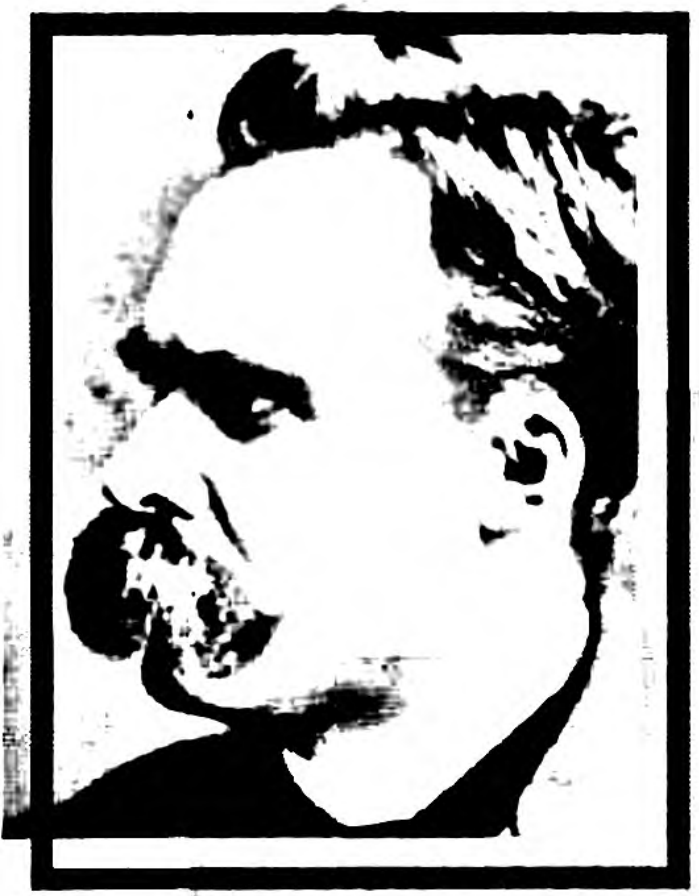
Nietzsche

DÜŞÜNCENİN USTALARI



Michael Tanner

ALTIN KİTAPLAR

İçindekiler

Kısaltmalar 9

1. Nietzsche İmgesi 11

2. Tragedya: Doğum, Ölüm, Yeniden Doğum 19

3. Düş Kırıklığı ve Geri Çekilme 37

4. Ahlak ve Hoşnutsuzlukları 49

5. Gerekli Olan Şey 67

6. Kehanet 79

7. Yükseklerde İkâmet 98

8. Efendiler ile Köleler 116

9. Çekiçle Felsefe Yapmak 126

Kaynakça 133

Ek Okuma 135

Çevirilere Not 139

Dizin 141

Kısaltmalar

İlk bakıştan ya da Nietzsche üzerine böyle bir kitap yazdıktan sonra aşağıda listelendiği gibi başharflerini verdiğim kaynakçayı referans aldım. Tüm alıntılar, alındıkları kaynak kitabın başharfleri, bölüm ya da kısım numaralarıyla belirtilmiştir. Bu, uzun bölümlere sahip kitaplar için uygun olmayabilir fakat okuyucunun elinde hangi baskının olup olmadığına başvuruda anlamlı olmaktadır.

HL/D *The Antichrist* (Hıristiyanlığa Lanet/Deccal)
İKÖ *Beyond Good and Evil* (İyinin ve Kötünün Ötesinde)
TD *The Birth of Tragedy* (Tragedyanın Doğuşu)
WO *The Case of Wagner* (Wagner Olayı)
TK *Daybreak* (Tan Kızıllığı)
İİ *Ecce Homo* (Ecco Homo, İşte İnsan)
AS *The Genealogy of Morals* (Ahlakın Soykütüğü)
ŞB *The Gay Science* (Şen Bilim)
İPİ *Human, All Too Human* (İnsanca, Pek İnsanca)
NWK *Nietzsche Contra Wagner* (Nietzsche, Wagner'a Karşı)
PA *Twilight of the Idols* (Putların Alacakaranlığı)
BBZ *Thus Spoke Zarathustra* (Böyle Buyurdu Zerdüşt)
ÇAD *Untimely Meditations* (Çağa Aykırı [Zamansız] Düşünceler)
Gİ *The Will to Power* (Güç İstenci)

