mi anladığı, yoksa bazen farklı bir anlamı kastedip kastetmediğidir.

Aynı Öğrenci: Bu diğer anlamın hakikate bağlılık ile bir ilgisi olabilir mi?[47]

LS: Elbette yaşamla olan ilişkisiyle ilgili olmalıdır. Titiz insanlar diye adlandırdığım şey: Bu, insanların yaşama bakış açısından üstün sadece bir yönüdür. Sadece bir yönüdür, ancak göz ardı edilemez bir yön. Peki öyleyse, gelecek çarşamba günü tekrar bir araya geleceğiz.

[47] Ses kaydında öğrencinin sorusu net duyulmamaktadır. Dökümdeki ifadenin yukarıdaki çevirisi tahminidir. (ç.n.)

3. Oturum: 27 Ekim 1971

Leo Strauss: Size Nietzsche'nin *İkinci Zamansız Düşüncesi*'nden ölümcül hakikatten bahsettiği ve bununla oluşun egemenliği ve türlerin değişimini kastettiği bir pasajı okumuştum. Bunun anlamı, özellikle de türlerin istikrarsızlığı ve olmama egemenliği. "Ölümcül hakikat": Bu Nietzsche için anahtar bir sözdür. Bu düşünce için bulduğu en güçlü ve en kapsamlı ifade, meşhur "Tanrı öldü" cümlesidir. Bu belki daha az şoke edici bir şekilde ifade edilebilir: "Yaşam, tamamen anlamsızdır."

Şimdi, Nietzsche'nin eserinde[1] yapmaya çalıştığı şey, bu ölümcül hakikatleri kabul etmek ve onları kabul etmek suretiyle yaşam-verici hakikate dönüştürmektir. Şimdi bunun ayrıntılarını nasıl geliştirdiğini, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabını okuyarak görmeliyiz. Burada önsözde Platon'a göre saf zihnin kendi içinde iyiyi algıladığını söyler. Ya da Nietzsche'nin kendi diline biraz daha yakın bir dilde yeniden ifade etmek gerekirse, saf zihin ebedi değerleri algılar. Nietzsche, bunun karşısına şu görüşü koyuyor: Saf olmayan zihin fani değerler yaratır. Saf olmayan, müstehcen değil, geçen sefer gördüğümüz gibi, içgüdünün baskın olduğu ya da bunun gibi bir şey anlamına gelir. Dolayısıyla, bu karşıtlık bu eserin hemen başında bizi karşılar. Fakat Nietzsche burada değerlerden çok, hakikatten bahseder. Başka bir ifadeyle: Nietzsche değerlerden bahsettiği zaman, artık sosyal bilimde ve sanırım mantıkta da çok yaygın olduğu gibi, değerleri olgulara[2] karşıt olarak anlamaz. Bildiğim kadarıyla, bu değer ve

[1] Yani *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de. (ç.n.)
[2] Veya "gerçeklere" (*facts*). (ç.n.)

olgu ayrımı Nietzsche'den sonradır. Varlığını, Nietzsche'yi akademik olarak daha kabul edilebilir kılmaya yönelik bir girişime borçludur. Bunu hiç yakından incelemedim, ama bunu inceleyen ve bilecek bir konumda olan bir kişi olan ve 1900 civarında Almanya'daki tartışmaları bilen Arnold Brecht, değer ve olgu ayrımının izini Georg Simmel adında bir Alman felsefe profesörüne sürmüştür. Kendisi, Nietzsche'den etkilenen ilk Alman felsefe profesörlerinden biriydi.[3] Yani Nietzsche, tekrarlamak gerekirse, bu ayrımı yapmaz. Hakikatten bahseder.

Şimdi hem Platon'un hem de Nietzsche'nin ifadelerini tekrar etmeme izin verin. Platon: saf zihin, ebedi değerleri algılar; Nietzsche: saf olmayan zihin, fani değerleri yaratır. Hem Platon'un hem de Nietzsche'nin ifadeleri (aynı hakikat anlamında) doğru oldukları iddiasındadır. Yani, her ikisi de algıladıkları şeyleri ifade ettiklerini ya da algıladıkları şeylerin öyle olduklarını öne sürmektedir. Her ikisi de konuşmalarında, düşüncelerinde, olanı yeniden üretir. Her ikisi de olanı kopyalar. Fakat hakikatin ne olduğu konusunda kökten ayrışırlar. Bu açıkça yeterli değildir, çünkü eğer olsaydı, Nietzsche şunu iddia ederdi (ki etmez): Kendi saf zihni "saf olmayan zihnin fani değerler yarattığını" ve ebedi değerlerin olamayacağını algılıyor. Nietzsche bu şeyleri nasıl biliyor veya onları nasıl algılıyor? Bu uzun bir sorudur, fakat elbette varlığını reddettiği saf zihnin sayesinde değil.

Şimdi Nietzsche, hakikat istencinin nedeni ve hakikat istencinin değeri sorusunu gündeme getirir. Fakat hakikat dışının hakikatten daha değerli olduğunu, yani yaşam için daha değerli olduğunu iddia eder, zira hakikat ölümcüldür. Ancak "hakikat dışı hakikatten daha değerlidir" önermesinin doğru olduğunu iddia eder. Bu hakikat, en temel hakikat, yaşam için açıkça yararlıdır ve ölümcül değildir. Öyle görünüyor ki Nietzsche Platon'un pençelerinden kaçamaz. Başka bir filozofun (Hegel'in) ifadesiyle, felsefe, kendisini [ahlaki açıdan] geliştir-

[3] Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1968).

rici[4] olma arzusuna karşı korumalıdır. Hegel'in ima ettiği şey, felsefenin zorunlu olarak geliştirici olduğudur. Bu aynı zamanda Platon'un ve hatta kendi tarzında Nietzsche'nin demek istediğidir.

Şimdi geçen sefer 9. Aforizmayı okuduk. 7. ve 9. Aforizmalarda (Nietzsche) antik filozofları tartışır: Platon, Epikuros ve Stoacılar (Aristoteles karakteristik bir şekilde ihmal edilir). Ardından bir sonraki aforizmada, on numarada, modern felsefeye geçer. En azından ilk bölümde antik filozoflara geri dönmeyecektir. Ama ilk önce, gündeme getirdiğim bu çok genel şeyler hakkında tartışmak istediğiniz bir nokta var mı?

Öğrenci: *"Edifying"*in ne anlama geldiği hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz?

LS: Bayağı dilde, "inşa etmek." Bu sadece farklı bir Latince sözcüktür. *"Edify,"* "bir ev inşa etmek," "inşa etmek" anlamına gelir. Bu biraz daha açık mı? Ama aynı zamanda *"edifying"*in yaygın anlamını da biliyorsunuz: "teselli edici."

Aynı Öğrenci: Peki hangisi...

LS: Hepsi anlamına gelir. Ama her seviyede değil. Demek istediğim, filozoflar tarafından sağlanan gelişimden[5] faydalanmak için belli fedakârlıklar, büyük fedakârlıklar yapılmalıdır. Ancak son çare olarak bu gerçekleşir.

Başka Bir Öğrenci: Hakikatin ölümcül olduğu iddiası yaratıcı olmayan bir kişi tarafından yeterince anlaşılabilir mi?

LS: Evet, elbette, herkes ne anlama geldiğini anlayamaz mı? Özellikle de Nietzsche'den birkaç sayfa okuyarak? Tanrı öldü. Bu önerme anlaşılabilir gibi görünüyor. Bugün birçok insan bunu kullanır ve hatta birçok insan bunu doğru olarak kabul eder. Birçok kişi "Tanrı'ya şükür ki Tanrı öldü" derdi. Fakat Nietzsche'nin göstermeye çalıştığı şey, bunun korkunç bir hakikat, ölümcül bir hakikat olduğudur. Buna karşın, yaratıcı insanlar bu ölümcül hakikat karşısında bir tür felç ge-

[4] Bkz. Terimlerde Dair Açıklama, *edifying* maddesi. (ç.n.)
[5] İng. *edification*. (ç.n.)

çirmeyecek kişiler olacaktır. Biz sıradan insanlar felç geçiririz, ama Nietzsche'nin yaratıcı olanlar diye adlandırdıkları, bu ölümcül hakikat olmaksızın ellerinden gelenden daha büyük bir çabaya sevk edilecektir: Her şeyden önce, ölümcül hakikatin hakikatini görmek için ve ikinci olarak, ölümcüllüğün yaratıcı bir eylem gerektirmediğini görmek için. Bu saf nihilizme yol açar. Bu[6] aynı zamanda Nietzsche'ye özgü bir ifadedir. Fakat bu nihilizmden kurtulmak için yaratıcı bir eylem gerekir.

Öyleyse, 10. Aforizmaya geçiyoruz; okuyabilirseniz memnun olurum.

Okuyucu: "Günümüzde Avrupa'nın dört bir yanında 'gerçek ve görünürdeki dünya' probleminin irdelenişindeki gayret ve titizlik, hatta: kurnazlık diyesim geliyor, üzerinde düşünmeye, kulak kesilmeye değer; bunun arka planında yalnızca 'bir hakikat istenci'nden fazlasını işitemeyen, elbette ki kulaklarının keskinliğiyle övünemez. Çok ender ve münferit örneklerde gerçekten de böyle bir hakikat istencinin, bir taşkın ve serüvenci yüreğin, nihayetinde bir avuç 'kesinliği' hâlâ bir araba dolusu güzel olasılığa tercih eden, umutsuz bir metafizikçi hırsının da bunda payı olabilir..." (*Ötesinde*, 10. Aforizma)

LS: "Kesinlik" tırnak içine alınmış.

Okuyucu: "hatta belirsiz bir şeyin üzerinde değil de kesin bir hiçin üzerinde yatıp ölmeyi tercih eden püriten vicdan fanatikleri de var olabilir." (*Ötesinde*, 10. Aforizma)

LS: Bununla bağlantısı açık. "Gerçek ve görünürdeki dünya" sorunu, hakiki dünya ya da yanılsama dünyası sorununun sadece bir başka biçimidir. Hakikat ve hakikat dışı. Ve Nietzsche'nin burada değindiği (ve bu bölüm boyunca değineceği) nokta, tamamen teorik, mantıksal, epistemolojik görünen tartışmaların, herhangi başka bir önerme kadar, dürtüler, ihtiyaçlar, tutkular tarafından harekete geçirildiğidir.

[6] Yani "nihilizm." (ç.n.)

Okuyucu: "Ne ki, bu nihilizmdir ve ölümüne yorgun bir ruhun işaretidir: böyle bir erdemin tavırları ne kadar cesur izlenimi verse de. Daha güçlü, daha hayat dolu, hâlâ yaşama susamış düşünürlerde ise durum farklı görünür: görünüş *karşısında* taraf tutmakla ve 'perspektife göre' sözcüğünü şimdiden kibirle telaffuz etmekle," (*Ötesinde*, 10. Aforizma)

LS: "Perspektifsel" sıfatını, sözcüğünü kullanıyor.

Okuyucu: "görünüş *karşısında* taraf tutmakla ve 'perspektifsel' sözcüğünü şimdiden kibirle telaffuz etmekle, kendi bedenlerinin inandırıcılığına da 'dünya yerinden oynamıyor' diyen görünüşün inandırıcılığı kadar düşük bir değer biçen ve anlaşılan bir o kadar da keyifle en kesin mülklerini elden çıkartmakla (zira insanın kendi bedeninden daha kesinlikle inandığı ne var ki?), kim bilir belki de aslında bir zamanlar *daha kesinlikle* sahip olunan bir şeyi, geçmiş zamanların inancının eski temel mülkiyetinden bir şeyi..." (*Ötesinde*, 10. Aforizma)

LS: "*Domain*" değil, daha güçlü bir sözcük kullanıyor: Eski, neredeyse "büyük çiftlik," "malikâne" denebilir.[7] Bu, Avrupa'da gerçekleşmekte olan büyük toplumsal değişime bilinçli bir göndermedir.

Okuyucu: "belki 'ruhun ölümsüzlüğünü,' belki de 'eski Tanrıyı' kısacası, onlarla 'modern fikirler'de olduğundan daha güçlü ve daha neşeli yaşanılan fikirleri geri kazanmak istiyorlardır. Bu modern fikirlere karşı bir *güvensizlik* vardır bunda, dün ve bugün inşa edilmiş olan her şeye karşı bir inançsızlıktır bu; belki de sözüm ona pozitivizmin bugün kendini pazara sunduğu haliyle farklı kökenlerden gelen kavramların *bric-à-brac*'ına[8] tahammül edemeyen hafif bir bıkkınlık ve bir alay da karışmıştır işin içine. Alacalı olmaktan başka

[7] Nietzsche: *der Grundbesitz*; Kaufmann: *domain*. Strauss ilgili sözcüğün *latifundia* (büyük çiftlikler) ya da *landed estate* (malikane) anlamına geldiğini belirtir. *Domain* (*demesne* gibi) "büyük çiftlik" ya da "malikâne" anlamlarına gelen Latince *dominium*/*dominicum* ile etimolojik açıdan bağlantılıdır, ancak güncel anlamı tam olarak bu değildir. (ç.n.)

[8] Fransızca *bric-à-brac*: ıvır zıvır. (ç.n.)

hiçbir yenilikleri olmayan tüm bu gerçeklik felsefeciliği taslayanların panayır alacalığı ve derme çatmalığının karşısında daha titiz bir zevkin tiksintisi. Bana öyle geliyor ki, bu noktada günümüzün bu kuşkucu gerçekçilik karşıtlarına ve bilgimikroskopçularına[9] hak vermek gerekir: onları *modern* gerçeklikten uzaklaştıran dürtüleri çürütülmemiştir, —geriye dönük kestirme yolları ise bizi ne ilgilendirir! Onlarda asıl olan 'geriye' gitmek istemeleri *değildir*: aksine, *çekip gitmek* istemeleridir. Biraz daha kuvvet, uçuş, cesaret ve sanatçılık olsa: *dışarı çıkmak* isteyeceklerdir, — yoksa geriye dönmek değil! " (*Ötesinde*, 10. Aforizma)

LS: Bahsettiği bu filozofları çıkarmakta zorlanıyorum. Görünüşe göre Nietzsche'nin zamanında çok revaçtaydılar. Bu belli ki Kant'ın pozitivizmi değildi. Kendisine gerçeklik filozofu diyen ve Marks tarafından da eleştirilen Dühring adlı biri olduğunu sanıyorum ama [tam] bilmiyorum.[10] Belki Kaufmann bize bilgi verecek bir şey söylüyordur; bir şey söylüyor mu? Hayır. Neyse, bu çok önemli değil. Fakat Nietzsche'nin temas ettiği ana nokta şudur: Tüm bu şeyler, şu anda revaçta olan bu filozofların muhalifleri olan bu insanlar, bir içgüdüyle ki Nietzsche'nin bakış açısına göre sağlıklı bir içgüdüyle hareket ediyorlar: "modern fikirlere karşı bir güvensizlik." Fakat yeterince kuvvetli değiller; modern fikirlerden çok daha saygın olan modern öncesi fikirlere (ruhun ölümsüzlüğü, eski ya da yaşlı tanrı gibi fikirlere) çok erken dönüyorlar. Nietzsche'nin çağdaşları arasında bu saygın insanları tanımlama şekli, bize çok genel bir biçimde Kant'ı hatırlatır ve bu nedenle bir sonraki aforizmada Kant'a dönmesi çok da şaşırtıcı değildir.

Öğrenci: Eski fikirlere dönememenin sorumlusu bu modern fikirler mi?

LS: Bu ölümcül hakikat gibi mi demek istiyorsunuz? Evet

[9] Nietzsche muhtemelen Friedrich Lange (1849-1927), Afrikan Spir (1837-90) ve Gustav Teichmüller (1832-88) gibi Yeni Kantçı filozofları kastetmektedir (Clark & Dudrick, s. 70). (ç.n.)

[10] Friedrich Engels, *Anti–Dühring* (1878).

ama yine de, kendi halimizden memnuniyet, ilerlememizden dolayı kendimizi tebrik etmek ve bu muzaffer fikirlerin korkunç ölümcül karakterini görememek: Bunlar esef edilecek şeyler. Mantıklı değil mi? Nietzsche ayrıca eski fikirlere geri dönülebileceğine inanmaz. Ama yine de, modern fikirlere karşı isyan eden biri, modern fikirlere karşı içgüdüsüz bir memnuniyet duymaktan daha yüksek bir içgüdü ortaya koymaktadır.

Aynı Öğrenci: ...Eski fikirler ... hakikat daima hakikattir.

LS: Eğer sizi doğru anladıysam, şunu demek istiyorsunuz: Burada asil bir hakikat dışı karşısında galip gelmiş bir bayağı hakikatimiz var. Demek istediğiniz bu mu? Evet, ama bir zamanlar hüküm sürmüş asil bir hakikat dışının hatırlanması bizi şu anda hüküm süren bayağı hakikatten hoşnutsuz yapar ve belki de gelecekteki asil bir hakikate götürebilir. Kitabın adı "Geleceğin Felsefecilerine Prelüd"dür.

Aynı Öğrenci: Aforizma 20, tekrar eden bir hikâyeye, aynı yörüngede dönen felsefelere işaret ediyor gibi görünüyor ve fikirler ve hakikat...

LS: Bunu ona geldiğimizde tartışmamızı öneriyorum.

Başka bir öğrenci: Sanırım kimin hakkında konuşuyor olabileceği hakkında bir fikrim var. Mikroskopçular hakkında ve onların alacalığı ve geriye bakan kestirme yolları hakkında konuşur.[11] Bunlar bana Humboldt'u ve belki de Darwin'i düşündürtüyor.

LS: Ama bunlar çok farklı insanlar.

Aynı Öğrenci: Çalışmalarındaki yaklaşımları itibarıyla belli bir anlamda...

[11] Aslında Nietzsche 10. Aforizmada iki ana gruptan bahsediyor. İlkine *Wirklichkeits-Philosophaster* (gerçeklik felsefeciliği taslayanlar), ikincisine *skeptischen Anti-Wirklichen und Erkenntniss-Mikroskopikern* (kuşkucu gerçekçilik karşıtlarına ve bilgi-mikroskopçuları). "Alacalığı" eleştirdiği ilk grup için, "geriye bakan kestirme yolları" kısmen tasvip ettiği (muhtemelen Yeni Kantçı) ikinci grup için söylüyor. (ç.n.)

LS: Çağdaş karşılığı nihilist filozoflar gibi bir şey olabileceğini sanıyorum.

Aynı Öğrenci: İnsanı hayvan yapanlara atıf yaptığını düşünmüyor musunuz?

LS: Hayır, hayır, burada değil. Bilgiyi mikroskop altına koyan insanlardan, bilginin mikroskobik analistlerinden bahsediyor. Gerçekten, bu [dediğiniz] yanlış.

Aynı Öğrenci: Peki neden alacalık ve derme çatmalık hakkında konuşuyor? Bu Darwin'in her zaman eleştirildiği bir şey değil mi?

LS: Bu, Nietzsche'nin bu tür "felsefe" ile 19. yüzyılın ikinci yarısının barbar zevkleri arasındaki bağlantıya dair göndermesi. Biliyorsunuz, neo-Gotik...

Aynı Öğrenci: Ah, anlıyorum.

Başka Öğrenci: Şunu sormak istiyorum ve bunu [Aforizma] 10'da tırnak işareti içine koyar.

LS: Göze görünenin inandırıcılığı.[12]

Aynı Öğrenci: Öğrenmek istediğim şey şu: Nietzsche inanıyor gibi görünüyor.

LS: Evet, elbette. Şüphesiz. Ama bunun yetersiz olduğunu söylüyor. Şimdi, sağduyuya dair daha birçok kesinlikten de (bedenimizin topyekûn inandırıcılığı vs.) şüphe etmemiz isteniyor. Bunu ikincide[13] yapacak. Yoksa Nietzsche'nin Kopernik öncesi dünyayı yeniden ihya etmek istediğini mi düşündünüz?

Aynı Öğrenci: Hayır, şüphem o ki...

LS: Evet, ama biliyorsun ki, bunun hakkında konuşurken ve modern zamanların özet bir analizini yaparken, şu formülü var: insan, yerküre, bu merkezden[14] "x"e geçiyor. Sanırım

[12] 10. Aforizmada *Glaubwürdigkeit des Augenscheins* (görünüşün inandırıcılığı/güvenilirliği) olarak geçen ifade. (ç.n.)
[13] Muhtemelen "Özgür Tin" başlıklı İkinci Bölüm kastediliyor. (ç.n.)
[14] "Bu merkez": insan ve yerküre. (ç.n.)

Kopernik'ten bahsediyor. Bunun, modernin bir göstergesi, modern fikirlerin vazgeçilmez bir öncülü olduğunu biliyor, ama bu tebrik edilecek bir şey değildir; daha ziyade, kaygılı ve cüretkâr bir düşünceyi gerektiren bir şeydir. Evet?

Aynı Öğrenci: Evet.

LS: Böyle olduğuna inanıyorum, evet. O halde, bunun kökenine gittiği Aforizma 11'e geçelim.

Okuyucu: "Bana öyle görünüyor ki, şimdi her yerde dikkatler Kant'ın Alman felsefesi üzerindeki etkilerinden başka bir yere yöneltilmeye ve özellikle onun kendine biçtiği değer maharetle görmezden gelinmeye çalışılıyor. Kant her şeyden önce kendi kategoriler tablosuyla gurur duyuyordu, bu tabloyu elinde tutarak: 'metafizik adına şimdiye kadar yapılabilmiş en ağır şeydir bu' demişti. — Ama şu 'yapılabilmiş' sözünü hele bir anlayalım! İnsanlarda yeni bir yeti, sentetik *a priori* yargılara varma yetisini *keşfetmiş* olmaktan gurur duyuyordu. Diyelim ki, bu konuda kendini kandırmıştı: ama Alman felsefesinin gelişmesi ve hızla en parlak dönemine ulaşması bu gurura ve tüm gençlerin mümkünse daha gurur verici bir şey —ve her halükârda 'yeni yetiler'!— keşfetmek için yarışmalarına dayanmaktaydı. Bir düşünelim hele: zamanı çoktan geldi. Sentetik *a priori* yargılar nasıl *mümkündür*? diye sormuştu Kant — nasıl yanıtlamıştı bunu aslında. *Bir yetinin yetisiyle*: Ne yazık ki bu üç sözcükle değil, aksine bunu öyle dolambaçlı, saygı uyandıran bir tarzda ve Alman derinlik ve süslemesini öyle bol kullanarak yapmıştı ki, böyle bir yanıtta gizli olan komik *niaiserie allemande*[15] duyulamamıştı." (*Ötesinde*, 11. Aforizma)

LS: Bunun Nietzsche'nin Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* hakkındaki anlayışını temsil etmediği kesin değildir. Kant'a dair bilgisini Kant'ın çok derin bir yorumcusu olmayan Schopenhauer'e borçluydu. Dolayısıyla, bunun Nietzsche'nin ciddi görüşü olması imkânsız değildir, ancak bunun, devamında, daha geniş bir düşünce içine gömülü olduğunu göreceksiniz.

[15] Alman ahmaklığı. (ç.n.)

Okuyucu: "İnsanlar bu yeni yeti yüzünden kendinden geçmiş, hatta Kant insanda bir de ahlak yetisi keşfettiğinde, sevinç doruğa çıkmıştı: — çünkü o zamanlar Almanlar hâlâ ahlaklıydılar, henüz hiç de 'reel-politik' [düşkünü] değildiler. Ardından Alman felsefesinin balayı geldi; Tübingen'deki ilahiyat fakültesinin bütün genç ilahiyatçıları[16] hemen çalılıklara koştular — hepsi de 'yetileri' arıyordu. Neler neler bulmadılar ki — romantizmin, o muzip perinin içine üflediği, içine şakıdığı Alman tininin masum, zengin, henüz genç döneminde, 'bulma'yı ve 'icat etme'yi birbirinden ayrı tutmanın henüz bilinmediği zamanlarda! Her şeyden önce 'duyular üstü' olana yönelik bir yeti buldular: Schelling bunu entelektüel sezgi adıyla vaftiz etti ve böylelikle aslında sofu-arzulu Almanların en yürekten arzularına karşılık verdi. Ne kadar kendinden emin bir şekilde kırlaşmış ve yaşlı kavramlar içine gizlense de gençlikten oluşan bu aşırı cesur ve coşkunluk içindeki hareketi, onu ciddiye almaktan ve hatta ona ahlaki bir infialle davranmaktan daha büyük bir haksızlık yapılamaz; artık yeter, büyüdük — ve rüya uçtu gitti. İnsanın kafasını kaşıdığı bir dönem geldi; bugün hâlâ kaşıyoruz. Rüya görülmüştü: en başka ve en önce — yaşlı Kant. 'Bir yetinin yetisiyle' — demişti..." (*Ötesinde*, 11. Aforizma)

LS: Almancası daha temel: *Vermöge eines Vermögens*. İngilizceye "bir yetinin yetisi" olarak çevirmek mümkün değildir.[17]

Okuyucu: "ya da en azından demek istemişti. Peki bu — bir yanıt mıdır?" (*Ötesinde*, 11. Aforizma)

LS: Gördüğünüz gibi, bu paragrafın başında verdiği Kant'ın gayet yetersiz yorumunu geri çekiyor: "ya da en azından demek istemişti."[18]

[16] Muhtemelen Hegel, Hölderlin ve Schelling'e gönderme. (ç.n.)

[17] Almanca *Vermögen* (İngilizce karşılığı *power/faculty*) gibi "güç" olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

[18] Ses kaydına göre, Strauss bunun ardından yine konuyla ilgili bir şey söylemektedir ama ne dediği anlaşılamamaktadır. (ç.n.)

Okuyucu: "Bir açıklama mıdır? Yoksa daha ziyade sorunun bir yinelenişi midir? Afyon nasıl uyutur ki? 'Bir yetinin yetisiyle'; yani *virtus dormitiva*'nın — yanıtını veriyor Molière'deki o hekim: *Quia est in eo virtus dormitiva / Cujus est natura sensus assoupire.*" (*Ötesinde*, 11. Aforizma)

LS: "Afyonda insanı uyutma yetisi olduğundan, doğasından gelir duyuları yatıştırmak."[19] Ve sondaki sözcük[20] Latince değil, Latince kılığına sokulmuş bir Fransız sözcüktür. Molière'i okuyup okumadığınızı bilmiyorum, ama Sorbonne [üniversitesi] tıbbına (ve sadece tıbbına değil) karşı bir saldırıdır ve yeni bilimsel ruhun belgesidir. Ve bu şakada...

{ses kaydında kesinti}

Okuyucu: "Ne var ki, bu türden yanıtların yeri komedidir ve zamanı gelmiştir artık: Kant'ın 'Sentetik *a priori* nasıl mümkündür?' sorusunun yerine bir başka soruyu, 'Böylesi yargılara inanmak neden gereklidir?' sorusunu koymanın — yani türümüzün varlığını korumak amacıyla böylesi yargıların doğru olduğuna *inanılması* gerektiğini, bunların neden doğallıkla hâlâ *yanlış* yargılar olabileceğini kavramanın! Ya da daha açık, kaba ve esaslı konuşacak olursak: sentetik *a priori* yargıların hiç 'mümkün' olmaması gerekir; onlara hakkımız yok, bizim ağzımızda yalnızca yanlış yargılardır onlar. Elbette onların hakikatine yalnızca yaşamın perspektifsel merceğine dahil olan bir ön-plan inancı ve dış görünüş olarak inanmak gerekir. — Son olarak, 'Alman felsefesi'nin (umarım, tırnak işaretlerini hak etmesi anlaşılıyordur) tüm Avrupa'daki muazzam etkisi hatırlanacak olursa, bunda belirli bir *virtus dormativa*'nın payının bulunduğuna şüphe yoktur: Alman felsefesi sayesinde, önceki yüzyıldan bu yüzyıla taşmış ve hâlâ çok güçlü olan duyumculuğa karşı bir panzehir bulmak, tüm milletlerin asil aylakları, erdemlileri, mistikleri, sanatçıları, dörtte üç Hıristiyanları ve politik gericileri için coşku vericiydi — kısacası *'sensus assoupire.'*" (*Ötesinde*, 11. Aforizma)

[19] Nietzsche'nin alıntıladığı Latince sözün çevirisi. (ç.n.)
[20] Yani *assoupire*. (ç.n.)

LS: Evet, Nietzsche'nin Kant hakkında söylediği her şey bu, [ama] tüm hikâye bu değil. Ama belki de Molière'in mısralarında ve Nietzsche'nin onları kullanımında, göz ardı edilmiş olan Aristoteles'in intikamını aldığını söyleyebiliriz.[21] Yani Nietzsche'nin ironisinin ötesinde bir ironi var.

Burada bittiğini görmek de ilginç; paragraf, bir duyumculuğun savunusuyla sona erir. Bu, Nietzsche'nin 10. Aforizmada söylediklerleriyle yüzeysel bir düzeyde çelişir: Orada bedene ve dolayısıyla elbette duyulara yönelik çağdaş inanç hakkında kötüleyici bir şekilde konuşmuştu. Böylece, bu iki pasajı bir araya getirdiğimizde, gördüğünüz gibi, mesele biraz daha karmaşık hal alır.

Şimdi bu iki aforizma ile bir sonraki aforizma arasındaki bağlantı şudur: Nietzsche maddeciliği ve duyumculuğu sorgulamaya devam ederken, Almanların ve özellikle Kant'ın gerici yolunu sorgular. Şimdi bir sonraki paragrafı okuyalım.

{ses kaydında kesinti}

Okuyucu: "Maddeci atomculuğa gelince: şimdiye kadar yanlışlığı en iyi kanıtlanmış şeylerden birisidir bu; belki bugün Avrupa'da bilginler arasında hiç kimse maddeci atomculuğa (kısaltma bir ifade kullanmak gerekirse) pratik el ve ev kullanımı dışında daha ciddi bir önem atfedecek kadar bilgisiz değildir — Öncelikle, Polonyalı Kopernik'le birlikte, şimdiye kadar görsel kanıtın en büyük ve en muzaffer muhalifi olan Polonyalı Boscovich sayesinde. Kopernik bizi, tüm duyularımıza aykırı olarak, dünyanın sabit *durmadığına* inanmaya ikna etmişti; Boscovich ise dünyanın 'sabit kalan' son şeyine, 'töz'e, 'madde'ye, yeryüzü kalıntısına ve atom-parçasına inanmaktan vazgeçmeyi öğretti: yeryüzünde duyular üzerinde kazanılmış en büyük zaferdi bu — Ne var ki, daha ileri gitmek ve tıpkı o daha meşhur 'metafizik gereksinimler'e yapıldığı gibi, hâlâ hiç kimsenin aklına bile gelmeyecek yerlerde tehlikeli bir biçimde yaşamını sürdüren 'atomcu gereksinimlere' savaş, acımasız bir ölüm kalım savaşı, ilan etmek

[21] Strauss burada özellikle *virtus dormitiva* ifadesindeki hem cesaret erdemi hem güç anlamına gelen *virtus* terimini kastediyor olabilir. (ç.n.)

gerekir: İlk önce daha tehlikeli öteki atomculuğun, Hıristiyanlığın en iyi bir şekilde ve en uzun süre öğrettiği *ruh atomculuğunun* da işini bitirmek gerekir. Bu sözcükle,[22] ruhu yok edilemez, ebedi, parçalanamaz bir şey olarak, bir monad, bir *atomon* olarak gören inancı tanımlamama izin verin: *bu* inanç bilimden defedilmelidir! Laf aramızda, natüralistlerin 'ruh'a el sürdükleri anda onu ellerinden kaçırma sakarlığı gibi, aynı zamanda 'ruh'un kendisinden kurtulmak ve bu en eski ve en saygın hipotezlerden birinden vazgeçmek hiç de şart değildir. Ancak ruh hipotezini yeniden ifade etmenin ve iyileştirmenin yolları açıktır: 'ölümlü ruh' ve 'özne-çokluğu olarak ruh,' 'dürtülerin ve duyguların toplumsal yapısı olarak ruh' gibi kavramlar bundan böyle bilimde yurttaşlık hakkına sahip olmak istiyorlar. *Yeni* psikolog, şimdiye kadar ruh tasavvurunun etrafında âdeta tropik bir bollukla çoğalan batıl inanca bir son vermekle, elbette kendini âdeta yeni bir ıssızlığa ve yeni bir kuşkuya itmiştir — daha eski psikologların işi daha rahat ve daha neşeli olmuş olabilir —: ama nihayetinde yeni psikolog biliyor ki böylelikle mahkûmdur bir şey *icat etmeye*, — ve kim bilir? belki de *keşfe*." (*Ötesinde*, 12. Aforizma)

LS: Almancasında bir söz oyunu var: *erfinden* ve *finden*. İcat ile keşif arasındaki bu ayrımı aklımızda tutmalıyız, çünkü daha sonra bu ayrımın üzerinde büyük bir soru işareti olacaktır. Ama asıl önemli nokta şudur: Bir yandan Platon'un saf zihnine sahibiz. Bu geleneksel şemanın geleneksel zıttı, duyumculuk ya da maddecilik olarak adlandırılan şeydi: Yani hakikat duyular tarafından algılanır [ve] sadece beden ve bedensel organlar vardır. Her ikisi de Nietzsche tarafından reddedilir. Ne adına? "Dürtülerin ve duyguların toplumsal yapısı olarak ruh"tan söz eder (ki bunu daha önce de yapmıştı). Dürtüler ve duygular: Bunlar temel fenomenlerdir ve Platon'un saf zihni veya (örneğin, Locke ya da Hume tarafından anlaşıldığı şekliyle) duyu algısı gibi şüpheli şeyler bunların ışığında anlaşılmalıdır.

Öğrenci: Eğer doğru hatırlıyorsam, Lucretius'ta dünya ay-

[22] Yani "ruh atomculuğu." (ç.n.)

rıştığında, buna yardım eden atomlardı; burada ise bu adam atomlardan da kurtulmak istiyor sanki. Öyle görünüyor ki, atomların Lucretius'ta Nietzsche'de olduğundan daha farklı bir etkisi vardır.

LS: Nietzsche, atomları Lucretius'un anlamında önemsemedi.

Aynı Öğrenci: Ama anlatmak istediğini atomları tutarak ve Lucretius'un gittiği yönde giderek de anlatabilirdi. Ruhu istiyorsa...

LS: Lucretius'ta özel ruh atomları var. Bunu mu kastediyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Evet, burada yaptığı şeyin aynısını yapmak için bunu kullanabilirdi. Ruhtan bir tür dürtülerin ve duyguların toplumsal yapısı olarak söz ediyor.

LS: Temel gerçeklik atomlar mı? Nietzsche buna hayır der; temel gerçeklik tutkular ve dürtülerdir.

Aynı Öğrenci: ...

LS: ...Tek temel gerçeklik olarak dürtüler ve tutkularla bir ilgisi vardır. Bu tez hem Platon hem de Lucretius-Epikuros'a karşıdır ve Nietzsche'nin Platon'a mı yoksa Epikuros'a mı az biraz meylettiğini söylemek çok zor olurdu. Çok zor ama bence faydasız ve ilginç olmayan bir soru. Nietzsche tamamen farklı bir düzlemde tartışıyor. Platon ve Epikuros'un üstünde savaştıkları tüm düzlemin geçerliliğini yitirdiğine inanır. Veya bir başka ifadeyle, bunun yanlış olan ortak bir varsayıma (yani kendi içinde bir hakikat olduğu) dayandığına inanır.

Aynı Öğrenci: Öyleyse, sanırım daha önce Sayın Klein'da ortaya çıkan kuşku şimdi bende de ortaya çıkacak: Atomların olmadığını nasıl biliyor?

LS: Boscovich'e atıf yapar.[23] Muhtemelen Boscovich'i

[23] Nietzsche, Boscovich'e *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 12. Aforizmasında gönderme yapar. Roger Joseph Boscovich (1711–87) matematikçi, gökbilimci

muhtemelen duymuşsunuzdur. Ve bu arada günlük gazetelerde okuduğunuz gibi, atomlara başka bir şey oldu.[24] Yani artık Epikuros'un düşündüğü bu atomlar artık yok; bunlar artık bilim temelinde savunulamazlar. Nietzsche burada bilim sözcüğünü kullanıyor. Bunu yarım ağızla yapıp yapmadığını söylemek zor. Ama bu artık bilimsel olarak savunulabilir değildir.

Öğrenci: O zaman Nietzsche iki şeyi bilir: Dünyanın sabit durmadığını ve atomların olmadığını.

LS: Bunu farklı şekilde de ifade edebilirsiniz. Nietzsche, Dünya'nın merkezde olduğundan ve nihai gerçekliğin bedensel olduğundan artık emin olamaz. Bu nasıl?

Aynı Öğrenci: Oldukça emin görünüyor.

LS: Bunun her zaman olduğunu biliyoruz: Bazen çok iddialı ve sonra çok tereddütlü bir şekilde konuşur; bunları dengelemeliyiz. Ve bu cüretli, temkinli konuşma yoluyla, Nietzsche'nin bu ayrıma inanıp inanmadığına dair bir öneri ortaya çıkıyor. Bu soruya geleceğiz. Ama adım adım ilerlemeliyiz. Her halükârda, Platon'dan Epikuros ya da Lucretius'a sığınması Kant'a sığınması kadar az olanaklıdır. Nietzsche'nin önerdiği şey budur.

Şimdi önermeye meyilli olduğu şeye biraz daha yakın başka bir olasılığa dönüyor. Şimdiye kadar bahsettiği fizik değil, fizyoloji. Sıradaki bölüm budur.

ve Cizvit Tarikatı üyesiydi. Boscovich'in kısa bir biyografisinin yazarı olan Branislav Petronievič, kendisini "filozof, gökbilimci, fizikçi, matematikçi, tarihçi, mühendis, mimar ve şair" olarak tasvir eder. "Roger Joseph Boscovich'in Hayatı," Roger Joseph Boscovich, *A Theory of Natural Philosophy* içinde (Cambridge, MA: MIT Press, 1966). Doğa felsefesinde, Boscovich şöyle der: "Maddenin sürekli uzama sahip olduğunu ve belirli bir aralıkla birbirlerinden ayrılan tamamen bölünmez noktalardan oluşmadığını kanıtlamak için ileri sürülebilecek hiçbir argüman yoktur; aynı şekilde, tamamen bölünmez, uzamsız ve herhangi bir şekilde uzamlı bir süreklilik oluşturmayan noktalar yerine, sürekli uzam lehine önyargıdan başka bir neden yoktur" (*A Theory of Natural Philosophy*, §164).

[24] Muhtemelen atomun parçalanmasına bir gönderme. (ç.n.)

Okuyucu: "Fizyologlar, kendini idame ettirme dürtüsünün organik varlığın temel dürtüsü olduğunu varsaymadan önce iki kez düşünmeliler. Canlı bir varlık her şeyden önce kuvvetini *boşaltmak* ister — yaşamın kendisi güç istencidir." (*Ötesinde*, 13. Aforizma)

LS: Öyleyse bu, "yaşamın kendisi güç istencidir." Bu, parantez içinde belirtilmiş, âdeta gizlice sokulmuş gibi. "Söylemeye gerek yok" anlamına gelebilir ya da söylediğimde hemen inanacak kadar basitsen, inanabilirsin.

Okuyucu: "Kendini idame ettirme yalnızca bunun dolaylı ve en sık *sonuçlarından* biridir. Kısacası, her yerde olduğu gibi burada da *gereksiz* teleolojik[25] ilkelere karşı dikkatli olunmalı! —kendini idame ettirme dürtüsü de böyle bir ilkedir (bunu Spinoza'nın tutarsızlığına borçluyuz). Özünde ilke-tutumluluğu olması gereken yöntem özellikle bunu buyurur." (*Ötesinde*, 13. Aforizma)

LS: "Her yerde olduğu gibi burada da *gereksiz* teleolojik ilkelere karşı dikkatli olunmalı" derken ne demek ister? Acaba gereksiz olmayan teleolojik ilkeler mi vardır? Yoksa teleolojik ilkelerin özü gereksiz olmaları mıdır? Karar vermek zor. İddiaya gelince (ki bunun, Nietzsche'nin kastettiği şeyin köküne inen bir nokta olduğuna inanıyorum): 19. yüzyılda çok büyük bir rol oynamış ve [o dönemde] bazen "yaşam istenci," "kendini idame ettirme istenci" diye adlandırılan kendini koruma içgüdüsüdür. Bu, Nietzsche için var olan bir şeydir, ama güç istencinden daha düşük bir mertebededir ve kendini koruma içgüdüsü ancak güç istencinin ışığında anlaşılabilir. Nietzsche'nin yaşamın güç istenci olduğuna dair iddiada bulunmasına izin veren ya da hak tanıyan sebepler burada belirtilmemiştir. Yaşamın niçin güç istenci olarak düşünülebileceğini görmeye ya da kendimiz bulmaya çalışmalıyız. Bu tuhaf iddiayı anlamamıza yol açacak herhangi bir kanıta sahip miyiz?

Öğrenci: Belki Hobbes'ta. *Leviathan*'da insanları bir politik

[25] Veya "ereksel." (ç.n.)

toplum oluşturmak için birbirleriyle sözleşme yapmaya sevk eden kendini koruma ilkesi, hatırladığım kadarıyla, nihai amaç değildi. Ama her insan bir anlamda bu güce[26] sahip olmayı diler, değil mi?

LS: Elbette, ama Hobbes ya da, Nietzsche'nin burada iddia ettiği gibi, Spinoza kesinlikle [bu konuda] ilk değildi. Bu antik çağa uzanan eski bir hikâyeydi: kendini koruma arzusu. Spinoza'yı neden dahil ettiğini bilemiyorum. Belki de Spinoza, teleolojiye yaptığı saldırı nedeniyle çok meşhurdu: Spinoza, genel olarak teleolojiyi reddetmesinde gayet makul olsa da, kendini koruma arzusunu teleolojik bir ilke olarak kabul etmesi onun bir tutarsızlığı olabilirdi.[27] [Fakat] kendini koruma arzusu neden teleolojik? Bu pek açık değil.

Öğrenci: Belki özellikle Locke ile farkını ortaya koymak için: [Nietzsche] kendini koruma arzusundan insanı bir anlama şekli olarak söz eder, bir diğeri ise kuvvetin boşaltımıdır: Bunun, kendini koruma arzusunun ötesine geçtiği anlaşılıyor ve doğa durumunun savaş durumu olması *gerektiğini* belirtir.

LS: Evet, ama burada bir doğa durumu yok.

Aynı Öğrenci: Hayır, ama bu onun ... şekli.

LS: Tabii ki, bu [eleştiri] bir şekilde Locke'a da yöneltilmiştir; bu oldukça doğru, ama bunun pek yardımcı olacağına emin değilim. Şimdi, Nietzsche'nin bu öneriyi (yaşamın kendisi güç istencidir) yapmak için sahip olabileceği gerekçelere gelince: Bu kitabın buraya kadarki kısmında bu iddianın neden anlamlı olduğu konusunda herhangi bir ipucu var mı?

Öğrenci: Epikuros hakkında konuşurken, sanki aklında bu filozofların diğer filozoflardan öne çıkmak için tüm yaşamlarını hakikati arayarak geçirmesinin bir güç istenci olduğu düşüncesi var.

LS: Ancak bu, en fazla, filozoflarda güç istencinin egemen

[26] Yani güç istencine. (ç.n.)

[27] Strauss bu cümlede Nietzsche'nin konuya olası yaklaşımını ifade etmektedir. (ç.n.)

olduğunu kanıtlar, yoksa yaşamın kendisinin güç istenci olduğunu değil. Ama yine de, filozoflar hakkında söylediği şey çok ilgilidir. Felsefe hakkında, bunun güç istencinin en tinsel veya entelektüel şekli olduğunu söyler.

Öğrenci: İstence nasıl ulaşıldığını pek anlamadım. Bana öyle geliyor ki, sentetik *a priori* yargılar yetisini reddederken, nasıl mümkün olabilecekleri ilkesini insanların neden buna inanmak istedikleri sorusuyla değiştiriyor. Meseleyi yaşam sorusuna taşıyor, ama bunun nasıl bir istenç sorusu olduğunu göremiyorum.

LS: 9. Aforizmadaki Stoa eleştirisini hatırlayın: Stoacıların doğaya ideallerini dikte ettirdiklerini söylerken, bu bize Kant'ın meşhur bir formülünü anımsatır: Anlama yetisi, doğaya yasalarını dikte eder. Şimdi, anlama yetisini anlamaya çalışırken, nihai olarak dikte etmeye geri dönüyoruz (fakat, Kant'ta olduğu gibi, bu dikte etmeyi belirleyen *yasaları* kabul etmeden) ve ardından kişinin şeylere damgasını vurması gibi bir şeye geliriz: Güç istenci. Ayrıca şu da düşünebilir: Göreceğimiz gibi, Nietzsche tarihle çok ilgilidir. O dönemde (ve inanıyorum ki bugün bile) ilerleyici bir hareket olarak tarih [anlayışı] en revaçta olan öğretiydi. Ve bu, daha yüksek seviyelerde, her bir önceki aşamada, insanları bu aşamanın ötesine geçmeye zorlayan kusurların ve çelişkilerin olduğu anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla, tarihsel süreç bir bütün olarak rasyonel bir süreçtir. Fakat, Nietzsche'nin varsaydığı gibi, tarihsel sürecin rasyonel bir süreç olmadığını varsayalım. O zaman, [Nietzsche'nin elinde], önceki aşamalarda çelişkiler olup olmadığına bakılmaksızın, insanda ulaştığı bir aşamayı aşmaya zorlayan rasyonel olmayan bir "X"in olması gerekir. Bu soruyu yanıtlamak için yeterli malzemeye sahip değiliz. Ama bunu akılda tutmalıyız, çünkü Nietzsche bunu burada sadece bir iddia olarak bırakıyor.

"Yaşamın kendisi güç istencidir." Şimdi bu ne anlama geliyor? Elbette bütün yaşam, sadece insan yaşamı değil. Bunu nasıl bulacağımızı görmeliyiz. Peki istenç ve ruh olmayan beden? [Nietzsche] bir sonraki paragrafta fizyolojiden farklı olarak bu fizik meselesini tekrar ele alır.

Okuyucu: "Fiziğin de yalnızca dünyanın (deyim yerindeyse, bize uygun olarak!) bir yorumlanışı ve hazırlanışı olduğunu ve dünyanın bir açıklanışı *olmadığını* şimdilerde belki beş altı kafa anlamaya başlıyor;[28] ama fizik, duyulara duyulan inançtan beslendiği sürece, olduğundan fazla bir şey olarak kabul ediliyor ve daha uzun bir süre de öyle olarak, yani bir açıklama olarak kabul edilecektir. Gözler ve parmaklar onun lehinedir, görsel kanıt ve elle tutulurluk onun lehinedir: temelde avam beğenisine sahip bir çağ üzerinde büyüleyici, akıl çelici, *ikna edici* bir etkisi vardır bunun, — halkın ebedi duyumculuğunun hakikat-yasasına âdeta içgüdüsel olarak uygundur. Ne açıktır, ne 'açıklar'? İlk önce, görülüp dokunulabilen..." (*Ötesinde*, 14. Aforizma)

LS: "Dokunulabilen."[29]

Okuyucu: "İlk önce, görülüp dokunulabilen, — her problemi buraya kadar kovalamak gerekir. Buna karşılık: *soylu* bir düşünme tarzı olan Platoncu düşünme tarzının büyüsü, tam da duyularla algılanabilirliğe *karşı* direnmesine dayanıyordu — belki de çağdaşlarımızınkinden daha güçlü ve daha seçici duyulara sahip olan, ama bu duyulara egemen olmayı daha büyük bir zafer olarak gören ve bunu rengârenk duyu-fırtınasının (Platon'un deyişiyle duyu-güruhunun) üzerine attıkları soluk, soğuk, gri kavram ağları yardımıyla gerçekleştiren insanlar arasında. Platon'un tarzında bu dünyayı yenme ve dünyayı yorumlamada, günümüzün fizikçilerinin (ve aynı şekilde fizyoloji işçileri arasında 'mümkün olan en küçük kuvvet' ve mümkün olan en büyük aptallık ilkeleriyle Darwinistlerin ve ereksellik karşıtlarının) bize sunduğundan daha başka türde bir *haz* vardır." (*Ötesinde*, 14. Aforizma)

[28] Nietzsche burada birbirine yakın üç ifade kullanır: *Auslegung*, *Zurechtlegung* ve *Erklärung*. Üçüncüsü, fiziğin olmadığını iddia ettiği şeydir: özellikle neden sonuç ilişkilerine dayalı bir "açıklama" ya da "aydınlatma." İlk ikisi ise fiziğin olduğunu iddia ettiği şeydir. Bunların aralarında öneklerinden (*aus-* ve *zurecht-*) kaynaklanan bir fark olsa da, bu çok ince bir farktır. *Zurechtlegen* yüklemi "hazırlamak," "düzenlemek," "sermek" anlamlarına gelebileceği gibi, "açımlamak" veya "yorumlamak" anlamına da gelebilir. (ç.n.)

[29] Nietzsche: *tasten*; Kaufmann: *felt*; Strauss: *touched*. (ç.n.)

LS: "Fizyoloji işçileri arasında."[30] Başka bir deyişle, büyük bir çarkın sadece dişlileridir.

Okuyucu: "'İnsanın görecek ve tutacak bir şeyinin olmadığı yerde işi de yoktur' — bu elbette Platoncu buyruktan farklıdır, ama *kaba* işten başka bir şey ortaya koymaları gerekmeyen geleceğin dayanıklı, çalışkan mekanikçileri ve köprü inşaatçıları soyu için tam da doğru buyruk olabilir." (*Ötesinde*, 14. Aforizma)

LS: Yani fizik, dünyanın birçok yorumu arasında sadece bir tanesidir. Bu arada bu {görüş} fiziğin otoritesini sarsmadan oldukça popüler hale geldi. Nietzsche'nin demek istediği, fiziğin nesnelliğinin temel bir öznelliğe (temel bir tercihe ya da, onun ifadesiyle, pleblere özgü bir tercihe) dayandığıdır. Bir pleb *buyruğu*: Tıpkı Platon'un arkasında bir patrici *buyruğu* olması gibi.[31] Ve elbette Nietzsche'nin genel iddiası, tüm dünya görüşlerinin, felsefelerin veya bilimlerinin arkasında, onları belirleyen buyrukların var olduğudur. Bu, güç istencinin kendisini ifade ettiğini ve teorik yapıların ardındaki itici güç olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Burada Platon için kullandığı sözcük: Bu "soylu" bir düşünce tarzıydı. Kauffman onu "asil" olarak mı çevirir?

Okuyucu: Evet.

LS: Pekâlâ, ona daha sonra geleceğiz. Nietzsche'ye göre Almancadaki anahtar sözcük *vornehm*'dir ve dokuzuncu bölümün tamamını "*Vornehm* nedir?" sorusuna ayıracak. İngilizceye çevrilebileceğine inanmıyorum, çünkü iki Almanca sözcüğün, *edel* ve *vornehm*, her ikisi de {İngilizceye} "*noble*"[32] olarak çevrilir. Almancada büyük bir fark var. *Vornehm*, *edel*'den çok daha fazla toplumsal kökenle ilgilidir. Deyim yerindeyse, asil bir eylem her insan için mümkündür, ancak

[30] Nietzsche: *unter den physiologischen Arbeitern*; Kaufmann: *among the workers in physiology*; Strauss: *among the physiological workers*. (ç.n.)

[31] Strauss Antik Roma'daki halk ve soylu tabakaları için kullanılan *plebeian* ve *patrician* sözcüklerini kullanır. (ç.n.)

[32] "Asil" ya da "soylu." (ç.n.)

vornehm'in ne olduğuna Dokuzuncu Bölüme geldiğimizde bakacağız.[33]

Öğrenci: Nietzsche'nin insanlara sağlamak istediği şey bu mudur, yoksa bunun için hazır değiller miydi?

LS: İnsanlar buna hazırdı ve Nietzsche bunu bir şekilde kabul etti. Nietzsche'den çok şey öğrenen bir insan olan Spengler'in Birinci Dünya Savaşı sırasında yaptığı tarzda değil elbette: [Spengler] teknoloji, savaş ve idareyi koşulsuz bir buyruk yapmıştı, zira geriye kalan tek saygın şeyler bunlardır ve ancak ciddi olmayan insanlar kendilerini sanat vs. denilen şeylere adayacak.[34] Hayır, Nietzsche bunu yeterli görmedi. Bunun bu çağ için pekâlâ doğru buyruk olabileceğini söylemiştir, ancak bu çağ son çağ değildir.

Başka bir Öğrenci: Duyuların sorgulanmasını ve onun güç istenciyle olan ilişkisini merak ediyorum.

LS: Bu çok yakında gelecek, doğrudan Nietzsche'nin ağzından duyacaksınız. Açıklamama gerek yok.

Başka bir öğrenci: ...

LS: Hayır, bence bunu kasteder. Sanırım çok az sayıda insanın yeni yeni bunun farkına vardığını söylemek istiyor.

Aynı Öğrenci: Boscovich bu insanlardan biri miydi?

LS: Hayır, Boscovich 18. yüzyıl insanıydı, fakat [Nietzsche] 19. yüzyıldan bahsediyor. Kimi kastettiğini bilmiyorum. Nietzsche'nin bilim insanları arasında dönen teorik tartışmalar hakkında belli bir bilgisi vardı. Her zaman yanında tuttuğu küçük kütüphanesinin bir sayımı yapılmıştı ve sanırım içinde elli popüler bilim kitabı ve otuz klasik eser vardı; bilimlere karşı ilgisi büyüktü. Elbette bu alanda eğitim almamıştı ama belki de bu onun daha ötesini görmesini sağlamıştı.

[33] Strauss muhtemelen *vornehm*'in "soylu" sözcüğünde olduğu gibi "soy" mefhumunu ima ettiğini belirtmektedir. (ç.n.)

[34] Oswald Spengler, *The Decline of the West* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Dolayısıyla, bir sonraki aforizmada, Nietzsche'nin yardımıyla sorunuzu yanıtlamaya çalışacağız.

Okuyucu: "Fizyoloji bilimiyle gönül rahatlığı içinde uğraşabilmek için, duyu organlarının idealist felsefenin anladığı anlamda görünüşler[35] *olmadığını* kabul etmek gerekir:..." (*Ötesinde*, 15. Aforizma)

LS: Bu[36] elbette ya Burke ya da Kant demek; Platon ile bir ilgisi yok.

Okuyucu: "o şekilde elbette bir neden teşkil etmezlerdi![37] Duyumculuk, dolayısıyla, bulgusal bir ilke değilse bile, en azından düzenleyici bir hipotezdir.[38] — Nasıl yani? Başkaları dış dünya bizim organlarımızın eseridir bile diyorlar! Fakat o zaman kendi bedenimiz de, dış dünyanın bir parçası olarak, kendi organlarımızın eseri olurdu! Ve o zaman hatta kendi organlarımız da — kendi organlarımızın eseri olurdu! Bence bu esaslı bir *reductio ad absurdum*'dur: *causa sui*[39] kavramının temelden saçma olması koşuluyla. Dolayısıyla dış dünya organlarımızın eseri *değildir* — ?" (*Ötesinde*, 15. Aforizma)

LS: Soru işareti. Yani dış dünya organlarımızın eseri değildir. Başlangıç, duyuların ihyası gibi okunur. Bizim dışımızda, duyu organlarımızın eseri olmayan bir dünya vardır. Ama eğer bir şeyin eseri olarak anlaşılmalıysa, neyin eseridir? Ve yanıtı sanırım tahmin edebiliriz: güç istencinin. Ama bu

[35] Veya "fenomenler" (*Erscheinungen*). Bu terimi Kantçı felsefede olduğu gibi "kendinde şey"den (*ding an sich*) ayrı, bize maddi varoluşa ait gibi görünen şeyler ya da fenomenler olarak anlamak gerekir. (ç.n.)

[36] Yani "idealist felsefe." (ç.n.)

[37] Bu son ifadeyi Nietzsche'nin eleştirdiği "idealist felsefe"nin bakış açısından söylenmiş gibi okumak gerekir. Bir başka ifadeyle, "o şekilde" (*als solche*) "idealist felsefenin açısından duyu organları" olarak anlaşılmalıdır. Duyumculuk, duyu algılarını neden-sonuç ilişkisi içinde ele alırken, idealizm bunu yadsır. Bir sonraki cümle ise Nietzsche'nin (Kantçı dille ifade edilmiş) kendi görüşü olarak okunmalıdır. "Nasıl?" sorusunun ardından gelen ise, "idealist felsefe"nin duyuları hiçe sayan tavrına dair bir eleştiridir. (ç.n.)

[38] Yani yöntemsel davranışları düzenleyici. (ç.n.)

[39] *Reductio ad absurdum*: saçmaya indirgeme; *causa sui*: kendi kendinin nedeni. Her ikisi de mantıksal hata statüsündedir. (ç.n.)

istenç nedir? İstenç nedir? Bunu nasıl biliyoruz? İstenç gibi fenomenleri, zihinsel fenomen olarak adlandırılan fenomenleri, nasıl biliriz? Bir sonraki aforizmada yöneldiği konu budur. Şimdi Nietzsche'nin sorunuza yanıtı hakkında bir fikir oluştu mu?

Öğrenci: Evet.

LS: Güzel, şimdi okuyalım.

Okuyucu: "Hâlâ öyle saf kendini-gözlemleyenler var ki, örneğin 'düşünüyorum' gibi ya da Schopenhauer'in batıl inancını oluşturan 'istiyorum' gibi 'dolaysız kesinlikler' olduğuna inanıyorlar: burada bilgi sanki kendi nesnesini saf ve çıplak olarak, 'kendinde şey' olarak, elde ediyormuş ve ne özne cephesinde ne de nesne cephesinde bir çarpıtma gerçekleşmiyormuş gibi. Oysa 'dolaysız kesinlik'in de tıpkı 'mutlak bilgi' ve 'kendinde şey' gibi bir *contradictio in adjecto*[40] barındırdığını yüz kere tekrarlasam da usanmayacağım: artık sözcüklerin ayartmasından kendimizi kurtarmamız gerekiyor! Bırakalım halk bilginin nihai bir bilme olduğuna inansın, filozofun ise şöyle demesi gerekir: 'düşünüyorum' cümlesinde dile getirilen süreci çözümlediğimde, temellendirilmeleri zor, belki de imkânsız olan bir dizi cüretkâr iddia elde ediyorum — örneğin, düşünenin *ben* olduğum, düşünen bir şeyin var olması gerektiği, düşünmenin neden olduğu düşünülen bir varlığın etkinliği ve sonucu olduğu,[41] bir 'Ben'in var olduğu ve nihayet, düşünme derken neyin işaret edildiğinin zaten belli olduğu, — düşünmenin ne olduğunu *biliyor* olduğum gibi. Çünkü bu konuda kendi içimde zaten karar vermiş değilsem, şimdi olup bitenin belki de 'istemek' ya da 'hissetmek' olup olmadığını neye göre ölçerim ki? Kısacası, bu 'düşünüyorum' sözü, ne olduğunu saptamak için, kendi anlık duru-

[40] *Contradictio in adjecto*: çelişkili ifade yani sıfat ile nitelediği ismin çelişmesi. (ç.n.)

[41] "Düşünmenin neden olduğu düşünülen bir varlığın etkinliği ve sonucu olduğu" ifadesi yanlış anlamaya açıktır. Şu şekilde anlaşılmalıdır: Düşünme faaliyeti bir "neden" olarak anlaşılan bir varlığın (yani "ben"in ya da "kişi"nin) bir etkinliği ve sonucu olarak görülür. (ç.n.)

mumu kendimden bildiğim diğer durumlarla *kıyasladığımı* varsayar: bu geriye dönük başka bir 'bilgi'yle bağlantısı nedeniyle, bu benim için elbette dolaysız bir 'kesinlik' değildir. — Böylelikle filozof, halkın bu örnekte inanabileceği o 'dolaysız kesinliğin' yerine, bir dizi metafizik soru bulur, zihnin gerçekten bilinçli sorularıdır bunlar..." (*Ötesinde*, 16. Aforizma)

LS: "Zihnin gerçekten bilinçli sorularıdır."[42]

Okuyucu: "zihnin gerçekten bilinçli sorularıdır bunlar ve şu minvaldedirler: 'Düşünme kavramını nereden alıyorum? Neden ve sonuca niye inanıyorum? Bir Ben'den söz etme, hatta neden olarak bir Ben'den ve nihayet düşüncenin-nedeni olarak bir Ben'den söz etme hakkını nereden alıyorum?' Hani şu 'Düşünüyorum ve en azından bunun doğru, gerçek ve kesin olduğunu biliyorum' diyen kişinin yaptığı gibi, bir tür *sezgisel* bilgiye işaret ederek, söz konusu metafizik soruları bir çırpıda yanıtlamaya cesaret eden biri — günümüzde bir filozof tarafından bir tebessümle ve iki soru işaretiyle karşılanacaktır." (*Ötesinde*, 16. Aforizma)

LS: Evet, ama Nietzsche'nin zamanında bu tepkiyi veren çok az sayıda filozof vardı. Bu onun çağdaşlarına bir iltifatıydı, hak edilmemiş bir iltifattı.

Okuyucu: "'Bayım' diye üstü kapalı anlatacaktır belki de filozof ona, 'Yanılmamanız olasılık dışı: ama neden ille de hakikat?'" (*Ötesinde*, Aforizma 16)

LS: Bu, hakikatin basit arayışına yönelik bir başka saldırı. Burada Nietzsche'nin metafizik sorgulamadan, olumsuz olmayan bir anlamda metafizikten bahsettiğini görüyorsunuz. Bu yüzden metafiziğe geri dönmeliyiz; ama elbette Nietzsche'ye göre, herhangi bir geleneksel metafiziğe değil.

Öğrenci: Bu filozoflar kimlerdi?

[42] Nietzsche: *recht eigentliche Gewissensfragen des Intellekts*; Kaufmann: *truly searching questions of the intellect*; Strauss: *truly conscious questions of the intellect*. (ç.n.)

LS: Oh, Descartes'ı düşünün.

Aynı Öğrenci: Ama o Nietzsche'nin zamanında değildi.

LS: Neden olmasın, o zamanda olduğu gibi, günümüze kadar gelen birçok Kartezyen vardır.

Aynı Öğrenci: Ama Nietzsche'nin zamanında bu iltifatı özellikle hak edecek kim yaşıyordu?

LS: İstencin dünyanın en iyi bilinen şeyi olduğunu söyleyen Schopenhauer'den bahsediyor: Herkes istenci bilir. Ayrıca sanırım Kierkegaard. Sanırım felsefe profesörleri olan çağdaşlarının birçoğu tamamen unutulmuştur. 19. yüzyılda felsefe tarihçisi olmayan biri bunları okuyorsa, bu tamamen tesadüfidir. Felsefe tarihinin o kısmının öğrencisi olmadığım için, buna yanıt verecek konumda değilim. Belki başkası bunu biliyordur. Tartışmada belli bir rol oynayan Helmholtz gibi ünlü fizikçilerin ne yaptığını bilemiyorum.

Ancak kilit nokta, dolaysız bir kesinliğin olmamasıdır. Nietzsche'den önceki filozofların deyimiyle, tüm bilgi *dolayımlıdır*. Yani bu çıkış yolu kapalıdır. Saf duyumlar olmadığı gibi, zihinsel fenomenlerin saf algılanışı da yoktur. Bilgi nesneyi asla saf ve çıplak olarak elde etmez, asla. Ve hakikatin yaygın anlayışından kastedilen şey, hakikatin bilgisinin düşüncenin nesnelerini saf ve çıplak olarak elde etmesi olduğundan, Nietzsche, bu aforizmanın sonunda yaptığı gibi, hakikat arayışından ancak ironik bir şekilde söz edebilir.

Tüm bilgi, bilgi olarak adlandırdığımız her şey, fiziksel veya fizyolojik olmayan sorular anlamında, metafiziksel soruların yanıtlarını varsayar. Ve her nasılsa Nietzsche önerisi ile metafiziği yeni ve umut verici bir şekilde yönlendireceğine inanıyor.[43]

[43] Ses kaydı Strauss sözünü bitirmeden kesilir ya da sona erer. (ç.n.)

4. Oturum: 3 Kasım 1971

Leo Strauss: İlk olarak, Nietzsche'nin iki muammalı tezi. Birincisi, hakikat ölümcüldür ve ikincisi, hakikat insan yaratımıdır. Zorluk şudur: hakikat ölümcüldür; [Nietzsche'ye göre] bunun kendisi doğrudur. Bu hakikat de ölümcül müdür? Aksine bizi ölümcül hakikatin gücünden kurtardığı için, yaşam verici değil midir? Ve ikincisi: hakikat bir insan yaratımıdır; ve bu önermenin kendisi de bir hakikattir. Peki bu hakikat de aynı zamanda bir insan yaratımı mıdır? Bunun dışında, Nietzsche hakikatin ölümcül olduğunu ve bunun insan yaratımı olduğunu nereden biliyor?

Belki şunu söyleyebiliriz: [Nietzsche] Kant'tan doğaya yasalarını dikte edenin insanın anlama yetisi olduğunu, dünyanın düzeninin insanın anlama yetisinden kaynaklandığını öğrenmiştir. Verili olan sadece duyumların karmaşasıdır. Ancak Kant için insanın anlama yetisi tarafından kurulan düzenin (örneğin, Newton fiziğinin açığa çıkardığı düzenin) olduğu kesindir. Nietzsche için ise bu fizik (veya herhangi bir fizik) birçok yorum içinden sadece bir yorumdur. Verili olan (kendi içinde dünya, kendinde şey, doğa) tamamen karmaşa içindedir, anlamsızdır. Dünya kendi içinde tamamen anlamsızdır. Dolayısıyla hakikat ölümcüldür. Dünya kendi yaratımımız sayesinde bizim için anlamlıdır. Hakikat insan yaratımıdır.

Buradaki zorluk (diğerlerinin yanı sıra) şudur: Belirsiz ya da sonsuz sayıda dünya yorumu vardır; sonsuz sayıda dünya görüşü vardır. Bunları nasıl ayırt edebiliriz, üstün olanları aşağı olanlardan nasıl ayırt edebiliriz? Herhangi bir nesnel ölçüt, yani insan yaratımına bağlı olmayan ölçütler var mıdır? Bu soruya henüz bir yanıt görmedik.

Şimdi, hâlâ ilgilendiğimiz Birinci Bölümde, Nietzsche, özetlemeye çalıştığım görüşünü, felsefe ve bilimden (yani yalnızca hakikatle ilgili olduğunu iddia eden arayışlardan) bir tümevarım aracılığıyla öne sürer. Şimdi tüm filozofların (ve aynı şey bilim insanları için de geçerlidir) bildiğinden daha fazlasını iddia ettiğini bulur. Bu daha fazlası nereden geliyor? Nereden gelebilir? Şimdi burada Nietzsche için yol belki herkesten çok Descartes tarafından döşenmiştir. Descartes, hata hakkındaki bölümünde, tüm hataların bildiğimizden daha fazlasını iddia ettiğimiz gerçeğinden kaynaklandığını ve bunun istencimizin anlayışımızdan daha uzağa uzanmasından ileri geldiğini açıklar. Dolayısıyla, tüm filozofların ve diğerlerinin iddia ettiği "fazla" şey her zaman istençten kaynaklanmaktadır. Nietzsche, bunu önemli bir ilaveyle kabul eder: Bu istenç güç istencidir. Ve bunu, istenç ile belirlenmiş inancı güzel ve çok güçlü bir eşek, (muhtemelen yanlış olarak) zekâ eksikliği ve aynı zamanda aşırı inatçılığıyla meşhur bir hayvan, ile karşılaştırarak çok şiddetli bir biçimde tasvir eder. Bu, tüm felsefede ve (temeller söz konusu olduğunda) tüm bilimde etkilidir.

Geçen sefer tartıştığımız şeyleri hatırlatmak için bu kadarı yeterli. Şimdi gündeme getirmek istediğiniz herhangi bir nokta var mı? Peki neden gülümsüyorsun?

Öğrenci: ...[1]

LS: Değinecek o kadar çok şey var ki nereden (başlayacağını) bilemediğin için gülümsediğini sandım. O zaman devam edeceğiz. Nietzsche, biraz öncesinde, fizik ve fizyoloji hakkında konuştuktan sonra psikoloji diyebileceğimiz şeye yönelir ve filozofların bu konuda içine düştükleri yanılgılardan bahseder. Buna 17. Aforizmada devam ediyor.

Okuyucu: "Mantıkçıların batıl inancına gelince: Bu batıl inançlıların kabul etmekten hoşlanmadıkları küçük, kısa bir

[1] Döküme göre öğrenci şu yanıtı vermiştir: "Gülümseyişimin belli bir sebebi yok." Ancak bu pek mantıklı değildir. Ses kaydı çok net değildir, ama öğrencinin farklı bir şey söylediği anlaşılmaktadır. Çok büyük ihtimalle Strauss'un "eşek" ile ilgili sözlerine yönelik bir tepkidir. (ç.n.)

gerçeği yeniden vurgulamaktan yorulmayacağım:..." (*Ötesinde*, 17. Aforizma)

LS: "Bu batıl inançlılar," yani mantıkçılar.

Okuyucu: "yani, bir düşünce 'Ben'[2] isteyince değil, 'o' isteyince gelir, böylece: 'Ben' öznesinin 'düşünüyorum' yüklemenin koşulu olduğunu söylemek, gerçeğin *çarpıtılmasıdır*. O düşünüyor: ama bu 'o'nun tam da şu eski ünlü 'Ben' olduğu, en hafif ifadeyle, yalnızca bir kabul, bir iddiadır ve hiçbir şekilde 'dolaysız kesinlik' değildir." (*Ötesinde*, 17. Aforizma) —

LS: Bu arada dünyayı fetheden id ve ego arasındaki ayrımın kaynağı, görebildiğim kadarıyla, burası: Egodan ya da bilinçten çok daha derin bir şey var. Nietzsche'nin, güç istenciyle ya da eşeğe benzettiği içimizdeki inatçı hayvan ile kastettiği budur.

Okuyucu: "Nihayetinde bu 'o düşünüyor' ile bile çok şey varsayılır: bu 'o' bile zaten sürecin bir *yorumunu* içerir ve sürecin kendisine dahil değildir." (*Ötesinde*, 17. Aforizma)

LS: Yani olayın sürecinin kendisi bir şeydir, yorum ise bir başka şeydir. Görünüşe bakılırsa, nereye dönersek dönelim, yorumlamanın ötesine geçemeyiz, yine de yorumlamanın kendisi ile olayın kendisi (kendinde şey) arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu ayrımın temelinin ne olduğu hemen açık değildir. Ancak Nietzsche bu ayrıma varmış olabilir ve bu ayrımın kendisinin bir yorumlama olmadığını varsayarak, bu neyi ima eder? Belki devam ettikçe daha netleşecektir.

Okuyucu: "Burada gramatik bir alışkanlığa göre çıkarımda bulunulmaktadır: 'Düşünme bir faaliyettir, her faaliyette bir fail vardır, dolayısıyla —' Eski Atomculuk da yaklaşık olarak aynı şemaya göre, etkide bulunan 'kuvvet'e ek olarak, bir de o kuvvetin içinde barındığı, içinden çıkarak etkidiği madde külçeciğini, Atom'u arıyordu; daha ciddi kafalar sonunda bu 'yeryüzü kalıntısı' olmadan da idare etmeyi öğrendiler, belki günün birinde mantıkçılar cephesinde de (o eski

[2] Veya "ego." (ç.n.)

dürüst Ben'in içinde kaybolduğu) şu küçük 'o' olmadan idare etmeye alışılır." (*Ötesinde*, 17. Aforizma)

LS: Evet, ne yapalım peki? Bu "id"in yerini alabilecek bir şey var mı, yoksa ulaştığımız şey, iddia etmemiz gereken ama hiçbir şekilde anlaşılamaz, hiçbir şekilde söylenemez olan bir şey mi? Bu hâlâ karanlık.

Öğrenci: Şunu merak ediyorum: Acaba eylemi gerçekleştiren bir şeyi aramakla, daha derin anlamda bile olsa, Nietzsche'nin bizi burada yapmakla suçladığı hatanın aynısını mı yapıyoruz?

LS: Başka bir deyişle, olayın kendisi ile yorumlama arasındaki ayrım haklı mı? Söylediğimiz ya da düşündüğümüz her şeyin yorumlama olduğunu radikal bir biçimde kabul etmek gerekmez mi? Demek istediğiniz bu mu?

Aynı Öğrenci: Hayır, sorunumuzun en derin anlamda bir eylemi gerçekleştiren şeyi bulmak olduğunu ima ettiğinizi sanmıştım. Yani, bir eylemin arkasında olanı. Eylemin failini. [Nietzsche tarafından] bunu yapmamamız gerektiğinin söylendiğini anlıyorum.

LS: Evet, elbette. Nietzsche'nin bundan daha ileri gittiğini sanıyorum. Bunu daha sonra ele alacak ve neden ve sonuç mefhumunun sadece yorum olduğunu söyleyecektir. Ve şimdiye kadar Nietzsche'nin zorluktan nasıl kurtulduğuna hiçbir şekilde yaklaşmış değiliz.

Başka bir öğrenci: Hakikat ölümcüldür, fakat insanların [bir şeyi] gördükleri zaman, [onu] sadece yorumladıkları gerçeğinin anlaşılmasının sonucu, gerçekten böyle bir şey olup olmadığının merak edilmesine yol açacaktır. Böyle bir şey yoksa nasıl ölümcül olabilir?

LS: Fakat bir şekilde, hakikatten söz etmek zorunda kalacaktır.

Aynı Öğrenci: Ama o zaman burada 17'de düşündüğü şeyi söylememeli.

LS: En başından beri, yalnızca değil ama sürekli yaptığı şey, felsefenin şimdiye kadar iddia ettiğinin savunulamaz karakterini göstermektir. Dolayısıyla, tartışmasını onların öncülleri üzerinden yürütüyor.

Aynı Öğrenci: Tırnak işaretleri içindeki "hakikat" ölümcül olur muydu?

LS: Bunu söyleyebilirsin, evet. Fakat öte yandan, 9. Aforizmada doğa ile ilgili söylediği şeyle karşı karşıya kalırsınız: Doğa tamamen karmaşa içindedir ve bu gerçekliktir ve tüm düzen, tüm güzellik, tüm değer, sadece bizim ona yaptığımız ilavedir. *Sadece* bizim ona yaptığımız bir ilave; "sadece," belirleyici bir noktadır. Nietzsche'nin çıkmazından uygun bir çıkış yolu nedir? Sadece tuhaf bir eğilimden dolayı mı bu çıkmaza girmiştir? Paradokslara eğilimi? Aşırılığa eğilimi nedeniyle mi? Yoksa orada kesinlikle zorunlu bir şey yok mu? Atıf yaptığım daha genel bir noktayı düşünün: Anlama yetisi doğaya yasalarını dikte eder. Pekâlâ, ama eğer anlama yetisi *tek* anlama yetisi değilse, anlama yetisinin yerini anlama yetileri alırsa (örneğin, kullanışlı bir ifade kullanmak gerekirse, kültürel farklılıklara göre), o zaman ne olur? Diyelim ki bir Hindu hakikati ya da bir Çin hakikati ya da bir Batı hakikati vs. varsa, ne olacak? O zaman şöyle mi diyeceksiniz: "Tabii bunların hepsi Platonik ifadeyle mağaralardır, onlardan çıkmalı ve güneşin ışığına ulaşmalıyız?" Bu elbette Platon'dur, ama bu saf zihin, kültürel farklılıklardan ve diğer farklılıklardan etkilenmeyen saf zihin gibi bir şey gerektirmez mi?

Aynı Öğrenci: Bu seviyede, ne söylediğiniz anlaşılıyor, öyle görünüyor, ama matematik simaları problemiyle, özellikle de Öklid'e karşı Lobachevsky[3] problemiyle karşılaştığımızda [işler] daha da zorlaşıyor.

LS: Nietzsche kesinlikle bu şeylerin derin bir öğrencisi değildi. Ama yanıtını daha önce verdi zaten: Bu, birçok yorum içinde bir tanesi. Ve tüm olası geometrileri alsanız bile, tüm olası geometrilerle ilgili soruyu gündeme getirecektir.

[3] Nikolay Lobachevsky (1792-1856) Öklid dışı geometriyi geliştiren Rus matematikçidir.

Aynı Öğrenci: Fakat bu biraz yanlış, çünkü bir başka alternatif, yeni bir başka geometri ortaya çıktığında, şimdi geometri çalışması ampirik olmalıdır. Yani, şimdi basitçe varsayımlar ortaya koymak yerine, mekânı anlamak için doğaya bakıyoruz.

LS: Ancak ampirik çalışma, ampirik olmayan varsayımları da gerektirmez mi?

Aynı Öğrenci: Ancak insanın doğaya [doğanın] yasalarını dikte ettirmesine izin vermezdi. Biri bu varsayımları sadece Kantçı görüşü değiştirmek için, varsayım olduğunu bilerek, yapabilirdi.

LS: Evet, ama bunun temel şeyleri etkilediğini sanmıyorum, çünkü şimdi varsayımlar ya da hipotezler yerine yasalardan bahsediyorsunuz, varsayımlar ve hipotezler olarak varsayım ve hipotez olmayan şeylere işaret ediyorsunuz ve bunu açık bırakıyorsunuz ve onun hakkında endişelenmenize gerek olmadığını düşünüyorsunuz. Ama Nietzsche bunun hakkında endişeleniyor. Dolayısıyla belki devam etmeliyiz, çünkü burada düşünme hakkında söylediği şey, yalnızca istenç hakkında söyleyecekleri için hazırlık niteliğindedir ve bu onun ana konusudur. Şimdi, bir sonraki paragraf.

Okuyucu: "Bir teorinin çürütülebilirliği azımsanacak bir çekicilik değildir: daha seçkin kafaları tam da bu özelliğiyle çeker o teori. Öyle görünüyor ki 'özgür istence' dair yüzlerce kez çürütülmüş teori hâlâ sürüp gidiyor oluşunu artık yalnızca bu çekiciliğine borçludur—: durmadan biri çıkar ve onu çürütecek kadar güçlü hisseder kendini." (*Ötesinde*, 18. Aforizma)

LS: Bu görünüşte gereksiz yorum ne anlama geliyor? Teoriler çürütülebilirlik açısından caziptir. Aksini kanıtlarlar. Sanırım, çürütülebilir bir öğreti doğru değildir.

Öğrenci: Eğer bu doğruysa bile, bunu bunun[4] için söylemek zor.

[4] Muhtemelen ilgili aforizma. (ç.n.)

LS: Ama bence Nietzsche'nin kastettiği şey bu. Fakat bu çürütülebilir öğretiler, hakikat istencimizi çekerek haz ve şaibeli bir haz verir. İstencimizi çekmek suretiyle [haz verirler] ve bu nedenle, sonunda söylediği gibi, birisi onu çürütecek kadar güçlü olduğunu hisseder. Bu, istenç sorununa geçiştir. Şimdi açık bir şekilde istence ayrılmış olan kısma, 19'a, geliyoruz.

Okuyucu: "Filozoflar istençten dünyanın en bilinen şeyiymiş gibi söz etmeye alışmışlar: Hatta Schopenhauer asıl bildiğimizin, tamamen, eksiksiz ve fazlasız olarak bildiğimizin yalnızca istenç olduğunu söylemiştir. Fakat bana hep öyle geliyor ki Schopenhauer bu durumda sadece filozofların yapmaya alışkın oldukları şeyi yapmıştır: *popüler bir önyargıyı* almış ve abartmıştır. İsteme[5] her şeyden önce *karmaşık* bir şey, yalnızca sözcüğünde bütünlüklü bir şey olarak görünüyor bana — filozofların hep çok az olan temkinine üstün gelen popüler bir önyargı işte bu tek sözcükte gizlidir. Öyleyse bir kez olsun daha temkinli olalım, 'felsefi olmayalım' —" (*Ötesinde*, 19. Aforizma)

LS: Bu çok önemli. Filozoflar temkinli değil. Hepsi bildiğinden daha fazlasını iddia ediyor. Dolayısıyla, Nietzsche bildiğinden daha fazlasını iddia etmek istemez ve o ölçüde, sözcüğün demode anlamında, hakikatle ilgilidir. Bunun hakikatin insan yaratımı olduğu görüşüyle nasıl uyuştuğu hakkında, henüz en ufak bir fikre sahip değiliz.

Okuyucu: "şöyle diyelim: her istençte bir hisler çoğulluğu vardır, yani şundan *uzak* [*durma*] durumunun hissi, şuna *yakın* [*olma*] durumunun hissi, bu 'uzak' ve 'yakın' hislerinin kendileri, sonra bir de onlara eşlik eden, 'istemeye' başladığımız anda, 'kollarımızı ve bacaklarımızı' hareket ettirmeden de bir tür alışkanlıkla ortaya çıkan bir kas hissi. Dolayısıyla, ikinci olarak, nasıl ki hisleri..." (*Ötesinde*, 19. Aforizma)

[5] "İsteme" (*wollen*) istencin (*Wille*) fiil hali olarak anlaşılmalıdır. (ç.n.)

LS: Hayır, hayır, "hisler."[6]

Okuyucu: "Dolayısıyla, ikinci olarak, nasıl ki hisleri ve hatta çok çeşitli hisleri istencin bileşenlerinden biri olarak kabul etmeli, düşünmeyi de öyle kabul etmeli: her istenç ediminde buyurgan bir düşünce vardır; — bu düşüncenin 'isteme'den ayrılabileceğini sanmayalım, sanki daha sonra geriye bir istenç kalabilirmiş gibi! Üçüncüsü, istenç yalnızca bir hissetme ve düşünme bütünü değil..." (*Ötesinde*, 19. Aforizma)

LS: Hayır, "hissetme ve düşünme."[7]

Okuyucu: "yalnızca bir hissetme ve düşünme bütünü değil, her şeyden önce bir *duygudur*[8] da: ve özellikle buyurma duygusudur.[9] 'İstenç özgürlüğü' denilen şey, aslında itaat etmesi gerekene yönelik bir üstünlük duygusudur: 'ben özgürüm, "o"nun itaat etmesi gerekiyor' — Bu bilinç yatar her istençte, aynı şekilde o dikkat yoğunlaşması, yalnızca bir şeye odaklanan o dosdoğru bakış, o mutlak değer biçme: 'şimdi bu gerekiyor, başka hiçbir şey değil.' İtaat edileceğine dair o içsel kesinlik ve buyuranın durumuna dahil olan başka ne varsa. *İsteyen* bir insan —, kendi içindeki, itaat eden ya da itaat ettiğine inandığı bir şeye buyurur. İstencin (halkın yalnızca tek sözcükle ifade ettiği bu çok yönlü şeyin) en tuhaf yanına dikkat edelim şimdi: verili bir durumda aynı zamanda buyuran *ve* itaat eden olduğumuzdan ve itaat eden olarak, genellikle istenç ediminin hemen ardından başlayan zorlama, dayatma,

[6] Nietzsche: *Fühlen*; Kaufmann: *sensations*; Strauss: *feelings*. *Fühlen* isim-fiil olup "hissetme" olarak da çevrilebilir. Öncesinde geçen *die Gefühle* de "hisler" anlamı taşır. (ç.n.)

[7] Nietzsche: *Fühlen und Denken*; Kaufmann: *sensation and thinking*; Strauss: *feeling and thinking*. *Fühlen* isim-fiil olup "hissetme" olarak da çevrilebilir. Öncesinde geçen *Gefühle* de "hisler" anlamı taşır. (ç.n.)

[8] "His"ten (*Gefühl*) ayrı olarak "duygu" için, bkz. Terimlere Dair Açıklama, *affect* maddesi. (ç.n.)