1. Nietzsche İmgesi

Friedrich Nietzsche (1844-1900) 1889'un başlarında beklenmedik bir biçimde yitirdiği akli dengesinin henüz yerinde olduğu dönemlerinde neredeyse tamamen ihmal edilmiş bir Alman filozofuydu. "Nietzsche" hayret edilecek ölçüde birbirinden farklı görüşleri olan birçok kişinin, onun adını kullanarak kendilerini haklı çıkarmaya çalıştıkları figürdür. Nietzsche'nin 1890 ile 1990 yılları arasındaki dönemde Almanya'daki etkisini araştıran yeni bir üst düzey çalışma (Aschheim 1992), onun yapıtından etkilenmiş olanlar arasında "anarşistleri, feministleri, Nazileri, dindar tarikatçıları, sosyalistleri, Marksistleri, vejetaryenleri, avantgarde sanatçıları, kültür fizik düşkünlerini ve önde gelen tutucuları" sayar; kuşkusuz bu liste daha da uzatılabilir. Bu çalışmanın ön kapağında yer alan bir ex-libris, 1900'lerin Nietzsche'sini dikenli bir taç giymiş olarak, arka kapakta yer alan bir başkası ise göze çarpan kaslı bir vücutla bir Alp doruğunda çıplak olarak gösterir. Son doksan yılda, Thomas Mann'dan Jung'a, Jung'dan Heidegger'e değin, Alman kültür ve sanat dünyasındaki neredeyse herkes, onun etkisini kendi üzerinde hisseder.

Batı'nın İngilizce konuşulan kısmında onun etkisini araştıran bir kitabın başlığındaki kavram kullanılırsa (Bridgwater 1972),

"Anglosakson Dünya"daki durum da bundan çok farklı değildir. Burada, Alman militarizminin esin kaynağı görülerek, bu nedenle de müttefiklerce kara çalınarak, etkisinin ortadan kaldırıldığı dönemler olmuş olsa da, Nietzschecilik dalga dalga bu dünyayı sarmıştır. Nietzsche yüzyılın ilk yıllarında yaygın ve çok yanlış olarak İngilizceye ya da tuhaf bir biçimde ona benzeyen bir dile çevrilmiştir. Böylesi bir dil kullanımının önde gelen tüm tuhaflıkları nedeniyle -ya da kısmen bu nedenle- Nietzsche'nin yapıtlarının çevirisi neredeyse elli yıl boyunca böyle kalmıştır.

Nietzsche'nin ününün İngiltere ve Birleşik Devletler'de en alt düzeyde olduğu bir zamanda, Princeton'daki bir göçmen felsefe profesörü, onun birçok ana yapıtını yeniden çevirmeye başladı ve yayınlandığı 1950 yılından sonra uzun yıllar boyunca Nietzsche'yi düşünme yolları üzerinde belirli bir etkisi olan bir kitapla bu girişimini tamamladı (Kaufmann 1974). Kaufmann, anarşistlere, vejetaryenlere vb. esin kaynağı olan bir düşünürden daha çok geleneksel bir filozof sunar bize. Böylece, yaygın bir şaşkınlık ve bu şaşkınlıktan daha az bir uzlaşmayla, Nietzsche makul birine, hatta bir rasyonaliste dönüştürülmüş oldu. Kaufmann, onu Nazilerden, Nazilerin atası olduğu savunulan irrasyonalist hareketlerden ve sanattaki romantizm akımından geniş ölçüde uzak tutmaya çalışmıştır. Bu Nietzsche versiyonunda, hakkında yaygara koparılan her şeyi bulmak güç olacaktır. Böylece, Nietzsche'nin akademikleştirilmesi, Spinoza'yla, Kant'la, Hegel'le ve Batı felsefe geleneğinin diğer önde gelen filozoflarıyla karşılaştırılıp onlara karşı çıkarılacak bir filozof -diğer filozoflar arasında bir filozof- haline getirilmesi başlamış oldu. Kaufmann'ın bilgisinin genişliğiyle güvenleri perçinlenen Amerikalı filozoflar ve sonra gitgide artan bir şekilde İngiliz filozoflar, nes-

nellik, hakikatin doğası, onun Yunan düşüncesiyle olan ilişkisi, kendiliğin yapısı ya da kendi kitaplarında ve makalelerinde ele aldıkları diğer zararsız konular üzerine yaptıkları kendi Nietzsche çalışmaları için, onu hareket noktası olarak aldılar.