[9] Fiil hali *befehlen* ile birlikte Nietzsche'nin çok sık kullandığı bir sözcük olan *Befehl* "hâkimiyet" veya "komuta" olarak da anlaşılabilir ki bazı bağlamlarda bu karşılıklar daha uygundur. "İtaat" anlamına gelen *Gehorsam* (fiil hali: *gehorchen*) da bununla bağlantılı bir terimdir. (ç.n.)

bastırma, karşı koyma, harekete geçme hislerini bildiğimizden; diğer yandan sentetik 'Ben' kavramı sayesinde kendimizi bu ikiliğin dışındaymışız gibi kandırma alışkanlığına sahip olduğumuz için, bir dizi yanlış çıkarımlar ve dolayısıyla bizzat istencin yanlış değerlendirilmeleri de istence bağlanmıştır — öyle ki, isteyen kişi eyleme geçmek için istencin *yeterli* olduğuna samimiyetle inanır. Çünkü örneklerin pek çoğunda isteme sadece buyruğun sonucunun (yani itaatin, yani eylemin) *beklentisiyle* yapıldığından, *görünüş* sonucun sanki zorunlu olduğu hissine çevrilir; kısacası isteyen kişi büyük bir kesinlik derecesiyle istencin ve eylemin bir şekilde bir olduklarına inanır — istemenin başarısını, uygulanmasını istencin kendisine atfeder ve böylelikle her türlü başarının beraberinde getirdiği o güç hissindeki bir artışı yaşar. 'İstenç özgürlüğü' — bu da isteyen, buyuran ve aynı zamanda kendini buyruğu uygulayanla özdeşleştiren kişinin — dirençlere galip gelmekten keyif alan, ama dirençleri aşanın aslında kendi istenci olduğu yargısına varan kişinin — çok yönlü hazdurumu için kullanılan sözcüktür. İsteyen kişi, böylelikle [buyruğu] uygulayan, başarılı araçlarının, hizmete hazır 'tabi istençlerinin' ya da tabi ruhların (nitekim bedenimiz çok sayıda ruhun oluşturduğu bir toplum yapısıdır) haz hislerini, buyuran olarak kendi hislerinin üstüne ekler. *L'effet c'est moi*[10]: Burada da iyi kurulmuş ve mutlu bir politik toplumda gerçekleşen şey gerçekleşir, yönetici sınıf kendini politik toplumun başarılarıyla özdeşleştirir. Tüm istençte kesinlikle buyurmak ve itaat etmek söz konusudur, söylediğimiz gibi, çok sayıda 'ruhlardan' oluşan bir toplum yapısı temelinde: bu yüzden bir filozof tek başına istemeyi ahlak çerçevesinde ele alma hakkına sahiptir: — yani 'yaşam' fenomenini doğuran iktidar-ilişkilerinin öğretisi anlamında ahlak." (*Ötesinde*, 19. Aforizma)

LS: Bu eserde istencin ilk ve sanırım tek çarpıcı açıklaması budur. Şimdi yaşamın güç istenci olduğunu zaten daha önce

[10] Fransızca "Tesir/etki/sonuç benim." Fransız kralı 14. Louis'e (1638-1715) atfedilen *"L'État, c'est moi"* (Devlet benim) sözüne parodik bir gönderme. (ç.n.)

duymuştuk. Daha genel olarak, yaşam istençtir (13. Aforizma). Fakat burada bahsettiği istenç, açık bir şekilde insan istencidir ve diğer istençler ile insan istenci arasındaki ilişkinin nasıl tasavvur edilmesi gerektiğini anlamak zorundayız. Şunu demek istediğinden emin olabiliriz: İnsan olmayan ya da insan dışı tüm yaşam kusurlu bir yaşamdır. İstenç sadece insan yaşamında ve insan istencinde tam olarak hak ettiği yeri alır.

Şimdi yaşam nasıl güç istenci olabilir? Bu bir ölçüde burada açıklanır: Sadece bedenin de istenç (yani ruh) olması durumunda. Ve (beden), Nietzsche'nin burada öne sürdüğü gibi, ruhların bir hiyerarşisidir. Nihai sonuç, tüm yaşamın bir bütün olarak ahlaki bir bakış açısından ele alınması gerektiğidir. Ahlaki bir bakış açısı, iyi ve kötünün bakış açısından anlamına gelmez, çünkü (eserin) başlığının gösterdiği gibi, [Nietzsche'nin] tüm düşüncesi iyinin ve kötünün ötesindedir. İyi ve kötü ahlakından farklı bir ahlak olmalıdır. Bundan başka bir yerde bahsettiğinde, Nietzsche bunu iyi ve kötüden ayrı olarak iyi ve fena olarak adlandırır.[11] İyi ve kötü, ahlakın özellikle ahlakçı bir yorumudur; bilmem anlamlı geliyor mu? İyi ve fena: Bu ayrım aynı zamanda ahlaki olmayan bir bakış açısından da yapılmalıdır. Sağlığı düşünün: Örneğin, sağlıklı ya da hastalıklı bir vücuttan söz ettiğinizde. Aynı şey ruh için de geçerlidir. Dolayısıyla bu önemlidir. Genel düşünce ahlakidir, [ancak] Nietzsche'nin ahlaki olabileceği tek anlamda. Şimdi bu paragrafta yorum gerektiren birçok şey olmalı.

Öğrenci: Dilin felsefi sorgulama üzerindeki özgün etkileri, çünkü burada filozofların istençten bahsetmeye alışık olduklarını ve insanların tek bir sözcük kullandıkları için onun tek bir şey olduğunu sonucuna vardıklarını söylüyor. Daha önce 7. Aforizmada, kişinin gramatik güce, neden ve sonuca ve buna benzer şeylere (özne, fiil, fail) göre burada çıkarımlarda bulunduğunu söylemişti. Dilin etkisi hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz acaba?

[11] "İyi ve kötü": *good and evil*; "iyi ve fena": *good and bad*. Buradaki "*bad*" *schlecht* anlamındadır. Ayrım için bkz. Terimlere Dair Açıklama, *evil* maddesi. (ç.n.)

LS: Bundan bahsetmedim, ama söylediklerimde bunu ima etmedim mi? Çünkü sen ve Nietzsche'nin "dil" dediği şey yorumlamadır. Hepimiz yorumlamaların büyüsü altındayız ve Nietzsche'nin de ima ettiği gibi, özellikle de uzak atalarımıza uzanan akıllı olmayan yorumların. Diğer tarafı da vurgulamalıdır: İstenç öğretisi, güç istenci, bir yorum gibi görünmemektedir. Bu bir gerçektir. Bunun savunulur olup olmadığı bir başka konudur. Bu zorluğa [daha sonra] geri dönmeliyiz.

Başka bir öğrenci: Bana öyle geliyor ki dördüncü paragraftaki son iki cümle...

LS: Dördüncü paragrafla neyi kastediyorsun? Hangi aforizma?

Aynı Öğrenci: 19. Aforizma. Bu aforizmadaki dördüncü paragrafın son iki cümlesinde sunulan bir argüman var; bunu anladığımdan pek emin değilim. Şöyle diyor: "Çünkü örneklerin pek çoğunda isteme sadece buyruğun sonucunun (yani itaatin, yani eylemin) *beklentisiyle* yapıldığından, *görünüş* sonucun sanki zorunlu olduğu hissine çevrilir." Bu argümanı anlamak için, bunu *kimin* beklediğini biliyor olmanız gerekir. Yani, istenci gösteren kişinin beklentisi mi, yoksa .... beklentisi mi?

LS: Hayır, hayır, istenci gösterenin.

Aynı Öğrenci: İstenci gösteren kişinin. Bu argümanı çok basit bir şekilde ifade edebilir misiniz, böylece adımlarını takip edebileyim?

LS: Bağlamında ne anlama geliyor? İstenç, dediği gibi, hissetme, düşünme ve bir duygudan, buyurma duygusundan, oluşan karmaşık bir olgudur. Ama sonra istencin bir bileşeni olmayan bir şeyi daha ekler, yani eylemi.

Aynı Öğrenci: Ama [Nietzsche] burada, istenci gösteren kişinin, istenç ve eylemin bir şekilde bir bütün olduğuna belli bir kesinlik içinde inandığını söylüyor.

LS: Evet, hatalı olarak inanır.

Aynı Öğrenci: Ama buna kim inanıyor?

LS: Biz.

Aynı Öğrenci: Biz mi? İstenç ve eylemlerimizin [bir bütün] olduğuna mı inanıyoruz?

LS: Evet.

Aynı Öğrenci: Ancak, bazen istencimizin bir yöne ve eylemimizin bir başka yöne gittiği olmuyor mu?

LS: Evet, ama istencin eylemi belirlemediği gerçeği belki de o kadar önemli değildir (ve pek çok filozof için o kadar önemli değildi). Nietzsche'nin kastettiği şudur: Bir istencin eylemle sonuçlanması için ihtiyaç duyduğunuz şey, buyurucu istenç değil, alt-istençlerdir.

Aynı Öğrenci: İyi bir doğa.

LS: Burada beden, ama onun anladığı anlamda beden.

Aynı Öğrenci: Ama bu Platonik terimlerle iyi bir doğa olurdu.

LS: Bunu söyleyebilirsin, evet, ama bu Nietzsche'nin ifadesi olmazdı. Çünkü Nietzsche'nin bakış açısına göre, bu[12] tamamen doğa olurdu.

Aynı öğrenci: Ama yine de argümanı takip etmek çok zor, çünkü Nietzsche elbette bir zayıflık olasılığının varlığını, bazı insanların zayıf olduğunu ve zayıflıklarının bedenlerinde değil, bir ölçüde istençlerinde bile olabileceğini anlıyor.

LS: Elbette, ama o zaman anlaşılıyor ve bu nispeten basit bir örnek. Zayıf ve güçlü istence sahip insanlardan daha sonra bahseder. Bu ayrımı yapar.

Aynı Öğrenci: Ancak bu, istencin kendini güçlendirmek zorunda kalacağı bir çeşit özgürlük olması gerektiği anlamına gelmez mi?

[12] Yani "iyi bir doğa" (*a good nature*). Öğrenci bu ifadeyle iyi bir doğaya sahip (iyi tabiatlı, iyi yaratılışlı) bir kişiyi kastetmektedir. (ç.n.)

LS: Belki bir anlamda, ama soru, istencin bu özgürlüğü kime borçlu olduğudur?

Aynı Öğrenci: Kendi başına kuvvete.

LS: Evet, ama istenç kuvvetini neye borçlu olacak?

Aynı Öğrenci: Kendi kendini güçlendirebilir ve o zaman bu şekilde kazandığı kuvveti sadece kendisine borçlu olacaktır.

LS: Bu soruyu daha sonra şu başlık altında ele alacaktır: "bir *causa sui*, kendi kendinin nedeni olabilir mi?"

Aynı Öğrenci: Bu argümanın sonuçsuz olduğuna katılır mısınız?

LS: Evet, buradaki tüm argümanların böyle olduğuna katılırım (gülüşmeler). Hepsinin öneri mahiyetinde olduğu ve amaçlananın da bu olduğu söylenebilir ki [aforizmaların] bazıları çok ikna edicidir. Burada kanıtlama yoktur ve olması da amaçlanmamıştır. Herhangi bir anlamda kanıtlayıcı olmaması, Nietzsche'ye göre, geleceğin felsefesine özgüdür (ve) onun için aslidir. Evet? Mesele budur.

Başka bir öğrenci: ...

LS: His ve düşünce arasındaki ayrım anlaşılır mı? Düşünce belirleyicidir ve âdeta dikte eder. Evet? Dikte ediyor. His buradan orayadır, ama sonra bir şey şimşek gibi aşağı iner ve öyle olması gerektiğini söyler, "bu böyledir" [der]. Bu daha fazla geliştirilmemiştir. Bunun herhangi bir şekilde bir *logos* veya akıl niteliğine sahip olup olmadığı açıklanmamıştır; bu belirtilmemiş. Ve bu elbette Schopenhauer'i hedef alır. Schopenhauer'de istenç düşüncesizdir ve Nietzsche, Schopenhauer'e karşı, düşüncenin istenç için zorunlu olduğunu söyler.

Aynı Öğrenci: ...Düşünme sadece bir çeşit istenç göstermektir...

LS: İstenç göstermenin[13] bir bileşeni. Düşünmenin temel

[13] "İstenç" (*will*) ile bağlantısını korumak için "istenç göstermek" olarak çevrilen *willing* (veya Almancası *wollen*) fiili bir önceki alıntıda "istemek" olarak çevrilmişti. (ç.n.)

fenomen olduğunu söylemez, temel fenomen güç istencidir. Güç istenci.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Ama istenç gösterilen şey nedir? Eğer tüm fenomeni alırsanız, istenç gösterilen düşüncedir; gerçi tek başına düşünce her şeyi açıklayamaz, çünkü aynı zamanda his ve duygu da olmalıdır.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Ama sanırım en önemli nokta şudur: Düşünceyi göz ardı ettiğinizde sanki geriye hâlâ istenç kalacakmış gibi, düşünce istençten ayrılamaz. Düşünce, istencin asli bir bileşenidir. Ve elbette, Nietzsche'nin düşünce ile ne kastettiğini irdelememiş olmasını esef verici bulabilirsiniz.

Aynı Öğrenci: ...

LS: ...bu düşünce teorik düşünce mahiyetinde, istenç itkilerinden tam olarak bağımsızdır. Sadece temel fenomenin güç istenci olduğuna dair genel önerisine doğru âdeta yol açıyor gibi. Bu ne anlama gelebilir ve niçin bu diğer filozofların daha önce söylediklerine ve Nietzsche'nin kabul edilemez olarak gördüklerine üstündür? Peki şimdi, bir sonraki aforizmaya geçelim.

Okuyucu: "Münferit felsefi kavramların gelişigüzel olmadıkları, kendi başlarına değil, birbirleriyle ilişki ve akrabalık içinde geliştikleri, düşünce tarihi içinde ne kadar ani ve keyfi bir biçimde ortaya çıkmış görünseler de, tıpkı bir kıtanın hayvan topluluğunun tüm üyeleri gibi bir sisteme dahil oldukları: Bu durum, son olarak, birbirlerinden çok farklı filozofların *olası* felsefeler temel şemasını nasıl da bir kesinlikle tekrar tekrar doldurmalarından anlaşılıyor bir de. Görünmez bir büyüye kapılarak sürekli bir kez daha aynı yörüngede dönüyorlar: eleştirel ya da sistematik istençleriyle birbirlerinden bağımsız olduklarını hissedebilirler, ancak içlerinde onları yönlendiren, onları belirli bir düzenle birbirinin ardından götüren bir şey vardır ki: bu da kavramların doğuştan gelen

sistematiği ve akrabalığıdır. Düşünmeleri bir keşiften daha çok yeniden tanıma, bir yeniden hatırlamadır, kavramların bir zamanlar ortaya çıktığı uzak ve kadim bir ruhun kolektif-hanesine geri dönüş, bir yuvaya dönüştür: — bu bakımdan felsefe yapmak en üst düzeyde bir atavizm[14] türüdür. Hint, Yunan, Alman felsefe yapış tarzları arasındaki şaşırtıcı aile benzerliği kolaylıkla açıklanabilir. Dilsel bir akrabalığın bulunduğu yerde, gramerin ortak felsefesi sayesinde (yani benzer gramatik fonksiyonların bilinçdışı iktidarı ve yönlendirmesi sayesinde) felsefi sistemlerin aynı tarzda gelişmesi ve aynı sırayı izlemesi için her şeyin daha en baştan hazır olması kaçınılmazdır: dünyayı yorumlamanın belli başka olasılıklarının yolu da yine aynı şekilde kapanmış görünmektedir: (özne-kavramının çok az gelişmiş olduğu) Ural-Altay dil ailesinin filozofları büyük bir olasılıkla 'dünyaya' başka türlü bakacaklar ve İndo-Cermenlerden ya da Müslümanlardan farklı patikalarda bulunacaklardır: belirli gramatik fonksiyonların büyüsü son tahlilde *fizyolojik* değer yargılarının ve ırksal koşulların büyüsüdür. — İdeaların kökeni bağlamında Locke'un yüzeyselliğinin reddedilmesi için, bu kadar yeter." (*Ötesinde*, 20. Aforizma)

LS: Evet, Locke eleştirisi elbette öncesindeki her şeyde zımnen mevcuttur: Lockeçu ya da Humecu anlamda, idealar gibi basit bir temel katman yoktur ve asla olamaz. Felsefe, iddia ettiği gibi, tüm önyargılardan kurtuluş olamaz. Mağaranın dışında ya da ötesinde hiçbir şey yoktur. Nietzsche ve Platon arasındaki radikal fark budur. Yeniden hatırlamanın (*anamnesis*'in) nesneleri, Platonik anlamda idealar değil, daha ziyade "tarihsel" (ya da Platon'un diyebileceği gibi, "uzlaşımsal") bir şeydir. Filozofların hepsi bildiğinden daha fazlasını iddia ediyor. Belli bir bilgiye sahipler, belli ki, ama biz buna sağduyu bilgisi diyoruz. Ellerinde kalem masa başında otururlar ve başka biriyle konuşurlar vs. Şimdi bu 20. Aforizma bu zorluğu bertaraf ediyor gibi görünüyor. Elbette tüm filo-

[14] "Atavizm" (Alın. *Atavismus*): "Atalara benzeme durumu, atalardaki bâzı özelliklerin torunlarda ortaya çıkması, atacılık, ceddâniyet" (Kubbealtı Lugatı). (ç.n.)

zoflar tarafından varsayılan sağduyu bilgisi, tarihsel olarak değişkendir. Zorunlu olmayan bir edinimdir. Hint-Cermen ırklarını alın (ki bunlar, Samilerden ya da Nietzsche'nin aklındaki herhangi bir başka ırktan daha farklı varsayımlara sahiptir). Öyleyse, Nietzsche'ye göre, gramer daha temel bir şeye dayanıyor ve bu, burada fizyolojik değer yargıları (ya da) ırksal koşullar olarak adlandırdığı şeydir. Bu elbette, Nietzsche'nin söylediği şeyin ışığında anlaşılmalıdır. Fizyoloji, bedenin yaşamıyla ilgilenme, eğer bedenin ruhların bir hiyerarşisi olduğu doğruysa, nihai olarak bir tür ruhlarla[15] ilgilidir. Evet?

Öğrenci: Dillere etki edebilecek fizyolojik etkileri tasavvur etmekte zorlanıyorum...

LS: Bunun Nietzsche'ye özgü bir şey olduğunu sanmıyorum. İklim, coğrafya ve diğer şeylerin insanlar üzerindeki etkileri daha eskiden çok açık bir şekilde konuşulmuştu ve bazıları da çeşitli insan ırkları arasındaki farklardan bahsetmişlerdi. İnsan ırkları arasında belli farkların olması mümkün değil mi?

Aynı Öğrenci: Bunu anlıyorum. Sürekli sıcak bir iklimde yaşamanın nasıl konuştuğumuzu nasıl etkileyeceğini (başka bir ifadeyle, o açıklamanın sonuçlarını) anlamaya çalışıyorum sadece. İklimin ... bir örneği düşünmekte zorlanıyorum.

LS: Evet, fakat dilimizin ve dilimizin yapısının düşüncelerimizi etkileyebileceğini anlamlı buluyor musun?

Aynı Öğrenci: Evet.

LS: Çok iyi. Nietzsche'nin ilk hususta, ana hususta, söylediği şey budur ve şimdi bunu genel tezine (güç istencine) bağlıyor. Dil yapısı nihai şey midir? İzi sürüldüğünde bizi güç istencine götürmez mi? Ve bunu, bu cümlede, fizyolojik değer yargılarından söz ederek yapar, ki bu güç istencinden

[15] Ses kaydına göre, Strauss burada "ruh"u çoğul olarak kullanır; nitekim Nietzsche "ruh"u çoğul olarak görür. Bu bağlamda kullanılan "ruh," *geist* (İng. *spirit*) değil, "nefs" olarak da çevrilebilecek *Seele*'dir (İng. *soul*). (ç.n.)

bahsetmenin sadece başka bir yoludur. Ancak bunu sonuna kadar götürmez; bununla ne kastetmiş olabileceğini çözmek için düşünce çabasını bizim göstermemiz gerekiyor. Ama söylediği şeyin genel amacı sanırım açık.

Aynı Öğrenci: Biraz daha çaba göstereceğim.

LS: Evet, bu Nietzsche olmasa bile, herhangi bir bakış açısından kaçınılmazdır.

Başka bir öğrenci: Sadece şunu söylemek istedim: Fizyoloji ve dil arasındaki ilişki hakkında birçok şey söyleyen modern antropolog ve sosyologlar var. Belli tür iklimlerde gelişen halklarda, ağzın çatısı (damak) o kadar yüksek ve dişler öylesine daha geniş bir biçimde ayrıktır, ki belirli sesler çıkarılamaz ve diğerleri daha kolay bir şekilde çıkarılır. Bunu sadece fizyolojinin insanların çıkardığı sesler üzerindeki etkisinin açık bir örneği olarak sunmak istiyorum ve sonra bunu Nietzsche'nin söylediklerinden ayırt etmek istiyorum, çünkü onun bu anlamda fizyolojiye atıf yaptığını düşünmüyorum...

LS: Hayır, fizyolojik değer yargılarından bahsediyor.

Aynı Öğrenci: Evet, bence bahsettiği şey özne kavramı gibi şeyler ve [onların içinde] felsefenin gelişimi daha çok [ilgili] insan topluluğunun doğasıyla, ruhsal doğasıyla, ilgili olacaktır, yoksa fiziksel doğasıyla değil.

LS: Evet, [ama] sizin ruhsal doğa olarak adlandırdığınız şey bedensel doğadan tamamen ayrıysa? [Nietzsche] bunu reddederdi.

Aynı Öğrenci: Tabi ruhtan[16] bahsediyorum.

LS: Evet, elbette, bu açık, ama bu sorunu şimdi etkilemiyor. Ana nokta şu ki...

Aynı Öğrenci: Ah, bir ırkçı olabilir.

[16] Öğrencinin kullandığı bu ifade (*under-soul*) muhtemelen 19. Aforizmada geçen *Unter-Seelen* ifadesine bir göndermedir. Almancası "alt ruhlar" olarak da çevrilebilir. Ancak Nietzsche bireysel düzeyde çoğul olarak kullanırken, öğrenci kolektif düzeyde tekil olarak kullanır. (ç.n.)

LS: Evet, ama bir anlamda hepimiz ırkçıyız. Bunda ne sorun olduğunu görmüyorum. Irkçı, farklı ırkların olduğunu söyleyen biridir. Bazı ırkların diğerlerinden daha yetenekli olup olmadığı sorusuna yanıt vermek için yeterli delile sahip değilim. Bu şimdiye kadar duyduğum ırkçılığın en bilimsel tanımı. Gerçi bunu şimdi ben uydurdum (gülüşmeler). Ama bahse girerim ki bunu söyleseydim bir ırkçı olarak adlandırılırdım. Bu pek bir şey ifade etmez, demek istediğim, bu diğerleri gibi bir slogandır...

Aynı Öğrenci: Fakat bazı insanların ruhsal olarak (ya da ruhları itibarıyla) başkalarına üstün olmaları, Lincoln'ün insanların eşit yaratıldığını söylerken bahsettiği türden bir şeyle kesinlikle çelişir. Bir şekilde...

LS: Fakat Lincoln politik eşitlik talebinden ve insanları kölelik yoluyla sömürmemek gerektiğinden (bahsediyordu). Bunun başka açılardan eşitlik sorusuyla ne ilgisi var?

Aynı Öğrenci: Demek istediğim, insanların zekâ açısından çok farklı olabileceğini kabul edecek ilk kişi Lincoln olurdu ... ya da böyle bir şey. Ama eşitlikten bahsederken, sanırım insanların (ruhları olduğu ölçüde) ruhsal olarak eşit olduğunu kastediyor.

LS: Evet, ama o zaman Lincoln'ün ruhtan anladığı şeyi bulmak zorunda kalırız. Ruhtan ölümsüz bir ruhu anlıyorsa (ki bu mümkündür), o zaman ölümsüz bir ruhun varlığını reddeden Nietzsche'den tamamen farklı bir zeminde tartışıyor olur. Nietzsche'de bedenden ayrılabilir bir ruhun olmadığını gördük. Ve eğer insanlar arasında bedensel açıdan büyük ve derin farklar varsa, bunlar daha yüksek açılardan derin farklar ile (çok geniş bir sözcük kullanmak gerekirse) "bağlantılı" olacaktır.

Aynı Öğrenci: Nietzsche'ye göre mi?

LS: Evet.

Aynı Öğrenci: Evet. Bu çok zor bir soru.

LS: Çok zor olduğunu sanmıyorum. Rahatsız edici olabilir ama zor olduğunu sanmıyorum.

Aynı Öğrenci: Yanıtlaması mı?

LS: Bu önermenin ifade edilmesi ve anlaşılması.

Aynı Öğrenci: Ama yanıt [kolay] değil.

LS: Evet, bu benim ırkçılık tanımlamamda bahsettiğim ve hâlâ yaygın olan meşhur bilimsel ampirik çalışmaları gerektirir.

Başka bir öğrenci: ...

LS: Evet, nihai olarak öyle diyor, çünkü bu aforizmanın sonunda, gramer fonksiyonlarının aynılığını fizyolojik değer yargılarına bağlar.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Elbette bilinçdışıdır, değer yargılarının fizyolojik kökeninin bilinçdışı olması gibi.

Başka bir öğrenci: ...felsefe, en tinsel güç istencidir...

LS: Başka bir deyişle, "tinsel"den ne anlıyor? Burada "en yüksek mertebe"den ne anlıyor? Ölçütler nedir? Bu ölçütler *onun* değer yargıları mı? *Onun* tercihleri mi? Yoksa daha, çok daha fazlası mı? Bu sorunun çözümü için henüz yeterli delilimiz yok. Ama şunu söylemeliyim ki, Nietzsche'nin söylediğini basitleştirecek olsaydınız, sosyal bilimlerde her zaman olan şeye varırdınız: Bütünün[17] ortadan kalkması; yüksek ile alçak, iyi ile kötü arasında sorumlu bir şekilde ayrım yapma olasılığının her türlüsünün ortadan kalkması. Ama bu elbette Nietzsche için en az önem taşıyan kısımdır.

Öğrenci: ...

LS: Hayır, istenciniz var ve düşünceniz var. Anlamak istiyorum diyorsunuz, Nietzsche'de anladığınız şeyler istencinizin nesnesidir, bunlar düşüncelerdir.[18]

[17] Strauss "bütün" (*whole*) ile var olan her şeyi ya da Yunanca *holos*'u ve yine aynı anlamda kullanılan *kosmos*'u kasteder. Yunanca *kosmos* hem "evren" hem "düzen" anlamı taşır. (ç.n.)

[18] Ses kaydı ve döküm bu noktada anlam açısından biraz karışık. Muhtemel anlamı vermeye çalıştım. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: Ama düşünce nedir?

LS: Evet, bu doğru. Bize düşüncenin bir açıklamasını borçlu ve bunu bize vermez.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Evet, bunu söylemek çok zor. Bunun Nietzsche'nin yazma tarzıyla bir ilgisi var. Daha sonra Dördüncü Bölümde şu minvalde bir aforizma geçer: Bir insanın cinselliği, tinsel yaşamının en yüksek doruklarında bile kendini gösterir. Bunun için bir delil kırıntısı bile {sunmaz}. Bunu nasıl iddia edebilir? Belki de, "[daha] temkinli olalım, felsefi olmayalım" sözüne rağmen Nietzsche'nin oldukça dikkatli olduğuna inanıyorsak, bu argümanı yeniden kurabiliriz. Sanırım Goethe'nin fantastik aşk yaşamına eşlik eden (en ileri yaşına kadar süren) bu fantastik değişim yeteneği hakkında biraz bilgi sahibiyizdir. Kant hakkında da bir şeyler biliriz, ama [onda] böyle bir şey yoktur. Biri, belki Goethe'nin eserini Kant'ın eseriyle karşılaştırabilir ve Kant'ın tarzına {kıyasla} Goethe'nin tarzı için "Bak, bu öyle değil" diyebilir. Nietzsche'nin kendisi hakkında da düşünebilir; gerçi bu biraz mahcup edicidir. [Nietzsche] kendisi hakkında bir şeyler biliyor olmalıydı. Benim çağımdaki pek nazik olmayan bazı insanlar Nietzsche'nin aşk yaşamını kurcaladılar ve çok esef verici olduğunu keşfettiler. Ve Nietzsche, sanırım, bunu biliyordu ve buna dair düşünmüş ve en yüksek düşüncelerini nasıl etkilediğini görmüştü.

Şüphesiz tüm insanları anketlerle araştırmamıştı, ki isteseydi bile bunu yapmak imkânsızdır. İnsanların çoğu[19] zaten ölmüştür ve artık sorgulanamazlar ve diğerleri—Çin ve Rusya'daki insanlara anket göndermeye çalışırsanız, size yanıt vermelerine izin verilmez. Dolayısıyla, her halükârda bir seçim yapmak zorundasınız. Burada da öyle. Nietzsche, istence bakar ve (Schopenhauer'e karşı) istençteki düşünce (ya da düşünme) asli unsurlarının güçlü bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini görür. İstenç sadece kaynayan dürtülerden ibaret değildir, içinde parlaklık, ışık, düşünce vardır.

[19] Yani "gelmiş geçmiş insanların çoğu." (ç.n.)

Öğrenci: ...

LS: Yazım tarzı hakkında İkinci Bölümde biraz bahsedecek ve bu belki ilk bölümü geriye dönük anlamamıza yardımcı olacaktır. Kanıtlamaya başvurmamak Nietzsche'nin sabit bir amacıdır, {fakat} *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den çok daha popüler olan *Ahlakın Soykütüğü*'nde bunu bir ölçüde yapar. Bununla birlikte tam da bu sebeple belli bir ölçüde gerçekleşen basitleştirme yüzünden, [*Ahlakın Soykütüğü*] aynı zamanda çok daha yanıltıcıdır. Birazdan 21. Aforizmayı okuyacağız, ama önce 22'ciyi okuyalım, çünkü bunun [tartışmamızla] alakası büyüktür.

Okuyucu: "Kötü yorumlama numaralarına parmak basma muzipliğinden kendini alamayan eski bir filolog olarak, bağışlayın beni: gel gör ki fizikçilerinizin sanki öyle bir şey varmış gibi gururla söz ettikleri şu 'doğanın yasalara uyması' — — Bu, yalnızca sizin yorumunuz ve kötü 'filoloji' sayesinde vardır. Bu bir gerçek değildir, bir 'metin' değildir, daha ziyade modern ruhun demokratik içgüdülerine bol bol taviz verdiğiniz naif-insancıl bir düzeltme ve bir anlam çarpıtmasıdır! 'Her yerde yasa önünde eşitlik — bu konuda doğa bizden daha farklı ve daha iyi değildir': İçinde ayrıcalıklı ve başına buyruk olan her şeye karşı ayaktakımı düşmanlığının yanı sıra ikinci ve daha ince bir ateizmin saklanmış bir halde yer aldığı hoş bir art niyettir bu. '*Ni dieu, ni maitre*'[20] — siz de bunu istiyorsunuz: ve bu yüzden 'yaşasın doğa yasası'! — değil mi? Oysa, dediğim gibi, bu bir yorumdur, metnin kendisi değil; biri de gelip, tam zıt bir niyetle ve yorumlama sanatıyla, aynı doğada aynı fenomenlere bakarak, özellikle güç iddialarının tiranca bir kayıtsızlıkla ve acımasızlıkla uygulanmasını okuyabilir. Bu yorumcu her türlü 'güç istenci'ndeki istisnasızlığı ve mutlaklığı, hemen hemen her sözcüğün ve 'tiranlık' sözcüğünün bile nihayetinde kullanışsız ya da zayıflatıcı ve yumuşatıcı bir eğretileme olarak (insanca olarak) görünebileceği bir şekilde gözlerinizin önüne serebilir; ve yine de sözünü bu dünya hakkında sizinle aynı şeyi, yani

[20] Fransızca "Ne tanrı, ne efendi." (ç.n.)

'zorunlu' ve 'hesaplanabilir' bir akışı olduğunu öne sürerek bitirebilir, ama orada yasalar hüküm sürdüğü için [zorunlu ve hesaplanabilir] *değil*, tam tersine, yasalar tamamen *noksan olduğu* için ve her güç, nihai sonucunu her an kendisi çıkardığı için. Diyelim ki, bu da bir yorum olsun yalnızca — ve siz de bu itirazı yapmaya isteklisiniz — olsun, çok daha iyi. (*Ötesinde*, 22. Aforizma)

LS: Şimdi bu belki son söz değildir, ama Nietzsche'nin konuyla ilgili olarak kesinlikle sondan bir önceki sözüdür. Burada yorumlama ve metin arasında bir ayrım yapar. Ve eski bir filolog olarak bir ayrım yapar: bu bir metindir, bu yazılıdır [LS vurgu için elini masaya vurur]; ve söylediğiniz şey sizin eklemenizdir, metni kurcalamanızdır. Şimdi, yorumlama ve metin arasındaki ayrım, mitoloji ile kendinde şey (doğa) arasındaki ayrıma karşılık gelir. Nietzsche'nin önerdiği alternatif, güç istenci, aynı zamanda sadece yorumdur. Fakat sonra şöyle der: "çok daha iyi, *tant mieux*."[21] Bu ne anlama geliyor? Gizemli bir şekilde neye işaret ediyor? Önceki filozoflar, metni, nesnel hakikati, gösterdiklerini iddia ettiler, ama iddiaları temelsizdir. Metin bilinemez, söylenemezdir — bir yorumdan, insan yaratımından daha fazlası asla elde edilemez. Fakat bu içgörünün kendisi bir insan yaratımı mıdır, yoksa nesnel hakikat midir? Nietzsche'nin kendisi güç istencini bir gerçek, temel bir gerçek olarak adlandırır. Felsefe, en tinsel güç istencidir — yani, yorumlama, başka her şeyin onun ışığında anlaşılması gerektiği en tinsel güç istencidir. Fakat güç istencinin öz-bilgisi aynı zamanda hem en temel gerçeğin hem de (bir yaratım olan) yorumlamanın bilgisi değil midir? Zira naif bilinçsiz yorumlamadan yorumlamanın öz-bilincine radikal bir değişimi, geçişi gerektirmez mi? Fakat Nietzsche'nin açıkça söylediği şey {şudur}: Önerdiğim şeyin de sadece bir yorum olmasından tamamen memnunum; ancak bunun öncekilerden daha iyi, daha sağlam, daha sağlıklı olduğunu ima eder.

Evet, bir önceki aforizmada başka bir pasaj daha var. Bir bakabilirsiniz, ama hepsini okuyamayız.

[21] Fransızca "çok daha iyi." (ç.n.)

Okuyucu: "Nedenleri, art ardalığı, birbiri içinliği, görelili-ği, zorlanımı, sayıyı, yasayı, özgürlüğü, sebebi, amacı uydurmuş olanlar bizlerizdir; ve bu işaretler dünyasını 'kendinde' [dünya] olarak şeylerin içine yansıtıp, onlara kattığımızda bir kez daha, her zaman yaptığımız gibi hareket etmiş oluruz, yani *mitolojik olarak*. 'Özgür olmayan istenç' mitolojidir: gerçek yaşamda yalnızca *güçlü* ve *zayıf* istenç vardır." (*Ötesinde*, 21. Aforizma)

LS: Evet, şimdi dinleyin. "Gerçek yaşamda": Belli ki bu, istencin ardında olan, metafizik bir şey değil, herkesin erişimi olan ve filozofların bahsettiklerinden daha temel olan bir şeydir. Burada güçlü ve zayıf istenç arasındaki farkı görüyoruz ve burada özgür istenç ya da özgür olmayan istenç sorunu ortaya çıkmaz. Belki de güçlü istenç ile zayıf istenç arasındaki ayrım, büyük önem ve kanıt niteliği taşır.

Okuyucu: "Bir düşünürün her 'nedensel bağlantı' ve 'psikolojik zorunluluk'ta bir zorlanım, zaruret, takip etme gerekliliği, baskı, özgür olmayış hissetmesi, hemen her zaman kendisindeki eksikliğin bir belirtisidir; tam da böyle hissetmek ele verir — kişi kendini ele verir. Genel olarak, doğru gözlemlediysem, 'istencin özgür olmayışı' birbirine tamamen zıt iki yönden, ancak hep derin *kişisel* tarzda bir sorun olarak ele alınır: bazıları kendi 'sorumluluk'larından,[22] *kendilerine* duydukları inançtan, *kendi* liyakatleri üzerindeki kişisel haklarından her ne pahasına olursa olsun vazgeçmek istemezler (kibirli ırklar da buna dahildir —); diğerleri ise tam tersine hiçbir şeyden sorumlu olmak, hiçbir şeyde suçlu olmak istemezler ve kendilerine yönelik içsel bir horgörüden ötürü, kendi suçlarını[23] başka bir yere atabilmeyi isterler. Bu sonuncular, kitap yazdıklarında günümüzde suçluları kollamaya eğilim gösteriyorlar; bir tür sosyalist merhamet en sevdikleri kamuflajdır.

[22] Veya "hesap verebilirlik" (*Verantwortlichkeit*). (ç.n.)

[23] Ya da sorumluluklarını. Nietzsche burada nesne olarak belli bir sözcük kullanmaz, ancak hemen öncesinde geçen *schuld*'un (suç) varsayılan nesne olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buradaki "suç" "sorumluluk" ve özellikle de kişinin içinde olduğu (belli ya da genel) durumun sorumluluğu anlamındadır. (ç.n.)

Aslında, istenci zayıf olanların kaderciliği, kendini '*la religion de la souffrance humaine*'[24] olarak sunmasını öğrendiğinde, şaşırtıcı bir biçimde süslemiş olur kendini: bu *onun* 'iyi zevki'dir." (*Ötesinde*, 21. Aforizma)

LS: Demek istediği nokta şudur: Metafizik öğretiler olarak özgür istenç ya da özgür olmayan istenç gereksizdir. Her ikisi de çok fazla şey iddia eder ve bu "çok fazla" her zaman olduğu gibi istençten kaynaklanır. Olabileceğinden çok daha fazla sorumlu olma istenci, özgür istençtir; ve tüm sorumluluklardan kurtulmak isteyenler, özgür olmayan istençtir. Teorik olarak doğru olduğunu iddia eden bu öğretiler böyle bir ahlaki güdülenime sahiptir. Ama ilk okuduğumuz nokta (mitolojik olan ile gerçek yaşam arasındaki ayrım)—ve elbette, gerçek yaşam, bu ayrımı yaparken makul bir adam için dikkate alınması gereken tek şeydir. Ama asıl mesele, gerçek yaşamın doğa ile olan ilişkisi nedir (ki bundan 9. Aforizmada bahsetmişti)? Bunun (yanıtı) için, beklememiz gerekecek, [henüz] bilmiyoruz. Ama metafizikçilerin habersiz oldukları önyargıları temelinde öne sürdükleri şeylerden ayrı olarak (Nietzsche'nin her zaman yaptığı gibi) gerçek yaşamdan söz etmek belli ki anlamlıdır. Bence bu bölümün son aforizmasını da okuyalım ve [böylelikle] gelecek sefer İkinci Bölümle başlayabiliriz.

Okuyucu: "Psikolojinin tamamı, şimdiye kadar ahlaki önyargılarda ve korkularda takılıp kalmıştır: derinlere [inmeye] cesaret etmemiştir. Psikolojiyi benim kavradığım gibi, *güç istencinin* morfolojisi ve *gelişim öğretisi* olarak kavramak — şimdiye kadar hiç kimse buna düşünce olarak bile temas etmedi: elbette, şimdiye kadar yazılmış olanda, şimdiye kadar sessiz tutulanın bir belirtisini görmeye izin olduğu sürece. Ahlaki önyargıların gücü en tinsel, en soğuk ve varsayımdan en uzak görünen dünyanın derinliklerine kadar nüfuz etmiştir — ve besbelli ki zarar vererek, ket vurarak, körleştirerek, çarpıtarak. Gerçek bir fizyo-psikolojinin işi, bilimsel araştırmacının kalbindeki bilinç dışı dirençlerle mücadele etmektir,

[24] Fransızca "insan ıstırabının dini." (ç.n.)

ki 'kalbi' alır karşısına: 'iyi' ve 'fena'[25] dürtülerinin birbirine karşılıklı bağlılığına dair bir öğreti bile (ince bir ahlak karşıtlığı[26] olarak) hâlâ güçlü ve zinde bir vicdanda sıkıntı ve tiksinti yaratır, — tüm iyi dürtülerin fena olanlardan türetilebilirliğine dair bir öğreti ise, haydi haydi. Diyelim ki birisi, nefret, haset, açgözlülük, iktidar düşkünlüğü gibi duyguları bile yaşamı belirleyen duygular olarak, yaşamın toplam ekonomisinde temel ve asli olarak mevcut bulunmaları gereken, dolayısıyla yaşamın daha da yükselmesi için yükseltilmesi gereken bir şey olarak görsün — bu kişi yargısının bu doğrultuda olmasından sanki deniz tutmuş gibi muzdarip olacaktır. Ve hatta bu hipotez bile, bu muazzam ve neredeyse bakir olan tehlikeli keşifler kıtasındaki en rahatsız edici ve en tuhaf hipotez değildir: aslında — *yapabilen* — herkesin ondan uzak durması için yüz tane haklı sebep vardır! Diğer yandan: kişi gemisiyle bir kez buraya sürüklendiyse, peki! Haydi bakalım! Şimdi cesaretle sıksın dişini! Açsın gözlerini! Eller sıkı sıkıya dümende! — dosdoğru ahlakın üzerinden ve ondan *uzağa* seyrediyoruz, oraya seyahat etmeye cüret etmekle, belki de kendimizde kalan ahlak kalıntısını ezip geçiyor, parçalıyoruz — ama *bizim* ne önemimiz var! *Daha derin* bir içgörü *dünyası* şimdiye dek asla açmadı kendini, gözüpek seyyahlara ve serüvencilere: böylelikle 'fedakârlıkta bulunan[27]' psikolog da (bu *sacrificio dell'intelletto*[28] değildir, tam tersidir!) en azından psikolojinin yeniden, bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilmesini ve diğer bilimlerin onun hizmetinde ve ona hazırlık olarak var olmasını talep edebilecektir. Zira psikoloji bundan böyle yeniden temel sorunlara giden yoldur." (*Ötesinde*, 23. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, "psikoloji," ama Nietzsche bunu açıklıyor: "fizyo-psikoloji" diyor. Ve burada değinmediği, ama daha önce (Aforizma) 20 ya da o civarda (dilbilgisel yapıların fark-

[25] Nietzsche burada "kötü" anlamına gelen *böse* ya da *schlecht*'ten farklı bir sözcük kullanır: Alm. *schlimm*; İng. *wicked/bad*. (ç.n.)
[26] Veya "ahlak dışılık" (*Immoralität*). (ç.n.)
[27] Veya "kurban sunan" (*Opfer bringen*). (ç.n.)
[28] İtalyanca "zihinsel fedakârlık/kurban." (ç.n.)

lılıkları vs. hakkında konuştuğu yerde) değinmiş olduğu diğer nokta: Temel bilim tarihsel fizyo-psikoloji olmalıdır. Ve daha sonra, bir bakıma Nietzsche'den kaynaklanan psikolojilerin olduğu görülmelidir: Bu modele[29] bağlı kaldıkları ölçüde Freud ve Jung gibi. Fakat Nietzsche başka bir şey söylüyor: Psikoloji, yine temel sorunlara giden bir yol olmalıdır, olacaktır. Psikoloji *tekrar* bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilmelidir. Tekrar! Psikoloji ne zaman bilimlerin kraliçesiydi? Belli ki mantığı hariç tutuyor; demek istediğim, Nietzsche'nin zamanında belli bir mantık [bilimlere] dahil edilirdi; bu açıkça hariç tutuluyor. Fakat psikoloji ne zaman bilimlerin kraliçesi olarak tanınmıştı? (Nietzsche'nin) Platon'u düşünüyor olmasını muhtemel görüyorum. Ve eğer Platon'u düşünüyorsa, bu çok ilginç olurdu, çünkü Platon Nietzsche'nin *biricik* belalısıdır. Platon, Nietzsche'nin tüm bu tuhaf düşüncelerini ve bu düşüncelerin (tuhaf) ifade ediliş şeklini açığa çıkartır. Fakat Nietzsche'nin psikolojisini Platon'unkiyle karşılaştırırsanız, büyük bir fark vardır. Güç istencinin Platonik karşılığı nedir diye sorabilir miyim?

Öğrenci: ...

LS: Peki, güç istencinin Platonik karşılığı nedir?

Aynı Öğrenci: *Eros.*

LS: *Eros*, bu kadar basit. Ancak burada bir fark var: *Eros*, Nietzsche'nin ifadesiyle, ebedi değerlere doğru yönelmiştir, güç istenci ise değerleri *yaratır*. Platon'da, *eros*'un yöneldiği kendi başına varlığını sürdüren bir düzen vardır. Nietzsche'de kendi başına varlığını sürdüren böyle bir düzen yoktur. Dolayısıyla, Nietzsche'nin psikolojisi iyinin ve kötünün ötesindedir ve Platon'unki için iyinin ve kötünün ötesinde olduğu söylenemez, çünkü Nietzsche için yaşamdan daha yüksek bir şey yoktur, ama yaşam daha yüksek veya daha aşağı olabilir; ve dolayısıyla (bunu yanlış alıntılamak istemiyorum, sanırım 19. Aforizmadaydı) istenç ahlakın çerçevesi içinde,

[29] Yani "tarihsel fizyo-psikoloji." (ç.n.)

ahlakın görüş alanı içinde ele alınmalıdır.[30] Bu [fark] kalır. Güçlü ve zayıf yaşam arasında bir ayrım olmalıdır ve bunun gerçek yaşamdaki bir işareti güçlü ve zayıf istençler arasındaki ayrımdır. Çok yetersiz bir işaret ama yine de iyinin ve kötünün ötesine işaret ediyor.

Eğer her şey yolunda giderse, gelecek sefere "Özgür Zihin" başlıklı İkinci Bölüme başlayacağız. Birinci Bölüm, filozofların önyargılarıyla ilgiliyken ve onlara karşı yöneltilmişken, İkinci Bölüm filozofların savunusunu yapar. Bunu filozoflar adı altında değil, sadece özgür zihin adı altında yapar. Nietzsche'nin İkinci Bölümde söz ettiği filozoflar geleceğin filozoflarıdır. Ve yeni bir fenomen olduklarından, yeni bir isme sahip olmaları gerekir. Nietzsche bu nedenle "özgür zihin" ismini tercih ediyor. Bu her ne kadar yeni bir isim olmasa da, belki de "filozof" isminden daha az yüklüdür. Bir dahaki sefere oradan başlamamızı öneriyorum.

[30] 19. Aforizmanın sonlarında. (ç.n.)

5. Oturum: 10 Kasım 1971

Leo Strauss: İlk olarak, Birinci Bölümü okuduktan sonra muhtemelen biraz daha iyi anlayabileceğimiz *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin planı hakkında birkaç şey söyleyeyim. İlk bölüm, hatırlayacağınız gibi, "Filozofların Önyargılarına Dair" başlığını taşır. Bu, filozoflara karşı yöneltilmiş bir bölümdür. Sadece bir örnek: (Nietzsche) okuduğumuz bir pasajda, "(daha) temkinli olalım, felsefi olmayalım" der. Ancak, bölümü okurken görmüş olduğunuz gibi, Birinci Bölümün mutlak olarak anti-felsefik olmadığını söylemeye gerek yok. Yine de, o bölümün sonunda, felsefeye değil, psikolojiye bilimlerin kraliçesi demesi dikkat çekici. Nietzsche'nin psikolojiden anladığı şeyin felsefe *olduğu* açıktır. Eğer "psikoloji"[1] olarak sunuyorsa, bu Nietzsche'nin felsefesinin bir nevi kılık değiştirmiş halidir. Ama yine de, burada psikoloji terimini tercih etmesini ciddiye almalıyız. Ve şimdi psikolojinin tekrar bilimlerin kraliçesi olacağından söz eder ve bunun en basit açıklaması, şüphesiz mantık ya da (bu bölümde daha önce bahsettiği) fizik değil, felsefedir.[2] Şimdi İkinci Bölüm, "Özgür Zihin," aslında filozoflar için, geleceğin filozofları için bir beyandır. Daha sonra üçüncü bir bölüm gelir, Kaufmann'ın bunu nasıl çevirdiğini bilmiyorum...

Öğrenci: "Dinsel olan."

LS: Evet, bunu diyebiliriz, ama Almancası "*Das religiöse*

[1] Dökümde ve ses kaydında "felsefe" geçmektedir, ama "psikoloji" bağlama daha uygundur. Strauss sehven "felsefe" demiş olabilir. (ç.n.)

[2] Dökümde ve ses kaydında "psikoloji" geçmektedir, ama "felsefe" bağlama daha uygundur. Strauss bu sefer de sehven "psikoloji" demiş olabilir. (ç.n.)

Wesen"dir ve bu sanırım çok meşhur bir düşünce ve kitaba, Feuerbach'ın *Das Wesen der Religion*, Dinin Özü, [adlı kitabına] karşı yöneltilmiştir.[3] Nietzsche için, dinin bir özü yoktur, fakat Almanca "*Wesen*" isminin fiil anlamı olduğundan, "dinsel işler," "dinsel faaliyetler" vesaire denebilecek bir şey vardır. İngilizceye çevirmesi kolay değil.

Ardından, "Özdeyişler ve Oyun Arası"[4] diye çevirebileceğimiz bir ara bölüm gelir. [Burada] La Rochefoucauld'un vecizelerini hatırlatan aforizmalar var.[5] Sanırım [Kaufmann'ın] "*epigram*"[6] olarak çevirdiğini söylediniz. Pekâlâ. Ancak, Dördüncü Bölümün konumu, Bir ila Üçüncü Bölümlerin, Beş ila Dokuzuncu Bölümlere karşıt bir birim oluşturduğunu belli eder. O halde, ilk birim (ezeli dostane düşmanlar ya da ezeli hasmane dostlar diyebileceğimiz) felsefe ve din ile ilgilenir. "Ateizm" formülü Nietzsche'nin dine yönelik duruşunu tüketmez. Beş ila Dokuzuncu Bölümler, sanırım başlıklarından görebileceğiniz gibi, daha popüler temalardır; Nietzsche burada çoğunlukla bizi ilgilendiren bir şeye[7] iner. Plan hakkında bu kadarı yeterli.

Şimdi genel olarak İkinci Bölümle ilgili olarak, şu noktaya değinmek istiyorum: Bu bölümde Nietzsche, filozofların önyargılarından azade olan geleceğin filozofunun karakterini tasvir eder. Hakiki filozofun karakterini tasvir ediyor da diyebiliriz ve [hatta böyle] demeliyiz de. Bu hakiki filozofun daha önce var olmadığı ima edilir. Bu tasvirin dayandığı deneyim, Nietzsche'nin kendi deneyimi, kendine dair deneyi-

[3] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Religion*, çev. Alexander Loos (New York: Prometheus Books, 2004).

[4] Dördüncü Bölümün başlığı Tüzel çevirisinde "Özdeyişler ve Ara Nağmeler," Almanca orijinali ise "*Sprüche und Zwischenspiele*"dir. *Zwischenspiel* (çoğul: *Zwischenspiele*) eserin altbaşlığındaki *Vorspiel* gibi "*spiel*" (*oyun*) sözcüğünü içerir ve bir müzik ya da tiyatro eserinin "dinlenme" amaçlı araya giren kısmı anlamı taşır. *Zwischenspiele* çoğul olsa da "oyun arası" kulağa daha uygundur. (ç.n.)

[5] La Rochefoucauld, *Maxims* (New York: Penguin Books, 1959).

[6] Bu da "vecize" ya da "özdeyiş" anlamı taşır. Almancası *Sprüche*'dir. Strauss La Rochefoucauld'un sözleri için "*maxim*" terimini kullanır. (ç.n.)

[7] Cümlenin bu kısmı biraz belirsizdir, ancak Strauss burada zikretmese de 5 ila 9. bölümlerin ortak temasını "ahlak" olarak görür. (ç.n.)

midir. Başka bir deyişle, Nietzsche kendisini zımnen hakiki filozof olarak tasvir eder.

Onu Platon ile karşılaştırmaktan kendimizi alamayız, ki Nietzsche'nin Önsöz'deki ifadesine binaen bunu yapma hakkına sahibiz. Platon, kendisini değil, Sokrates'i hakiki filozof olarak sunar. Nietzsche'nin Sokrates'i yoktur. İkinci Bölümde onaylayarak atıf yaptığı tek kişi, yakında göreceğiniz gibi, Stendhal'dır. Fakat, doğal olarak, bu Nietzsche ve Platon (karşılaştırması) ile ilgili olarak dipnotlara, uzun dipnotlara ihtiyaç vardır. Birincisi, şu soru gündeme getirebilir: Sokrates, Platon için *biricik* filozof mudur? Buna dair belirtilebilecek en belirgin nokta, Elealı Yabancı ve Timaios'a ilgili diyaloglarda dikkat edilmesidir.[8] Ve ikincisi, Nietzsche'nin bir bakıma bir Sokrates'inin olduğudur: Zerdüşt. Fakat Nietzsche ve Zerdüşt'ün ilişkisi de çok karmaşıktır. İlk yaklaşım olarak, (bahsettiğim koşullara tabi olmak kaydıyla) Platon'un asla kendi adıyla konuşmadığını ve Nietzsche'nin daima kendi adıyla konuştuğunu söyleyebiliriz.

Değindiğim bu noktalar hakkında bahsetmek istediğiniz bir şey var mı? Peki o zaman, bölümün ilk aforizması olan 24'e geçiyoruz.

Okuyucu: "*O sancta simplicitas*![9] Nasıl da tuhaf bir basitleştirme ve tahrifat içinde yaşıyor insan! Bu hayret edilesi şeye bir kez gözünü diken, hayrete doymaz! Etrafımızdaki her şeyi aydınlık ve serbest, kolay ve basit kıldık! Duyularımıza yüzeysel olan her şey için bir serbest geçiş kartı, düşüncemize serkeş sıçramalar ve yanlış çıkarımlar için tanrısal bir ihtiras vermeyi nasıl da becerdik! — daha en başından beri nasıl da bildik cahilliğimizi korumayı, yaşamın anlaşılmaz özgürlüğünü, kaygısızlığını, temkinsizliğini, zindeliğini, neşesini:

[8] Elealı Yabancı, Sokrates'in var olmasına rağmen, *Sofist*'te Theaitetos ile birlikte ana konuşmacı olarak görünür. *Timaios*'ta Sokrates de vardır ama diyaloğun çoğu Timaios tarafından sunulan bir anlatıdır (Sokrates'in var olduğu *Kritias*'ta anlatıyı sunanın Kritias olması gibi). *Devlet Adamı*'nda "genç Sokrates," "Yabancı" ile diyalog içinde gösterilir. *Yasalar*'da Sokrates hiç görünmez; Atinalı Yabancı ana konuşmacıdır.

[9] Latince "Ey kutsal sadelik!" (ç.n.)

yaşamın kendisini tadabilmek için! Ve sadece artık sert ve granit gibi bir cahillik zemininde yükselebildi şimdiye kadar bilim..." (*Ötesinde*, 24. Aforizma)

LS: "Bilim" diyor.[10]

Okuyucu: "Ve sadece artık sert ve granit gibi bir cahillik zemininde yükselebildi şimdiye kadar bilim, bilim istenci..." (*Ötesinde*, 24. Aforizma)

LS: Hayır, "bilgi istenci."[11]

Okuyucu: "bilgi istenci, daha muazzam bir istencin, bilme-meye, belirsiz olana, hakikat dışına istencin zemininde! Onun karşıtı olarak değil, aksine — arıtması olarak! *Dil*, başka yerde olduğu gibi, burada da hantallığından kurtulamasa ve yalnızca derecelerin ve muhtelif ince ton farklarının bulunduğu yerde karşıtlıklardan söz etmeye devam etse bile; aynı şekilde, şimdi bizim ele geçirilemez 'etimize ve kanımıza' dahil olan, kök salmış ahlak Tartüfçülüğü biz bilenlerin ağzındaki sözü çarpıtsa bile: orada burada kavrarız da güleriz, nasıl tam da en iyi bilimin bu *basitleştirilmiş*, baştan aşağıya yapay, gerektiği gibi uydurulmuş, gerektiği gibi tahrif edilmiş dünyada bizi en çok tutmaya azmettiğine, yanılgıyı nasıl da ister istemez sevdiğine, çünkü bu yaşam dolu şey — yaşamı sever!" (*Ötesinde*, 24. Aforizma)

LS: "Yaşam dolu şey" bilim anlamına gelir. Dolayısıyla [şimdi] duyduğumuz hakikat ölümcüldür, ama hakikati hedeflemesi beklenen bilim, ölümcül değildir. Zira bilim paradoksal olarak hakikati hedeflemez. Almancada ve dolayısıyla Nietzsche'de "bilim," İngilizcede olduğundan çok daha geniş bir anlama sahiptir. Bu sadece (hatta öncelikli olarak) doğa bilimleri değil, aynı zamanda *scholarship* anlamına da gelir.[12]

[10] Nietzsche: *Wissenschaft*; Kaufmann: *knowledge*; Strauss: *science*. (ç.n.)

[11] Nietzsche: *Wille zum Wissen*; Kaufmann: *will to science*; Strauss: *will to knowledge*. (ç.n.)

[12] Strauss bir önceki cümlede Almanca *Wissenschaft* karşılığı olarak İngilizce "*science*" terimini kullanır. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)

Başka bir deyişle, bilim ve yaşam arasında (aynı zamanda diyebiliriz ki felsefe ile yaşam arasında) mükemmel bir uyum vardır. Her şey yolundadır. Çok açıklayıcı. Soru: Öyle midir? Ve bu soru bir sonraki aforizmada yanıt bulur. Belki bu aforizmayı tartışmadan önce onu okumalıyız.

Okuyucu: "Böyle neşeli bir girişin ardından, duyulmak istenen ciddi bir söz: en ciddilere hitap ediyor. Dikkat edin, siz filozoflar ve bilgi dostları, koruyun kendinizi şehitlikten! 'Hakikat uğruna' acı çekmekten! Kendinizi savunmaktan bile! Vicdanınızın tüm masumiyetini ve ince tarafsızlığını bozar, itirazlara ve kırmızı kumaşlara karşı dik kafalı yapar sizi; siz tehlikeyle, iftirayla, şüpheyle, dışlanmayla ve düşmanlığın daha beter sonuçlarıyla mücadele ederken ve sonunda yeryüzündeki hakikatin savunucusu rolünü oynamak zorunda kaldığınızda bile, sizi bönleştirir, hayvanlaştırır ve boğalaştırır[13]: — sanki 'hakikat,' savunuculara muhtaç öyle masum ve beceriksiz bir şahısmış gibi! Hele hele siz En Hazin Kılıklı Şövalyelere,[14] Kenarda Köşede Duran[15] ve Tine Örümcek Ağı Ören Baylara! Nihayetinde, özellikle de *sizin* haklı çıkmanızın hiçbir önemi olmadığını; yine bugüne kadar hiçbir filozofun haklı çıkmadığını; ve gözde sözcükleriniz ve en sevdiğiniz öğretilerinizin ardına (ve zaman zaman kendi ardınıza) koyduğunuz her bir küçük soru işaretinde, savcılar ve mahkemeler karşısındaki her türlü resmî hareket ve kozlara kıyasla, daha fazla övgüye değer bir hakikatperestlik yattığını gayet

[13] Nietzsche'nin burada kullandığı ve Almancada pek yaygın olmayan *verstieren* fiili "*Stier*" (boğa) sözcüğünü içermektedir. (ç.n.)

[14] Miguel de Cervantes'in *Don Kişot*'una (1615) bir gönderme. Bu cümle bir önceki cümlenin devamı olarak okunmalıdır. (ç.n.)

[15] Buradaki *Eckensteher* sözcüğü 204 ve 262. Aforizmalarda da geçer. Mecazi anlamı "aylak"tır ve buradaki kullanımında muhtemelen bu anlamı da taşımaktadır. Ancak lafzi anlamı (köşede duran) daha uygundur, zira köşeye atılmışlık, önemsizlik çağrışımı söz konusudur. "Özgür Tin" (*freie Geist*) ile bir tezat teşkil eder. Örümcek ağlarının köşelerde olduğunu dikkate aldığımızda, hemen arkasından gelen *Spinneweber* (örümcek ağı ören) sözcüğü ile bağlantısını da görebiliriz. Her iki sözcük sıfat olarak *Ahlakın Soykütüğü*'nün Üçüncü Denemesinde geçer. Nietzsche bu sözcüklerle buradaki bağlamda "idealizm" ve metafizik" felsefelerine gönderme yapıyor olmalıdır (Van Tongeren, Schank ve Siemens, s. 683-84). (ç.n.)

iyi biliyorsunuz! En iyisi çekilin kenara! Kaybolun ortadan! Sizi tanımasınlar diye takının maskelerinizi ve inceliğinizi! Ya da biraz korksunlar diye! Bahçeyi de unutmayın sakın, altın parmaklık süslemeleri olan bahçeyi! Etrafınızda da insanlar bulunsun, birer bahçe gibileri, — ya da akşam vaktinde, gün çoktan bir anıya dönüştüğünde, suların üstündeki müzik gibileri: — *iyi* yalnızlığı seçin, özgür, uçarı, hafif yalnızlığı, size de bir anlamda hâlâ iyi kalma hakkı veren! Nasıl da zehirli, nasıl da kurnaz, nasıl da fena[16] kılar açık kuvvetle yürütülemeyen her uzun savaş! Nasıl da *kişisel* kılar uzun bir korku, uzun süre dikkat kesilmek düşmanlara, olası düşmanlara! Bu toplumdan kovulmuşlar, bu uzun süre zulmedilmişler, fena muamele görmüşler (zoraki münzeviler, Spinoza'lar ya da Giordano Bruno'lar dahil) sonunda daima, hatta en tinsel kılık altında ve belki kendilerinin bile haberi olmadan, en usta intikam düşkünlerine ve zehir karıcılarına dönüşürler (Spinoza'nın etik ve teolojisinin temeli bir kazılsın hele!) — bir filozofta felsefi mizahın kaçıp gittiğinin şaşmaz bir göstergesi olan, ahlaki infialin aptallığından söz etmiyorum bile. Filozofun şehadeti, kendini 'hakikat için feda etmesi' içindeki gizli ajitatörü ve artisti gün ışığına çıkarmaya zorlar; ve şimdiye kadar ona yalnızca artistik bir merakla bakılmış olduğunu varsayarsak, bazı filozoflara ilişkin, onu zaman zaman yozlaşmış ('şehit' olarak, sahne ve kürsü çığırtkanı olarak yozlaşmış) haliyle görmeye yönelik tehlikeli arzu elbette anlaşılır olacaktır. Ancak, böyle bir arzuya sahip olunduğunda, her halükârda orada, ne görüleceği konusunda kafaların berrak olması gerekir — yalnızca bir satir oyunu, yalnızca bir oyun sonrası farsı, yalnızca o asıl uzun trajedinin *sona erdiğinin* sürekli bir kanıtı: her felsefenin ortaya çıkışında uzun bir trajedi olması koşuluyla." (*Ötesinde*, 25. Aforizma)

LS: Bir önceki paragrafta, felsefe ile yaşam arasında mükemmel bir uyumun var olduğunu ya da öyle göründüğünü görmüştük. Ve şimdi Nietzsche [buna karşı] itirazı ele alıyor. Felsefe ile sosyal yaşam arasında bir uyum yoktur.[17] Felsefe

[16] Alm. *schlecht*. (ç.n.)

[17] Ses kaydına ve döküme göre Strauss burada sanki şöyle demektedir: "Felsefe ve sosyal yaşam ve yalnızlık arasında bir uyum yoktur" (*There is no*

ve toplum arasında bir uyum yoktur. Ve yalnızlık: içsel düşünsel özgürlük uğruna gizli kimlikle yaşamak. Ve bu bağlamda burada zulmün en büyük tehlikesinden söz eder: zulüm, zulüm görenlerin içsel özgürlüğünü tehlikeye sokar. İçsel özgürlük biraz iyilik gerektirir. İyinin ve kötünün ötesindedir. Biraz iyilik {gerektirir} ve burada kastedilen iyilik, hınçtan azade olmaktır.

Demek istediğini anlatmak için Nietzsche, Giordano Bruno ve Spinoza örneklerine atıfta bulunur. Giordano Bruno'dan daha fazlasını bildiğim Spinoza örneğiyle ilgili olarak: Nietzsche, Spinoza'nın psikolojik tahlilini kanıtlamaya kalkışmaz bile. Nietzsche'nin ölümünden yaklaşık bir kuşak sonra, Yeni Kantçı okulun kurucusu olan Hermann Cohen, temel olarak bu noktayı, bu karakter yozlaşmasını kanıtlamaya çalıştı.[18] Cohen başarısız oldu. Bence bunun nedeni şudur (ki Nietzsche ve Cohen her ne kadar farklı olsa da, bu ikisi için de geçerlidir): Spinoza, kanımca, ılımlı ve hatta soğuk bir insandı. Vahiy dinine (özellikle de Yahudiliğe) yönelik duruşu, vahiy dininin altında yattığını {düşündüğü} saçmalık nedeniyle salt horgörüden ibaretti. Duruşunun, içsel bir trajedi yaşayan birinden çok, kendinden gayet emin inançsız bir bilim insanının duruşu olduğuna inanıyorum. İlkelerin hakikatinden çok, her şeyin açık ve seçik bir açıklamasını elde etmek için ilkelerle ne yapılabileceğiyle daha fazla ilgilendiğini söyleyebiliriz.

Bir noktayı vurgulamak istiyorum: Belli bir [tür] iyilik zihnin özgürlüğü için vazgeçilmezdir, dolayısıyla Nietzsche'nin daha önce Birinci Bölümde bahsettiği nefret ve haset

harmony between philosophy and social life and solitude). Ancak "felsefe" ve "yalnızlık" (*solitude*) arasında uyumun olmaması (25. Aforizma dikkate alındığında) pek mantıklı değildir. Strauss muhtemelen *"and solitude"* (ve yalnızlık) ifadesini ayrı olarak söylemek istemiş olmalıdır. Hemen ardından zaten "yalnızlık" ile ilgili bir açıklamayı yapar. Biraz aşağıda da bu konuyu şu şekilde ifade eder: "Felsefe ve sosyal yaşam arasında gerçekten bir çatışma var, ama bu gönüllü yalnızlık, gönüllü gizlenmeyle çözülüyor." (ç.n.)

[18] Strauss, Cohen hakkında ilk olarak 1924'te yazdı. Bkz. "Cohens Analyse der Bibel-wissenschaft Spinozas," *Leo Strauss, Gesammelte Schriften, Bd. 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (hrsg. Heinrich Meier) (Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1996), s. 363–86.

ve diğer şeyler genel olarak yaşam için ne kadar değerli olsa da, en tinsel güç istenci için çok kötüdür. Şimdi gündeme getirmek istediğiniz herhangi bir nokta var mı?

Öğrenci: Altın parmaklık süslemeleri olan bahçe ile neyi kastediyor olabilir?

LS: Bir bahçe duyduğumuzda elbette aklımıza Epikuros gelir, ama Epikuros'un bahçesinin böyle bir altın parmaklık süslemeleri olup olmadığını bilmiyorum. Bir yerde görmüş ve keyif almış olduğu bir şeyi burada düşünüp düşünmediğini bilemiyorum. Suların üstündeki müzik: Bu elbette Venedik'tir ama bunun ne anlama geldiğini bilmiyorum.

Aynı Öğrenci: "İyi yalnızlık" nedir? "İyi yalnızlık" ile ne demek istediğini anlayamadım.

LS: Daha sonra bahsettiği, insanları hınçlı ve zehirli yapan, zoraki yalnızlığa karşıt olarak, özgürce seçilmiş yalnızlık (anlamında).

Aynı Öğrenci: Son bir soru. Nietzsche için filozof, Platon'da olduğu gibi, toplumda herhangi bir yere sahip midir: [Filozof] mağaraya geri döner mi?

LS: Çok iyi bir noktaya değindiğiniz şimdi. Nietzsche bunu bir yerde ele alacaktır ama tam olarak şimdi önerdiğiniz şekilde değil. Eğer bölümlerin başlıklarına bakarsanız, örneğin, birisi "Halklar ve Vatanlar" adını taşır, ki bu politik bir temadır. Nietzsche, şimdi gündelik bir politik kaygı olan Avrupa'nın birliği konusu ile çok ilgiliydi. Elbette Nietzsche politikayla ilgiliydi, ama bu şimdi değil, daha sonraki bölümlerde gelecek. Başka bir deyişle, yine bir çözüme sahibiz: Felsefe ve sosyal yaşam arasında gerçekten bir çatışma var, ama bu gönüllü yalnızlık, gönüllü gizlenmeyle çözülüyor.

Başka bir öğrenci: 24'ün sonunda, bilim insanlarının ister istemez yanılgıyı sevdiğini söylediğinde, neden "ister istemez" olduğunu anlayamadım.

LS: Eğer bilim yanılgıya dayanıyorsa ve bu yanılgı yaşam için (insan yaşamı için) gerekliyse, o zaman bilim zorunlu

olarak yaşamı sever. Nietzsche bunu başka bir gerçekle ilişkilendirir: Bilimin kendisi bir yaşam olgusudur. Bilim yaşayan bir şeydir ve bu nedenle bilimin yaşamı sevmesi doğaldır.

Aynı Öğrenci: Peki neden yanılgıyı ister istemez sever?

LS: Çünkü hakikate, hatta ölümcül olan hakikate sahip olmak istiyor. Dolayısıyla bu aşkta belli bir belirsizlik var.

Aynı Öğrenci: Bundan hemen önce, gerektiği gibi tahrif edilmiş bir dünyadan söz ettiği yerde, bilimin yanılgıyı çok programlı bir şekilde sevdiğini söylüyor.

LS: Şunu varsayalım: Bilim, en sofistike bilim bile, nihayetinde sağduyu[19] bilgisine dayanır ve bu sağduyu bilgisi insana görelidir ve dolayısıyla, kesin konuşmak gerekirse, hakikat dışıdır, çünkü insana görelidir. Şimdi eğer bilim bu türden sağduyu bilgisine dayanıyorsa, o zaman insanın dünyasına ve bilimin hiçbir şekilde yaratmadığı {fakat} sadece varsaydığı insanlara ait bir dünyaya bağlıdır. Yaşama evet demeden bilim olarak kendine evet diyemez. İnsana göreli olmayan hakikatle olan ilgisinden dolayı, aynı zamanda yaşama karşı isyankâr olduğu da doğrudur. İlk bölümde gördüğümüz gibi, Nietzsche bunu çok iyi bilir. Ancak bu, o temel bağımlılığı ve o temel aşkı ortadan kaldırmaz. Aşk istemli bir istemsizliktir ya da (onun ifadesiyle) istemsiz bir istem. Öncelikle istemsizdir.

Aynı Öğrenci: Burada şöyle diyor: "Nasıl da zehirli, nasıl da kurnaz, nasıl da fena kılar açık kuvvetle yürütülemeyen her uzun savaş!" Ve daha önce o her canlı varlığın doğa gereği kuvvetini boşaltmak istediğini söylemişti.[20] Dolayısıyla, bu iki şeyi bir araya getirirsek, her canlının doğa gereği zehirlenmemeyi, kurnaz olmamayı, kötü olmamayı istediği görülecektir.

[19] Strauss burada *common sense* ifadesini Aristotelesçi anlamda (*koinē aisthēsis*) kullanıyor olmalı: Beş duyunun sağladığı ortak/genel (*common*) algı (*sense*). (ç.n.)

[20] Bkz. 13. Aforizma. (ç.n.)

LS: Tüm hayvan türlerini dikkate almamız mümkün değil. Ama eğer bir aslan ve bir kuzuyu alırsanız, aslan kuzuyu öldürme ve yeme isteğini gizlemez, değil mi? Bu açık, apaçık. Kuzu için korkunç, ama aslanı hınç ile dolduran bir şey söz konusu değildir.

Aynı Öğrenci: ...Aslanlar ve kuzular için bu doğru olabilir.

LS: Ama bunu insanlara da uygulayabilirsiniz: Aslan gibi ve kuzu gibi insanlar vardır.

Aynı Öğrenci: Peki, kuvvet yoluyla açıktan yürütülmeyen savaşların insanları zehirleyebileceği fikrine ne diyorsunuz? İnsanlar doğa gereği kendi kuvvetini boşaltmak istiyorsa, bu onların doğa gereği iyiyi aradıkları anlamına gelebilir. ...den farklı bir şekilde.

LS: Evet, bunda sorun yok, ama o zaman iyinin ve kötünün ötesinde ve farklı bir anlamda iyi demelisiniz. Eserin başlığında kullanıldığı şekliyle iyi ve kötü olağan ahlaki anlamda anlaşılır. Ama şimdi söylediğiniz şeyin ima ettiği gibi, iyi ve onun tersini anlamanın başka bir şekli daha vardır.

Aynı Öğrenci: Bunun hakkında siz ne düşünüyorsunuz?

LS: Ben ne mi düşünüyorum? Bu çok uzun bir soru. Bütün ahlak sorunu gündeme gelmek zorunda olur ve bunun basit bir şey olduğuna inanan (en azından hemen hemen bunu söyleyen) Sayın Klein'ın huzurunda bunu ele almaya tereddüt ediyorum (gülüşmeler). Bu biraz karmaşık, ama sadece savaş gibi basit gündelik olayları düşünmeniz yeterlidir. Adil ve adil olmayan (ya da bazı insanların dediği gibi etik ve etik olmayan) savaşlarla ilgili ahlaki sorunda (ki Sayın Klein'ın bunu söylediğini kastetmiyorum) bir çizgi çizmek son derece zordur. [Sadece] "bu insanlara karşı olan herkes haklı davranmaktadır" diyebileceğiniz aşırı derecede kaba durumlar söz konusudur: Örneğin Hitler ve şürekâsına. Bu ahlaki olarak basit bir durumdu. Ancak diğer durumlarda daha karmaşıktır. Örneğin, Gandi ve İngiliz İmparatorluğu'nu düşünün. Gandi'nin konumu, düzgün İngilizlerden ahlaken mutlak

olarak üstün müydü? Sadece düzgün insanlardan bahsediyorum. Şimdiki Hindistan'ı, o alt kıtanın[21] haritasını düşünün.

Aynı Öğrenci: Bana öyle geliyor ki, ilke temelli gerçek bir fark olduğunda, Nietzsche tüm savaşların belli bir anlamda iyi olduğunu ima ediyor.

LS: Evet, Nietzsche hiçbir şekilde pasifist değildi, buna hiç şüphe yok.

Aynı Öğrenci: İçinde kaynayıp duracağına, öne çıkıp açık bir şekilde savaşmak daha iyidir.

LS: Bu savunulabilir, değil mi? Demek istediğim, dürüst olmayan ve gizli bir düşmanlık, açık bir düşmanlıktan daha nefrete layık değil midir?

Aynı Öğrenci: Bununla en çok hemfikir olduğum yer burası: Savaşı sadece ilkesel fark olarak tanımlayıp savaş iyidir derseniz, öyle gözüküyor ki, adil savaş ile adil olmayan savaş arasındaki ayrım ortadan kalkar.

LS: Ama bazı dipnotlar eklemeden savaşın iyi olduğunu söylemek de zor. Platon'un *Yasalar*'ının Birinci Kitabını okudunuz mu? Atinalı Yabancı, savaşın iyi olduğuna dair Girit veya Sparta görüşüne karşı bir noktaya işaret eder: Savaş kentler arasında iyi ise, bireyler arasında da mı iyi olmalı? Ve yine bireylerin [ruhlarının] kısımları[22] arasında da mı iyi olmalı? Barış ve huzur için bir yer olmalıdır, aksi takdirde yaşam mümkün değildir. Ve dolayısıyla savaşın lehine olan insanlar, iç savaşı değil, uluslar arasındaki savaşı kastederler. [Savaş hakkında konuşan] biri bunu biraz daha detaylandırmalıdır.

Fakat bütün kitap bağlamında önemli olan asıl nokta şudur: Nietzsche'ye göre, belli bir anlamda iyi, düşünsel özgürlük için vazgeçilmezdir, çünkü nefret, haset ve bu tür şeyler

[21] "Alt kıta" bugünkü Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'i kapsamaktadır. (ç.n.)

[22] Platon'un *Devlet*'inde, *epithymia* (arzu), *thymos* (yürek) ve *logos* (akıl) ruhun üç kısmını ya da parçasını oluşturur. (ç.n.)

bir insanı daraltır, ufkunu daraltır ve bu açık bir ufka sahip olmak arzusuyla çelişir.

Dolayısıyla genel bağlamı unutmamalıyız. Tekrarlamak gerekirse: Bağlam, felsefe ve yaşam arasında bekleyen zorluğa bir çözüm olarak yalnızlıktır. Ama konuyu yalnızlıkla kapatabilir misiniz? İçinizden biri daha önce mağaradan bahsetti: {Filozof} mağaraya dönmemeli mi? Nietzsche'nin bir sonraki aforizmadaki yanıtı, mağaraya geri dönmesi gerektiğidir, ancak Platon'un *Devlet*'inde verilen sebeplerden dolayı değil.

Okuyucu: "Her seçkin insan içgüdüsel olarak kalabalıktan, çokluktan, çoğunluktan *kurtulduğu*, onun bir istisnası olarak, 'insan' kuralını unutabildiği, kendine ait bir kaleyi ve mahremiyeti arzular..." (*Ötesinde*, 26. Aforizma)

LS: "Korunduğu" çok zayıf, "kurtulduğu."[23] Ve bu sözcük Almancasında vurgulu, böylelikle tüm vurgu, "kurtulduğu" üzerinde.

Okuyucu: "onun bir istisnası olarak, 'insan' kuralını unutabildiği, kendine ait bir kaleyi ve mahremiyeti arzular: [Elbette] büyük ve istisnai anlamda bilgiyi arayan bir kişi olarak, daha güçlü bir içgüdüyle dosdoğru bu kurala itildiği bir durum dışında." (*Ötesinde*, 26. Aforizma)

LS: Bu "kural"a, insanlara dair "kural"a.[24]

Okuyucu: "[Elbette] büyük ve istisnai anlamda bilgiyi arayan bir kişi olarak, daha güçlü bir içgüdüyle dosdoğru bu kurala itildiği bir durum dışında. İnsanlarla ilişkilerinde zaman zaman sıkıntının tüm renklerine, tiksintinin, bıkkınlığın, duygudaşlığın, karamsarlığın, yalnızlaşmanın yeşiline ve grisine bürünmeyen, elbette yüksek zevklere sahip bir insan değildir; tüm bu yük ve keyifsizlikleri isteyerek üstüne almadığını, bunlardan sürekli kaçtığını ve dediğimiz gibi, sessizce ve gururla kendi kalesinde saklı kaldığını varsayalım: o za-

[23] Nietzsche: *erlöst ist*; Kaufmann: *is saved*; Strauss: *is redeemed*. Kaufmann'ın kullandığı fiil de "kurtulmak" olarak çevrilebilir, ancak Strauss'un kullandığı fiilin "selamet bulmak" gibi ruhsal/dinsel bir çağrışımı vardır. (ç.n.)

[24] Nietzsche: *auf diese Regel*; Kaufmann: *to such men*; Strauss: *to that rule*. (ç.n.)

man da şurası kesindir ki, bilgi için yaratılmamıştır o, [bilgi için] mukadder kılınmamıştır. Aksi halde günün birinde kendi kendisine: 'benim iyi zevkimi şeytan alsın! kural daha ilginçtir istisnadan (istisnayı oluşturan benden)!' demek zorunda kalacaktır ve *aşağıya*, her şeyden önce 'içeriye' yönelecektir. *Ortalama* insanın incelenmesi, uzun uzadıya, ciddiyetle [incelenmesi] ve bu nedenle çok fazla kılık değiştirme, kendini aşma, teklifsizlik, kötü[25] ilişki (kendi dengiyle olmayan her temas kötü ilişkidir):" (*Ötesinde*, 26. Aforizma)

LS: Hayır, "temas" yerine "ilişki" demek belki daha iyi olabilir.[26]

Okuyucu: "her filozofun yaşam öyküsünün önemli bir bölümünü oluşturur bu, belki de en nahoş, en pis kokan, hayal kırıklıklarıyla dolu bir bölümünü. Eğer talihi varsa, bilginin talihli çocuğuna yakışacağı gibi, işini gerçekten kısaltan ve kolaylaştıranlarla karşılaşır — kinik denilenleri kastediyorum, yani kendindeki hayvanı, bayalığı, 'kural'ı basitçe kabul eden ve aynı zamanda kendisi ve kendi gibiler hakkında *tanıklar önünde* konuşacak kadar tinsellik ve isteğe sahip olanları: — hatta bazen âdeta kendi dışkılarında yuvarlanıyormuş gibi kitapların içinde yuvarlanırlar. Kinizm, bayağı ruhların dürüstlüğe yaklaşmalarının biricik biçimidir; daha yüksek insanın her kaba ve ince kinizme kulaklarını açması ve utanması olmayan bir soytarı ya da bilimsel bir satir tam da onun[27] önünde sesini çıkardığında, her defasında kendi kendini kutlaması gerekir. Hatta tiksintiye büyülenmenin karıştığı vakalar da vardır: özellikle yüzyılının en derin, en keskin görüşlü ve belki de en pis insanı Abbe Galiani'de[28] olduğu gibi (Voltaire'den daha derindi ve dolayısıyla büyük ölçüde daha ketumdu), öyle patavatsız bir tekeye ya da maymuna, doğanın bir cilvesiyle deha da eklendiyse. Daha sık rastlanan-

[25] Alın. *schlecht*. (ç.n.)

[26] Nietzsche: *Umgang*; Kaufmann: *contact*; Strauss: *company*. (ç.n.)

[27] Yani "yüksek insanın." Bu cümlede geçen "soytarı" (*Possenreisser*) ve "satir" sıfatlarının ikisi de "kinik"i temsil eder. (ç.n.)

[28] Ferdinando Galiani (1728-87): Aydınlanma çağı figürlerinden İtalyan ekonomist. (ç.n.)

sa, ima ettiğim gibi, bilimsel bir kafanın bir maymun gövdesi üstüne (ince bir istisnai zihnin bayağı bir ruhun üstüne) yerleşmiş oluşudur — hekimler ve ahlak-fizyologları arasında hiç de ender rastlanan bir olay değildir (gülüşmeler). Ve yalnızca birisinin, hınç olmaksızın ve gayet masumane bir şekilde, insanlardan iki türlü ihtiyacı olan mide ve tek bir ihtiyacı olan bir kafadan söz ediyormuş gibi söz ettiği yerde; herhangi birinin yalnızca (bunlar insan eylemlerinin asıl ve yegane itici güçleriymiş gibi) açlık, cinsel-arzu ve kibir gördüğü, aradığı ve *görmek* istediği her yerde; kısacası insan hakkında (*fena* bile değil) 'berbat' konuşulan yerde,[29] bilginin sevdalısı orada hassas ve çalışkan kulaklara sahip olmalı, kulaklarını öfkelenmeden konuşulan yere vermeli. Çünkü öfkeli insan ve kendi dişleriyle sürekli kendini (ya da bunun ikamesi olarak dünyayı, tanrıyı ya da toplumu) parçalayıp yırtan her kimse, gülen ve kendinden hoşnut bir satirden (ahlaki açıdan düşünüldüğünde) pekâlâ daha yukarıda durabilir, ama başka her anlamda daha sıradan, daha önemsiz, daha az öğretici vakadır. Ve hiç kimse öfkeli biri kadar çok *yalan* söylemez." (*Ötesinde*, 26. Aforizma)

LS: Dolayısıyla, mağaraya geri dönüş gibi bir şey var, ancak mağara sakinlerini veya [içlerinden] kurtarılabilecekleri kurtarmak için değil, mağara sakinlerini anlayabilmek için.

Ve burada Nietzsche, uzun uzadıya kiniklerin muazzam kullanışlılığından söz eder. Burada, insanın açlık, cinsellik ve kibir yönünden anlaşılmasının bariz yetersizliğine atıfta bulunur. Bunlar, Nietzsche'nin güç istenci hakkında söylediklerinin negatif bir tamamlayıcısıdır. Güç istenci insanın olası bir anahtarıdır, oysa açlık, cinsellik ve kibir asla [anahtar] olamazdı. En "temel" dürtüler (temel tırnak işareti içinde) insanın anahtarı değildir. Bu bakımdan, Nietzsche elbette idealist olarak adlandırılanlarla aynı fikirdedir, ama gerçekten temel olan ve yaşamın tüm fenomenlerini kapsayan bir dürtü bulmamız gerektiğini söylüyor. Ardından, güç istenci dışında gereken özellikleri taşıyan hiçbir şey görmez.

[29] "Fena": *schlimm*; "berbat": *schlecht*. (ç.n.)

Daha önceki filozofların, özellikle de Platon'un, kendisinden aşağı olan insanlardan ve onlarla birlikte olmaktan hiç Nietzsche kadar muzdarip olup olmayacağı merak edilebilir. Nietzsche aşırı bir hassasiyete sahiptir. Bunun daha fazla eğilimlerini bulacağız. Bu, mağara ile ilgili sorunuzu yanıtlıyor mu?

Öğrenci: Büyük ve istisnai anlamda bilgiden bahsettiği 26'nın başlangıcını merak ediyorum.

LS: Çünkü bu kapsamlı anlamda bilgiyi arzulayan çok az insan vardır. Demek istediğim, bilgiye adanmış insanların çoğu uzmanlıklara adanmıştır ve Nietzsche burada bazen "bütün olgu" dediği şeyle, insanla, ilgilidir. Bununla ilgilenen biri mağaraya inmelidir.

Başka bir öğrenci: Yani ... için kötü bir ilişkiye girmek gerekli değil.

LS: Evet, belli ki, ama bazı kısa yollar vardır. Bu yüzden her bir münferit vakayı incelemek zorunda değildir: Kiniklerin ona söylediklerini test edebilir.

Başka bir öğrenci: Görünüşe bakılırsa, nasıl 25'te bize bir kürsü çığırtkanı olmamızı, yani kuvvetle yapamadığınız sürece bu insanlarla kavga etmemizi söylediyse, şimdi de onları dinleyin diyor.

LS: Hayır, ama "bu insanlarla" koşulu, ajitatörler için geçerli değildir. Nietzsche ajitatörlerden hiç ama hiç hoşlanmazdı.

Aynı Öğrenci: O zaman neden kinikleri dinlesin?

LS: Onlar ilginç bir fenomen olabilir ama kesinlikle filozof olamazlardı.

Aynı Öğrenci: Ama bu onu ajite etmez miydi? Yani, onlarla konuşmayacağını kabul eder, özellikle de onların konuştukları şekilde, ama yine de onları dinler. Bu onun ruhunda onlara karşı belli bir hisse neden olmaz mıydı?

LS: Evet, ama yanlış türde insanlarla bir arada olduğu-

nuzda her türlü acıya maruz kalmamanın ne kadar zor olduğunu söyler. Ama bu yine de gereklidir. Hekimler de insan bedenlerinde gördüklerini beğenmezler, ancak yardım etmek istiyorlarsa bunu yapmak zorundadırlar.

Aynı Öğrenci: Bu yaşam ... tutku ve nefret...

LS: Evet, o zaman yanlıştır ve Nietzsche'nin bahsettiği bu daralmaya (entelektüel özgürlük eksikliğine) yol açar.

Aynı Öğrenci: Kurnazlığa ve ... yol açabilir mi?

LS: Evet, bazıları için evet.

Aynı Öğrenci: Belki Nietzsche'ye yol açacaktır.

LS: Tam olarak değil, tam olarak değil. Sabırsız olduğunu düşünüyorum. Demek istediğim, Nietzsche'nin düşüncesi çok geniştir, ama sen buradaki bir cümle ile şuradaki bir cümle arasında bir bağlantı kurmaya çalışıyorsun ve başka hangi noktaların dahil olup durumu (eğer hâlâ "durum" sözcüğünü kullanabilirsem) daha karmaşıklaştırabileceğini düşünmeden inanıyorsun. Evet?

Başka Bir Öğrenci: Filozof, kötü insanlar hakkında bilgi sahibi olmak için mi onlarla ilişki kurmak zorundadır, yoksa içinde bulundukları düşük durumu hissedebilmek için mi? Başka bir deyişle, esasen bir bilgi meselesi mi, yoksa empati meselesi midir?

LS: Neden biri diğeri dışlasın? Belki bir insanı empati duymadan bilmek imkânsızdır. Bu bir zorluk değil.

Başka Bir Öğrenci: Güç istenci aynı zamanda insanların eylemlerinin bir yorumu mudur?

LS: Geçen sefer, insanların "Güç istenci de bir yorum değil mi?" itirazında bulunabileceğini söylediği bir aforizma okuduk. Ve sonra şöyle der: "Peki, çok daha iyi."[30] Bu esrarengiz ünlem işareti ile o aforizmayı sonlandırır. Bu karanlıktır. Hem bir yorumdur hem bir gerçektir ve iki şeyin nasıl uyum içinde

[30] Bkz. 22. Aforizma. (ç.n.)

olduğu henüz aydınlığa kavuşmamıştır. Nietzsche tarafından aydınlığa kavuşturulmuş olup olmadığı bir sorudur. Bu soruyu bugün bu bölümün merkezi paragrafı olan 34. Aforizmada ele alacağız; bu bölümde bununla ilgili konuştuğu tek yer burasıdır. Bu yüzden sabırlı olmalıyız ve Nietzsche'nin şimdiki tezi sabırsızlığımızı tedavi edebilecek veya yatıştırabilecek bir şey. Şimdi nasıl yazdığına ve neden bu şekilde yazdığına dair konuşmaya başlıyor ve şimdi bir sonraki paragrafı okumayı öneriyorum.

Okuyucu: "Zordur anlaşılmak: özellikle de farklı, yani *kurmatagi*[31] ya da olsa olsa 'kurbağanın sıçrayışı gibi' *mandeikagati* düşünen ve yaşayan insanlar arasında, *gangasrotogati*[32] düşünüp yaşadığında biri (Ben de açıkçası zor anlaşılmak için elimden geleni yapıyor muyum ne?). Ve bir nebze yorum inceliği içinde görülen iyi niyete bile yürekten müteşekkir olunmalıdır. Fakat her zaman fazla rahat olan ve özellikle de dost oldukları için rahat olma hakkına sahip olduklarına inanan 'iyi dostlar'a gelince, onlara yanlış anlama için baştan bir hareket ve oyun alanı açılırsa iyi edilir: — böylece hâlâ gülebilirsiniz de; — ya da tamamen defterden silin onları, bu iyi dostları — ve sonra yine gülün!" (*Ötesinde*, 27. Aforizma)

LS: Kullandığı bu sözcükler (hakkında hiçbir şey bilmediğim) Sanskritçe dilinde ve bir tanesi belli ki "Ganj nehrinin gidişi gibi" anlamına gelir ve ilki "kurbağa gidişi gibi"dir. Burada ana noktanın şu olduğuna inanıyorum: Nietzsche zorlukla anlaşılmak için her şeyi yapar. Bunu kasıtlı olarak zorlaştırır. Ünlü çağdaşı John Stuart Mill hakkında şu minvalde bir sözü var: John Stuart Mill ya da aşağılayıcı netlik.[33] Nietzsche asla aşağılayıcı bir netlikte değildir. Münferit bir cümlesi aşağılayıcı netlikte olabilir, ancak bağlam öyle değildir. Anlaşılmazlığı kasıtlıdır. Nietzsche'de kasıtsız anlaşılmazlıklar yok mudur? Bu sonucu çıkaramayız. Nietzsche,

[31] Sanskritçe "Kaplumbağa yürüyüşü gibi" yani "çok yavaş." (ç.n.)
[32] Sanskritçe "Ganj nehrinin akışı gibi" yani "çok hızlı." (ç.n.)
[33] Nietzsche bu sözü *Putların Alacakaranlığı*'nda "Bir Zamansızın Akınları" (*Streifzüge eines Unzeitgemässen*) başlıklı bölümün ilk aforizmasında sarf eder.

onların farkında olduğu ölçüde, kasıtsız anlaşılmazlıklarına işaret eder mi? Güç istencine dair bu sözünün gösterdiği gibi, bir ölçüde ettiğine inanıyorum. Peki. Şimdi bir sonrakine dönelim.

Okuyucu: "Bir dilden başka bir dile çevrilmesi en sıkıntılı olan, üslubun *tempo*'sudur:" (*Ötesinde*, 28. Aforizma)

LS: "Tempo" ve *Gangart*; [Kaufmann] bunu 27'de nasıl çeviriyor? "yürüyüş şekli" veya "yürüyüş tarzı." Bunlar[34] birbiriyle bağlantılı.

Okuyucu: "bunun temeli de ırkın karakterindedir, daha fizyolojik konuşacak olursak, 'metabolizması'nın ortalama hızındadır. Dürüstçe yapılmış öyle çeviriler vardır ki, asılların basitleştirmeleri olarak, tahrife çok yakındırlar, sırf aslının cesur ve neşeli *tempo*'su çevrilemediği için, şeylerde ve sözcüklerde tehlikeli olan ne varsa onlardan uzağa sıçradığı, uzaklaşmaya yardımcı olduğu için. Almanlar kendi dilindeki *presto*'ya[35] âdeta yeteneksizdir: dolayısıyla özgür, özgür ruhlu düşüncenin en nefis, en cüretkâr nüanslarının çoğuna da [yeteneksizdir] çıkarımında bulunursak haksız olmayız. *Buffo*[36] ve satir, beden ve bilinç[37] açısından nasıl yabancıysa ona, Aristophanes ve Petronius da öyle çevrilemezdir onun için. Ağır, ağır-akan, resmî olarak hantal olan ne varsa, üslubun dolambaçlı ve sıkıcı türlerinin hepsi Almanlarda aşırı bol bir çeşitlilik içinde geliştirilmiştir. Katılık ve zarafetin bir karışımı olan Goethe'nin düzyazısının bile bir istisna olmadığı gerçeği için af dilerim; ait olduğu 'eski iyi zamanın' bir yansıması ve

[34] Yani 27. Aforizmada geçen *Gangart* ile 28'de geçen İtalyanca "*tempo*" (Alın. *Tempo*; İng. *tempo*) sözcükleri. Almanca *Gangart* (İng. *gait*) Sanskritçe sözcüklerdeki *-gati* sonekine tekabül eder. "Tempo"nun Almancası da "*Tempo*" olsa da, Nietzsche'nin kullandığı "*tempo*" (baş harfi küçük olduğu için) İtalyancadır. Nietzsche bu aforizmada sistematik olarak İtalyanca terimler kullanır. (ç.n.)

[35] İtalyanca "hızlı tempo." (ç.n.)

[36] İtalyan operasında komedi rolü oynayan aktör ya da "soytarı." Buradaki "*buffo* ve satir"in bir önceki aforizmada geçen "soytarı ve satir" ile bağlantısının olabileceği göz önüne alınmalıdır. (ç.n.)

[37] Veya "vicdan" (*Gewissen*). (ç.n.)

hâlâ bir 'Alman zevkinin' var olduğu bir zamanda, Alman zevkinin bir ifadesi idi: bir Rokoko zevkiydi bu, *in moribus et artibus*.[38] " (*Ötesinde*, 28. Aforizma)

LS: Bu tuhaf bir ifade. Nietzsche, "gerçek" için af diler.[39] "Gerçek"ten bahsettiği için af dilemesi gerekmez miydi? Nietzsche asla böyle bir hata yapacak biri değildir. Bu kasıtlıdır. Goethe'nin üslubu Nietzsche aracılığıyla bir gerçek haline gelir. Nietzsche'den önce, en azından Almanlar arasında, Goethe'nin üslubunun bu sınırı görülemezdi. Bir sınır olarak orada yoktu. Nietzsche'nin onu görmesiyle bir sınır haline geldi. Gerçek ve yorum aynıdır.

Okuyucu: "Lessing bir istisnadır, çok şeyi anlayan ve çok şeyden anlayan bir tiyatrocu doğası sayesinde: Bayle'nin çevirmeni olması boşuna değildir ve Diderot'nun ve Voltaire'in, daha çok da Romalı komedi yazarlarının yanına sığınırdı seve seve: — Lessing *tempo* bakımından da özgür tinliliği, Almanya'dan kaçışı severdi. Gelgelelim, Alman dili (hatta Lessing'in yazılarında bile) Machiavelli'nin *tempo*'sunu nasıl taklit edebilirdi ki, *Hükümdar* adlı kitabında okurun Floransa'nın kuru, temiz havasını solumasını sağlayan ve en ciddi olayı bile dizginsiz bir *allegrissimo*'yla[40] anlatmaktan kendini alamayan o Machiavelli'yi: belki de nasıl bir çelişkiye cesaret ettiğine dair muzip bir sanatçı hissini de taşıyarak — uzun, ağır, sert, tehlikeli düşünceler ve dörtnala bir *tempo*, ve en iyisinden uçarı bir ruh hali. Son olarak, kim cesaret edebilir ki Petronius'u Almancaya çevirmeye, buluşlarında, fikirlerinde, sözlerinde şimdiye kadarki herhangi bir büyük müzisyenden daha büyük *presto* ustasını: — nihayetinde ne önemi var o hasta, fena[41] dünyanın, hatta 'eski dünyanın' tüm bataklıklarının, onun gibi rüzgâr ayaklarına, her şeyi *koşturarak* herkesi sağlıklı kılan bir rüzgârın esintisine ve soluğuna, özgürleştirici alayına sahipse kişi! Ve Aristophanes'e gelince: var olduğu

[38] Latince "âdetler ve sanatlar." (ç.n.)
[39] Strauss'un dikkat çektiği ifade şudur: *man vergebe mir die Thatsache*. (ç.n.)
[40] İtalyanca "luzlı, canlı tempo." (ç.n.)
[41] Alm. *schlimm*. (ç.n.)

için tüm Yunan dünyasını onun yüzü suyu hürmetine *bağışladığımız*, o yüceltici, tamamlayıcı tin[42] (tabii orada bağışlanmaya ve yüceltilmeye muhtaç olanın *ne* olduğunu tüm derinliğiyle kavradığımızı varsayarsak): —*Platon'un* gizliliğini ve Sfenks doğasını hayal etmemi, ne iyi ki korunabilmiş olan o *petit fait*'ten[43] daha fazla ne sağlayabilirdi, bilemiyorum: ölüm döşeğindeyken yastığının altında bir 'Kutsal Kitap' bulunmuyormuş, ne Mısırlı, ne Pisagorcu ne de Platonik. — yalnızca Aristophanes varmış. Bir Platon bile nasıl dayanabilirdi ki o hayata — Hayır dediği bir Yunan hayatına — bir Aristophanes olmasaydı! — " (*Ötesinde*, 28. Aforizma)

LS: Bu çok güzel söylenmiş ama güzelliğe kurban gitmemeliyiz. Şu kadarı açıktır: Nietzsche'nin okurlarına kasten sebep olduğu zorluğun ağırlık ile bir ilgisi yoktur.[44] Neden Machiavelli'nin cesaret ettiği çelişkiyi belki de muzip bir sanatçı hissiyle yaptığını söylüyor? Sanırım Machiavelli'yi hafife alıyor. Machiavelli bunun gayet farkındaydı: Örneğin, menfur bir politik suçluda erdemin tamamen yokluğundan ve aynı zamanda aynı bireyde erdemin takdire şayan varlığından, deyim yerindeyse, tek bir cümle içinde bahseder. Ve "erdemin" iki zıt anlamda kullanımının kasti olduğu besbellidir.

Platon ve Aristophanes (hakkında): Bu gayet mantıklıdır; bunu göstermesi çok zor olmaz sanırım. Fakat Nietzsche'nin sunduğu sebep şu değil mi: Platon âdeta reddettiği Yunan yaşamına katlanabilmek için Aristophanes'e ihtiyaç duymuştu? Bunun Platonik bir sebep olduğunu sanmıyorum. Aristophanes'in [Platon için] çekiciliği, Nietzsche'de olduğu gibi, acı çekme dolayımıyla değildi. Şimdi bir sonrakine bakalım.

Okuyucu: "Bağımsız olmak, küçük bir azınlığın işidir: kuvvetli olanların ayrıcalığıdır. Buna fazlasıyla hakkı olan, ama *zorunlu* kalmadan bunu deneyen, muhtemelen yalnızca

[42] "O yüceltici, tamamlayıcı tin": Aristophanes. (ç.n.)

[43] Fransızca "küçük gerçek." (ç.n.)

[44] "Ağırlık" (*die Schwere*) mefhumu *Zerdüşt* bağlamında 1. Oturumda ele alınmıştı. (ç.n.)

kuvvetli olduğunu değil, cezbeye varan bir cüretkârlıkta olduğunu da kanıtlar böylelikle. Bir labirente girer, yaşamın zaten kendi başına beraberinde getirdiği tehlikeleri bine katlar; nasıl ve nerede yolunu şaşırdığına, yalnız kaldığına ve vicdanın mağarasındaki bir Minotaurus tarafından parçalandığına hiç kimsenin tanık olmayışı, bu tehlikelerin en küçüğü değildir. Böyle birisi mahvolduğunda, insanların kavrayabileceğinden o kadar uzakta gerçekleşir ki bu, bunu ne hisseder ne de derdini paylaşırlar: ve o da bir daha geri dönemez! İnsanların merhametine de geri dönemez artık!" (*Ötesinde*, 29. Aforizma)

LS: Şimdi, bu yine, özgür zihnin neşeli ve cüretkâr karakterinden bahsettiği önceki aforizmanın bir nevi düzeltmesidir. Nietzsche, bunun "vicdanın mağarasındaki bir Minotaurus tarafından parçalandığını" belirtir. "Vicdan," ile entelektüel vicdanı anlamalıyız. Entelektüel vicdan, entelektüel namus (ki bu Nietzsche'de anahtar bir sözcüktür) hakikat aşkıyla aynı şey değildir. Yüzeysel bir örnek vermek gerekirse: [Bir şeye] inanmak isteyen ve bu isteğini inancının bir göstergesi sayan ve böylelikle inandığına inanan birinden farklı olarak inandığı ve inanmadığı şey hakkında kendine karşı dürüst olan biri entelektüel namusa sahiptir. Fakat bu tür bir namusla yetinmek mümkün mü? İçtenlikle, namusluca inanılan şeyin, doğru olup olmadığını sorgulamak gerekmez mi? Bu, entelektüel namustan farklı olarak hakikat aşkı olurdu. Entelektüel namus pekâlâ kolaylıkla tatmin edilebilir, ancak hakikat aşkı bu kadar kolay tatmin edilemez.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak istiyorum: Entelektüel namus, Nietzsche tarafından sıkça (ve sanırım başkaları tarafından da) çirkin hakikati kabul etme isteği olarak anlaşılır ve hakikat aşkı hakikatin çekici olduğunu ima eder gibi görünmektedir. Ama hakikat, bütün[45] hakkındaki hakikat, neden çekicidir? Felsefe neden zorunlu olarak (aynı maksatla farklı

[45] Strauss "bütün" (*whole*) ile var olan her şeyi ya da Yunanca *holos*'u ve yine aynı anlamda kullanılan *kosmos*'u kasteder. Yunanca *kosmos* hem "evren" hem "düzen" anlamı taşır. (ç.n.)

bir ifade kullanmak gerekirse) geliştiricidir[46]? Ve bence bu soruya verilebilecek basit yanıt şudur: En kolay aşina olabileceğimiz fenomen (eğer bu eski moda terimi kullanabilirsem) erdemin çekiciliğidir. Fakat bütün hakkındaki hakikat ne olursa olsun, bütünün erdemi mümkün kıldığından emin olabiliriz. Dolayısıyla, [bütün] erdemden daha güzel, daha asildir. Nietzsche'nin bu ifadeyi kullanmasa da, bir sonraki aforizmada, erdemin güzelliğine yönelmesi belki de bir tesadüf değildir. Entelektüel namus ile hakikat aşkı arasındaki farkı akılda tutmamız gerektiğine inanıyorum.

Okuyucu: "En yüksek içgörülerimiz onlar için uygun ve belirlenmiş olmayanlarca izinsiz bir biçimde duyulduğunda, kulağa budalalık gibi, yerine göre suç gibi gelmelidirler — gelmeleri gerekir de! — Eskiden filozoflar arasında (Hintlilerde, Yunanlılarda, Perslerde ve Müslümanlarda, kısacası eşitliğe ve eşit haklara *değil*, bir hiyerarşiye inanılan her yerde) yapılan egzoterik ve ezoterik ayrımı — sadece egzoterikçinin dışarıda durması ve içeriden değil dışarıdan bakması, değerlendirmesi, ölçmesinden ibaret değildir: daha da önemlisi şeylere aşağıdan doğru bakmasıdır — ezoterikçi ise *yukarıdan aşağıya* bakar! Ruhun öyle yükseklikleri vardır ki, oradan bakıldığında trajedi bile artık trajik bir etkide bulunmaz; dünyanın tüm acısı bir araya gelse, bu görüntünün zorunlu olarak acımaya ve böylelikle acının ikiye katlanmasına ayartıp ayartmayacağına ve buna zorlanıp zorlanmayacağına karar vermeye kim cesaret edebilir? Daha üst türden insanı besleyen ya da serinleten şey, çok farklı ve düşük bir tür için âdeta zehirdir. Sıradan bir adamın erdemleri belki de bir filozof için erdemsizlik ve zayıflık anlamına gelecektir. Yüksek türden bir insanın yozlaştığını ve mahvolduğunu varsayalım; işte dibine battığı o aşağı dünyada bundan böyle kendisine bir aziz gibi hürmet edilmesini sağlayacak niteliklere de ancak böyle sahip olabilirdi. Öyle kitaplar vardır ki, onlardan yararlananların alçak ruhlar ve düşük yaşam enerjisi mi, yoksa daha yüksek ve güçlü ruhlar mı olduğuna göre ruh ve sağ-

[46] İng. *edifying*. (ç.n.)

lık için birbirine zıt değerlere sahip olabilirler: birinci durumda tehlikeli, ufalayıcı, dağıtıcı kitaplardır; diğer durumda ise en cesurları *kendi* cesaretlerine çağıran ulak seslenişleridir." (*Ötesinde*, 30. Aforizma)

LS: "*Kendi* cesaretlerine."[47]

Okuyucu: "Herkese hitap eden kitaplar daima pis kokan kitaplardır: küçük-insan-kokusu sinmiştir üzerlerine. Halkın yiyip içtiği, hatta ibadet ettiği yer pis kokar. *Temiz* hava solumak isteyen, kiliselere gitmemeli." (*Ötesinde*, 30. Aforizma)

LS: Burada değindiği ana nokta şu görünmektedir: Filozof kavramı mertebe sırası kavramından ayrılamaz. Filozofun ruhu, en yüksek ruhtur; daha yüksek ruh, daha yüksek canlılık demektir: Bu bizi güç istencine geri götürür. Güç istencinin kendisi, daha yüksek ve daha düşük ölçütünü sağlar. Ancak bu ölçüt, daha düşük olanın elinde değildir, çünkü daha yüksek olanı bilmezler. Sözünü ettiği bu erdemler (sıradan insanın erdemleri): Bunların geleneksel olarak ahlaki erdemler olarak adlandırılanlarla aynı olup olmadıkları, uzun bir sorudur, ancak ikisi arasında belli bir akrabalık vardır.

Öğrenci: ...

LS: Bunu söylemek çok zor. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü, *Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap* başlığı taşır. Hiç kimse için: Belki de Nietzsche'nin en kişisel düşüncesi olduğu için. En azından benim anladığım bu. Ve herkes için: herkes ondan belli bir rehberlik, belli bir gelişim[48] elde edebilir.

Öğrenci: ...

LS: Ama ayırt etmek gerekir. Her kitap, yazarı istesin istemesin, çok farklı şekillerde anlaşılır. Bu açık. Bu, bir nevi, Platon'un başlangıç noktasıdır. Platon kitabını farklı insanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılması niyetiyle yazar. Aklımızda olan budur. Gördüğüm en bariz fark şudur: Nietzsche

[47] Strauss vurguya dikkat çeker. (ç.n.)
[48] İng. *edification*. (ç.n.)

herhangi bir "sosyal sorumluluğa" (bu terimin sıradan anlamında) sahip değildir ve sahip olmayı reddeder. Hakikat tehlikeli ise, bu Nietzsche'nin onu söylememesi için bir sebep değildir. Platon için farklıdır ve sadece Platon için değil.

Öğrenci: ...

LS: Nietzsche kılık değiştirmenin doğal olarak ve herhangi bir hüner olmadan geldiğini söylerdi (ki bundan daha sonra bu bölümde bahseder).[49] Ve aynı zamanda bir hüner mevcuttur; kendisinin de dediği gibi, zorlukla anlaşılmak için elinden gelen her şeyi yapıyor. Sayın Zuckerman?[50]

Sayın Zuckerman: ...Zor oluşu kastidir...

LS: Yazarın yanlış anlaşılması mı? Eğer yayınlarının başlangıcından günümüze kadar Nietzsche'ye konan etiketlerin bir listesine bakacak olursak, o zaman kılık değiştirmelerin (ya da Nietzsche'nin ifadesiyle "maskeler"in) herhangi bir hüner olmadan doğal olarak büyümüş olduğunu görürüz. Yine de Nietzsche'de bir hüner var; buna hiç şüphe yok.

Sayın Zuckerman: ...Daha kolay yanlış anlaşılabilir olduğuna, Platon'dan veya başka birinden, katılır mısınız?

LS: Evet, bunu diyebiliriz. Bunu en basit, en politik düzeyde, şu şekilde ifade edebiliriz: Nietzsche, 1789'un fikirlerine (özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve bunlar elbette liberalizm, demokrasi, sosyalizm, komünizm ve anarşizm anlamına gelir) şiddetle saldırır. Bu kendi başına çarpıcı değildir, zira Almanya'daki muhafazakârlar bu korkunç yavruların anasının hep liberalizm olduğunu düşünmekteydi. Eski tip Ameri-

[49] "Kılık değiştirme," "kamuflaj" (Alın. *Verkleidung*; İng. *disguise*) ya da "maske" (Alm. *maske*) teması başta (Strauss'un işaret ettiği) 40 nolu Aforizma olmak üzere birçok aforizmada geçer. Nietzsche orada bunun "hüner" veya "hile"den (Alm. *Arglist/List*; İng. *contrivance*) farkına dikkat çeker. Strauss'un kullandığı ve burada "hüner" olarak çevirdiğimiz *"contrivance"* sözcüğü aynı zamanda "hile" ya da "yapaylık" anlamı taşır. (ç.n.)

[50] Elliott Zuckerman (1930-) bu dersin verildiği St. John's College'ın Annapolis kampüsünde eğitmendir. Şimdi emekli olan Zuckerman aynı zamanda edebiyat ve sanat üzerine çalışmaları olan bir müzisyen ve ressamdır. (ç.n.)

kalılar arasında da komünizm ve anarşizmin sadece liberalizmin bir adım ötesi olduğunu düşünen insanlar mevcut olmalıdır. Her halükârda, muhafazakârların olduğu Almanya gibi eski tip bir ülkede, bu [his] çok daha güçlüydü, ancak Nietzsche muhafazakârları da reddeder: [Çünkü] bu sadece savunmacı bir konumdur ve savunmacı bir konum olduğu için de aşınmakta ve bir gelecekten yoksun bulunmaktadır. Peki politik düzlemde geriye ne kalıyor? Geriye kalan nedir? İnsanüstü. Fakat insanüstünün politik anlamı nedir? Yani Marks'a her ne dersek diyelim, Marks'tan (Lenin de dahil) pratik Marksist politikaya giden yol çok basittir. Fakat her türlü politik sıcak demire[51] büyük bir neşeyle dokunan Nietzsche'den çıkan net bir yol yoktur; hatta diyebiliriz ki bu yol hiçbir yere çıkmaz. İtalya'da D'Annunzio[52] gibi ve Almanya'da benzer insanların onu faşizmin babası olarak kullanması şaşırtıcı olmadığı gibi, tamamen imkânsız da değildir. Nietzsche, Hitler ve şürekâsı karşısında elbette dehşete kapılırdı, buna en ufak bir şüphem yok, ki Mussolini'nin sonu da bunun yetersiz olduğunu göstermiştir. Ama yine de bunu[53] yapmak mümkün müdür? Bir filozof olarak, Nietzsche temel politik konuları ele almaya mecbur kalmıştı. Fakat zorunlu olarak muğlaktır, *zorunlu olarak muğlak*. Tüm kitapları politikayla ilgili olsa da, *Zerdüşt*'ten ya da diğer kitaplarından politikaya çıkan bir yol yoktur.

Sayın Zuckerman: ...

LS: Bu söylenemez. Bir sonraki seçimi kimin kazanacağıyla falan ilgilenmiyordu.

Sayın Zuckerman: Seçimi değil, ruhu kastediyorum.

LS: Oh, fazlasıyla ilgilidir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de

[51] Strauss *hot iron* ifadesini muhtemelen *hot potato* ("sıcak patates": ele alınması sıkıntılı bir konu/durum) anlamında kullanır. (ç.n.)

[52] Gabriele d'Annunzio (1863–1938), İtalyan romancı, oyun yazarı, şair ve politikacı. En tanınmış romanı *Ölümün Zaferi* (1894) de dahil olmak üzere eserlerinin geneli Nietzsche'den esinlenmiştir. (ç.n.)

[53] Strauss "bu"nunla Nietzsche'nin Naziler veya Faşistler tarafından yorumlanına şeklini kastediyor olmalıdır. (ç.n.)

daha sonra karşımıza çıkacak bir pasaj var. Her felsefede, öğretinin yöneldiği ahlakın ne olduğu sorusunun sorulması gerektiğini söylediği pasajı hatırlarsınız.[54] Daha sonraki bir pasajda ahlaki ve parantez içinde politik der.[55] Çünkü aynı şeylerdir...

Sayın Zuckerman: ...Bu, mevcut ahlakın olduğunu söylemenin bir yolu olurdu... Eğer bir taraf gerçekten ahlaktan bahsediyorsa, o zaman politik ahlak zorunlu olarak takip eder...

LS: Evet, ama bu politik teorinin kalbi değil. Politik teorinin kalbi tam olarak politikaya hayat vermesi gereken şeydir. Bunda hemfikir miyiz?

Sayın Zuckerman: Evet, katılıyorum.

LS: O zaman ahlaki bir soru.

Sayın Zuckerman:

LS: Evet, bu doğru, ama öte yandan, teknik ayrıntılarda oldukça büyük bir hareket alanı olabilir. Kuşkusuz Nietzsche'nin büyük bir sorumluluğu var. Nietzsche'nin yazdığı öyle cümleler vardır ki, zayıfların yok edilmesini buyurur, talep eder, över. Bunun eski onbaşılar[56] tarafından nasıl anlaşılacağından sorumlu olmadan bu yapılamaz.

Sayın Zuckerman: ... derken bunu kastediyorum.

LS: Evet, bu doğru, bu inkâr edilemez. Ama söylenebilecek tek şey şudur: Nietzsche'den sonra daha iyisini yapan oldu mu? Almanya'da felsefede olanlarla karşılaştırırsam (Nietzsche her ne kadar Almanlara karşı eleştirel olsa da nihayetinde Alman idi), kim vardı orada? Husserl vardı ve bu şeyler hakkında bir kelime etmedi. Bildiğim kadarıyla, Husserl ilk politik sözünü 1938'de dile getirmişti, [ama] bu tarihte politik açıdan en duyarsız birey bile sorunun farkında olma-

[54] Bkz. 6 ve 8. Aforizmalar. (ç.n.)
[55] Bkz. 211. Aforizma. (ç.n.)
[56] Hitler kastediliyor. (ç.n.)

lıydı. Ve Husserl'in öğrencisi Heidegger, 1933'te Alman gençliğinin bu isyanını itidal ruhunun ifadesi olarak kabul eden bir adamdı. Tabii ki bu o zamandan beri yeniden asla basılmadı, ama bu vardır. Ve Hermann Cohen[57] gibi eski tip insanlar vardı, ama [felsefesi] gerçekten eski tipti ve [felsefesi] eski tipte olduğundan sürmedi. Bu Birinci Dünya Savaşı öncesiydi ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, deyim yerindeyse, iz bırakmadı. Yani [ortada] hiçbir şey yoktu. İngiltere'de ona elbette nispeten dokunulmamıştı, ama yine de temel olarak daha iyi değildi. Fransa da hakeza. Bu nedenle, Nietzsche'nin korkunç şeylerinin, onun açık görüşlülüğünün sadece diğer yüzü olduğu söylenebilir. Fakat 19. yüzyılın olasılıklarının (yani muhafazakârlar ve liberaller arasındaki bu tahterevalli) sona yaklaştığını görüyordu.

Öğrenci: ...

LS: Ahlakı demokrasi ile özdeşleştirmedikçe (ki bunu yapmak zordur), buna ahlaksız diyemeyiz.

Aynı öğrenci: ...

LS: Hakikati istiyor ama soru herkesin buna sahip olmasının mümkün olup olmadığıdır. Elbette öncelikle (ve elbette bu bölümde) aklında iki tür insan arasında (bir ayrım) var: anlama arzusu olanlar ve olmayanlar. Bu açık. Ve bunu, (daha önce okumuş olduğumuz) "felsefe en tinsel güç istencidir" açıklamasıyla güç istencine bağlar. "Tinsel" ile ne anladığını henüz bilmiyoruz ve bu...

Öğrenci: ...Korkunç şeyler yanlış anlaşılmak yüzünden olur. Düşündüm ki, büyük bir politik ölçekte korkunç şeyler belki yanlış anlamadan doğmaktadır, fakat...

LS: Evet, ama Sayın Zuckerman'ı doğru yorumladığınızdan emin değilim. Sayın Zuckerman sanırım Nietzsche'nin politik bir sorumluluğu olduğunu söyledi. Bunu mu söylediniz?

[57] Hermann Cohen (1842-1918) Marburg Yeni Kantçı Okulu'nun kurucusudur. Görüşleri Alman üniversitelerinde 1870'lerden Birinci Dünya Savaşı sonlarına kadar etkili olmuştu. (ç.n.)

Sayın Zuckerman: ...

LS: Evet, ama bir konuya dair konuşurken, hakkında konuştuğumuz konu konuştuğumuz konuyu etkiliyorsa, düşünceli olmalıyız.

Sayın Zuckerman: Herhangi bir olası bir çözüm...

LS: Elbette, ama belirsizliğin girdiği yer burası. Burada, insanüstü derken en yüksek tinsellikteki bir insanı kastediyor. Bir formülü var: İsa'nın ruhuna sahip bir Sezar. Yani Sezar'ın sahip olduğu bedensel sağlığı ve politik yönetim gücü ile... Fakat bu anlaşılamamıştır, özellikle de politik propagandaya elverişli *Ahlakın Soykütüğü* gibi daha fazla çığlık karakterinde olan yazılarında. Bunu teslim etmek gerekir, ama elbette Nietzsche'nin görünüşteki sorumluluk eksikliği ya da aktif sorumluluk eksikliği sadece ileri görüşlülüğünün ilk işareti olduğunu söylerdim. Bu tehlikeleri ve 19. yüzyıldan bu yana Avrupa'nın gittiği şekilde gitmesinin imkânsızlığını gördü. Bu iki şey birbirinden ayrılamaz: Durumun içindedir ve evlerin çatılarından yabani çığlıklar.

Öğrenci: ...Bu, kötü her zaman içeriden geliyor demektir. Bunu anlayabilecek kadar akıllı insanlar: Ya bu onları incitmiyor ya da onlar başkalarını incitmiyor ya da...

LS: Hayır, bunu demedim, ki bu Nietzsche'ye tamamen aykırıdır, çünkü Nietzsche (okuyacağımız gibi) insanları incitmeden yaşamanın mümkün olmadığını söyler.

Aynı Öğrenci: Belki de kötü Nietzsche'den gelir.

LS: Bu, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin bir ve ilk yorumudur. Sıradan anlamda iyi ve kötü "başkalarını incitmeyin ya da onlara zarar vermeyin" iması taşır ve Nietzsche bunun imkânsız olduğunu söylüyor. Sıradan anlamda iyi ve kötüye dair aşırı bir durumu alır. Örneğin, Albert Schweitzer'ın sıradan anlamda iyi ve kötüye dair (yaşama saygı) yaptığı çıkarıma (benzer): Yaşama saygı gösterirken, elbette bir çocuğun üzerine atlayan kaplanı, bakterileri ({Schweitzer} bir hekim

idi) ve diğer bazı şeyleri hariç tutmalısın.[58] Fakat, bu görüşe göre, insan yaşamı başkalarına zarar vermeden mümkün değildir. Bu elbette insanların komşularını vurmadan yaşayamayacakları anlamına gelmez, ama onlara zarar verirler.

Aynı Öğrenci: O zaman şunu söyleyebiliriz: Birinin Nietzsche'yi yanlış anladığını bilsek bile, Nietzsche'yi okuyan tüm insanlar onu çok iyi anlamış olsalar da, Nietzsche yine de çok zararlı bir adam olabilir.[59]

LS: Bu değişir. Eğer iyi ve kötü ahlakını kabul ederseniz, bu bakış açısından şüphesiz zararlı bir insandır. Bunu ilk o kabul ederdi. Kitaba bu yüzden *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlığını verdi. Kullandığım aslan ve kuzu örneği bu anlamda iyi ve fenanın[60] doğru anlaşılmasının bir örneği olarak Nietzsche'nin kendisi tarafından kullanılmıştı. Aslan, kuzunun etinin iyi olduğunu düşünerek onu öldürür. Bunun insana uygulamasını düşünmek çok nahoştur, ama bundan (çıkarılabilir). Zamanımız doldu ve gelecek sefere 31. Aforizmadan devam edeceğiz.

[58] Albert Schweitzer, *Out of my Life and Thought* (Baltimore: Johns Hopkins University Press,
1998).

[59] Öğrencinin sorusunda "Nietzsche yine de çok zararlı bir adam olabilir" ifadesinden önceki kısım ses kaydında net duyulmamaktadır. Bu nedenle, dökümde yazılı olanın (ve dolayısıyla çevirinin) hatalı olma ihtimali vardır. (ç.n.)

[60] Strauss burada İngilizce *bad* sözcüğünü Almanca *schlecht* karşılığı olarak kullanır. (ç.n.)

6. Oturum: 17 Kasım 1971

Leo Strauss: Geçen sefer *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin İkinci Bölümüne geldik. Bu bölümün teması, hakiki filozofun karakteridir ve hakiki filozof, geleceğin filozofu olarak anlaşılır. Özgür zihin olarak tasvir edilir ve bu her şeyden önce, filozofların önyargılarından arınmış olduğu anlamına gelir. Daha önceki tüm filozofların at gözlüklerini takmaz. Daha önceki filozoflar, hiçbir filozofun şimdiye kadar haklı çıkmadığının, hiçbir felsefenin kesin, nihai açıdan doğruluğunun kanıtlanmadığının yeterince farkında değildi. Her defasında, [filozofların] hayal bile etmediği, daha önceki felsefenin temellerini sorgulayan umulmadık, beklenmedik ayaklanmalar, ufuk genişlemeleri meydana gelmişti.

Şimdi, geleceğin filozofunun karakterinin çok önemli bir parçası, diğer insanlarla olan ilişkisi, "toplum"la ilişkisidir. Bu ilişkinin başlıca özelliği, filozofun gönüllü yalnızlığıdır. Bu yalnızlık mağaraya inişler ile gönüllü kesintilere uğrar. Şimdi hakiki filozofun yalnızlığı göz önüne alındığında, başkalarıyla iletişim kurduğu en önemli biçim yazıdır. Anlaşılmasını zor hale getirir ve bunu teknik bir dilin kullanımıyla değil (ki bu sadece katılaşmış ve gizlenmiş kesinliklerin kullanımı anlamına gelirdi), kendisini yalnızca dikkatli okuyuculara (bilmeceleri çözebilen ve çözmek isteyen okuyuculara) anlaşılabilir kılarak yapar. Okurlarını okurken eğitir.

Şimdi, henüz okumadığımız bir sonraki aforizmaya dönüyoruz, 31. Aforizma. Yoksa şimdi tekrarladığım noktaya dair bir şey mi söylemek istiyordunuz?

Öğrenci: 30. Aforizmada Nietzsche şöyle diyor: "Yüksek türden bir insanın yozlaştığını ve mahvolduğunu varsa-

yalım; işte dibine battığı o aşağı dünyada bundan böyle kendisine bir aziz gibi hürmet edilmesini sağlayacak niteliklere de ancak böyle sahip olabilirdi." Bu noktayı tam olarak anlayamadım.

LS: Eski tarz bir dilde ifade etmeye çalışabilir miyim? Zihinsel mükemmellik ve ahlaki mükemmellik arasında bir fark olduğunu varsayalım. Eğer zihinsel açıdan mükemmel insan (bunun en yüksek örneği olan filozof, filozof olmayanlar için anlaşılabilir ya da kolayca anlaşılabilir değildir) ahlaki erdemleri sayesinde başkaları tarafından görülebilir ve görünür hale gelirse, bu nedenle bir aziz olarak saygı görebilir. Sanırım Nietzsche'nin aklında olan böyle bir şey. Onun gerçek mükemmellikleri görünmezdir ve bazı daha aşağı mükemmellikleri vardır ki, gerçek mükemmellikleri fiilen daha az var oldukça ya da geriledikçe, daha fazla görünür hale gelir.

Aynı Öğrenci: Onların yozlaştıklarını ve mahvolduklarını söylüyor.

LS: Evet, çünkü eğer en yüksek gücünü kaybederse, o zaman buna bir yozlaşma ve hatta bir mahvoluş bile diyebiliriz. Bu güçlü bir dil, ancak anlaşılabilir. O halde, 31'e geçiyoruz.

Okuyucu: "Kişi gençlik yıllarında yaşamdaki en iyi kazancı olan nüans sanatını kullanmadan hürmet eder ve hor görür; insanların ve olayların üzerine Evet ve Hayır diyerek gitmenin cezasını da hak ettiği gibi ağır öder. Her şey, zevklerin en kötüsünün, mutlak için zevkin, insan hislerine biraz sanat katmayı ve gerçek yaşam sanatçılarının yaptıkları gibi yapay[1] olanla deney yapmayı öğreninceye kadar gaddarca aldatılıp istismar edilmesine göre düzenlenmiştir. Gençliğe özgü olan öfkelilik ve hürmetkârlık, insanları ve olayları onların üzerine boşalabilecek kadar tahrif etmedikçe huzur bulmayacaktır: — Gençlik zaten kendi başına sahteci ve aldatıcı bir şeydir. Daha sonra, genç ruh katıksız hayal kırıklıklarının çektirdiği azapla, sonunda kendine kuşkuyla yaklaştığında, kuşkusu ve vicdan azabında bile hâlâ sıcak ve yabanidir:

[1] Alm. *künstlich*. Bu sözcüğün anlamı biraz aşağıda gündeme gelecek. (ç.n.)

şimdi de nasıl öfkelenir kendine, nasıl da sabırsızca paralar kendini, nasıl intikam alır uzun süre kendi gözünü köreltmiş olmasından, sanki bu bilinçli bir körlükmüş gibi! Bu geçiş sırasında kendi hissiyatına karşı güvensizlik içinde, kendi kendini cezalandırır kişi; heyecanına kuşkuyla işkence eder, vicdan rahatlığını bile bir tehlike, âdeta daha ince bir dürüstlüğün kendini örtmesi ve yorgunluğu olarak hisseder; her şeyden önce bir tavır, ilkesel bir tavır alınır 'gençliğe' *karşı* — Bir on yıl sonra: anlaşılır ki, tüm bunlar da hâlâ —gençlikti!" (*Ötesinde*, 31. Aforizma)

LS: Nietzsche'nin burada kendi deneyiminden bahsettiğini görmenin zor olmadığını sanıyorum: Wagner ve Schopenhauer'e yönelik gençlik hevesi, tutkulu bir şekilde onların aleyhine dönmesi ve sonra nihayetinde her iki seviyenin ateşliliğinin de aşılması. Ateşliliğin (öfkeliliğin) ve hürmetkârlığın gençliğin karakteristiği olduğunu söylüyor, ki eskiden elbette böyleydi.

Şimdi, önceki aforizma ile bir bağlantı olduğunu sanıyorum. Önceki aforizmada Nietzsche, felsefe ve "halk" arasındaki uyumsuzluktan bahsetmişti. Şimdi felsefe ve gençliğin uyumsuzluğundan bahsediyor. Fakat gençliğin durumu halkın durumundan açıkça farklıdır, çünkü her filozof bir süreliğine genç olmalıdır, ama halktan biri olması için bir zorunluluk yoktur.

Öğrenci: Burada Nietzsche'nin gençlik hevesini atlattığı mı ima ediliyor?

LS: Evet, sanırım öyle.

Aynı Öğrenci: Peki ömrünün sonlarındaki Wagner karşıtı yazılar...?

LS: Fakat gerçek anlamda Wagner karşıtı yazıları ve düşünceleri, sanırım daha önceki yazılarıydı, *İnsanca Pek İnsanca* vesaire. Ve bu daha sonraki yazılar, kendisinin başka bir şeyle karıştırılmasını önlemek amacıyla yapılan öz-sunumlardı. Bu yazıların çok eğlenceli karakterinden orada konuşanın Wagner'e karşı öfke ve kızgınlık olmadığı görülür.

Aynı Öğrenci: Öyleyse kızgınlık idi...

LS: Hayır, yani nihai olarak değil; örneğin, sadece Wagner'in opera metinleri hakkında söylediklerini düşünecek olursanız, bunlar son derece komik tarzda [yazılmıştır]. Bunları yirmi yıl öncesinde yazamazdı ya da kesinlikle yayımlamazdı diye düşünüyorum. Bu yazılarını yazıp yayımladığı 1880'lerde içinde aşılacak herhangi bir Wagnerciliğin kalmış olduğunu sanmıyorum.

Aynı Öğrenci: Bunu tartışmak çok uzun zaman alacaktır, ama bana öyle geliyor ki, kesinlikle müziğin etkisi altındadır ve bununla savaşmak istiyor.

LS: Evet, ama bu [etki] artık onun içinde değil. Almanya'ya ve bir şekilde Avrupa'ya hâkim olmuş durumda.

Aynı Öğrenci: Müziğin sosyal yönünü kastetmiyorum, ona olan düşkünlüğünü kastediyorum, ama bu çok uzun sürecek [bir tartışma]...

LS: Evet, ama son derece sınırlıdır. Wagner'in müziğinde neyi önemli bulduğunu açıkça ifade ediyor. Ve bu tam olarak Wagner'in kendisinin en çok gurur duyduğu şey değil.

Başka bir öğrenci: Nietzsche, Wagner'in müziğine belirli bir gözle bakmıyor mu? Ve Wagner'in nesinden hoşlanmıyor?

LS: Evet, ama Wagner'de en önemli bulduğu şey, *Tristan* ve başka yerlerde, tek tük pasajlar, yoksa *Yüzük* gibi tam bir {eser} değil. Bunlara dair herhangi bir şekilde anlaşmaya varmak için bu yazıları okumamız gerekir.

Başka Bir Öğrenci: [31. Aforizmanın] ilk paragrafında, "gerçek yaşam sanatçılarının yaptıkları gibi yapay olanla deney yapmak" ile ne demek istiyor?

LS: Evet, zevklerin en kötüsü, belirlenmemiş olan, mutlak olan için duyulan zevktir. "Tutkulu evet, tutkulu hayır" zevklerin en kötüsüdür. Ve şimdi bunu aştıktan sonra (yani bu doğal eğilimi izledikten sonra), kişinin hislerine biraz sanat

katmayı ve hatta doğal olandan farklı olarak yapay olanla deney yapmasını öğrenmesi gerekir. Gerçek yaşam sanatçıları böyle yapar. Onlar doğal dürtüleri takip etmez, yapay olanla deney yaparlar.

Aynı Öğrenci: Bunun yorumlamayla bir ilgisi var mı? Hiçbir şeyin yeterli bir yorumunu bulmayı bekleyemeyeceğimizi açıkça ortaya koydu.

LS: Hayır, burada daha sınırlı bir anlamı olduğunu düşünüyorum. Fakat genç insanların yaşlı insanlara göre evet ve hayırlarında daha radikal, daha koşulsuz oldukları genel olarak doğru değil mi? Bu doğru değil mi?

Aynı Öğrenci: Öyle görünüyor: Kişinin deneyimlerinden elde ettiği nüanslar [var]. Ancak yapay olanla deney yapmaya çalışmak, bu nüansları veya nüansları görme yeteneğini edinmek ile aynı şey mi?

LS: Erdemsizlik ya da bir kusur ile savaşmak için karşıt aşırılığı kullanmak gerekli değil mi? Örneğin, bazen züppelik gibi menfur bir erdemsizliğin kurtarıcı bir işlevi olamaz mı? Ve belki de yaşamın sanatçıları gençlerin mutlak evet ve hayırlarına karşı panzehir olarak yararlı olan bir tür züppedir.

Aynı Öğrenci: Yani bir şeyi etkisiz kılmak için onun zıddı olan başka bir şeyi kullanmak yapay olanı kullanmak mı demek oluyor?

LS: Bu bağlamda öyle görünüyor. Elbette [bu konuda] son söz değildir; bu sadece bir aşamadır. Dr. Kass?[2]

Dr. Kass: Aynı noktayla ilgili olarak, pasaj bana (aynı ifadelerle olmasa da) Aristoteles'in *Etik*'indeki itidal tartışmasını hatırlatıyor: [Aristoteles] aşırı uçlardan başka herhangi bir şeyin yapay olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Yani, doğal olan şey genç olan şeydir...

[2] Leon Kass (d. 1930) 1972-76 arasında St. John's College'da 1976-2001 arasında Chicago Üniversitesi'nde çalışmıştır. Akademik ilgi alanı bilim ve teknolojinin toplumsal ve politik sonuçları üzerinedir. (ç.n.)

LS: Hayır, bu çok ileri gitmek olur. Demek istediğim, Aristoteles ve Nietzsche arasında tam da itidal konusunda çok büyük bir fark var, ama bunun çok ileri gittiğini düşünüyorum. Burada sınırlı bir konudan bahsediyor: Yani gençlik ve olgunluk, gençliğin belirli zayıflıkları ve bunların nasıl aşıldığı ve aşılma sürecinin belli aşamaları. Ancak son aşama elbette, son cümlede açıkça belirtildiği gibi, artık genç değildir.

Başka Öğrenci: Yaşla [gelen] nüanslar yapay mı, yoksa gerçekten nüanslar var mı?

LS: Elbette nüanslar vardır.

Aynı Öğrenci: Nüanslar vardır, o zaman yapaylık sadece...

LS: Bir bakıma evet.

Başka bir öğrenci: ...

LS: Pekâlâ.

Aynı Öğrenci: ...

Başka bir öğrenci: Benim sorum bu sözcüğün anlamına dair: "Yapay" mı, yoksa "sanatsal" anlamına mı geliyor?

LS: Hayır, burada kullandığı sözcük Almancada "yapay"dır.[3] Kişinin hislerine sanat katmasından ve hatta bazı gerçek yaşam sanatçılarının yaptığı gibi yapay olanla deney yapmaktan söz ediyor.

Aynı Öğrenci: Eğer nüanslara yapay denilecekse, o zaman onların doğal olmadığını ima ediyor gibi görünüyor. Bir şeyi kaçırıyor muyum?

LS: Hayır, nüanslar orada, ama onlara yapılan vurgu aşırıya kaçabilir. Tamam? Peki bir sonraki paragrafa geçelim mi?

Okuyucu: "İnsanlık tarihinin en uzun dönemi boyunca

[3] Yani *"künstlich"* sözcüğünün. İngilizcedeki *artificial* (yapay) sözcüğünün sanat anlamına gelen *"art"* sözcüğünden türemiş olması gibi, *künstlich* de sanat anlamına gelen *"künst"* sözcüğünden türemiştir. (ç.n.)

(buna tarih öncesi deniliyor) bir eylemin değeri ya da değersizliği sonuçlarından çıkarılmıştır. Eylemin kendisi bu sonuçların kaynağı kadar az dikkate alınmıştır; daha ziyade bugün Çin'de hâlâ bir çocuğun onur ya da utancının anne babasına yansıtılması gibiydi; dolayısıyla insanları bir eylem hakkında iyi ya da kötü düşünmeye yönlendiren şey, başarının ya da başarısızlığın geriye doğruya yansıyan etkisi olmuştur. Bu döneme insanlığın *ahlak öncesi* dönemi adını verelim: o zamanlar 'kendini bil!' buyruğu henüz bilinmiyordu. Buna karşılık, son on binyılda dünyanın birkaç büyük bölgesinde bir eylemin değeri hakkında sonuçlarına değil, kaynağına bakarak karar verilmesine izin verme aşamasına adım adım gelinmiştir: bu, bir bütün olarak, bakış ve ölçütlerde önemli ölçüde inceleşmeyi içeren büyük bir olay, aristokratik değerlerin egemenliğinin ve 'köken'e duyulan inancın bilincinde olunmayan bir etkisi, dar anlamda *ahlaki* olarak tanımlanabilecek bir dönemin işaretiydi: böylelikle kendini bilme yolunda ilk deneme yapılmıştı. [Eylemin] sonuçları yerine, kökeni: perspektifin nasıl da bir tersine çevrilişi! Ve şüphesiz ancak uzun mücadeleler ve bocalamalardan sonra ulaşılmış bir tersine çevrilme! Elbette: belalı bir yeni batıl inanç, acayip bir yorum darlığı da böylelikle egemenlik kazandı: bir eylemin kökeni en belirgin anlamıyla bir *niyetten* doğan köken olarak yorumlandı; bir eylemin değerinin onun niyetinin değerinde yattığı inancında birleşildi. Bir eylemin bütün kökeni ve öntarihi olarak niyet: dünyada neredeyse bugüne kadar bu önyargıyla ahlaki övgülerde, yergilerde, yargılamalarda bulunulmuş, felsefe de yapılmıştır. Ancak bugün bir kez daha (insanın tekrar kendi üzerinde düşünmesi ve derinleşmesi sayesinde) değerlerin tersine çevrilmesi ve temel değişimi konusunda karar verme zorunluluğuna varmış olmamız gerekmez miydi?" (*Ötesinde*, 32. Aforizma)

LS: "İnsanın tekrar derinleşmesi"[4]

Okuyucu: "İlk olarak negatif anlamda *ahlakın dışında* ola-

[4] Nietzsche: *Vertiefung des Menschen*; Kaufmann: *growth in profundity*; Strauss: *deepening of man*. (ç.n.)

rak tanımlanması gereken bir dönemin eşiğinde olmamız gerekmez miydi? Bugün en azından biz ahlak karşıtları arasında bir eylemin belirleyici değerinin tam da onun *kasıtlı-olmayan* yönünde olduğu ve o eylemin tüm kasıtlılığının, onun görülebilen, bilinebilen, 'bilincinde' olunan her şeyinin, onun dış yüzeyine ve (her deri gibi bir şeyleri ele veren, ama daha fazlasını da *gizleyen*) derisine dahil olduğu kuşkusu doğuyorken? Kısacası niyetin yorumlanmaya muhtaç bir işaret ve belirtiden ibaret olduğuna, çok fazla anlama geldiğine ve dolayısıyla kendi başına neredeyse hiçbir anlama gelmediğine inanıyoruz. Bugünkü anlamıyla ahlakın (yani niyet ahlakının) bir önyargı, bir acelecilik, belki de bir geçicilik olduğuna, âdeta astroloji ve simya mertebesinde bir şey, ama her halükârda aşılması gereken bir şey olduğuna inanıyoruz. Ahlakın aşılması, hatta belli bir anlamda ahlakın kendi kendini aşması: bu, ruhun yaşayan mihenk taşları olarak, günümüzün en hassas ve en dürüst, aynı zamanda en muzip bilinçlerine ayrılmış olan o uzun süreli gizli işin adı olabilir." (*Ötesinde*, 32. Aforizma)

LS: Evet, sanırım bu ve bir önceki aforizma arasında bariz bir bağlantı var. Bir önceki aforizmada, yüksek sınıf gençliğin gelişiminde üç aşamadan söz etmişti, şimdi insanlık tarihinde ahlak konusunda üç aşamadan söz ediyor. (Bu aforizmalardaki) üç aşamalar (arasında) paralellik yoktur. Nietzsche'nin sadece, filogenetik ve ontogenetik gelişme arasında bir paralellik olmadığını görmemizi istediğine inanıyorum.

Buradaki en yüksek aşama, ahlakın dışında olan, ahlak ötesi aşamadır. Başlıca özelliği şudur: Ahlakın aşılması ve (Nietzsche'nin eklediği gibi) bir anlamda, ahlakın kendini aşması (yani ahlakın ahlak aracılığıyla aşılması, ahlakın dışına çıkması); ahlakın kendisine karşı çevrilmesine yol açan entelektüel bir namus; ahlakın sorgulanmasına yol açan entelektüel namus. Ve bir bütün olarak bu kitapta, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de olan şey budur. Ama burada tartışmak isteyebileceğiniz daha birçok şey var.

Öğrenci: Bu aforizmanın son paragrafını anlamaya çalışıyorum. "Bugün en azından biz ahlak karşıtları arasında bir

eylemin belirleyici değerinin tam da onun *kasıtlı-olmayan* yönünde olduğu ve o eylemin tüm kasıtlılığının, onun görülebilen, bilinebilen, 'bilincinde' olunan her şeyinin, onun dış yüzeyine ve (her deri gibi bir şeyleri ele veren, ama daha fazlasını da *gizleyen*) derisine dahil olduğu kuşkusu doğuyorken? Kısacası niyetin yorumlanmaya muhtaç bir işaret ve belirtiden ibaret olduğuna, çok şey ifade ettiğine ve dolayısıyla kendi başına neredeyse hiçbir şey ifade etmediğine inanıyoruz." Bu iki cümle daha sonra daha detaylı geliştirilecek mi?

LS: Evet, ama şimdi anlayabilmek için yeterince malzemeye sahip olduğumuza inanıyorum, öyle değil mi?

Aynı Öğrenci: Bunun psikolojiyle bir ilgisi var mı?

LS: Evet, bununla bir ilgisi var ve bilinçli niyetin ötesine, derinin ötesine geçen derinlik psikolojisi aracılığıyla kolayca anlaşılabilir. Fakat Nietzsche bununla daha kesin olarak ne ifade ediyor? Yani bu derinlik psikolojilerinin herhangi bir teknik yönüne girmeden demek istiyorum. Ahlakın ikinci aşaması için kullanılan bir ifade vicdandır. Şimdi, "vicdanım bunu bana dikte ediyor" diyerek, teklif ettikleri veya yaptıkları şeyden memnun olan çok sayıda insan var. Niyetin yerine vicdanı koyabilirsiniz. Şimdi, Nietzsche bir yerde şu basit şeyi söyler: Bir insanın vicdanı, o insanın kendisi kadar değerlidir. Dolayısıyla, vicdanla [ya da] niyetle yetinemezsiniz (bu her ne kadar fail veya konuşmacının kapsamına giren tek şey olsa da), bütün insanı ele almalısınız. Ve kişinin kendi durumunda da bunun farkında olması gerekir: Her zaman, vicdanın [başka bir şeye] indirgenemez kararı gibi görünen ve kişiyi şekillendiren bir şey vardır ve bunun dikkate alınması gerekir. Nietzsche'nin öne sürdüğü şey, niyet ahlakının neredeyse sonuç ahlakı kadar yüzeysel olduğu yönündedir. Birisi kötü sonuçlara yol açan bir şey yaparsa ve bu sonuçları hiçbir şekilde amaçlamadıysa ve amaçladığı şey ile sonuçları arasında hiçbir içsel bağlantı yoksa, bu çok yüzeyseldir. Ancak Nietzsche, ahlaki yargıda göz önüne alınacak tek düşünceyi niyet yapmanın da aynı derecede yüzeysel olduğunu söylüyor.

Aynı Öğrenci: ...Daha sonra, bir insanın niyetlerinin ardında yatan şeyin çok açık olduğunu, çok fazla anlama geldiğini ve bu nedenle neredeyse hiçbir anlamının olmadığını söyler. Bunu mu demek istediniz? Okuduğum son cümlede, Nietzsche'nin niyetin bir eylemin değerini değerlendirmek için çok yüzeysel olduğunu düşündüğü anlaşılıyor. Hatta niyetin ötesine, vicdanın ötesine geçip insanın derinliklerine doğru gidiyor gibi görünür, ama sonra...

LS: Günlük gazete ya da dergilerde her gün pornografi ve benzeri şeyler hakkında çok öfkeli olan insanlar hakkında şeyler okuruz. Bazıları, çoğu defa (bu insanların niyeti olan) öfkenin, bu öfkeli insanlarda olup biteni anlatan hikâyenin tamamı olmadığını, onlarda müstehcenliğe karşı bir tür müstehcen ilgi olabileceğini söyler. Böyle bir şey hiç duydunuz mu?

Aynı Öğrenci: Bu şekilde değil. Bunun bu şekilde açıklandığını duyduğumu hatırlamıyorum.

LS: Bunu bazen gazete sütunlarında okumuşumdur ve bu niyetin yetersizliğinin basit bir örneği olurdu.

Aynı Öğrenci: Ama örneği anlayamadım, tekrar deneyebilir misiniz?

LS: Eğer birisi müstehcenliğe karşı mücadele ediyorsa (ki bu arada, bunu takdire şayan bulurum) pekâlâ kendi içindeki şehvet düşkünlüğü tarafından yönlendiriliyor olabilir. Dolayısıyla, niyeti onun eylemini anlamak için yeterli olmazdı. Ve bu diğer durumlar için de doğrudur.

Başka Bir Öğrenci: Nietzsche, burada ifade ettiği fikirler ile sanatçı arasında bir bağlantı kuruyor mu?

LS: Burada sanatçıdan söz etmiyor.

Aynı Öğrenci: Biliyorum, burada ahlaktan bahsediyor...

LS: Bununla neyi kastediyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Bir eylemin ahlaki olup olmadığına artık niyete göre karar vermediğimizi anlıyorum; o zaman bir sanat eserini mi niyetine göre değerlendirmeliyiz?

LS: Burada bundan bahsetmiyor. Bir anlamda, Nietzsche (sözcüğün bu anlamında), sanat eserlerinin ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söylerdi. Sadece şu var ki, ahlaktan anladığı şey, iyinin ve kötünün ahlakı değil, başka bir ahlaktır ve bu nedenle bu [düşünce] kendi başına çok yararlı değildir. Sanat meselesinin tartışmasını ertelemeyi öneriyorum. Bunu daha sonra ele alacak.

Başka bir Öğrenci: Niyetin bütün hikâye olmadığını söylemek bir şeydir, ama bir eylemin belirleyici değerinin, tam olarak [eylemin] içindeki kasıtlı olmayan şey olduğunu söylemek başka bir şeydir. Bu şu anlama gelirdi: Size bir şey söylersem ve bu, sizi benim amaçladığımdan tamamen farklı bir düşünce hattına sevk ederse...

LS: Bu senin marifetin ya da kabahatin olmazdı.

Aynı Öğrenci: Bu benim marifetim olmazdı, çünkü kasıtlı olmayan bir şey yapmış oluyorum.

LS: Evet, elbette, ama o zaman [Nietzsche] ne demek istiyor?

Aynı Öğrenci: Bunu anlamıyorum. Bu bana akıldan nefret edilmesi gibi geliyor.

Sayın Klein: ...Buradan geçtiğimi ve eve gitmek istediğimi düşünelim, bu benim niyetim. Bu yolda giderken, eve gitmekten başka bir şey düşünmüyorum ve buradan geçerken, yüzüne tokat atıyorum, ama kasıtlı olarak değil.

Aynı Öğrenci: Kasıtlı değil mi?

Sayın Klein: Kasıtlı değil. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Kazara mı demek istiyorsunuz. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Bir saniye, anlamaya çalışıyorum...

LS: Bu şeyler kazara değildir. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Bu örneği anlamadım, gerçekten anlamadım. Eve gitmek istediniz...

Sayın Klein: Evet, bu benim niyetim.

Aynı Öğrenci: Ancak yolda bazı alt niyetleriniz [ortaya çıkmış] olabilir mi?

Sayın Klein: Belki seni gördüğüm anda.

Aynı Öğrenci: O zaman bana tokat atmaya niyet etmiş oluyorsunuz?

Sayın Klein: Peki öyleyse niyet etmiş oluyorum; bu doğru, evet. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Ama insanların bu şekilde davrandığını düşünmüyorum.

Sayın Klein: Yo, hayır, bazen ederler ve bazen siz de edersiniz.

Aynı Öğrenci: Yani hiçbir niyet taşımadan, tamamen kendiliğinden bir şekilde davranmaktan mı bahsediyorsunuz?

Sayın Klein: Evet.

Aynı Öğrenci: Eğer yaşamımda bazı durumlarda bu şekilde davrandığımı kabul etsem bile, bu, benim eylemimin belirleyici değerinin genel olarak kasıtlı olmayanda yattığını düşünmeme yol açmazdı. Bu beni gerçekten bu sonuca götürmezdi. Dolayısıyla, argümanınızın bir şeyin örneği olduğunu düşünüyorum ve bence bu çok değerli bir örnek, ama kesinlikle Nietzsche'nin temas ettiği noktayı örneklemiyor...

Sayın Klein: Peki, temas ettiği nokta nedir?

Aynı Öğrenci: Eğer dünyada değer varsa, bu kasti olmayan şeylerden gelir.

Sayın Klein: Evet.

Aynı Öğrenci: Evet, ama ne kadar saçma. Bunu nasıl söyleyebilir? Bunu sorgulamamalı mıyız?

LS: Elbette.

Aynı Öğrenci: Bu, kabul etmemiz veya hatta uygun görmemiz gereken bir şey mi?

LS: Belki de bunu şöyle ifade edebiliriz: Eğer bir insanın dünyası sadece onun niyetlerinden değil, tüm varlığından (eğer bu anlaşılabilir bir ifade ise) oluşuyorsa...

Aynı Öğrenci: Evet, bu [dediğiniz] başka bir fikirle de uyuşuyor: İnsanları oldukları şeyden dolayı severiz...

LS: Pekâlâ, Sayın Klein'ın yüz tokatlama örneğini sevmediyseniz (gülüşmeler), sevgiyi düşün, çünkü pekâlâ sizi kucakladığını da söyleyebilirdi elbette; evet, herkesi kucaklar. Ve hiçbir şekilde bunu yapmaya niyet etmez...

Aynı Öğrenci: Ha, [şimdi] ne demek istediğinizi anlıyorum.

LS: Demek bunu daha çok sevdiniz! Bu daha kolay (gülüşmeler). Bu sizin hakkınızda bir şey gösterir ki bu sizin göstermeye niyet etmiş olmadığınız bir şeydir.

Aynı Öğrenci: Bu doğru. (Gülüşmeler)

LS: Tamam. Evet?

Başka bir öğrenci: Eylemin bir nevi kasıtsız olduğu ahlak dışı bir dönemden bahsediyor.[5] "Ahlaki" kelimesini kullanırken "ahlak dışı" ya da "ahlaki olmayan" yerine "ahlakın ötesinde" demesi gerekmez miydi? Bilmiyoruz...

LS: Eğer bir şey Alplerin ötesinde ise, o zaman dağın ötesinde, öte tarafındadır. Aynı şekilde, ahlakın ötesinde, ahlakın dışında olan şey ahlakın öte tarafındadır. İyinin ve kötünün ötesinde.

Aynı Öğrenci: ...Bu şeylerle ne demek istediği net değil,

[5] Ses kaydından net anlaşılamayan öğrencinin sorusu 32. Aforizmadaki şu cümleyi ilgilendirmektedir: "İlk olarak negatif anlamda *ahlakın dışında* olarak tanımlanması gereken bir dönemin eşiğinde olmamız gerekmez miydi?" Bu cümlede vurgulu olan sözcük *aussermoralisch*'in İngilizce karşılığı *extra-moral*'dır (ahlakın dışında). Öğrenci Nietzsche'nin *extra-moral* (*aussermoralisch*) ya da *"un-moral"* (ahlaki olmayan) yerine "ahlakın ötesinde" (*beyond morality*) demesi gerekmez miydi diye sormaktadır. Strauss yanıtında *trans-moral* (ahlakın ötesinde) ile *extra-moral* arasında pek bir fark olmadığını belirtir. (ç.n.)

bunlara göre bir yargıda bulunmak mümkün değil. Ancak net olan şey bir şey var: İlki ahlak öncesi [dönem] olarak adlandırılabilir, ikincisi ahlaki [dönem], ama bu ondan sonradır.[6]

LS: Fakat, bir sonraki aforizmadan göreceğiniz gibi, Nietzsche'nin bunu ahlak dışında olarak adlandırmasının iyi sebepleri var. Fakat bir sonraki aforizmadan ayrı olarak, sadece kitap başlığını düşünün: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesine geçmenin gerekliliğini göstermek ister ve iyi ve kötü bütün hâkim ahlakın temel ayrımları olması nedeniyle, ahlakın ötesine geçtiğini (bazen de dediği gibi, ahlak karşıtı olduğunu) söylemesi iyidir [ya da] retorik açısından akıllıcadır. Bu onun bir suçlu, bir cani ya da bir canavar olduğu değil, fakat olağan ahlakın tamamını (hatta yüksek seviyelerde, örneğin, Kantçı ahlakı) sorguladığı anlamına gelir. Şimdi bir sonraki aforizmayı okumamızı öneriyorum ve sonra biraz daha netlik kazanacak.

Okuyucu: "Yapacak bir şey yok: Adanmışlık hisleri, komşun için fedakârlıkta bulunma, bütün bir kendinden vazgeçme ahlakını acımasızca sorgulamak ve mahkemeye çıkarmak gerekir: günümüzde sanatın iğdiş edilmesinin vicdanını rahatlatmak için baştan çıkarıcı bir kılıf olarak kullandığı 'tarafsız[7] bakış' estetiğini de. 'Başkaları için' ve 'kendim için *değil*' hislerinde fazlasıyla sihir ve şeker vardır, sanki burada iki kez kuşkucu olup da 'bunlar belki de *baştan çıkartmalar* değil mi?' diye sormak gerekmezmiş gibi. Onlara sahip olan, meyvelerini yiyen ve salt seyirci kalanlar tarafından *beğeniliyor* olmaları, onlardan *yana* bir argüman oluşturmaz, aksine özellikle temkinli olmayı gerektirir. Öyleyse biz de temkinli olalım!" (*Ötesinde*, 33. Aforizma)

LS: Bu, elbette, ilk bölümde geçen "temkinli olalım, felsefi olmayalım" sözünün bir hatırlatmasıdır. Dolayısıyla, bir önceki paragrafta niyet ahlakı olarak adlandırdığı sorgulanacak olan ahlakı, şimdi (bu ismi kullanmasa da) diğerkâmlık ola-

[6] Yani "ahlaktan sonra." (ç.n.)

[7] Veya "çıkarsız/menfaatsiz" (*interesselos*). (ç.n.)

rak adlandırıyor. Hüküm süren ahlak. Ve Nietzsche, diyebiliriz ki, egoizm lehine konuşuyor, ama yine de her şey ne tür bir ego olduğuna bağlıdır.

Öğrenci: Hislerdeki sihir ve şekerden bahsettiğinde, bana öyle geliyor ki, Nietzsche diğerkâmlığın etkilerine göz yumabilir, fakat bunun sebepleri üzerine odaklanıyor. Başka bir ifadeyle, diğer insanlara karşı bu şekilde davranmanın etkilerinin iyi etkiler olduğunu, ama yine de kişinin bunu yapma sebebi olarak gördüğü şeyin sebebin tamamı olmadığını söyleyebilir. Bu mümkün mü?

LS: Hayır, sanırım, kişinin kendini inkâr etme ahlakının bir bütün olarak (kendi ifadesiyle) acımasızca sorgulanması gerektiğinden söz ediyor sadece. Ve ayrıca kendini... bunu nasıl çevirmeliyim?

Başka Öğrenci: "Kendinden feragat?"

LS: Evet, {böyle} bir şey, evet.

Öğrenci: Sanırım bu soruyu sormamın sebebi "çok fazla sihir ve şeker" ifadesi.

LS: "Cazibe" belki de doğru çeviri değildir. "Büyüleyici," "büyüleyici bir şey" ve "şeker."[8]

Aynı Öğrenci: Başka bir ifadeyle, bu görüşlerin cazibesine kapılıyoruz, çünkü hoş görünüyorlar?

LS: Evet, birçok insan ama Nietzsche değil. Nietzsche, bundan olduğu gibi, "tarafsız bakış"[9] olarak adlandırılan estetikteki paralel bir fenomenden de tiksinir. *Ahlakın Soykütüğü*'nde o Kantçı ve Kant öncesi güzellik görüşünü sorguladığı "Estetik İdeallerin Önemi Nedir?" başlıklı bölümde bu konunun uzun bir tartışması vardır; orada bunun karşısına Stendhal'ın güzellik tanımını koyar: [Güzel olan] tarafsız ba-

[8] Nietzsche: *Zauber*; Kaufmann: *charm*; Strauss: *witching*. *Zauber* Türkçe çeviride "sihir" olarak geçmektedir. Kaufmann'ın kullandığı *charm* da "büyü/sihir" anlamı taşır, ancak birincil anlamı bu değildir. (ç.n.)

[9] Alm. *interesselöse Anschauung*. (ç.n.)

kışın verdiği haz değil, mutluluk vaat eden şeydir. Bir yatıştırıcı olarak değil, bir uyarıcı olarak sanat. Ahlaktaki paralel bir örnek, doğru türden bir egoizmin karşısındaki diğerkâmlık ahlakıdır.

Aynı Öğrenci: Hâlâ net değilim. Özellikle diğerkâmlığın sonuçlarına mı, yoksa gerekçesine mi karşı?

LS: Sonuçlar belli bir dereceye kadar kabul edilebilir, ama asıl mesele bu değil. Asıl mesele ilkeyi ilgilendirir ve ilke her şeye uzanan şey anlamına gelir.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Mesele her aklı başında insanın ve dolayısıyla Nietzsche'nin de onaylayacağı birçok diğerkâmcı eylemin olması değildir, ama onun içindeki kendi diğerkâmcılığını sorgulardı. Çok fazla kayıtsızlık, çok fazla rahatlık ve bunun gibi şeyler olduğunu, ama bunların gerçek anlamda komşu sevgisi olmadığını söylerdi.

Şimdi bir sonraki aforizma bir bakıma bu bölümün en önemlisidir. (Bölümün) merkezi aforizmasıdır. Şimdi okuyalım. Bu aforizmada, Nietzsche, gözden kaçırıyor gibi göründüğü 1. bölümün genel konusuna geri döner, ancak şimdi bu bölümün ilk paragrafında yapılan uyumlaştırmaya devam ettiği görülmektedir.[10] Şimdi okuyalım.

Okuyucu: "Bugün hangi felsefi bakış açısına sahip olunursa olunsun, o açıdan bakıldığında, içinde yaşadığımıza inandığımız dünyanın *yanılgıya* dayalı oluşu, gözümüzün onda yakalayabileceği en kesin ve en basit şeydir: bizi 'şeylerin özü'nde aldatıcı bir ilke hakkında tahminler yürütmeye cezbedebilecek gerekçe üstüne gerekçe buluruz. Ancak dünyanın yanlışlığından düşüncemizin kendisini, yani 'tini' sorumlu tutan" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: Ben "zihni" derdim. Bunu çevirmesi zor.[11]

[10] Yani İkinci Bölümün ilk aforizması olan 24. Aforizmada. Strauss o aforizma için felsefe ve toplum arasındaki uyumsuzluğun gönüllü yalnızlık yoluyla çözüldüğünü ya da uyumlu hale getirildiğini belirtmişti. (ç.n.)

[11] Nietzsche: *Geist*; Kaufmann: *spirit*; Strauss: *mind*. (ç.n.)

Okuyucu: "yani 'zihni' sorumlu tutan birinin (her bilinçli ya da bilinçsiz *advocatus dei*'nin[12] tuttuğu onurlu bir çıkış yolu), uzam, zaman, şekil, hareketle birlikte bu dünyayı yanlış *çıkarsanmış* olarak kabul eden birinin, en azından her türlü düşünmeye karşı bir kuşku duymayı öğrenmek için iyi bir fırsat geçer eline. Düşünme şimdiye kadar bize en büyük oyunu oynamamış mıdır? Her zaman yaptığı şeyi devam ettirmediğinin garantisi var mıdır? Tüm ciddiyetimle: bugün bile düşünürlerin kendilerine *dürüst* yanıtlar vermesi ricasıyla bilincin karşısına çıkmalarına izin veren masumiyetlerinde dokunaklı ve hürmet uyandıran bir yan vardır:" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: "*Dürüst* yanıtlar" vurgulu.

Okuyucu: "örneğin, kendisinin[13] 'gerçek' olup olmadığı" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: Bilincin gerçek olup olmadığı, değil mi?

Okuyucu: "ve dış dünyayı aslında neden bu kadar kararlılıkla kendinden uzak tuttuğu ve bunun gibi daha birçok soru. 'Dolaysız kesinliklere' duyulan inanç biz filozofları onurlandıran *ahlaki* bir naifliktir:" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: "Ahlaki"yi de vurguluyor.

Okuyucu: "oysa—bizim '*yalnızca* ahlaklı' insanlar olmamız bile gerekmez! Ahlak bir yana, söz konusu inanç bizi pek de onurlandırmayan bir aptallıktır! Burjuva yaşamında her zaman mevcut olan güvensizlik bir 'kötü karakter' işareti olabilir ve dolayısıyla akılsızlık sayılabilir: burada, bizim aramızda, burjuva dünyasının ve onun Evet'lerinin ve Hayır'larının ötesinde. Akılsızlık edip şöyle söylemekten bizi ne alıkoyabilir: dünyada şimdiye kadar en iyi aldatılmış varlık olarak filozofun nihayetinde 'kötü karaktere' *hakkı* vardır." (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

[12] Latince "tanrının avukatı." (ç.n.)
[13] Yani "bilincin." (ç.n.)

LS: Daha doğrusu "nihayetinde." Bu en iyi çeviri değil. "Tüm olanlardan sonra, filozofun 'kötü karaktere' *hakkı* vardır."[14]

Okuyucu: "Bugün onun *görevi* kuşku duymaktır, kuşkunun en dibinden en muzipçe göz ucuyla bakmaktır. Böyle kasvetli bir yüz buruşturması ve ifadeyle yaptığım şaka için bağışlayın beni: çünkü kendim de uzun bir süre aldatmalar ve aldatılmak üzerine başka türlü düşünmeyi, başka türlü değerlendirmeyi öğrendim ve filozofların aldatılmaya karşı direndikleri kör öfke için en azından böğüre atılacak birkaç yumruğum bekliyor hazırda. Neden *olmasın*? Hakikatin görünüşten daha değerli olduğu ahlaki bir önyargıdan ibarettir artık; hatta dünyadaki en kötü kanıtlanmış kabuldür. En azından şu kadarını kabul etmeli: perspektifsel tahminler ve görünürlükler temelinde yükselmeseydi yaşam olmazdı; kimi filozofların erdemli coşkusu ve ahmaklığıyla 'görünürdeki dünya' tamamen ortadan kaldırılmak istenseydi, (peki, bunu *sizin* yapabildiğinizi varsayalım) en azından 'hakikat'inizden de bir şey kalmazdı geriye! Aslında bizi 'hakiki' ve 'yanlış' arasında özsel bir karşıtlık olduğunu varsaymaya iten nedir? Görünürlüğün derecelerini ve âdeta daha aydınlık ve daha karanlık gölgeleri ve görünüşün tonlarını kabul etmek yetmiyor mu — ressamların diliyle konuşacak olursak, çeşitli *valeur*'leri[15]? *Bizi ilgilendiren* dünya neden —bir kurgu olmasın?" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: "Bizi ilgilendiren" vurgulu.

Okuyucu: "*Bizi herhangi bir şekilde ilgilendiren* dünya neden —bir kurgu olmasın? Ve birisi: 'ama kurguya ait bir de yazar[16] vardır?' diye soracak olursa, ona açıkça 'neden?' diye bir yanıt verilemez mi? Bu 'ait' de belki kurguya aittir? Özneye karşı da, yükleme ve nesneye karşı olduğu gibi artık biraz ironik olunmasına izin yok mu? Filozofun gramere duyulan

[14] Nietzsche: *nachgerade*; Kaufmann: *nothing less than*; Strauss: *After all what has happened*. (ç.n.)

[15] Fransızca "değerler." (ç.n.)

[16] Veya "yaratıcı" (*Urheber*). "Tanrı" kastediliyor. (ç.n.)

inancın üstüne çıkması gerekmez mi? Mürebbiyelere saygımız sonsuzdur: ama felsefenin mürebbiye-inancını reddetmesinin vakti gelmedi mi?" (*Ötesinde*, 34. Aforizma)

LS: Kilit cümle, Nietzsche'nin kısmen vurguladığı bu cümledir: "*Bizi ilgilendiren* dünya." Bu kurgusal dünyadır. Bu kurgusaldır, çünkü insanmerkezcidir. Ancak, insanların konuştuğu gerçek dünya da (gerçek dünya her nasıl anlaşılırsa anlaşılsın) kurgusal değil midir? Boscovich, Kopernik ve modern fizikten bahsettiği 14. Aforizmada belirttiği gibi, insanmerkezci bir yorum değil midir? Nietzsche'nin aklındaki düşünceyi en açık biçimde ifade eden, kendisinin yayımlamadığı, ölümünden sonra ona ait notlar arasında bulunan bir pasaj var. Kaufmann'ın *Zerdüşt* çevirisinde, sayfa 485. Elbette *Zerdüşt*'ün bir parçası değil. Başlığı, "'Gerçek Dünya' Sonunda Nasıl da Bir Masala Dönüşüverdi: Bir Yanılgının Öyküsü."[17]

LS:

1. Gerçek dünya bilge, saf, erdemli insan için erişilebilir – o onun içinde yaşar, *o odur*. (İdeanın en eski biçimi, görece makul, yalın, ikna edici. "Ben, Platon, gerçekliğin *kendisiyim*" cümlesinin dolaylı anlatımı).

2. Gerçek dünya şimdilik erişilmezdir, ancak bilge, dindar, erdemli insana ("tövbe eden günahkâra") vaat edilir. (İdeanın ilerleyişi: İdea daha ince, karmaşık, anlaşılmaz bir hal alıyor - *kadın oluyor*, Hıristiyan oluyor...)

3. Gerçek dünya, erişilmez, kanıtlanamaz, vaat edilemez oluyor, ancak yine bir avunma, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünülüyor. (Temel olarak aynı güneş, ancak sis ve kuşkuculuğun arasından [görülüyor]; İdea yüce, soluk, kuzeyli, Königsbergli oluyor.) {LS: Königsberg Kant'ın doğum yeri idi}

4. Gerçek dünya — erişilmez? Her halükârda, erişilmemiş-

[17] Strauss ilgili pasajı şu kaynaktan okur: *The Portable Nietzsche*, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1954), s. 485-86. Ancak bu bölüm Nietzsche'nin yayımladığı son eser olan *Putların Alacakaranlığı*'nda (1889) yer almaktadır. Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları), s. 35-36. Türkçe çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

tir. Ve erişilmediği için *bilinmez* de. Sonuç olarak, avutucu, kurtarıcı, yükümlü kılıcı değildir: Bilinmeyen bir şey bizi nasıl yükümlü kılsın?... (Kurşuni sabah. Aklın ilk esneyişi. Pozitivizmin horoz çığlığı.)

5. 'Gerçek dünya' — artık hiçbir işe yaramayan, yükümlü bile kılmayan bir idea — yararsız ve gereksiz olmuş bir idea — *sonuç olarak* çürütülmüş bir idea: ortadan kaldıralım onu! (Pırıl pırıl gün; kahvaltı; *bons sens*[18] ve neşenin dönüşü; Platon'un utançtan yüzünün kızarması; tüm özgür tinlerin şamatası.)

6. Ortadan kaldırdık gerçek dünyayı: Hangi dünya kaldı? Yoksa görünen mi? ... Ama hayır! *Gerçek dünya ile görüneni de ortadan kaldırdık*! (Öğle vakti; en kısa gölge anı; en uzun yanılgının sonu, insanlığın doruk noktası; INCIPIT ZARATHUSTRA[19])

"Zerdüşt başlıyor." Dikkate almamız gereken nokta özellikle sonunda. Eğer gerçek dünyayı ortadan kaldırdıysak, aynı zamanda görünen dünyayı da ortadan kaldırdık. Başka bir deyişle, görünen dünyadan başka bir gerçek dünya yoktur; sadece bir dünya vardır. İnsanmerkezci dünya gerçek dünyadır. İnsana olan göreliliği, bir itiraz oluşturmaz. Ötesi yoktur, dışarısı yoktur. Nietzsche'nin ilk bölümde dediği gibi, yorumlamadan ayrı bir metin tamamen erişilemezdir. Stoacılar üzerine paragrafta kullandığı anlamda, doğanın da erişilemez olduğunu da belki söyleyebiliriz.

Ancak metin olarak doğa bir şekilde erişilebilirdir. Kopernik ve Boscovich hakkında ne dediğini hatırlayın: Bir kopuş, insanmerkezcilikle gerekli görünen bir kopuş. Bir fark var. Şimdi insanmerkezci dünya kurgusaldır. Bu kurgudan kim ya da ne sorumludur? Görünen o ki, Nietzsche, bu sorunun *mal posé* (kötü bir şekilde ifade edilmiş) olduğunu söyler. Ancak, oradaki dilek-koşul kipi ve "belki"nin de gösterdiği gibi, bu soru meşrudur.[20] Nietzsche'nin "bizi ilgilendiren dünya, yani

[18] Fransızca "sağduyu." (ç.n.)

[19] "Zerdüşt Başlıyor." (ç.n.)

[20] Strauss'un işaret ettiği pasaj şudur: "Ve birisi: 'ama kurguya ait bir de yazar vardır?' diye soracak olursa, ona açıkça 'neden?' diye bir yanıt verilemez mi? Bu 'ait' de belki kurguya aittir?" (ç.n.)

insanmerkezci dünya için sorumlu olan kim ya da nedir?" sorusuna verdiği yanıt, bildiğimiz gibi, güç istencidir. Güç istenci neden, dünya ise onun sonucudur. Fakat biraz ileride göreceğimiz gibi, Nietzsche 36. Aforizmanın sonunda, dünyanın güç istencinin kendisi olduğunu, onun sonucu olmadığını söyler. Dünya, güç istencinin kendi kendine üretmesi ve kendi kendini üretmesidir. Burada Nietzsche tarafından halledilip halledilmediğinden şüphe duyulabilecek bir zorluk var. O da şudur: bir yandan, gerçek dünya, yani yorumlamadan ayrı olarak metin, insanmerkezci olmayan dünya, kendi içinde dünya, doğa {vardır}. Öte yandan, gerçek dünya insanmerkezci bir dünyadır ve yorumlama [ya da] insan yaratımı sayesinde {vardır}.