Bu arada, Avrupa'da hiç gözden düşmemiş olan Nietzsche, II. Dünya Savaşı'ndan sonra varoluşçuların, fenomenolojistlerin sürekli bir çalışma ve kendine mal etme konusu, daha sonra ise, gittikçe artan bir biçimde, 1960'lar ve 1970'ler boyunca, eleştirel kuramcılar, post-yapısalcılar ve yapı-bozumcular için bir ilgi odağı olmuştu. Son iki yaklaşım Birleşik Devletler'de ilkin kendine sağlam bir yer bulup, daha sonra ülkeyi ele geçirdiğinde, onları esinleyen kişi bir kez daha Nietzsche oldu. Kimi çözümleyici filozoflar da, Nietzsche'nin kendi ilgilerinden uzak olmadığını keşfettiler ve akademik yaşamda karakteristik olan şu geriye dönük hareket içinde, kendi görüşleri konusunda onun otoritesini yardıma çağırarak kendilerini güvence altına almalarının yanında, Nietzsche'yi, henüz gelişmemiş bir tarzda da olsa, kendi görüşlerinin birçoğuna sahip olmakla övdüler. Şimdi serpilip gelişen bir Nietzsche endüstrisi var ve neredeyse kesin bir biçimde, böyle tamamen farklı düşünce ve karşıt-düşünce okulu için onun sahip olduğu çekicilik yüzünden, her yıl diğer kimi düşünürler hakkında yayınlanan kitaplardan daha çoğu onun hakkında yayınlanmaktadır.

Nietzsche'nin bu durumdan bütünüyle rahatsızlık duyacağını ileri sürmek gereksiz olacaktır. Yaşamı boyunca (yaşamı derken, aksini açıkça belirtmedikçe, her zaman, onun ölümünden 11 yıl önce, 1889'da akli dengesini yitirdiğinde, onun yaşamının da sona erdiğini kastetmekteyim) o neredeyse bütünüyle ihmal edilmişti ve hiçbir şey yapmamak ona daha acı gelebile-

cek bir şey olsa da, korkunç bir bedeli hiç hesaba katmayan -bu onun en kesin kehanetlerinden biridir- çağdaşlarına sunacağı yaşamsal hakikatlere sahip olduğuna inandığından bu durum onda üzüntüye neden oluyordu. Bununla birlikte, Nietzsche, kendi himayesi altında yazılmış ve yapılmış olan neredeyse her şeye küçümsemeyle bakabilecek biriydi ve akademik çevrelerce başarılı bir biçimde ele geçirilmesi -bu onun uğradığı diğer birçok kendine mal etme girişimiyle karşılaştırılamazsa da- ona nihai bir yenilgi gibi görünebilecekti; çünkü, Nietzsche, her ne pahasına olursa olsun, her şeyin bir eylem sorunu değil de tartışma sorunu yapıldığı bilgi dünyasıyla bir ilişiğinin olmasını istemiyordu.

Onun görüşlerini incelemeye girişmeden önce kısaca durmak ve böylesine farklı akımları ve düşünce okullarını cezbetmeyi başarmış olan yapıtlarının yapısı hakkında uzun uzun düşünmek yararlı olacaktır. Ancak bu yapıldıktan sonra, onun yapıtlarının neden bu kadar etkili olduğu konusunda açık bir yanıta ulaşılabilir. Burada, bir ön açıklama olarak söylenebilecek olan şey, onun tarzının, kesin bir biçimde, ilk bakışta yeni ve ilginç gelen tuhaflıklarıdır. Nietzsche'nin ilk kitapları olan *Trageddyanın Doğuşu* (1872) ve *Çağa Aykırı (Zamansız) Düşünceler* (1873-6)'den sonraki yapıtları, genellikle kısa denemelerden -çoğunlukla bir sayfadan daha az olan kısa denemelerden- oluşmuştur ve her ne kadar, daha sonra göreceğimiz gibi, bilinen aforizma tarzından çok önemli noktalarda farklılıklar gösterse de, aforizma biçimine yaklaşmaktadır: yani, insan deneyiminin yapısının, kendi özlü kesinliğiyle kabul edilmeyi talep eden bir iki çizgiyle özetlenmesidir. Bu yazılarda tartışılan konuların sayısı, iklim, diyet, egzersiz, Venedik gibi bir felsefecinin sözünü ettiğini görmenin şaşırtıcı olduğu birçok şeyi içine alacak kadar