Bu vurgulu yan cümle: "*Bizi herhangi bir şekilde ilgilendiren* dünya." Bu [dünya], (teknolojiye götürdüğü için oldukça dolaylı yollar hariç) bizi *hiçbir şekilde ilgilendirmeyen* dünyadan, yani fizik dünyasından, ayırt edilmiştir. Yaşadığımız dünya kurgusaldır, ama [var olan] tek dünyadır. Nietzsche'nin gerçek dünyanın hakikatini ve özellikle de fiziğin gerçek dünyasını sorguladığını [Birinci Bölümde] görmüştük. Yanılmıyorsam, zorluğun kökeninde bu yatar. Daha sonra, Nietzsche'nin doğaya vurgu yaptığı ve doğayı her zaman tırnak işareti içinde kullandığı bir pasaj karşımıza çıkacak. Sadece o aforizmanın sonunda doğayı tırnak işareti olmadan kullanır. Peki ne olmuştur? Bunun Nietzsche için temel soru olduğuna inanıyorum: Nietzsche'nin doğaya ihtiyacı vardır [ama] bunu öne süremez. Ve onu buradaki bu noktadan anlamamızın mümkün olup olmayacağını görmeliyiz.

Öğrenci: ...

LS: Evet, Nietzsche bunu teslim ederdi, ama her şey ahlaki bir çabadan ilerler, çünkü her şey, en azından insani olan her şey, güç istencinin bir ifadesidir. Nasıl çeşitli sanat biçimlerinde belli bir güç istenci etkili ise, fizikte de etkilidir. Bunun zor olmadığını sanıyorum.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Bu benim için çok uzun bir cümleydi.[21]

[21] Strauss öğrenciden sorusunu tekrarlamasını ister.

Aynı Öğrenci:

LS: Sonuçta evet, ama hemen değil. Ve eğer şu noktayı düşünürseniz (ki buna bıktırıncaya kadar atıf yaptım): "Doğaya yasalarını dikte eden insanın anlama yetisidir" şeklindeki Kantçı cümle, güç istencinin bir eylemi olarak Nietzscheci terimlere kolaylıkla çevrilebilir. Ancak Kant, herkesin kabul ettiği gibi, buradaki "doğa yasaları"ndan modern fiziği anlamaktaydı. Şimdi başka fizik olasılıkları olduğunu (ki sadece Newton sonrası fiziği düşünmek zorunda değiliz, zira başkaları da vardır) varsayalım: Aynı şey onlar için de geçerli olmaz mıydı? Onlar da dünyanın yorumları mıdır? Bu basit ve nihai hakikat, fizik, sorgulandığı anda, muhtelif "yorumlar" elde edersiniz. Aynı fizik, örneğin, Condillac[22] gibi bir materyalistin anladığı şekilde ve Kant'ın anladığı şekilde farklı görünmez mi? Bunlar aynı fiziğin farklı yorumları değil midir?

Aynı Öğrenci: ...

LS: İnsanlar 17. yüzyılda olan şeyin, açık ve temiz bir bilgi ilerlemesi olduğunu, 17. yüzyılda yaşasaydı Aristoteles'in kendisinin dahi modern fiziği takım taklavat (ya da başka bir ifadeyle, hiçbir ilkesel sorgulama yapmadan) yutmak zorunda kalacağına inandıkları sürece... Bu doğru, açık, tatmin edici ise... Ama bu doğru mudur? Bilginin ilkeleri (bilgiden ne anlaşıldığı, bir sorunun sorulması ve yanıtlanmasından ne anlaşıldığı) değiştirilmiş değil midir? Ve eğer öyleyse, en azından bir tür fizikten (Aristotelesçi fizikten) modern fiziğe geçişin, insanların *weltanschauung*[23] dedikleri şeydeki bir değişimden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunu gündeme getirmeye izin yok mudur? Bugün milyonlarca insanın [buna] evet diyeceğine inanıyorum ve Nietzsche ahlaktan söz ederken, sadece biraz daha kesindir.[24] Yanılıyor olabilir, ama ahlaktan söz etmek *weltanschauung*'dan söz etmekten daha kesindir. Ne demek istediğimi bilmem anlatabildim mi?

[22] Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), Fransız düşünür. (ç.n.)

[23] Almanca "dünya görüşü/bakışı." (ç.n.)

[24] Strauss Nietzsche'nin değişimin kaynağını "ahlak" anlayışındaki değişimlere bağlamasının, başkalarının yaptığı gibi, *weltanschauung*'a bağlamaya kıyasla daha "kesin" olduğunu ifade etmektedir. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: ...

LS: Sayın Klein'ın modern cebirin oluşumuna dair oldukça aydınlatıcı çalışmasının bir yerinde şöyle bir tespit yaptığını sanıyorum (ve yanlış alıntılıyorsam beni düzeltebilirsiniz[25]): Sayının radikal yeni anlayışı, [tartışmasına] girmediğiniz daha derin değişiklikler ile bağlantılıydı.[26] Eğer öyleyse (yani tam olarak bilim içi değişimlerden daha derin değişiklikler varsa), bunun ne olduğunu sormaya, bu daha derin değişime ahlaki bir değişim denmesine izin vardır. Nietzsche, "ahlaki" [yönünü] ciddi olarak öne sürmez. Demek istediğim, insanlar eskiden *weltanschauung*'dan söz ederdi: Bunu harfiyen çevirirsek, "dünya görüşü"dür, fakat [*weltanschauung*] Almancanın yanı sıra İngilizcede de teknik bir terim haline geldi. Ve daha sonra *lebensanschauung*'a ("yaşam görüşü"ne) döndüler, ki bu zaten Nietzsche'den ötürüydü, çünkü mesele dünyayı görmek değil, *insanın* kendini ahlaki olarak görme şekliydi.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Başka bir deyişle, bilim olanağı güç istencinden çıkarılamaz. Demek istediğiniz bu mu?

Aynı Öğrenci: ...

LS: Evet, bu anlamlı, fakat, Nietzsche'nin bakış açısından, yine de şu soru gündeme gelirdi: Bilim, sanat ve zihinsel (ya da tinsel) diğer faaliyetlere can veren şey nedir? Ve eğer biri, "güç istencinden modern fiziğe giden yolu göster" diyerek tartışacak olursa, bunun Nietzsche'ye karşı biraz haksızlık olacağına inanıyorum. Nietzsche'nin ciddi olarak ve öncelikli olarak öne sürdüğü şey, bilimin bir bütün olarak kendi başına anlaşılamayacağıdır; daha temel bir şey vardır: Bütün insan; neyin peşindedir? Ahlak. Bu açıdan Platon da [aynı şeyi söyler]: Mutluluğun peşinden gitmek, iyinin peşinden gitmek, bilimi anlamak için gerekli bir başlangıç noktasıdır.

[25] Strauss, bu esnada sınıfta olan Klein'a hitap etmektedir. (ç.n.)

[26] Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, çev. Eva Brann (Cambridge: MIT Press, 1968).

Aynı Öğrenci: ...

LS: Elbette, bu ayrımı yapar ve tüm çalışması için şu formülü vardır: Bilimi sanatın perspektifinden ve sanatı yaşamın perspektifinden görmek. Bir hiyerarşiyi gösteriyor.

Aynı Öğrenci: Neyin eksik olduğunu nasıl anlayabileceğinizi bilmek çok zor. Uğraşacak hiçbir şey kalmamıştır.[27]

LS: Bu konuyu şimdilik, sizin de kalbinizin derinliklerinde kabul edeceğinizi inandığım şu sağduyulu gerçekle kapatabilir miyiz? Maxwell[28] bir fizikçidir, bir şair değil.

Başka bir öğrenci: ...

LS: Evet, ama Nietzsche için bu aynı şeydir. İnsan, güç istenciyle bir arada tutulan özellikle ilginç, özellikle önemli bir demettir.

Aynı Öğrenci: Ama güç istenci anlamına gelebilir mi? Nietzsche'de insan evrim geçirebilir mi?

LS: Elbette, tabii ki. Ama evrim geçirmek ne anlama geliyor? Bunun ilerlemek anlamına geldiğini kastediyorsanız, bu belli değildir. Tarihsel süreç sorununa geleceğiz; bu elbette ki Nietzsche için genel olarak çok önemlidir ve nihai olarak doğanın onun için sorun oluşturmasının sebebi de budur. Şimdi bir sonraki çok kısa paragrafı okuyalım.

Okuyucu: "Ey Voltaire! Ey insanlık! Ey saçmalık! 'Hakikat'e dair, hakikati *aramaya* dair bir şey var; insan bunu çok insanca yaptığında (*"il ne cherche le vrai que pour faire le bien"*[29]) iddia ediyorum, hiçbir şey bulamaz!" (*Ötesinde*, 35. Aforizma)

LS: Diğerkâmlık referansından ayrı olarak, bir önceki aforizmada, insanmerkezcilik argümanını ifade ettikten sonra, Nietzsche bize insanmerkezciliğin tehlikesini hatırlatır. Yani buradaki konu gerçekten bence budur.

[27] Ses kaydında öğrencinin sorusu net duyulmamaktadır. Dökümdeki ifadenin yukarıdaki çevirisi tahminidir. (ç.n.)
[28] James Clerk Maxwell (1831–79), İskoç fizikçi. (ç.n.)
[29] Fransızca "hakikati sadece iyilik yapmak için arıyor." (ç.n.)

Öğrenci: Nietzsche insan ve bilim hakkında ilk konuşmaya başladığı zaman, birkaç gerçekten kısa açıklama vardı ve tartışmanın daha sonra sanki başka bir yöne doğru geliştiği hissine kapıldım. Ama bunlardan biri bilginin bir hükmünün olabileceğini ima etmekteydi: Kendi başına belirli bir karaktere, belirli bir biçime sahip olabileceğini ve yeni bilimin gelişmesine, yani yeni bir bilincin gelişmesine, bilginin karakterinin kendisinin değiştiği ihtimalinin bir tür anlayışının aracılık etmesi gerektiğini ima etmekteydi... Aristoteles'in ilkelerine göre bildikleri, Einstein'ın ilkelerine göre bildikleri, her ikisi de... ama bilginin anlayışının kendisi Aristoteles'te farklıdır... Bana öyle geliyor ki, dünya ruhu, az çok epistemolojik bir değişimle anlaşılabilir; epistemolojiyi eğer neyin bilinebileceğine, bilginin ne olduğuna dair bir çalışma olarak ele alırsanız.

LS: Ve istenilen şeyin epistemolojik bir değişim ve bunun kendi başına anlaşılabilir olduğunu mu öne sürüyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Pek değil...

LS: Ama o zaman soru şu ki, onu anlaşılabilir kılan şey nedir?

Aynı Öğrenci: Tarihin belli bir döneminde, belli insanların daha fazla sürü vasfında ve belli insanların daha az sürü vasfında, bazı insanların daha dindar ve bazı insanların daha az dindar olmaları mümkün değil midir?

LS: Ama yine de, eğer denerseniz, bir şeyleri bu şekilde kanıtlamak mümkün değildir.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Bu olabilirdi, yani herhangi bir araştırmadan, düşünmeden önce olabilirdi.

Aynı Öğrenci: ...Basit tarihsel gerçek, belli insanların yapabilmesi bir kaza olamazdı... ve bazı insanların ... yapması gerekmesi .... insanların ruhları arasındaki radikal farklılıklar nedeniyle olabilirdi.

LS: Ama tabiattan söz ettiğiniz zaman bu salt rastlantı değildir.

Aynı Öğrenci: Daha aşağı olanın daha üstün olana tercih edilmesi, kısmen yozlaşmaya ve kısmen de tarihsel rastlantıya bağlıdır.

LS: Ama o zaman elbette tarih denilen başka bir zor ve bilinmeyen büyüklüğü de katıyorsunuz. Demek istediğim, eğer belli bir andan sonra, bilimin karakterini değiştirdiğini ve bazı tereddütlerden sonra, yeni bilimin kesinlikle galip geldiğini ve eski bilimi unutulmaya mahkûm ettiğini söylüyorsanız, görünen gerçek budur. Elbette ilk soru şu olacaktır: İki bilim, eski bilim ve yeni bilim arasındaki karakteristik farklılıklar nelerdir? Ama yine de şu soru ortaya çıkar: Neden bu değişim? Ve modern bilim eski bilimin ölçütlerine göre eski bilimden üstün olsaydı, durum son derece basit olurdu. Fakat böyle olduğu, belki de 19. yüzyılda göründüğü kadar açık değildir.

Aynı Öğrenci: Evet, eski bilimin ölçütleri; bununla eski bilimin ne tür şeylerin bilinebilir olduğu konusunda sahip olduğu anlayışı kastediyorsunuz.

LS: Evet, bu, modern bilimin mutlaklığına dair sorgulamadır; bu, ilk olarak Nietzsche adıyla ilişkili olan ama bugün elbette tüm bilgiyi[30] belirleyebilen büyük bir olaydır.

Başka bir öğrenci: ...

LS: Evet, elbette. Zaten bilmeden bir tanesini seçtik.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Evet, bir bakıma pekâlâ olabilirdi ve çoğu durumda bunun nedeni muhtemelen hepimizin ebeveynlerimiz, öğretmenlerimiz vesaire tarafından dayatılan bir yorumun içinde büyümemiz ve bunun asla bir seçim meselesi olmamasıdır. Biz onu seçmekten ziyade onun içinde büyürüz ve sonra belki

[30] Dökümde *"knowledge"* sözcüğü geçse de, ses kaydından başka bir sözcüğün telaffuz edilmiş olmasının daha muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. (ç.n.)

daha sonraki bir tarihte sorgulamaya başlarız ve kabul etmek zorunda olmadığımız bir şeyi kabul ettiğimizi görürüz ve o zaman seçim mümkün olur. Bu seçimde nasıl ilerlemek ve akıllıca nasıl seçilir sorusu uzun bir sorudur ve Nietzsche'nin bir şekilde bu soruya bir yanıtı vardır. Salt keyfiliğin olmadığını görebilmek için daha fazla okumalıyız: Bilirsiniz, çok sayıda bakış açısı vardır, bu çok sayıda bakış açısıyla karşı karşıya kalırız, paramızı öder ve seçimimizi yaparız. Öyle değildir ve Nietzsche için (sadece ana noktadan bahsetmek gerekirse), şimdiye dek tüm felsefeler yorumdular, yani, filozoflar bunu bilmeksizin, güç istencinin eylemleriydiler. Bu bilinçdışı, bu *naiflik*, daha önceki tüm yorumları mahkûm eder.

Nietzsche'nin kastettiği şey şu gibidir: Yorumlama gerçeğinin tam olarak farkında, tam olarak bilincinde olan yorum, mutlak yorumudur. Bu güç istencidir. Tüm yorumların kökünde olan güç istenci felsefesi, son felsefedir. Ve elbette ahlaki bir öğretiyi de içerir. Dr. Kass?

Dr. Kass: Bu noktada, Nietzsche'nin kendi tanımı...

LS: Evet, elbette, ama sanırım aynı zamanda hiçbir filozofun şimdiye kadar haklı çıkmadığı. Fakat bunun farkında olmak gerekir, aksi halde bir tuzağa düşebiliriz. Jaspers, örneğin, Nietzsche'de felsefe olmadığını söylerken bu tuzaktan kaçamamıştır: Nietzsche bütün inançları sorgulamaktadır, çünkü inançlar önyargıdır ve Nietzsche'de sorgulanmayan bir tez yoktur; {Jaspers} bu argümanı sadece Nietzsche'nin yazılarının kronolojik sırasını tamamen göz ardı ederek kanıtlayabilir. Dolayısıyla, olgun Nietzsche'de, güç istencini ya da ebedi dönüşü ya da üstinsanı veya üstün insanı (bunu artık nasıl tercüme etmek istersiniz) sorguladığı bir pasaj yoktur. Öyleyse Nietzsche'de bir öğreti vardır. Nietzsche'nin bir öğretisi vardır, fakat Nietzsche öğretisini, gördüğümüz gibi, tırnak işaretleriyle, istek kipleriyle ve bu gibi diğer araçlarla sunar.

Öğrenci: ...

LS: Evet, ama elbette güç istencinin tüm olası sonuçlarıyla

metnin kendisi, (bazen onun dediği gibi) "temel metin" olduğunu söylemesi gerekir. Bunu söylemesi gerekir.

Bu arada, "Tanrı öldü" tezi ile ilgili olarak: Bu bazen şöyle anlaşılmaktadır: Nietzsche bunu yaklaşık son yüzyılın bir olayı olarak kastetmiştir (ki Nietzsche'de bunu destekleyen bazı pasajlar vardır). Ancak bu doğru olamaz, çünkü Kutsal Kitap'ın Tanrısı (ki Nietzsche bunun ebedi olduğunu ve belli inançsızlık ve isyan dönemlerinden etkilenmediğini söyler) asla kastedildiği anlamda yaşamamıştır. Fakat başka bir anlamda, insanda yaşayan ve onu etkileyen bir şey anlamında, [Tanrı] yaşamış ve son bulmuştur.

Öğrenci: ...

LS: Çok kaba bir şekilde ifade edecek olursak, [Nietzsche] güç istencinin belli bir türünün ürünüdür. Daha sonra bundan bahseder. Bu söylediğiniz Nietzsche'ye karşı yapılan birçok itirazdan biridir.

Öğrenci: ...

LS: Fakat ateizmin çeşitleri vardır; yani, farklı yorum çeşitleri vardır — ya da Nietzsche nihilizm terimini kullanır. Çok sayıda nihilizm türü vardır. Bu nihilizm, Batı dünyasının bir kaderidir ve soru, bu nihilizmin, nihilizmi aşacak nihilizm mi, yoksa insanı asla nihilizmin içinden çıkaramayacak bir nihilizm mi olduğudur. Nietzsche, kendi nihilist öğretisinin nihilizmin aşılması olduğunu ve (eski tip dilde) doğru öğreti olduğunu iddia eder. Yanılmıyorsam, zamanımız doldu.

7. Oturum: 1 Aralık 1971

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: ...fakat bu hakikat, hakikatin ölümcül olduğu hakikati, ölümcül değildir. Hakikat bir insan yaratımıdır. Fakat bu hakikat, hakikatin bir insan yaratımı olduğu hakikati, insan yaratımı değildir. Her halükârda, iki hakikat mefhumu var gibi görünüyor. Ve bu, Nietzsche'nin metin ve yorum hakkında söylediği şeylerde en açık biçimde ortaya çıkıyor. Hakikat bir metindir. Hakikat bir yorumdur. En önemli örneği ele almak gerekirse, güç istenci bir gerçektir, temel gerçektir. Güç istenci bir yorumdur — başka bir deyişle, bir metin değildir. Hakikatin ikiliğinin bir başka yönü. 34. Aforizmada, bizi ilgilendiren dünyadan kurgusal olarak bahsetti, yani kendi içinde dünya kurgusal değildir. Öte yandan, daha önce 21. Aforizmada gerçek yaşamda özgür ya da özgür olmayan istençler değil, yalnızca güçlü ve zayıf istençler olduğunu söylüyor. Gerçek yaşamda — bu, özgür ve özgür olmayan istençlerin aksine [gerçek yaşamın] kurgusal olmadığı anlamına gelir. Yine de Nietzsche'nin son sözü, gerçek ve kurgusal dünyanın bu ikiliğinin ortadan kaldırılmış olduğudur. Gerçek dünyanın ortadan kaldırılmasıyla, görünen dünya olarak görünen dünya da ortadan kalkmıştır. Sadece bir dünya vardır, bizi ilgilendiren dünya, insanmerkezci dünya. Ama Nietzsche bunu burada bırakabilir mi? İnsanmerkezcilikte, insanın her şeyin ölçüsü olmasında yanlış bir şey yok mu? 3. Aforizmanın sonunda buna bir gönderme var.

Dahası, insan kesinlikle yeryüzüne ait bir varlıktır. *Zerdüşt*, "yeryüzüne sadık kalın" der. İnsanmerkezcilik, yermerkezciliği ima ediyor gibi görünüyor, ama Kopernik var. Ancak Kopernik'in devrimi, Kant'ın Kopernik devrimine yol

açmıştı: Kant, hatırlayacağınız gibi, Kopernik'ten önce tüm yıldızlar ordusunun seyircinin etrafında döndüğü varsayılırken, Kopernik'in seyirciyi döndürmeye ve yıldızları durağan halde bırakmaya çalıştığını söyler. Kopernik'e ve elbette Kant'a göre, faaliyet seyircinin tarafındadır.

Kant böylece, bir bakıma, insanmerkezciliği ihya eder. Kant'a göre en kapsamlı soru, "insan nedir?" sorusudur. Ancak Kant yermerkezciliği ne ihya eder, ne de etmeyi amaçlar. Nietzsche'nin durumu ise farklıdır, çünkü Kant[1] için temel fenomen insan anlayışıdır veya, daha genel olarak, saf bilinçtir. Ve Nietzsche, saf bilincin yerine bütün insanı[2] koyar. Saf bilinç yeryüzüyle açık bir şekilde ilişkili olmasa da, bütün insan elbette öyledir.

Ancak Nietzsche bizi ilgilendiren dünyanın (ki bu insanmerkezci dünya, bütün insanın eseridir) kurgusal olduğunu söyler. Kurgusal dünyadan farklı gerçek bir dünya yoktur, dolayısıyla Nietzsche'nin gerçek ve görünür dünyayı ortadan kaldırmakta başarılı olmadığı görünmektedir. Bu ortadan kaldırma çok sayıda sahte kökenden kurtulmak için çok mantıklı görünüyor. Bu ortadan kaldırmanın önündeki engel nedir? Meseleyi tek bir dünyada, bizi ilgilendiren dünyada, bırakmayı bu kadar zorlaştıran şey nedir?

Modern zamanlarda, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımla karşılaşırız: Hareket eden maddeye ait birincil nitelikler ve yalnızca öznel olan ikincil nitelikler (renk, ses, vs.). Birincil nitelikler, bilimin nesnesinin nitelikleridir. İkincil nitelikler, hislerle algılanan şeylerin nitelikleridir. Dolayısıyla bu ayrım, bilim dünyası ve duyum dünyası ayrımına yol açar.

Nietzsche'nin fizikle ilgili önerilerini takip edersek, duyum dünyasının birincil ve fizik dünyasının ikincil olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat duyum dünyası gerçekten birincil midir? Üçüncül nitelikler, değer nitelikleri olarak adlandırabileceğimiz şeyler (hoş, iyi, asil ve bunların çeşitli alt bölümleri) ne olacak? Bunlar birincil ve ikincil nitelikler kadar

[1] Strauss burada "Kant" yerine "Nietzsche" der, ama bu sehven yapılmış bir hata olmalıdır. (ç.n.)

[2] İng. *man in his fullness.* (ç.n.)

bütün şeye ait değil midir? Bütün şey (örneğin, yaşlı bir köylü kadının yıpranmış ayakkabıları) söz konusu insanın veya grubun tüm yaşam tarihine ait değil midir? Sadece fizik dünyası ve sadece duyum dünyasından ibaret olmayan, bütün dünyanın bir parçası olarak görülmüyorsa, bütünlük içinde anlaşılır mı?

Şimdi değer nitelikleri arasında en yükseği kutsal olanlardır. Soru: Bir Hindu için bir ineğin en önemli niteliği kutsal olma niteliği ya da bir Yahudi veya bir Müslüman için bir domuzun en önemli niteliği etinin kirli olması değil midir? Dolayısıyla, bir dünya birçok dünyaya (insanların dediği gibi, tarihsel dünyalara) çözünür. Bunun bir alternatifi vardır, yani kutsal niteliğinin ve onun karşıtı olan niteliğin *nomos* (yasa, uzlaşım) gereği var olduğunu ve dolayısıyla kendinde şeye ait olmadığını düşünmek.[3] İnek, Hindular için yasa gereği kutsaldır; inek olarak ineğe içkin bir nitelik değildir. Bu anlayış doğayı varsayar, çünkü *nomos physis*'e karşıt olarak anlaşılır. Tarih ya da *physis* temel alternatifler gibi gözüküyor ve Nietzsche'nin bu alternatif karşısında durduğu yeri (bugün değil, ama okumamız süresince) keşfetmeye çalışmalıyız: doğa, tarih. Tek bir dünyayı koşulsuz bir şekilde iddia etmenin hiçbir şart altında mümkün olmadığını düşünüyorum. Geçen sefer tartıştığımız konuyla ilgili bu kadarı yeterli. Şimdi gündeme getirmek istediğiniz bir nokta var mı?

Öğrenci: ...Nietzsche için metin mi, yorum mu yoksa her ikisi mi?

LS: Evet, mesele bu zaten. Tıpkı okuduğumuz paragrafta dediği gibi: Eğer ona "güç istenci öğretisi de sadece bir yorum"dur itirazı yapılırsa, "peki, daha da iyi" der.

Aynı Öğrenci: ...Bana öyle geliyor ki, diğeri onun için metin, temel metin haline gelmiştir.

LS: Evet, ama orada da aynı güçlük var, çünkü güç istenci sadece Tanrı'nın ölümünün negatif bir şekilde ifade ettiği şeyin pozitif bir ifade şeklidir.

[3] "Uzlaşım" için bkz. Terimlere Dair Açıklama, *convention* maddesi.

Aynı Öğrenci: Evet, ama güç istenci, yalnızca bir insanın ne olduğuna baktığınız zaman hakikattir, diğeri ise temel bir gerçek gibi gözükür.

LS: Güç istenci temel gerçektir. Metin ve yorum ile ilgili zorluk, bunların tümü için eşit olarak geçerlidir.

Başka bir öğrenci: Örneğinizi verirken, bir ineğin kutsal olduğunu söylediniz: Bir soyut şeyi ve bir somut şeyi aldınız ve somut olanı soyut olana dayandırdınız.

LS: Ne demek istiyorsunuz? Bu örnekte somut olan nedir, soyut olan nedir?

Aynı Öğrenci: İnek soyut.

Başka Bir Öğrenci: Bir inek soyut değildir... {Gülüşmeler}

LS: Bir ineği sağdınız mı diye sormayacağım, ama bir ineğin sağıldığını hiç gördünüz mü?

Aynı Öğrenci: Evet.

LS: Soyut bir ineği sağabilir misiniz [LS kıkırdar]? Bunu sadece mecazi olarak söyleyebilirsiniz.

Aynı Öğrenci: Peki, tamam. İneği varlığından soyutlanmış olarak düşünüyordum.

LS: Bu mantıklı değil. Bu görünüşte yanıltıcı terimleri, "soyut" ve "somut," kullanmadan bunu söyleyebilir misiniz?

Aynı Öğrenci: Tamam. Eğer ineğin kutsal olduğunu söylerseniz, o zaman doğa sorunuyla karşılaşırsınız ve doğa ile *nomos* arasında bir çatışma olduğunu söyleyebilirsiniz.

LS: Bildiğim kadarıyla, bunu bir Hindu ile tartışarak öğrenebildiğim kadarıyla, "doğa" için bir sözcüğe sahip değiller. Doğa mefhumuna sahip değiller.

Aynı Öğrenci: Evet, ancak bir yabancı tarafından böyle yorumlanabilir, örneğin, bir Batılı bu sorunu yaşayabilir. Ama ya "adalet iyidir" gibi bir ifadeyi alırsanız, doğa ve *nomos* arasındaki çatışmayı yaratamazsınız. Onun ya *nomos* ya da

başka bir şey olduğunu söylemeniz gerekirdi, ancak *physis* olduğunu söyleyemezdiniz.

LS: Belki de adalet doğaldır, bu o kadar kolay değildir.

Aynı Öğrenci: [Adalet] bir ineğin olduğu şekilde *physis* olmazdı.

LS: Peki, ineğin doğal bir şeyin tek örneği olduğunu kim söylüyor?

Aynı Öğrenci: "Adalet iyidir" derken, adalet ile demek istiyorsunuz?

LS: Adalet uzlaşımsal iken de iyi olabilir.

Aynı Öğrenci: Ya!

LS: Tartışma tükenmiş gibi göründüğü için, bir sonraki aforizmaya, 36'ıncıya geçeceğiz. Şimdi bu, şu sebepten dolayı özellikle önemli bir aforizmadır: Güç istencine ayrılmıştır. Nietzsche, güç istencinden daha önce en azından dört aforizmada söz etmişti: 9, 13, 22 ve 23. Fakat orada sadece iddia olarak bahsetmişti. Herhangi bir sebep göstermeden dogmatik olarak iddia etmişti. Şimdi 5 numaralı aforizmada felsefi akıl yürütme ile ilgili ilkelerini belirtmişti. 5'in tümünü okumak zorunda değiliz, fakat bunun ortasında bir yerde şöyle der: "Hepsi de öyle anılmak istemeyen avukatlardır, hatta çoğunlukla 'hakikatler' adıyla vaftiz ettikleri önyargıların sinsi kollayıcılarıdırlar." Buldunuz mu? Devam edelim.

Okuyucu: "tam da bunu itiraf edecek vicdani cesaretten *çok* uzaktırlar; ister bir düşmanı ya da bir dostu uyarmak için, ister taşkınlıktan ve kendi kendisiyle alay etmek için olsun, bunu yapacak cesaret sahibi olma zevkinden çok uzaktırlar." (*Ötesinde*, 5. Aforizma).

LS: Ciddiye alınmak istiyorsa, Nietzsche'nin kendisinin göstermesi gereken şey budur: Kendi iddiasının sorunlu karakterini açıkça kabul eden vicdani cesaret. Nietzsche'nin bu beklentiyi karşılayıp karşılamadığını görmeliyiz.

36. Aforizmada yaptığı şey, entelektüel namusunun veya

vicdani cesaretinin bir örneğidir. Nietzsche burada söylediklerinden daha fazlasını bilmez. Onun akıl yürütmesi, göreceğiniz gibi, farazidir. Soru, farazi karakterine rağmen, dogmatik olup olmadığıdır. O zaman ilk önce okuyalım ve sonra inceleyelim.

Okuyucu: "Varsayalım ki, arzu ve tutkular dünyamızdan başka hiçbir şey gerçek olarak 'verili' olmasın, dürtülerimizin gerçekliğinden başka hiçbir 'gerçekliğe' inemeyelim ya da çıkamayalım (çünkü düşünme sadece bu dürtülerin birbirleriyle olan ilişkisidir):" (*Ötesinde*, 36. Aforizma).

LS: Şimdi bir saniye duralım. "Verili." Şimdi verili olan nedir? Elbette Nietzsche için köpekler, kediler ve inekler ya da masalar, güneş ve ay ve yıldızlar gibi bir şey değildir; anlama yetimizin onları kullanarak köpekler, kediler vesaire oluşturduğu şeylerdir. Diyelim ki, salt duyu verileri (ve bu Nietzsche'den önce birçok insan tarafından söylenmiştir). Fakat algılar (bu terimi kullanabilirsek), Nietzsche'nin 20. Aforizmanın sonundaki Locke eleştirisinde belirttiği üzere, türevsel veya ikincildir. Farklı türlerde farklı duyuların menzili farklıdır. Dolayısıyla algılar, ihtiyaçlara, dürtülere bağlıdır. Öyleyse bu başlangıç noktasıdır, ama "varsayalım" koşuluna bağlıdır. Şimdi devam edelim.

Okuyucu: "bu verili şeyin ya da bunun gibi bir şeyin mekanik (ya da 'maddi') denilen dünyayı anlamak için *yeterli* olup olmadığını denemek ve sorusunu sormak caiz değil midir?" (*Ötesinde*, 36. Aforizma).

LS: Bu, Almancada daha güçlü ama İngilizceye çeviremiyorum. "Sorusunu sormak," fiil ile isim aynı kökü paylaşır.[4] Peki, tamam. Kullandığı çok temkinli biçimi görüyorsunuz: "denemek ve sorusunu sorgulamak caiz değil midir?"

Okuyucu: "bu verili şeyin ya da bunun gibi bir şeyin mekanik (ya da 'maddi') denilen dünyayı anlamak için *yeterli*

[4] Strauss "*ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen*," yan cümlesindeki *die Frage zu fragen* (sorusunu sormak) ifadesini kastetmektedir. Bu ifade Kaufmann'da "*to ask the question*" olarak çevrilmiştir. Strauss "*to question the question*" (sorusunu sorgulamak) olarak çevirir. (ç.n.)

olup olmadığını denemek ve sorusunu sormak caiz değil midir? Kastettiğim (Berkeleyci ve Schopenhauerci anlamda) bir yanılsama, bir 'görünüş,' bir 'tasarım' olarak değil, duygularımızla aynı gerçeklik mertebesine sahip bir dünyadır — içinde her şeyin henüz güçlü birlik içinde kapalı durduğu, daha sonra organik süreçlerde dallanıp budaklandığı ve şekillendiği (aynı zamanda, haklı olarak narinleşip, zayıfladığı) duygular dünyasının daha ilkel bir biçimi olarak, kendini-düzenleme, özümseme, beslenme, boşaltım, metabolizma gibi tüm organik işlevlerin sentetik olarak bağlanmış bir halde iç içe oldukları bir dürtüsel yaşam olarak — yaşamın bir *önbiçimi* olarak?" (*Ötesinde*, 36. Aforizma).

LS: Başka bir deyişle, verili olanın kendimiz ve diğer canlı varlıklardan bildiğimiz dürtüler olduğunu varsayarak, cansız şeyleri gelişmemiş canlılık olarak anlamak mümkün değil midir? Böylece taşları ya da herhangi bir şeyi dürtüler açısından anlamak? Bu elbette, nihai olarak güç istenci demektir.

Okuyucu: "Nihayetinde bunu denemek yalnızca caiz değil, *yöntem* vicdanı açısından şarttır da. Tek bir nedensellik türüyle yetinme denemesi, en uç sınırına (—saçmalığa, izninizle) kadar vardırılmadıkça, diğer türlerini varsaymamak: bugün kaçınılamayacak bir yöntem ahlakıdır; — bir matematikçinin söyleyeceği gibi 'tanımı gereği' böyledir bu." (*Ötesinde*, 36. Aforizma).

LS: Sanırım daha önce en başta ima ettiği Platonculuktaki ironiyi burada görüyorsunuz. Açıklama için yeterli olan gerçek açıklamadır. Bu, zımnen gönderme yaptığı ilkedir. Ve yöntem vicdanının gerektirdiği şey budur.

Okuyucu: "Nihai olarak soru, istenci gerçekten *etkin* olarak kabul edip etmediğimizdir, istencin nedenselliğine inanıp inanmadığımızdır: buna inanıyorsak (aslında *ona* inanç nedenselliğe olan inancımızın kendisidir), o zaman istenç-nedenselliğini varsayımsal bakımdan biricik nedensellik olarak öne sürmeyi *denemeliyiz*. 'İstenç' elbette yalnızca 'istenç' üzerinde etkili olabilir — 'maddeler' üzerinde değil (örneğin 'sinirler' üzerinde değil —)." (*Ötesinde*, 36. Aforizma).

LS: İstenci şimdi tırnak işareti içine koyduğunu görüyor musunuz?

Okuyucu: "Kısacası: 'etkiler'in kabul edildiği her yerde, istencin istenç üzerinde etkili olduğu (ve tüm mekanik olayların, bunlarda bir kuvvet etkin olduğu sürece, istenç kuvveti, istenç-etkisi olduğu) hipotezine cesaret etmeliyiz. Son olarak, varsayalım ki bütün dürtüsel yaşamımızın istencin bir temel biçiminin şekillenmesi ve dallanıp budaklanması (yani *benim* ilkemdeki gibi güç istenci) olduğunu açıklamayı başardık; varsayalım ki *tüm* organik işlevler bu güç istencine dayandırılabilsin ve üreme ve beslenme probleminin (tek bir problemdir bu) çözümü de onda bulunsun; böylece tüm etkin kuvveti açıkça *güç istenci* olarak belirleme hakkı elde edilmiş olur. Dünya içeriden görüldüğünde, 'akılla anlaşılabilir karakteri' açısından belirlendiğinde — 'güç istenci' olurdu, ondan başka bir şey değil." (*Ötesinde*, 36. Aforizma)

LS: Böylece Nietzsche'nin bilmediğini açıkça ifade ettiğini görüyorsunuz. "Varsayalım ki": Yani eğer saçmalığa götürülen bu yöntem mefhumu kabul edilirse vesaire. Bu tür bir iddia ile Nietzsche'nin selefleri olan filozofları suçladığı iddialar arasında elbette büyük bir fark vardır.

Öğrenci: Güç istencini bir kez aşağı doğru bitkilere, hayvanlara ve daha sonra belki de taşlara yaymaya başlarsınız...

LS: Evet, elbette bunu yapmalısınız.

Aynı Öğrenci: O zaman "istenç" sözcüğü, insanlardan söz ederken anladığımız anlamını yitirmeye başlar, çünkü eğer bir taş güç istencine sahip olabilirse (ki bir taş birbirleriyle çarpışan bir molekül veya atom kümesi olarak anlaşılır); eğer bir tür faaliyet sayesinde taşta güç istenci olabilecekse, bu, gücün özerk bir şekilde belirlenmediği; bir şekilde bir mekanizma, esasen atomun doğasında olan bir mekanizma olduğu anlamına gelir.

LS: Ama mekanizma kesinlikle yanlış sözcüktür. Nietzsche tam da bunu önlemeye çalışır. Ve [meseleye] diğer açıdan baktığınızda: Eğer cansız olan canlı olan için anahtar konu-

munda ise, o zaman canlı olanın, cansız olan üzerinden, yaşamın mekanik veya diğer fiziksel şeyler üzerinden anlaşılması gerekir.

Aynı Öğrenci: Güç istencini yaşayan bir şeyde ifade edildiği şekliyle anlamaya başlamalısınız: Bir amino asit zincirinin başka bir zincirle bağlantı kurma eğilimi gibi bir şey olarak.

LS: Nietzsche bunu önlemeye çalışır ve diğer taraftan gitmeniz gerektiğini söyler. En önemli durumda, insanı insanaltı açısından anlayamazsınız. Canlıyı cansız üzerinden anlayamazsınız. Ama hayvanları henüz insan olmayan canlılar olarak anlayabilirsiniz ve elbette onları tanımlamanız gerekir. Cansızı henüz canlı olmayan olarak anlayabilirsiniz. [Dediğinizin] tam tersi: Nietzsche, güç istenci öğretisi sayesinde canlının cansıza indirgenmesini önlemeye çalışır. Başarılı olup olmadığı başka bir konu, ama amaç budur. Güç istenci elbette şu anlama sahiptir: Cansızın canlının ışığında, canlının bir önbiçimi, bir ön-belirtisi olarak anlaşılması gerekir, yoksa tam tersi şekilde değil.

Aynı Öğrenci: Bu açıklamanın hem bir mekanikçi hem de anti-mekanikçi tarafından kabul edilebileceğini düşünüyorum.

LS: Eğer ne yaptığını biliyorsa, kabul edemezdi.

Aynı Öğrenci: Nietzsche'nin daha güçlü bir açıklama yapmasını ve "tüm şey bir yalan" gibi bir şey söylemesini beklerdim.

LS: Bunu yapıyor. Bu aforizmanın sonunda söylemiyor mu? Dünya içeriden görüldüğünde, güç istenci olurdu ve ondan başka bir şey değil.

Aynı Öğrenci: Öyleyse cansız olan hiçbir şey yok.

LS: Evet, nihai olarak [cansız] hiçbir şey yok.

Aynı Öğrenci: Tamam, o zaman buradaki görüşü... ama pek inandırıcı değil.[5]

[5] Kayıtta öğrencinin konuşması net değil. Yukarıdaki ifade tahminidir. (ç.n.)

LS: Özellikle insan ve hayvan arasındaki farkın yeterince hesaba katılıp katılmadığı söyleyebiliriz. Ancak, güç istencinin ilk söz edildiği pasajı hatırlarsınız: Felsefe, en tinsel güç istencidir. O halde insan tinsellik denilen bir şeyle karakterize edilir. Peki tinsellik ve güç istenci arasındaki ilişki nedir? Nietzsche kesinlikle, içeriden görülen dünyanın tin olduğunu söylemek istemez; bundan kaçınmaya çalışır. Ancak soru, insanın özgün doğasının güç istenci üzerinden yeterli bir açıklamasını verip veremeyeceğidir. Bu şimdiye kadar okuduklarımız temelinde kesinlikle yapılmış değil. Başardığını söyleyemeyiz.

Öğrenci: ...Bunu ne amaçla söylediğini biliyor musunuz?

LS: Evet, elbette, neyi kastettiğinizi anladığımı sanıyorum, ama size tatmin edici bir yanıt verebilir miyim bilemiyorum. Sadece daha önce söylediğim şeyi tekrarlayabilirim. Alternatif, mekanikçi veya fizikselci açıklamadır. Ve eğer bu ciddi bir itiraza açıksa, o zaman cansızı canlı üzerinden anlamalısınız. Tabii ki bu yarı cümle yeterli değildir, bunu söylemeye gerek yok.

Aynı Öğrenci: Freud, hazza dair görüşünde, ile gelen kişi ... arasında bir ayrım yapar.

LS: Ama Freud (bir yerde duyduğuma ya da okuduğuma göre) ilk başta Ernst Haeckel'in öğrencisiydi; onu bilmem hatırlar mısınız? Ernst Haeckel, 1900'lerde Almanya'da çok ünlü bir Darwinci ve daha doğrusu materyalistti.[6] Ernst Haeckel, Lord Russell'ın[7] daha sonraki günlerde olduğu gibi dünyaca ünlüydü. Ve dolayısıyla bu şaşırtıcı değil, ama bu

[6] Haeckel'in geniş külliyatının sadece küçük bir kısmı İngilizceye çevrilmiştir, örneğin: *The History of Creation, or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes: A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General, and that of Darwin, Goethe and Lamarck in Particular*, çev. ve haz. E. Ray Lankester (New York: D. Appleton, 1876); *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century* (New York: Harper & Brothers, 1902). Haeckel "bilim ve felsefe arasındaki doğal olmayan ve ölümcül karşıtlık"tan rahatsızdı ve Monistik Felsefe adını verdiği şeyi geliştirdi (*Riddle of the Universe*, Önsöz, s. vi.)

[7] Muhtemelen Bertrand Russell (1872-1970). (ç.n.)

sadece Freud'un niyetinin Nietzsche'nin niyetinin aksi olduğu anlamına gelir, ki bu beni şaşırtmaz. Dr. Graham?

Dr. Graham: Bu aforizmayı doğru anlıyor muyum? Şunu öne sürüyor gibi görünüyor: Güç istencinin nedenselliği mefhumu, güç istencinin tüm cansız dünyanın açıklaması olduğu varsayımının doğruluğuna dayanmaktadır. Bu aforizmanın son paragrafı.

LS: Şu şekilde başlayan pasajı mı kastediyorsunuz: "Nihai olarak soru, istenci gerçekten *etkin* olarak kabul edip etmediğimizdir, istencin nedenselliğine inanıp inanmadığımızdır"? Ve Nietzsche'nin yanıtı, burada söylediği gibi, istencin nedenselliğine inanmalıyız, çünkü istencin nedenselliğine inanç, nedensellik inancımızla özdeştir. Şu şekilde ifade edeyim: Nietzsche'nin bir yerde şöyle bir ifadesi vardır (şu anda yanımda değil): Tüm nedensellik erekler, *tele*,[8] varsayımına dayanır. Şimdi Nietzsche'ye göre artık erekler yoktur ve dolayısıyla, ereklerin yerini istenç almalıdır. Dolayısıyla, nedensellikte, nedenleri mümkün kılan şey istençtir. Şimdi eğer böyleyse, o zaman mekanik nedensellik olarak adlandırılan diğer tüm nedensellik, istencin nedenselliği açısından anlaşılmalıdır. Bunun sonucunda, istenç sadece istenci etkileyebilir ve, örneğin, sinirleri etkileyemez. Fakat burada istenci tırnak işareti içinde kullanarak bunu sınırlar ve böylelikle şunu belirtir: Bu, öncesinde yaptığı varsayıma ("istenç-nedenselliğini varsayımsal bakımdan biricik nedensellik olarak öne sürmeyi *denemeliyiz*") dayanmaktadır.

Dr. Graham: Öyleyse taş dünyaya düştüğünde, bu bir istenç eylemidir.

LS: Nihai olarak, evet. Nietzsche bize nasıl olduğunu göstermez, ama bu ima edilir.

Dr. Graham: Taş sadece bir istenç demeti haline gelir.

LS: Evet, Nietzsche bunu böyle yorumlamalı. Nietzsche sadece iki alternatif görüyor. Biri mekanik açıklamadır: Bu

[8] Yunanca "amaç, gaye, erek, işlev, hedef, son" gibi anlamlar taşıyan *telos* sözcüğünün çoğulu. (ç.n.)

durumda canlının cansız üzerinden anlaşılamayacağını söyler. Diğer alternatif tindir ve bunun Tanrı ile bir ilgisi vardır. Ama Tanrı ölmüştür. Yani ona açık tek yol, istenç gibi bir şey ya da daha spesifik olarak güç istencidir.

Öğrenci: Bu meydana gelen her şeyin bir amaç içerdiği anlamına mı geliyor?

LS: Hayır, bu istenç amaç içermiyor. Zorluk burada.

Aynı Öğrenci: O zaman daha önce gündeme getirdiğim sorun gerçekten bir sorundur. "İstenç" sözcüğünün buradaki kullanımı, [Nietzsche'nin] insan hakkında konuşurken onu kullanma şeklinden çok farklıdır.

LS: Burada "istenç" sözcüğünü tırnak içine almasının bir sebebi de budur.

Aynı Öğrenci: Öyleyse neden "istenç" yerine "eğilim" sözcüğünü kullanmıyor? Bu, amaç çağrışımından kurtaracaktır. "Güç eğilimi" veya "meyli"

LS: Nietzsche "güç istenci" yerine "güç eğilimi" veya "meyli"nden bahsetmiş olsaydı, bir şey kaybolmuş olmaz mıydı?

Aynı Öğrenci: Sahneleme, drama, tiyatro [etkisi]...

LS: Eğer öyle adlandırıyorsan, evet, ama çağrışım etkisi bundan daha fazla bir şey olurdu. Nihai olarak, elbette, Nietzsche'nin başlangıç noktası insan ve insana dair düşünmesidir. Ve insana dair düşünmesi onu güç istenci öğretisine götürür. Ve sonra şu soru ortaya çıkar: İnsan bütün[9] içinde nerede duruyor? Diğer varlıklar ile ortak olan hiçbir şeyi yok mudur? Diğer her şeyden o kadar farklı mıdır ki, insanı karakterize eden şeyin güç istenci olduğunu ve diğer varlıkları karakterize eden şeyin ise tamamen farklı olduğunu söyleyebilelim? İnsan (Nietzsche'nin kendisinin kullandığı iyi bilinen bir ifadeyi kullanmak gerekirse) diğer tüm doğal varlıkların

[9] Strauss "bütün" (*whole*) ile var olan her şeyi ya da Yunanca *holos*'u ve yine aynı anlamda kullanılan *kosmos*'u kasteder. Yunanca *kosmos* hem "evren" hem "düzen" anlamı taşır. (ç.n.)

doğal olduğu şekilde doğal bir varlık değil midir? Dolayısıyla, insan ve insan olmayanı kapsayan tek bir formül bulmamız gerekmez mi?

Aynı Öğrenci: Hayır, çünkü insan şeyleri amaca yönelik yapar ve diğer şeyler böyle yapmaz. Öyleyse, diğer her şeyin güç eğilimine sahip olduğunu söyleyebiliriz, ama insan güç istencine sahiptir. Ancak, her şeyin güç istencine sahip olduğunu söylemek yanlış olur, çünkü istenç amaç ima eder...

LS: Ancak, istence, istencin karmaşık karakterine dair aforizmayı okumam gerekir. Ve ayrıca geçen sefer tartıştığımız şey: Amaçlar ya da niyetler istencin açıklamasını tüketir mi? Ve belki de bir niyet biçimini almayan istencimiz en derin istencimiz değil midir?

Aynı Öğrenci: Evet, bu doğru, kasıtsız şey en önemlisidir.

LS: Böyle olabilir. [LS kıkırdar] Hatırlarsan, neredeyse tokat yiyordun. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Hatırlıyorum.

Başka bir öğrenci: İlk derste, Aristoteles'in Nietzsche için var olmadığını söylemiştiniz, ama burada son paragrafta, Aristoteles'e göndermeler görüyorum ya da en azından dil açısından benzerlikler, ama bu çeviriden de kaynaklanıyor olabilir. Acaba burada Aristoteles'e biraz ilgi göstermiş olmasının mümkün olduğunu düşünür müsünüz?

LS: Elbette, çok genel bir şekilde. Bir klasik uzmanı olan ve Sokrates öncesi filozoflar üzerine yazmış bir kişi Aristoteles'i okumuş olmalıdır. Ancak Aristoteles olarak Aristoteles [Nietzsche'nin] felsefi düşünceleri için ne kadar önemlidir? Bu tamamen farklı bir sorudur. Çok önemsiz olduğunu düşünüyorum. Hayır, çok basit bir şey: Platon ve Epikuros'tan çok sık söz eder. Onlar zihnini meşgul etmiştir. Hatırladığım kadarıyla, Aristoteles'in zihnini meşgul ettiğine dair bir iz yoktur.

Öğrenci: ...

LS: Bu çok iyi bir soru ve kesinlikle gerekli bir sorudur. Yine de, dünya belli bir yöne işaret ediyor ve en azından Nietzsche'nin bunu açıkça ortaya koyduğu bir pasaj vardı: Güç istenci (özellikle Darwinizm döneminde çok fazla konuşulan) yaşam istencinin yerini alıyor. Öyleyse, her canlının peşinde olduğu şey yalnızca kendini koruma ya da türünün korunması değildir, aynı zamanda diğer türleri ya da aynı türün diğer bireylerini aşmaktır; bu duruma bağlıdır. Bu asgaridir.

Şimdi, Nietzsche'yi güç istencini öne sürmeye iten diğer sebepler, görünüşte çok farklı bir dünyadan alınmıştır. Bundan bahsettiğimi sanıyorum: Kant doğaya yasalarını dikte edenin [insanın] anlama yetisi olduğunu söylediğinde, (yani anlama yetisi doğaya yasalarını dayatır), o zaman Nietzsche'ye doğru ilerliyoruzdur. Duyu verilerini düzene sokarak akılla anlaşılabilir bir bütün oluşturan şey güç istencidir. Nietzsche'nin sürekli ima ettiği, kendini aşma, ötesine geçme ahlaki fenomeninden bahsetmiyorum bile. Ancak, sadece insan için geçerli olmayan, aynı zamanda kapsamlı olan bir formül ile ilgilenmektedir; çünkü, aksi takdirde, dünya (bütün) ortak hiçbir şeyi olmayan iki parçaya bölünecektir.

Aynı Öğrenci:

LS: Tabi, ama öte yandan, Nietzsche'nin iddiası, pek çok "varsayalım ki" ve dilek-koşul kipinden gördüğünüz gibi, o kadar genelleyici değildir. Yani bu bir şekilde, güç istenci öğretisinin altında yatan şey için bazı gerekçeler sunan tek aforizmadır. Dolayısıyla bu kitap için büyük önem taşımaktadır. 36. Aforizmanın sonunu tekrar okuyun ve sonra 37. Aforizmayı okuyun.

(ses kaydında kesinti)

[37. Aforizma: "Nasıl yani? Halk diliyle konuşacak olursak: Tanrı çürütülmüştür, ama şeytan değil — anlamına gelmez mi bu?" Tam tersine! Tam tersine dostlarım! Hem, şeytan götürsün,[10] kim zorluyor sizi, halk diliyle konuşmaya!][11]

[10] *Zum Teufel* "lanet olsun!" gibi bir anlam taşır. (ç.n.)

LS: O kadar basit değil. Burada söylediği şeyin daha ziyade şu olduğunu sanıyorum: Güç istenci öğretisi şeytanı değil, Tanrı'yı haklı çıkarır. Elbette, bu halk dilidir, ama yine de bütünün ilahiliği Nietzsche için istencin güç istenci mahiyeti tarafından kanıtlanır.[12]

Öğrenci: Bana öyle geliyor ki, bu değişimi göstermiş olan kabul edilebilir tek tanrı bir tür panteist tanrıdır, yoksa ... tanrı değil.

LS: Din ve tanrılarla ilgili bölüme gelene kadar bekleyelim. Öncesinde, emin olamayız. Burada sadece bir belirti var. Bu şeytani bir öğreti değil, tam tersidir. Başka bir deyişle, (eğer güç istenci bir hakikat ise) hakikat geliştiricidir,[13] tersi değildir.

Aynı Öğrenci: Bu, hakikat hakkında daha önce söylediklerriyle uyuşmuyor.

LS: Evet, ama Nietzsche'nin hakikat hakkında çelişkili şeyler söylediğini gözlemlemedik mi? Nereye gittiğimizi görmek için bu iki yolu sonuna kadar takip etmeliyiz. Bu basit bir şey: Hakikat ölümcüldür, ama bu hakikat (yani hakikat ölümcüldür hakikati) ölümcül değildir.

Aynı Öğrenci: Evet, bunu gördüm, ama bir yerde,[14] bir insanın gücü ne kadar çok hakikate dayanabildiğiyle anlaşılabileceğini söylüyor. Ama eğer hakikat geliştirici ise, şunu düşünürdüm ki....

LS: Evet, geliştiricidir, ama sözgelişi sulugözlü biri için değil. Bu yeterli olmazdı. Ama gerçekliğin korkunç karakterini taşıyabilen biri için.

[11] Tartışmanın devamından, kesintinin olduğu bölümde, 37. Aforizmanın okunduğu anlaşılmaktadır. (ç.n.)

[12] Bu aforizmayı bir önceki aforizmanın ışığında da okumak mümkündür. "Tanrı" ve "şeytan" ifadeleri, önceki aforizmada bahsi geçen "nedensellik" ve "istenç" gibi kavramların "halk dili"ndeki karşılıkları olabilir (Southwell, s. 41). Ancak bu nihai bir yorum değildir. (ç.n.)

[13] İng. *edifying*. (ç.n.)

[14] Bkz. 39. Aforizma. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: Başka bir deyişle, sadece belli bir tip insan için geliştiricidir.

LS: Evet, Nietzsche böyle derdi, sanırım... Bu arada, ebedi cehennem azabı[15] gibi bazı hakikatler vardır ki, bir bakıma geliştirici bir öğretidir, ancak bazı insanlar için hiç de öyle değildir. Cehenneme gideceğine inanılan kişiler için geliştirici olmazdı, ancak kötüler için ebedi cehennem azabına inanıyorsanız onların itirazlarını ciddiye almazdınız.

Aynı Öğrenci: Öyleyse, bir şeyin salt geliştirici olduğu ve bir başka şeyin olmadığı gibi bir fikir devre dışı kalır. Sabit bir noktadan uzaklaşıp daha çok dinleyiciye doğru yaklaşırız.

LS: Sanırım kimin için geliştirici olduğunu her zaman sormalısınız. Elbette köpekler değil, insanlar için derseniz, o zaman tüm insanlar için geliştirici olmadığını hemen öğrenirsiniz. Demek istediğim, eğer hakikat fedakârlık talep ediyorsa (ki muhtemelen ediyordur), o zaman hakikatin geliştirici karakteri, fedakârlık yapma isteğine bağlıdır.

Aynı Öğrenci: Peki kim kurban ediliyor?[16]

LS: "Kim kurban ediliyor?" derken neyi kastediyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Bu, güçlü ve zeki birisi için geliştirici olabilir, ama...

LS: Rahiplere ya da başka insanlara sunulan kurban gibi bir şey mi kastediyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Hayır, kimin feda edildiğini soruyorum.

LS: Birisi fedakârlık yapıyorsa...

Aynı Öğrenci: Bu yüzden feda edileceğini (ya da eğer bu doğruysa, büyük güç istenci nehri içindeki bir nevi küçük bir girdap gibi bir kenara bırakılacağını) hisseden biri için geliştiri-

[15] Veya "ebedi lanetlenme" (*eternal damnation*). (ç.n.)

[16] Strauss'un kullandığı "*sacrifice*" sözcüğü hem "fedakârlık" hem "kurban" anlamı taşır. Öğrencinin sorusu sözcüğün "kurban" çağrışımını öne çıkarır. Şu şekilde de anlaşılabilir: "Kim kurban ediliyor?" (ç.n.)

rici olmayacaktır. Böyle bir kişi bunu[17] okuyarak kendini geliştiremezdi.

LS: Buna daha sonra geleceğiz. Ama elbette, şu kadarı açıktır: Bir şeyin geliştirici olduğu söylenirse, bu mutlaka herkes için geliştirici olacağı anlamına gelmez. Şimdi bir sonrakini okuyalım.

Okuyucu: "Modern zamanların tüm aydınlığı içinde Fransız Devrimi'ne (o korkunç ve yakından değerlendirildiğinde gereksiz farsa) nihayetinde olan şey şuydu: Tüm Avrupa'dan asil ve kendinden geçmiş izleyiciler uzaktan bakarak o kadar uzun süre öyle bir tutkuyla kendi öfkelerini ve coşkularını yorumlamışlardı ki onda, *metin yorumların altında kaybolmuştu sonunda*: İşte asil bir gelecek kuşak bir kez daha tüm geçmişi yanlış anlayabilir ve belki de ancak böylelikle onun görüntüsünü yeniden katlanılabilir kılabilirdi. Ya da daha doğrusu: bu şimdiden gerçekleşmiş değil midir? Biz kendimiz değil miydik — bu 'asil gelecek kuşak?' ve tam da şimdi, bunu kavradığımızda — bu iş bitmiş olmuyor mu?" (*Ötesinde*, 38. Aforizma).

LS: Evet, bu, güç istencine dair [başlıca] aforizmadan[18] neredeyse hemen sonra ve aynı zamanda onu bir sonuç olarak izleyen (unutmamamız gereken) şeytanla ilgili aforizmadan sonra söyleniyor. Şimdi bununla ne demek istiyor? Elbette burada tekrar metin ve yorumdan bahsettiğini fark etmişsinizdir. Dolayısıyla, metnin güç istenci olduğunu güvenle söyleyebiliriz. Fakat bundan böyle, artık metinden farklı yorumlar olamayacağı anlamına mı gelir bu? Nietzsche'ye göre insanlar Fransız Devrimi'ne ne yaptılar?

Öğrenci: Onu bakmaya tahammül edilebilir bir şey yaptılar.

LS: Peki kendi içinde nasıldı? Korkunç ve temelde gereksiz bir farstı. Ve bundan büyük bir gösteri yaptılar. Onu çekici kıldılar. Onu parlattılar.

[17] Yani *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi. (ç.n.)
[18] Strauss "aforizma"dan önceki belgili tanımlığı (*the*) vurgular. (ç.n.)

Öğrenci: ...

LS: Nietzsche'nin ne demek istediğini göstermek için kullanabileceğimiz basit bir sözcük var: Fransız Devrimi'ni *idealleştirdiler*. Ve sanırım bunu güç istenciyle ilgili olarak gördüğümüz veya okuduğumuz şeyle bir araya getirmeliyiz. İdealleştirici yorumlar —bunlar artık mümkün değil.

Öğrenci: Ama onlar da güç istencinin bir ifadesi değiller mi?

LS: Oh, çeşitli türleri var. Güçlü ve zayıf istençler var. Sağlıklı ve hastalıklı istençler var.

Aynı Öğrenci: Ama hepsi de güç istenci.

LS: Ama güç istencinin iyi olmakla aynı şey olduğunu kim söylüyor? Nietzsche bunu asla söylemez.

Aynı Öğrenci: Şöyle olamaz mı: Fransız Devrimi gereksiz olsa da, dalga dalga tutkulu öfkeye, yorumlara ve coşkuya yol açmıştır ve bu düşünce dalgaları gereksiz değildi?

LS: Nietzsche, Fransız Devrimi konusundaki tartışmasıyla tamamen yanlış olabilir, ama mesele bu değil. Bu aforizmadan Nietzsche'nin güç istenci felsefesi hakkında neler öğrenebileceğimizi görmeliyiz. Önceki aforizmada, güç istenci öğretisi bir bakıma (halk diliyle) Tanrı'nın haklı çıkarılması gibi görünmüştü. Kendi ifademi kullanacak olursam buna "geliştirici"[19] diyebilirim. Ve şimdi öğreniyoruz ki idealleştirici yorumlar imkânsızdır. Dolayısıyla bu, sadece geliştirici ve idealleştirici arasında radikal bir fark, yani bir karşıtlık varsa öne sürülebilir. Bu size anlamlı geliyor mu?

Aynı Öğrenci: Eğer idealleştirici olan şey asla geliştirici olamazsa, o zaman anlamlıdır.

LS: İdealleştirmenin mümkün olduğu bazı durumlar olsa bile, ayrım mümkün olabilirdi.

Aynı Öğrenci: Eğer Fransız Devrimi'ni takip eden idealleştirme geliştirici olduysa, o zaman...

[19] İng. *edifying*. (ç.n.)

LS: Hayır, geliştirici değildi.

Aynı Öğrenci: Evet, Nietzsche için. Ama aslında, eğer öyle idiyse...

LS: Nietzsche'nin söylediklerinin tam tersini düşünüyorsun.

Aynı Öğrenci: Yanlış olabileceği ihtimalini öne sürüyorum.

LS: Elbette, Fransız Devrimi'ni incelemeliyiz.

Aynı Öğrenci: Fakat idealleştirmen, her zaman onun söylediği gibi olması gerekmiyor.

LS: Fakat Nietzsche'nin demek istediği nedir? İdealleştirme, artık mümkün değildir. Nietzsche bazen "ideal" sözcüğünü gerçek bir dehşetle kullanır. Bu da uzun bir yorumlamaya muhtaçtır, ama şunu söylemek anlamlı mıdır: Güç istenci öğretisi idealleştirici değil, geliştiricidir? Nietzsche, dünyanın geleneksel görüşlerinin idealleştirmeler olduğunu ve onların korkunç olanın ve [hatta] kötülüğün gücünü yeterince ortaya çıkarmadıklarını söylerdi. Anlayacağınız Nietzsche zaman zaman her gün günlük gazetelerde duyduğunuz sözcükleri kullanır.[20] [Bir zamanlar] "iyimserlik" denilen bir şey vardı. Bu, Başkan Nixon'un SALT[21] müzakerelerinin sonuçları konusunda iyimser olduğunu söylediğinizde, aynı anlama gelmez. İyimserlik, bu dünyanın tüm olası dünyaların en iyisi olduğu anlamına gelir. İçindeki tüm ıstıraplarla, onu mümkün olan dünyaların en iyisi haline getirmek için gereklidir. Ama (eğer bu terimi kullanabilirsem) "soyut" olarak ele alınırsa, bu, dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu anlamına gelir ve [iyimserlik] çeşitli şekillerde yanlış anlaşılabilir.

[20] Strauss bunu "ideal" sözcüğünün yanı sıra muhtemelen bir önceki cümlede "kötülük" (*evil*) sözcüğüne atfen ifade etmektedir. Ancak ses kaydında "*evil*" sözcüğünün hemen ardından söylediği birkaç sözcük anlaşılamadığı için tam olarak ne demek istediği net değildir. (ç.n.)

[21] "*Strategic Arms Limitation Talks*" (Stratejik Silahları Azaltma Görüşmeleri) ifadesinin kısaltması. (ç.n.)

Ve sonra 19. yüzyılda başka insanlar geldi. Nietzsche'nin hocası Schopenhauer, kendilerine kötümser diyenlerin ilkiydi. Dünya tüm olası dünyaların en kötüsüdür. Bu Nietzsche'nin başlangıç noktasıydı, Nietzsche buna daha derin bir açıklama getirir (sadece). Nietzsche bunu derinleştirir ve bu onu nihilizm dediği şeye götürür. Dolayısıyla karamsarlık, yalnızca nihilizmin bir ön-belirtisidir. Fakat Nietzsche'nin nihai olarak vardığı sonuç nihilizmin aşılmasıdır ve bu aşmanın önemli kısmı güç istenci öğretisidir. Dolayısıyla yaşamın tüm terörü tamamen terör olarak kabul edilir, bütün kötülükler ortadan kaldırılması imkânsız olarak kabul edilir.

Öğrenci: *Les Fleur du mal*'ı[22] nereye koyardınız? (Victor) Hugo'nun, geliştirici olan kişiye bir örnek olduğunu düşünür müsünüz? (Charles) Baudelaire, ... olan birisinin bir örneğidir.

LS: Sorunuzu yanıtlamak için yeterince Baudelaire bilmiyorum. Yani her halükârda Nietzsche idealleştirme yapmayan bir yorumla ilgilenir ve onun bakış açısından neredeyse tüm geçmiş idealleştiriciydi. Ancak dünyanın idealleştirilmemiş görüşü, doğru ve olgun bir şekilde anlaşıldığı takdirde, geliştiricidir. Schopenhauer'in kötümserliğinde, bunun idealleştirici olması amaçlanmamıştı, ama aynı zamanda açıkça geliştirici olmadığı söyleniyordu. Bu karamsarlıktı.

Öğrenci:

LS: [Nietzsche'de] elbette ilahi takdir[23] yoktur. İlahi takdir onun bakış açısından idealleştirici bir dogmadır.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Elbette, elbette.

Başka bir öğrenci: Birisi daha önce [Nietzsche'ye göre] insanların nihayetinde güç istenci demetleri olduğunu söylemişti; ve eğer güç istencinin yapmak istediği kendisini aşmak ise, güç istencinin yanı sıra başka bir şeyin de olması gerek-

[22] Fransız şair Charles Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri* (1857). (ç.n.)
[23] Veya "inayet" (*providence*). (ç.n.)

mez mi? Benliğin bir tiyatrosu yok mudur? Kendini bilmeden kendini nasıl aşacağını anlamıyorum.

LS: Eğer bir kimse memnun değilse ve bunun nedenini bilmiyorsa, ama kesinlikle gayrimemnun ve kurulu düzene, verili olana karşı isyan ediyorsa, bilginin buradaki önemi nedir? Bir bilgi olacaktır ve Nietzsche bunu asla reddetmemiştir. Ama bilgi bu aşmanın bütün hikâyesi midir?

Aynı Öğrenci: Ama bu memnuniyetle ilgili bilgi, anlayış var mı?

LS: Elbette, elbette.

Aynı Öğrenci: Peki, bunu yapan nedir? İstencin sadece aşma istenci olmamasını, aynı zamanda aşma istencinin bir şekilde farkında olmasını anlamakta zorlanıyorum.

LS: Bu evrensel olarak doğru olamaz, çünkü o zaman insan dışındaki hayvanlar güç istencine sahip olmazdı; yani insanın prensipte sahip olduğu bu öz-bilince sahip olmayan varlıkları kastediyorum.

Aynı Öğrenci: Güç istencinin nasıl işlendiğini ve aynı zamanda kendisine nasıl baktığını anlayamıyorum. Sanki tasvir ediyor gibi görünüyor ve aynı zamanda bir anlayış gibi görünüyor.

LS: Nietzsche, ilk bölümde verilen istenç tahlilinde bundan bahsetmişti: Orada düşüncenin esasen istence ait olduğundan söz eder ve burada elbette özellikle insan istencini kasteder. Duygu var, düşünme var ve his var. Hepsi istenç eyleminde birleşiktir.

Başka bir Öğrenci: Bunu daha önce söylediğiniz şeyle ("istencin bilinçsiz yönü en önemlisidir") nasıl bağdaştırıyorsunuz?

LS: Çünkü duygu ve his, düşünceden farklı şeylerdir. Ve her şeyden önce, her üçü bilinçli olsa bile, farkında olmadıkları bir şey tarafından harekete geçirilebilirler.

Aynı Öğrenci: Ancak, o zaman düşünme esasen istencin tezahürü veya etkinliği için gereksizdir.

LS: Alt düzeyde, elbette; insan altı düzeyde tam anlamıyla düşünme olmayacaktır.

Aynı Öğrenci: Ama insan düzeyinde bile, bu, kişinin kendi güç istencine ya da şimdi ne olduğuna ve nasıl aşacağına dair düşünmesi değildir; bunun bir önemi yoktur.

LS: Nietzsche'den önce güç istencine dair düşünen kim var? Hiç kimse. Yani, Bismarck gibi, hiç tereddüt etmeden güç istenciyle dolu olarak tarif edilecek bir insan — ama o güç istencine sahip olduğunu biliyor muydu?

Aynı Öğrenci: Ama düşünen bir insandı.

LS: Elbette.

Öğrenci: Bunun farkında olmasa da.

LS: Ah, eğer bu doğruysa, o zaman Bismarck Prusya'nın sorununu çözecek kişi olduğunu açıkça gördü ve sonra, o zamanki durum gereği, bu Alman sorununu çözebileceği anlamına gelmekteydi. Bunu biliyordu ve dolayısıyla Prusya Kralı'nın Başbakanı olması ve öyle kalması için her türlü şeyi yapmak zorundaydı. Bunu biliyordu. Güç istenci? — muhtemelen çok hırslı bir adam olduğunu da biliyordu.

Aynı Öğrenci: O zaman bilinci bir şekilde önemli olurdu. Bu ... bir tezahürü olurdu.

LS: Elbette, Nietzsche bunu kabul ederdi.

Aynı Öğrenci: Ama bilinçdışı eylemlerin en önemli olduğunu söylemediniz mi?

LS: Ama bilinçdışı...

Aynı Öğrenci: Bilinçsizce yaptığımız şeylerin gerçekten önemli olduğunu?

LS: Evet, elbette. Bu, bu örnekte, Bismarck'ın yaptığı ya da yapmaktan kaçındığı şeyleri, o farkında olmadan, ona yaptıran ya da yapmaktan alıkoyan şeylerin bir incelemesini gerektirirdi.

Aynı Öğrenci: Orada bir sorun olduğunu görüyorum, ama tam olarak bilmiyorum...

LS: Açık olan bir örneğe gelene kadar bekleyelim. Kant, Fransız Devrimi'nin (ya da daha doğrusu eğitimli Almanların ya da Hollandalıların ya da İtalyanların Fransız Devrimi'ne tepkisinin) insandaki temel iyiliğin bir kanıtı olduğunu söylemişti. Çünkü Hollandalıların, Almanların, İtalyanların Fransız Devrimi'nden kazanacak hiçbir şeyleri yoktu, ancak [Fransız Devrimi] sadece başka insanların o kadar ihtişamlı, o kadar cesurca davranmaları itibarıyla onları büyülemişti ve bu onların {Fransızlara} hayranlık duymalarına yol açmıştı. Nietzsche buna ne diyor? Nietzsche sadece, Kant'ın kaba naifliğinin kanıtı olduğunu söylüyor. Çünkü Nietzsche olmadan da şunu bilmek mümkündür: Bu insanlar (Alman orta sınıfının üyelerinin vs.) Fransa'da olanların Almanya'da doğrudan politik bir sonuç doğurmasa da, aynı zamanda kendi işleri olduğunu biliyorlardı. Nietzsche bu noktada Kant'a karşı haklı değil mi?

Aynı Öğrenci: Evet.

LS: Dolayısıyla Bismarck'ın içinde her türlü şeyin olup bitmesi mümkün değil mi? Bismarck naif bir insan değildi — demek istediğim, o asla böyle bir şey söylememiştir. Fakat tamamen nahoş ya da tatsız bir şey olarak gördüğüm bir şeyi almak gerekirse: Bismarck evli idi ve çocukları vardı ve bu görünüşe göre çok mutlu bir evlilikti. Belki Freud, Bismarck'ı incelemiş olsaydı, Bismarck'ın evliliği ile ilgili politik eğilimleri hakkında bazı şeyler bulurdu. Bu tür şeyler yaptıklarını biliyorsunuz. Bu, belki de Bismarck'ın farkında olmadığı bir şey olurdu. Şu anda daha iyi bir örnek bulamıyorum.

Aynı Öğrenci: Bir nevi çok temel bir soru sorayım. Bilinçdışı şeyler bireyle ilgili olarak bazen zorunluluk mahiyetinde midir? Demek istediğim, Bismarck'ın[24] Fransız Devrimi'ne tepkisinden söz ediyoruz ve bunu iç bilincinin bir parçası olarak ele alıyoruz: Âdeta ona bir tepki vermesi için çağrıl-

[24] Strauss öğrenciyi "Bunu Kant söylemişti" diyerek öğrenciyi düzeltir. (ç.n.)

mıştı ve bu tepki belki de işin en önemli kısmıdır. Ancak, *Anılar*'ın[25] İkinci Kitabında Sokrates zorunluluk hakkında konuşur ve bazen en hoş şeylerin zorunlu olan şeyler olduğundan bahseder: Örneğin, ebeveynlerinizin kim olduğu zorunludur. Fakat şu anda bilince dair konuştuklarımız (bilinçli olarak yapılan şeyler ve bilinçsizce olan ama en önemli olabilecek şeyler) ile Sokrates'in bu şeylere dair anlayışı (insan yaşamındaki zorunlu ve belki de en önemli ve hoş şeyler) arasında bir bağlantı yok mudur?

LS: Sorunuz şu an yanıt vermek için çok uzun. Bu yüzden, hem gerçekleri yeterince bildiğimiz hem de bu nedenle tartışabileceğimiz bir yere gelene kadar beklememizi öneriyorum. Ve bu arada, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi ve şu anda İkinci Bölümünü okuduğumuzu asla unutmamalıyız. Bu İkinci Bölümün amacı, geleceğin filozofunun ne olduğunu bize anlatmaktır. Ve bir vesileyle değinilen herhangi bir şeyi ele alıp onu tartışmanın merkezi yapamayız. Dolayısıyla, devam edip bir sonraki paragrafı okumayı öneriyorum.

Okuyucu: "Hiç kimse bir öğretiyi sırf mutlu kıldığı ya da erdemli kıldığı için doğru kabul etmez: iyiye, doğruya, güzele hayran olan ve göletlerinde her türden rengârenk, hantal ve iyi huylu arzulanabilir şeyi tam bir keşmekeş içinde bir arada yüzdüren sevimli 'idealist'ler birer istisnadır. Mutluluk ve erdem birer argüman değildir." (*Ötesinde*, 39. Aforizma).

LS: Bu, Fransız Devrimi gibi olayların idealleştirici yorumlarından sorumlu olan idealistlere yöneltilmiştir. Yani mutluluk ve erdem argüman değildir.

Okuyucu: "Ancak aklı başında tinler cenahında bile mutsuz-kılmanın ve kötü-kılmanın karşı argümanlar olmadığı unutuluyor. En üst derecede zararlı ve tehlikeli olduğu halde, bir şey doğru olabilir. Hatta onun tam bilgisine sahip olmanın yok edici oluşu, varlığın temel niteliği de olabilirdi — öyle ki bir tinin gücü tam da ne kadar çok 'hakikate' dayanabildiğine göre ölçülürdü, daha açık söylersek, yani hakikate ne ölçüde

[25] Ksenophon'un *Memorabilia* adlı eseri. (ç.n.)

sulandırılmış, örtülmüş, tatlılaştırılmış, köreltilmiş, tahrif edilmiş olarak *gerek duyduğuna* göre." (*Ötesinde*, 39. Aforizma).

LS: Dikkate değer bir şey var. Mutluluk ve erdem argüman değildir ve ardından Nietzsche, bir şeyin çekici karakterinin öyle[26] olduğuna dair bir argüman olmadığı ihtimalini tartışmaz. Meselenin diğer yönü de burada Nietzsche tarafından tartışılmaz: Yani bir öğretinin korkunç karakteri onun hakikatinin bir kanıtı değildir. Bunu yapmamasının tipik olduğunu düşünüyorum.

Okuyucu: "Ancak hiç kuşkusuz hakikatin belli *parçalarını* keşfetmek açısından kötüler[27] ve mutsuzlar daha avantajlıdırlar ve başarı şansları daha yüksektir. Mutlu olan kötüleri saymıyorum bile — ahlakçıların hiç sözünü etmedikleri bir tür. Belki de sertlik ve kurnazlık, güçlü ve bağımsız tinin ve filozofun ortaya çıkması için bir bilginde değer verilen ve haklı olarak değer verilen o yumuşak, ince, uzlaşmacı, iyi niyetlilik ve önemsememe sanatına göre daha elverişli koşullar oluşturur. Her şeyden önce, 'filozof' kavramını kitap yazan filozoflarla (hatta *kendi* felsefesini kitaplara koyan!) filozoflarla sınırlamamak koşuluyla!" (*Ötesinde*, 39. Aforizma).

LS: Bu Nietzsche için elbette önemli, çünkü İkinci Bölümün konusu olan Nietzsche'dir. Nietzsche, kitaplar yazan ya da felsefesini kitaplara koyan bir filozof değildir. Dolayısıyla kitaplara koyduğu şey, felsefesi değil, felsefesine işaret eden şeylerdir. Sanırım daha önce maskeler ve bu tür diğer şeyler hakkında konuşurken bundan bahsetmiştik.

Okuyucu: "Özgür tinli filozofun son bir özelliğini de Alman zevki yüzünden altını çizmeyi ihmal etmek istemediğim Stendhal[28] söylüyor: — çünkü o Alman zevkine ters düşüyor. *'Pour être bon philosophe'* diyor bu son büyük psikolog, *'il faut*

[26] "Öyle" ile söz konusu şeyin "çekici karakteri"nin mi yoksa "argüman" niteliğinin mi kastedildiği açık değildir, ancak bağlama bakıldığında ikinci seçenek daha olası gözüküyor. (ç.n.)

[27] Alm. *die Bösen*. (ç.n.)

[28] Fransız yazar Marie-Henri Beyle'nin (1783-1842) mahlası. (ç.n.)

être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosphie, c'est–à –dire pour voir clair dans ce qui est.' [29]" (*Ötesinde*, 39. Aforizma).

LS: Dolayısıyla bu elbette Nietzsche'nin idealleştirmeyle ne demek istediğini örnekler, çünkü servet yapmış bir banker genellikle idealist bir insan değildir. Yine de bilemezsiniz. Bu şekilde konuşabilir, ancak bu şekilde konuşmasına gerçekten güvenilemez. Ve şimdi bir sonraki (aforizmada) kitap yazan filozoflar hakkındaki bu şeye devam eder. Yoksa Stendhal'dan yapılan bu alıntıyı ve olası sonucunu mu tartışmak istersiniz? Peki.

Okuyucu: "Derin olan ne varsa maskeyi sever: hatta en derin şeyler imge ve benzetmeden nefret eder." (*Ötesinde*, 40. Aforizma)

LS: İmge ve benzetme — bu İkinci Emir'e yapılmış bilinçli bir göndermedir[30] ve bu Nietzsche'nin Kutsal Kitap ile hemfikir olduğu bir noktadır.

Okuyucu: "Bunun *tam karşıtı*, bir tanrının utancının ortalıkta dolaşırken büründüğü doğru kılık olmaz mıydı? Sorgulamaya değer bir soru: herhangi bir mistiğin böyle bir şeye kalkışmaması şaşırtıcı olurdu. Öyle hassas süreçler vardır ki, onları bir kabalıkla gizleyip böylece tanınmaz kılmak iyi olur; öyle aşk eylemleri ve yüce gönüllülük taşkınlıkları vardır ki, onların ardından eline bir sopa alıp görgü tanıklarını pataklamak tavsiye edilir: böylece hafızaları bulandırılır. Kimileri, hiç olmazsa bu biricik sırdaştan intikamını almak için kendi hafızalarını bulandırmayı ve ona kötü davranmayı bilirler: —

[29] Tüzel çevirisi: "İyi bir filozof olmak için ... sert, açık ve kuruntusuz olmak gerekir. Servet yapmış bir banker felsefede keşif yapmak için gerekli olan karakter özelliklerinin bir kısmına sahiptir, yani bir şeyi olduğu gibi açıkça görebilme özelliğine." (ç.n.)

[30] "Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın" (Mısır'dan Çıkış 20:4). (ç.n.)

Utanç, yaratıcıdır. Kendilerinden en fena[31] utanılan şeyler, en fena şeyler değildir: bir maskenin ardında gizlenen, hilecilik değildir yalnızca — hilede çok fazla iyilik de vardır. İçinde değerli ve kırılgan bir şeyi gizlemesi gereken bir insanın, yaşamın içinde eski yeşil ağır bir şarap fıçısı gibi hantal ve sarsak yuvarlanıp gittiğini tasavvur edebilirim: utancının inceliği böyle gerektirir. Utancında derinlik olan bir insan, yazgılarıyla ve hassas kararlarıyla bile çok az kişinin ulaşabildiği ve varlıklarını en yakınlarının ve en güvendiklerinin bile bilmemeleri gereken yollarda karşılaşır: yaşamsal tehlikesi de, yeniden elde ettiği yaşam güveni de onların gözlerinden gizlenir. İçgüdüsel olarak susmak ve susarak saklamak için konuşmaya ihtiyaç duyan, konuşmaktan kaçmaktan yorulmayan böyle gizlenmiş biri, dostlarının kafalarında ve kalplerinde kendisinin yerine bir maskesinin dolaşmasını *ister* ve teşvik eder. Tut ki istemiyor, günün birinde orada yine de kendisinin bir maskesi bulunduğuna uyanacaktır — ve bunun böyle iyi olduğuna. Her derin tinin bir maskeye ihtiyacı vardır: dahası, her derin tinin etrafında bir maske sürekli büyür, onun her sözcüğünün, her adımının, verdiği her yaşam işaretinin sürekli yanlış, yani *yüzeysel* yorumlanışı sayesinde." (*Ötesinde*, 40. Aforizma).

LS: Gördüğünüz gibi, bu, {Nietzsche'nin} filozofun neden felsefesini kitaplara koymadığı hakkında daha önce söylediklerinin devamı niteliğinde. Fakat bunu aynı konudaki Sokratik veya Platonik açıklamayla karşılaştırmak ilginç olurdu. Elbette, Platonik bağlamda utanç geçmezdi. İroninin, Sokrates ya da Platon tarafından anlaşıldığı şekliyle, utanç duygusuyla hiçbir ilgisi yoktur; tabii eğer Sokratik ironiye modernleştirici ya da idealleştirici bir yorum vermediğimiz sürece. Nietzsche için, utanç çok büyük bir rol oynar, ama eskilerin kullandığı, *aidos* (huşu ya da hürmet) gibi bir anlamda değil... Utançtan söz ettiği zaman, elbette aklında hürmetten farklı bir şey vardır. Bunun güç istenci öğretisiyle bağlantılı olduğunu sanıyorum. *Zerdüşt*'ten bir pasaj dışında bunu belgeleyen başka bir

[31] Alm. *schlimm*. (ç.n.)

şey bulamadım şu anda: Kaufmann çevirisinde, sayfa 124'te, *Zerdüşt*'ün ilk bölümünde, üçüncü konuşma.

Bütün canlılar bugüne kadar hep kendilerinden öte bir şeyler yarattılar: sizlere gelince, insanı aşmak yerine, bu büyük meddin cezri olup hayvana geri dönmek midir istediğiniz? Maymun nedir insan için? Bir gülme ya da acı veren bir utanç. Ve işte insan da Üstüninsan için bunun aynısı olmalıdır: bir gülme ya da acı veren bir utanç. Sizler solucandan insana uzanan yolu aştınız ve içinizde daha solucandan pek çok şey var. Bir zamanlar maymundunuz ve insan şimdi de henüz herhangi bir maymundan çok daha fazla maymun. (*Zerdüşt*, s. 124)[32]

Şimdi eğer öyleyse utanç oldukça güçlü ve hatta en baskın bir his olmalı. Geçmişimizle yani kendimizle ilgili farkındalığımız — dolayısıyla güç istencinin temel bir fenomen olması durumunda, ciddi aşmalardır herhangi bir değeri olan kişiyi olduğu şey yapan. Ve bu aşma, aşılan şeyin hâlâ içinde olduğunu ima ediyor: utanç. "Bundan daha iyisini yapamam." Bugün İkinci Bölümün okumasını bitireceğimizi düşünmüştüm, ama bu mümkün olmayacak. Gündeme getirmek istediğiniz bir şey var mı?

Öğrenci: ... Bu da bir maske değil mi?

LS: Belirttiği gibi, bu olabilir. Kişinin üstünlüğünü değil, sahip olduğu en hassas şeyi gizleme.

Aynı Öğrenci: Utancın maskeye, maskeye sahip olma arzusuna yol açtığını iddia ediyor. Fakat demek istediğim şuydu: Nietzsche maskelere sahip olmanın nedeninin utanç olduğu mu söylüyor? Yoksa utancın kendisi bir maske mi ya da gerçek mi ya da ...?

LS: Sanırım iki şeyi ayırt ediyor. Bir yandan masallar yüzünden kasıtlı bir maske üretimi var, diğer yandan niyet edilmemiş ancak zorunlu ve kaçınılmaz olan maskelerin büyümesi var. Ve bunun nedeni, (onun adlandırdığı gibi) "derin

[32] Cemal çevirisi, s. 16. (ç.n.)

bir zihnin," mutlaka yanlış anlaşılacağı ve bu nedenle de, kendisinin teşvik etmediği, kendisinin üretmediği ancak büyümekte olan bir maske olacaktır. İlk {maske} üretilmiş olandır.

Peki o zaman bir dahaki sefere buluşuruz.

8. Oturum: 8 Aralık 1971

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: ...İkinci Bölümün birkaç aforizması, özellikle de güç istenci öğretisini destekleyen *biricik* akıl yürütmeyi aktaran 36. Aforizma, dünyanın kendi içinde güç istencinden başka bir şey olmadığı sonucuna götürür. İkinci Bölümün merkezi aforizması olan 34. Aforizmada, Nietzsche bizi ilgilendiren kurgusal dünyadan söz etmişti. Soru: Güç istenci olarak dünya bizi ilgilendiren dünya ile aynı mıdır? Yoksa bu geçen sefer yaşadığımız birçok zorluğun ve diğer pek çok zorluğun da kaynağı değil midir: Nietzsche gerçek ve görünen (ya da kurgusal) dünya arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını dener ama başarılı olmaz? Dolayısıyla bu belirleyici açıdan hâlâ karanlıktayız.

Her ne olursa olsun, Nietzsche hakikati geliştirici olarak görür, ama idealleştirici bir yorumlama yoluyla geliştirici olarak değil. Hakikat, korkunç, tahammül etmesi zor, sadece güçlü zihinlerce (bir dereceye kadar, kötü zihinlerce bile) erişebilir bir şeydir. Güçlü zihinler elbette iyinin ve kötünün ötesindedir. Sertlik ve kurnazlık belki de güçlü, bağımsız zihin ve filozofun ortaya çıkması için bunların zıt niteliklerine kıyasla daha elverişli koşullar sağlar. Geleceğin filozofu elbette ki kötü değildir. Kurnazlığının kökleri sertlik {ya da} katı kalplilikte değil, utançta, onun hassaslığındadır. Geçen sefer bu noktaya kadar okuduk. Şimdi de 41. Aforizmaya geçmeliyiz.

Okuyucu: "Kişi, bağımsızlığa ve buyurmaya seçilmiş olduğunu görmek için, kendini sınamalı; bunu da doğru zamanda yapmalı. Belki de oynanabilecek en tehlikeli oyun ve nihayetinde yalnızca kendi tanıklığımızda, başka bir yargıç

bulunmadan yapılan sınavlar oldukları halde, kendi koyduğu sınavlardan kaçmamalı. Bir kişiye bağlanıp kalmamalı: bu en sevilen kişi bile olsa — her kişi bir hapishanedir ve bir kuytudur da. Bir vatana bağlanıp kalmamalı: en çok acı çeken, yardıma en çok ihtiyacı olan olsa bile — yüreğini muzaffer bir vatandan kopartmak daha az zordur. Bir merhamete bağlanıp kalmamalı: bir tesadüfün bize çektikleri ender eziyetleri ve çaresizliklerini gösterdiği yüksek insanlar söz konusu olsa bile. Bir bilime bağlanıp kalmamalı: kişiyi en değerli, tam da *bizi* bekliyor görünen buluşlarla cezbetse bile. Kendi kurtuluşuna bağlanıp kalmamalı, altında hep daha fazla şey görmek için hep daha yükseğe uçan kuşun o şehvetli uzaklığına ve yabancılığına: — uçanın tehlikesi. Kendi erdemlerimize bağlanıp kalmamalı ve bir bütün olarak, herhangi bir ayrıntımızın, örneğin 'misafirperverliğimizin' kurbanı olmamalıyız: kendilerine karşı müsrifçe, adeta kayıtsızlık içinde davranan ve cömertlik erdemini bir günah boyutuna vardıran yüksek türden zengin ruhlar için tehlikelerin en tehlikelisidir bu. *Kendini korumasını* bilmeli: en zor bağımsızlık sınavı." (*Ötesinde*, 41. Aforizma).

LS: Burada başlıyor — bu hâlâ özgür zihin: gizlenen, bağımsız, *buyuran*, itaat eden değil. Ve son cümle: Kişi kendini nasıl koruyacağını, kendini nasıl sakınacağını, kendini bir şeye kaptırmamayı bilmeli, zira özgürlüğün, bağımsızlığın, buyurma kapasitesinin kaybı olacaktır bu. Özellikle vatandan bahseder. Nietzsche'nin zamanındaki Almanya gibi muzaffer bir vatana bağlanmamak çok daha kolaydır, ki mevcut eserin geniş bir bölümünün Alman karşıtı karakterinin bir tür haklılaştırmasıdır bu.

Bağlamın hâlâ açık olduğunu düşünüyorum: Özgür zihin. Ve özgür zihin, eğer geleceğin felsefesi ile özdeş değilse bile, en azından onun bir bileşenidir. Şimdi {Nietzsche} bir sonraki aforizmada açık bir şekilde geleceğin filozofu konusunu ele alır. Bunu okuyabilir misiniz lütfen?

Okuyucu: "Yeni bir filozof türü geliyor: onu tehlikesiz olmayan bir adla vaftiz etmeye cüret ediyorum. Onları çözebildiğim kadarıyla ve kendilerinin de çözülmelerine izin ver-

dikleri kadarıyla (zira bir bilmece olarak kalmak *istemeleri* onların tarzıdır), geleceğin bu filozofları, *ayartıcı* olarak tanımlanma hakkına, belki haksızlığına da sahip olmak istiyorlar. Bu ismin kendisi sonunda bir denemedir ve istenirse bir baştan çıkartmadır." (*Ötesinde*, 42. Aforizma).

LS: Söz oyunu Almancada çok daha net, elbette: *Versucher*, *Versuch*, *Versuchung*.[1] Şimdi "ayartıcı" olan şeytandır, ki bu yüzden biraz yanıltıcı olabilir. Ama [geleceğin filozofları] şüphesiz teşebbüs, deney ve hatta (eğer arzu edilirse) baştan çıkartmaya baş vuran insanlar olacaktır. Nietzsche, bir şeye çağırıyor, bazı insanları bir şeye [çağırıyor]. Yeni tür filozoflar hakkında ilk kez özellikle ve açıkça konuşuyor. Birinci Bölümde tartışılan eski tür filozoflar bu karaktere sahip değildi. Onlar hakikate sahip olduklarına inanıyordu. Nietzsche'nin onlara dair anlayışına göre, artık deney yapmıyorlardı. Hakikate sahiptiler ve elbette baştan çıkarıcı olma önerisini hakaret sayarlardı. Bu en azından Nietzsche tarafından ima edilir. Tartışmaya başlamadan önce dilerseniz bu bölümün okumasını tamamlayalım.

Okuyucu: "Bu gelen filozoflar 'hakikat'in yeni dostları mıdır? Gayet muhtemel: çünkü şimdiye kadar tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevdiler." (*Ötesinde*, 43. Aforizma).

LS: "Hakikatlerini." Dolayısıyla, salt "hakikati" tırnak içine alır, çünkü geleceğin filozofları da doğal olarak kendi hakikatlerini sevecektir.[2]

Okuyucu: "Ancak elbette birer dogmatik olmayacaklardır. Kendi hakikatleri bir de herkes için hakikat olsaydı, bu gururlarını da zevklerine de incitirdi: oysa şimdiye dek tüm dogmatik çabaların gizli arzusu ve art niyetiydi bu. 'Benim yargım *benim* yargımdır: başka birinin buna kolayca hakkı yoktur' — diyecektir belki de böyle bir geleceğin filozofu. Çoğun-

[1] Sırasıyla "ayartıcı," "deneme," "baştan çıkartma/ayartma." (ç.n.)

[2] Strauss orijinal metinde tırnak içinde geçen "hakikat" sözcüğünün (*Wahrheit*) tekil, ikinci "hakikat" sözcüğünün ise çoğul (*Wahrheiten*) olduğuna dikkat çekiyor. (ç.n.)

lukla hemfikir olma isteği gibi kötü bir zevkten kurtulmalı. Komşunun da ağzına aldığı 'iyi' artık iyi değildir. Hele ki 'ortak iyi' diye bir şey nasıl olabilir! Sözcük kendisiyle çelişiyor: ortak olabilen her zaman düşük bir değere sahiptir. Nihayetinde şimdi nasılsa ve her zaman nasıl olduysa öyle olmalıdır: büyük şeyler büyükler içindir, uçurumlar derinler için, incelikler ve ürperti[3] hassaslar için ve kısacası, nadir olan ne varsa enderler içindir." (*Ötesinde*, 43. Aforizma).

LS: Burada, bize Platon'u hatırlatan pek çok şey var, ama çok belirgin bir fark var. "Ortak iyi" hakkında söylediğini değil, "ortak olabilen her zaman düşük bir değere sahiptir" demesini kastediyorum. Sanırım bir İngiliz,[4] şu züppelik tanımını önermişti: ortak olanı sırf ortak olduğu için hor görmek.[5] Sanırım bunda bir haklılık payı vardır. Hava ve su gibi örnekleri düşünün: Özellikle de hava, çok yaygın ve hiçbir şekilde aşağılık değildir. Ve su, der Yunan şairi,[6] en iyi şeydir, ki su da aynı zamanda çok yaygın bir şeydir. Bu yüzden Nietzsche'nin burada ihlal edebileceği belli bir ince çizgi var.

Öğrenci: Almanca sözcük de aynı zamanda "bayağı" anlamı taşıyor mu?

LS: Evet, ama bu başka dillerde de böyle. İngilizcede de "ortak" bu anlama gelebilir. Ortak. "Bu çok yaygın." Sanırım öyle.

Aynı Öğrenci: Öyle mi?

LS: Burada "*Gemeingut*" (ortak iyi) sözcüğünü kullanmasından gördüğünüz gibi, İngilizce ve Almanca arasında önemli bir fark yoktur. Züppelik ihtimalinin girebileceği nokta budur.

[3] *Schauder* "ürperti" ya da "huşu" duyma anlamında. (ç.n.)

[4] Strauss, *Züppeler Kitabı*'nın (1846) yazarı William Makepeace Thackeray'ı kastediyor olabilir.

[5] Yani "'ortak iyi' diye bir şey nasıl olabilir!" İngilizce *common* gibi Almanca *gemein* sözcüğünün de "ortak" anlamının yanı sıra "sıradan," "bayağı" ve "yaygın" anlamları taşır. Bu konu birazdan gündeme gelecek. (ç.n.)

[6] Pindaros (518-438). (ç.n.)

Nietzsche bir yerde (bunu daha sonra okuyabiliriz, sanırım "Biz Bilginler" başlıklı bölümde) der ki, tüm bilginlerin içinde klasik bilginler[7] en eğitimli (*"Gebildet"*) ve en "küstah" (*"Eingebildet"*) olanlardır. Bu[8] da Almanca. Şimdi durum {Nietzsche'nin} zamanında, bugünkünden çok farklı olmalıydı. Dolayısıyla belki bununla bir ilgisi olabilir. Şimdi sıradaki aforizma.

Okuyucu: "Tüm bunlardan sonra onların da, bu geleceğin filozoflarının da özgür, *çok* özgür tinler olacaklarını— elbette özgür tinler olmakla kalmayıp daha fazla, daha yüksek, daha büyük ve temelden farklı, yanlış anlaşılmak ve başkalarıyla karıştırılmak istemeyen bir şey olacaklarını — ayrıca söylemeye gerek var mı?" (*Ötesinde*, 44. Aforizma).

LS: "Onların da," yani, geleceğin filozofları olmayan diğer özgür zihinler de var. Bu ima edilmiyor mu? Onlar da özgür, çok özgür zihinler olacaklar.

Okuyucu: "Gelgelelim bunu söylemekle (onların habercileri ve öncüleri olan bizlere, biz özgür tinlere karşı olduğu gibi, onlara karşı) 'özgür tin' kavramını çok uzun bir süre bir sis gibi bulanıklaştıran, hepimize dair eski, aptalca bir önyargı ve yanlış anlamayı bertaraf etme *yükümlülüğünü* de bir o kadar hissediyorum. Avrupa'nın tüm ülkelerinin yanı sıra Amerika'da da şimdi bu adı istismar eden bir şey var: bizim niyetlerimizde ve içgüdülerimizde yatanın hemen hemen tam tersini isteyen, çok dar, çok kısıtlı, zincire vurulmuş bir tinler türü — [bunların] o yaklaşan *yeni* filozoflar açısından tamamen kapatılmış pencereler ve kilitlenmiş kapılar olacaklarından söz etmiyorum bile. Kısaca ve maalesef: bu sözde 'özgür tinler' *düzleyicilere*[9] aittir — demokratik zevkin ve 'modern

[7] Yani klasik (antik Yunan ve Roma) dil, tarih ve felsefesini çalışan bilginler. (ç.n.)

[8] Muhtemelen *"eingebildet"* kastediliyor. (ç.n.)

[9] Bir kısmı İngiliz İç Savaşı'nda (1642-51) Oliver Cromwell'in (1599-1658) parlamento yanlısı ordusunda yer alan, bir kısmı da sivil olan radikal eşitlik savunucuları. *"Leveller"* (Alm. *Nivellirer*) muhtelif statü farklarını ortadan kaldırma (düzleme, tesviye) anlamına gelir. (ç.n.)

fikirler'in dilbaz ve kalemşor köleleri olarak: hepsi de yalnızlığı olmayan, kendine ait yalnızlığı olmayan insanlardır; cesaret ve muteber bir ahlaktan yoksun oldukları söylenemeyecek, hantal hoş delikanlılardır, ne var ki işte özgür değillerdir ve gülünesi yüzeyselliktedirler, özellikle de hemen hemen *tüm* insan sefaletinin ve başarısızlığının nedenini önceki eski toplum biçimlerinde bulma temel eğilimlerinde: bu sırada hakikati güzelce tepetaklak ederler! Var güçleriyle ulaşmaya çalıştıkları, sürünün evrensel yeşil otlak mutluluğudur, herkes için yaşamın güvenliği, tehlikesizliği, rahatı, kolaylığıyla birlikte: en çok terennüm ettikleri iki şarkı ve öğreti de 'hak eşitliği' ve 'acı çeken herkese merhamet'tir — ve acının kendisini *ortadan kaldırılması* gereken bir şey olarak görürler. Biz tam tersi olanlar, 'insan' bitkisinin şimdiye kadar nerede ve nasıl gürbüzce boy attığı sorusuna *gözlerini* ve vicdanlarını açmış olan bizler, bunun her defasında tam tersi koşullarda gerçekleştiğini, bunun için önce içinde olduğu durumun tehlikeliliğinin korkunç artması, icat ve gizlenme gücünün ('tin'inin) uzun bir baskı ve zorlama altında incelmesi ve pervasızlaşması, yaşam-istencinin mutlak bir güç-istencine artırılmış olması gerektiğini tahmin ediyoruz. Tahmin ediyoruz ki insandaki sertlik, zorbalık, kölecilik, sokaktaki ve yürekteki tehlike, gizlilik, metanet, her türden baştan çıkartma sanatı ve şeytanlık; içindeki kötü,[10] korkutucu, tiranca, yırtıcı hayvanlara ve yılanlara özgü olan her bir şey, bunun tam zıddı kadar, 'insan' türünün yükselişine yaramaktadır. Aslında yalnızca bu kadarını söylediğimizde, yeterince söylemiş olmuyoruz bile, her halükârda bu noktada konuştuklarımız ve sustuklarımızla, her türlü modern ideolojinin ve sürünün arzuladıklarının tam *karşı* kutbunda yer alıyoruz: — onların belki de tam zıddıyız? Biz 'özgür tin'lerin pek de en konuşkan tinler olmayışımız şaşırtıcı mı? Bir tinin kendini *neden* özgür kılabileceğini ve sonra da belki *nereye* sürüleceğini her bakımdan ifşa etmek istemeyişimiz? En azından kendimizi başkalarıyla karıştırılmaktan koruduğumuz tehlikeli 'iyinin ve kötünün ötesinde' ifadesinin ne anlama geldiği: bizler '*libres-penseurs*,'

[10] Alm. *Böse*. (ç.n.)

*'liberi pensatori,' 'Freidenker'*lerden[11] ve 'modern fikirler'in tüm bu dürüst savunucularının kendilerini adlandırmayı sevdikleri şeylerden başka bir şeyiz. Tinin birçok ülkesinde evimizde olduk, en azından misafir olduk; tercih ve önyargılarımızın, gençliğimizin, kökenimizin, insan ve kitap tesadüflerinin ya da bizzat gezginliğin verdiği yorgunlukların bizi içine sürgün ediyor göründüğü boğucu rahat köşelerden hep kaçtık; itibar ya da parada ya da makamlarda ya da duyuların heyecanlarında gizli yatan bağımlılık tuzaklarına karşı muziplikle doluyduk; bizi daima herhangi bir kuraldan ve onun 'önyargısı'ndan kurtardığı için zarurete ve değişkenlik gösteren hastalığa bile müteşekkir, içimizdeki tanrıya, şeytana, koyuna ve solucana müteşekkir; günaha varacak derecede meraklı, gaddarlığa varacak derecede araştırmacı, kavranamayan için emin parmakları, hazmedilemeyen için dişleri ve midesi olan, keskin görüş ve keskin duyular gerektiren her işe hazır, her türlü serüvene hazır, bir 'özgür istenç' fazlalığı sayesinde, nihai amaçlarını kimsenin kolaylıkla göremediği ön ve arka ruhlarla, hiçbir ayağın sonuna kadar yürüyemediği ön planlar ve arka planlarla; ışığın örtüleri altında gizlenen, mirasçılara ve savurganlara benzesek de, fetheden, sabahtan akşama kadar tasnifleyiciler ve koleksiyoncular, zenginliğimizin ve tıka basa dolu çekmecelerimizin cimrileri, öğrenmede ve unutmada tutumlu, şematize etmede yaratıcı, bu arada kategoriler tablolarıyla gururlu, bazen kılı kırk yarıcı, bazen çalışmakta güpegündüz de gece kuşu: hatta gerektiğinde — ve bugün gerekiyor — bizzat korkuluk: yani *yalnız başınalığın*, kendi en derin, en gece yarısı, en öğlen vakti yalnız başınalığımızın doğuştan yeminli kıskanç dostları olduğumuz sürece: — bu türden insanlarız biz, biz özgür tinliler! Belki *siz* de böyle bir şeysiniz, siz gelenler? Siz *yeni* filozoflar?" (*Ötesinde*, 44. Aforizma).

LS: O halde Nietzsche'nin geleceğin filozofları ile ilişkisi nedir? Kendisinin geleceğin filozoflarının sadece bir habercisi

[11] Fransızca, İtalyanca ve Almanca "özgür düşünür" anlamına gelen terimler. (ç.n.)

ve öncüsü olduğunu söylüyor gibi. Fakat bu aforizmanın sonunda, özgür zihinlerin belki de geleceğin filozoflarından farklı olduğunu gösteriyor gibi; çünkü belki de özgür zihinler sadece geleceğin filozoflarının habercileri ve öncüleridir. Ya da basitçe ifade edersek, özgür zihin Nietzsche'nin kendisidir ve Nietzsche geleceğin filozofu değildir. *Zerdüşt*'te Nietzsche ve Zerdüşt arasında olduğu gibi, belki burada da bir ayrım vardır.

Bu tarif edilemez derecede belagat dolu paragrafta, bir nokta var—Sanırım, Nietzsche'nin herhangi bir yorum yapmadan polemiğe girdiği fenomeni tanıdınız. Fakat vurgulamak istediğim bir nokta var. İnsanın büyüklüğünün vazgeçilmez şartı, sıradan "özgür düşünürlerin"[12] söylediği gibi, özgürlük değil, zorunluluk, zarurettir ya da, meşhur bir ifadeyi kullanacak olursak, özgürlük değil, zorunluluk alanıdır. Ve bu elbette (oldukları şekliyle ve genel olarak anlaşıldıkları şekliyle) modern ideallerle tam bir kopuş anlamına gelir. Sanırım net olmayan başka bir nokta daha var: Sondan yaklaşık bir sayfa kadar önce şöyle diyor: "Biz 'özgür tin'lerin pek de en konuşkan tinler olmayışımız şaşırtıcı mı? Bir tinin kendini *neden* özgür kılabileceğini ve sonra da belki *nereye* sürüleceğini her bakımdan ifşa etmek istemeyişimiz?" Soru: Bu sessizlik gerekçesi 40. Aforizmada bahsedilen utanç ile aynı şey midir? Farklı bir şey gibi görünüyor.

Bu arada, [Kaufmann] "*Geist*"i çevirdiğinde, "özgür ruh" demez mi? Bu yapılabilir, ama sonra Nietzsche'nin burada verdiği *Geist* yorumunu dikkate almalıdır: icat ve gizlenme gücü.[13] Yani ruhani bir çağrışım yok.

Öğrenci: Birkaç aforizma gerideki bir cümle (sanırım 43'te) hakkında bir sorum var: "'Benim yargım *benim* yargım-

[12] Yani Nietzsche'nin özgür tinleri ayırt ettiği *'libres-penseurs,' 'liberi pensatori,' 'Freidenker'*ler. (ç.n.)

[13] Strauss orijinal metindeki şu ifadeyi işaret etmektedir: *seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein "Geist" —)*. Kaufmann parantez içindeki ifadeyi Strauss'un dediği gibi *"free spirit"* (özgür tin) olarak değil, *"spirit"* (tin) olarak çevirmiştir. Ya Strauss başka bir yeri kastediyor ya da bir karışıklık olmuş olmalı. (ç.n.)

dır: başka birinin buna hakkı yoktur." Bir anlamda bu âdeta Sokrates tarafından söylenebilirdi, ama Nietzsche'nin ağzından, kulağa bir insanın söyleyebileceği en insan sevmez ve bencil şey gibi geliyor.

LS: Bunun Sokrates tarafından söylenebileceğini nasıl düşündünüz?

Aynı Öğrenci: "Kolayca" sözcüğünden dolayı. "'Benim yargım *benim* yargımdır: başka birinin buna kolayca hakkı yoktur'" der ve bu neredeyse Sokratik bir ifadeye benziyor.

LS: Bu şekilde ifade edince, görüyorum.

Aynı Öğrenci: Fakat Nietzsche'den gelince, bu, bir fikrin yaygınlaşmasına karşı önyargısının nerdeyse akıl dışı olacak kadar güçlü olduğunu düşünmeme yol açıyor. Hakikatin bile aralarında tutulması gereken seçkin bir azınlığa yönelik tutumu: Bu örnekte bile kendi yargısı kendisine bir şeyi belirttiğinde, bu bir sorundur...

LS: Ancak, bir hakikat yayınlanırsa, mutlaka bir önyargı haline gelmez mi?

Aynı Öğrenci: Bir insanın bir başkasının yargısına başvurması, ahlak için mümkün olur muydu?

LS: Elbette, gümüş kaşıkları çalıp çalmamak ve benzeri konularda ise, elbette. Fakat bunlar en önemli ahlaki sorular değildir.

Aynı Öğrenci: Ama en önemli ahlaki sorularla ilgili bile olsa, bilge bir insan gelip örnek davranışlarıyla anlayışının büyük olduğunu gösterirse ve insanlar onun yargısına başvurup bunu bir gelenek ya da önyargı olarak izlerse, buna ne diyebilirsiniz?

LS: Hayır, ama onun yargısı bu süreçte dönüşüme uğramayacak mı?

Aynı Öğrenci: Sadece etrafta entelektüeller varsa. Sadece bilginler söz konusu olduğunda.

LS: Bilginlerin ve entelektüellerin çok farklı iki çeşit insan olduğunu söylerdim. İyi niyetli, sağlam yurttaşlar—bunlar bilge insanın en derin sorularla ilgili yargısını değiştirmeyecekler mi?

Aynı Öğrenci: Onlara bunu yapmanın gerekçelerini vermezse, hayır—yargısını mümkün olduğunca basit şekilde verirse.

LS: Fakat o kadar kendinden emin bir şekilde ifade edilirse, en kolay şekilde dönüştürülür.

Aynı Öğrenci: Eğer basit olarak ifade edilirse, tek gerçek seçenekleri itaat etmek veya itaat etmemek olsa da. Çok fazla ... sahip değiller.

LS: Ama o zaman itaat için gerekçelere ihtiyaçları olur ve sonra bir argüman başlar.

Aynı Öğrenci: Bu duruma göre değişir. Eğer gerçekten onun örneğinin etkisi altında kalmışlarsa, yani, eğer gerekçeleri gerçekten de *ad hominem*[14] ise, o zaman argüman yapmaya gerek duymazlar— gerekçeleri vardır, ama argüman olarak tartışılabilecek şeyler değildir.

LS: Soru bunların gerekçe olup olmayacağıdır. Fakat gündeme getirmek istediğiniz başka bir nokta var mı? Sonuçta, tartışmamız gereken daha birçok şey var.

Başka bir öğrenci: Nietzsche'nin kabaca bir ahlaki filozof olarak adlandırabileceğimiz kişiler hakkında söylediği şeylerin, insanların bugün veya belki de Nietzsche'nin zamanında bir sanatçı hakkında söyledikleri şeyler olması dikkatimi çekti: Yani sanatçıların [düşüncelerini] paylaşmaya isteksiz olmaları, (Nietzsche'nin özgür tini tasvir ettiği şekilde) bireysel olmayı istemeleri. Sanatçıyı tarif ettiği kişinin bir benzeri olarak düşünüyor olabilir mi?

LS: Pek çok çeşit sanatçı var.

[14] Bir argüman ya da tepkinin başka birinin söylediği şey yerine onun şahsına dair olması. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: Korkarım bugün "yaratıcı sanatçılar" denenleri kastediyorum.

LS: Ama bu çok ayağa düşmüş bir sözcük.

Aynı Öğrenci: Evet, biliyorum.

LS: Birinci sınıftaki her altı yaşındaki çocuğun, yaratıcı yazma, yaratıcı resim ve diğer çalışmalar yapması gerekiyor. Sorun budur.

Aynı Öğrenci: Ben de bu sözcüğü beğenmiyorum. Ama bunun bir rastlantı olup olmadığını merak ediyorum.

LS: Fakat Nietzsche, sanatçılar arasında (sağlıklı olanlar ve ahlaki olarak çürümüş olanlar) temel bir ayrım yapıyor ve dolayısıyla bu ayrımın dikkate alınması gerekiyor.

Aynı Öğrenci: Ama onların[15] ayrımı, kısmen başkalarından farklı olmak ya da başkalarının düşüncelerini paylaşmayı reddetmektir. Örneğin, büyük bir bestecinin sahip olması gerektiği düşünülen belli bir eşsizlik niteliği var. Bunun burada tasvir edilen kişiyle ortak yanı oldukça fazla gibi görünüyor.

LS: Bunun devlet adamları için bile doğru olabileceğini sanıyorum. Öyle değil mi? Siyaset biliminde "tarz" olarak adlandırdıkları şey: "Başkan Nixon'un tarzı, Başkan Truman'ınkinden farklıdır" derler. Ama belki de zorluk Nietzsche'nin "bireyselliğinizle ilgilenin" diye vazettiği gibi görünmesinden kaynaklanıyor. Bunu kastetmiyor. Dediği şey şudur, ki bunu tüm insanlara söylemiyor: "Kendin ol."

Aynı Öğrenci: Israr ederek.

LS: Tam olarak değil, aksi halde bunu söylemek gerekli olmazdı. Kendin ol ve diğer insanların kanaatlerinin kölesi olma. Nietzsche "modern düşünceler" diye adlandırılan şeylerle yüzleşti. Nietzsche belki de bazı şeyleri abartmak zorunda kaldı, bu mümkün. Başka bir deyişle, gerçek bireysellik,

[15] Yani sanatçıların. (ç.n.)

tam da istenmediği takdirde ortaya çıkacaktır. Birisi özgün bir tarza sahip olmak isterse, sanırım bunun en iyi yolu asla bir tarz edinmemektir.

Aynı Öğrenci: Katılıyorum. Fakat diğer yandan, bir tür 19. yüzyıl sanatçısı var ve sanırım Beethoven bunun en iyi örneğidir: Bir şekilde, en azından ona dair bir klişe görüşe göre, şeylerin kendisi üzerinden konuşmasına[16] izin vermek yerine, her zaman bir şeyleri ortaya koymaktaydı. Bana öyle geliyor ki bu figür (Beethoven ya da onun gibi biri) bunun[17] içindeki bir unsurdur.

LS: Beethoven'ı bilmiyorum.

Aynı Öğrenci: Sadece kişiliğini ortaya koyan istenç dolu yaratıcı sanatçı mefhumunu kastediyorum. sözcükleri kasten kullanıyorum.

LS: Bu tamamen yanlış değil, çünkü "yaratıcı" sözcüğünün bu kadar popüler olmasında kimsenin Nietzsche'den daha fazla pay sahibi olduğunu sanmıyorum. Ama bakın ne oldu ve bu söylediğinize kısmen bir yanıttır. Nietzsche, yaratıcılıktan bahsederken belli bir şeyi kastediyordu. Ama sonra insanları etkilemek için bir şekilde kabul gördü. [Geniş] kabul gördü ve hatta eğitim fakültelerine ve daha sonra ilkokullarının uygulamalarına girdi ve daha neler neler.

Başta çok yüksek bir anlamı olan ve Nietzsche'nin aleyhine konuştuğu bu eğilim nedeniyle çok kısa bir süre içinde tamamen bayağılaşan çok uzun bir sözcük listesi hazırlayabilirsiniz. "Kişilik" başka bir örnektir. Önceden, elbette, itibar sahibi bir erkek ya da kadın anlamına geliyordu ve şimdi kesinlikle hiçbir şey ifade etmez. Herkesin bir kişiliği vardır. Bu bilimsel psikolojide yaygın bir terim değil mi? Bir zamanlar okuduğum ayrıntıları unuttum, ama herkesin bir kişiliği var.

Aynı Öğrenci: Aynı zamanda bazı insanların çok kişilik sahibi olduğu anlamına gelebilecek bir kişilik mefhumu var.

[16] Veya "olmasına." Ses kaydı bu noktada net değil. (ç.n.)
[17] Nietzsche'nin "özgür tin" tasviri kastediliyor. (ç.n.)

LS: Evet, bu [kişilik hakkındaki] daha eski görüş ile bağlantılı.

Başka bir öğrenci: Az önce okuduğumuz aforizmada, yanlış bir şekilde "özgür tin" olarak adlandırılan insanlardan söz ederken, onların savundukları iki öğretinin, hak eşitliği ve acı çekmenin ortadan kaldırılması olduğunu söyler ve sonra kendisini bunun tersi olan bakış açısıyla özdeşleştirir. Sanırım bu iki öğretinin bir şekilde insanlara zarar vereceğini kastediyor.

LS: Elbette, öyle diyor.

Aynı Öğrenci: Evet, ama Birinci Bölümün başlarında, Nietzsche'nin bir şekilde yaşamı teşvik eden hakikatle ilgileniyor göründüğünden söz etmiştik.

LS: Ama soru şu ki, yaşamı teşvik eden ne anlama geliyor?

Aynı Öğrenci: Yani, bu öğretiler tehlikelidir ya da...

LS: Ya da bayağılaştırır veya alçaltır. Buna hiç şüphe yok. Dersin en başında, Nietzsche ile 20. yüzyılın şiddetli, tutkulu, anti-demokratik hareketi arasında zayıf ama göz ardı edilemeyecek bir bağlantı olduğunu söylediğimde, bunu açıkça belirtmiştim. Buna hiç şüphe yok. Nietzsche bunu, Hitler ve Mussolini gibi insanların kastettiği şekilde kastetmedi, ama yadsımaları aracılığıyla bunun yolunu hazırlamıştır. Buna hiç şüphe yok.

Aynı Öğrenci: Acı çekmeye karşı merhamet göstermenin yaşamı teşvik etmek ile nasıl çeliştiğini göremiyorum.

LS: Burada acı çeken her şeye merhamet gösterilmesine atıf yaptınız. Albert Schweitzer tarafından bulunan formül neydi? "Yaşama saygı," "Yaşama hürmet." Şimdi bunu uygulamaya koymaya çalışın. İlk olarak bir vejetaryen olmalısınız ve bu bile yetmeyecek, çünkü bitkiler canlı varlıklar değil mi? Yani bu pek işe yaramıyor. Dünya daha sert, bunun için çok sert. Dolayısıyla mantıklı olması için daha belirgin kılınmalıdır. Nietzsche'nin merhamet ahlakına dair açık eleştirisine daha sonra geleceğiz.

Öğrenci: Nietzsche çok fazla acı çekme taraftarı, çünkü bunun kişinin yaşam içindeki gelişiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünüyor.

LS: Evet, öyle der. Tesadüfen Platon'un *Yasalar*'ında bedene değer verilmesiyle ilgili bir pasaj buldum: Çoğu insanın bunun kuvvetli ve yakışıklı ve özellikle de sağlıklı bir beden sahibi olmaktan ibaret olduğunu düşündüğünü söyler. Bu, açıkça hepimizin arzuluyor göründüğü şeydir. Daha sonra, ne bu niteliklerin ne de karşıtlarının arzu edilir olduğunu, ancak ikisinin arasındaki bir şeyin arzu edilir olduğunu söyler, çünkü çok sağlıklı, çok kuvvetli vesaire olan birinde, bu küstahlık ve bu tür bir şeye yol açar. Diğeri, {bedensel} kusurlar, alçakgönüllülük dediği şeye yol açar. Doğru olan, ortada olandır, yani sadece kuvvet ve zayıflık arasında değil, sağlık ve hastalık arasında olandır. Bu bakımdan Nietzsche ve Platon hemfikir gibi görünüyor. Daha sonra, modern zamanlardaki bütün anarşist eğilimlere itiraz ettiği bir aforizmada bu temayı daha kapsamlı ele alacaktır. Ve aslında şu denebilir: Nietzsche Marks'ın ve Marks'ı hazırlayanların *başlıca* muhalifidir. {Marks için} özgürlük alanında herhangi bir imkân ya da arzu edilirlik yoktur. İşbölümü tüm kötülüklerin zeminidir, ama işbölümü ne demektir? Zaruret, zorlama, yapamayacağınız ve yapmanıza izin verilmeyen bazı şeyler vardır. Söz konusu olan sadece cinayet işleyememeniz değildir; aynı zamanda mükemmeliyet için sınırlama şarttır. Marks'ın meşhur bir formülünde söz ettiği kişiye mükemmeliyet atfedilebilir mi? Bunu hoş bir şekilde nasıl ifade etmişti? Akşamları inekleri sağan ve sabahları balık tutan kişi.

Öğrenci: Ve geceleri bir eleştirmen.

LS: Belki de, elektrik ışığının icadı öncesinde, geceleri inek sağma düşüncesini ona atfetmekle yanlış yaptım.

Öğrenci: ...

LS: Seni kapatır. Maske seni gizler.

Aynı Öğrenci: ...40'da, bu maske hakkında konuşurken... bu maskenin kapatması gereken şeyin örneği nedir?

LS: Bunu diğer insanlar arasında bile buluyoruz: İnsanlar başkalarına fayda sağlamaktan ve bundan dolayı teşekkür edilmekten utanıyorlar.

Aynı Öğrenci: ...Nietzsche, "Bekle" diyor. Nietzsche'nin maskesini kaldırmak gerekiyor.

LS: Eğer yapabilirsen.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Evet, ama bir insanın mükemmelliklerinden veya erdemli eylemlerinden utanabileceği anlaşılabilir değil mi? Övgü, minnettarlık ve benzeri şeylerden utanırdı.

Aynı Öğrenci: Mükemmeliyet kendinden utanmaz.

LS: Ama pratik açıdan bak. Başkasına yardım ettiniz ve bu başka biri sizi minnetiyle eziyor. Bu dayanılmaz olmaz mıydı? Birinin iyi eylemini gizlemesi daha iyi olmaz mıydı? Bundan yükseğe çıkmak gerekir. Ancak, Nietzsche'nin dediği gibi, maskenin orada olacağına ve insanın kendisini gizleyeceğine hiç şüphe yok. Bu sıradan insanlarda bile geçerlidir, ama olağanüstü insanlar için çok daha geçerlidir.

Başka bir öğrenci: Aynı mantıkla, bana öyle geliyor ki, eğer bir başkası için bir şey yaparsanız, bir şekilde onu gücünüzün altına sokarsınız. Ancak eğer birinin gücünün altında olduğunuzu fark ederseniz ve bu hoşunuza gitmiyorsa (çünkü güç istenciniz vardır ve bu, bir başkasının sizin gücünüzü alt etmesiyle bir şekilde engellenmiş olur) ve başkasının gücü altında olmanın bu engelleyici yönünü fark ederseniz, onların sizin gücünüzün altında olduklarını bilmemeleri için çabalamak istemez miydiniz? Başka bir deyişle, minnet duymalarını istemezdiniz. Çünkü, birincisi, ezici olabilir ve ikincisi, bunu yaptığınız kişi için iyi olmazdı.

LS: Ve ikincisi, bastonu almak ve o insanı dövmek için ek bir sebep olurdu, böylece kendisine bir iyilik yapıldığı gerçeğinin farkına varmayacaktır.

Başka Öğrenci: Neden insana bitki diyor?

LS: İnsanlara sık sık hayvan der. Bu onun yaygın kullanımıdır: "insan bir hayvandır." Örneğin, "kırmızı yanakları olan hayvan," yani utanç hissi olan hayvan. Ama burada "hayvan" sözcüğünden kaçınmak istiyor, çünkü belki de kibar insanlar tarafından hayvani görülecek niteliklerden bahsediyor ve bu nedenle "bitki" sözcüğünü kullanıyor. Bu benim açıklamam.

Başka bir öğrenci: Aynı pasajda, her şeyden önce, "insan" kelimesi tırnak içinde kullanılmış, fakat doğadaki bitki imgesinden gürbüzce boy attığından söz ediyor. Öyleyse, benim sorum şu: yükseklik görüşü nedir? Bana öyle geliyor ki, onun görüşü karşı çıktığı insanların görüşüne biraz benziyor...

LS: Bildiğim kadarıyla (fakat bu konudaki bilgim elbette son derece sınırlıdır), tüm bu çağrışımlarıyla birlikte "büyüme" ilk kez John Dewey tarafından kullanılmıştır. Yani, eğer yanılmıyorsam, Nietzsche'den sonra (kullanılmıştı). John Stuart Mill'in bu şekilde büyümeden söz ettiğini sanmıyorum. (Mill'in eserlerinde) gözüme çarpmadı, ama Dewey'de bu bir anahtar sözcüktür. Temas ettiğiniz ana nokta (Nietzsche'nin düşmanlarıyla önemli bir ortak yanının olması), bu açıktır ve devam edersek daha anlaşılır olacaktır. Bu elbette doğrudur.

Şimdi Üçüncü Bölüme geçelim mi? Almanca başlığından daha önce söz etmiştik: "*Das religiöse Wesen.*"[18] "*Das Wesen der religiön*" değil. Bunun nedeni şudur: "*Das Wesen der religiön*"den, yani "dinin özü"nden söz ederseniz, dinsel çeşitlilik içindeki en önemli şeyin onlara ortak bir şey, onların özü olduğunu varsaymış olursunuz. Fakat Nietzsche için çeşitli dinler arasındaki farklar çok daha önemlidir.

Bu bölüm çok net bir plana sahiptir ve geriye dönüp baktığımda önceki bölümlerin de acaba böyle net bir plana sahip olup olmadığını merak ediyorum, ancak bunu bulamadım. Veya bu, bu bölüme özgü olabilir.

İlk iki bölümde, önceki ve sonraki aforizmalar arasındaki bağlantı bir plana dayanmaktan çok, çağrışımsal bir ilişki gibi

[18] "Dinsel/dini varlık/mahiyet." (ç.n.)

görünmektedir. Önce plandan bahsedecek olursak, bu çok basittir: İlk olarak, 45. Aforizma, giriş. Daha sonra, şimdiye kadarki din üzerine 46 ila 52. Aforizmalar takip eder; bunlar şu şekilde alt bölümlere ayrılmıştır: 46 ila 48. Aforizmalar, Hristiyanlık; 49. Aforizma, Yunan dini; 50 ve 51. Aforizmalar, Hıristiyanlık; ve 52. Aforizma, Eski Ahit. Ve sonra 53'te başlayıp 57'ye kadar devam eden yeni bir bölüm var. 58 ila 60. Aforizmalar, dinin asaleti; 61 ve 62. Aforizmalar, filozofun gözünden din veya felsefeyle ilişkili olarak din. Şimdi ilk önce girişi okuyalım.

Okuyucu: "İnsan ruhu ve sınırları, içsel deneyimlerin şimdiye kadar ulaştıkları boyut, bu deneyimlerin yükseklikleri, derinlikleri ve uzaklıkları, ruhun ve tüketilmemiş olanaklarının *şimdiye kadarki* bütün tarihi: doğuştan psikolog ve 'büyük av'ın dostu için önceden belirlenmiş av alanıdır bu. Ancak ne kadar da sık söylemek zorunda kalır ümitsizlik içinde: 'Tek bir kişi! Ah, yalnızca tek bir kişi! Şu büyük ormana, balta girmemiş ormana bak!' Ve sonra birkaç yüz av yardımcısı ve iyi eğitilmiş av köpeği olsun ister yanında, insan ruhunun tarihine salabilsin diye, orada *kendi* avını bir araya toplayabilmek için. Nafile: Tekrar tekrar, tamamen ve acıyla deneyimler, merakını cezbeden tüm şeyler için yardımcılar ve köpekler bulmanın ne kadar zor olduğunu. Bilginleri her anlamda cesaret, akıllılık ve hassaslığın gerektiği yeni ve tehlikeli av alanlarına göndermenin uygunsuzluğu, bunların tam da *'büyük* av'ın, ama aynı zamanda büyük tehlikenin başladığı yerde artık işe yaramaz oluşlarındandır: Tam da orada keskin gözlerini ve hassas burunlarını yitirirler. Bir örnek olarak, *bilgi ve vicdan* sorununun *homines religiosi*'nin[19] ruhunda bugüne kadar nasıl bir hikâyesi olduğunu keşfetmek ve saptamak için, kişinin belki de Pascal'ın entelektüel vicdanı kadar derin, yaralı ve muazzam[20] olması gerekir. Ve sonra hâlâ bu tehlikeli ve acılı yaşantılar kalabalığını yukarıdan bir

[19] Latince "dindar insanlar." (ç.n.)

[20] Burada geçen *ungeheuer* sıfatının isim hali (*Ungeheuer*) azametli ve korkunç bir canavar anlamı taşır. Sıfat hali her iki yönünü ya da ikisinden birini çağrıştırabilir. (ç.n.)

bakışla gözlemleyebilecek, tasnif edebilecek ve formüllere sıkıştırabilecek parlak ve muzip zihinselliğin apaçık gökyüzüne ihtiyaç duyardık. Fakat bana bu hizmeti kim görür! Fakat kimin böyle bir hizmetçiyi bekleyecek vakti var! Belli ki ender yetişiyorlar, her çağda olanaksızdırlar! Sonunda insanın bir şeyleri kendi başına bilebilmesi için her şeyi *kendi başına* yapması gerekir: yani yapacak *çok* işi vardır! Oysa bendeki türden bir merak tüm kusurların en hoşu olarak kalır, — bağışlayın! Demek istiyorum ki, hakikat aşkının ödülü göklerde ve şimdiden yeryüzündedir." (*Ötesinde*, 45. Aforizma)

LS: Bu iki açıklamanın hangisini isterseniz onu seçin.[21] Şimdi, inanıyorum ki bu, tüm din tarihinin oldukça makul ve oldukça mantıklı bir şekilde savunulmuş bir eleştirisidir. Entelektüel tarih veya mitoloji. Bu koşul nasıl yerine getirilebilir? Pascal olmak ve aynı zamanda Pascal'ın ötesine geçmek. Ve aynı şey elbette hangi alanda olursa olsun diğer büyük adamlar için de geçerlidir.

Öğrenci: ...

LS: Çünkü aksi takdirde dini çalışan bir öğrenci değil, dindar bir insan olursunuz.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Belli bir şekilde evet. En azından Nietzsche'nin söylediği şey budur. İyinin ve kötünün ötesinde. Şimdi burada başlarken "şimdiye kadarki" ve "insan ruhunun tarihi" ifadelerini kullandığını görüyorsunuz—bu ifadeler sürekli kullanılıyor. Bu, bir anlamda din tarihinin, şimdiye kadarki dinlerin değerlendirmesine giriş niteliğindedir.

Nietzsche'nin insan ruhundan ve sınırlarından bahseden ilk cümlesi, {bize} Heraklitos'un meşhur bir sözünü hatırlatır: Ruhun sınırlarını keşfedemezsiniz, çünkü *logos*'u çok derindir. Nietzsche kesinlikle bu sözü düşünmüştür, ama Nietzsc-

[21] Son cümle bir espri içerir: Nietzsche kendine ait hoş merak kusurunu bir de geleneksel Hıristiyan diliyle ifade eder (Burnham, s. 75). Strauss muhtemelen "iki açıklama" ile Nietzsche'nin bu cümledeki iki ifadesini kastetmektedir. (ç.n.)

he'nin düşüncesi tarih mefhumuyla değişmiştir. Ruhun derinliği tarihsel olarak değişkendir. Yine de tüm değişimlere rağmen ruhun potansiyelleri istikrarlı görünür. Ruhun şimdiye kadarki tarihi ve henüz tüketilmemiş olanakları—bu olanaklar bir şekilde orada görünmektedir, ona aittir. Daha önce, psikolojinin tekrar bilimlerin kraliçesi olarak tanınması gerektiğini duymuştuk, ancak sadece şimdi bir bölüm ruhla ilgili bir sözle başlıyor. Sıradan bir tabirle konuşacak olursak, din felsefeye kıyasla ruhla daha açık bir şekilde ilgilidir.

Neden felsefe örneğinde değil de, din örneğinde akademisyenliğe[22] olan ihtiyaçtan ve bunun olanaksızlığından söz eder? Felsefe, deneyim çeşitliliğinin daha açık olduğu dinden daha basit, daha savunmasız mıdır? Birinci Bölümü "Filozofların Önyargıları" olarak adlandırmıştı. *Dinlerin Çeşitliliği*, William James'in iyi bilinen eserinin adıdır.[23] İlginç çalışma alanlarında görev devretmek imkânsızdır ve bu, bilginliğin zorunlu yetersizliğini gösterir.[24] Nietzsche, daha sonra "Biz Bilginler" başlıklı tüm bir bölümü bilginler meselesine ayırır.

Şimdi, aşağıdakilerin anlaşılması ve bir bakıma tüm eserin anlaşılması için bir açıklama yapmalıyım. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* öncelikle Almanlara hitap etmektedir. Gördüğümüz gibi Nietzsche bir Alman vatanseveri değildi: "Bir vatana bağlanıp kalmamalı: en çok acı çeken, yardıma en çok ihtiyacı olan olsa bile." 41. Aforizmada gördüğümüz gibi: "yüreğini muzaffer bir vatandan kopartmak daha az zordur." Ancak Nietzsche elbette bir Alman idi. Hegel, filozofun zamanının çocuğu olduğunu söylemişti. Nietzsche, filozoftan zamanının üvey çocuğu olarak bunu değiştirir. Yani filozof zamanı ile uyumsuzdur, ancak [yine de] bir şekilde zamanına aittir. Benzer bir şey ülke için de geçerlidir. Nietzsche, vatanının bir oğlu değil, üvey oğludur.

[22] İng. *scholarship*. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)

[23] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (London: Longmans Green, and Co., 1905).

[24] Strauss'un bu cümlesi 45. Aforizmanın şu pasajını ilgilendirmektedir: "Bilginleri her anlamda cesaret, akıllılık ve hassaslığın gerektiği yeni ve tehlikeli av alanlarına göndermenin uygunsuzluğu, bunların tam da *'büyük* av'ın, ama aynı zamanda büyük tehlikenin başladığı yerde artık işe yaramaz oluşlarındandır." (ç.n.)

Şimdi, Nietzsche'nin ömrünün çoğunu yaşadığı Almanya, 1866 sonrası Almanya, ağırlıklı olarak Protestandı ve Hıristiyanlığın Protestan-Lutheran yorumunda en yaygın olan görüş, Hıristiyanlık mutlak dindi. Hıristiyanlık ve dünya arasındaki uzlaşmayı sağlamıştı: bekârlığın kaldırılması, bağımsız kilise iktidarının ortadan kaldırılması, prensin *summus episcopus*[25] olması. Bu o dönemde hâlâ tartışmasız bekârlığa ve doğal olarak bağımsız kilise iktidarına sahip olan Katoliklikten çok farklıydı.

Özellikle Carlyle tarafından popülerleştirilen bir argüman, Protestanlık ile Katoliklik arasındaki bu farkın Fransız Devrimi'ni açıkladığıdır. Protestan ülkeler, insanların sorunlarını Reform ile çözdüler ve bu nedenle asla bir devrime ihtiyaç duymadılar. Fakat Katolik ülkeler bunu çözmedi ve dolayısıyla bu korkunç patlama orada meydana geldi. Ama elbette o günden bugüne, Protestan karakterine rağmen, Almanya'da bazı şeylerin meydana geldiğini gördük — ancak belki başta olan Hitler'in bir Protestan olmadığı ve Protestan Almanya'sından gelmediği söylenebilir. Her halükârda, aşağıdakilerin tüm Protestan karakteri, Almanya'nın (Nietzsche'nin Almanya'sının) ağırlıklı olarak Protestan bir ülke olduğu gerçeğinin ışığında anlaşılmalıdır. Şimdi bir sonraki aforizmayı okuyabilir misiniz?

Okuyucu: "İlk[26] Hıristiyanlığın, ardında ve içinde felsefe okullarının yüzyıllar süren bir kavgası bulunan kuşkucu ve güneyli, özgür tinli bir dünyanın ortasında talep ettiği ve pek de ender elde etmediği inanç, *imperium Romanum*'un[27] verdiği hoşgörü eğitimi hesaba katılırsa — bu inanç örneğin bir Luther'in ya da bir Cromwell'in ya da başka bir kuzeyli barbar tinlinin tanrısına ve Hıristiyanlığa bağlandığı o saf ve kaba

[25] Lafzi anlamı "En yüksek rahip" olan bu Latince ifade, Reform döneminde, Alman devletlerinde kilise otoritesinin seküler otoritenin şahsında toplanması anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlandı. (ç.n.)

[26] Veya *"orijinal"* (erste). "İlk Hıristiyanlık" ile muhtemelen Hıristiyanlığın Roma Katolik Kilisesi'nin egemenliğinden önceki ilk üç ya da dört yüzyılı kastediliyor olmalıdır. (ç.n.)

[27] Roma İmparatorluğu. (ç.n.)

teba-inancı *değildir*. Daha ziyade, Pascal'ın o korkunç bir biçimde aklın sürekli bir intiharını andıran inancına yakındır, — bir defada ve bir darbede öldürülemeyen o dayanıklı, uzun ömürlü solucan gibi aklın. Hıristiyan inancı en baştan itibaren bir kurban etmedir: tinin her türlü özgürlüğünün, her türlü gururunun, her türlü emin oluşunun kurban edilmesi; aynı zamanda köleleşme ve kendini gülünç duruma sokma, kendini sakatlamadır. Aşırı olgun, çok yönlü ve çok şımarmış bir vicdandan beklenen bu inançta gaddarlık ve dinsel Fenikelilik vardır: bu inancın önkoşulu, tinin boyun eğişinin tarifsiz *acı vermesi*, böyle bir tinin tüm geçmişinin ve alışkanlıklarının ona kendini 'inanç' olarak sunan *absurdissimum*'a[28] karşı direnmesidir. Tüm Hıristiyan terminolojisine karşı duyarsızlaşmış olan modern insanlar, antik zevk açısından, 'çarmıhtaki tanrı' formülünün paradoksunda yatan tüyler ürpertici abartıyı artık hissetmezler. Şimdiye kadar hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu formüldeki gibi tersyüz etmede benzer bir cüretkârlık, aynı ölçüde ürperti veren, sorgulayıcı ve sorgulanabilir bir şey görülmüş değildir: tüm antik değerlere yeniden değer biçilişini vaat etmiştir bu formül. Böylelikle Roma'dan ve onun seçkin ve uçarı hoşgörüsünden, Roma'nın inanç 'katolikliği'nden[29] intikamını alan Şark'tır, *derin* Şark'tır, şarklı köledir. Ve kölenin efendisinde öfkelendiği, onu efendisine karşı öfkelendiren şey inanç değildi, hep inançtan bağımsızlıktı, inancın ciddiyetine yönelik o yarı stoik[30] ve gülümseyen kaygısızlıktı. 'Aydınlanma' öfkelendirir: Köle mutlak olanı ister, tiranca olanı anlar yalnızca, hatta ahlakta da; nefret etti-

[28] Saçmalığın dik âlâsı ya da doruğu. Bununla Hıristiyanlık kastediliyor. (ç.n.)
[29] Nietzsche'nin söz oyunu açıktır. "Katoliklik" birincil olarak "evrensellik" ya da "evrensel geçerliliği olan" ya da "everensel hakikati temsil eden" anlamları taşımaktadır. Nietzsche burada öncelikle Roma İmparatorluğu'na atfen bu anlamı kastetmektedir. Diğer yandan "Katoliklik" Roma'nın yerine geçen Roma Katolik Kilisesi'nin inancıdır ya da (katolikliğin lafzi anlamı dikkate alındığında) "iddiası"dır. (ç.n.)
[30] Almanca *stoisch*, İngilizce *stoic* gibi çift anlamlıdır. Bir yandan Stoacı felsefe okuluna bir göndermedir, diğer yandan zorluklar ve acılar karşısında "sabırlı," metin/metanetli" olmak anlamı taşır. Burada mecazi ya da genel anlamı ön plandadır. Stoacılık Romalı üst sınıflar arasında geniş kabul görmüştü. (ç.n.)

ği gibi sever, nüanssız, dibine kadar, acıya kadar, hastalığa kadar — onun bir dolu *gizlenmiş* acısı acı çekmeyi *yadsıyor* görünen soylu zevke öfkelenir. Esasen yalnızca aristokrat ahlakın bir tavrı olan, acı çekmeye karşı kuşkunun, Fransız Devrimi'yle birlikte başlamış olan son büyük köle ayaklanmasının ortaya çıkışındaki payı hiç de az değildir." (*Ötesinde*, 46. Aforizma)

LS: Dolayısıyla ilk Hıristiyan inancı Protestan değildir, fakat [Nietzsche] bu paragrafta Hristiyanlığın Katoliklik içindeki doğuşundan söz etmekten kaçınır, ancak bu elbette mevcuttur.[31] [İlk Hristiyanlık] daha ziyade Pascal'ın inancına benzer: zihnin kurban edilmesi,[32] gaddarlık unsuru, yani Nietzsche'nin başka yere söylediği gibi, güç istencinin kendisine karşı dönmesi. İlk Hristiyanlığın, antik çağın tüm değerlerine yeniden değer biçilmesi olduğunu söyler. Aynı şekilde, tüm değerlere yeniden değer biçilmesini gerçekleştirmek isteyen Nietzsche'nin negatif modeli bu nedenle Hristiyanlıktır.

Diğer yazılarından birinde, buradaki bu düşünceye gönderme yapar: Yeni Ahit'teki tek saygın söz Pilatus'un "Hakikat nedir?" sorusudur. Bu, Romalı kuşkuculuğu... Nietzsche'nin güç istenci, inanç veya imanın kendisine karşıdır. İnanç ya da imanda, iyinin ya da arzu edilir olanın Tanrı tarafından gerçekleşmesini beklersiniz ve Nietzsche için bu imkânsızdır. Şimdi bir sonraki aforizmaya geçelim.

Okuyucu: "Dinsel nevrozun dünyada şimdiye kadar ortaya çıktığı yerlerde, onu üç tehlikeli diyet talimatıyla birleşmiş olarak buluyoruz: inziva, oruç ve cinsel perhiz. Ne var ki burada hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğunu ve burada genel olarak bir neden sonuç ilişkisinin *var olup olmadığını* kesin bir biçimde söyleyemiyoruz. Bu sonuncu kuşkuyu, on-

[31] Strauss "bu elbette mevcuttur" derken, muhtemelen iki önceki notta belirttiğimiz "katoliklik" sözcüğünün çift anlamını düşünüyor olmalıdır: Nietzsche Roma Katolik Kilisesi'nin "Katolikliğinden" söz etmez, ama diğer anlamda "katoliklik" elbette mevcuttur. İkinci bir ihtimal: Roma Katolik Kilisesi'nin "Katolikliğinden" söz etmese de, bu elbette mevcuttur. (ç.n.)

[32] Strauss *Geist* anlamında *intellect* sözcüğünü kullanır. Türkçe çeviride "tinin kurban edilmesi" olarak geçer. (ç.n.)

ların en düzenli belirtilerinden birinin, hem yabanıl hem de evcil halklarda birdenbire ortaya çıkan ve sonra yine birdenbire pişmanlık sancısına ve dünyayı ve istenci yadsımaya dönüşen dizginlerinden boşanmış şehvetlilik oluşu haklı çıkartmaktadır: belki ikisi de maskeli bir sara nöbeti olarak yorumlanabilir? Ama başka hiçbir yerde yorumlardan bu kadar çok uzak durmak gerekmez: şimdiye kadar başka hiçbir tipin etrafında bu kadar bol saçmalık ve batıl inanç yetişmemiştir, şimdiye kadar hiçbiri insanları, hatta filozofları bile daha fazla ilgilendirmemiştir. Tam zamanıdır burada biraz soğukkanlı olmanın, temkinli olmayı öğrenmenin, daha doğrusu: başını çevirmenin, *yolunu çevirmenin.* — En son felsefenin (Schopenhauer'inkinin) arka planında bile, âdeta kendinde problem olarak, dinsel bunalımın ve uyanışın bu ürpertici soru işareti yer alır. İstencin yadsınması nasıl *mümkündür*? Aziz nasıl mümkündür? Gerçekten de Schopenhauer'i filozof yapan ve yola çıktığı soru buymuş gibi görünüyor. Ve dolayısıyla en sadık (Almanya söz konusu olduğunda belki de son) takipçisinin, yani Richard Wagner'in, kendi yaşam eserini tam da burada sona erdirmiş olması ve üstelik o korkunç ve ölümsüz tipi Kundry olarak sahnede sergilemesi, *type vécu,*[33] ete kemiğe büründürmesi gibi, sahici bir Schopenhauerci sonuçtu. Ve aynı zamanlarda nevrozu (ya da benim deyişimle 'dinsel varlığı') 'Kurtuluş Ordusu'[34] olarak son salgınını ve geçit törenini gerçekleştirdiğinde Avrupa'nın neredeyse tüm ülkelerinin psikiyatristleri onu yakından incelemek için bir fırsat elde etmişlerdi." (*Ötesinde,* 47. Aforizma)

LS: "Benim ifademle."[35]

[33] Fransızca "yaşamış bir tip." Wagner'in son operası olan *Parsifal*'de (1882), Kundry karakteri Parsifal'i baştan çıkarmak için gönderilen ama Parsifal sayesinde kurtuluşa eren yabani bir kadındır. (ç.n.)

[34] Metodist kilisesi vaizi William Booth (1829-1912) tarafından 1865'te "Hıristiyan Misyonu" adıyla Londra'da kurulan ve 1878'te "Salvation Army" (Kurtuluş Ordusu) adını alan, hayır işlerine odaklanmış, askeri düzenli dinsel bir kuruluştur. (ç.n.)

[35] Nietzsche: *oder, wie ich es nenne;* Kaufmann: *or what I call;* Strauss: *or as I call it.* (ç.n.)

Okuyucu: "Ancak tüm bir aziz fenomeninde filozoflar dahil her türden ve dönemden insan için aslında neyin bu kadar çok ilginç geldiğini sorarsak: hiç kuşkusuz ondaki mucize görüntüsüdür, yani *zıtlıkların*, ruhun ahlaki açıdan birbirine zıt durumlarının hemen *birbirini izlemesidir* yanıt: insanlar 'kötü bir insan'ın bir anda bir 'aziz'e, iyi bir insana dönüşmesini burada somut bir şekilde kavrayabileceklerine inanmışlardır. Şimdiye kadarki psikoloji bu noktada karaya oturmuştur: bu, öncelikle kendini ahlakın egemenliğine tabi kıldığı için, ahlaki değer-zıtlıklarına *inandığı* için ve metinlerde *ve* olgularda bu karşıtlıkları gördüğü, okuduğu ve *yorumladığı* için gerçekleşmiş değil midir? — Nasıl yani? 'Mucize' yalnızca bu yorumlama hatası mı? Bir filoloji eksikliği mi?" (*Ötesinde*, 47. Aforizma)

LS: Nietzsche, başka bir yerde, [19.] yüzyıl boyunca özgür aklın meşale taşıyıcılarının iki insan uğraşı olduğunu ve bunların tıp ve filoloji olduğunu söyler. Ve burada açıkça tıp ve elbette filolojinin de belli bölümlerine atıf yapıyor.

Şimdi umarım geçiş açık. Protestanlıktan farklı olarak ilk Hıristiyanlıktan ve dolayısıyla azizlere tapınmadan, bu azizlerin uyandırdığı hayranlıktan, tövbe mucizesinden söz etti. Fakat bu mucize, iyi ve kötü ahlaki değerlerinin zıtlığına dair bir varsayıma dayanır. Ve Nietzsche, tüm eserin başlarında, böyle bir zıtlığın var olduğu varsayımının tartışmalı karakterinden söz etmişti. (Nietzsche için) bunlar bir arada bulunur, birbirlerinden ayrılamazlar. Bir sonraki aforizmada Katoliklik eleştirisini sürdürüyor.

Okuyucu: "Öyle görünüyor ki Katolikliğin Latin ırklarıyla olan ilişkisi, bütün bir Hıristiyanlığın biz kuzey ülkelerindekileriyle olan ilişkisinden daha içseldir. Dolayısıyla Katolik ülkelerdeki inançsızlık, Protestan ülkelerdekinden tamamen farklı bir anlama sahiptir: yani ırkın tinine karşı bir isyandır, bizde ise daha ziyade ırkın tinine (ya da tinsizliğine) bir geri dönüştür. Biz kuzey ülkeliler hiç kuşkusuz barbar-ırklardan geliyoruz, hatta dine yatkınlığımız bakımından da öyle: dine yatkınlığımız *fenadır*.[36] Keltler bir istisna olarak kabul edilebi-

[36] Alm. *schlecht*. (ç.n.)

lir, bu yüzden kuzeydeki, Hıristiyan enfeksiyonuna yakalanmaya en uygun zemini de sağlamışlardır: — Fransa'da Hıristiyan ideali, kuzeyin soluk güneşinin izin verdiği ölçüde, çiçek açmıştır. Bu son Fransız kuşkucuları bizim zevkimize göre ne kadar da tuhaf dindarlardır, kökenlerinde Kelt kanı bulunduğu ölçüde! August Comte'un sosyolojisi, Romalı içgüdüler mantığıyla ne kadar Katolik, ne kadar Almanlık dışı kokar bize! O sevimli ve kurnaz Cicerone, Port-Royal'in[37] Sainte-Beuve'si, nasıl da Cizvit kokar, tüm o Cizvit düşmanlığına karşın! Ve özellikle de Ernest Renan: (daha ince anlamda) şehvetli ve rahatça uzanan ruhunun dengesi her an bir dinsel gerilim hiçliği ile bozulan Renan'ın dili biz kuzey ülkelilerin kulağına nasıl da anlaşılmaz gelir! Şu güzel cümleleri onun ardından tekrarlayalım — ve [görelim] nasıl bir muziplik ve haşarılık uyanır hemen, muhtemelen daha az güzel ve daha katı, yani daha Alman ruhumuzda, tepki olarak! — *'Disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus réligieux et le plus assuré d'une destinée infinite C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternal, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?'*[38]" (*Ötesinde*, 48. Aforizma)

LS: Anladınız mı? Sanıyorum çevirmen bunun çevirisini veriyor.

Okuyucu: "Bu cümleler benim kulaklarıma ve alışkanlıklarıma o kadar *taban tabana zıt* ki, onları bulduğumda ilk öf-

[37] *Port-Royal*: Flaman ilahiyatçı Cornelius Otto Jansen'in (1585-1638) öğretisi üzerine kurulmuş Jansencilik tarikatının merkezi konumundaki Paris'teki manastır. Cizvit tarikatı karşıtlığı ile bilinen Jansencilik, Hıristiyanlığın Aziz Augustinus'un ilahiyatına dönüşü üzerinden yenilenmesini savunmaktaydı. Blaise Pascal (1623-1662) bu tarikatın önemli bir simasıydı. (ç.n.)

[38] "O halde dinin sıradan insanın bir ürünü olduğunu, bir kişinin ne kadar dindar olursa, ebedi bir kaderden ne kadar emin olursa, hakikate de o kadar yakın olduğunu söyleyelim... İyi olduğunda erdemin edebi bir düzene karşılık gelmesini ister, şeyleri tarafsız temaşa ettiğinde ise ölümü iğrenç ve absürt bulur. İnsanın en iyi gördüğü anların bunlar olduğunu nasıl varsaymayız?" (ç.n.)

kem *'la niaiserie religieuse par excellence!'*[39] yazdı yanlarına — ta ki son öfkem onları, tepetaklak edilmiş hakikatleriyle bu cümleleri sevinceye kadar! Böyle sevimli, böyle güzide bir şeydir taban tabana zıddının olması!" (*Ötesinde*, 48. Aforizma)

LS: Önceki aforizmada, Katolikliğe ait bir fenomen olan azizden söz etmişti. Şimdi Katolikliğin Latinlere, Protestanlığın Kuzeylilere ait olduğunu söylüyor. Yani Katoliklik ve Protestanlık arasındaki fark [dini] dogma üzerinden yeterince anlaşılamaz. Nietzsche'nin "ırk" dediği şeyin de hesaba katılması gerekir. Almanlar ve Fransızlar arasındaki farka gelince: Sezar'ın *Galya Savaşları*'nda Keltlerin ve Almanların dinleri hakkında söyledikleri en meşhur, en eski belgedir.[40] Bu, Katoliklik ve Protestanlık arasındaki farkın bir önsezisi gibidir. Bunda haklılık payı var. Fakat Nietzsche'nin Katoliklik karşıtlığının, Protestanlık karşıtlığı kadar derin olduğu açıktır. Bu ikisinden hangisini en keskin biçimde eleştirdiği bağlama bağlıdır.

Öğrenci: ...

LS: Nietzsche bunu biliyordu. Oh evet, bunu (sanırım daha sonra bu bölümde) şu şekilde ifade eder: Modern insanın Hıristiyanlık aracılığıyla antik çağ ile, putperestlik ile bir bağı vardır ve Hıristiyanlık gücünü kaybettiği takdirde bu önemli bağ artık mevcut olmayacaktır. Bunu biliyordu. Fakat Sainte-Beuve[41] ve Renan,[42] Nietzsche'nin bu daha derin kaygılarının temsilcileriydi ve Renan'ın içindeki eleştirmeni büyük ölçüde Nietzsche'de görürüz, kesinlikle. Ancak Renan, psikolojiyi Cizvit yapmaya çalıştığında, Nietzsche, komediden ayırt edilmesi zor ve belki de anlaşılabilir olan bir hale bürünür. Nietzsche'nin psikolojisinin doğru olup olmadığı tamamen

[39] Fransızca "mükemmel bir dindar budalılığı." (ç.n.)

[40] Julius Caesar, *The Gallic War*, çev. Carolynn Hammond ve Aulus Hirtius (Oxford: Oxford University Press, 2008).

[41] Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-69), Fransız şair, deneme yazarı ve tarihçidir. Nietzsche, (arkadaşı Franz Overbeck'in eşi) Ida Overbeck'i, Sainte-Beuve'nin *Causeries du lundi*'sini Almancaya çevirmeye teşvik etti. Çeviri, 1880'de *Die Menschen des XVII Jahrhunderts* olarak çıktı ve şimdi Andreas Urs Sommer'ın yeni baskısında yayımlandı (Berlin: Die Andere Bibliotek, 2014).

[42] Ernest Renan (d. 1823), Fransız dilbilimci ve din tarihçisi.

farklı bir şeydir. Fakat bunu test etmek onun imkânının tamamen ötesinde idi. Dolayısıyla bütün bu ifadelerin bilinçli olarak tek taraflı olduğunu düşünüyorum, ama o da bunu biliyor. Sanırım bir sonraki aforizmayı okumalıyız, çünkü bu, söylediklerimize geriye dönük ışık tutacaktır.

Okuyucu: "Eski Yunanların dininde şaşırtıcı olan, etrafa saçtığı müthiş şükran bolluğudur: — doğanın ve yaşamın karşısında *böyle* duran son derece soylu bir insan türüdür! — daha sonra, ayaktakımı Yunanistan'da hâkim konuma geldiğinde, dinde de *korku* her yeri kapladı; ve Hıristiyanlığın yolu açıldı." (*Ötesinde*, 49. Aforizma)

LS: Yunan şükranı; korku değil, dilek değil. Bu onlara ait.[43] İbadetin dinginliği ve bu, Hıristiyanlığı yargılamak için bir standart olarak burada duruyor. Biraz ileride de, Eski Ahit aynı işlev için kullanılır. Eski Yunanların övgüsü ile eski Yahudilerin övgüsünün nasıl uzlaştırılabileceğini, burada söylemez. Bu konuda başka bir yerde yazmıştır. Bu arada, Sayın Klein, 50. Aforizmada Katolikliğin aristokrat nitelikleri hakkında konuşur.

Öğrenci: Aquinolu Thomas neden Aristoteles ile aynı konuma konuyor?

LS: 50. Aforizma okunduğunda, Aquinolu Thomas'ı düşünmeden edemezsiniz. Fakat Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde yaptığı gibi, ondan bir alıntı yaptığında, *Summa*'nın Thomas'a ait olmayan bölümünden bir pasajı kullanır. Bu, azizlerin cehennem azabına mahkûm edilmişlerin acılarından keyif almalarına dairdir. Elbette ki bu, Nietzsche için, yasa kisvesi altındaki gaddarlığın bir başka kanıtıdır, fakat bu pasaj Thomas'tan değildir. Bu meseleleri ne kadar bildiğini söylemek zor, ama önemli bir din uzmanı olan ve bu konularda bilgisine başvurduğu çok yakın bir arkadaşı vardı: Franz Overbeck.[44]

[43] Yani şükran Yunanlara ait. (ç.n.)

[44] Franz Overbeck, *How Christian is our Present-Day Theology?* çev. Martin Henry ve David Tracy (New York: T & T Clark Publishers Group, 2005).

Üçüncü Bölümü bitirdikten sonra ne yapmalıyız bilemiyorum, çünkü Dördüncü Bölüm çok kısa deyişlerden oluşuyor ve aforizmalara kıyasla bunların bütün eserle bağlantılarını yorumlaması çok zor. Bunu nasıl aşabileceğimizi düşünmeliyim.

9. Oturum: 19 Nisan 1972

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: ...saf zihin ve kendinde iyi.[1] Buradan, hiçbir insanın bilge olmadığı, çünkü hiçbir insanın saf zihin olmadığı sonucu çıkar. Sadece Tanrı öyledir. İnsanlar sadece bilgelik için çabalayabilir ya da felsefe yapabilir. Tanrılar felsefe yapmazlar.[2] Bunu Platon'un diyaloglarında okuyoruz. Şimdi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin sondan birinci aforizmasında, 295'te, Nietzsche tanrıların da felsefe yaptığını açıklar. Bu sonuç zorunlu olarak çıkar. Çünkü saf bir zihin yoksa, tam anlamıyla bilge varlıklar olamaz ve tanrılar da sadece felsefe yapabilir. Ancak Nietzsche'nin itiraz ettiği bu tez (tanrıların felsefe yapmadığı tezi) Platon tarafından değil, Diotima veya Sokrates[3] (ikisi arasında bir ayrım yapmak zordur) tarafından ifade edilir. Bilebildiğimiz kadarıyla, Platon da tanrıların felsefi yaptığını düşünmüş olabilir. *Sofist* adlı diyaloğun başında, Sokrates Eleatik Yabancı'yı, şaka yollu, elenktik (çürüten) tanrı olarak adlandırır. Ve *elenkhos* (çürütme) elbette filozofun yaptığı şeyin yüzde ellisidir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin son aforizmasında, Nietzsche yazılı ve boyalı düşünceleri ile orijinal haldeki düşünceler arasındaki derin farktan söz eder. Sadece ikincisi hakikidir.

[1] Strauss bu dersi verdiği zamanlarda yazmaya başladığı ve 1973'te tamamladığı "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*" (Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin Planı Üzerine Not) başlıklı makalesinde bu cümlenin tamamı şu şekilde geçmektedir: "*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözüne göre, Platon'un temel hatası saf zihin ve kendinde iyiyi icat etmesiydi" (Strauss, s. 98). (ç.n.)

[2] Bkz. Platon, *Şölen*, 203e-204a. (ç.n.)

[3] Platon'un *Şölen*'inde Sokrates'e "eros" hakkında rehberlik eden hayali kadın karakter. (ç.n.)

Bu bize, sözün ya da *logos*'un zayıflığı üzerine Platon'un söylediği şeyi, yani söylenen ya da yazılan şeylerden farklı olarak hakikatin söze ve yazıya dökülemez karakterini, hatırlatır.[4] Platon'un söz ettiği zihin saflığı, *logos*'un, hatta gerçek *logos*'un kuvvetini zorunlu olarak göstermez. Dolayısıyla Nietzsche ve Platon'un radikal karşıtlıkları her şeyi kapsamaz.

Şimdi, bir an için, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin altbaşlığına dönelim: Hatırlayacağınız gibi, "Geleceğin Bir Felsefesine Prelüd"dür. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, geleceğin *biricik* felsefesini değil; geleceğin *bir* felsefesine prelüddür. Gerçek felsefeyi değil, yeni bir tür felsefeyi, (yeni bir tür) felsefe yapmayı hazırlamayı amaçlar. Bunu, insanı "filozofların önyargılarından" kurtararak yapmayı amaçlamaktadır; bu, geçmişin filozofları ve parantez içinde, şimdiki filozoflar anlamına gelir. Fakat Nietzsche ikincisiyle özellikle ilgilenmiyor.

Tam da bu sebeple, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin, geleceğin felsefesinin bir örneği olması amaçlanmıştır. Birinci Bölüm "Filozofların Önyargıları" başlığını taşır. İkinci Bölüm "Özgür Zihin" başlığını taşır. Özgür zihin, geçmişin filozoflarının önyargılarından özgürdür. Ancak özgür zihinler geleceğin filozofları ile aynı mıdır? Bu zor bir soru. Nietzsche, 44. Aforizmada onların geleceğin filozoflarının öncüleri olduklarını söyler. Özgür zihinler, geçmişin felsefesi ile geleceğin felsefesi arasındaki döneme mi aittir? Geçmişin ya da geleceğin felsefesi altında mümkün olmayan bir özgürlüğe, bir açıklığa mı sahipler? Bu sorunun Nietzsche'nin yaptığı şeyin köküne indiğine inanıyorum. Ama buna yanıt veremiyoruz.

Her ne olursa olsun, felsefe, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ilk iki bölümünün açık temasıdır. Şimdi bütün kitaba dönersek, dokuz bölümden oluştuğunu ve üçüncü bölümün dine ayrılmış olduğunu görürüz. Dördüncü Bölümün başlığı, "Özdeyişler ve Oyun Arası" başlığı, diğer bölümlerin aksine, herhangi bir konuya işaret etmemektedir. Diğer tüm bölümlerden farklı olarak, münhasıran en fazla üç beş satırlık kısa aforizmalardan oluşur. Beş ila Dokuzuncu Bölümlerin ahlak ve politikaya ayrılmış olduğu söylenebilir. Böylece kitabın

[4] Bkz. Platon, *Yedinci Mektup* 341c-d, 342e-343a. (ç.n.)

tamamı, Dördüncü Bölümün 120 aforizmasıyla ayrılan iki ana bölümden oluşuyor gibi görünüyor.[5] İki ana bölümden ilki, felsefe ve dine, ikinci ana bölüm (Beş ila Dokuzuncu Bölümler) ise başka şeylere ayrılmıştır.

Öğrenci: Burada şöyle diyor: "Hem, şeytan götürsün,[6] kim zorluyor sizi, halk diliyle konuşmaya!" (37. Aforizma). Bu cümledeki "siz" neyi niteliyor?

LS: "Siz," yani bu kısa diyalog içinde bu sonucu çıkaran insanlar. Nietzsche, bir önceki aforizmada dünyanın güç istenci olduğunu söylemiştir. Ve bunu ilk kez duyan bazı insanlar [şu tepkiyi verir]: Fakat güç istenci nihai gerçeklik ise, halk diliyle ifade edecek olursak, "Tanrı çürütülmüştür, ama şeytan değil — anlamına gelmez mi bu?" Ve Nietzsche [onlara] şöyle der: "Tam tersine! Tam tersine dostlarım! Ve ayrıca sizi halk diliyle konuşmaya zorlayan kim?"

Aynı Öğrenci: Son cümledeki "*Zum Teufel*": Bu bir ünlem mi?

LS: Evet. Bunun İngilizce eşdeğeri ne olurdu? "Şeytana" mı?

Aynı Öğrenci: Sadece "şeytan," ama Kaufmann orada hiç de net değil.[7]

LS: Kaufmann, Nietzsche'nin bahsettiği şahısların doğum tarihlerini vermesi gerektiğinde, bunda oldukça iyi. Ve bu arada, *Zerdüşt*'ün bildiğim tek çevirisi olan bu çeviri kötü sayılmaz.[8]

[5] Dördüncü Bölümde Strauss'un iddia ettiği gibi 120 değil, 123 Aforizma var.
[6] *Zum Teufel* "lanet olsun!" gibi bir anlam taşır. (ç.n.)
[7] Strauss *Zum Teufel*'i harfiyen çevirerek İngilizce karşılığı "*To the devil*" mi olurdu diye sorar ve öğrenci "*the devil*" yanıtını verir. (ç.n.)
[8] Strauss'un ilk cümlesi iğneleme olarak anlaşılmalıdır. İkinci cümleyle birlikte ele alınırsa, demek istediği şudur: Kaufmann'ın çevirisi kötü sayılmaz, ama dipnotları mevcut haliyle olması gerektiği gibi değildir. Strauss bir başka dersinde çevirmenin çeviriye eklediği dipnotlarda okuyucunun kendi başına salt çeviriden çıkaramayacağı şeyleri açığa çıkarması gerektiğini belirtir. Yani çevirmenin tarihsel bilgi vermekten daha önemli bir sorumluluğu vardır. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: Hayır, genellikle çok iyidir, ama burada "şeytan" ifadesi açık değildir, parantez içine koyması gerekirdi.

LS: Evet.

Başka bir öğrenci: Sanki bu cümlede şeytanla ilgili bir cümle kurmaya başlamış, sonra da tireyle kesmiş ve fikrini değiştirmiş ve...

LS: Evet iyi bir noktaya temas ettiniz. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin düşüncelerini tam olarak kavramayan bu insanlar, "şeytan"ı işin içine sokar ve Nietzsche de şeytanı iki kez defederek onlara yanıt verir.

Aynı Öğrenci: Bu haksızlık gibi görünüyor. Demek istediğim, daha önce, asla kaba olan şeyleri ihmal edecek kadar incelikli olmamalıyız demiştiniz.

LS: Evet, elbette. Ama bildiğiniz gibi, Nietzsche [toplumsal hassasiyetlere] hassas biri değildi ve Tanrı hakkında her türlü korkunç şeyi söylemiştir.

Aynı Öğrenci: Ama bu büyük haksızlık, çünkü bayağı insanların bunu belli bir şekilde yorumlayacağını biliyor...

{Ses kaydı yaklaşık 20 saniyeliğine kesilir.}

LS: Evet, ama böyle bir zıtlık yok, iyi ve kötü arasında böyle bir çelişki yok. Tüm kitaba bu şekilde başladığını hatırlarsınız: Orada dediği gibi, değerlerin zıtlığına olan inanç bir önyargıdır.

Öğrenci: Peki iyi ve fena arasında bir zıtlık var mı?

LS: Hayır, iyi ve kötü diyor. İyi ve fena başka bir hikâye.[9]

Aynı Öğrenci: Üzgünüm, iyi ve kötü.

LS: Evet, iyi ve kötü birbirinden ayrılamaz. Tanrı ve Şeytan ayrılmazdır.

[9] "İyi ve kötü": *good and evil*; "iyi ve fena": *good and bad*. (ç.n.)

Aynı Öğrenci: ...

LS: Hayır, benim hipotezimde söylediğim şey budur. "Fena"yı karıştırma. Nietzsche için "iyi ve kötü" bir şeydir, "iyi ve fena" başka bir şeydir; [iyi ve fena] daha öncesine aittir. Bunu en açık biçimde *Ahlakın Soykütüğü*'nde geliştirir. İyi ve fena, Nietzsche için iyi ya da akıllıca yaşamak için kesinlikle vazgeçilmez olan bir ayrımdır, ama iyi ve kötü çok tartışmalı olan özel bir yorumdur. Nietzsche bazen bu sözcüğü[10] kullanır —aşırı bir örneği ele almak gerekirse, ki umarım rahatsız olmazsınız: Cesare Borgia.[11] Kim olduğunu biliyorsunuzdur. Machiavelli'ye göre, [Borgia] *virtù* sahibiydi. Bu "erdem" anlamına gelen İtalyanca sözcüktür. Fakat *virtù*, aynı zamanda, büyük kurnazlık ve büyük cesaretten oluşan belli bir erdem seçmesi anlamına da gelebilir. Nietzsche bu kısmi erdemi belli bağlamlarda tercih eder ve burada iyi ve kötü birbirinden ayrılamaz. Ama eğer iyi ve kötüden söz ederseniz, o zaman elbette ve gayet haklı olarak Cesare Borgia'nın kötü bir adam olduğunu söylersiniz, buna hiç şüphe yok. Ve zaman zaman Nietzsche de aynısını, yani Cesare Borgia'nın insandışı olduğunu, söyler.[12]

Her halükârda, işleri çok fazla karmaşık hale getirmemek

[10] Yani "kötü" (*böse*). (ç.n.)

[11] Cesare Borgia (1475/76-1507) yaşadığı çağda İtalyan yarımadasında kendine ait bir devlet kurmaya çalışan maceraperest İtalyan soylusu. Machiavelli *Prens* adlı eserinde Borgia'nın "Makyavelci" olarak nitelendirilebilecek yapıp ettiklerini örnek bir "yönetici" olarak sunar. (ç.n.)

[12] Strauss burada "acımasız, gaddar" anlamı taşıyan "*inhuman*" sözcüğünü kullanır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 197. Aforizmasında Cesare Borgia'ya değinir: "Yırtıcı hayvanlar ve yırtıcı insanlar (örneğin Cesare Borgia) tamamen yanlış anlaşılıyorlar, tüm tropik vahşi hayvanların ve bitkilerin en sağlıklısında bir 'hastalık,' hatta onlarda doğuştan olan bir 'cehennem' arandığı sürece 'doğa' yanlış anlaşılıyor." Çeviride "yırtıcı insan" olarak çevrilen "*Raubmensch*" muhtemelen Strauss'un yaptığı göndermedir. Bu durumda bu tanımlama eleştiriden çok övgü olarak anlaşılabilir. Kaufmann *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1974) kitabında, bunun bir yanlış anlama olacağını öne sürer ve Nietzsche'nin Borgia hakkında söylediklerinin zamanında bu yönde eleştirilere maruz kaldığını ve bu nedenle Nietzsche'nin başka bir eserinde (*Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Bir Zamansızın Akınları" başlıklı bölümün 37. Aforizmasında) ne demek istediğini açıklamak zorunda kaldığından söz eder (Kaufmann, s. 224-25). (ç.n.)

için, bu iki çift (iyi ve kötü, iyi ve fena) arasındaki ayrımın [tartışmasını] erteleyelim ve eğer sizin için bir sakıncası yoksa, sadece iyi ve kötüye dair konuşalım. Ancak örneğin, diyelim ki, "tüberküloz": Bu kendi başına fena bir şeydir, [ama] kötü değildir. Ve Nietzsche, ruhun kusurlarını, bizim genellikle beden kusurlarını düşündüğümüz şekilde düşünür: fenadırlar, ama kötü değillerdir. Fakat belli bir perspektiften kötülerdir. Ve Nietzsche bu perspektifi "fena" bir perspektif olarak görür. Bizim "kötü" ile ne demek istediğimizi bilmediğinden ya da buna karşı nefret duymadığından değil, buna karşı belirli bir şekilde nefret duyar ve bunu keşfetmeye çalışmalıyız.

Öğrenci: [Nietzsche] bir psikolog mu?

LS: Evet, bir psikolog olduğunu iddia eder, ama Butler'ın [söz ettiği] şekilde değil: Hastalıkların günah ve günahların hastalık olarak tedavi edildiğini söyleyen *Erewhon*'da Samuel Butler değil miydi?[13]

Öğrenci: Öyle görünüyor ki, [Nietzsche] günahları hastalık olarak görmek istiyor. Anladığım kadarıyla, Nietzsche'nin "kötülük" kavramından tamamen kurtulmak istediğini söylüyorsunuz.