geniştir. Bunun yanında, onun düşünceleri çoğunlukla belirli bir düzene sahip değildir. Bu, onun düşüncelerine göz atmanın, diğer filozofların düşüncelerine göz atmaktan daha kolay olacağı ve onun sık sık dile getirilen sistem düşmanlığının ancak sağlam bir bilinçle yapılabileceği anlamına gelir. Nietzsche'nin aforizmaya benzeyen yazılarının çoğu içerik bakımından radikaldir; her ne kadar onayladığı şey hakkında yalnızca belli belirsiz bir izlenim elde edilse de, çoğunlukla nükteli ve aşırı bir biçimde dile getirilmiş olan nefret ettiği şeylerin çoğu kesin bir biçimde ortaya konabilir. Nietzsche, çağdaş uygarlığın her görünümünden, özellikle de Almanlarınkinden -bu okuyanı sıkıntıya sokan bir şeydir- nefret eder gibidir. İki bin yılın ve sorun edinilen hemen hemen her şey hakkındaki temelde yer alan yanlış düşüncelerin daha fazla bir döneminin yıkıntıları içinde -adeta, bir şekilde ölümcül olan şeyin çöküntüsü içinde- yaşadığımızdan, eğer güçlü bir yeni başlangıç yapmazsak yıkılıp gideceğimize ilişkin onun temel görüşü, kendi kültürel miraslarının bütünüyle açık bir kopuş düşüncesi tasarlayanlara *carte blanche*[1] sunar. Ne var ki, Nietzsche, böylesi bir kopuşun olanaksız olduğunun da farkındaydı.

Durum böyle olsa da, onun yapıtının aradan geçen on yıllar boyunca azalmak şöyle dursun artan yorumlarındaki -her ne kadar öncekilerden daha açık olmasalar da- farklılığın daha fazla açıklamaya gereksinimi olduğu ortadadır. Bu, meslekten olmayanlara özellikle belirsiz ve belki de çelişkili gelecektir. Bu itthamlarının her ikisinde de haklı bir yön vardır. *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayarak, olgunluk dönemi yapıtlarını yazdığı 16 yıl boyunca, Nietzsche'nin kendi görüşlerini, paralel olmayan bir çizgide geliştirmiş ve çok nadir olarak düşüncesindeki değiş-

[1] Tam yetki verir, açık kapı bırakır.

şimleri önemsemiş olduğu anlaşılmaz ve sürekli olarak akılda tutulmazsa bu ithamlar olduğundan daha da etkili ve yıkıcı olabilecektir.

Nietzsche sık sık, kendi gelişimini, önceki yazdıklarının bilgisi olmadan daha sonraki yapıtlarının anlaşılamayacağını öne süren bir düşünceye göre ele alarak, ilk yapıtlarına daha sonraki yapıtlarının ışığında bakar ve nasıl ilerlemiş olduğunu görmeyi dener; böylelikle o, kendini 19. yüzyılın bozulmuş kültürü içine hapsedilmiş modern insan örneği olarak görerek, buna gönülsüzce rıza göstermekten başkaldırıya ve radikal bir değişim önerilerinde bulunmaya yöneldi. Özellikle, kendi son yaratıcı evresinin eşiğinde -gerçi o bunun farkında değildi- olduğu 1886'da, daha önceki kitaplarına yeni ve kimi zaman acımasız eleştiriler yaparak, onlara girişler, *Şen Bilim* kitabında ise uzunca yeni bir son kitap yazarak, onlar üzerine büyük bir enerji harcadı. Kuşkusuz bu, onun, geçmişteki hiçbir şeyden pişmanlık duyulmaması ve bu konuda müsrif olunmaması gerektiğini gösterme programının bir parçasıydı. Ne var ki, birçok yorumcu, onun tüm yapıtlarını, sanki bu kitaplar eşzamanlı olarak yazılmışlar gibi ele alabileceklerini varsayarak yanlış yollara saptılar.