LS: Evet, özellikle günahtan. Akıl yürütmesi çok uzun ve birkaç dakika içinde özetlemem mümkün değil. Nietzsche'nin aklında olan bir nokta şudur: Kötülük ve günah ilahi cezalandırmayı talep eder, ama Nietzsche cezalandırıcılıktan[14] nefret ediyordu ve bu bakış açısı bulaştığında bütün ahlaki perspektifin çarpık hale geldiğini düşünüyordu. Benim hissiyatım farklı. Ben cezayı severim; kendimin cezalandırılmasını kastetmiyorum, elbette, başkalarının cezalandırılmasından söz ediyorum. [Cezalandırıcılığa karşı bir nefret] duymuyorum, ama Nietzsche için bu çok önemlidir—ve sadece Nietzsche için de değil, tüm Batı tarihinde büyük bir rol oynar:

[13] Samuel Butler, *Erewhon; or, Over the Range* (1872). Bkz. 10. Bölüm, "Current Opinions."
[14] İng. *punitiveness*. (ç.n.)

Ceza önyargısından kurtuluş. Ve eğer yanılmıyorsam, Dante'nin *İlahi Komedya*'sında olan şey şudur: Dante cehennemde iken cezalandırıcılık eğitimi alır. Çok alışılmadık bir şekilde Paolo ve Francesca ile başlayan başlangıca baktığınızda, sadece kitapta okudukları ve sonra okumayı bıraktıkları bu görece zararsız günahı mı işleyip işlemediklerini bilemiyorsunuz.[15] Bu, birinci kantoda keşfettiği tüm hikâye mi, yoksa yine orada bahsettiği doğal olmayan şeyler (yani sübyancılık vs.) de var mı?[16] Ama bunun dışında, Dante, sanıyorum ki, yedinci kantoda menfur bir Floransalı tiranının cezalandırıldığı yere geldiğinde ilk kez öfkelenir. Bu kişi Dante ve Vergilius ile birlikte kayığa binmek ister ve Dante küreği alıp ona vurur, böylece kayığa binemez.[17] Orada [Dante] öfkelenir. Ve tam olarak paylaştığım çok yaygın bir görüşe göre, tiranları cezalandırmaktan daha saygın bir cezalandırma arzusu yoktur. Ama aynı zamanda bu, cezalandırıcılığın size bulaşmasının başlangıcıdır, çünkü şimdi tirana yaptığınız şeyi, daha sonra diğer suçlulara ve düşmana yapacaksınızdır. Ama ceza vazgeçilmez olsa da, (ki buna hiç şüphe yoktur), genel ahlaki bakış açısı bu olmamalıdır.

Nietzsche'nin buna karşı kullandığı basit bir sözcük vardır: "masumiyet." Burada masumiyet, çocukların sahip oldu-

[15] "Zina" günahını işlemiş olan Francesca da Rimini ile sevgilisi Paolo Malatesta'nın bahsi 5. kantoda geçer. *İlahi Komedya*'nın Türkçe çevirisine çevirmen Rekin Teksoy şu notu düşmüştür: "Francesca çirkin kocasının yakışıklı kardeşi Paolo'yu sevince, kocası Gianciotto Malatesta ikisini de öldürür." İlgili pasajda, Francesca yaşananları Dante'ye şu şekilde anlatır: "Bir gün vakit geçsin diye Lancelot'nun sevda öyküsünü okuyorduk, yalnızdık, art niyet taşımıyorduk. / Okurken birçok kez gözlerimiz karşılaştı, birçok kez yüzlerimiz sarardı, ama bir yer geldi, kendimizi tutamadık artık. / İstek yüklü güler ağzı sevgilisinin öptüğünü dinleyince, yanımdan hiç ayrılmayacak sevgilim de, / tir tir titreyerek öptü dudaklarımı. Galehaut hem kitap, hem yazar oldu bize; o gün başka bir şey okumadık" (Alighieri, s. 65, 68). (ç.n.)

[16] Strauss'un burada tam olarak neyi kastettiği net değildir, ancak söz ettiği "doğaya aykırı" cinsel sapkınlıklar 15 ve 16. kantolarda geçer. (ç.n.)

[17] İlgili pasaj sekizinci kantoda yer alır. Söz konusu tarihsel kişilik Dante'nin çağdaşı ve hemşerisi Filippo Argenti'dir (13. yy.). Filippo tek başına tiran olmasa da kentin yönetiminde etkili olan zengin bir ailedendir. Kayığa çıkmak isteyen Filippo'yu iten Dante değil, ona rehberlik eden ustası Vergilius'tur. (ç.n.)

ğu düşünülen masumiyet çağı değildir. "Masumiyet çağı," Düşüş[18] öncesi anlamına gelir, fakat [Nietzsche] "ötesini" kasteder. Size sunacağım başka bir ifadesi yoktur, çünkü onun sürekli kullandığı budur. Bir yerde şöyle bir aforizması vardır: "Büyük şeyler, onlar hakkında büyüklükle konuşulmasını talep eder. Büyüklükle — bu kinik bir şekilde ve masumiyetle anlamına gelir."[19] Şimdi bu "kinik bir şekilde" terimi orijinal anlamındadır...[20]

Fakat devam etmemiz gerekiyor, çünkü bu kesintiden sonra gerçekten biraz mesafe almaya çalışmalıyız.[21]

Şimdiye kadar ilk iki bölümün din ile ilgili olan tek pasajını tartıştık: Bu, bir bakıma tüm kitabın Tanrı'nın bir savunusu olduğunu ortaya koyar.[22] Her şey bir bakıma bu ifadede[23] yoğunlaşmış olarak mevcuttur. Üçüncü Bölüm açıkça dine ayrılmıştır. Almanca başlık, "*Das religiöse Wesen*," harfiyen çevrilirse, yanıltıcı bir şekilde çevrilirse, "dinsel öz" anlamına gelecektir, çünkü Almanca *Wesen* sözcüğü, fiilimsi olarak, pekâlâ "dinsel işler," "dinsel olup bitenler" anlamına gelebilir. Nietzsche elbette "*Das Wesen der Religion*" (Dinin Özü) "demez": Bu Feuerbach'ın meşhur kitabının adıdır. Bunu söylemez. Çünkü "dinin özü," tüm dinlere ortak olan şeyi ifade eder ve *bu* bizi ilgilendirmez veya ilgilendirmemelidir. Bu nedenle [başlık] "dinin özü" ("*Das Wesen der Religion*") değil, "*Das religiöse Wesen*"dir. Nietzsche Üçüncü Bölümde, "*Das religiöse Wesen*"i, "*Die religiösen Neurose*" (dinsel nevroz) olarak çevirme cüretinde bulunur. Salt eleştirmediği şeyler

[18] Yani Cennetten Düşüş. (ç.n.)

[19] İlgili aforizma Nietzsche'nin ölümünden sonra kız kardeşinin Nietzsche'nin yayımlanmamış notlarından derleyip yayımladığı *Güç İstenci* adlı eserin önsözünde birinci aforizma olarak yer alır: "Büyük olan şeyler hakkında ya sessiz kalmalı ya da büyüklükle konuşmalı. Büyüklükle — bu kinik bir şekilde ve masumiyetle anlamına gelir." (ç.n.)

[20] Strauss bu uyarıyı yapmak ihtiyacı hisseder, çünkü ilgili sözcüğün, "*cynically*," güncel anlamı olaylara veya insanlara kötü tarafından bakmaktır. (ç.n.)

[21] Strauss "kesinti" ile öğrencilerin yeni döndüğü tatili kastediyor.

[22] "Tanrı" ve "Şeytan" sözcüklerinin geçtiği 37. Aforizma kastediliyor. (ç.n.)

[23] Strauss ya 37. Aforizmayı ya da birazdan ele alacağı Üçüncü Bölümün başlığını kastediyor olmalı. (ç.n.)

için aşağılayıcı tabirler kullanmak Nietzsche'nin özelliklerinden biridir.[24]

Bu bölüm, diğerlerinden çok daha net bir plana sahiptir.[25] 46 ila 52. Aforizmalar şimdiye kadarki dine, 53 ila 57. Aforizmalar ise geleceğin dinine ayrılmıştır. Bölümün geri kalanı (58 ila 62. Aforizmalar) Nietzsche'nin genel olarak din değerlendirmesini içerir. Şimdiye kadarki din kısmında önce Hıristiyanlıktan (46 ila 48. Aforizmalar), sonra Yunanlardan (49. Aforizma), sonra tekrar Hıristiyanlıktan (50 ve 51. Aforizmalar) ve nihayet Eski Ahit'ten (52. Aforizma) söz eder. "Eski Yunanların dindarlığı" ve özellikle "Yahudi Eski Ahit"inin bazı bölümleri, Nietzsche'ye Hristiyanlığı yargılama ölçütlerini sağlar: [Üçüncü] Bölümün hiçbir yerinde Hıristiyanlıktan, [bu] iki Hıristiyanlık öncesi fenomenden söz ettiği saygı, hayranlık ve hürmet ile söz etmez. Eski Yunanlar ve Eski Ahit üzerine aforizmalar, açıkça Hıristiyanlığa ayrılmış aforizmaların arasına girmeyi amaçlar; Atina ve Kudüs[26] diyebileceğimiz şeyler arasındaki mesafeyi ya da daha doğrusu karşıtlığı taklit etmek için, araya giren bu iki aforizmanın arasına belli bir mesafe konmuştur.

Şimdi Eski Ahit üzerine bu aforizmayı anlamak için, bağlamı düşünmeliyiz. Hemen öncesinde, azize (elbette özellikle Katoliklik'ten bilinen azize) ayrılmış bir aforizma gelir. Bağlam, Eski Ahit'te azizlerin, kutsal adamların olmadığını öne sürer. Bu yine tam anlamıyla doğru değil, ama genel olarak doğrudur. Bunun ne anlama geldiği, *Tan Kızıllığı*'ndaki bir aforizmada açıklanır. 68 numara. Üzgünüm, yanımda İngilizce çevirisi yok. Burada, bu çok uzun aforizmada şöyle der: "Bu halk," yani Yahudiler, "ahlaki yücelik fantezisini başka

[24] Strauss burada şunu demek istemektedir: Nietzsche "din" gibi bazı şeyleri eleştirir, ama eleştirisi mutlak değildir. Bu gibi şeyler için aşağılayıcı tabirler kullanması onun bir özelliğidir. Bunun bir başka örneği olarak Nietzsche'nin Platon ya da Yahudilik hakkında söyledikleri düşünülebilir. (ç.n.)

[25] Bu paragrafın geri kalan kısmı gerek dökümde gerek ses kaydında bölük pörçüktür. Bu kısmın çevirisinde dökümdeki ifadeler yerine Strauss'un "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*" başlıklı makalesinde buradaki sözlerine tekabül eden cümleler esas alınmıştır (Strauss, s. 101). (ç.n.)

[26] "Atina ve Kudüs": felsefe ve din. (ç.n.)

herhangi bir halktan daha yükseğe iten ve kutsal bir Tanrının yanı sıra bu kutsallığa karşı bir suç olarak günah fikrini yaratmayı başaran tek halk olmuştur." Dolayısıyla Yahudiler, yalnızca Yahudiler kutsal Tanrı'yı yarattı. Bu önemli bir noktadır ve bu sadece Nietzsche'de böyle değildir. Kutsal Tanrı'nın yaratılması, Eski Ahit'in ayırt edici bir işaretidir; bu Yunanlardan ve özellikle onlardan çok farklıdır, çünkü Yunan tanrıları kutsal değildir. Bazı tanrılar bazen "kutsal" olarak çevrilebilecek bir sözcük ile adlandırılıyordu, fakat... Eski Ahit'te ise kilit pasajlar... Bunu çok önemli olarak görüyorum. Birisi dikkatimi, 130 ila 140 yıl önce, bir Alman teolog olan tarafından yazılmış bir kitaba, Nägelsbach'ın *Homeros'un Teolojisi*'ne çekti.[27] Burada Homeros tanrılarının kutsal olmadığı olgusundan söz eder. Ancak, kutsal Tanrı *tasavvurunun* Yunan düzeni içinde var olup olmadığı temel sorusu üzerine düşünmez; nitekim böyle bir tasavvur yoktur. Zeus, Hera, Apollon vesairenin kutsal olmadığını söyleyebilirsiniz, ama mesele onların Homeros için kutsal olmamasıdır. Homer'in kendi aklında, kutsal değildi. Nietzsche bunu biliyordu. Bence bu çok önemli bir nokta. Homeros'un kendi aklında, kutsal değillerdi. Nietzsche bunu biliyordu. Bence bu çok önemli bir nokta.

Şimdi, Nietzsche'nin bu aforizmada (yanılmıyorsam 52'de) söylediği şudur: "Büyük tarz"—bu da Nietzsche için önemli bir terimdir—Eski Ahit'in "büyük tarzı" neyin büyüklüğünü ortaya koymaktadır? Başlangıcını okuyalım.

Okuyucu: "Yahudi 'Eski Ahit'inde, ilahi adalet kitabında öyle büyük tarzda insanlar, olaylar ve konuşmalar vardır ki, Yunan ve Hint edebiyatı yanından bile geçemez. İnsanın bir zamanlar olduğu şeyin bu muazzam kalıntısı karşısında korku ve huşuyla durur kişi." (Ötesinde, 52. Aforizma)

LS: Vesaire. "İnsanın bir zamanlar olduğu şey." Bu söz her şeyi içeriyor. Eski Ahit'in büyük tarzı, Tanrı'nın değil, insanın büyüklüğünü, onun bir zamanlar olduğu şeyi gösterir. Kutsal

[27] Karl F. Nägelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander* (Nürnberg, Conrad Geiger, 1857).

Tanrı, kutsal insan kadar insan istencinin yaratımıdır. Öyleyse bu, Tanrı'nın tuhaf bir savunusudur ve bunu anlayabilmek için çok daha derin okumalıyız. Ve Nietzsche bizi buna hazırlamak için bir sonraki aforizmaya bir soruyla başlıyor. Belki 53. Aforizmanın tümünü okuyabiliriz.

Okuyucu: "Neden bugün ateizm? Tanrı'nın içindeki 'baba' tamamen çürütüldü: 'yargılayan,' 'ödüllendiren' de öyle. 'Özgür istenci' de aynı şekilde: duymuyor, — duysaydı da nasıl yardım edeceğini bilmezdi.[28] En kötüsü: kendini anlaşılır kılmakta aciz görünüyor: belirsiz mi? — İşte budur, birçok konuşmada, sorarak, kulak vererek Avrupa teizminin zayıflamasının nedenleri olarak ortaya çıkarttığım şey; bana öyle geliyor ki, din içgüdüsü gerçekten güçlü bir biçimde büyümektedir — ama tam da teist bir tatmini derin bir güvensizlikle reddetmektedir." (*Ötesinde*, 52. Aforizma)

LS: Yani eğer Nietzsche Tanrı'yı haklı çıkaracaksa, bu haklı çıkarma ateist olacaktır. Bu ne anlama gelir? Bu delilik değil. Bu ne demek? Neden bugün ateizm? Bu, teizmin mümkün veya gerekli olduğu bir zaman olduğu anlamına gelir, ama bu arada "Tanrı öldü" ve bu yüzden her şey gereklidir. Bu sadece insanın Tanrı'ya inanmayı bıraktığı anlamına gelmez. Zira insanın inançsızlığı Tanrı'nın yaşamını veya varlığını yok etmez. Ancak şu anlama gelir: Tanrı yaşıyorken bile, asla ona inananların onu düşündüğü şey (yani ölümsüz) olmamıştı. O her zaman ölebilirdi ve bu yüzden de elbette ne Eski Ahit'in Tanrısı, ne de Yeni Ahit'in Tanrısı değildi, çünkü Yeni Ahit'te Tanrı'nın ölümü, eğer ilk yorumun nesnesini alırsanız, ikinci kişinin insan tarafının ölümüdür.[29]

Nietzsche'ye göre, kendi kendini anladığı şekliyle teizm her zaman yanlış idi. Ancak bir süre için güçlü olma ve yaşam verme anlamında doğruydu. Az önce okuduğumuz aforizmada, Nietzsche bugünkü ateizm için *kendi* nedenlerinden çok, çağdaşlarının bazıları (ümit edelim ki daha iyi olanları-

[28] Bu ve bir sonraki cümlenin öznesi "Tanrı"dır. (ç.n.)

[29] "İlk yorumun nesnesi" ile kastedilen "Eski Ahit'in Tanrısı"dır. "İkinci kişi" Kutsal Üçleme'deki "Oğul Tanrı"dır. (ç.n.)

nın) arasında hüküm süren nedenleri vermiştir. Nietzsche'nin burada ateizm hakkında söylediği şey, yüzeysellik sınırında gibi görünüyor.[30] Diğer şeylerin yanı sıra, bu nedenler doğal teolojiye mi, yoksa vahiy teolojisine mi yöneltilmiştir? Doğal ve vahiy teolojileri arasındaki farkı bildiğinizi sanıyorum. Doğal ya da rasyonel teoloji, insanın kendi gücüyle sahip olduğu ya da sahip olabileceği teolojidir; vahiy teolojisi ise Söz'den[31] gelir. Şimdi [Nietzsche'nin] aklında olduğunu düşündüğüm ana nokta—Nietzsche burada böyle bir ayrım yapmaz; münhasıran olmasa da, öncelikle vahiy teolojisiyle ilgilenmektedir... Buradaki ana nokta, ona göre, vahyin (Tanrı'nın insanla konuşmasının) belirsizliğidir. Bu, teizmi söz konusu olmaktan tamamen çıkardı. Burada çok uzun bir tarih var ve Nietzsche bu tarihi çok iyi bilir: Eski ve Yeni Ahit'in Kutsal Kitap Eleştirisi[32] tarihi. (En yakın arkadaşlarımdan biri olan Franz Overbeck, Basel Üniversitesi'nde ünlü bir teolog ve Kutsal Kitap eleştirmeni idi ve elbette ilk eseri, ünlü İncil eleştirmeni David Friedrich Strauss'a yönelik bir eleştiriydi.)[33] Ve Nietzsche bunları biliyordu. O zamanlarda gerçekten eğitimli her insan bunları biliyordu ve sanırım bugün de bilir.

[30] Strauss aforizmada "İşte budur" diye başlayan cümleden önceki ateizm açıklamasını kastetmektedir. Bunlar Nietzsche'nin "ateizmin" nedenleri olarak etrafında tespit ettiği nedenlerdir. Aforizmanın son cümlesi ise Nietzsche'nin kendi tespitidir. (ç.n.)

[31] "Söz/Kelam" (*Logos*) yani "Tanrı." "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı" (Yuhanna 1:1). (ç.n.)

[32] "Kutsal Kitap Eleştirisi": *Biblical Criticism*. "Tarihsel Eleştiri" (*Historical Criticism*) ya da "Derin Eleştiri" (*Higher Textual Criticism*) olarak da bilinen "Kutsal Kitap Eleştirisi," metinlerin anlamını içinden çıktıkları tarihsel bağlamın ışığında açığa çıkarmayı hedefler. Bunun mukabili ve daha önceleri "Basit Eleştiri" (*Lower Criticism*) olarak da bilinen *Textual Criticism* (Metinsel Eleştiri) el yazmaları veya matbu metinlerin dil özelliklerine bakarak (eski) metinlerin yazarı, yazım tarihi ve yazıldığı yer gibi sorulara yanıt arayan bir yöntemdir. (ç.n.)

[33] Overbeck'in *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873; Günümüz İlahiyatı Ne Kadar Hıristiyan?) adlı eseri, David Friedrich Strauss'un *Vom alten und neuen Glauben* (1872; Eski ve Yeni İnanç) adlı eserine karşı eleştirel bir yanıttı. Nietzsche'nin kendi *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873; Zamansız Düşünceler) adlı eserinin dört çalışmasından biri olan "David Strauss, der Berkenner und der Schriftsteller" (David Strauss, İtirafçı ve Yazar) adlı çalışmayı içermektedir.

Her halükârda, ateizm kaçınılmazdır— ama şimdi Nietzsche'nin kendi açıklamasına geliyoruz: Avrupa teizminin zayıflamasına rağmen, dinden farklı olarak "dindarlık" diyebileceğimiz dini içgüdünün güçlü bir büyümesi söz konusudur. Nietzsche bunu da gözlemler ve bu da onun için önem taşır.

Dolayısıyla, eğer güçlü bir biçimde büyüyen bir dini içgüdü gibi bir şey varsa, tüm dinlerden kopuk saf ve basit ateizm, sadece bir geçiş evresi midir? İkinci Bölümde tartışıldığı gibi, ateizm özgür zihne ve belli bir tür ateizm-dışılık da geleceğin filozofuna ait midir? Bu kaçınılmaz bir sorudur ama yanıtsız bırakılmıştır.

Şimdi Nietzsche devamında bunu biraz daha netleştirecek. Bir sonraki aforizmada (54), Nietzsche teist olmayan bir dindarlık ile ne demek istediğini geçici bir biçimde örnekler. Ne de olsa bize {buna dair} bir ipucu vermesi gerektiğini ima etmiştir. Ve örnek Vedanta felsefesi, her birinizin benim bildiğimden çok daha fazlasını bildiği Hindu felsefesidir. Ama bu bariz bir şekilde teist değildir[34] ve aynı zamanda, sanırım—bazen *Washington Post*'ta ve başka yerlerde genç kuşakta, kampüslerde olup bitene dair bazı şeyler okurum... [bu yazılarda] Vedanta sözcüğünün geçtiğini görmedim, ancak Hinduizm... Yani barış hareketi ile Vedanta arasında bir bağlantı olup olmadığını bilmiyorum. Bu konuda yetkililere sormak zorundayım, çünkü tüm detayları onların bildiğine inanıyorum.

Fakat bu örnek tamamen geçicidir, çünkü Nietzsche, Vedanta felsefesinin geleceğin dini olarak temsil edilmesini istemez, öngörmez ya da dilemez. Başka bir şey ister. Ve bu çok daha ilginç, ve bir bakıma daha çok Nietzscheci. Ve bunu 55. Aforizmada görüyoruz; okuyabilirseniz sevinirim. Nietzsche'nin ne yaptığını görüyorsunuz; bir aforizmaya başladığınız zaman neden oraya konmuş olduğunu gerçekten bilmezsiniz. Yerini anlamak için onu anlamalıyız. Şimdi ne diyor?

Okuyucu: "Dinsel gaddarlığın büyük bir merdiveni vardır, çoktur basamakları; ama bunların üç tanesi en önemlile-

[34] Strauss muhtemelen "monoteist değildir" demek istemiştir. (ç.n.)

ridir. İnsan bir zamanlar tanrısına insanları, belki de en sevdiklerini kurban ederdi — tüm tarih öncesi dinlerde ilk doğan çocuğun kurban edilmesi buna dahildir; İmparator Tiberius'un Capri Adası'ndaki Mitras mağarasında kurban edilmesi, Roma çağdışılıklarının en tüyler ürperticisi de buna dahildir." (*Ötesinde*, 55. Aforizma)

LS: Bir yerde bunun muhtemelen doğru olmadığını okumuştum.

Okuyucu: "Sonra insanlığın ahlaki döneminde, insan sahip olduğu en güçlü içgüdüsünü, kendi 'doğasını' kurban etti tanrısına;" (*Ötesinde*, 55. Aforizma)

LS: Doğa tırnak içinde.

Okuyucu: "çilecinin, bu ateşli 'doğa-karşıtı'nın, gaddar bakışında *bu* şölen neşesi parıldar. Nihayet: ne kaldı geriye kurban edecek? Sonunda her türlü teselli edici, kutsal, iyileştirici olanı; tüm umudu, gizli bir uyuma ya da gelecekteki bir mutluluğa ve adalete duyulan tüm inancı kurban etmek gerekmez miydi? Tanrının kendisini kurban etmek ve kendi kendinde gaddarlıktan dolayı, taşa, aptallığa, ağırlığa, kadere, hiçliğe tapınmak gerekmez miydi?" (*Ötesinde*, 55. Aforizma)

LS: "Ağır," "ağırlık", Almancada aynı sözcük: "*Schwere*."[35]

Okuyucu: "Hiçliğe karşılık tanrıyı kurban etmek — son gaddarlığın bu paradoksal gizemi, şimdi gelmekte olan kuşağa saklandı: hepimiz şimdiden biraz biliyoruz bunu." (*Ötesinde*, 55. Aforizma)

LS: Burada, geleceğin dinine dair ilk ipucunu elde ediyoruz ve yine çok gizemli bir şekilde. Taşa, aptallığa, diğer şeylere ve hiçliğe tapınmak için Tanrı'yı buna hazırlık olarak kurban etmek. Taş, Anaksagoras hakkında bir şeyler duymuş olanlarınıza, o meşhur tanrı Güneş'in bir taş olduğuna dair sözünü hatırlatacaktır. Ve elbette, her maddecilik Tanrı'yı taş veya aptallıkla değiştirmenin bir türüdür. Çok karmaşık bir

[35] Nietzsche: *die Schwere*; Kaufmann: *gravity*; Strauss: *heaviness*. (ç.n.)

aptallık olabilir. Yani, aptallığını basit mi yoksa karmaşık mı olduğu Nietzsche için önemli değil, ikisi de aynıdır.

Öğrenci: Burada, taşa tapınmak uğruna Tanrı'yı kurban etmeye dair bahsi akla Sina'yı getiriyor: Altın buzağıya tapınmak uğruna Tanrı'yı feda etmeleri.[36]

LS: Hayır, Nietzsche altın buzağıyı kastetmemiştir.

Aynı Öğrenci: Altın buzağı ... özelliğine sahipti.

LS: Evet, ama, hayır, hayır. Nietzsche başka bir şey kastediyordu. Anaksagoras, inanıyorum ki, burada daha açıklayıcıdır. Nietzsche'nin burada söylediği şey şudur: Nietzsche'nin bir ölçüde hemfikir olduğu çağdaş ateistlerin daha iyi olanları ne yaptıklarını daha iyi anlayacaklar. Şimdi bunu bilmiyorlar. Şimdi tamamen kendilerinden memnunlar ve kendilerini özgür düşünürler olarak düşünürler. Onlar, din veya teizmden çok daha korkunç, iç karartıcı ve aşağılayıcı bir şeyin olduğunu er geç fark edeceklerdir. Lucretius'un eski ifadesiyle *foeda religio* (iğrenç din)[37] veya Voltaire'in ifadesiyle *l'infâme*:[38] Bunlar ateizmle karşılaştırıldığında harika şeyler. Başınıza sardığınız şey hakkında hiçbir fikriniz yok. O ateizmde ima edilen insanın anlamsızlığı, önemsizliği ve siz aptallar bunu görmüyorsunuz.

Size Nietzsche'nin çok genç yaşta yazmış olduğu yayınlanmamış bir yazısından bir pasaj okuyacağım. Çok tuhaftır — Nietzsche bir bakıma çok genç bir yaşta öldü: Demek istediğim, biliyorsunuz, 44 yaşındayken delirdi ve ayrıntılı açıklayamadığı birçok şeyi açıklayabilirdi, ama elimizde sadece ölümünden sonra ortaya çıkan bazı yazıları vardır. 1873'te, yani delirmeden 15 yıl önce yazdığı bir yazısında ve burada (Kaufmann'ın *Zerdüşt* çevirisinde, sayfa 42'de) "Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" başlığını taşıyor. Neredeyse yüz yıl önce yazılmış bu ifadede çağımızın kibirlerini tanıyacağınızı sanıyorum. Şu şekilde başlar:

[36] Bkz. Mısır'dan Çıkış 32. (ç.n.)

[37] Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura* I.62-63. (ç.n.)

[38] Voltaire'in meşhur sloganı: *écrasez l'infâme!* (alçağı/rezili ezin!). (ç.n.)

> Bir zamanlar sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda-köşede kalmış bir yerlerinde, bir gökcismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da, bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, "Dünya-Tarihi"nin en gözüpek ve en yalancı dakikası olmuş: ama işte, yalnızca bir dakika sürmüş. Doğanın birkaç soluk alıp verişi sonrası, gökcismi donup kalmış; o kurnaz hayvanlar da ölüp gitmişler.[39]

Nietzsche'ye göre, bir ateistin saygın bir insan olması için düşünmesi gerektiği şey budur. [Nietzsche'nin] duyurduğu yeni ateist soyu, geleceğin dininden olan insanlar, Marks'ın arkadaşı Engels gibi artık satın alınamaz. (Engels) görkemli bir gelecek beklentisiyle, özgürlük alanıyla (satın alınmıştı)—nitekim özgürlük alanı, Engels'in kabul ettiği gibi, insan ırkının yok edilmesiyle ve böylelikle tüm anlamın yok edilmesiyle sona erecektir. (Yine de), bir binyıl kadar çok uzun bir süre sürecektir. Hayal edin! "Neyse ki," Engels der, kendimizi "dünya tarihinin yükselen dalı"nda buluyoruz, bu yüzden gelecekteki "alçalan dal" için endişelenmemize gerek yok, zira bu çok uzak.[40] Keynes nasıl söylemişti (bunu)? "Uzun vadede."[41] Nietzsche uzun vadeyi önemsiyor, bu onunla Marks arasındaki farktır. Temel ima, eğer bunu Engels'e uygularsam, Engels'in de kabul ettiği gibi, özgürlük alanı yok olmaya mahkûmdur. Özgürlük alanı zorunlu olarak kendi içinde imha tohumlarını barındırır ve dolayısıyla, ihtişamı sürse de, daha önceki çağlar kadar çelişkilerle dolu olacaktır. Nietzsche'de ima edilen en güçlü noktalardan birinin bu olduğunu düşünüyorum. Gelecek hakkında düşünmek zorundayız ve Nietzsche, bir bakıma Marks kadar ve Marks'tan da çok bir vizyonerdir. Ama onun (LS vurgu için masanın üzerindeki kitaba eliyle vurur) bu tür yüzeysellikten uzak olduğunu söylemeliyim.

[39] Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine," çev. Oruç Aruoba, *Cogito*, 16 (Güz-1998), s. 55. (ç.n.)

[40] F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie* (1886). Ayrıca bkz. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, *Marx-Engels Collected Works* içinde, Cilt 26, s. 360. (ç.n.)

[41] Ekonomist John Maynard Keynes'in *A Tract on Monetary Reform* (1923; Parasal Reform üzerine Bir İnceleme) adlı kitabında ifade ettiği meşhur sözü şudur: "Uzun vadede hepimiz ölmüş olacağız." (ç.n.)

Şimdi saat kaç ve planınız nedir? Gerçi saat 6 olmuş, ama eğer bir sakıncası yoksa, bir tane daha aforizma okuyacağız, 56, çünkü bu bir kısmın sonu.[42] Eğer sizin için uygunsa, gelecek sefere bölümün geri kalanını tartışırız. Ama eğer evde sizi harika bir akşam yemeği bekliyorsa, sizi bekletmek istemem.

Okuyucu: "Benim gibi, uzun bir süre herhangi bir gizemli arzuyla," (*Ötesinde*, 56. Aforizma)

LS: "Uzun bir süre" ifadesini atlıyor mu? Evet, "uzun bir süre"yi atlamış.[43]

Okuyucu: "Benim gibi, uzun bir süre gizemli bir arzuyla, kötümserliği derinlemesine düşünmeye ve onu bu yüzyılda son olarak, yani Schopenhauerci felsefe şeklinde kendini ortaya koyduğu yarı Hıristiyan, yarı Alman dar görüşlülükten ve bönlükten kurtarmaya çalışmış olan biri; gerçekten bir kez Asyalı ve üst-Asyalı gözlerle olası tüm düşünme tarzlarının dünyayı en olumsuzlayanın içine ve yukarıdan aşağıya ona bakmış olan biri —iyinin ve kötünün ötesinde ve artık Buda ve Schopenhauer gibi, ahlak büyüsü ve hezeyanı içinde değil—, böyle biri belki tam da bunu yapmakla" (*Ötesinde*, 56. Aforizma)

LS: "Belki."[44]

Okuyucu: "böyle biri belki tam da bunu yapmakla, aslında istemeden tam tersi ideale açmıştır gözlerini: en coşkulu, canlı ve dünyayı olumlayan insan idealine, yalnızca var olmuş ve var olanla anlaşıp uyuşmakla kalmayıp, ona ebediyete kadar *var olmuş olduğu ve var olduğu haliyle* yeniden sahip olmak isteyen, doymak bilmeden *da capo*[45] diye seslenen, yalnızca kendine değil, tüm oyun ve gösteriye ve yalnızca bir gösteriye değil, aslında tam da bu gösteriye gerek duyan —

[42] Strauss yukarıda değindiği kendi sınıflandırmasına göre, Üçüncü Bölümün içindeki bir alt bölümü kastediyor olmalıdır: "46 ila 52. Aforizmalar şimdiye kadarki dine, 53 ila 57. Aforizmalar ise geleceğin dinine ayrılmıştır." (ç.n.)

[43] Kaufmann cümledeki *lange* zamirini çevirmemiştir. (ç.n.)

[44] Kaufmann son cümledeki *vielleicht* zamirini çevirmemiştir. (ç.n.)

[45] İtalyanca "baştan (al)" ya da "başa dön" anlamına gelen müzik terimi. (ç.n.)

ve onu gerekli kılana: çünkü tekrar tekrar kendine gerek duyar — ve kendini gerekli kılar — — Nasıl yani? Peki bu *circulus vitiosus deus*[46] değil midir?" (*Ötesinde*, 56. Aforizma)

LS: *Circulus vitiosus*, "kısır döngü" anlamına gelir. Şimdi Nietzsche burada (detaylı ele almadığı) ebedi dönüş öğretisinden bahsediyor: her şey geri döner. Ve sonra kendisine bir tür itiraz olarak şöyle der: Bu (Tanrı'yı yeniden ihya etme girişimi anlamında) bir kısır döngü değil mi? Ama Nietzsche'nin tuhaf, teist olmayan dinine diğer birkaç göndermeden birinin bu olduğunu görüyorsunuz.

Ve bağlam: Nietzsche'nin elbette Hiçlik uğruna Tanrı'yı kurban etme niyeti yoktur, (bu önceki aforizmada bahsettiği şeydi), çünkü Tanrı'nın ölümüne dair ölümcül hakikati yaşam ilham edici bir hakikate dönüştürmeyi ya da daha doğrusu ölümcül hakikatin derinliklerinde onun tam tersini keşfetmeyi amaçlar. [Nietzsche] kötümserlikle başlamıştı ve başlangıçta, her okul kitabında bulabileceğiniz gibi, bir Schopenhauerci idi. Schopenhauer kötümserliğin babasıdır. "Kötümserlik" terimini Schopenhauer icat etmişti ve başta bugün taşıdığı anlamı taşımıyordu: Örneğin, Vietnam ya da İkinci Aşama[47] vesaire hakkında endişe ediyor ve bir şeylerin yanlış gittiğini düşünüyor olabilirsiniz. Bugün tüm bunlara kötümserlik denir. [Kötümserlik orijinal olarak] dünyanın mümkün olan tüm dünyaların en kötüsü olduğu anlamına gelir. Ve muhalifleri[48] tarafından "iyimserlik" (yani dünyanın tüm olası dünyaların *en* iyisi olması) adı verilen daha eski bir öğretinin karşısına konur. Şimdi Nietzsche bu noktadan başlamıştı

[46] Latince "tanrının kısır döngüsü." (ç.n.)

[47] 1969-72 yıllarındaki Eski Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri arasındaki "Stratejik Silahları Azaltma Görüşmeleri"ne (SALT: Strategic Arms Limitation Talks) bir gönderme. (ç.n.)

[48] Yani "iyimser" düşünürün muhalifleri. Söz konusu "iyimser" düşünür Leibniz'dir. Leibniz, *Théodicée* (1710) adlı eserinde *optimum* sözcüğünü teknik bir terim olarak kullanır. 1737'de bir Cizvit dergisinde yayımlanan Leibniz'in eserinin kritiğinde, Leibniz'in öğretisine *optimisme* adı verilir. Sözcük 18. yüzyıl ortalarından itibaren Fransızca ve İngilizce sözlüklerde yer almaya başlar. Voltaire'in Leibniz'in görüşünü *Candide ou l'Optimisme* (1759; Candide ya da İyimserlik) adlı eserinde hicvetmesiyle yaygınlaşır. (ç.n.)

ve bu kötümserlik sözcüğünü "dünyayı inkâr[49]" olarak da adlandırır. Dünyayı inkâr ve tanrıyı inkâr etme arasında burada giremeyeceğimiz belli bir karmaşık ilişki vardır. Fakat Nietzsche kötümserliği derinlemesine düşündüğünü ve onu yarı Hıristiyan, yarı Alman dar görüşlülükten kurtarmaya çalıştığını söyler. Bu dar görüşlülük temel olarak ahlakçıdır, yani dünya dediğimiz şeyin yeterince ahlaki olmadığı (temelinde) dünyayı inkâr eder. Dünyayı bu temelde inkâr etmenin birçok gerekçesi mevcuttur, ama Nietzsche bunların yeterince iyi gerekçeler olmadığını düşünür.

Böylece iyinin ve kötünün ötesinde. Ve "gizemli bir arzu," der Nietzsche, onu olası tüm düşünme tarzları içinde dünyayı en çok inkâr eden düşünme tarzı üzerine uzun süre düşünmeye yöneltmişti. Başka bir deyişle, Schopenhauer'den ve hatta Buda'dan çok daha fazla dünyayı inkâr edeni. Böylece, karşıt bir ideal için gözleri açılır; dünyayı inkâr etmeyen, dünyaya "hayır" demeyen, bunun yerine dünyaya "evet" diyen ideal ki bu, ebedi dönüş[50] öğretisidir. Bu yeni ideal, Nietzsche'nin anladığı şekliyle, dünyayı olumlayan bu ideal, geleceğin dinine ait idealdir.

Bu paragrafı elbette hiçbir şekilde tüketmedik. Fakat yine, 37. Aforizmada olduğu gibi, bir soru ile bitmesi (ve sonunda bir soru işareti olması) çok tuhaftır. Nietzsche niçin bunu yapıyor, niçin var olmuş ve var olan her şeye "evet" diyerek, ebedi dönüşe yöneliyor?—bu soruyu, sizin için uygunsa, gelecek sefer ele alacağız.

O halde bu bölümün geri kalanını gelecek sefer tartışmayı önerebilir miyim? Takip eden aforizmaları okumak zorunda değiliz, onları evde okuyabilirsiniz, ki bunlar genel olarak dinin bir değerlendirmesini içerir. Ayrıca, Dördüncü Bölümün en önemli aforizmalarının bir kısmını da tartışmaya çalışacağız. Bunlar ilk başta La Rochefoucauld'un *Vecizeler ve Düşünceler*'ini hatırlatır, ama çok farklılar. Daha fazla zamana ve daha fazla bilgiye sahip olsaydık, Dördüncü Bölümün La Rochefoucauld'un çok meşhur *Vecizeler ve Düşünceler*'i ile

[49] Veya "dünyayı olumsuzlama" (*weltverneinung*). (ç.n.)
[50] Veya "sonrasız (geri) dönüş" (*ewige Wiederkunft*).(ç.n.)

kapsamlı bir karşılaştırmasını yapmak ilginç olurdu. Yani en çok erişilebilir olanlardan başlayarak, La Rochefoucauld'da geçen ve Nietzsche'de geçmeyen (ve tam tersi) temaları karşılaştırmak. Ama biliyorum ki, yapacak yeterince işiniz var; yine de en azından Dördüncü Bölümü okuyup, nereye ... düşünmeniz iyi olurdu. (Ses kaydı kesilir). Güzel. Öyleyse bir dahaki sefere 56. Aforizma üzerine bazı biçimsel açıklamalarla başlıyoruz.

10. Oturum: 24 Nisan 1972

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: ...Nietzsche'nin kitabın genelinde benimsediği yöntemi dışarıdan bir bakışla değerlendirecek olursak, bu eserin en önemli konusunun din olduğu bir şekilde ortaya çıkar. Bu Nietzsche'nin dindar bir insan olduğu anlamına gelmez. Bu bölümle[1] ilgili olarak: Daha önce gördüğümüz gibi, üç kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak şimdiye kadarki dini, sonra geleceğin dinini tartışır ve sonunda din hakkındaki değerlendirmesini yapar. Şimdiye kadarki din hakkında söylediklerini tartıştık. Hıristiyanlığı, hüküm süren dini, bir yandan Yunanların ve diğer yandan Eski Ahit'in ölçütleriyle değerlendirir. En yüksek saygıyı Eski Ahit'e (onun ifadesiyle Yahudi Eski Ahit'ine[2]) gösterir; elbette bu, Eski Ahit'e ya da onun kutsal kökenine inandığı anlamına gelmez, fakat onu insanın bir zamanlar olduğu şeye dair bir belge olarak görür. Ve burada dediğine göre, [Eski Ahit] Hindu ve Yunan dininde bulduğumuz her şeyi aşar.

Ve sonra geleceğin dinine döner. Bu 53. Aforizmada başlıyor. İlk olarak, neden bugün ateizm sorusu ki bu ana temadır. Ateizm, geleceğin dini için vazgeçilmez bir şarttır. Bunun gerekçeleri yüzeysellik sınırında görünmekle birlikte, Nietzsche'nin yüzeysellikleri altında ciddiyetler yattığını ve tam tersini şimdiye kadar öğrendik. Sonra bunu daha net bir şekilde devamında açıklar. Ama unutmamamız gereken bir nokta şu: Bu 53. paragrafta teizm bitmektedir ama dini içgü-

[1] Yani Üçüncü Bölüm. (ç.n.)

[2] "Eski Ahit" kısmen Hıristiyanlar tarafından da sahiplenildiği için, Nietzsche'nin "Yahudi" vurgusu içeriğin niteliği hakkındaki düşüncesini yansıtır. (ç.n.)

dü güçlü bir şekilde büyümektedir. Dolayısıyla ateizm, ama dini ateizm. Bunun ne anlama geldiğini [daha sonra] görmemiz gerekiyor.

55. Aforizmada buna biraz ışık tutulur: Burada bazı çağdaşlarının farkında olduğu eli kulağında büyük bir olaydan söz eder: Dinsel gaddarlığın doruk noktası, ne insanların ne de insan doğasının Tanrı'ya kurban edilmesidir; Tanrı'nın taşa, aptallığa, Hiçliğe kurban edilmesidir. Bu, 55. Aforizmadaki gelişmedir. Nietzsche'nin elbette Hiçlik uğruna Tanrı'yı kurban etme niyeti yoktur, (bu önceki aforizmada bahsettiği şeydi), çünkü Tanrı'nın ölümüne dair ölümcül hakikati yaşam ilham edici bir hakikate dönüştürmeyi ya da daha doğrusu ölümcül hakikatin derinliklerinde onun tam tersini keşfetmeyi amaçlar.

Devamında, 56'nın başında, onu olası tüm düşünme tarzları içinde dünyayı en çok inkâr eden düşünme tarzı üzerine uzun süre düşünmeye yönelten "gizemli bir arzu"ya atıf yapar. Böylece, karşıt bir ideal için gözleri açılır: Bu ideal, geleceğin dinine, en sonsuz "evet"e, var olmuş ve var olan her şeye ebedi "evet" demeye aittir. Dünyayı olumlamak, dünyayı inkâr etmenin tam tersidir. Dünyayı olumlamak, ki sadece var olmuş olanın bir parçasını değil, var olmuş ve var olan her şeyi onaylamak. Var olmuş ve var olan her şeye "evet" diyerek, Nietzsche kendini (günlük gazetelerden görebileceğiniz gibi, geçmiş veya şimdiye ait bazı şeyleri reddeden) tüm diğer muhafazakârların çılgın hayallerinin ötesinde, radikal bir devrim karşıtı ya da muhafazakâr olarak gösteriyor görünebilir.

Nietzsche zaman zaman idealleri ve idealistleri eleştirir. Bu bize Goethe'nin Eckermann'a bir sözünü hatırlatır: "İdeal her şey (Almanca "*jedes Ideale*") devrimci amaçlara hizmet edebilir."[3] Nietzsche'nin bu sözlerini harfiyen alırsak, hiçbir şekilde devrimci eylem için yer yoktur. Fakat bunu açık bırakalım ve geçmiş ve şimdinin ebedi tekrarı hakkındaki öneri-

[3] Johann Wolfgang Goethe, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, çev. John Oxenford, Cilt 1 (New York: Cambridge University Press, 2012), s. 180.

sini nasıl sonuçlandırdığını görelim. 56. Aforizmayı şu sözlerle bitirir: "Peki bu *circulus vitiosus deus*[4] değil midir?" Bu son, belirsiz soru yine onun ateizminin belirsizlikten uzak olmadığını gösterir, çünkü (bu kitaptaki 150. Aforizmada göreceğiniz gibi) merkezi Tanrı olmayan bir dünyanın, herhangi bir dünyanın var olabileceğinden şüphesi vardır.

Şimdiki 57. Aforizmanın sonucu, biçimi itibarıyla, bize ilk iki bölümün teolojik aforizmasını hatırlatır, yani 37. Aforizmayı. {O aforizmada} Nietzsche, güç istenci öğretisinin bir bakıma Tanrı'nın savunusu olduğunu vurgular, ancak bu Tanrı'nın ateist bir savunusudur. Bu ifadeyi hatırlarsınız: "Tanrı çürütülmüştür, ama şeytan değil — Tam tersine! Tam tersine dostlarım! Ve ayrıca sizi halk diliyle konuşmaya zorlayan kim?" Fakat şimdi, Tanrı'nın savunusunun Tanrı'nın aptallığa ya da Hiçliğe kurban edilmesinin diğer yüzü olduğu ya da her halükârda bunu varsaydığı gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Uzun bir hazırlıktan sonra da olsa, Hiçliği birdenbire ilahlaştıran şey nedir? Bu, dünyayı inkâr eden düşünme tarzları tarafından reddedilen değeri dünyaya veren ya da geri kazandıran ebediyetin istenmesi midir? Ya da ateizmi dini yapan ebediyetin istenmesi midir? Sevgili ebediyet sırf seviliyor olduğu için ilahi midir? Eğer sevilmeyi hak etmek için kendi içinde sevilebilir nitelikte olması gerektiğini söyleyecek olsaydık, o zaman Platonculuğa ve onun "kendi içinde iyi" öğretisine—Nietzsche'nin, hatırlayacağınız gibi, bizzat önsözde reddettiği öğretiye—bir geri dönüşten suçlu olmaz mıydık?

Ama böyle bir geri dönüşten tamamen kaçınabilir miyiz? Zira Nietzsche'nin "Evet" dediği ebediyet, taş, aptallık ya da Hiçlik değildir; ki bu,[5] ebedi ya da sonsuza dek bile, coşkulu bir şekilde yaşam ilham eden bir "Evet"i uyandıramaz. Dünyayı inkâr eden düşünme tarzının karşıt ideale dönüşmesi, muhtemelen, Tanrı'nın kurban edildiği taş, aptallık ya da Hiçliğin ("anlaşılabilir karakteri" itibarıyla) güç istenci oldu-

[4] Latince "tanrının kısır döngüsü." (ç.n.)

[5] Strauss burada sadece "Hiçlik"in ebediyet ihtimalinden söz ediyor olmalıdır. (ç.n.)

ğunun anlaşılmasıyla bağlantılıdır. Bakınız 36. Aforizma. Öyleyse, gerçekliğin özünün güç istenci olduğunun farkına varılması, Nietzsche'nin ateizminin dini karakterini açıklar, ya da eğer doğru anlıyorsanız açıklamalıdır.

Şimdi sanırım geçen sefer Nietzsche'nin hiç yayımlanmayan bir yazısının başlangıcına dikkatinizi çekmiştim: "Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine." Bunu Kaufmann'da sayfa 42'nin ilk paragrafını okuyabilirsiniz.

Okuyucu: "Bir zamanlar sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda-köşede kalmış bir yerlerinde, bir gökcismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da, bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, "Dünya-Tarihi"nin en gözüpek ve en yalancı dakikası olmuş: ama işte, yalnızca bir dakika sürmüş. Doğanın birkaç soluk alıp verişi sonrası, gökcismi donup kalmış; o kurnaz hayvanlar da ölüp gitmişler."[6]

LS: Öyleyse dünya tarihi (tabii ki tırnak içinde), insanın tüm tarihi, insanın yaptığı her şey ve çektiği tüm acılar—bu sadece her iki taraftan sonsuzluk ile çevrili geçici bir dakikadır. İnsandışı, insansız, akılsız sonsuzluklar. Fakat eğer ebedi dönüşe inanılırsa ya da bu doğruysa, yaşam, insan yaşamı, öncesinde ve sonrasında (insan ırkının olmadığı ve olmayacağı) sonsuz bir zaman olan, sadece bir dakika süren, geçici bir kaza olmaktan çıkar. İnsan ırkı sonsuza kadar açıktır ve sonsuza kadar açık olacaktır. O zaman insan geçici bir kaza değildir, ama (Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü Deneme, 22. Kısımda kullandığı bir ifadeyi kullanacak olursak) şeylerin kendindeliğine benzerdir. İlahilik sevgili ebediyettir ve bu insanın vazgeçemeyeceği, aşamayacağı, uzaklaşamayacağı bir şeydir. Şimdi 57. Aforizmayı okuyalım.

Okuyucu: "Tinsel bakışının ve kavrayışının gücüyle birlikte insanın etrafındaki uzaklık ve âdeta uzay da genişler: dünyası derinleşir, hep yeni yıldızlar, hep yeni bilmeceler ve

[6] Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine," çev. Oruç Aruoba, *Cogito*, 16 (Güz-1998), s. 55. (ç.n.)

görüntüler girer görüş alanına. Belki de tinin gözünün keskinliğini ve derinliğini üzerinde denediği her şey yalnızca onun alıştırma yapması için bir vesileydi, bir oyun nesnesiydi, çocuklar ve çocuk kafalılar için bir şeydi:.." (*Ötesinde*, 57. Aforizma)

LS: [7]..."zihin" olarak da pekâlâ çevrilebilirdi.[8]

Okuyucu: "Belki de bir gün gelecek uğruna en çok savaşılmış ve en çok acı çekilmiş olan en ciddi kavramlar: 'tanrı' ve 'günah' kavramları yaşlı bir adamın gözünde çocuk oyuncaklarının ve çocuk acılarının göründüğünden daha önemli görünmeyecekler bize, — belki de o zaman 'yaşlı insan' yeniden başka bir oyuncağa ve başka bir acıya gerek duyacak — hâlâ yeterince çocuk, ebedi çocuktur!" (*Ötesinde*, 57. Aforizma)

LS: "Yaşlı insan" tırnak içinde, "yaşlı Adem." Belki de Tanrı kavramı gibi en ciddi kavramlar bile, bir gün bize yaşlı bir adam için oldukça önemsiz olan bir oyuncak olarak görünecektir. O zaman yaşlı insan, yaşlı Adem, belki başka bir oyuncağa ihtiyaç duyacaktır, çünkü o hâlâ yeterince çocuk, ebedi çocuktur. İnsan Tanrı'yı aşabilir — ebediyeti aşamaz. Dolayısıyla bu, geleceğin dinine ayrılmış aforizmaların sonuncusudur ve birçok bilmeceyle kalırız.

Öğrenci: Bir sorum var. Ebedi dönüş, bu gezegende yıldızının yanında yaşayan insanadır. Yıldız söner. İnsan ırkı ölür. Milyarlarca yıl geçtikten sonra yaşam aniden, tamamen farklı, binlerce ışık yılı uzaklıkta bir yıldızda yeniden başlar ve sonra belki insan gibi bir şey tekrar gelişir.

LS: Hayır, "insan gibi" değil, "insan."

Aynı Öğrenci: İnsan tekrar gelişir ve sonra yaşam sona erer. Ama süreklilik milyonlarca yıldan sonra kopmuştur, dolayısıyla insanın bir şekilde bu tekrardan dolayı varlığa

[7] Bu noktada ses kaydında bir kesinti var.

[8] Strauss muhtemelen Kaufmann "*spirit's eye*" (tinin gözü) olarak çevirdiği "*Auge des Geistes*" ifadesini kastetmektedir. (ç.n.)

katıldığını söylemek mümkün değildir. İnsan kozmos dokusunun bir parçasıdır. Fakat asıl unsur olan sürekliliğin anlaşılması çok zordur; ki insan yaşamı için bir fark yaratan, bir dinde yaşam verici olan şey, süreklilik kavramı olurdu ve bu bir kez koptuğu için, teselli edici pek bir şey yoktur...[9]

LS: Evet, ama belki de Nietzsche sizin "kalbi ısıtmak"tan anladığınız anlamda kalpleri ısıtmak istemiyordur. Fakat insan bir kaza olmaktan çıkar. Anahtar nokta budur. İnsan yaşamı (onun kullandığı bir ifadeyi kullanacak olursak) bir kereliğine meydana gelmiş bir kaza değildir: [Örneğin] biri kölelerden oluşan bir milleti fetheder, ancak koşullar bu durumun bir daha gerçekleşmesini imkânsız kılar. Her dünyada zorunlu olarak insan olacaktır, belki sadece o dünya yaşamının bir parçası olarak, ancak bu dünyanın bir dünya olma iddiası bu parça sayesinde olacaktır.

Aynı Öğrenci: Bu düşüncenin nesinin yaşam verici olduğunu göremiyorum, özellikle de diğer düşüncesiyle birlikte anlaşıldığı zaman: Bütün bir millet, bütün bir canlı türü, doğanın birkaç büyük insan elde etmesinin sadece müsrif bir yoludur.

LS: Evet, pekâlâ. Şu orantıyı kurabilirsiniz: İnsan-altının (yani yaptığımız her şeyin büyük bir kısmı) insana olan oranı, insanın birkaç en yüksek insana olan oranına eşittir.

Aynı Öğrenci: Bu oranın her iki tarafı da öldürücüdür.

LS: Evet, bu olabilir, ama diğer yandan doğru olabilir.

Aynı Öğrenci: Eğer bunun doğru olduğunu düşünüyorsam, o zaman hakikati aradığını iddia ettiği sürece Nietzsche ile aynı fikirde olabilirim. Ama bunun yaşam verici olduğu konusunda onunla asla hemfikir olamam...

LS: Bunun sizin üzerinizde herhangi bir etkisi olur mu bilmiyorum, ama sempatik bulmadığınız bu düşünce, nihayetinde Nietzsche'nin bir icadı değildi. Görünür evrenin ebedi-

[9] Bu noktada ses kaydında bir kesinti var.

liğine inanmayan antik çağdaki tüm filozoflar tarafından kabul edilirdi.

Aynı Öğrenci: Bu ... yaşam veren.

LS: Akıllı yaşam istisnadır ve bu aklı doğru bir şekilde yetiştiren insan, yani filozoflar, yine insan ırkının istisnasıdır. Dolayısıyla, çoğunluk, nicelik açısından bakıldığında en yüksek olan çok azdır.[10]

Aynı Öğrenci: Ama itiraz ettiğim nokta, eleştirim bu değil. [İtiraz ettiğim] kısım süreklilikteki kopuş ve bunun yaşam verici olduğu iddiasıydı.

LS: Ancak, bu dünyayı harekete geçiren bileşenlerin aynı zamanda gelecekteki herhangi bir dünyanın bileşenleri olması gerçeği, sürekliliği garanti etmez...

Aynı Öğrenci: Evet, Nietzsche, bileşik varlıkların bir araya geldiğini ve sonra dağıldığını söylerdi, ama bunu düşündüğümde, tüm düşünebildiğim...

LS: Peki, devamından daha iyi bir anlayış, daha iyi bir sempati elde edip edemeyeceğimizi görelim. Şimdi Nietzsche'nin geleceğin dini hakkında söylediklerinin sonuna geldik ve son beş aforizma genel olarak din hakkındaki değerlendirmesini içerir.

Öğrenci: 52 ve 55. Aforizmalar... Kendime Nietzsche'nin orada gördüğü çatışmanın ne olabileceğini sordum. Bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin yanıtını 55'te buluyoruz...

LS: 53'ten yaptığınız alıntıyı duyamadım.

Aynı Öğrenci: Şöyle diyor: "din içgüdüsü gerçekten güçlü bir biçimde büyümektedir"

[10] Strauss'un yanıtında ilk birkaç cümledeki bazı sözcükler duyulamamakta ve dolayısıyla ne demek istediği tam olarak anlaşılamamaktadır. Dolayısıyla bu cümleler dökümde mevcut olsa da çevrilmemiştir. Burada dikkat çeken tek şey Strauss'un "*divinity*" sözcüğünün ilk kullanımından bahsetmesidir. "*Divinity*"nin anlamı "ilahilik," "tanrı(ça)," ya da "ilahiyat" olabilir. Strauss bunu antik Yunan filozoflarına atfen kullanmış olmalıdır. "İlk kullanımı" dediğine göre, Platon'un *Devlet*'inde (379a5) ve Aristoteles'in *Metafizik*'inde (1000a9, 1071b27) geçen *theologia* sözcüğünü kastediyor olabilir. (ç.n.)

LS: Evet, Nietzsche için bu tür spesifik bir hakikat ilkel din de dahil tüm dinde bulunur.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Evet, ama bu Nietzsche için o kadar basit değil. Soru şu: Din [içgüdüsünün] arkasında ne yatar? Buradaki argüman ve buradaki fikirler dizisine gelince: Geçmişte hiç olmayan ama şimdi eli kulağında olan şey nedir? Ve bu 55'te yanıt bulur: Tanrı'nın Hiçliğe kurban edilmesi. Bunun gaddarlık olarak tanımlanması önemsiz değildir, fakat bu diğer düşünceye göre ikincildir. Artık teistik olmayan dinsel içgüdü, Tanrı'yı Hiçliğe kurban etmiştir ya da edecektir. Soru şu: Bu nasıl din olabilir? Ve nihai yanıt ebedi dönüştür. Nietzsche'nin yanıtı 56'da verilmiştir.

Aynı Öğrenci: Yani, yanıt...

LS: Evet, ama tam olarak değil, çünkü (Nietzsche'ye göre) gaddarlık tüm insan yaşamında mevcuttur.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Fakat Nietzsche, gaddarlığın her zaman etkili olduğunu kabul eder ki güç istencinin anlamı budur. Nietzsche'nin karşı çıktığı ve kendisinden önce oldukça güçlü olan (en azından Rousseau'nun zamanında, ancak günümüze kadar da devam eden) görüş, insana özgü duygunun acıma ya da merhamet olduğudur. Nietzsche, yine polemikçi bir şekilde, "Hayır, gaddarlıktır" der. Ve daha sonra verdiği kanıt şudur: Merhametin mantığını enine boyuna düşünün; (örneğin, Albert Schweitzer'ın yapmaya çalıştığı şekilde). Ve insan yaşamının bu temelde mümkün olup olmadığını, mutlak bir şekilde yaşama saygıya sahip olup olamayacağınızı görün. Bu Schweitzer'ın ve bir bakıma Gandi'nin iddia ettiği şeydir. Dolayısıyla bunun imkânsız olduğunu kabul ediyorsanız, gaddarlık unsurunu kabul ediyorsunuzdur, (ki gaddarlık eğer gerçekten de merhametin zıddıysa). Nietzsche, bildiğiniz gibi, aşırı formülü tercih eder ve bu nedenle de gaddarlıktan bahseder. Ve tüm dinlerde gaddarlığın var olduğunu (55'te bunun bir işareti var), ve sadece dinde değil, her şeyde var

olduğunu söylerdi. Sanatta da gaddarlık vardır: Sanatçının kendisine karşı, kendi kamuoyuna, seleflerine vesaire. Bununla birlikte, Nietzsche'ye şu itiraz yapılabilirdi: Gaddarlık yalnızca merhametin aynadaki aksidir ve dolayısıyla meselenin köküne inmez.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Nietzsche'nin eleştirdiği tez şudur: İyi yaşam, tamamen bağışlayıcı, tamamen merhametli bir insan yaşamıdır. Eğer bu imkânsızsa—eğer insan yaşamının yaşam olmak için başka bir bileşene sahip olması gerekiyorsa, o zaman buna karşılık olarak merhameti sınırlayan o "x"i ayırırsınız. Ve buna gaddarlık dersiniz, çünkü merhamet insanlara iyi şeyler yapma arzusudur, gaddarlık ise kötü şeyler yapma arzusudur. Ve muhtemelen her ikisi de insanın bileşenleridir, en azından bildiğimiz haliyle insan için, ampirik bilgiye sahip olduğumuz her çağda.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Bu sadece Almancada değil, bu Hindu'dan. Nietzsche'nin kullanıp kullanmadığı...

Aynı Öğrenci: ...

LS: Şimdi, ilk olarak, daha az vahim olan bir şeye, yani bölümün son beş aforizmasına geri dönelim.

Başka bir öğrenci:

LS: Evet, ama bu ampirik bir gerçek değil midir?

Aynı Öğrenci: ...

LS: Pekâlâ, (Nietzsche'nin birçok çağdaşının diyeceği gibi) ateist olduğumuzu ve öteki dünya saadetini, popüler dilde "ilerleme" adı verilen yeryüzündeki mutlulukla değiştirdiğimizi varsayalım. Dolayısıyla Tanrı'yı ilerlemeyle değiştirdik. Ama eğer ilerlemeye eleştirel olarak bakarsanız, o zaman gerçekten ilerleme olmadığını ve belki de Hiçlik olarak adlandırılmayı hak ettiğini görürsünüz.

Aynı Öğrenci: ...

LS: Nietzsche burada başka bir şeyden bahsediyor ve ben de ampirik gerçek derken abarttım. Nietzsche burada, gelecek nesilde (yani 1886 civarında henüz bulunmayan) gelmek üzere olan şey hakkında konuşuyor: Modern insanın Tanrı'yı Hiçlikle değiştirmiş olduğunun farkına varmak. Buna ilk tepki ya da ona eşlik eden his kurtuluştu. Kurtuluş. Bu korkunç sanrılardan kurtulursak, insan yaşamı ne kadar hoş olur? Ve sonra Nietzsche, bir teist olmaksızın, şunları söyleyen ilk kişilerden biriydi: Büyük ahmaklarsınız: Elde ettiğiniz şey kurtuluş değil, saadet değil, mutlak herhangi bir şeydir ki buna Hiçlik diyebilirsiniz.

Elbette bildiğimiz diğer fenomenlere de bir gönderme var. (Öncelikle), kullandığı taş örneği: Taş genel olarak cansız alemi temsil edebilir ve her materyalizm bu şekilde Tanrı'yı taşa kurban etmektir. Ama buna ek olarak, (ki bunu sanırım geçen sefer bahsetmiştim), bu Anaksagoras'ın teziydi: Güneş bir taş, sadece bir taş ve taştan başka bir şey değil. Taştan Hiçliğe [sadece] kısa bir adım vardır. Yani burada ilgilendiğimiz sorunun bakış açısından.

Öyleyse izin verirseniz, sonraki beş aforizmaya dönüyoruz, çünkü mevcut akademik yılda *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi üstünkörü okumamızı bitirmeye çalışmalıyız diye düşünüyorum. Ve zaten Nisan ayı sonlarında olduğumuz için, sadece birkaç toplantımız daha var.

Şimdi bir sonraki aforizmada, ilk önce dinin çalışma, emek ahlakı ile bağdaşmadığını söyler. (Bu, bugünlerde Max Weber'in Püritenlik hakkındaki açıklamalarını takip edenlerin söylediklerine aykırıdır.) Nietzsche bunu geliştirir ve özellikle de insanların çalışma, emek *kültürüne*[11] bağlandığı ölçüde, nasıl dini bir yaşam için kesinlikle gerekli olan serbest vakti anlamakta başarısız olduklarını gösterir. Verdiği özellikle çarpıcı (kendisi için özellikle, ama belki bizim için de ilginç olan) bir örnek akademisyendir: Giderek daha fazla emekçi

[11] Türkçeye de "*etos*" olarak geçmiş Yunanca kökenli "*ethos*" "ruh, kültür, âdet, alışkanlık" gibi anlamlar taşır. (ç.n.)

haline gelen ve bu emeği araştırma olarak adlandıran ve dini hiç kavrayamayan çağdaş akademisyenler.[12] Okumak için çok uzun, ama sadece aforizmanın sonunda "her çağın" diye başlayan kısmı okuyalım, buldunuz mu?

Okuyucu: "Her çağın kendine göre bir ilahi naiflik tarzı vardır, diğer çağlar bunu icat ettiği için ona karşı kıskançlık duyabilirler: — bilginin bu üstünlük-inancında; hoşgörüsünün temiz vicdanında; dışına, uzağına, *üzerine* çıkarak kendisinin aştığı dindar insana, içgüdüsünün değersiz ve düşük bir tip muamelesi yaptığı o hiçbir şeyden habersiz yalın güvende ne kadar çok naiflik, saygıdeğer, çocuksu ve sınırsız yontulmamışlıkta bir naiflik vardır — o ki 'fikirlerin,' 'modern fikirlerin' küçük, küstah, cüce ve avam, çalışkan-becerikli kafa ve kol emekçisi!" (*Ötesinde*, 58. Aforizma)

LS: "Her çağın kendine göre bir ilahi naiflik tarzı vardır" der. Ve bu, Nietzsche'nin burada tasvir ettiği çağdaş bilginin özellikle gülünç naifliği için bile geçerlidir. Bu, sanırım daha önce okuduğumuz bir şeyle bağlantılıdır. Var olmuş ve var olan her şeye "evet" demek elbette aynı zamanda her tarihsel döneme "evet" demek anlamına gelir. Her tarihsel dönem kendi içinde ilahi bir şeye sahip olmasaydı, bu makul olmazdı. Örneğin, çağdaş bilgine özgü rezil dine üstünlük duygusu ve dini kavrayamaması bile ilahi, saygıdeğer bir naifliktir. Dolayısıyla daha öncekilerle bir bağlantı var. Ama bütün argümanın ana noktası, sözde modern fikirlerin dinin karşısında aşağı bir konumda olmasıdır ve bu, Nietzsche'nin temas ettiği ilk noktadır.

Ve sonra 59. Aforizmada temasını daha kapsamlı geliştirdiğini görüyoruz ve bir şey kabul eder: Dindar insan, *homines religiosi*, başka herhangi bir sanatçıdan daha fazla yaşamı tahrif etmiştir. Ama bunu yaparak, yaşamın doğru olmayan teselli edici bir imgesini vererek, {dindar insanlar} yaşamı tahammül edilebilir kılmak için yaşam imgesini ilahileştirdiler. Belki de şimdiye kadar insanın kendisini güzelleştirmek için

[12] "Akademisyen": İng. *scholar*; Alm. *Gelehrter*. Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)

dindarlıktan daha güçlü bir araç yoktu. Dolayısıyla Nietzsche gibi insanlar dindarlığı terk etmek zorunda olsalar da, dindarlığa borçlu olduğu şey için oldukça minnettar olmaması mümkün değildir. Düşüncelerini daha eksiksiz, daha açık, daha basit olarak, [şimdi] okuyacağımız 60. Aforizmada geliştirir.

Okuyucu: "İnsanı, *tanrı uğruna* sevmek — Şimdiye kadar insanlar arasında ulaşılmış en soylu ve en uzak duyguydu bu. İnsana duyulan sevginin herhangi bir kutsallaştırıcı art niyet olmadıkça *fazladan* bir aptallık ve hayvanlık olduğu; bu insan sevgisi eğiliminin ölçüsünü, inceliğini, tuz tanesini ve amber zerresini ancak daha yüksek bir eğilimden aldığı: — bunu ilk kez duyumsayan ve 'yaşantılayan' hangi insan olmuş olursa olsun, böyle bir nazikliği dile getirmeye çalıştığında dili ne kadar dolaşmış olursa olsun, tüm zamanlar boyunca kutsal ve saygıdeğer bir insan olarak kalacak bizim için, şimdiye kadar en yükseğe uçmuş ve yolunu en güzel şaşırmış insan olarak." (*Ötesinde*, 60. Aforizma)

LS: Başka bir deyişle, insanın bugüne kadarki zirvesi din (ama her din değil) ve dindar insandı. Nietzsche'nin verdiği örnek, Tanrı uğruna insan sevgisidir; "Tanrı uğruna" olmayan insan sevgisi bir saçmalıktır. Demek istediğim, köpek ya da kedi ya da kuş sevgisi kadar mantıklıdır; nitekim Yunanlar bu nedenle "*philanthropia*" (insan sevgisi) sözcüğünü, az çok "*philokyon*" (köpek sevgisi) olarak kullanırdı; bilirsiniz, bazı insanlar köpek sever. İnsanları sevmek mümkündür, ama onları sevmemek için de sebepler vardır. Bunu haklı çıkarmak için insanilik-ötesi bir şey olmalı ve bunun için en güçlü formül, insanı Tanrı uğruna sevmektir, insanı Tanrı'nın bir mahluku olarak sevmek. Fakat Nietzsche'nin, önceki aforizmada söylediği ve burada tekrarladığı gibi, bu formül şimdiye dek gelmiş en yüksek formüldü; yanlış bir düşünceydi, ama şimdiye dek en yüksek olanıydı. Şimdi son iki aforizmaya dair birkaç şey söyleyelim.

Öğrenci: Kısa bir soru sormak istiyorum. Meseleyi gerçekten çok basitleştiriyor gibi görünüyor ve daha önce meydana

gelen en yüksek şey budur derken çok haksızlık yapıyor: Daha önce gelen en yüksek şeyin insanları sevmekle bir ilgisi vardı, çünkü insanları sevmekle Tanrı'ya yaklaşılıyordu. İnsanların birbirlerini sevmesine bir şekilde Tanrı da girer, ama bu, insanları Tanrı uğruna sevmekle aynı şey değildir. Bu aşırı basitleştirme ve bir şekilde çok adaletsiz görünüyor. Bunu radikalleştirirse tamamdır, ama radikalleştirdiğinde...

LS: Nietzsche'nin ne demek istediğinin açık olduğunu düşünüyorum, ama "insanı sevmeye bir şekilde Tanrı'nın girmesi" ile ne demek istiyorsunuz?

Aynı Öğrenci: Tanrı'nın insanların [birbirlerine] karşı sevgisi ile bir ilgisi vardır.

LS: Fakat bu ne anlama geliyor?

Aynı Öğrenci: Bu "ilgi" belirsiz, elbette. Ancak, söylemeye çalıştığım şey, bu her ne olursa olsun, Tanrı uğruna insanı sevmek demekten daha karmaşıktır.

LS: Evet, ama mesele şudur: Tanrı insan sevgisinde baskın unsur olmasa da yine de bir unsur mudur? Ancak o zaman Nietzsche şöyle derdi: Eğer Tanrı böyle bir unsur ise, o zaman sadece herhangi bir unsur olarak değil, sadece en baskın unsur olarak anlaşılabilir.

Aynı Öğrenci: Ama bu, onun formülleştirmesini insanı Tanrı uğruna sevmeye uygun hale getirir miydi? Neden bunun yerine şöyle düşünmüyor: İnsanı sevmek, çünkü bu sayede, bu sevgi ilişkisi aracılığıyla, Tanrı parlayarak kendini gösterir?

LS: Evet, ama bu durumda [bu ilişkinin] amacı ve başlangıç sebebi Tanrı olmaz mıydı?

Aynı Öğrenci: Sevgi dolu bir insanın uzun yaşamında nihai keşif olabilir.

LS: Pekâlâ, o zaman insan sevgisi, mührünü, saygınlığını Tanrı ile olan ilişkisinden almaz mıydı?

Aynı Öğrenci: Ama bu onun formülünün gerçekten ol-

duğu anlamına gelirdi, çünkü bu Tanrı uğruna insanı sevmek olmazdı, insan uğruna insanı sevmek olurdu.

LS: Hayır, hayır, öyle değil—açıkça ifade ettiği gibi, Nietzsche bunu reddeder. Bu kendi başına bir hamamböceğinin hamamböceğini sevmesinden daha saygın olmazdı.

Aynı Öğrenci: Oh, anlıyorum, insan ve hamamböceği arasındaki fark üzerine bir değer yargısında bulunmak istemiyor.

LS: Oh, Nietzsche değer yargısında bulunmaktan çekinmez; o bir bilim insanı değil, ama konu bu değil. Ancak, insanın insanı belli koşullar altında sevmesinin, belki de aynı türe ait oldukları gerçeğinden anlaşılabilir olduğunu söylerdi. Kabaca aynı düşmanlara sahipler—timsahlar ve bu türden başka şeyler. Douglas'ın[13] Lincoln'a bu minvalde söylediği sözü biliyorsunuz, ama [Nietzsche'nin] insanı sevmek olarak adlandırdığı şey bu değil; bu [sevgi], onu tanıdığımız şekliyle insan tarafından haklı çıkarılamayacak bir şeye sahip olmalı. Geleneksel formül "Tanrı uğruna"dır. Nietzsche "üstinsan uğruna" der, bunu[14] aşan insan uğruna.

Şimdi önce bu bölümü bitirelim. Nietzsche, resmin diğer tarafına bakar, ama dine minnettar olmamız gereken şeyler için değil, başka şeyler için. İlk düşünce şudur: Gerçek filozof için, tüm (geçmiş ya da gelecek) din, sadece insan ırkını yetiştirme ve eğitim çalışması için bir araç olabilir—özellikle de çilecilik ve püritenlik. Ve püritenlik, elbette yalnızca 17. yüzyılın tarihsel olgusu olarak anlaşılmamalıdır; ve tüm katı ahlaki yasaklamalar, (ayaktakımına özgü ve sefil kökenleri üzerinde efendi olmak isteyen) ırkın eğitimi ve soylulaşması için hemen hemen vazgeçilmez araçlardır. Ve dinin hizmet ettiği diğer son derece yararlı ve yüksek amaçların uzun bir listesini

[13] Abraham Lincoln, Stephen Douglas'ın "Illinois seçim kampanyasında" birçok kez şu sözleri sarf ettiğini iddia etti: Bir zenci ve bir timsah arasındaki bir çatışmada, zenciden yana olurdu; bir zenci ve bir beyaz arasındaki çatışmada, beyazdan yana olurdu. Indiana, Indianapolis'te Konuşma, 19 Eylül 1859, *Abraham Lincoln Toplu Eserleri*, der. Roy P. Basler (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953), Cilt 3, s. 470.

[14] Muhtemelen "geleneksel formül"ü. (ç.n.)

verir ve ancak daha sonra, son paragrafta olumsuz etkilerinden söz eder.

Din, filozofun elinde birçok sağlıklı etkiye sahip olsa da, yetkili[15] bir konumda (onun ifadesiyle "egemen") olduğunda, "insan" tipini muktedir olduğu en yüksek uçuştan alıkoyan başlıca nedenler arasındadır; özellikle, Avrupalı tipini, kötüleştirmiş veya yozlaştırmıştır. Burada aklında elbette özellikle Hıristiyanlık var.

Ancak kilit nokta, yetkili bir din ile doğru türden insan eliyle idare edilen {yetkili din} arasındaki ayrımdır. Nietzsche'nin burada yaptığı ayrım, bize, Platon'un *Devlet*'indeki şiir eleştirisinde ima edilen ayrımı hatırlatıyor. Şiir elbette felsefenin hizmetinde ise sakıncalı değildir. Platon'un eleştirilerini yönelttiği şey, hizmet eden konumunda olmayan egemen bir şiirdir. O halde Nietzsche'nin Üçüncü Bölümde tartıştığı ana nokta budur.

Öyleyse, sınıfta tartışması çok zor olan Dördüncü Bölüme en azından biraz zaman ayırmalıyız: Hepsi çok kısa olan çok sayıda (toplam 122 veya 123) kısa aforizma var. Ve herhangi bir sırası ya da mantığı yok gibi görünüyor. Ancak, bu bölümün işlevini bir bütün olarak ele alırsak, tek bir şey var: [Nietzsche] *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabının tamamını 1 ila 3. Bölümler ve 5 ila 9. Bölümler olmak üzere iki parçaya ayırır. Bu açıktır, fakat bu elbette [Dördüncü Bölümdeki] münferit aforizmaların yeterli bir açıklaması değildir, ya da bize sıraya dair herhangi bir ipucu vermez. Belki ilkini okuyarak bakabiliriz. Okuyabilir misiniz?

Okuyucu: "Tam bir öğretmen, her şeyi yalnızca öğrencileriyle ilişkili olarak ciddiye alır — hatta kendisini bile." (*Ötesinde*, 63. Aforizma)

LS: Evet, sanırım bundan çıkarılabilecek belli bir sonuç var. En azından şu: Nietzsche kişinin kendisini sadece öğrenci ya da genel olarak diğer insanlar bakımından ciddiye alma-

[15] Strauss'un kullandığı "*ministerial*" sözcüğü "hizmet eden" ya da "aracılık eden" anlamına da gelir. Bir sonraki paragrafta "hizmet eden" olarak da çevrilmiştir. (ç.n.)

ması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla bu, "kendin olmak," "kendin için olmak" ya da (daha önce 41. Aforizmada kullanılan bir ifadeyi kullanacak olursak) "kendini korumak" anlamı taşır. Nihai düşünce budur... Şimdi bir sonraki aforizmaya baktığımızda, bu düşüncenin devam ettiğini görürüz.

Okuyucu: "'Bilgi uğruna bilgi' — ahlakın kurduğu son tuzak budur: bununla bir kez daha tamamen ahlaka dolanılmış olunur." (*Ötesinde*, 60. Aforizma)

LS: Evet, işte yine başka bir şey için benliğin kurban edilmesi. Burada öğrenci uğruna değil, bilgi uğruna. Bu başlangıç mantıklı. Şimdi bilgi kendi uğruna iyi olamaz. Sadece kendini bilme olarak haklı çıkarılabilir. Kendin olmak, kendinle dürüst olmak, kendi idealine giden yolda yürümek anlamına gelir. Bu, devamında yüzeye çıkan bir düşüncedir. Fakat bu düşüncenin bazı ateist [sonuçları] olduğu gözüküyor. Bu bölümde Tanrı'ya toplam dokuz gönderme yapılıyor ve bunlardan sadece biri Nietzsche'nin kendi teolojisine işaret ediyor. İlk önce bunu ele alabiliriz, çünkü çok... 150. Aforizma.

Okuyucu: "Kahramanın etrafındaki her şey trajedi olur; yarı-tanrının etrafındaki her şey satir oyunu olur; ve Tanrı'nın etrafındaki her şey — nasıl? Belki de 'dünya?' olur." (*Ötesinde*, 150. Aforizma)

LS: Bu daha önce bahsettiğim bir düşüncedir... {ses yadı kesiliyor} dine aykırı bir ifade kullanarak, bunun Nietzsche'nin teolojisi olduğu söylenebilir. Şimdi 67. Aforizma.

Okuyucu: "Bir kişiye sevgi duymak barbarlıktır: çünkü tüm geri kalanların pahasına uygulanır. Tanrı sevgisi de öyle." (*Ötesinde*, 67. Aforizma)

Öğrenci: Bu, insanı Tanrı uğruna sevmek hakkında konuşurken, daha önce yaptığı yorumun aynısı gibi görünüyor.

LS: Ama bu, insanı sevmek anlamına geliyor. İnsanı Tanrı uğruna sevmek kastedilmiyor.

Aynı Öğrenci: İnsanı Tanrı uğruna sevmek hiç de insanı sevmek olmazdı.

LS: Hayır, hayır, onun anlamı bu değil. Kutsal Kitap'a göre, Tanrı'yı tüm yüreğinizle, tüm gücünle ve tüm ruhunuzla sevin ve bunun altında, komşunuzu kendiniz gibi sevin.

Aynı Öğrenci: Ama daha önceki kısımda insanı Tanrı uğruna sevmekten bahsetmişti. Şunu kastettiğinizi sanıyordum: İnsanlar kendi başlarına sevilmeye layık olmadıkları (yani, size göre, onları sevmek için bir sebep olmadığı) için, [Nietzsche] orada Tanrı'yı sevmekten bahsediyor.

LS: Evet, ama öte yandan, insanlar sevilebilir: Onları sevmek mümkündür, ama o zaman daha yüksek bir gerekçeye ihtiyacınız vardır. Ve Nietzsche'nin en azından 67'de karşı çıktığı şey, insan sevgisi için yer bırakmayan Tanrı sevgisidir.

Aynı Öğrenci: Ah, yani hem Tanrı'yı hem de insanı sevmek mümkün olsaydı; o zaman bu şeylerin bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu kastetmiyor; biri diğerini haklı çıkararak değil de, diğerinin mazereti olarak hizmet ederek.[16]

LS: Mazeret değil, ama haklı çıkarma pekâlâ olabilirdi – sevilen kişinin vazgeçilmezliğini reddetmeksizin, bir mertebe sıralaması olabilirdi.

Aynı Öğrenci: Anlıyorum.

LS: Tanrı'ya göndermeleri saydığımda, doğaya bir gönderme bulunup bulunmadığını görmek için baktım. Sadece bir tane var; bu oldukça dikkat çekici. Ama buna karşın kadın ve erkekle ilgili dokuz gönderme var ve bu doğa hakkında konuşmanın bir yoludur.

Eğer bana inanmıyorsan, daha sonra muhtemelen [haklı] olduğumu göreceksiniz. Çünkü bu, insanlar arasında doğal mertebe sıralamasında doğanın varlığı için Nietzsche'nin en büyük örneğidir, çünkü Nietzsche, kadınların kurtuluş hareketinin inandığı şeye inanmıyordu, ki sanırım bu sizin için

[16] Ses kaydında öğrencinin bazı sözleri net duyulamamaktadır, ancak bir yerde dökümde yazılı olandan farklı bir şey söylediği anlaşılmaktadır. Çeviri buna göre yapılmıştır, ancak buna rağmen öğrencinin genel olarak ne demek istediği net değildir. (ç.n.)

şaşırtıcı olmayacaktır. Argümanın silsilesini mümkün olduğu ölçüde takip etmek için, 71'e bakalım.

Okuyucu: "Astronom olarak bilge. — Yıldızları henüz 'senin-üstünde' bir şey olarak hissettiğin sürece, bilen kişinin bakışı yoktur sende." (*Ötesinde*, 71. Aforizma)

LS: Evet, "bilenin."[17] Dolayısıyla, Nietzsche'nin aklında olan bilenin üzerinde, Kant gibi, yıldızlı gökyüzü yoktur; ne de içinde ahlaki yasaya sahip olduğu söylenebilir, çünkü o iyinin ve kötünün ötesindedir. Fakat tam da bu anlamda bir bilen olduğu için, çok yüksek bir ahlakı, gerçekten iyinin ve kötünün ötesinde bir ahlakı vardır. Buna şüphe yok. Şimdi önce 74. Aforizmayı ve ardından 75 ile 76'cıyı okuyalım.

Okuyucu: "Deha sahibi bir insan..." (*Ötesinde*, 74. Aforizma)

LS: "Deha" sahibi.[18]

Okuyucu: "Deha sahibi bir insan hiç çekilmez, en azından iki şeye daha sahip değilse: Şükran duygusuna ve temizliğe." (*Ötesinde*, 74. Aforizma)

LS: Pardon?

Öğrenci: Asli olduğunu düşündüğü unsurlar arasında biraz uyumsuzluk var.

LS: Neden?

Aynı Öğrenci: Sanırım tin, temizlikten farklı bir düzlemde.

LS: Evet, ama buradaki sözcük "tin" değil, "deha." "Bir deha sahibi" diyor.

Aynı Öğrenci: Deha, ama temizliğin nasıl [bir ilişkisi] olduğunu anlamak zor.

[17] Nietzsche: *der Blick des Erkennenden*; Kaufmann: *the eye of knowledge*; Strauss: *the eye of knower*. (ç.n.)
[18] Nietzsche: *Genie*; Kaufmann: *spirit*; Strauss: *genius*. (ç.n.)

LS: Evet, tam da dürüst olmayan dâhilerin olması mümkün olduğundan. Nietzsche'nin burada kendine göre göstermeye çalıştığı şey, iki şeyin (bilgi ve doğa) özdeş olmadığı, ama aralarında bir akrabalık olduğudur. Ve bu iki örneği, asgari örnekleri kullanır ve şöyle der: "eğer *en azından* iki şeye daha sahip değilse: minnettarlık ve temizlik." Umarım temizlikten, kötü kokuyu, deodorantları anlamıyorsunuzdur — elbette bunu kastetmiyorsunuzdur.

Aynı Öğrenci: Hayır, en basit şekliyle aldım.

LS: Evet, ama eğer parfümleri filan düşünüyorsanız, bu başka bir konu. Ama bunun temizlikle ilgisi yok.

Aynı Öğrenci: Bunu bir kir eksikliği olarak düşünüyorum. Sanırım deodorantları düşünecek kadar ileri gitmiyorum.

LS: Evet, güzel, pekâlâ. Ve bu biraz daha incelikli bir anlamda da anlaşılabilir.

Aynı Öğrenci: Dürüstlük olarak.

LS: Evet ve başkalarının üzerine kendi iç kirini dökmeme, başkalarına bunlardan bahsetmeme.

Aynı Öğrenci: Bir çeşit incelik ve bayağılık yokluğu.

LS: Evet, bu tip bir şey. Pekâlâ. Belki de intihal ve benzeri şeyler de temizlik eksikliği olarak adlandırılabilir.

Aynı Öğrenci: Belki bu şükran eksikliği olurdu.

LS: Tamam, ama bu onu sadece korurdu. Şimdi bir bakalım — Evet?

Başka Öğrenci: 119'u [okumaya] ne dersiniz?

LS: Evet, bu iyi bir nokta. Onu okuyalım.

Okuyucu: "Kirden duyulan tiksinti o kadar büyük olabilir ki, engel oluşturabilir temizlenmemize — kendimizi 'haklı çıkarmamıza.'" (*Ötesinde*, 119. Aforizma)

Aynı Öğrenci: Dayanılmaz...

LS: Hayır, bu onun farklı bir yönüdür; temizlik [duygusu] o kadar büyüktür ki kirinizi çıkarmazsınız, çünkü kirle haşır neşir olmak, onu temizlemek dahi istemezsiniz. Şimdi bir sonraki aforizmaya bakalım; bunun bugün pek bir öneminin olmadığını, ilkokul ikinci sınıfta bile öğretildiğini düşünüyorum. 75. Aforizma.

Okuyucu: "Bir insanın cinselliğinin derecesi ve türü, tininin son doruğuna kadar uzanır." (*Ötesinde*, 75. Aforizma)

LS: "Zihninin."[19] Bu daha kısa bir şekilde söylenemezdi, değil mi? Ve bunu sayısız sonuç takip edebilir ve elbette özellikle Nietzsche'ye borçlu olan insanlar var. Nietzsche'nin cinsel yaşamı hakkında bütün bir literatür mevcuttur: Podach[20] adında bir kişin (onu hatırlarsınız) bu konuda yazmıştı ve her şeyi öğrenmişti; üzücü bir hikâyedir.

Öğrenci: ... düşünüyordum.

LS: Kant'ı, elbette o akla gelirdi.

Öğrenci: 74'ten hemen sonra, Nietzsche kendi ölçütlerine göre biraz çekilmez olmaya başlar. Yani, eğer temizliğin olduğuna katılıyorsak.

LS: Fakat Nietzsche'nin çok talepkâr bir ahlakı açıkça ortaya koymak istediğini varsaymak daha basit değil mi? (Ama çilecilik ve püritenliği değil, bunlar imkânsızdır.) Çünkü 75 ve 76'yı bir arada ele almak gerektiğine inanıyorum; okursanız sevinirim.

Okuyucu: "Barış koşullarında savaşçı insan kendine saldırır." (*Ötesinde*, 76. Aforizma)

LS: Öyleyse, tıpkı seksi reddedemeyeceğimiz gibi, savaşı da reddedemeyiz, ya da bugün denildiği gibi... Bunlar mümkün ve arzu edilir tek insan erdeminin bileşenleridir. Nietzsche'nin daha sonra farklı bir bağlamda açıklayacağı, ancak yine de okuyacağımız bir tane var. Sadece tek bir nokta var ve

[19] Nietzsche: *seines Geistes*; Kaufmann: *of his spirit*; Strauss: *of his mind*. (ç.n.)
[20] Erich F. Podach, *Der Kranke Nietzsche* (Wien: Bermann–Fischer, 1937).

bu çeviriden anlaşılıyor mu bilmiyorum. Eğer 83'e bakarsanız: Bu, Almanca orijinalinde italik başlığa sahip ilk aforizmadır; "içgüdü" sözcüğü bir sonraki bölümde çok büyük rol oynayacak.

Okuyucu: "İçgüdü. — Ev yanınca öğle yemeği bile unutulur. Evet: ama küllerin üstünde yenir sonra." (*Ötesinde*, 83. Aforizma)

LS: Bunu erkekler ve kadınlar hakkında birkaç aforizma izler; bu tema daha sonra ele alınacak. Bunları okumayacağız, çünkü latif cinse karşı nahoş olarak yorumlanabilir. 87'ye bakalım.

Okuyucu: "*Bağlı Kalp, Özgür Tin.* — Kalbini sıkı sıkıya bağlayıp hapis tutan, tinine birçok özgürlük tanıyabilir: bunu daha önce bir kez söylemiştim. Ne var ki inanmıyorlar bu söylediğime, zaten önceden bilmiyorlarsa...." (*Ötesinde*, 87. Aforizma)

LS: Bunun kesinlikle çok önemli olduğunu düşünüyorum ve Nietzsche bu konuyu 188'de tekrar ve daha uzun bir şekilde ele alır; gelecek sefere bunu okuyacağımızı umuyorum. Şimdi, gördüğünüz gibi, bu da italik bir başlığa sahip. Bu bölümde böyle toplam dört aforizma var. "Bağlı bir kalp, özgür zihin." Bunu "tin" değil, "zihin" olarak çevirirdim. Bazı insanlar var ki özgür bir kalbin ve özgür bir zihnin uyumlu olduğunu düşünür. (Günümüzde, özellikle dikkat çekmekte ve sesleri çıkmaktadır.) Nietzsche bunu reddeder. Özgür bir zihin ister, aksi halde bir bağnaz olurdu, ama bunun için ödenmesi gereken bir bedel var ve bu da bağlı bir kalptir. Bağlı bir kalp.

Öğrenci: "Kalbe" yaptığı göndermenin 75. Aforizmada olup bitenle bir ilişkisi var mı?

LS: Hayır, özel bir ilişkisi yok. [Nietzsche] inanmış olamaz. 107. Aforizma ile bağlantısının çok daha yakın olduğuna inanıyorum. Bunu okumak isterseniz okuyabiliriz.

Okuyucu: "Bir kez karar alındıktan sonra, kulağı en iyi

karşı gerekçeye bile kapamak: güçlü bir karakterin belirtisi. Aynı zamanda ara sıra bir aptallık istenci." (*Ötesinde*, 107. Aforizma)

LS: Ve kalp bağlı olmalıdır. Kalbimiz, sayesinde hissettiğimiz ve istenç kullandığımız içimizdeki şeydir.

Öğrenci: *Thymos*?[21]

LS: Hayır, bu pek aynı şey değil. Bu elbette buradan ve entelektüel çekirdekten indirgenebilir, ama hayır, bu, *thymos* ile aynı şey değildir, çünkü buradaki her şey ne de olsa aynı zamanda kalbe aittir.[22]

Başka Öğrenci: Bu bir his mi yoksa bu çok ileri gitmek mi olur?

LS: Evet, ama daha doğrusu istemek ve hissetmek — düşünmeye zıt olarak. *Sentiment*[23] Latince "*sentire*"yi hatırlatıyor, ki bu tam da düşünmeye işaret edebilir. Bunu[24] dolaylı olarak ve bir vaaz şeklinde (ki bu belki Nietzsche'ye pek yabancı değildir) şu şekilde ifade edebiliriz: Hâlâ bir öğretmen iken,[25] öğrencilerime hep şunu derdim: İlk kural iyi bir çocuk olmak, yani söz dinlemek ve ödevini yapmak ve bu gibi şeyler. Ve eğer uzun bir zaman iyi bir çocuk olursanız, o zaman yavaş yavaş yaramaz bir çocuk olma hakkını kazanırsınız, ki bu elbette kişinin yaramaz olmak istediği anlamına gelir. Bunu bir şekilde arzularız, ama buna doğal bir hakkımız yoktur. Bu hak kazanılmış olmalı. Zihin özgürlüğüne doğa gereği hakkımız yoktur. Bu kazanılmalı ve tam tersi tarafından kazanı-

[21] *Thymos*: "Tin, can ... yüreklilik, yürek-kükremesi, yüreğin kaynayıp coşması veya kızıp köpürmesi; 'hisslerin merkezi: kalb; yürek; cesâret; kalbin tehevvürü: hiddet, öfke' ; 'rûh, aynı zamanda. can, yaşam, hayât, nefes, soluk, *Lat.* anima; rûh, yürek, kalb, *Lat.* animus; *herhangi* bir şiddetli tutku, öfke, gazab, kızgınlık ve *iyi anlamda* tin, can, rûh, manevî kuvvet, cesâret; zihin, zekâ, ârzû, murâd, amaç' ..." (Hünler, s. 381). (ç.n.)

[22] Strauss "burada" derken muhtemelen insanın "göğüs" bölgesini kastetmiş ve aynı zamanda fiziksel olarak kendi üzerinde işaret etmiştir. (ç.n.)

[23] Öğrenci sorusunda "his" anlamına gelen İngilizce *sentiment* sözcüğünü kullanmıştır. (ç.n.)

[24] Yani 107. Aforizmayı. (ç.n.)

[25] Strauss Chicago Üniversitesi'nden 1967'de emekli olmuştur. (ç.n.)

lır: özgürsüzlük ve itaat yoluyla. Şimdi okuyamayacağımız 188'i okuyun, bir sonraki bölümdeki çok önemli bir aforizma.

Öğrenci: 90. Aforizmada, nefret ve aşkın aşağısında olanlar, yani ağır tinli insanlar ile nefret ve aşkın çok üzerinde olanlar, yani özgür tinler arasında bir ayrım yapıyor gibi görünüyor.

LS: Bunları ilişkilendiremezsiniz; demek istediğim, bu matematiksel bir kitap değil. Çok farklı seviyelerde, çok çeşitli fenomenleri tartışır.

Aynı Öğrenci: En azından burada üç konum var gibi görünüyor. Ağır tinli insanların tam da başkalarını ağırlaştıran şey aracılığıyla daha hafif hale geldiğini söylüyor.

LS: Evet, ama bu mutlaka birinin diğerinden daha aşağı olduğu anlamına gelmez. Burada, sizin deyiminizle bir değer yargısı yoktur, ancak [Nietzsche] başka yerde, örneğin 88'de, değer yargısı ima eder[26]: "Çok zeki insanlar utandıklarında onlara güvensizlik başlar."

Aynı Öğrenci: Bu ne anlama gelir?

LS: Çünkü asla utanmayacaklarını (sadece serinkanlı kalmalarını değil, aynı zamanda da yanıtınıza sahip olmalarını) beklersiniz; ve sonra merak edersiniz: Acaba düşündüğünüz kadar zeki değiller mi? Onlara güvenebileceğinizi düşündüğünüz şekilde onlara güvenebilir misiniz?

Aynı Öğrenci: Bunu okuduğumda politikacılara atıfta bulunduğunu düşündüm. Çünkü İngilizce çevirisinde, "zeki insanlar" der; bunu genellikle (şimdi Batı'nın büyük bölümünde) politikacılarla ilişkilendiririz: "zeki," "şeytani," "kaypak."

LS: Ama bu Almanca "*klug*" sözcüğünde ima edilmiyor. "Basiretli"[27] anlamına geliyor. "Bilge"den farklı olarak "basiretli" muhtemelen en iyi çeviri olurdu.

[26] Cümlenin buraya kadarki kısmı ses kaydı dikkate alınarak dökümden biraz farklı çevrilmiştir. (ç.n.)

[27] İng. *prudent*. Bu bağlamda "ihtiyatlı" olarak da anlaşılabilir. (ç.n.)

Başka bir öğrenci: ...

LS: Bunda haklılık payı var, ama o zaman kendinizi ondan[28] daha aşağı bir konumda sunarsınız, öyle değil mi?

Aynı Öğrenci: Evet, ama bunun bir sebebi var. Bunu yapan kişiye belki belli bir sebeple güvenmemeniz gerekir. Ona farklı bir sebepten dolayı güvenmişsinizdir.

LS: Bunun aynı kapıya çıktığına inanıyorum. Eğer öyleyse, o zaman basiret kuralı gereği kendinizi utanmış olarak sunarsınız ve böylece başkasına artık o kadar basiretli, o kadar zeki görünmezsiniz. Ancak, bu çok önemli noktaya ilişkin daha önce bahsettiğimiz bir nokta vardır: zihin özgürlüğü bir tutam aptallık olmadan mümkün değildir (87. Aforizma). Bu şekilde ifade edebilir. Ve sonra elbette başlardaki 8. Aforizmayı okumuştuk: "Her felsefede filozofun 'inancının' sahneye çıktığı bir nokta vardır: ya da eski bir gizemin diliyle söylersek: *adventavit asinus / pulcher et fortissimus.*" (*Ötesinde*, 8. Aforizma). Eşek geldi, güzel ve çok güçlü. Bu, bütün bu düşüncenin başlangıcıdır.

Bu bölümün geri kalanında gündeme gelen bir nokta var. Yaşamınızda kendini-bilmeyi çok katı bir şekilde alırsanız, sadece çok zor olmakla kalmaz, aynı zamanda elde etmesi imkânsız olur. İnsan mükemmel bir öz-bilgiyle yaşayamazdı. 80 ve 81'i okuyalım.

Okuyucu: "Açıklığa kavuşmuş bir mesele artık ilgilendirmez bizi. 'Kendini bil!' diyen tanrı[29] ne demek istemişti. Belki de 'Kendinle ilgilenmeyi bırak! Nesnel ol!' demekti bu. — Ya Sokrates? — Ya 'bilimsel insan'?" (*Ötesinde*, 80. Aforizma)

LS: Öyleyse "kendini bil"in mutlak olarak geçerli bir kural olup olmadığı konusunda bir soru işareti var gibi görünüyor, ama belki de hakikat eşyanın doğası gereği asla tam olarak uygulanamazdır.

[28] Muhtemelen "zeki insan"dan. (ç.n.)

[29] Apollon. (ç.n.)

Öğrenci: Öz-bilgiyi elde etmek imkânsız olsa bile, yine de ona yönelik argümanın bu öncülü (ciddi biri olmak istiyorsan, ilgili biri ol) temel alacağı anlamına gelirdi. Öncülü attığına göre, ulaştığı sonuç ile hâlâ mümkün olabilir mi bu?[30]

LS: Başka bir nokta daha var, 73. Aforizmaya bakın.

Okuyucu: "İdealine ulaşan, tam da böylelikle çıkar o idealin dışına." (*Ötesinde*, 73. Aforizma)

LS: Bu burada[31] söylediği şeyle ilgili değil mi? İdeale ulaşılmıştır, yani her şey sadece teorik olarak değil, pratik olarak da açıklığa kavuşmuştur. Fakat tam da bu nedenle idealin ötesine geçilmiş olmaz mı, [ideal] ideal olmaktan çıkmaz mı? Bizi ilgilendirmesi sona ermez mi? Bir sonraki aforizma da, 81, aynı soruyla ilgili.

Okuyucu: "Denizde susuzluktan ölmek korkunçtur. Hakikatinizi susuzluğu artık gideremeyecek kadar tuzlamak zorunda mısınız?" (*Ötesinde*, 81. Aforizma)

LS: Yani insanın artık sahip olarak yaşayamayacağı özbilgi derecesi. Bağlamdaki anlamın bu olduğunu sanıyorum.

Öğrenci: Önceki bölümlerin birindeki bir aforizmada,[32] bir insanın gücünün ne kadar çok hakikate dayanabildiğiyle belirlenebileceğini söylememiş miydi?

LS: Evet, elbette, ama sınırlar var. İkisi arasında bir çelişki yoktur.

Aynı Öğrenci: Hayır, bu burada söylediği şeyle gayet uyumlu.

LS: Aynı konuyla ilgili olarak, daha sonra iki aforizma var—bakalım bulabilecek miyim? 249. Aforizma, oldukça kısa.

Okuyucu: "Her halkın kendi Tartüflükleri vardır ve kendi

[30] Ses kaydı çok net değildir ve bu nedenle dökümde hatalar olabilir. Yukarıdaki çeviri tahminidir. (ç.n.)
[31] Yani 80. Aforizmada. (ç.n.)
[32] Bkz. 39. Aforizma. (ç.n.)

erdemleri der onlara. En iyi yanının ne olduğunu bilmez kimse — bilemez!" (*Ötesinde*, 249. Aforizma)

LS: Evet ve eğer bu çok korkunçsa, bir de 231'e bakın.

Okuyucu: "Öğrenmek değiştirir bizi, yalnızca 'yaşatmak'la kalmayan tüm gıdaların yaptığını yapar —: fizyologların da bildiği gibi. Oysa bizim temelimizde, orada, tamamen 'altta,' elbette öğretilemez bir şey, granitten bir tinsel *fatum*,[33] önceden belirlenmiş seçme sorulara önceden belirlenmiş bir karar ve yanıt vardır. Her büyük sorunda, değişmeyen bir 'ben buyum' konuşur; örneğin bir düşünür erkek ve kadın hakkında öğrendiklerini değiştiremez, yalnızca adamakıllı pekiştirebilir — kendisinde bu konuda 'yerleşmiş olanı' sonuna kadar keşfedebilir yalnızca. Bazen sorunlar için özellikle *bizde* güçlü inançlar uyandıran belli çözümler buluruz; belki ondan sonra bunlara 'kanaatlerimiz' deriz. Daha sonra (onları yalnızca kendini bilmeye giden adımlar, biz *olan* soruna giden yol işaretleri olarak görürüz) daha doğrusu biz olan büyük aptallığa, tinsel *fatum*'a, o en 'alttaki' *öğretilemeze* giden." (*Ötesinde*, 231. Aforizma)

LS: Evet, bu yüzden temel aptallıklarımız bize özgü bir sınırlamadır; onlar olmadan olduğumuz kişi olamazdık ve onlarsız hiçbir şey anlayamazdık.

Öğrenci: Bu, Pindaros'un bir sözünü hatırlatıyor: "Biz kendimiz oluruz."

LS: Hayır, bu ima edilen şeye pek yardımcı olmuyor.

Aynı Öğrenci: Ama burada, sanki bir *fatum*'unuz varmış gibi, bir şey...

LS: Oh, o şekilde evet. Fakat Nietzsche'de vurgulanan şey sınırlamadır veya, onun ifadesiyle, aptallıktır.

Aynı Öğrenci: Evet, sanırım Nietzsche Pindaros'a yanıt olarak, sınırlamayı vurgulayarak, "sadece kendiniz olabilirsiniz" derdi.

[33] Latince "yazgı/kader." (ç.n.)

LS: Bu pek doğru değil, çünkü Nietzsche kendilerine sadık olmayan birçok insanı tanıyordu ve sık sık onlardan söz ediyordu; bu yüzden "olduğunuz kişi olun" gibi bir düsturun olması gerekiyor.

Aynı Öğrenci: Bu düsturun "en azından olduğunuz şey olun" anlamına geldiğini sanıyordum.

LS: Bunu yorumlamak için Pindaros'u yeterince bilmiyorum.

Öğrenci: Evet, altta yatanı[34] suçlama!

LS: Bunu 231'de görüyorsunuz. Eğer hâlâ önünüzde ise, bu paragrafın sonunu okuyun.

Okuyucu: "Kendi kendime gösterdiğim bu zengin nezaket üzerinden..." (*Ötesinde*, 231. Aforizma)

LS: Yani kendi temel aptallığının itirafı.[35]

Okuyucu: "belki de 'kendinde kadın'[36] hakkında bazı hakikatleri telaffuz etmeme izin verilir: bunların yalnızca — *benim* hakikatlerim olduğunun daha en baştan bilinmesi koşuluyla." (*Ötesinde*, 231. Aforizma)

LS: Bu geçiş, burada yaptığı bu tür bir *excusatio*,[37] Nietzsche için biraz hantalca. Her halükârda, şimdi bu bölümün geri kalanında kadın ve erkeklerle ilgili bir kısım var. Bugün bazı insanlar sanırım ona şöyle derdi:

Öğrenci: Eril şovenist domuz.

LS: Hayır, bir cinsiyetçi. Ama bütün eser bağlamında, doğa sorunu var. Doğada bir hiyerarşi var mı yok mu? Ve hatlar temel olarak, şimdi olduğu gibi, radikal eşitlikçilik (sadece gelecekteki eşitlikçilik beklentisiyle bile olsa...) ile Yunan eşitlikçilik karşıtlığı arasında açıkça çizilmiştir. Ve Nietzsche ikincisinin en büyük [savunucusudur].

[34] Öğrenci *"the low one"* (altta yatan) ile muhtemelen okunan son aforizmada insanın içinde "o en 'alttaki' *öğretilemez*" unsuru kastetmektedir. (ç.n.)
[35] Yani Nietzsche'nin ironiyle kullandığı "zengin nezaket." (ç.n.)
[36] Kant'ın *"Ding an sich"*ine (kendinde şey) bir gönderme. (ç.n.)
[37] Latince "suçlama." (ç.n.)

Öğrenci: Bu paragrafın bu *excusatio* ile birlikte biraz yersiz olduğunu söylediniz.

LS: Kulağa biraz hantalca gelmiyor mu?

Aynı Öğrenci: Ama daha önce de tam anlamıyla incitici olmaya hep istekli görünüyordu.

LS: Kesinlikle, bu nedenle.

Aynı Öğrenci: Peki, neden şimdi görmeye başlıyoruz, bunun sebebini göremiyorum, çünkü kadınlarla ilgili ifadeleri o kadar incitici ki neredeyse....

Başka Öğrenci: Matrak.

Öğrenci: Matrak mı? Nietzsche'yi ne kadar ciddiye aldığınıza bağlı, ama...

LS: Burada kullandığı cezbedici sözler: "*Schwarz Gewand und Schweigsamkeit kleidet Weib — gescheidt*": "Siyah elbiselerle ve suskun kalarak bürünür her kadın[38] — zeki bir görünüme." (*Ötesinde*, 237. Aforizma, "Yedi Kadın Özdeyişi," 3. Özdeyiş).

Aynı Öğrenci: Bu da o incitici zevkin bir örneği; ama bu şekilde incitici olursa onu okuyan rasyonel erkeklerin[39] kendisinden uzaklaşabileceğine dair haklı bir korkuya sahip gibi görünüyor.

LS: Hayır, hayır, o zamanlarda değil. Bu, bilirsiniz, sakal ve tütün kokulu erkeklerin çağıydı — (bunu özellikle desteklemese de) Max Weber bunu nasıl adlandırmıştı? Weber'in buna dair Amerikan gezilerinin birinde bulduğu güzel bir betimleme vardı: Bu ülkedeki medeni (erkeklerin) karılarına nasıl muamele ettiğini görmüş ve bunu Almanya'daki âdetlerle karşılaştırıyordu. Ve burada olanı Almanya'dakinden çok daha beğenmişti. Bu tür bir erkeklik için güzel bir ifadesi

[38] Strauss "*Weib*" sözcüğünü İngilizceye "*woman*" (kadın; Alm. *Frau*) olarak değil, "*wife*" (karı) olarak çevirir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "hakikat/kadın" benzetmesini içeren ilk cümlesinde geçen sözcük de budur. (ç.n.)

[39] Veya insanların (*men*). Öğrencinin hangisini kastettiği net değil. (ç.n.)

vardı; bu tamamen idi, ancak bunun politik partilerle bir ilgisi yoktu; ataerkil koku gibi bir şeyden bahsediyordu...[40]

LS: Bilirsiniz, sabah güneş doğduğu zaman.

Öğrenci: Çimlerin üzerindeki çiy.

LS: Evet, onun gibi bir şey ama ataerkil... bu artık yoktur. Gerçi tam olarak değil, zira etrafa baktığınızda, Hindistan ve İsrail gibi birkaç istisna dışında, bu hâlâ politik olarak bir erkek dünyasıdır — yani çöküşe[41] rağmen. Evet, İndira Gandi, Hindistan'ı yönetiyor, değil mi?

Aynı Öğrenci: Bir erkeğin dünyası mı dediniz? [Ama] İndira Gandi bir kadın. {Gülüşmeler}

LS: ...Genel olarak [bir erkek dünyası]. Muskie[42] ne demişti de o kadar tepki toplamıştı — "siyah bir adam seçilebilir olmazdı"?

Aynı Öğrenci: Başkan yardımcısı olarak. Bir siyah adamı seçim pusulasına koyamazsınız.

LS: Bir kadın bile dememişti, çünkü bunu söylemeye gerek bile yoktu.

Aynı Öğrenci: Shirley Chisholm[43] bu şekilde hissetmiyor.

LS: Ama öğrenecek. Şimdi gelecek sefere Beşinci Bölümü tartışabilmeyi umuyorum ve bölüm başlığının bölümün anlaşılmasına biraz yardımcı olacağına inanıyorum. "Ahlakın

[40] Marianne Weber, Max Weber'in biyografisinde, 1904'teki Amerikan gezileri sırasında Max Weber'in arkadaşlarına gönderdiği mektuplardan pasajlar koymuştur, ancak Strauss'un atıf yaptığı türden pasajlar mevcut değildir. Bkz. Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, çev. Harry Zohn (N.Y .: John Wiley & Sons, 1975), 9. bölüm.

[41] Muhtemelen ataerkilliğin. (ç.n.)

[42] Edmund Muskie, Maine'den ABD Senatörü (1959-1980); 1968'de (başkan adayı olan Hubert Humphrey ile) başkan yardımcılığı için Demokrat Parti adayıydı.

[43] New York'tan Temsilciler Meclisi Üyesi (1969-1983); Chisholm, ABD başkanlığı için büyük bir partiden aday olmuş ilk siyahtı (1972).

Doğal Tarihi" başlığını taşır ve "doğa" sözcüğünün bir bölüm başlığında geçtiği tek yerdir. Bu acaba Beşinci Bölümün ve hatta kitabın geri kalan [ikinci yarısının] anahtarı olabilir mi? Daha önce doğal olarak doğadan bahsedilmişti, ancak önceki bölümlerde hiçbir şekilde bir tema olmamıştı. Dördüncü Bölümde "doğa" sözcüğü sadece bir kez geçmişti ve bu oldukça açıklayıcıydı. [ses kaydı kesilir]

11. Oturum: 4 Mayıs 1972

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: ...Ve bunu daha kapsamlı olarak *Tan Kızıllığı*'nın iki aforizmasında (318 ve 454) geliştirir. Bu güzel Almancayı iyi bir İngilizceye çevirmek benim için çok zor. Sanırım yanımızda *Tan Kızıllığı*'nın çevirisi yok; çünkü Sayın Kaufmann, diğer açılardan işe yaramaz olsa da, en azından Almancasına yaklaşma konusunda benim yapabileceğimden daha iyi iş çıkarıyor. Örneğin, 318'de, şöyle der: Sistematikçiler rol yapar: Bir sistemi doldurmak ve etrafındaki ufku yuvarlamaya çalıştıkları ölçüde, daha zayıf niteliklerinin daha güçlü olanların tarzında gözükmesine çabalamalılar; tam ve homojen güçlü doğalar taklidi yapmak isterler.

Şimdi sanırım aklında olan şey, örneğin, şudur: Birisi felsefe sisteminin bir parçasını yazarsa, [örneğin] 19. yüzyıl tarzı, [bu] elbette estetikti. Ve estetikçinin tüm sanatlarla uğraşması gerekirdi. Müzikten pek anlamasa bile, estetik sisteminin düzenleyicisi olarak müzik üzerine bir bölüm ya da bölümler yazması onun göreviydi—ki bunda belli bir üçkağıt vardı ve bu sistematikçinin yapmak zorunda olduğu başka şeyler için de geçerlidir.

Aynı yazıda 454'te şöyle der: Bunun gibi bir kitap kesintisiz bir şekilde okumak ya da yüksek sesle okumak için değil, özellikle bir yürüyüş ya da yolculuk esnasında içine batıp çıkmak içindir. Kafanızı defalarca içine sokup çıkarmalısınız ve etrafınızda alışmış olduğunuz hiçbir şeyi bulmamalısınız. Sıradan bir kitapta kitabın içine girer ve orada kalırsınız ve tüm dünyayla olan bağınızı kaybedebilirsiniz, burada ise bağınız sürekli olarak yenilenmelidir. Yine de etrafımızdaki dünya ile aforizmalar içeren kitapta sunulan düşünceler arasındaki radikal farklılık gerçek olmalıdır.

Yine de, Nietzsche'nin sunuşunun (özellikle, bazı örneklerde gördüğümüz gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de) aforizma karakterine rağmen, aforizmalar, gerekli özenle okuduğunda kendini gösteren net bir düzene sahiptir. Bağlantısız ve gelişigüzel görünüyorlar, ama bu karakter gerçek olmaktan ziyade *yapmacıktır*. Bu ...nun belki de en iyi örneği sanırım 35. Aforizma idi. Bunu hatırlayıp hatırlamadığınızı bilmiyorum: "Ey Voltaire! Ey insanlık! Ey saçmalık!" olarak başlıyordu.

Okuyucu: "Ey Voltaire! Ey insanlık! Ey saçmalık! 'Hakikat'e dair, hakikati *aramaya* dair bir şey var; insan bunu çok insanca yaptığında (*"il ne cherche le vrai que pour faire le bien"*[1]) iddia ediyorum, hiçbir şey bulamaz!" (*Ötesinde*, 35. Aforizma)

LS: Bu[2] sadece araya sokulmuş görünüyor. Nedenini bilmiyorum; nedensiz. Fakat Nietzsche'nin, kendinde dünyadan farklı olarak bizi ilgilendiren dünyadan söz ettiği önceki aforizmayı anladığımızda (sıralama daha net bir hal alır). Bizi ilgilendiren dünyanın bir kurgu olduğunu söyler — bu bizim eserimizdir ki bu da bizi ilgilendiren dünyanın insanmerkezci olduğu anlamına gelir. Fakat bunun bir sınırlandırmaya, bir uyarıya ihtiyacı var ve bu uyarı 35. Aforizmada veriliyor. İnsanmerkezcilik ahlakçı, Voltaireci olmamalı. Dolayısıyla bu, düzenin ne kadar berrak olduğunu gösterir ve bence tüm diğer durumlarda da aynısı geçerlidir. Ancak, özellikle geçen sefer kısaca ele aldığımız Dördüncü Bölüm olmak üzere, bunu tüm durumlarda açıkça ayırt ettiğimi iddia edemem.

Şimdi "Ahlakın Doğal Tarihi Üzerine" başlıklı Beşinci Bölüme geçiyoruz. Bu kitabın merkezi bölümüdür ve başlığında doğaya atıf yapılan tek bölümdür. Soru: Bu acaba Beşinci Bölümün ve hatta kitabın geri kalan [ikinci yarısının] anahtarı olabilir mi? Fizyoloji, fizik, doğa bilimciler [terimleri] bir yana, ilk dört bölümde "doğa" terimi birden fazla kez bahsedilmiştir. Bu bahislerin en önemli ve çarpıcı olanlarını kısaca gözden geçirelim. 9. Aforizmada, Nietzsche Stoacı doğaya

[1] Fransızca "hakikati sadece iyilik yapmak için arıyor." (ç.n.)
[2] Ya tüm aforizma ya da aforizmada geçen Fransızca ifade kastediliyor. (ç.n.)

göre yaşama buyruğunu tartışır ve o bağlamda doğa ile yaşam arasında bir ayrım yapar. Aynı şeyi, Yunan dinine ayrılmış 49. Aforizmada da yapar: Yunanlar doğa ve yaşam karşı şükran duymuşlardır.

Başka bir vesilede, 22'de, doğa ile *bizim* aramızda bir ayrım yapar. Yaşamın zıddı elbette en az yaşam kadar ya da yaşamdan daha az doğal olmayan ölümdür. Doğal olanın zıddı doğal olmayandır ve bu, bazı yerlerde söz ettiği, yapay olan, evcilleştirilmiş olan, şekli bozuk olan, doğaya aykırı olandır. Başka bir deyişle, doğal olmayan pekâlâ canlı olabilir.

Şimdi giriş aforizmasında (186), Nietzsche, doğal bir ahlak tarihi ihtiyacından bahseder ve bunu dine dair bölümün giriş aforizmasında (45) söylediklerini hatırlatan bir biçimde yapar. Fakat dine dair bölümde, gerçek din biliminin (yani dinin ampirik psikolojisinin) neredeyse imkânsız olduğundan şüphe etmemize yol açmıştı. Çünkü psikolog, en derin dindar insanın (*homines religiosi*) dini deneyimlerine aşina olmalı ve aynı zamanda bu deneyimlere yukarıdan aşağıya bakabilmelidir. Şimdi [*homines religiosi*'nin] bir kısmı neredeyse ayrı yaşar ve dolayısıyla [ayrı yaşayanlara dair] bunu elde etmeyi umamayız ve örneğin William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'nde de bunu bulamayız.[3] Buna karşın, burada[4] yaptığı çeşitli ahlakların tasviri gibi bir ampirik çalışmayı savunurken, bir felsefi ahlaka, tek gerçek ahlakı öğreten bir ahlak bilimi olasılığına karşı çıkar. Ve aklımızda çeşitli ahlakların ampirik bir çalışmasının mümkün olduğuna dair herhangi bir şüphe bırakmaz. Nietzsche din öğrencisi üzerinde ahlak öğrencisinden daha fazla talepte bulunmuş gibi görünebilir ve bu görünüşte saçma olmaz. Bu, belki de Üçüncü Bölüme "Dinin Doğal Tarihi" adını vermemesinin sebebidir; ki bu başlığa aşina olmalıydı, zira David Hume'un çok ünlü bir denemesi "Dinin Doğal Doğa Tarihi" başlığını taşır.[5]

Şimdi Nietzsche'nin burada itiraz ettiği filozofun ahlak bi-

[3] William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan, 2017). (ç.n.)

[4] Yani Beşinci Bölümde. (ç.n.)

[5] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1995). (ç.n.)

limi, ahlakın temellerini keşfettiğini iddia etmektedir ve Nietzsche bunu özellikle reddeder. Bu bölümde tek bir örnek verir ve bu Schopenhauer'dir; [Schopenhauer] ahlakı öğretmek kolaydır, çünkü ahlakın ne olduğunu hepimiz biliriz, ama [asıl] zorluk temelini bulmaktır der. Problem olmadığını söylediği bu ahlak nedir? Şunu diyendir: "Kimseyi incitmeyin, tam tersine, yardım edebileceğiniz herkese yardım edin." Ve Nietzsche, bunun özünde güç istenci olan bir dünyada saçma ve gülünç bir ahlak olduğunu düşünür. Nietzsche'nin düşüncesini çok basit bir şekilde yeniden inşa edebiliriz, çünkü bir an için (insanlarla sınırlı bir ahlak olan) bu ahlakın mümkün bir ahlak olduğunu varsayarsak, diğer canlıları da Gandi ve Albert Schweitzer gibi insanların yaptığı gibi düşünmemiz gerekir. Ve sonra bunun yürümediğini görürüz. Şüphesiz bu durumda soru şu olur: İnsanların arasında bile uygulanabilir midir? Bu çok hassas bir sorudur ki daha fazla malzemeye sahip olana kadar tartışmasını erteleyebiliriz.

Şimdi bir sonraki paragrafta, özel bir eleştiri yapmaksızın Kant'ın ahlak öğretisinden kısaca söz eder. Sadece, Kant'ın anladığı şekliyle kategorik buyruk olsun olmasın, ona göre sorulması gereken bir soruyu gündeme getirir: *Psikolojik* bir problem vardır. Bir filozof böyle bir ahlak öğretisi ortaya koyduğunda bu ne anlama gelir? Ahlaki güdülere sahip olabilir ve ahlak dışı güdülere sahip olabilir ve ahlak karşıtı güdülere sahip olabilir, ki bu Nietzsche'nin karakteristik itirazıdır.[6] Ancak Nietzsche'nin burada değindiği ana nokta şudur ve bu bir sonraki aforizmada netleşir: Filozoflar, ahlakın temellerini doğa ya da akıl olmak üzere iki kaynakta bulmuşlardır. Her iki teşebbüs de başarısız olmuştur ve başarısız da olmalıydı. Bu, kitabın en önemli aforizmalarından biri olduğuna inandığım 188. Aforizmada geliştirilir. Şimdi bunu okuyalım.

[6] "Ahlak dışı": *amoral*; "ahlak karşıtı": *immoral*. Strauss "Nietzsche'nin karakteristik itirazı" derken muhtemelen "ahlak karşıtı güdülerle yapılan itiraz" demek istiyor olmalıdır. (ç.n.)

Okuyucu: "*Laisser aller*'in[7] aksine, her ahlak 'doğa'ya karşı bir parça tiranlıktır, "akla" da karşı: ancak bu yine de ona karşı bir itiraz olamaz, çünkü bunun için her türlü tiranlığın ve akıl dışılığın caiz olmadığına hükmeden bir ahlaktan yola çıkmak gerekirdi." (*Ötesinde*, 188. Aforizma)

LS: Ahlakın doğal ya da doğaya karşı ya da akla karşı olması gerektiğini ya da öyle olabileceğini söyleyen biri, gereksiz bir varsayımda bulunmuş olur. Ahlak, Nietzsche'ye göre, doğaya ve aynı zamanda akla karşı bir tür tiranlıktır.

Okuyucu: "Her türlü ahlakın asli ve paha biçilmez yanı ise, uzun süreli bir zorlama oluşudur: Stoacılığı, Port-Royal'i[8] ya da Püritenliği anlamak için şimdiye dek her dilin onun egemenliğinde güç ve özgürlük kazandığı zorlama (veznin zorlaması, uyak ve ritmin tiranlığı) hatırlanmalıdır. Her bir halkta (kulaklarında amansız bir vicdanın oturduğu günümüzün bazı düzyazı yazarları dahil) şairler ve hatipler ne kadar çok zorluğa girmişlerdir! Ve tüm bunlar faydacı ahmakların söyledikleri gibi 'bir budalalılık uğrunadır' (ki bunu söylemekle akıllı olduklarını sanırlar) — Ya da anarşistlerin 'keyfi yasalara yaltakçı boyun eğmeden dolayı' dedikleri gibi (ki böylelikle 'özgür,' hatta özgür tinli olduklarını hayal ederler)." (*Ötesinde*, 188. Aforizma)

LS: Hayır, özgür ruhlu tırnak içinde değil.[9]

Okuyucu: "Oysa tuhaf gerçek, yeryüzünde ister bizzat düşüncede, ister hükümette ya da hatiplik ve ikna etmede, sanatlarda ve töresel ahlakta[10] olsun, özgürlük, incelik, cü-

[7] Harfiyen "bırakınız gitsinler" anlamına gelen Fransızca ifade. Daha genel olarak "serbestlik" anlamı taşır. (ç.n.)

[8] *Port-Royal*: Flaman ilahiyatçı Cornelius Otto Jansen'in (1585-1638) öğretisine dayanan Jansencilik tarikatının merkezi konumundaki Paris'teki manastır. Cizvit tarikatı karşıtlığı ile bilinen Jansencilik, Hıristiyanlığın Aziz Augustinus'un düşünceleri üzerinden yenilenmesini savunmaktaydı. Blaise Pascal (1623-1662) bu tarikatın önemli bir simasıydı. (ç.n.)

[9] Kaufmann orijinal metinde tırnak içinde olmayan *freigeistisch*'in İngilizce çevirisini tırnak için almıştır. (ç.n.)

[10] Tüzel çevirisindeki "ahlaklılık" yerine "töresel ahlak" karşılığı kullanılmıştır. Nietzsche burada genellikle kullandığı *Moral* ya da *Moralität* sözcükleri

retkârlık, dans ya da ustaca bir kesinlik adına var olan ya da var olmuş olan her şeyin ilk önce bu tür 'keyfi yasaların tiranlığı' sayesinde gelişmiş olmasıdır." (*Ötesinde*, 188. Aforizma)

LS: "Keyfi yasalar."[11]

Okuyucu: "Ciddi ciddi — o *laisser aller*'in değil de — tam da bunun 'doğa' ve 'doğal' olma ihtimali hiç de az değildir. Her sanatçı bilir kendi 'en doğal' halinin ('ilham' anında özgürce düzenlemenin, yerleştirmenin, kullanmanın, şekillendirmenin) bu kendini bırakıp gitme duygusundan ne kadar uzak olduğunu. Ve yine bilir ki tam da bu esnada[12] kavramlar aracılığıyla yapılacak her türlü formülleştirme ile özellikle katılıkları ve kesinlikleri yüzünden alay eden bin bir çeşit yasaya nasıl da kesin ve hassas bir biçimde itaat ettiğini (en kesin kavram bile bunların[13] karşısında değişken, çok yönlü, çok anlamlıdır). Bir kez daha söyleyeyim: 'Gökte ve yerde' asli olan, öyle görünüyor ki, *itaatin* uzun bir süre ve bir doğrultuda olmasıdır: böylece zaman içinde, uğruna dünyada yaşamaya değer bir şey mutlaka ortaya çıkar, çıkmıştır; örneğin, erdem, sanat, müzik, dans, akıl, tinsellik — yüceltici, rafine, harika ve ilahi bir şey. Tinin uzun süreli esareti, düşüncenin ifadesindeki kuşkucu kısıtlama, düşünürün bir kilisesinin ya da sarayının doğrultusunda ya da Aristotelesçi kabullerle düşünmek için kendine dayattığı disiplin, olup biten her şeyi Hıristiyan bir şablona göre yorumlamak ve Hıristiyan tanrısını her rastlantıda yeniden keşfetmek ve haklı çıkartmak için uzun süren tinsel istenç — tüm bu şiddet içeren, keyfi, sert, ürpertici, akla aykırı şeylerin, Avrupa tininin gücüne, acımasız merakına ve hassas devingenliğine terbiye edilmesi

yerine "âdet" ya da "töre" anlamına gelen *Sitte* kökünden türemiş *Sittlichkeit* sözcüğünü kullanır. *Moralität* ve *Sittlichkeit* özellikle Hegel'in vurguladığı bir ayrımdır. Hegel toplumsal/töresel ahlak anlamında *Sittlichkeit*'ı Kantçı bireysel ahlakın (*Moralität*) karşısında konumlandırır. Hegel çevirilerinde *Sittlichkeit* için İngilizcede *"ethical life,"* Türkçede "etik/ahlaki yaşam," "ahlaktöre," "ahlaklılık" gibi karşılıklar kullanılır. (ç.n.)

[11] Nietzsche: *Willkür-Gesetze*; Kaufmann: *capricious laws*; Strauss: *arbitrary laws*. (ç.n.)

[12] Yani "ilham anında." (ç.n.)

[13] Yani sanatçının itaat ettiği bin bir çeşit yasanın. (ç.n.)

için birer araç olduğu ortaya çıkmıştır. Kabul edelim ki bu sırada yine telafi edilemeyecek kadar çok enerjinin ve tinin bastırılması, boğulması ve mahvedilmesi gerekmiştir (çünkü her yerde olduğu gibi burada da 'doğa' olduğu haliyle, öfke uyandıran ama soylu olan, bütün o savurgan ama *aldırışsız* muhteşemliğiyle göstermektedir kendini.) Avrupalı düşünürlerin binlerce yıl boyunca yalnızca bir şeyi kanıtlamak için düşünmüş olmaları, (günümüzde, tam tersine 'bir şeyi kanıtlamak isteyen' her düşünürden kuşku duyuyoruz), — en katı düşünüşlerin sonucu olarak ortaya çıkması *gerekenin*, zaten baştan belirlenmiş oluşu (eskiden Asya astrolojisinde ya da günümüzde en özel kişisel olayların 'tanrının şanı için' ve 'ruhun selameti için' masum Hıristiyanca-ahlaki yorumlanışlarında olduğu gibi): — bu tiranlık, bu keyfilik, bu katı ve muazzam aptallık tini *eğitmiştir*." (*Ötesinde*, 188. Aforizma)

LS: Bunu "keyfilik" olarak çevirirdim.[14]

Okuyucu: "Görünüşe bakılırsa, kaba ve ince anlamıyla kölelik de tinsel disiplin ve terbiye için en vazgeçilmez araçtır. Her ahlaka bu açıdan bakılabilir: *laisser aller*'den, fazla geniş özgürlükten nefret etmeyi öğreten ve sınırlı ufuklara, en yakındaki görevlere ihtiyacı yerleştiren ondaki 'doğa'dır. *Perspektifin daraltılmasını*, yani belirli bir anlamda bir yaşama ve büyüme koşulu olarak aptallığı öğreten de odur. 'İtaat etmelisin, herhangi birine, hem de uzun süre: *aksi halde* yok olursun ve kendine karşı son saygını da yitirirsin': — doğanın ahlaki buyruğu işte budur bence, elbette ne Kant'ın ondan beklediği gibi 'kategorik'tir (bu yüzden 'aksi halde'), ne de bireye yöneliktir (bireyin ne önemi var onun nezdinde!), ama halklara, ırklara, çağlara, sınıflara, her şeyden önce de bütün bir 'insan' hayvanına, *insana* yöneliktir." (*Ötesinde*, 188. Aforizma)

LS: Öyleyse bu, Dördüncü Bölümdeki bağlı bir kalbe, özgür zihne dair aforizmanın yorumlanması olarak da okunabilir. Bunun numarasını unuttum. Evet, 87. Bunu tekrar okuyalım.

[14] Nietzsche: *Willkü*; Kaufmann: *caprice*; Strauss: *arbitrariness*. (ç.n.)

Okuyucu: *"Bağlı Kalp, Özgür Tin.* — Kalbini sıkı sıkıya bağlayıp hapis tutan, tinine birçok özgürlük tanıyabilir: bunu daha önce bir kez söylemiştim. Ne var ki inanmıyorlar bu söylediğime, zaten önceden bilmiyorlarsa...." (*Ötesinde*, 87. Aforizma)

LS: Şimdi bu, burada[15] çok daha uzun bir şekilde ve özellikle doğa kavramıyla bağlantılı olarak geliştirilir. Nietzsche'nin karşı çıktığı kişiler, özellikle keyfi yasalara boyun eğmeye karşı çıkan anarşistlerdir; onlara göre, tüm yasalar ve hatta geleneksel olarak en kutsal olarak kabul edilenler keyfidir. Kendi çağımızdan örnek vermeye gerek yok, çünkü her gün yüksek ya da alt mahkemelerin verdiği yeni özgürlükleri okuruz ve elbette ki tüm bunlar bu özgürlük ruhu içinde tasavvur edilir. Her değerli şey, her özgürlük, keyfi ve mantıksız yasalar tarafından uygulanan uzun süreli bir zorlamadan doğar.

19. yüzyılda (ve muhtemelen bugün bazı insanlar için) mevcut olan basit bir örnek, trajedideki üç bütünlüktür— Fransız klasikçileri tarafından anlaşıldığı şekliyle ve Shakespeare'in özgürlüğü ile karşılaştırılan üç Aristotelesçi bütünlük.[16] Şairin hayal gücünün ne aptalca kısıtlaması! Ancak Nietzsche, Corneille ve Racine gibi kişilerin şanının tam da buna dayandığını söyler.

Bu zorlama, anarşizmin yıkıcı serbestliğine karşıt olarak, zihni özgürlük için eğitmiştir. Nietzsche doğal olmayan ve mantıksız (Yunanca bir sözcük kullanabilirsem) *nomoi*'a uzun süre itaat etmenin tam da "doğanın ahlaki buyruğu" olduğunu söyler. *Physis*, felsefe ve *nomos* ayrımını (daha doğrusu karşıtlığını) korurken, *nomoi*'u gerektirir.[17] Paradoks budur.

[15] Yani 188. Aforizmada. (ç.n.)

[16] Aristoteles'in *Poetika*'sında tragedya tanımının unsurlarından biri, eserdeki olayın yapısal birliğidir. 16. yüzyılda, Fransız klasik tragedyası, üç birlik formülüne sıkı sıkıya bağlıydı: zaman, mekân ve olay birliği. Örneğin, tiyatro oyununun tek bir konuya sahip olması, olay için bir mekânın olması ve olayın 12 ila 24 saat içinde gerçekleşmesi gibi kısıtlamalar söz konusuydu. Örneğin, bkz. Darnell Roaten, *Structural Forms in the French Theater 1500–1700* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1960).

[17] "Uzlaşım" anlamı da taşıyan *nomos* bu bağlamda "yasa" anlamına gelir. *Nomoi*, *nomos*'un çoğuludur. (ç.n.)

Bu aforizma boyunca Nietzsche, doğayla ilgili konuşurken doğayı hep tırnak içinde kullanır; ancak bir sefer hariç: "doğanın ahlaki buyruğu"ndan söz ettiği son bahiste. Doğa (ki sadece anarşistlerin anladığı anlamda değil), Nietzsche için bir sorun haline gelmiştir. Tırnak işaretleri bu nedenledir. Yine de {doğa} olmadan yapamaz ve dolayısıyla paragrafın sonunda tırnak işaretlerini ihmal eder.

Doğal ahlak hakkında bu kadar. Doğal ahlak, deyim yerindeyse, tam da doğal olmayan, doğaya karşı olandır. Keyfidir ve zorlama içerir. Peki akılcı ahlak? Sonuçta, doğa, Kant'tan beri ahlak ölçütünü sağlamayı bırakmıştır. Doğanın Kant'tan önce ahlakın ölçütü olduğu söylenebilir; ve sonra Kant bunun ahlaki özgürlükle bağdaşmadığını tespit etti. İnsan özgür olmak istiyorsa, doğanın dizinin dibinde oturmamalı. Kendi amaçlarını kendi belirlemeli ve sadece doğanın kendisine dayattığı amaçları takip etmemeli. Bu Kantçı kararın çok makul bir sebebi var, çünkü geleneksel görüş doğanın iyi olduğunu varsayar. Peki bunu nasıl biliyoruz? Doğanın iyiliği haklı çıkarılmaya muhtaçtır; dolayısıyla ahlakın temelini doğa değil, başka bir şeyin sağlaması gerekir ve mevcut durumda bu başka şey ancak akıl olabilir.

Şimdi akılcı ahlakın özelliği nedir? Nietzsche'nin burada, 189. Aforizmada, yine görünüşte gelişigüzel gözüken bir bahis açtığını görüyoruz: İngiliz Pazar gününün İngilizlere ne yaptığıyla ilgili. Yunanistan'da, statüsü nedeniyle, Yunan günlerinin aşkı vardır; bu bir tür oruçtur.[18] Ve bu, aynı türden başka fenomenleri de beraberinde getirir. Örneğin, antik çağda Stoacı ahlak, Helenistik kültürün afrodizyak karakterine karşı bir oruçtur. Ve başka bir örnek: Hıristiyan orta çağda aşka olan şey: salt cinsellikten ayrı olarak *amour-passion*.[19] Bu,

[18] Bu cümlede birkaç sorun olabilir. Öncelikle 189. Aforizmada İngiliz Pazar günü ve hafta günlerinden ayrı olarak Yunan günlerinin bahsi geçmektedir. İkinci olarak dökümde "statü" olarak geçen sözcük ses kaydında net değildir ve dolayısıyla bunun farklı bir sözcük olma olasılığı vardır. Nietzsche bu aforizmada İngiliz içgüdüsünün Pazar günlerini oldukça "kutsal ve sıkıcı" kıldığını ve bu nedenle İngilizlerin çalışmak için hafta günlerini iple çektiğinden söz eder. "Pazar" günleri İngilizler için çalışma şevkini yeniden kazanmak için bir nevi oruçtur. (ç.n.)

[19] Fransızca "aşk çilesi/tutkusu" anlamına gelir. (ç.n.)

181. Aforizmada zorlamanın gerekliliğine dair söylediklerinin sadece bir başka örneğidir. Ve sonra akılcı ahlaka döner. Şimdi 190. Aforizmayı okuyalım.

Okuyucu: "Platon'un ahlakında, aslında Platon'a ait olmayan, yalnızca onun felsefesinde (denilebilir ki Platon'a rağmen) bulunan bir şey var: kendisinin aslında fazla soylu kaldığı Sokratesçiliktir bu. 'Hiç kimse kendi kendine zarar vermek istemez, bu yüzden bütün kötü şeyler istemeden yapılır. Çünkü kötü olan kendi kendine zarar verir: kötünün kötü olduğunu bilseydi, onu yapmazdı. Buna göre kötü kişi, yalnızca bir yanılgıdan dolayı kötüdür; yanılgı elinden alınırsa, zorunlu olarak iyi — kılınır.' Bu türden bir çıkarımdan, kötü eylemlerde yalnızca acı verici sonuçları dikkate alan ve aslında 'kötü davranmak *aptallıktır*' yargısında bulunan ve öte yandan 'iyi'nin 'yararlı ve hoş' ile doğrudan doğruya özdeş olduğunu kabul eden *ayaktakımının* kokusu geliyor. Her türden faydacı ahlakta en baştan bu kökeni aramak ve buruna güvenmek mümkündür: nadiren yanılgıya düşülecektir. — Platon, öğretmeninin ilkesinin içine ince ve soylu bir şeyi, her şeyden önce kendisini, yorumlayabilmek için her şeyi yapmıştı. O ki, tüm yorumcuların en cüretkârı, bütün bir Sokrates'i yalnızca popüler bir ezgi ve sokaktan bir halk türküsü gibi almış ve onu sonsuza ve olanaksıza dek çeşitlendirmişti: yani kendisinin tüm maskelerine ve çok yönlülüklerine sokmuştu onu. Şakayla söylersek, üstelik Homeros'un diliyle: Platonik Sokrates *prosthe Platōn opithen te Platōn messē te Khimaira*[20] değilse başka nedir ki?" (*Ötesinde*, 190. Aforizma)[21]

LS: Sürünün itaat içgüdüsünün, buyurma sanatı pahasına

[20] Yunanca "Önü Platon, arkası Platon, ortası *Khimaira*." Orijinal metinde Yunan harfleri kullanılmıştır. *Khimaira* Yunan mitolojisinde aslan başına, keçi gövdesine ve yılan kuyruğuna sahip bir canavardır. Homeros'un *İlyada*'sında "önü aslan, arkası yılan, ortası keçi" (6.181) olarak tasvir edilir. Nietzsche *Khimaira*'yı öncelikle "keçi" ve dolaylı olarak da *Khimaira*'nın tümü anlamında kullanmış olmalıdır. (ç.n.)

[21] Dökümde belirtilmese de ses kaydının 190. Aforizmanın okunması esnasında uzun bir süreliğine kesilmiş olduğu, kesinti esnasında en az birkaç aforizma okunduğu ve Strauss'un şimdi 199 ve 201. Aforizmalar üzerine konuştuğu anlaşılmaktadır. (ç.n.)

[kültürel] miras yoluyla aktarıldığını söylüyor. Şimdi bu sürü içgüdüsü tarih boyunca çok güçlü olsa da, çağdaş Avrupa'da baskın bir hâl almıştır: En azından buyurma yeteneğine sahip ve bağımsız olanların iyi vicdanını yok etmekte ve tek gerçek ahlak olduğunu iddia etmektedir.

Daha doğrusu, daha önceki, daha sağlıklı biçimiyle sürü ahlakı, tek iyilik ölçütünün sürü için bir fayda (yani ortak iyilik) olduğunu ima etmekteydi. Bağımsızlığa, üstünlüğe, eşitsizliğe değer verilmekte ve bunlar ortak iyiye tabi olduğu (ya da onun için vazgeçilmez oldukları ve kendi başlarına amaç olmadıkları) düşünüldüğü ölçüde kabul görmekteydi. Ortak iyi, elbette, belirli bir toplumun ya da kabilenin iyiliği olarak anlaşılmaktaydı ve bu nedenle kabilenin dış ve iç düşmanlarına ve özellikle de suçlulara karşı düşmanlık talep etmekteydi. Bu orijinal sürü ahlakının bir parçasıydı.

Ancak bu, çağdaş Avrupa'da tamamen değişmişti. Sürü ahlakı, şimdi olduğu gibi, nihai sonuçlarına ulaştığında, suçluların tarafını tutar ve ceza vermekten korkar. Suçluyu zararsız hale getirmekle yetinir ki bu, suçluyu etkisiz hâle getirmekten ve ona ceza vermekten çok farklı bir şeydir. Geriye kalan tek korku zeminini ortadan kaldırarak, ürkeklik ahlakı nihayete erecek ve kendisini gereksiz kılacaktır. Korkunun ortadan kaldırılması ve ürkeklik, iyiliğin ayrım gözetmeyen merhametle özdeşleştirilmesi ile haklılaştırılır.[22] [ses kaydı kesilir]

[22] Son iki cümlenin çevirisinde dökümdeki ifadeler yerine Strauss'un "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*" başlıklı makalesinde buradaki sözlerine tekabül eden cümleler esas alınmıştır (Strauss, s. 106-07). (ç.n.)

12. Oturum: 11 Mayıs 1972

{Devam ediyor} **Leo Strauss**: Sayın [sorduğu soru] tüm sınıfı ilgilendiriyor ve bu nedenle size okuyorum: 201. Aforizmaya göre, belli koşullar altında sürü içgüdüsü sonucuna ulaşabilir, yani köle ahlakına dönüşebilir. Ancak Yahudiler ahlaktaki köle isyanını başlatmak için bu koşulları elde etmiş ya da bu şartlara sahip gibi görünmemektedir. Bu, dikkatimizi Beşinci Bölümdeki "ürkeklik olarak ahlak" vurgusuna ve intikam ruhuna dair neredeyse tam bir sessizliğe çekmektedir.

Nietzsche, neden (ahlak tarihine dair diğer tahlillerinden bazılarına kıyasla) burada *ressentiment*'a [1] daha az önem veriyor görünmektedir? Sorunuz bu ve bence çok anlamlı bir soru. Yanıt nedir? Yanıtınız yok, bunu biliyorum, ama yanıtı bulmak için ne yapmalı? Kitap ne hakkında?

Öğrenci: Bütün kitap?

LS: Evet, bütün kitap.

Aynı Öğrenci: Tüm değerleri yeniden değerlendirme teşebbüsü.

LS: Bunu bir bakıma [Nietzsche'nin] bütün kitapları, en azından sonraki kitapları yapar. Ama bu çok basit, başlık *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Peki altbaşlık?

Aynı Öğrenci: "Geleceğin Bir Felsefesine Prelüd."

[1] Türkçeye genellikle "hınç" olarak çevrilen *ressentiment* (İng. *resentment*) Nietzsche'nin (özellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde) kullandığı Fransızca bir sözcüktür. (ç.n.)

LS: "Geleceğin Bir *Felsefesine* Prelüd." Dolayısıyla kitap felsefeyle ilgileniyor ve bu nedenle, doğrudan felsefe başlığı altında yer almayan doğal bir sınırlama makul olarak dışlanmış. Şimdi tam bir ahlak açıklamasına sahip olmak istiyorsak, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir fenomeni hesaba katmalıyız. Bu nedenle *Ahlakın Soykütüğü*'nde bunlar çok büyük bir rol üstlenirler, ama Nietzsche bu kitapta kendini diğer fenomenlerle sınırlar. Şimdi en başta, Önsözde, Hıristiyanlığın halk için Platonculuk olduğunu belirtmişti. Platon ve bu adın ima ettiği her şey buradaki kritik hedeftir, yoksa halk için Platonculuk değil.

Öğrenci: Sokrates ya da Platon gibi biri bir şekilde...

LS: Pardon?

Aynı Öğrenci: O zaman ürkeklik neden felsefi oluyor?

LS: Çünkü filozof olarak filozoflar sık sık onun büyüsüne kapılmışlardır. [Nietzsche'nin] örneklerini ele alalım: Spinoza'nın sözde duyguları dirikesimi ya da Aristoteles'in vasat, vasatlık ahlakı; {bunların} hepsi ahlaki ürkeklik biçimleridir. *Zerdüşt*'ün başlarındaki bir konuşmasında, "Erdemin Kürsüleri Üzerine" (bunu hiç okudunuz mu?), Nietzsche açıkça filozoflardan bahseder, ilahiyatçılardan değil. Ve onların tek büyük bir hedefleri vardır: İnsanlara iyi bir *uyku* vermek, yani tutkuları dindirmek. Bu filozofun karakteristik özelliğidir. {Nietzsche} elbette, geç antik çağın ünlü felsefe okullarını kasteder, ama bir ölçüde Sokrates'i kastettiğine de inanıyorum.

Sorunuza yanıt vermeye çalışırken, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin amacının ahlakın tutarlı ve prensipte bütünlüklü bir tahlilini yapmak değil, felsefenin ve filozofların ahlak öğretisinin eleştirisini sunmak olduğu olgusundan başlardım. Ahlakın bütünlüklü (veya prensip olarak bütünlüklü) tahlili *Ahlakın Soykütüğü*'nde verilmiştir. Ama bu bence kazara *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ("*Streitschrift*," yani polemikçi bir kitap olarak adlandırdığı) *Ahlakın Soykütüğü*'nden daha güzel bir kitap olması sonucuna yol açıyor. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* aynı şekilde polemikçi değil.

Öğrenci: ...

LS: Nietzsche'nin ahlak tahlilinin çok önemli unsurları (*ressentiment*, intikam ruhu ve benzeri şeyler hakkında söylediği şeyler) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de neredeyse hiç yoktur ve bunun (kitabın) bütün amacının ışığında anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Şu anda daha fazlasını söyleyemem.

Şimdi geçen sefer, "Ahlakın Doğal Tarihi" başlıklı Beşinci Bölümü ele aldık. Geçen sefer bahsettiğimiz genel bir noktayı, yani *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin aforistik karakterini hatırlatalım. Aforistik: aforizmalarla yazılmış. Bu aforizmalar görünüşte bağlantısızdır ve Nietzsche'nin düşüncesi gelişigüzel görünür, ama dikkatlice okunduğu takdirde, gizli bağlantının ve gizli bir berrak düzenin görüleceğini düşünüyorum.

Bir örnek olarak 34 ve 35. aforizma (çiftini) vermiştim (geçen sefer miydi? hatırlamıyorum); bu en azından bana göre en açıklayıcı örnektir. Nietzsche kuşkusuz sistematik bir düşünür değildir; ama öte yandan bunlar sadece La Rochefoucauld'unki gibi özdeyişler ve düşünceler de değildir. Birisi aforizmalarda bir sistem olduğunu öne sürmüştü.[2] Bu söylenebilir mi? Bunu söylememek gerektiğine inanıyorum, çünkü Nietzsche'nin bir sistem sahibi olmadığı uyarısına saygı duymak gerekir. Kendisi, 42. Aforizmada, "deney" terimini kullanır: Almanca "*Versuch*" (deney) ve "*Versuchung*" (ayartma) sözcükleri. Nietzsche'nin yaptığı budur. Derin bir belirsizlik vardır: En büyük örnek, [Nietzsche'nin] ateizminin dinsel olmasıdır, ama her zaman kendi dinsel içgüdüsü olarak adlandırdığı şeyin bir Tanrı-oluşturucu içgüdü olduğunu ve (onun faaliyetinden önce var olan) bir Tanrı'ya ibadet etme içgüdüsü olmadığını hatırlamalıyız.

Şimdi bu temaya *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de gönderme yapılır, ama orada tartışılmaz. Belirsizlik, Nietzsche'nin doğaya dair söylediklerinde ifade bulur. Şimdi buradaki zorluğun bu olduğu görünüyor. Geçen sefer Nietzsche'nin geleceğin filozoflarından istediği ya da beklediği şeyin, saçmalığın

[2] Bkz. Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, J. Harvey Lomax (Berkeley: University of California Press, 1997), s. 11-20. (ç.n.)

ve şansın hükümranlığına boyun eğdirmek olduğunu görmüştük ve bunun yerine (varsayıyoruz ki) aklın hükümranlığını koymayı talep eder. Şansa boyun eğdirmek: Bu bize Machiavelli'nin *Prens*'inin 25. bölümünde şansın fethedilmesi mefhumunu hatırlatır. Şansa boyun eğdirilmeli, ki şansa boyun eğdirilebilir, çünkü o bir kadındır. Ve dolayısıyla, Machiavelli'nin ve eskiden çoğu insanın sahip olduğu bu cinsiyetçi mefhuma göre, sorun yoktur. Ve bunun için özür dilememe gerek yok, çünkü eskide kalmıştır.

Machiavelli'nin bu formülünün ardında yatan şudur: {*Prens*} bir bütün olarak, yönetim sanatını bir *tekhne*[3] olarak sunar. Fakat her *tekhne*'nin sınırı şanstır. Şans kontrol edilemez. *Tekhne*, malzemesini ve benzeri şeyleri kontrol eder ve ne yaptığını bilir, ancak dış sınırları itibarıyla şansla kuşatılmıştır. Şimdi, insanlar elbette akıl dışı bir şekilde şansı kontrol etmek için hep bir *tekhne* bulmaya çalıştılar. Klasik yazarlardan birinin basit bir örneğini kullanacak olursam: bir eş bulma sanatı vardır (ve bugün bildiğiniz gibi evlilik danışmanlığı var ve bugün eskiye göre çok daha fazla bir sanattır). {Gülüşmeler} Ama yine de, bu sanat başarıyı garanti edemez ve dolayısıyla tüm bilge insanlar (evlilik danışmanlığının yanı sıra) bu konuda şansı kontrol etmede uzman olan birine giderler ve bu da pratikte kâhinlik anlamına gelir. Öyleyse kâhinlik, *mantikē*, şansı kontrol etme sanatıdır; ve şimdi asıl soru, bunun gerçek bir sanat mı yoksa sahte bir sanat mı olduğudur.

Her halükârda, Machiavelli için bu sorun ortadan kalkmıştır: Şansın kendisi kontrol edilebilir veya en azından *Prens*'in ima ettiği şey budur. Nietzsche, tamamen Machiavelli'nin ötesine geçer ve şans ve saçmalığın hükümranlığının kesin olarak sona erdirilmesini talep eder. Ancak, paralelliklerden açıkça anlaşıldığı gibi, şansa {Nietzsche'nin} kastettiği şekilde boyun eğdirilmesi, aynı zamanda, doğaya boyun eğdirilmesidir. Doğanın fethi, bildiğiniz gibi, Nietzsche'den önce birçok insanın hedefi olmuştu.[4]

Ama Nietzsche'ye özgü zorluk şudur: Doğaya boyun eğ-

[3] Yunanca "sanat." (ç.n.)

[4] Örneğin, Francis Bacon (1561-1626). (ç.n.)

dirilmesi, yalnızca belirli bir doğaya sahip insanlardan elde edilebilir veya hatta beklenebilir, dolayısıyla doğaya tamamen boyun eğdirilmesi beklenemez. Doğaya boyun eğdirmek için belirli bir doğaya sahip insanlara ihtiyacınız var. Doğanın bu belirsizliğiyle daha önce (özellikle de 188. Aforizmada) karşılaşmıştık: Hatırlarsanız, doğanın hep tırnak içinde kullanıldığı, son bahiste ise tırnak işaretlerinin kaldırıldığı yerde. Bunu, doğanın sorunlu olduğu, ama onsuz yapılamayacağı anlamında anlıyorum. Bunun neyi ima ettiğini görmeliyiz.

İlk olarak, Nietzsche'nin kendi argümanını takip etmeliyiz ve bu da, "Biz Bilginler" başlıklı Altıncı Bölüme geçmemiz gerektiği anlamına geliyor. Şimdi Almanca "bilginler" sözcüğü İngilizce karşılığından daha geniş bir anlama sahip: Aynı zamanda Fransızca *"savant"* gibi bilim insanlarını da içeriyor.[5] Almanca sözcük, Fransız *"savant"* gibidir. Peki Nietzsche neden Beşinci Bölümden sonra "Biz Bilginler"e yöneliyor? Bu arada, bir bölüm başlığında "biz"in geçtiği tek örnektir. Şimdi bir önceki bölüm yeni filozoflara olan ihtiyaç ile zirveye ulaşmıştı. Böylece Nietzsche, doğal olarak, çağdaş filozofların eleştirisine varır: Bunlar Nietzsche'ye göre (açık söylemek gerekirse) zavallı bir tayfadır. Filozof değil, felsefe profesörleridir; ve haklı olarak denilebilir ki, bir sanat profesörünün sanatçı olmasını beklemek gibi, bir felsefe profesörünün bir filozof olduğunu beklemek de saçmadır. Bunlar tamamen farklı şeylerdir. Ya da Nietzsche'nin dediği gibi, felsefi emekçilerdir (ya da Nietzsche'nin ölümünden çok sonra, kendilerini adlandırmaya başladıkları ve filozof olmadıklarını kabul eder gibi, felsefe yapan[6] insanlardır): En iyi durumda, Nietzsche'ye göre, bilginler ya da bilim insanlarıdır. En iyi durumda: Bu "sadece nadir durumlarda" anlamına gelir; {aksi takdirde sırf} yetkin ve saygın uzmanlardır, ama bu yeterli değildir.

[5] "Bilginler": Alm. *Gelehrten;* İng. *scholars.* Bkz. Terimlere Dair Açıklama, *scholar* maddesi. (ç.n.)

[6] Strauss burada *"do philosophy"* ifadesini kullanır. Başka yerlerde (örneğin Sokrates ile ilgili olarak) *"philosophize"* (felsefeyle uğraşmak) fiilini kullanır ki bu da "felsefe yapmak" olarak çevrilebilir. Ancak Strauss'un ikisi arasında bir fark gördüğü anlaşılıyor. (ç.n.)

Nietzsche bilgin ya da bilim insanının felsefeden kurtuluşunu, bir önceki bölümde hakkında epey şey söylediği demokratik hareketin bir parçası, yani aşağı olanın yüksek olana tabi olmaktan kurtuluş hareketinin bir parçası, olarak anlar. Şimdi bu bölümü yazıldıktan yaklaşık 100 yıl sonra okuduğumuzda, dünyadaki ve özellikle de üniversitelerdeki mevcut durumun anlaşılmasına yardımcı olduğunu söylemeliyiz: gerek öğretim üyeleri gerekse de öğrenciler arasında. Nietzsche'nin teşhisinin tanık olduğumuz şey tarafından doğrulandığını düşünüyorum. Nietzsche'nin bilmediği iki noktadan bahsettim. Nietzsche'nin etkisi altında (ama kısmen Nietzsche'ye karşı), insan bilimleri (sosyal bilimler) değer yargısından bağımsız ilan edildi. Değer yargısından bağımsız. Ve bu elbette (her ne kadar itiraf edilmese de), akıl mahkemesinden önünde tüm değerlerin eşit olduğu anlamına gelir. Tüm değerler eşittir. Bu demokrasinin aşırı bir şeklidir: Her zaman bazı makul koşullar altında anlaşılan insan eşitliğinden bahsetmekten çok daha aşırıdır.

Başka bir örnek: Felsefeyi hak ettiği yere ve komuta konumuna geri getirmeye yönelik en büyük ve en tutkulu girişim, bizim yüzyılımızda Husserl tarafından yapıldı. Husserl, felsefeyi hak ettiği yere ve komuta konumuna geri getirerek, felsefenin kesin bir bilim olarak karakterini ilk kez gerçekleştireceğini iddia etmişti, ki bu eşsizdir.[7] Bu cümleleri yazdığında Platon'u düşünüyordu. Yine de Husserl yakın gelecekte (prensipte, tüm gelecek boyunca) bilgi ve eylem ölçütlerini belirleyen kesin bir bilim olarak felsefenin, *weltanschauung*, dünya görüşü olarak adlandırdığı felsefe (ki bu kuşkusuz bilim dışıdır) ile rahatsız bir birliktelik içinde yaşamak zorunda olduğunu kabul etmek durumunda kalmıştı. Dünya görüşü olarak felsefe ile kesin bilim olarak felsefeden oluşan melezin, insan ırkına Nietzsche'nin yeni filozoflardan beklediği bir ve birleştirici rehberliği vermesi herhalde mümkün

[7] Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997); Leo Strauss, "Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy," (Kesin Bilim Olarak Felsefe ve Politik Felsefe) *Studies in Platonic Political Philosophy* içinde, der. Thomas Pangle (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), s. 29–37.

değildir. Sanırım hepiniz başka örnekler de biliyorsunuzdur. Bana göre bu ikisi, hiçbir şeyin kökten değişmediğinin en çarpıcı {örnekleridir} ve bilgin ve bilim insanlarının felsefeden kurtuluşunda yanlış olan bir şeyler vardıysa, bu Nietzsche'den sonra kesinlikle giderilememiştir.

Nietzsche, 204. Aforizmada, felsefeden kurtuluşun ya da felsefeye karşı isyanın aldığı bazı biçimleri verir. "Genç doğa bilimciler ve yaşlı hekimlerden felsefe ve filozoflar hakkında duyduğu kibrin naifliğinden" söz eder ve "tüm bilginlerin en bilgilileri ve en kibirlilerinden, mesleklerinden ötürü öyle olan filologlardan ve öğretmenlerden[8] hiç söz etmiyorum bile" der. Doğal olarak, bir öğretmenin eğitimli ve kibirli olması gerekir. Elbette lise öğretmenlerini kasteder. Bunun arka planı Alman eğitim sistemidir: Liseler, *gymnasia* (klasik [edebi bilimleri öğreten] liseler) idi ve onları kontrol eden insanlar klasik bilimlerin uzmanı olan bilginlerdi. [Doğa] bilimleri ve modern dillerin temsilcileri, bu kurumlarda marjinal konumdaydı.

Şimdi bu iki şey, bir yanda doğal bilimciler ve hekimler ve diğer yanda filologlar (yani klasikçi filologlar ve öğretmenler), bugün "iki kültür" denilen şeye denk gelir.[9] Fakat Nietzsche'nin kullandığı isimler bize yıllık kongre yapan iki büyük örgütü hatırlatıyor: bir yanda doğa bilimciler ve hekimler; diğer yanda klasikçi bilginler ve öğretmenler. Yani aklında olan şey bu somut fenomendir.

Bunların hepsini okumak güzel olurdu, ama bunu yapamayız. Bir sonraki aforizmada (205) Nietzsche, bilimin felsefeden kurtuluşunun başka bir nedeninden söz eder: Bu, demokratik hareketten farklı olarak, modern bilimin kendi içinde bulunur: Basitçe, bir kişinin tek başına yolunu bulamayacağı bu Babil kulesinin muazzam boyutu; ve dolayısıyla bunu

[8] Alm. *Schulmännern*. İngilizce karşılığı "*schoolmen*" gibi harfiyen anlamı "okul insanları" olan ve "akademisyenler" olarak da çevrilebilecek bu sözcüğü Strauss "lise öğretmenleri" olarak tarumlar. (ç.n.)

[9] İngiliz yazar C. P. Snow'un (1905-80) 1959'da Cambridge Üniversitesi'nde verdiği dersin adı "*The Two Cultures and the Scientific Revolution*" (İki Kültür ve Bilim Devrimi). Daha sonra *The Two Cultures* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır. (ç.n.)

felsefeye tabi kılmak neredeyse imkânsızdır. Burada okuyabileceğimiz çok kısa bir nokta var: baştan üçüncü cümle.

Okuyucu: "Belki tam da entelektüel vicdanının hassasiyeti, yolda duraksamasına ve gecikmesine neden oluyor: her tarakta bezi olan bir heveskâr olmaya, kırk ayaklı ve kırk duyargalı olmaya ayartılmaktan korkuyor; kendine karşı saygısını yitirmiş birisinin, bilen biri olarak da artık buyuramayacağını, artık *önderlik* edemeyeceğini çok iyi biliyor: Tabii eğer büyük bir oyuncu, felsefi bir Cagliostro,[10] tinler köyünün kavalcısı, kısacası bir baştan çıkarıcı olmayı istemiyorsa. Nihayetinde bir vicdan meselesi değilse bile, bir zevk meselesidir bu." (*Ötesinde*, 205. Aforizma)

LS: Öyleyse, özsaygı — Almanca aslı biraz daha güçlüdür: "kendine hürmet."[11] Bu kendine hürmet, daha sonra göreceğiniz gibi, Nietzsche için önemli ve hatta elzem bir noktadır. Soru şudur: Nihayetinde her fenomen, güç istencinin ışığında anlaşılması gerektiğine göre, kendine hürmetin güç istenci ile ilişkisi nedir? Nietzsche'nin bir önceki bölümde bahsettiği tropik insandan söz etmeye gerek bile yok.[12] Şüphesiz, güç istenci kibirden ayrı olarak gururla ilgili bir şeydir. Gurur ve kendine hürmet arasındaki bağlantıyı, kurmak belki de çok zor değil. Kendine hürmet duymak gururdan ayrılamaz. Böyle bir kendine hürmet eksikliği, bilgin ya da bilim insanının değil, şarlatan bir bilginin karakteristiğidir.

Nietzsche, Sayın ...nin okuduğu bu pasajda bir ayrım daha yapar: zevk ve vicdan arasında. Her ikisi de bu durumda aynı sonuca yol açar. Sahtekâr olmak kötü zevkin bir işaretidir ve aynı zamanda vicdana da aykırıdır. Fakat zevk ya da vicdan açısından bakıp bakmadığınıza göre, bakış açısı farklıdır. Bana söylenene göre, utanç kültürü ile suçluluk kültürü arasında bir ayrım yapılmaktadır. Bence bu Nietzsche'nin kastettiği şeyle ilgilidir. Bazı insanlar belli eylemleri utanç verici olduğu

[10] Alessandro Cagliostro (1743-1795) kötü şöhretli bir İtalyan maceraperest ve şarlatan. 194. Aforizmada da ismi geçer. (ç.n.)

[11] Alm. *Ehrfurcht*. (ç.n.)

[12] Bkz. 197. Aforizma. (ç.n.)

için, bazıları da yaptıkları takdirde suçluluk hissedecekleri için yapmaz: bunlar farklı yaklaşımlar, farklı bakış açılarıdır.

Öğrenci: Bu, yine bu insanlar için bir tür (deyim yerindeyse) nesnel ya da doğal ölçüt ima eder mi? Yani, iyi zevkin temeli nedir?

LS: Bu gündeme getirilmesi çok gerekli bir soru. Ancak, pratikte, zevk sahibi olanlar ile buna sahip olmayanlar (belli durumlarda söylenmesi ve yapılması gerekenleri bilenler ve bunu fark etmeyenler) arasında bir ayrım gözetmez miyiz? Başka bir deyişle, biri irkilmenize yol açan bir şey yapar. Bu başınıza hiç geldi mi? Güzel, işte bu zevke aykırıdır. Ve kişinin öfkelendiği başka durumlar vardır: Bu farklı bir şeydir, değil mi? Zevk ve vicdan arasındaki ayrımın, irkilmek ve öfkelenmek arasındaki ayrıma karşılık geldiğini söylemek mümkün değil mi?

Aynı Öğrenci: Bir şekilde, her ikisi de benim için aynı soruyu gündeme getirecektir: Yani denebilir ki, bu ya uzlaşım veya sezginin sonucu olan bir şeye tepkidir ya da bunun ötesinde bir şey vardır.

LS: Ama, özellikle pratiği ilgilendiren konularda, neden sürekli ilkeye dair sorular sormalı? Eski bir (sanırım Arap) atasözü var: Kendini asmış bir adamın evinde ipten bahsedilmez. Şimdi böyle bir durumda birisi ipten söz ederse, insan irkilir. Bu bir gerçektir ve bunun arkasında yatan şey, diğer insanların hassasiyetine yönelik düşüncelilik gibi belli düşüncelerdir. Neden diğer insanların hassasiyeti ile ilgili olduğumuz çok önemli bir soruya yol açar. Nietzsche, sadece olumsuz bir yanıtı bildiğimizi söyler: Nihai bir açıklama olarak diğerkâmlık ile gelmeyin. Rafine bir egoizm ile ilgisi var: Nietzsche'nin çok genel yanıtı bu olurdu. Egoizmin bu rafine bir hâl almasının nasıl gerçekleştiği uzun bir sorudur, ancak Nietzsche elbette (talihli koşullar sayesinde) bu rafine egoizme sahip insanlara hitap eder; bu insanlar bahsettiğim türden bir irkilmeye sahiptir. Nietzsche için, nihai haklılaştırma, geçmişte değil gelecektedir. Geleceğin filozoflarının devreye girdiği yer burasıdır. ... bekleyelim. Güzel.

Şimdi 206. Aforizmaya geçiyoruz: Burada bir bütün olarak bilgin ya da bilim insanının karakteri hakkında konuşuyor. Belki bunu okumalıyız.[13]

[Bir dehayla, yani her ikisi de sözcüğün en geniş anlamıyla olmak üzere ya *dölleyen* ya da *doğuran* bir varlıkla kıyaslandığında, bir bilginde, ortalama bir bilim insanında her zaman yaşlı bir kız kurusunu andıran bir yan vardır: çünkü tıpkı onun gibi, insanın en değerli bu iki uğraşına[14] aklı ermez. Aslında ikisine de, bilgine ve yaşlı kız kurusuna, âdeta bir tazminat olarak, saygıdeğer oldukları teslim edilir (bu durumlarda saygıdeğerliğin altı çizilir), ancak bu itirafın zorunluluğu bile bir can sıkıntısı getirir. Daha yakından bakalım: nedir bilimle uğraşan insan? Öncelikle soylu olmayan bir insan türüdür, soylu olmayan, yani egemen olmayan, otoriter olmayan ve kendine yetemeyen bir insan türünün erdemlerine sahiptir: çalışkandır, hiyerarşideki mevkisinden şikayet etmez, becerilerinde ve gereksinimlerinde dengeli ve ölçülüdür, içgüdüsel olarak tanır kendisi gibi olanları ve kendisi gibilerin gerek duyduğu şeyleri. Örneğin: çalışma huzurunun olmazsa olmazını oluşturan o bir parça bağımsızlığı ve yeşil çayırları, (her şeyden önce tanınma ve tanınabilirliği gerektiren) onur ve kabul görme talebini, iyi bir ismin güneş ışığını, tüm bağımlı insanların ve sürü hayvanlarının yüreklerinin temelindeki o içsel *güvensizliğin* aşılması için gereken değerinin ve faydasının sürekli tasdik edilmesi. Yakışık aldığı üzere, soylu olmayan bir türün hastalıkları ve kötü alışkanlıkları vardır bilginde: küçük kıskançlıklardan yana zengindir, yüksekliklerine ulaşamayacağı karakterlerin alçak yanlarını gören vaşak gözleri vardır onda. Munistir, ama kendisinin sadece gitmesine izin veren, akmasına izin vermeyen biri gibi; özellikle daha bir soğuk, daha bir mesafeli durur gerçekten çağıldayarak akan insanların — o zaman çarşaf gibi, gönülsüz bir göl gibi olur gözleri, ne bir neşe, ne de bir sempati dalgası

[13] Dökümde belirtilmese de bu noktada ses kaydında kesinti olduğu anlaşılıyor. Muhtemelen bu kesinti sırasında 206. Aforizma okunmuştur. Bu aforizma dökümde yer almasa da buraya eklenmiştir. (ç.n.)

[14] Yani dölleme ve doğurma. (ç.n.)

kabarır artık onlarda. Bir bilginin yapabileceği en kötü ve en tehlikeli şey, türünün vasatlık içgüdüsünden, sıradışı insanın yok edilmesi için içgüdüsel olarak çalışan ve gerilmiş her yayı kırmaya ya da (daha iyisi!) gevşetmeye çalışan o vasatlık Cizvitliğinden kaynaklanır. Gevşetme, yani özenle, yumuşak ellerle elbette — munis bir merhametle *gevşetme*: işte budur asıl mahareti, kendini bir merhamet dini olarak ortaya koymayı her zaman bilmiş olan Cizvitliğin. (*Ötesinde*, 206. Aforizma)]

Bilginin şarlatanlığı hakkındaki hükmünü zımni olarak tüm bilginlere uzatır. Bilginler, içsel bağımlılıkları, içsel güvensizlikleri, kendine yeterlilikte eksiklikleri ve yetersizlikleri konusundaki farkındalıklarından dolayı, kendine hürmetten yoksundurlar. Bu da elbette kolayca lafazanlık veya kibir ile telafi edilebilir ki bu telafi birincil fenomenin[15] varlığını kanıtlar. Ve bu Nietzsche'nin asalet eksikliği dediği şeydir. Her zaman bu yetersiz İngilizce çeviriyi kullanmak zorundayız. Alman sözcük *Vornehmheit*'tır; ve "asil" yerine "soylu" ya da "aristokrat" olarak çevirdiğim sıfat ise *Vornehm*'dir.[16] Bundan geçen sefer söz etmiştik. Bu bölümde daha sonra söylediği gibi, [bilgin] doğasının aşağı olduğunu hisseder. Bu, Nietzsche'ye göre, zorunlu olarak böyledir ve bilgin ya da bilim insanının bilmeden filozofa işaret etmesi ve böylelikle de filozofa tabi olmasını kabul etmesi felsefenin gerekliliğinin bir kanıtıdır. Bu pek hoşuna gitmeyebilir, ama öyledir.

Şimdi Nietzsche daha kapsamlı bir temaya, daha temel bir temaya geçiyor. Bu kendine hürmet eksikliği, bir benlik eksikliğinden, kendini unutmaktan kaynaklanmaktadır. Bilgin benliksiz olmalıdır. Bunun adı "nesnel"dir. Bilgin ya da bilim insanının gururu nesnelliktir. Dolayısıyla Nietzsche'nin bir sonraki konusu nesnelliğin bir eleştirisidir. Bu arada, bu [tema] müthiş bir başarı kazandı ve varoluşçuluk dedikleri şey bu temanın geliştirilmesidir, fakat biz varoluşçulukla değil, Nietzsche ile ilgiliyiz. Şimdi, 207. Aforizmayı okuyalım.

[15] Yani kendine hürmet eksikliğinin. (ç.n.)
[16] "Asil": *noble*; "soylu": *patrician*; "aristokratik": *aristocratic*. (ç.n.).

Okuyucu: "*Nesnel* tini ne kadar şükranla karşılasak da — tamamen öznellikten ve onun lanetli *Ipsissimosität*'tan[17] en az bir kez ölesiye gına getirmemiş olan var mıdır!" (*Ötesinde*, 207. Aforizma)

LS: Bu Latince, "*ipsis*" (ben) sözcüğünden geliyor ve en üstünlük derecesinde. Bunu İngilizceye nasıl çevirmeliyiz? Sadece "*ipsissimosity*." *Ipsis*'in ne anlama geldiğini bildikten sonra, o kadar da zor olmamalı.