Yanlış okumalara ve çok kötü çarpıtmalara neden olan başka bir etmen, Nietzsche'nin en azından 1872'den, belki de daha öncesinden başlayarak kendi zamanının çoğunu yazmaya harcamış olmasının bir sonucudur. Yayınlanmış kitaplarının sayısı yeterince büyüktür. Bunun yanında, Nietzsche en az kitap haline getirdiği yazıları kadar notlar da alıyordu ve ne yazık ki bu yayınlanmamış yazılarının (*Nachlass*'ın) çoğu günümüze kalmıştır. Onun yayınlamamış olduğu şeyin, her koşulda, yayınladıklarından açık bir biçimde ayrılması gerektiğine ilişkin evrensel olarak kabul edi-

len bir yöntemsel ilke var olsaydı, bu bir talihsizlik olmayacaktı; ama neredeyse hiç kimse bu temel kurala riayet etmedi. Bu kurala riayet edeceğini iddia edenler bile, genellikle, Nietzsche'yle ilgili olarak kendi savundukları düşünceleri desteklediğinde, bu uçsuz bucaksız *Nachlass*'tan ilgisiz alıntılar yapma yanlışına düştüler. Güç İstenci ve Ebedi Dönüş'ün belki de en önemlileri olduğu söylenebilecek olan kimi temel kavramları bakımından Nietzsche'nin düşüncesinin böylesine gelişmemiş kalması, bu tarzda bağlantısız alıntılar yapmayı özellikle tehlikeli kılmaktadır. Nietzsche, felsefi açıdan değerli bir altın madeni bulduğundan öylesine emindi ki, birçok düşüncesini düzensiz bir biçimde kâğıda döktü ve onları işlemeden bıraktı. Bu, bir yorumcuya, onun Nietzsche'yle ilgili gördüğü, belirli ifadelerce dizginlenmemiş düşünceler zincirini izleme olanağı sağlar. Kimileri "gerçek" Nietzsche'nin, yayınlanmış yapıtlarında gizli kalmış birtakım şeylerin işlenmiş -oldukça iyi işlenmiş- biçimi olan yayınlanmamış notlarda kendini gösterdiği görüşünü bile savundular. Bu saçma tutum, ancak Nietzsche'den yola çıkarak ve aynı zamanda Nietzsche'yi eleştirerek kendi felsefesini pazarlayabilecek olan Heidegger tarafından savunuldu.

Nietzsche'nin tüm diğer yorumcuları gibi, ben de ara sıra *Nachlass*'tan alıntı yapacağım, ama alıntıyı yaptığımda bunu neden yaptığımı açıkça göstereceğim. Nietzsche yayınladığı şeyin bitmiş hali üzerine çok emek harcayan biriydi, bunun yanında kullanılan üslubun yapıta zorunlu olmayan bir eklenti olduğunu düşünecek son kişiydi. Doğal üslupçu olduğundan, onun karalamaları birçok filozofun bitmiş ürününden çok daha fazla okuma zevki verir. Ama onun yayınlanmış düşünceleri, kendi taslaklarıyla karşılaştırıldığında, ikisi arasındaki ayrım, herhangi bir

kişiyi onların değerce eşit olduklarını düşünmek konusunda temkinli kılacak kadar açıktır. Nietzsche'nin yazdıklarının ustaca kullanımı (manipülasyonu), ileride göreceğimiz gibi, onun hakkında bir mit oluşturmakta her zaman bir ana etmen olduğundan, bu noktayı özellikle vurguluyorum.