Okuyucu: "—sonunda şükranımıza karşı dikkatli olmayı öğrenmeli ve tinin benliksiz kişiliksizleştirilmesinin son zamanlarda âdeta kendi başına bir hedef, bir kurtuluş ve nurlanma olarak kutlanışı abartmasına son vermeli. Bu özellikle 'çıkar içermeyen bilgiye' kendince en yüksek onuru vermek için haklı nedenleri de bulunan kötümserler okulunda gerçekleşme eğilimindedir. Bir kötümser gibi, artık lanet okumayan ve küfretmeyen nesnel insan," (*Ötesinde*, 207. Aforizma)

LS: {Çevirmen} neden "kişi" diyor? Bu Roma hukukundan bir terim. Nietzsche "nesnel insan" diyor.[18]

Okuyucu: "Bir kötümser gibi, artık lanet okumayan ve küfretmeyen nesnel insan, bilimsel içgüdünün binlerce kez tamamen ya da yarı yarıya başarısız kaldıktan sonra bir kez çiçeklendiği ve çiçek açtığı *ideal* bilgin, elbette mevcut iş aletlerinin en değerlilerinden biridir: ama daha güçlü birinin eline yakışır. Sadece bir iş aletidir, ya da diyelim ki: bir *aynadır* — bir 'kendinde amaç' değildir. Nesnel insan gerçekten de bir aynadır: bilinmek isteyen her şeye tabi olmaya alışkındır, bilmenin, 'yansıtma'nın verdiğinden başka bir hazzı tanımaz. Bir şey gelinceye kadar bekler, sonra nazikçe ona doğru uzanır, hafif ayak izleri ve hayaletimsi varlıkların süzülüp geçişleri bile yüzeyinde ve derisinde kaybolmasınlar diye. Ondan geriye 'kişi' namına kalan ise, tesadüfi, çoğu kez keyfi, daha sıklıkla da rahatsız edici gelir ona: kendisi bu denli yabancı

[17] Veya "tam kendisi oluşundan." (ç.n.)

[18] Nietzsche: *objektive Mensch*; Kaufmann: *objective person*; Strauss: *objective human being*. (ç.n.)

figürlerin ve olayların geçiş yolu ve yansıması olmuştur. Kendi 'kendi'sini hatırlar, çabalayarak, çoğu kez de yanlış; kolaylıkla başkasıyla karıştırır kendini, yanlış anlar kendi gereksinimlerini ve bu konuda yalnızca kaba ve ihmalkârdır. Belki sağlığı, bazen de karısının ve dostlarının küçük şeylerle uğraşması ve boğuculuğu, ya da arkadaş ve çevre yokluğu acı verir ona —acısı hakkında düşünmeye zorlar da kendini: boşuna! Düşüncesi hemen kayar başka yere, *daha genel* konulara;" (*Ötesinde*, 207. Aforizma)

LS: Çünkü münferit olan ilginç değildir. Hatta kendisi bile ilginç değildir. Ama acı nedir? Bu ilginçtir.

Okuyucu: "sabah olduğunda düne göre daha az biliyordur derdine neyin çare olacağını. Kendisi hakkındaki ciddiyetini yitirmiştir, zamanını da: neşelidir ama hiç sıkıntısı olmadığından *değil, kendi* sıkıntısına dokunacak parmakları ve tutamakları olmadığından. Her şeye ve yaşantıya karşı alışıldık müsamahası, kendisine çarpan her şeyi kabul ettiği güneşli ve önyargısız misafirperverliği, düşüncesizce iyi niyetli olma, 'Evet'e ve 'Hayır'a tehlikeli ilgisiz kalma tarzı: ah, bu erdemlerinin cezasını çektiği yeterince örnek var!" (*Ötesinde*, 207. Aforizma)

LS: "Bu erdemlerinin."[19]

Okuyucu: "Ve bir insan olarak genellikle çok kolayca bu erdemlerin *caput mortuum*'u[20] olur. Ondan sevgi ve nefret istenirse (tanrının, kadının ve hayvanın anladığı anlamda sevgi ve nefreti kastediyorum) yapabildiğini yapacak ve verebileceğini verecektir. Fakat bunların çok olmayışına şaşırmamalı —burada özellikle sahte, kırılgan, tartışmalı ve çürük olduğunun ortaya çıkışına. Sevgisi yapmacık, nefreti yapay ve daha çok bir *tour de force*'dur,[21] küçük çapta bir kibir ve abartmadır. Ancak nesnel olabildiği sürece sahicidir: yalnızca

[19] Nietzsche: *diese seine Tugenden*; Kaufmann: *these virtues*; Strauss: *these virtues of his*. (ç.n.)
[20] Latince "değersiz kalıntılar" ve bir simya terimi. (ç.n.)
[21] Fransızca "güç gösterisi." (ç.n.)

neşeli kapsayıcılığında hâlâ 'doğa' ve 'doğal'dır. Yansıtan ve sürekli dümdüz olan ruhu artık olumlamayı da, olumsuzlamayı da bilmez; buyurmaz; yok da etmez. '*Je ne méprise presque rien*'[22] —der Leibniz'in sözleriyle: buradaki *presque* duymazdan gelinip küçümsenmesin! Örnek bir insan da değildir;" (*Ötesinde*, 207. Aforizma)

LS: Çünkü bu *presque*'dır. Aksi takdirde, *je ne méprise rien*;[23] ama yetersizliğini bilerek, "*presque*" ekliyor.

Okuyucu: "kimsenin önünden de gitmez, ardına da düşmez; iyi ile kötü[24] arasında taraf tutacak bir nedeni olamayacak kadar uzakta durur. Uzun bir süre *filozofla*, Sezarvari terbiyeci ve kültür zorbaları[25] ile karıştırılmıştır. Bu yüzden onurlandırılmış ve en önemli yönü gözden kaçırılmıştır: bir iş aletidir o, bir köle parçasıdır. Kölenin en ulvi türünden olsa da kendi başına bir hiçtir, — *presque rien*! Nesnel insan bir iş aletidir, özen gösterilmesi ve saygı duyulması gereken, pahalı, kolay kırılabilen ve bozulabilen bir ölçme-aletidir ve sanat eseri bir aynadır; ama bir hedef değildir, bir çıkış ve yükseliş değildir, *geri kalan* varoluşun kendini meşru kıldığı, tamamlayıcı bir insan değildir, bir sonuç değildir — bir başlangıç, bir dölleme ve bir ilk neden, sağlam, güçlü, kendine dayanan, efendi olmak isteyen değildir: daha çok narin, tozu alınmış, hassas, hareketli bir kalıptır, 'şeklini alacağı' içeriği ve kapsamı beklemek zorundadır — genellikle kapsamı ve içeriği olmayan bir insandır, 'benliksiz' bir insan. Dolayısıyla, *in parenthesi*,[26] kadınlar için de bir hiçtir." (*Ötesinde*, 207. Aforizma)[27]

[22] Fransızca "hemen hemen hiçbir şeyi küçümsemem"; *presque*: hemen hemen; *presque rien*: hemen hemen hiç. (ç.n.)

[23] Yani "hiçbir şeyi küçümsemem." (ç.n.)

[24] Alm. *Böse*. (ç.n.)

[25] Veya "kültürün güç adamları" (*Gewaltmenschen der Cultur*). Nietzsche bu ifadeyi olumlu anlamda kullanmaktadır. Kaufmann "kültürel dinamo" (*cultural dynamo*) olarak çevirir. Bu çeviri tercihinin aşağıda bahsi geçecek. (ç.n.)

[26] Latince "parantez içinde." (ç.n.)

[27] Ses kaydı aforizmanın okunması esnasında kesilir. Strauss'un konuşmasının başı da bu nedenle eksiktir. (ç.n.)

LS: ...Platon'un *Theaitetos*'unda, mütefekkir[28] insanı tanımladığı zaman.[29] Elbette Thales eski örnekti: yıldızlara baktığı için çukura düşen adam. Kendisiyle değil, yıldızlarla ilgiliydi. Ve Sokrates bu insanın sürdüğü yaşamı anlattığında, diğer şeylerin yanı sıra, komşusunun kim olduğunu bile bilmediğini ve hatta onun ne tür bir varlık (insan mı yoksa başka bir hayvan mı) olduğunu bile bilmediğini söyler, çünkü ebedi olanla ilgilidir diyelim. Bu, nesnel insandır. Bu mütefekkir insandır.

Şimdi Sokrates, Nietzsche'den önce ve ondan bağımsız olarak, Kierkegaard tarafından nesnelliğe karşı bir silah olarak kullanılmıştı: Nesnelliğin tecessümü olan Hegel'e karşı öznel bir düşünür olarak Sokrates. Fakat Sokrates, *Theaitetos*'ta sözünü ettiğim pasajda, (bu dili kullanacak olursak) nesnel insanı öven bir adamdır. Peki, bunu nasıl açıklayabiliriz? Demek istediğim, [bir yanda], Sokrates'in komşusunun insan olup olmadığını bile bilmeyen nesnel insana övgüsü ve [diğer yanda] öznel felsefe yapmanın temsilcisi olarak Sokrates. Biri şunu sormalı: Sokrates komşusunun ne tür bir varlık olduğunu bilmiyor muydu? Platonik diyaloglar (başka şeylerin yanı sıra), Sokrates'in (deyim yerindeyse) Atina'daki herkes hakkındaki tüm dedikoduları bildiğini göstermez mi? O halde bu arasöz,[30] Sokrates'in (Platonik Sokrates'in) bu konuya dair son sözü olamaz. Dolayısıyla Nietzsche'nin aklında olan bu fenomen kesinlikle Sokrates değildir. Bunu, güvenle söyleyebiliriz, ancak Nietzsche bunun farkında idi ve bunu daha geniş bir bütünün önemli bir bileşeni olarak görmekteydi.

Bu pasajda {Nietzsche}, her şeye açık olan, hiçbir şeye ne "Evet" ne "Hayır" diyen bilginin ya da bilimsel insanın neşeli kapsayıcılığından bahseder. O her şeyin bir aynasıdır. Orada Nietzsche [bilginin] nesnel olabildiği sürece "sahici" ya da (bugünün ifadesiyle) "otantik" olduğunu söyler—"yalnızca neşeli kapsayıcılığında hâlâ 'doğa' ve 'doğal'dır." Kesin ko-

[28] Veya "teorik" (*theoretical*). (ç.n.)

[29] *Theaitetos* 174a–175b. (ç.n.)

[30] "Arasöz" (*excursus*) ile muhtemelen 207. Aforizma kastediliyor. (ç.n.)

nuşacak olursak, nesnelliği nedeniyle, o artık doğal değildir, ama hâlâ sahicidir. Yani bunlar iki farklı hususturlar: doğallık ve sahicilik. Bir adam doğal olmadan sahici olabilir.

Biraz abartıyla, ilk başta "doğal" ve "sahici"[31] sözcüklerinin aynı anlama geldiği belki söylenebilir. Sahici olmak "kurgusal olmayan" demektir. Örneğin, eğer biri olmadığı bir şeymiş gibi davranıyorsa, bu sahte olur. Ama olduğu şey ve olduğundan farklı davranmayışı: bu doğal bir şeydir. Son birkaç kuşakta yaşanan şeyin şu olduğu görülmektedir: Sahici ya da otantik (ve bunun karşıtları), doğanın tüm erozyonunun ardında yatan bu derin nedenlerden ötürü doğal olanın yerini almıştır.

Yanılmıyorsam, Sayın Klein, doğa kavramı üzerine o gizemli dersinin sonunda, bu fenomene atıfta bulundu. Bu doğru mu?

Sayın Klein: "Doğanın doğası."[32]

LS: Daha çok "rutin"e değinmiştiniz, doğanın alternatifi olarak, ama bunlar[33] bağlantılı şeyler.

Sayın Klein: Evet.

LS: Ben de öyle düşünmüştüm.

Öğrenci: Biraz tuhaf görünen bir çeviri var: "Sezarvari yetiştirici ve kültürel dinamo." (*Ötesinde*, 207. Aforizma)[34]

LS: Şiddet veya güç adamları.

Başka Öğrenci: ...Almanca.

[31] İng. *genuine*. (ç.n.)

[32] Klein bu başlıklı konuşmasını ilk olarak 28 Şubat 1964'te bu dersin verildiği St. John's College Annapolis kampüsünde yapmıştır. Strauss'un orada bulunduğu dönemde (1971-72) konuşmasını tekrarlamış olabilir. Bkz. Jacob Klein, *Lectures and Essays*, der. Robert Williamson ve Elliott Zuckerman (Annapolis: St. John's College Press, 1985), s. 219-39. (ç.n.)

[33] Yani "rutin" ile "doğanın erozyonu." (ç.n.)

[34] İlgili çevirinin Almanca orijinali şudur: *cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur*. (*Gewaltmenschen der Cultur*). Kaufmann *Gewaltmenschen der Cultur* ifadesini "kültürel dinamo" (*cultural dynamo*) olarak çevirmiştir. (ç.n.)

LS: Oh, anlıyorum. Muhtemelen gazeteciliğin Sayın Kaufmann'ın dili üzerindeki etkisi.

Yine okuduğumuz pasajın sonlarına doğru, filozoftan geri kalan varoluşun kendini meşru kıldığı, tamamlayıcı bir insan olarak bahseder. Bu daha önce söylemediği bir şey. Önceki bölümde filozofun ne olduğuyla ilgili çok büyük bir resim çizdi: [Filozofun] tamamlayıcı insan olabileceğini, insanlar için tamamlayıcı olabileceğini, tüm diğer insanlarda eksik olan şeylerin onda tam olabileceğini [orada] kolayca görebiliriz. Ancak şimdi, geri kalan varoluşun (yani insan olmayanın da) kendini meşru kıldığı, tamamlayıcı bir insan olduğunu öğreniyoruz. Geleceğin filozofu, var olan her şeyin meşrulaştırılmasıdır. Ve Nietzsche'nin bu konuyu bir şekilde vurgulaması gerektiğini aklımızda tutmalıyız. Geleceğin filozofunun ya da filozofun aşmanın ya da ötesine geçmenin gerekli ya da mümkün olmadığı zirve olduğunu söyleyebiliriz.

Bilgini tasvir ettiği daha önceki bir pasajda, bilginin her şeye açık olduğundan, "Evet"e ve "Hayır"a tehlikeli bir şekilde ilgisiz kalmasından bahsetmişti. Bu, doğal olarak, 208. Aforizmadaki bir sonraki konuya yol açar: kuşkuculuk. Bilgin ya da bilim insanı kuşkucudur. Nietzsche, okumak için çok uzun olan bir sonraki aforizmada bu kuşkuculuk temasını geliştirir. Kuşkuculuğun yaşamın gerçek inkârını, yaşamın eylemle inkârını etkisizleştirme çağdaş işlevinden söz eder. Kuşkuculuk, kısaca, ırkların veya sınıfların ani karışımının sonucu olarak istencin zayıflaması, felce uğramasıdır. Bu, başka yerlerde de meydana gelen evrensel bir olgudur. Ancak bugün[35] sınıfların ve dolayısıyla ırkların karışımının şuursuzca ani gerçekleştiği Avrupa'da da bulunmaktadır. Bu karışımdan kaynaklanan bu istenç hastalığı henüz tüm Avrupa ülkelerinde aynı derecede göze çarpmamaktadır. İki aşırı kutup, Fransa ve Rusya'dır: İstencin en çok felce uğradığı Fransa ve bunun hiç mevcut olmadığı Rusya. Ve sonra Rusya'nın [temsil ettiği] korkunç istençten ötürü Avrupa'ya arz ettiği tehlikeden ve bunun Avrupa için olası sonucundan söz eder. Eğer kendini korumak istiyorsa, Avrupa birleşmelidir. Birleşik Avrupa'yı ilan eden kişi herkesten çok Nietzsche'dir.

[35] Yani Nietzsche'nin zamanında. (ç.n.)

İnsan mükemmelliği ile ilgilenen filozofun talep ettiği şey ile iyi bir Avrupalının ilgilendiği şey arasında bir örtüşme ya da akrabalık vardır: Yani Avrupa'nın geleceğinin korunması. Burada açıklanmayan bazı sebeplerden dolayı, bu iki talep (geleceğin filozofu ve Avrupa'nın birliği) bir aradadır. Ve geleceğin filozofları, birleşik bir Avrupa'nın bir nevi görünmez, manevi yöneticileridir, ama bunu elbette Avrupa'nın hizmetkârı olacak şekilde asla yapmamalılar. Çünkü bu daha önce ifade edilen ilkelere ters düşer: Filozofların ya da üstün insanların kendilerini ortak iyinin hizmetkârları olarak anlaması onların bir yanlış anlamasıdır.

Her halükârda, Nietzsche'nin felsefesi tam anlamıyla bilinçli olarak tarihseldir: Belli bir zamana (Avrupa'nın çözülüşü[36]), ve belli bir yere (Avrupa) aittir. Soru şudur: Felsefenin bu tarihsel karakteri doğanın erozyonunun (tarihin bir nevi doğanın yerini almasının) bir sonucu değil midir?

Şimdi bir sonraki aforizmada (209), Nietzsche kuşkuculuk tartışmasına devam ediyor ve Büyük Frederick'in[37] temsil ettiğini düşündüğü başka bir tür kuşkuculuktan söz ediyor. (Büyük Frederick) de bir kuşkucuydu, ancak (onun tarihi biraz bilen herkesin kabul edeceği gibi) istenç felcinden muzdarip bir kuşkucu değildi. Nietzsche, Büyük Frederick'in Batı (ve özellikle de Fransız) düşüncesinin etkisi aleyhine Alman zihni üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu düşünüyor; ki bu sadece bir iddia değildir, çünkü Goethe'de bunun için sağlam kanıtlar vardır.

Şimdi, Nietzsche bu etkiyi nerede bulur? Bunu sanırım okumalıyız. 209. Aforizmada, ilk önce oğlunun yaşamını tam bir zindana çeviren (Büyük Frederick'in) aşırı sert babası I. William'dan ve yaptığı korkunç şeylerden söz eder. Macaulay, bu iki kralın güzel ve Nietzsche'ye oldukça ters düşen bir tasvirini yazmıştı ve sanırım ana cümlesi şu minvaldedir: Büyük Frederick'in babası herkesi, önüne çıkan herkesi pataklamıştır; Büyük Frederick ise insanları pataklamak için

[36] Bkz. 200. Aforizma. (ç.n.)

[37] 1740–86 arasında Prusya kralı olan II. Frederick (1712–86). Onun döneminde Prusya toprakları diplomas ve savaşlar yoluyla iki katına çıkmıştır. (ç.n.)

yakınlığın yanı sıra gerekçe gibi bir şeyi talep etmişti.[38] [Gülüşmeler]

"Oysa bu arada oğlunda kuşkunun daha tehlikeli ve daha sert yeni bir türü büyüyordu" diye başlayan pasajı buldunuz mu?

Okuyucu: "Oysa bu arada oğlunda kuşkunun daha tehlikeli ve daha sert yeni bir türü büyüyordu (kim bilir tam da babasına karşı nefreti ve yalnız bırakılmış bir istencin melankolisi bunu *ne çok* kolaylaştırmıştı?) — savaş ve fetih dehasıyla çok yakından ilişkili olan ve Büyük Frederick'in şahsında Almanya'ya ilk girişini yapan cüretkâr erkekliğin kuşkusuydu bu. Bu kuşku küçümser ve yine de zapteder; altını oyar ve mülkiyetine geçirir..." (*Ötesinde*, 209. Aforizma)

LS: Bunu bir önceki paragrafta söz ettiği yumuşak kuşkuculukla karşılaştırmalıyız. Önceki küçümsemez: Nietzsche'nin ifadesiyle, "*Je ne méprise presque rien.*"[39] Bu ise küçümser.

Okuyucu: "inanmaz ama bu sırada kendini yitirmez; tine tehlikeli bir özgürlük verir, ama yüreği katı tutar." (*Ötesinde*, 209. Aforizma)

LS: 87. Aforizmayı hatırlayın. Kalbinizi bağlı tutmalısınız ve böylelikle zihninize tehlikeli bir özgürlük verebilirsiniz.

Okuyucu: "Kuşkunun *Alman* biçimi (Frederickçiliğin en tinsel yoğunlaşmış şekli ve bir devamı) olarak, Avrupa'yı uzun bir süre Alman tininin ve onun eleştirel ve tarihsel güvensizliğinin tahakkümü altına sokmuştur. Büyük Alman filologlarının ve eleştirel tarihçilerin (hepsi de, doğru bakılırsa, aynı zamanda birer yıkım ve parçalama sanatçısıydı) yenilmez derecede güçlü ve sağlam erkek karakteri sayesinde,

[38] Thomas B. Macaulay, *Life of Frederick the Great* (New York: Delisser & Procter, 1859), s. 55. İlgili pasajda, Macaulay, nükteli bir dille, baba William'ın çevresindekileri pataklamak için yakınlığı yeterli bir gerekçe olarak gördüğünü, ama oğul Frederick'in yakınlığın yanı sıra "provokasyon" olmasını gerekli bulduğunu yazar. (ç.n.)

[39] Yani "hiçbir şeyi küçümsemem." (ç.n.)

yavaş yavaş ve müzik ve felsefedeki tüm romantizme rağmen, erkeksi kuşku özelliğinin kesin olarak öne çıktığı *yeni* bir Alman tini kavramı yerleşmiştir: örneğin bakışın korkusuzluğu olarak, kesip biçen elin cesareti ve katılığı olarak, tehlikeli keşif gezilerine, ıssız ve tehlikeli gökler altındaki tinselleştirilmiş Kuzey Kutbu keşif gezilerine sağlam bir istenç olarak. Sıcakkanlı ve yüzeysel insaniyetçilerin özellikle bu tinin karşısında haç çıkarmalarının haklı nedenleri olabilir: Michelet, ürpererek *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique*[40] diye adlandırıyor bu tini." (*Ötesinde*, 209. Aforizma)

LS: Burada duralım. Bence şu anki amaçlarımız için bu kadarı yeterli. Nietzsche'nin, bu şartları sağlayan Alman filologlarının ve tarihsel eleştirmenlerin tek bir örneğini vermemesi talihsiz bir durumdur, çünkü bunların hepsi romantizme bulaşmış gibi görünüyor—en azından geriye dönük olarak bakarsak ve bence Nietzsche'nin kendi bakış açısından da. Eğer aklınıza bu eleştirel hareketin herhangi bir bireyle ilişkisi gelirse [paylaşabilirsiniz]—tek bir isim bahsedilmiş olsaydı memnun olurdum. Her halükârda, bu daha yüksek[41] olan olasılıktır ve bunların doğal bilimciler değil, filologlar ve tarihsel eleştirmenler olması ilginçtir, ki bunun Nietzsche'nin filolojiye ve tarihsel eleştiriye doğa bilimlerinden çok daha yakın olduğu gerçeği ile ilgisi vardır.

Bir sonraki aforizmada, biz bilginler arasında bulduğumuz, ama bizi filozoflardan ayıran başka bir insan olasılığı hakkında konuşur. Ve bunları kuşkuculardan farklı olarak eleştirmenler olarak adlandırır. Şimdi filozof muhtemelen 209'da tanımlandığı anlamda bir kuşkucu olmalıdır. Ayrıca bir eleştirmen olmalı, ama her ikisinden de daha fazlası olmalı. Şimdi bir kuşkucudan farklı olarak bir eleştirmen, belli sağlam ölçütlere göre yargılayan bir yargıçtır, oysa kuşkucu olarak kuşkucu, sağlam ölçütlere göre yargılamaz.

Ama eleştirmen bile filozof değildir. Ve bu, 210'un sonun-

[40] Fransızca "o kaderci, ironik, Mephistophelesçi tin." (ç.n.)

[41] Strauss "yükseklik" ile olasılığın fazlalılığından çok, üstünlüğünü kastediyor olmalıdır. (ç.n.)

dan anlaşıldığı gibi, özellikle Kant'a karşı yöneltilmiştir. [Kant] eleştiriyi negatif açıdan ele alarak uzlaşma ruhunun karşısına koyarak tanımlar ve (Hıristiyan hislerini eski zevklerle ve hatta belki de modern parlamentarizmle bağdaştırmaya çalışan insanlar gibi) şeylerin farklılığında ve uzlaşmazlığında ısrar eder. Bu, [Nietzsche'nin] burada söz ettiği eleştirel disiplinle uyumsuzdur. Eleştirmen, zihin meselelerinde "ya o, ya o", temizlik ve sertlik insanıdır.

Şimdi, bir sonraki aforizmada (211), bir yanda felsefi emekçiler ve bilim insanları ile diğer yanda filozof arasında bir ayrım yaparak önceki aforizmaların bir özetini yapar. Bunlardan ilki elbette sadece ikincisinin hizmetçileridir. Şimdi 211'i okuyalım. Kant ve Hegel'in asil örneğine göre felsefi emekçilerin özelliği nedir? Onlar da Nietzsche'nin anladığı en yüksek anlamda filozoflar değiller; peki neden? Daha yüksek anlamda filozofun özelliği nedir? 211'in ortasına dediği gibi, {daha yüksek anlamda filozof} değerler yaratır, oysa Kant ve Hegel gibi insanlar sadece başkaları tarafından yaratılan değerleri formülleştirmiş, ifade etmiş ve meşrulaştırmışlardır. 211'in ortasında, buldunuz mu?

Okuyucu: "Kant'ın ve Hegel'in asil örneklerinden sonra felsefe emekçilerinin yapması gereken, büyük bir değer biçme olayının (yani egemen olmuş ve bir süre boyunca 'hakikat' diye eskinin değer *koymalarını*) değer yaratımlarını gerek *mantıksal* ve *politik* (ahlaki) alanda, gerekse *sanatsal* alanda saptamak ve formüllere zorlamaktır." (*Ötesinde*, 211. Aforizma)

LS: Burada "politik" ve daha sonra parantez içinde "ahlaki" var. Yani bu iki şey ayrılmaz, ve daha önce 6. Aforizmanın başlangıcında, bir filozofu anlamak için ilk önce neyi amaçladığı ahlakı anlamak gerektiğini söylemişti. Bu bize [filozofun] en derinde yatan düşüncesinin anahtarını verir—bu açıklamaya göre "ahlaki" "politik" ile yer değiştirebilir. İki şey aynı şeyin sadece farklı yönleridir.

Dolayısıyla bunu aklımızda tutalım: Gerçek filozoflar, hakiki filozoflar, yalnızca yorumcu değil, komutanlar[42] ve yasa

[42] Veya "buyuranlar/emredenler" (*commanders*). (ç.n.)

koyucudardır. *Komünist Manifesto*'da Marks'ın şu sözünü düşünün: Şimdiye dek filozoflar dünyayı yorumlamaya çalışmıştır, ama yapılması gereken onu değiştirmektir. Nietzsche'nin bunun bile ötesine geçtiği söylenebilir. Ama bu Nietzsche ve Marks arasındaki birçok ortak noktadan biridir. (Nietzsche Marks'ın hasmıdır, ama görünüşe göre Marks'ı hiç okumamıştır. Bildiğim kadarıyla ondan hiç bahsetmez. Bahsettiği sosyalistlerin tümü, Marks'tan farklıdır ve Marksizmin ileri tarihinde hiçbir rol oynamamıştır.)

Şimdi 211'e geçelim. (Ses kaydı kesilir). Ve verdiği örnekler (kendi yorumuna göre, Sokrates ve diğerleri) bunu gösterir: Hegel'in söylediği gibi filozof zamanının oğludur. Nietzsche Hegel'e sadece çok önemli bir düzeltme yapar. Zamanının üvey oğlu olduğunu söyler, yani sadece zamanına ait değildir. Bir anlamda, Nietzsche ve Hegel arasındaki bütün ilişki bu farkta yoğunlaşmıştır.

Nietzsche'nin burada önerdiği görüş, tarihsicilik[43] adı altında bilinir; bu görüşe göre, felsefe, hakikat ve özellikle de erdem zamana bağlıdır. Farklı erdemler, farklı zamanlar. Ebedi ölçütler yoktur. İnsanların genelde kullandığı terim göreceliktir. Nietzsche bunu kabul eder ama aşmaya çalışır. Bunu hangi şekilde yaptığını görmeliyiz. Günümüzdeki bir filozofun idealini, 16. yüzyıldaki bir filozofun idealinden nasıl ayırt ettiğini görüyorsunuz—ve diğer taraftan, Sokrates'in izlediği ideal [var].[44]

Ama yine de, bir an için, önceki aforizmanın sonunu düşünmeliyiz: Gerçek anlamda filozofu (yani değerler yaratan ve sadece başkaları tarafından yaratılan değerleri formülleştirmeyen ya da ifade etmeyen filozofu) tanımladıktan sonra. Ve sonra 211. Aforizmanın sonunda şöyle der:

Okuyucu: "Günümüzde böyle filozoflar var mıdır? Hiç böyle filozoflar olmuş mudur? Böyle filozofların olması *gerekli* değil midir?" (*Ötesinde*, 211. Aforizma)

LS: Hiç böyle filozoflar olmuş mudur? Önemli bir soru.

[43] İng. *historicism*. (ç.n.)
[44] Bkz. 212. Aforizma. (ç.n.)

Şimdi Nietzsche, felsefe profesörleri ve Kant ve Hegel gibi insanlar arasında büyük bir ayrım yapar. Fakat Nietzsche'nin daha çok hayranlık duyduğu ve daha önce bahsettiği başka bir tip var: Sanırım 204. Aforizmada, Heraklitos, Platon ve Empedokles'ten bahseder. Onlar en yüksek anlamda filozof mudur? "Hiç böyle filozoflar olmuş mudur?" sorusu, Nietzsche için onların değer yaratan insanlar olup olmadıklarının kesin olmadığını gösteriyor. Dar ve en yüksek anlamda filozof, geleceğin bir fenomeni olarak görülüyor ve Nietzsche, en azından *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yazarı olarak, bir nevi geleceğin filozofunun Vaftizci Yahya'sıdır. Sanırım son paragrafa, 213. Aforizmaya, da bakmalıyız.

Okuyucu: "Bir filozofun ne olduğunu öğrenmek zordur, çünkü öğretilemez: deneyimden 'bilmek' gerekir onu —ya da onu *bilmemenin* gururunu taşımak gerekir. Ancak günümüzde herkesin hiçbiri hakkında deneyim sahibi olunamayacak şeylerden söz ediyor oluşu, en çok (ve en fena olarak) filozoflar ve felsefi meseleler için geçerlidir: onları bilen, bilebilen çok az kişi vardır ve onlar hakkındaki tüm yaygın kanılar yanlıştır. Örneğin *presto*[45] yürüyen, gözüpek ve neşeli bir tinsellik ile hiçbir yanlış adım atmayan diyalektik bir kesinlik ve zorunluluğun gerçek felsefi birlikteliğini düşünürlerin ve bilginlerin çoğu kendi deneyimlerinden bilmezler, bu yüzden de birisi onlara bundan söz ettiğinde inandırıcı bulmazlar. Her zorunluluğu bir ihtiyaç, zahmetli bir takip zorunluluğu ve zorlanma olarak tasavvur ederler. Düşünmenin kendisi de yavaş, duraksayan, âdeta angarya ve çoğu zaman 'soyluların *terine* değer' bir şeydir onların gözünde — ama kesinlikle hafif, tanrısal, dansa ve taşkınlığa yakından akraba bir şey değildir! 'Düşünmek' ve bir şeyi 'ciddiye almak,' 'önemsemek' — birbiriyle ilişkilidir onlara göre: yalnızca böyle 'deneyimlemişlerdir' onu. Sanatçıların burnu bu konuda daha hassas olabilir: onlar ki, tam da artık hiçbir şeyi 'keyfi' değil, her şeyi zorunlulukla yaptıklarında, özgürlük, incelik, tam güç, yaratıcı yerleştirme, kullanma, şekillendirme hislerinin doruk

[45] Yani "hızlı." (ç.n.)

noktasına varacağını çok iyi bilirler — kısacası zorunluluğun ve 'istenç özgürlüğü'nün artık onlarda bir olduğunu. Nihayetinde sorunların sıra düzenine tekabül eden bir ruhsal durumlar sıra düzeni vardır: en yüksek sorunlar kendilerine tinselliklerinin yüksekliği ve gücüyle çözülmeleri için yazgılı olmadıkları halde yaklaşmaya cesaret eden herkesi hiç acımadan geri iterler." (*Ötesinde*, 213. Aforizma)

LS: Zekâ değil, "*Geistigkeit*."[46] Onun kullanımına göre "tinsellik" demelisiniz.

Okuyucu: "Kıvrak ama sıradan kafaların ya da hantal ve uslu mekanikçilerin ve ampiristlerin günümüzde sık sık yaptıkları gibi, avam hırslarıyla bu sorunların yakınına ve âdeta bu 'sarayların sarayına' kadar gelmeleri neye yarar?" (*Ötesinde*, 213. Aforizma)

LS: Bunu neden tırnak içine aldığını merak ediyorum? Bir alıntı olmalı. Bunun nereden geldiğini biliyor musunuz? Yani bu "sarayların sarayı" ile elbette felsefe kast edilmektedir, ama bunu kimin söylediğini bilmiyorum.[47]

Okuyucu: "Ancak kaba ayakların böyle halılara basmasına asla izin verilemez: olayların kadim yasası bunun için çoktan konulmuştur. Bu davetsizlere kapılar kapalıdır, kafalarını oraya vurup kırsalar bile! Zira o yüksek dünya için doğmuş olmak gerekir; daha açık söylenecek olursa, orası için *yetiştirilmiş* olmak gerekir: (kelimenin büyük anlamıyla) felsefeye hak ancak soyla sahip olunur; atalar, 'kan' burada da belirleyicidir. Filozofun ortaya çıkışını birçok kuşak hazırlamış olmalıdır; erdemlerinden her birinin tek tek elde edilmiş, bakı-

[46] Son cümlede Kaufmann *Geistigkeit* için "*intelligence*" sözcüğünü kullanmıştır. Halbuki başka yerlerde bu sözcüğü "*spirituality*" (tinsellik) olarak çevirmiştir. Ancak Kaufmann çevirisinin 1966 tarihli baskısında "*spirituality*" geçmektedir. Derste kullanılan 1954 baskısıdır. (ç.n.)

[47] İngilizcesi "*court of courts*" olan Nietzsche'nin "*Hof der Höfe*" ifadesi kastediliyor. Gerek Almanca "*Hof*" gerekse İngilizce "*court*" "saray" anlamını geldiği gibi, "avlu" anlamına da gelir. Nitekim Tüzel çevirisinde "avuların avlusu" olarak çevrilmiştir. Ancak bir sonraki cümledeki "halı" sözcüğü ve Nietzsche'ye göre felsefenin sahip olduğu "yönetici" işlevi "saray" seçeneğine işaret etmektedir. (ç.n.)

mı yapılmış, kalıtımla geçirilmiş, bünyesine katılmış olması gerekir, yalnızca düşüncelerinin korkusuz, hafif, narin akışı ve gidişi değil, her şeyden önce büyük sorumluluklara gönüllü oluşu, hükmeden bakışın ve aşağıya-bakışın yüceliği, kendini kitleden ve kitlenin ödev ve erdemlerinden ayrı hissetme, ister tanrı olsun ister şeytan, yanlış anlaşılan ve kara çalınan ne varsa, onu dostça koruma ve savunma, büyük adaleti sevme ve uygulama, buyurma sanatı, istenç genişliği, yavaş göz, nadiren hayran olan, nadiren yukarı bakan, nadiren seven...." (*Ötesinde*, 213. Aforizma)

LS: Bu kitabın, özellikle de kitabın bu bölümünün, genel argümanı için önemli olan ve doğa sorunuyla ilgili tek bir şeye işaret etmek istiyorum. Nietzsche bir bakıma felsefe yapmanın belli bir doğayı, *physis*'i, varsaydığı şeklindeki eski görüşü sadece yeniden ifade etmektedir. Bunların hepsini Platon'un *Devlet*'inde, özellikle de bu doğaya ait bileşenlerin listesinin verildiği Beşinci ve Altıncı Kitaplarda okudunuz.

Fakat Nietzsche tam olarak aynı şeyi söylemez. Önemli bir değişiklik yapar. Bu yüksek dünya için doğmuş olmak gerektiğini söylüyor. "Daha açık söylenecek olursa, orası için *yetiştirilmiş* olmak gerekir." Şimdi, Almancası "*gezüchtet*" olan "yetiştirilmiş" sözcüğü, elbette sığır, at, köpek gibi hayvanların yetiştirilmesi için kullanılır.[48] Ve [Nietzsche] bir çocuk ya da genç bir insanın aldığı "yetiştirme"yi kastetmiyor. Şimdi bunun arkasında ne var? Bunun[49] için yetiştirilmeli. Bu, kişinin doğru türden bir soya (atalara, "kan"a) sahip olması gerektiği anlamına gelir. Ancak Nietzsche'nin klasik felsefeye yaptığı değişiklik şudur: Platon ve Aristoteles'in atıfta bulunduğu doğa, eski kuşaklar tarafından edinilir; [yoksa] salt verili değildir.[50] Platon ve Aristoteles bunun ötesine geçmez. Bazı

[48] Nietzsche'nin çok sık kullandığı *züchten* fiili ve türevleri daha önce bazı pasajlarda "terbiye etmek" ve türevleri olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

[49] Yani felsefenin. (ç.n.)

[50] Strauss'un yaptığı ayrımı kısaca ifade etmek gerekirse: Platon ve Aristoteles için felsefeye yeteneği olan insanların sahip olduğu"doğa" verilidir; Nietzsche için bu yetenek önceki kuşaklarda elde edilir ve kalıtımla sonraki kuşaklara aktarılır. (ç.n.)

insanlar bu etkinlik için doğar, diğerleri doğmaz. Ve bu *physis*'in ortaya çıkışı, onların ilgisini çekmez. İnsan ırkı çeşitli türlerde insanlar üretiyor ve bunun kalıtımla çok bir ilgisi yoktur, çünkü bazen çok aptal ebeveynlerin çok parlak çocuklar ürettiğini veya tam tersinin olduğunu biliyoruz. Fakat her halükârda, [Platon ve Aristoteles için] bu arzu edilir doğalar verilidir; nasıl üretildiklerinin bir önemi yoktur. Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nda bunun anlaşılmasına yardımcı olacağına inandığım bir pasaj var: "Michelangelo Raphael'de çalışmayı, kendinde ise doğayı görmüş: Orada *öğrenme*, burada *yetenek*. Ama bu büyük bilgice[51] tüm hürmetimle, bu bir bilgiçliktir. Yetenek denilen şey, (gerek babalarımızın safhasında ya da daha öncesinde) *daha eski* bir tür öğrenmenin, deneyimin, talimin, ele geçirmenin, bünyesine katmanın başka bir adı olmak dışında nedir!" (*Tan Kızıllığı*, 540. Aforizma).

Yani tüm yetenekler kazanılır, (dar anlamıyla) verili değillerdir. Ve bu (eğer bunu doğru anlıyorsam) nihai olarak şu anlama gelir: Her şey ortaya çıkışı itibarıyla anlaşılmalıdır ve bu ortaya çıkış üretim itibarıyla anlaşılmalıdır. Locke'ta bulduğumuz aşırı formülü kullanmak gerekirse: Doğa, sadece neredeyse değersiz olan malzemeyi sağlar—herhangi bir değere sahip olan her şey, o değeri insan faaliyeti aracılığıyla, insan edinimi yoluyla elde eder. Bu yönelim değişikliğinin nihai sebebinin bu olduğunu sanıyorum.

Bugün yanımda birkaç kitap getirmiştim, ama [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den] okuyacak çok şey vardı. Size ilginizi çekebilecek tek bir pasajı okumak istiyorum. Bu, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'inde *physis* (doğa) ile ilgili bir pasaj.[52]

Varlığın kendisi bir bütün olarak Yunanlar tarafından *physis* olarak adlandırıldı. Parantez içinde bahsetmek gerekirse, sözcüğün anlamsal daralması Yunan felsefesinde hemen baş göstermişti fakat *physis*'in "fiziksel" doğrultusundaki bu daralması, bugün sandığımız biçimde gerçekleşmedi. Biz "fiziksel" olanı "psişik" olanın karşısına koyarız: ruh-

[51] Strauss şu eklemeyi yapar: "Yani Michelangelo." (ç.n.)

[52] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt (New Haven, Yale University Press, 2000), s. 17.

sal/zihinsel, can/ruh sahibi, canlı/yaşayan. Fakat tüm bunlar, Yunanlar için ve hatta daha sonraları, *physis*'e ait olmaya devam eder. Buna karşıt olarak, Yunanların *thesis* (yerleştirme) ya da *nomos* (yasa, âdetler anlamında kural) olarak adlandırdığı şey ortaya çıkmıştır. {Ses kaydı kesilir}

13. Oturum: 17 Mayıs 1972

{Yedinci Bölümün başlangıç kısmı üzerine olan bu ders kaydedilmemiştir.}

14. Oturum: 24 Mayıs 1972

Leo Strauss: Görünüşe bakılırsa, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin okunmasını gelecek sefere bitiremeyeceğiz. Ancak Haziran ayının yedisi için planladığım seçme pasajlar yerine, Dokuzuncu Bölümü ele almamız gerekecek. [Akademik] takvimin ne olduğunu bilmiyorum, ancak kaderin buyruğuna boyun eğmek zorundayız.[1]

Şimdi geçen sefer Sekizinci Bölümün büyük bir kısmını okuduk, fakat Sekizinci Bölümde hâlâ tartışmamız gereken en azından iki pasaj daha var.[2] Size bağlamı hatırlatabilir miyim? Beşinci Bölümden eserin sonuna kadarki konunun bir şekilde "doğa" olduğunu gördük. Beşinci Bölüm, "Ahlakın Doğal Tarihi" adını taşır. Tartışma, varoluşun geri kalanının meşru kılındığı tamamlayıcı insanın çağrısıyla (207. Aforizma) sonlanmıştı, ki bu muhtemelen geleceğin filozofudur. Geleceğin filozofunun ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için Nietzsche, Altıncı Bölümde onu[3] filozoflar ile karıştırılabilecek bilginler ya da bilim insanları sınıfıyla karşılaştırır. Bu nedenle [Altıncı Bölüm] "Biz Bilginler" adını taşır.

"Erdemlerimiz" başlıklı Yedinci Bölüm, filozof ve gelecek filozoflarının geri kalanıyla değil, bildiğimiz gibi, geleceğin filozoflarının öncüsü olan ve kendisi o sınıfa ait olmayan özgür zihnin erdemleri ile ilgilidir. Şimdi, özgür zihnin bu bü-

[1] Anlaşılan o ki, bu sondan birinci oturumdur ve sonuncu oturum kaydedilmemiştir. Dökümde bu oturum son oturum olarak geçmektedir. (ç.n.)

[2] Bu cümleden de bu oturumun aslında 31 Mayıs tarihinde yapılmış 15. Oturum olduğu anlaşılmaktadır. 24 Mayıs tarihinde yapılmış 14. Oturum ise 13. Oturum gibi kaydedilmemiş olmalıdır. Bu nokta dökümün editörünün dikkatinden kaçmıştır. (ç.n.)

[3] Yani "tamamlayıcı insanı" ya da "geleceğin filozofu"nu. (ç.n.)

yük erdemi, duyduğumuz gibi, tarihsel algısıdır ve bu aynı zamanda onun büyük erdemsizliğidir—ya da her halükârda, temel kusurunun (yani kendisine ve çağına karşı hoşnutsuzluğunun) bir ifadesidir. Ve dolayısıyla yabancı olana ve geçmişe kaçma dürtüsüne sahiptir, çünkü (dedikleri gibi) yabancılaşmıştır.

"Erdemlerimiz"in bir başka tasviri "Biz Ahlak Karşıtları[4]" ifadesinde verilmiştir. Burada[5] italik bir başlığa sahip tek aforizma, yani 226, "Biz Ahlak Karşıtları" başlığını taşır. Ve bu aforizmadan, ahlak karşıtlığının entelektüel namusun diğer yüzü olduğu anlaşılmaktadır. Ahlakın kendini ciddiye aldığı takdirde ahlakın yok olmasına yol açtığını göstermek Nietzsche'nin favori bir temasıdır. Ve ahlakın kendini ciddiye alması—ki bu entelektüel namus anlamına gelir: ahlaki ilkeleri sadece inanç temelinde kabul etmek suretiyle onlara karşı ahlak karşıtı davranmamak.

Nietzsche'nin daha sonra özellikle eleştiriye tabi tutmak için seçtiği çağdaş ahlak öğretisi, özellikle sıkıcı, aptal ve dar olarak gördüğü İngiliz faydacılığıdır. Faydacılık, bencilliği ahlakın temeli olarak kabul eder ki bu Nietzsche için sorun değildir, fakat aynı zamanda, doğru bir şekilde anlaşılan bencilliğin ortak refahın benimsenmesine yol açtığını da iddia eder. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin bakış açısından faydacılar, hem karnım doysun hem pastam dursun ister, ki bu her zaman entelektüel namusun yokluğunun bir işaretidir. İnsanların temel bencilliğini kabul ederken, faydacılar, bencilliğin güç istenci olduğunu ve sadece yaşamak ve rahat yaşamak istenci olmadığını fark etmemektedir. Bu nedenle, bencillik güç istenci olduğuna göre, faydacılıkta yeri olmayan gaddarlığı da içerir—özellikle John Stuart Mill'i düşünün. (Eşinin ismini hep unutuyorum, sanırım Henrietta Taylor[6] idi. {Mill} püriten ve faydacı babası James Mill'in pençelerinden kurtulup, sanırım, Henrietta Taylor'ın (sanırım adı buydu) kollarına düştü ve onu bir tanrı olarak görüyordu. Bana inanmazsa-

[4] Alm. *Immoralisten*; İng. *Immoralists*. (ç.n.)
[5] Muhtemelen Yedinci Bölümde. (ç.n.)
[6] Strauss Harriet Taylor demek istemiştir.

nız otobiyografisini okuyun.) Her halükârda, orada gaddarlığa yer yoktur.

Nietzsche burada parantez içinde bunu açıkça ifade eder: Eğer gaddarlık kendisine yöneltilirse, entelektüel dürüstlükte, (burada dediği gibi) entelektüel vicdanın gaddarlığında, etkili olur. Şimdi, temel ebedi metin olan *homo natura*'nın[7] yeniden tanınması için gaddarlığın vazgeçilmez olduğunu kabul etmek gerekir. 230. Aforizmanın sonlarına doğru olan bu pasajı okumuştuk, ama yine de bu birkaç satırı tekrar okumalıyız. Okuyabilir misiniz lütfen?

Okuyucu: "Oysa biz münzeviler ve dağ sıçanları, bir münzevi yaşamının tüm gizliliği içinde bu ağırbaşlı sözcük gösterisinin de insanın bilinç dışı kibrinin eski sahte süsüne, hurda ve altın tozuna dahil olduğuna ikna ettik kendimizi, böyle övgü dolu renk ve makyajın altında da korkunç *homo natura* temel metninin yeninden tanınması gerektiğine." (*Ötesinde*, 230. Aforizma)

LS: "Korkunç metin," "korkunç temel metin."[8]

Okuyucu: "İnsanı doğaya geri tercüme etmek; şimdiye kadar ebedi *homo natura* temel metni üzerine yazılıp çizilen bir sürü kibirli ve coşkulu yorum ve yan anlamla başa çıkmak; insanın bundan böyle bilimin terbiyesiyle sertleşip doğanın *geri kalanı* karşısında korkusuz Oidipus gözleriyle ve mühürlenmiş Odysseus kulaklarıyla, eski, ona çok uzun bir süre 'Sen daha fazlasın! Sen daha yükseksin! Sen başka bir kökendensin!' kavalını çalmış olan metafizik kuş avcılarının kandırıcı seslerine karşı sağır bir halde duruyorsa, bundan böyle insanlar karşısında da öyle durmasını —tuhaf ve çılgın bir görev olabilir bu, ama bir *görevdir*— kim yadsır bunu? Neden mi seçtik bu çılgın görevi? Ya da başka türlü sorulacak olursa: 'neden ille de bilgi?' — Herkes bunu soracak bize. Ve bizler, böyle bir ısrar karşısında, zaten yüzlerce kez kendimize aynı soruyu sormuşken, bulamadık, bulamıyoruz daha iyi bir yanıt...." (*Ötesinde*, 230. Aforizma)

[7] Latince "doğal insan." (ç.n.)

[8] Kaufmann "korkunç" sıfatını atlamıştır. (ç.n.)

LS: Yanıt bir sonraki aforizmada bir bakıma verilecek. [Ama] ilk önce okuduğumuz bu pasajı ele alalım. Temel ebedi metin, *homo natura*, tekrar tanınmalı. İnsanlar doğaya geri tercüme edilmelidir. Temel metni şimdiye kadar gizlemiş olan bir sürü kibirli ve coşkulu yorumdan kurtulmak gerekir. Şimdi bu pasajdan, insanın doğaya yeniden tercüme edilmesinin geçmişte ara sıra gerçekleşip gerçekleşmediği ya da bunun tamamen gelecek için (elbette geleceğin filozofları için) bir görev olup olmadığı kesin olarak anlaşılamamaktadır. Fakat Nietzsche'deki diğer pasajlardan sanırım geçmişte hiç başarılmadığını söyleyebiliriz. *Güç İstenci*'nin 101. Aforizmasında şimdiye kadar hiçbir zaman doğal bir insanlığın olmadığını okumuştuk. Nietzsche'nin kullanmadığı bir dille ifade edecek olursak: İnsanlık şimdiye kadar doğallıktan hep *nomos* (yani keyfi ve makul olmayan yasalar) tarafından saptırılmıştı; bunlar olmadan insan asla nihayetinde bu temel metni göremezdi, ama yine de insan şimdiye kadar doğal değildi.

Nietzsche, *Şen Bilim*'in 109. Aforizmasında, bir görevden bahseder: Almanca sözcük "*vernatürlichen*"dir; bunu tam olarak nasıl çevireceğimi bilemiyorum, "insanı doğallaştırmak" olabilir, ama daha çok "insanı değiştirmek" ve bir bakıma "insanı şimdi ve her zaman olduğu şeyden saptırarak onu doğal yapmak"tır. Ve bunu, saf, yeni bulunan, yeniden doğmuş olan doğa ile yapmak.

Şimdi bu eserde, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 62. Aforizmasında, insanın "henüz sabitleşmemiş bir hayvan" ("*das noch nicht festgestellte Tier*") olduğunu okuduk. Bu sabitleştirmenin başka yerlerde "*vernatürlichen*" (insanı doğal kılmak) diye adlandırdığı şeyle aynı olduğuna inanıyorum. Çok iyi bir sebeple (ama Nietzsche'nin bu sebebi kabul edip etmeyeceğini bilmiyoruz), bir varlığın doğası onun gayesidir, onun tamamlanmasıdır, onun tamamlanmış halidir, zirvesidir.[9] Aristoteles'in söylediği şey budur ama elbette Nietzsche'nin de aynı şeyi kastettiğini varsaymaya hakkımız yoktur.

[9] Yunanca *telos* terimi ve onun İngilizce karşılığı olan "*end*" hem "amaç/gaye/erek" hem "son" anlamı taşır. (ç.n.)

Bu kitap[10] yanınızda mı? Burada bir pasaj var, sayfa 552'de, *Putların Alacakaranlığı*'nda, 48. Aforizma, okuyun lütfen.

Okuyucu: "*Benim anlayışımda ilerleme.* — Ben de 'doğaya dönüş'ten söz ediyorum." (*Portable Nietzsche*, s. 552)

LS: Dinleyin, işte bu "*vernatürlichen.*"

Okuyucu: "buna karşın bir geriye dönüş değil, tersine, bir yükseliştir bu— yükseğe, özgüre, hatta korkunç doğa ve doğallığa, büyük görevlerle oynayan, *oynayabilen* bir doğaya doğru. *Mecazi* ifade edecek olursak: Napolyon (benim anladığım şekliyle) 'doğaya dönüş'ün bir parçasıydı."(*Portable Nietzsche*, s. 552)

LS: Evet, ama sadece bir parça, çünkü geleceğin filozofu değildi. Dolayısıyla, tam anlamda bir doğaya dönüş değildir, ancak doğaya ilk defa ulaşılmıştır. İnsan (sadece insanın değil, geri kalan varoluşun kendini meşru kıldığı gerçek tamamlayıcı bir insan olan) geleceğin filozofu aracılığıyla ve onun şahsında zirveye ulaşır (207. Aforizma). Bu tamamlayıcı insan, güç istencinin temel fenomen olduğu anlayışına dayanarak, değerleri bilinçli olarak yaratan ilk insandır. Onun eylemi, en tinsel güç istencinin en yüksek biçimini tamamlar ve bu, güç istencinin tam anlamıyla en yüksek biçimi anlamına gelir.

Bu eylemiyle, saçmalık ve şansın hükümranlığından ibaret olan şimdiye kadarki tarihe son vermiş olur (203. Aforizma). Şimdi, insanın güç istencinin en yüksek biçiminin eylemi olarak, bu doğallaşma, bu *vernatürlichen* insan, aynı zamanda insan olmayan doğanın insan biçimine girmesinin zirvesidir. Zira en tinsel güç istencinin en yüksek biçimi, 9. Aforizmada gördüğümüz gibi, doğaya ne ya da nasıl olması gerektiği konusunda dikte etmekten ibarettir. Nietzsche, bir yanda görünüş ya da kurgu dünyası (yorumlar) ile diğer yanda gerçek dünya (metin) arasındaki ayrımı bu şekilde ortadan kaldırır.

[10] Yani Walter Kaufmann'ın seçme pasajlardan oluşan *Portable Nietzsche* kitabı. (ç.n.)

Görünüş dünyası ve gerçek dünya, o nihai yorumlama (doğru yorumlama) sayesinde en sonunda çakışır.

Şimdiye kadarki insanın tarihi (yani saçmalığın ve şansın hükümranlığı) saçmalığa ve şansa boyun eğdirilmesi için gerekli koşuldu. Genel konuşacak olursak, bunun bugün az çok kabul edilen görüş olduğuna inanıyorum: Evrim (ya da adına her ne derseniz) herhangi bir şekilde güdümlü bir eylem değildir, herhangi bir mantık söz konusu değildir, fakat bunun sonucu olarak saçmalık ya da şansı nihayetinde makul bir şekilde kullanılabilecek bir varlıktır.

Bunu Nietzsche'nin örneğine, Nietzsche'nin anlayışına uygularsak: İnsanın doğallaşması (*vernatürlichen*), bütün tarihsel sürecin tamamına ermesini gerektirir ve tamamına da erdirir; ve bu tamamlama, Nietzsche'ye göre, elbette hiçbir şekilde zorunlu değildir, ancak yeni bir özgür yaratıcı eylem gerektirir. Yine de tarihin, tüm tarihsel sürecin, bu şekilde doğayla bütünleştiği söylenebilir, çünkü insanın doğallaşmasına (*vernatürlichen*) götürür ve onunla zirveye ulaşır. Dolayısıyla insan, geçmişe "evet" demeden, geleceğin filozoflarına "evet" diyemez, çünkü o geçmiş geleceğin filozofları projesini mümkün kılmıştır. Yine de, bu geçmişe "evet" ile var olan ve var olmuş her şeye sınırsız "evet" (yani ebedi dönüşün olumlanması) arasında büyük bir fark vardır.

Peki neden ebedi dönüş o zaman? Eğer elimizde sadece *İyinin ve Kötünün Ötesinde* olsaydı, sanırım şu açıklamaya ulaşırdık: Nietzsche, ebedi dönüşü neden olumlamak gerektiğini açıklamak yerine, en yüksek başarının (önceki tüm yüksek başarılar gibi) son tahlilde aklın değil, doğanın eseri olduğunu belirtir. Son tahlilde, bütün düşünce, o en alttaki öğretilemez şeye, bir sonraki 231. Aforizmada çekinmeden dediği gibi, "büyük aptallığa" bağlıdır.

Tüm değerli anlayış veya bilginin zemini, açık ve evrensel olarak geçerli içgörüler değil, bireyin doğası (bireysel doğa) gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu saf kaos gibi görünüyor. Yine de, doğaların bir sıra düzeni vardır ve bu hiyerarşinin tepesinde tamamlayıcı insan vardır. [Tamamlayıcı insanın] üstünlüğü, en yüksek ve en zor sorunu çözmesi gerçeğiyle görülür. Nietzsche'nin entelektüel kaostan çıkışını görmek istiyorsak, bu sorunu tanımlamalıyız.

Şimdi çözülen bu sorun, doğanın fethi ile, belirlenebilir sınırlara sahip olmayan bir fetih ile ortaya çıkar. Dolayısıyla, insan, 17. yüzyılda olduğu gibi, acı çekmenin ortadan kaldırılmasının hayalini kurabilir—ve ayrıca belki de ölümün ve daha da önemlisi, eşitsizliğin ortadan kaldırılmasının hayalini kurabilir. Tüm insanlar eşit derecede (Nietzsche'nin kastettiği anlamında) üstinsan olabilirler. Gerçek özgürlük alanı bu olurdu. Fakat bu yol kapalıdır, çünkü insanın en yüksek gelişmesi acı çekmeyi ve bu da eşitsizliği gerektirir. Şimdi Nietzsche, *Zerdüşt*'te ilk kez ebedi dönüş sorusunu ele aldığında, "Kurtuluş" başlıklı bölümde bir açıklama yapar. Sayfa 250'de okuyabilirsiniz.

Okuyucu: "Zerdüşt kambura ve onun sözcülüğünü yaptıklarına ve ağızlarından konuştuklarına böyle dedikten sonra büyük bir hoşnutsuzlukla kendi öğrencilerine döndü: 'Gerçekten de dostlarım, insanların arasında, sanki insanlara ait parçalar ve uzuvlar arasındaymışım gibi dolanıyorum! Gözlerim için en korkunç olanı, insanı parçalanmış ve bir savaş ya da mezbaha alanına saçılmışçasına darmadağınık bulmam. Ve gözlerim Bugünden Geçmişe kaçtığında da buldukları farklı değil: hep aynı: parçalar, uzuvlar ve korkunç rastlantılar — ama ortada insanlar yok!" (*Portable Nietzsche*, s. 250)[11]

LS: "Uzuvlar" yani münferit uzuvlar: bir kulak, bir bacak, bütün bir insan değil. Ve bir sonraki sayfada, üstten ikinci paragrafa bakalım.

Okuyucu: "Ve çoğu kez sordunuz kendinize: 'kimdir bizim için Zerdüşt? Onu nasıl adlandırmalıyız?' Ve tıpkı benim gibi, sizler de yanıt olarak sorular sordunuz. O, bir vaatte bulunan mıdır? Ya da vaatleri yerine getiren mi? Bir fatih mi? Yoksa bir mirasçı mı? Bir hasat mı? Yoksa bir pulluk demiri mi? Bir hekim mi? Yoksa bir şifa bulan mı? Bir şair midir o? Yoksa hakikatperest biri mi? Bir kurtarıcı mı? Yoksa bir terbiyeci mi? İyi biri mi? Yoksa kötü mü?" (*Zerdüşt*, s. 251)[12]

[11] Cemal çevirisi, s. 174. (ç.n.)
[12] Cemal çevirisi, s. 175. (ç.n.)

LS: Ve sonra başka bir pasaj: sayfa 253'te, üstten ikinci paragraf.

Okuyucu: "Sizleri de uzaklaştırmış oldum bu masallardan: 'İstenç bir yaratıcıdır' diye öğrettiğimde. Her türlü 'böyleydi bir zamanlar' bir parçadır, bir bilmecedir, ürpertici bir rastlantıdır — ta ki yaratıcı istenç şöyle diyene kadar: 'ama ben istedim böyle olmasını!' — Ta ki yaratıcı istenç şöyle diyene kadar: 'Ama ben istiyorum böyle olmasını! Hep böyle olmasını isteyeceğim!'" (*Zerdüşt*, s. 253)[13]

LS: Bu ebedi dönüştür. Şimdi ne anlama geliyor? İnsanlar şimdiye dek kusurluydu, eksikti ve dolayısıyla acı çekiyordu ve eşitsizdi. Fakat bu kusurlar ve bu eşitsizlikler, insan büyüklüğünün önkoşullarıdır. Bu nedenle insan ırkının bir üstinsan ırkı haline dönüşümü insan büyüklüğü için ölümcül olacaktır. Bugüne kadar bu kusurlar ve eşitsizlikler, verili veya dayatılmış olarak kanıksanmıştı. Şimdi, insanın doğayı fethi nedeniyle ortadan kalkma tehlikesi altındadır; dolayısıyla, artık verili olarak kanıksanamazlar. Bundan sonra istenmelidir. Doğa bundan böyle varlığını insan istencine, insanın varsayımına borçludur. Bu tür bir şey, Fichte tarafından 18. yüzyılın sonunda söylenmişti, fakat Fichte'de istenç gösteren saf ego idi ve bu yüzden de tamamen dışardaydı.

Fakat Nietzsche'nin durumunda, zorluk şudur: İstenç gösteren varlık bütün bireydir; Friedrich Nietzsche[14] her şeye neden olandır. Bütün insan, bireysel doğa. Öyleyse, Nietzsche'deki ebedi dönüş öğretisinin ana saikinin [veya] en anlaşılabilir saikinin akılla anlaşılabilir doğayı verili değil, insan istencinin bir ürünü yapmak olduğuna inanıyorum. Ve Nietzsche'nin felsefesindeki tüm zorluğun, bu noktada yoğunlaştığına inanıyorum.

Öğrenci: Nietzsche'nin belli bir noktaya dair yargısı hakkında bir sorum var. Daha önce insanı doğallaştırmak fikrinden bahsettiniz; bu, bana öyle geliyor ki, görebildiğim kada-

[13] Cemal çevirisi, s. 177. (ç.n.)

[14] "Friedrich Nietzsche" ismi burada "bütün birey" anlamında sembolik olarak kullanılmaktadır. (ç.n.)

rıyla, insanı doğa ile uyumlu yapmak anlamına geliyor. Bu bir bakıma..

LS: Onu doğal yapmak.

Aynı Öğrenci: Evet, onu doğal yapmak, ama bu onun tikel doğasını (ki bu bir *nomos*'a sahip olmaktır) yok etmek anlamına gelebilir.

LS: Hayır, eğer *nomos* doğaya aykırı olarak anlaşılıyorsa, o zaman *nomos* terk edilmelidir.

Aynı Öğrenci: Evet, ben de bu şekilde görüyorum. Ardından hiyerarşiyi koruma fikrinden (bir şekilde daha yüksek olanlar ile daha düşük olanlar arasındaki ayrım) bahsetti. Bana öyle geliyor ki Nietzsche'nin yargısındaki hata, *nomos* terkedildiğinde, hiyerarşinin korunacağıdır. Demek istediğim, [örnek olarak] aklımda *nomos*'un terkedildiği 20. yüzyıl Amerika'sı kadar çağdaş bir şey var...

LS: Hayır, terk edilmedi. Sadece başkası ile değiştirilmiştir. Yani, kısa saç yerine uzun saçlar ve o altkültürün diğer özellikleri: örneğin aspirin yerine esrar gibi. {Gülüşmeler}

Aynı Öğrenci: Çağdaş Amerika dediğimde, altkültürün başka bir *nomos* değil, bir anti-*nomos*'u temsil ettiğini düşünüyordum.

LS: Evet, ama onlar, kendilerine yönelik kendi görüşlerini otorite olarak kabul etmemiz gereken çok heybetli insanlar değiller ve hâkim *nomos*'a karşı çıkarken, onu başka bir *nomos*'la değiştirdikleri açık. Eski zamanlarda (kırklarda ya da her neyse), Amerika'da herkes istediğini yapabilir ve herkes kendi tarzında mutluluk peşinde koşabilir deniyordu. Ama her pazar, hepsinin belli bir tür arabayla, belli bir tür akşam yemeği için, belli yerlere gittiğini görürüz vs. Yani, ilke olarak aşırı bireycilik varken, pratikte inanılmaz bir konformizm var. Bu, Avrupalılar'ın [geçmişte] gördüğü şeydi,[15] ama sanırım bir Avrupalı (eğer bir Avrupalının nasıl düşündüğünü hâlâ

[15] Bkz. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* (1835-40). (ç.n.)

hayal edebilirsem) genç Amerikan altkültür kuşağını görmüş olsaydı, onların hık demiş anne babalarının burnundan düşmüş olduklarını söylerdi. Yeni bir konformizme sahipler.

Aynı Öğrenci: Sanırım söylemeye çalıştığım şey şu: Yeni konformizmin, tam eşitlik konformizmi olduğu görülüyor ve eski *nomos* ile bir kopuş olduğu ve salt *nomos* ile bir kopuş olduğunu iddia ettiği ölçüde...

LS: İddia ediyor.

Aynı Öğrenci: Bana öyle geliyor ki, Nietzsche muhtemelen bu konuda yanılıyor. Muhtemelen, *nomos*'un kaldırılması gerçek bir hiyerarşi olasılığına değil, sadece tam bir eşitlik ve tam bir tekdüzelik olasılığına yol açar.

LS: Evet, Nietzsche'nin bu olasılıktan bihaber olmadığını en net bir şekilde *Zerdüşt*'ün başlarındaki son insan konuşmasında görebiliriz.[16] O olasılığın olabileceğini gördü—yani artık hiyerarşinin olmadığı, çabalamanın olmadığı, özlemin olmadığı. O konuşmayı okudunuz mu?

Aynı Öğrenci: Evet, okudum.

LS: Mesele odur, elbette.

Aynı Öğrenci: Bu iyi bir savunma gibi görünüyor.

LS: Evet, ancak [Nietzsche'nin söylediklerine] küçük değişiklikler yapılmalı. Çünkü bu insanlar, eğer doğru hatırlıyorsam, şöyle der: eğer birisi farklı düşünürse, gönüllü olarak tımarhaneye gider. Bugün, sadece psikanaliste gittiğini söylerdik; tımarhaneye kapatılmak zorunda değildir. Fakat diğer bazı küçük değişikliklerin yapılması gerekecek. [Nietzsche] o olasılığı açıkça görmüştür. Yine de, bunun *nomos* olduğunu düşünüyorum, çünkü doğal farklılıkların, doğal hiyerarşinin, ortadan kaldırılması doğaya karşı bir saldırıdır ve bu nedenle de bir *nomos* eylemidir.

Binlerce yıl önce yazılmış bir eleştiri vardır, ancak genellikle dikkate alınmaz: Tamamen eşitlikçi bir toplum kurmaya

[16] Bkz. "Zerdüşt'ün Önsöylevi," 5 nolu önsöylev. (ç.n.)

çalıştıkları Aristophanes'in *Kadınlar Meclisi*'nde. Ve bunu kadınlar yapar ve şu amaçla: kadınlar yönetmelidir. Yani bu türden bir cinsiyet eşitsizliği hüküm sürmelidir, [çağdaş] kadın kurtuluş hareketinin pratikte eşitlikten ziyade jinekokrasiye[17] yol açacağı gibi.

O halde [*Kadınlar Meclisi*'nde] şu mükemmel durumla karşılaşırız: herkes eşittir ve kadınlar çocuklarını[18] (yani erkekleri) besleyen annelerdir. Ve bu beslemenin bir parçası, elbette cinsel tatmindir. Ve bu noktada çekici olan ve olmayan kadınlar arasındaki fark söz konusu olur. Doğal bir eşitsizlik. Bu nedenle, yasa koyucunun bu eşitsizliği eşitlemek için özel bir yasa yapması gerekiyor. Bu durumda (eğer izninizle biraz amiyane olabilirsem, ama Aristophanes benden önce söylediğine göre, bir bahanem var), eğer genç bir adam çirkin bir kızla yatmadan genç bir kızla yatamazsa, bu aşağı konumda olan insanları eşitlemek için verilmiş bir ayrıcalık olur. Sorun budur. Bu, geçmişte olduğu gibi bugün de çözümden uzaktır. Sadece biraz uygunsuz olan Aristophanesçi örneğin yerine daha yüksek bir örneği koyacak olursanız, açıklamasına sahip olacaksınız.

Aynı Öğrenci: ...[19]

LS: Evet, güzel.

Başka Öğrenci: Bir sorum var. Gelecekte birinin neden olmuş ve hatta olacak her şeye "Evet" demesi gerektiğini anlayabiliyorum, ama ebedi dönüş öğretisi, sebebini anlamadığım daha fazla bir şeyi ifade etmiyor mu? Yani, her şey tekrarlanacak. Bu Nietzsche'nin dahil ettiği fazladan bir olgu gibi görünüyor ve bunun için bir sebep göremiyorum. Buna inanıyor muydu yoksa...?

[17] Yani "kadınların yönetimi" (*gynecocracy*). (ç.n.)

[18] "Çocuklar" mecazi anlamda kadınların "kocaları" anlamında kullanılıyor. (ç.n.)

[19] Ses kaydından öğrencinin ne dediği anlaşılmıyor, ancak Strauss'un yarım kalan sözünü muhtemelen "Nietzsche'nin" diyerek tamamlıyor. Buna göre, Strauss büyük bir ihtimalle "Nietzsche'nin açıklaması" demek istemiştir. (ç.n.)

LS: Eğer bir deney yaparsanız ve "istiyorum" derseniz, bunu sadece istemekle bırakamazsınız. Bunu öne sürmelisiniz, bunu dilemelisiniz.

Aynı Öğrenci: Yani onu dilemek sadece onu dilemek değil, onun ebedi dönüşünü dilemek?

LS: Evet, evet, elbette.

Aynı Öğrenci: Bunun mantığını göremiyorum.

LS: Eğer Nietzsche'nin öncelikle düşündüğü bu hiyerarşi doğalsa ve eğer insan bütün bu tarihte (sadece) birkaç saniyelik bir kaza olmayacaksa (yani insandan önce milyarlarca yıl ve insandan sonra milyarlarca yıl), insan ırkı ebedi olmalı. Bu lafzî anlamda imkânsız, çünkü Nietzsche görünür evrenin yok olacağını "biliyordu" ve bu yüzden Aristoteles'in çözümü söz konusu değildir.

Aynı Öğrenci: Taraftar olduğu şeyin matematiksel bir mefhum olduğunu düşünmüştüm...

LS: Evet, ama o sadece bir sonuçtur; mümkün olan şeyin yalnızca (tarihsel terimlerle söylersek) Lukretiusçu çözüm olduğunu biliyordu: Ait olduğumuz bu görünür evren yok olacak, fakat başka bir görünür evren tekrar gelecektir ve zaten var olabilir, astronotların ya da başka bir şekilde hiçbir bağlantımızın olmadığı bir yerde olabilir. Bilirsiniz?

Aynı Öğrenci: Evet.

LS: Dolayısıyla insan ırkının ebediliğini korumak istiyorsanız bunun sadece Aristotelesçi ve Lukretiusçu yolları var: Ya sıkı bir ebedilik, sürekli bir ebedilik (Aristoteles); ya da süreksiz bir ebedilik (Lucretius).

Aynı Öğrenci: Nietzsche'nin üçüncü bir seçeneğe taraftar olduğu izlenimindeydim: Yani sonsuz zaman içinde, aynı konfigürasyonun tekrarlanması gerekir.

LS: Evet, onu desteklemek için kullandığı argümanlardan biri bu. Ancak temel tez bununla derinden bağlantılı değildir. Şu şekilde söyleyeyim: Ebedi dönüş, genel olarak insan ırkı-

nın ebedi dönüşü anlamına gelebilir. Aynı zamanda, her bireyin (kendine özgü yaşam kaderi ile birlikte) ebedi dönüşü anlamına da gelebilir. Ve Nietzsche, ikincisini, bugün söylediğim şeyle hiçbir ilgisi olmayan sebeplerle seçti: Yani (kendi ifadesiyle) ruhun ölümsüzlüğünün bir alternatifi olarak; bireye eylemi için en yüksek sorumluluk duygusunu vermek için; bir insanın kendisine "şimdi her ne yaparsam, bunu sonsuza kadar tekrarlamam gerekecek" diyebilmesi için. [Dediğiniz] doğru, bu Nietzsche için önemli bir noktadır. Ama bu burada geçmez ve belki de *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin benim için diğer bazılarından[20] daha çekici olma sebeplerinden biri de budur. (LS gülüyor)

Başka bir öğrenci: Şunu demek üzereydiniz: Nietzsche'nin felsefesindeki sorun, insanın doğayı [istençle] istemek zorunda olmasıdır.[21]

LS: Önemli bir örneği ele alalım: mertebe sırası, her zaman bir gerçek olarak görülen hiyerarşi. Bunu, insanların daha yüksek ve daha düşük zekâ katsayılarından bahsettiği günlük gazetelerde yapılan tartışmalardan biliyorsunuz; yine bugünlerde duyuyoruz ki uzlaşım[22] kökenli olduğu için bu zekâ katsayıları saçmalıktır. Doğa icabı, bütün insanlar aynı zekâ katsayısına sahip olması gerekirdi. Ancak bazı insanlar kötü, bazıları ise daha iyi bir ailevi geçmişe sahiptir—ve eğer bunu genlere uzatırsanız, genler de etkilenebilir. Biliyorsunuz, bu şimdiye kadar saçmalık ve mantıksızlık kuralıdır. Bu hiç de heybetli bir anlamda doğal değildir. Yani bu aslında şimdiye kadarki saçmalık ve akıl dışılığın hükümranlığıdır. Dolayısıyla bu gerçekten yüzeysel olarak *verilidir*, ama kökten şaibeli-

[20] Yani Nietzsche'nin diğer eserlerinden. (ç.n.)

[21] Ses kaydında kısmen duyulamayan öğrencinin sorusunun Strauss'un biraz yukarıda yaptığı şu tespitle ilgili olduğu anlaşılmaktadır: "Fakat Nietzsche'nin durumunda, zorluk şudur: İstenç gösteren varlık bütün bireydir; Friedrich Nietzsche her şeye neden olandır. Bütün insan, bireysel doğa. Öyleyse, Nietzsche'deki ebedi dönüş öğretisinin ana saikinin [veya] en anlaşılabilir saikinin akılla anlaşılabilir doğayı verili değil, insan istencinin bir ürünü yapmak olduğuna inanıyorum. Ve Nietzsche'nin felsefesindeki tüm zorluğun, bu noktada yoğunlaştığına inanıyorum." (ç.n.)

[22] "Uzlaşım" için bkz. Terimlere Dair Açıklama, *convention* maddesi. (ç.n.)

dir. Fakat herhangi bir sebepten dolayı (sadece önyargıdan bile olsa) biri doğal eşitsizliği korumak istiyorsa, öncelikle doğayı [istenciyle] istemek zorundadır. Bu sadece *verili* değildir. İster teknolojik ister teorik olsun, doğanın fethi, (bizim kendimizi de oluşturan) bu doğaya başvurma geleneğini şaibeli kılmıştır. Ve Nietzsche'nin oldukça sorunlu çıkış yolu [doğayı] istencin bir varsayımı haline getirmektir. Bunu sizin için biraz daha net hale getirip getirmediğimi bilemiyorum.

Aynı Öğrenci: Şu anda o kadar çok sorum var ki.

Başka bir öğrenci: Peki Nietzsche'nin ölüm hakkındaki düşüncesi? İstenç [ile bunu ortadan kaldırabilir miyiz?]

LS: Hayır, hayır, ölüm olmalı.

Aynı Öğrenci: "Olmalı." Neden?

LS: Çünkü insan ölmeden en yüksek seviyesine ulaşamazdı.

Aynı Öğrenci:

LS: Çoğu insan için, evet, eğer (onun ifadesiyle) bu sakatlar ve parçalar...

Aynı Öğrenci: ...

LS: Hayır, hayır, demek istediğim ölümsüzlük seçeneği yoktur. Bu kesinlikle söz konusu değildir. [Nietzsche] belki *Gulliver'in Seyahatleri*'nin üçüncü bölümünde Swift'in verdiği sebebi verirdi. Oradaki ölümsüzleri biliyorsunuz. İsimlerini unuttum.[23] Bedensel olarak ölümsüz olsaydık, nasıl olurdu düşünün. Ve ruh olarak: Bu farklı bir sebeple, bedensiz ruh ölümden sonra yaşamaya devam edeceği için, söz konusu değildir.

Başka Öğrenci: Varlık nezdinde insan doğası yoktur, şimdi doğa oluş demektir...[24]

[23] *Struldbrugs*. (ç.n.)
[24] "Varlık": *being*; "oluş": *becoming*. (ç.n.)

LS: Pekâlâ, bu Nietzsche'nin kabul edeceği bir formül. Oluşun varlığa en yüksek yaklaşımı ise tam olarak ebedi dönüştür—yani oluş (değişim) ebedidir, her zaman vardır; dolayısıyla [oluşun] varlığı süreklidir.

Öğrenci: ...Ve oluş güç istencidir...

Başka bir öğrenci: Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisini düşündüğümüzde, bunu takdir etmenin tek yolu, bana öyle geliyor ki, Nietzsche'yi bir tür şair olarak düşünmektir; yoksa şeylerin nasıl olduğunun ya da ileride muhtemelen nasıl olacağının ciddi bir araştırmacısı olarak değil. Bu, mitsel bir öğreti gibi görünüyor ve kısmen, dediğiniz gibi, insanlara yaptıkları şeyler için belli bir sorumluluk hissettirmek uğruna ifade ediliyor. Ama yararlı bir hikâye, olası bir hikâye, belki de bu şairane adam tarafından icat edilmiş olası olmayan bir hikâye olarak ele alınsa bile, çok sağlam gibi görünmüyor; çünkü

Biri şöyle diyebilir: "Şu anda yaptığım şeyleri daha önce defalarca yaptım. Gelecekte yapacağım şeyleri etkileyecek yapabileceğim fazla bir şey yok, çünkü [gelecekte yapacağım şeyler] zaten [önceden] belirlenmiştir."

LS: Ama o zaman bunu Nietzsche'nin anlaşılmasını istediği gibi anlamamış olursunuz. Siz hep geri döneceğinizi bildiğinizi varsayıyorsunuz ve sonra bu varsayım üzerine hareket ediyorsunuz. Ama burada bilgi istenci takip eder.

Aynı Öğrenci: Fakat bu, onun bir tür şiir olarak anlaşılması gerektiği anlamına geliyor; bir insanın ilhamından ortaya çıkmış bir tür lirik şiir olarak anlaşılmalıdır. [Nietzsche] evrendeki en yüksek kuvvet, en yüksek hakikat olarak güç istencini görüyor ve bundan güç istenci fikriyle tutarlı olacak şekilde iyi sonuçlar olarak gördüğü her türlü şeyi üretiyor; ve ne kadar saçma olursa olsun: hatta kişinin bireysel yaşamının sonsuza dek tekrarlanacağı fikri.

LS: Bu konuda bir şey daha söyleyeyim. Görünüşe bakılırsa, Nietzsche'nin bilim sorunu hakkında söylediği şeyleri tamamen unutmuşsunuz veya bunları hiç umursamıyorsu-

nuz. "Bunun ciddi araştırması" ifadesini kullandınız ve bunu şiirle karşılaştırdınız.

Aynı Öğrenci: Onun şiiriyle.

LS: Pekâlâ, ama kullandığınız ciddi araştırma mefhumu, özellikle birinci bölümde (aslında tüm eser boyunca) Nietzsche tarafından sorgulanır.

Aynı Öğrenci: Elbette.

LS: Evet, öyle. Ve belki de [Nietzsche'nin] bazı gerekçeleri vardır; belki de "varsayımsız bilim" yoktur; bu ifade 19. yüzyılda özellikle Almanya'da ama sanırım diğer ülkelerde de kullanılıyordu. Bunu hiç duydunuz mu?

Aynı Öğrenci: Bunu hep nesnel bilim olarak anlıyordum.

LS: Evet, ama o zamanlarda "varsayımsız bilim" ifadesini kullanıyorlardı. Ve bu, sadece Nietzsche tarafından değil ama onun özel gücü ile yıkıldı. Ve eğer öyleyse, yani eğer bilim de şaibeli "şiirsel varsayımlara" (sizin ifadenizle şiire) dayanıyorsa, bu ayrımı yapamazsınız. Ama şimdi bir sonraki 231. Aforizmayı okuyalım.

Okuyucu: "Öğrenmek değiştirir bizi, yalnızca 'yaşatmak'la kalmayan tüm gıdaların yaptığını yapar:..."

{Bu dersin ses kaydı bu noktada biter. Bundan sonrakiler teyit edilemez, ancak orijinal dökümde[25] yer alır.}

Okuyucu: "fizyologların da bildiği gibi. Oysa bizim temelimizde, orada, tamamen 'altta,' elbette öğretilemez bir şey, granitten bir tinsel *fatum*,[26] önceden belirlenmiş seçme sorulara önceden belirlenmiş bir karar ve yanıt vardır. Her büyük sorunda, değişmeyen bir 'ben buyum' konuşur; örneğin bir düşünür erkek ve kadın hakkında öğrendiklerini değiştiremez, yalnızca adamakıllı pekiştirebilir — kendisinde bu konuda 'yerleşmiş olanı' sonuna kadar keşfedebilir yalnızca.

[25] Orijinal döküm (*transcript*) nihai dökümden bir öncekidir. (ç.n.)
[26] Latince "yazgı/kader." (ç.n.)

Bazen sorunlar için özellikle *bizde* güçlü inançlar uyandıran belli çözümler buluruz; belki ondan sonra bunlara 'kanaatlerimiz' deriz. Daha sonra — onları yalnızca kendini bilmeye giden adımlar, biz *olan* soruna giden yol işaretleri olarak görürüz — daha doğrusu biz olan büyük aptallığa, tinsel *fatum*'a, o en 'alttaki' *öğretilemeze* giden. Kendi kendime gösterdiğim bu zengin nezaket üzerinden, belki de 'kendinde kadın'[27] hakkında bazı hakikatleri telaffuz etmeme izin verilir: bunların yalnızca — *benim* hakikatlerim olduğunun daha en baştan bilinmesi koşuluyla." (*Ötesinde*, 231. Aforizma)

LS: "En altta": Bunun, ilk bölümde okuduğumuz, her felsefenin (ve elbette felsefi olmayan her şeyin) altında yatan o güzel, güçlü eşeğe bir atıf olduğunu hatırlıyorsunuz. Son cümle ile ilgili olarak: Bu Nietzsche için erkek ve kadın tartışmasına biraz hantalca bir geçiştir, ancak bu geçiş bir işlevi yerine getirir. Bu sadece bir iltifat ya da kadın özgürleşmesi taraftarlarına bir uzlaşma jesti değildir, ancak bundan daha fazlası gibi de görünmüyor. Nietzsche'nin doğa (yani doğal hiyerarşi) temasına problemli doğa kavramının tam olarak farkında olarak devam etmesi ilginçtir. Erkek ve kadın, sanırım herkesin deneyimsel bilgiye sahip olduğuna inandığım göze batan bir örnektir ve bu ona doğanın anlamı hakkında bir ipucu verir.

Şimdi elbette bunu okuyamayız ve sadece nezaket ya da Nietzsche'nin bu konu hakkında söyledikleri şeyleri nedeniyle değil...

Öğrenci: (Anlaşılmıyor)

LS: (Anlaşılmıyor)

(Ses kaydı bu noktada anlaşılamamaktadır.)

[27] Kant'ın "*Ding an sich*"ine (kendinde şey) bir gönderme. (ç.n.)

NIETZSCHE

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE

LEO STRAUSS

Bu kitap, Leo Strauss'un St. John's College (Annapolis, Maryland) bünyesinde Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eseri üzerine 1971-72 güz ve bahar dönemlerinde verdiği seminerin dökümünden oluşmaktadır. Seminer, büyük ölçüde Strauss'un Nietzsche'yi doğrudan anlama çabasıdır. Nietzsche Strauss'un ifadesiyle "son altı kuşağın en kapsamlı ve en derin sorgulayıcısıdır. Sokrates'i sorgulasa da tam da onu sorgulaması nedeniyle bize Sokrates'i hatırlatır." Strauss, Nietzsche'nin güç istencinin doğru olduğu ya da temel gerçek olduğu iddiasında yer alan güçlükler ile ilgilenir ve tüm bu iddiaların sadece yorum olduğunu belirtir. Ayrıca Nietzsche'nin hiçbir canlı türünün sabit olmadığı ve tüm "oluş"un ölümcül olduğu hakikatiyle ilgilenir ve "Tanrı öldü" olarak özetlenen bu ölümcül hakikatin gerçekten yaratıcı olanlar için ölümcül olması gerekmediğine dikkat çeker. Strauss'un doğa sorunu veya doğa ve tarih sorunuyla ilgili kendi kaygısı, aynı zamanda doğanın nasıl Nietzsche'nin merkezi ama genellikle gözden kaçan temalarından biri olduğunu vurgulamasına imkan verir. Strauss bu vesileyle Platon, Spinoza, Locke, Kant, Hegel, Marx, Freud ve Heidegger gibi düşünürlere de değinir.

THG
0593587
LRB
2018
THG 0593587 LRB

ISBN : 978-605-9460-58-3

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap

40 ₺