Bunların hiçbiri, Nietzsche'nin nasıl olup da bir Acıların Adamı olarak ya da gerçekte, birçok başka kılıkta betimlenebildiğini yeterince açıklamıyor. Onun tüm belirsizliklerine ve bir ideali tanımlamaktaki özen eksikliğine rağmen, olası yanlış yorumların nereye kadar uzanacağını belirleyen sınırların var olduğu da düşünülmüş olmalıydı. Burada geçerken söyleyebileceğim tek şey, bütün sınırların kesin bir biçimde ortadan kalkmış gibi görünmesidir. Birisi, Nietzsche gibi, olabildiğince hızlı bir biçimde itibar kazanırsa, bunun yanında da artık bu konuda herhangi bir şey yapabilecek bir durumda değilse, bu kişi, ilkesiz bir biçimde, bir ikonaya gereksinim duyan herhangi bir harekete güven bildirmeyi alışkanlık haline getirecekmiş gibi görünüyor. Burada, bazı başka bakımlardan da olduğu gibi, Nietzsche, korkunç bir benzetmeyle, kendi taban tabana karşıtına, "çarmıhtaki biri"ne benzeyecektir. Onun yazdığı neredeyse son sözcükler şunlardır: "Aslında alışkanlıklarımın, hatta içgüdülerimin ona karşı ayaklandığı bir ödevim var: *Dinleyin beni! Çünkü ben böyle böyleyim. Her şeyden önce, olmadığım şeyle karıştırmayın beni!" (İİ, önsöz, 1).* Onun bunu yazdığı yüzyılda, onun birkaç okuru, hatta onun hakkında bir şeyler duymuş olan daha da az kişi bu sese kulak vermemişlerdi.

2. Tragedya
Doğum, Ölüm, Yeniden Doğum

Nietzsche erken olgunlaşmış bir öğrenciydi; ne var ki, erken dönemlerde bol bol yazmış olsa da, onun ilk kitabı olan *Tragedyanın Doğuşu* ya da ilk baskıya verdiği tam adıyla *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* ancak 27 yaşındayken yayınlandı. 24 yaşında Basel'de Klasik Filoloji kürsüsüne profesör atanana kadar böylesine erken bir ilerleme göstermiş olmasının akademik çevrelerde düşmanca bir tavırla karşılanması, onu şaşırtmamış olmalıydı; ama belli ki bu Nietzsche'yi çok şaşırttı. Eski Yunanlılar üzerine yapılan çalışmalarla kazanılabilecek bir kesinlik ölçütü şöyle dursun, akademik çevrelerde genel kabul gören hiçbir kesinlik ölçütü yoktur. Hemen kendi okul günlerinden eski bir düşmanı olan Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, onu bilgisizlikle, olguları çarpıtmakla ve Yunan kültürüyle modern dünya arasında abuk sabuk benzerlikler kurmakla suçlayan bir yaylım ateşi başlattı. Nietzsche'nin güvenilir bir dostu olan Erwin Rohde bu saldırıya aynı şiddetle karşılık verdi ve akademik çevrelerde, bu çevrelerin yasalarına karşı çıkanlara yöneltilen bilindik savaş türü Nietzsche'ye de açıldı. Nietzsche kötü bir ün kazanmıştı, ama bu kısa sürdü ve bu onun tanıyabileceği tek şöhret türüydü.

O zamandan bu yana, okurlar, kitabın heyecanlı üslubunu ve bu üslubu gerekli kılan içeriği baş döndürücü bulanlar ile can sıkıcı bir hor görmeyle buna yanıt verenler şeklinde ikiye ayrıla geldiler. Her iki okur türüne de hak vermemek elde değil. Kitap, adeta, kendi birtakım tuhaf coşkunluklarının ve dar bir alanda birçok konuyla başa çıkma arzusunun şiddetiyle her şeyi önüne katıp götüren, bunun yanında Yunan tragedyasının neden bu kadar kısa süre ayakta kaldığının tarihsel bir açıklamasını yapan ve bu tragedyanın, son dönemde, Richard Wagner'ın olgunluk dönemi yapıtlarıyla yeniden doğduğunu savlayan bir kasırgadır. Nietzsche, on altısındayken bazı arkadaşlarıyla birlikte piyanoda çaldığı ve şarkı gibi söylediği *Tristan ile Isolde*'nin partisyonuyla karşılaştığında Wagner'ın bazı oyunlarının fanatik bir hayranı olmuştu (*İİ* II, 6, ayrıca bkz. Love 1963). Nietzsche, besteciyle ve onun o zaman sevgilisi olan Listz'in kızı Cosima'yla 1868'de tanıştı ve onların çok yakın dostu olarak 1869'da Lucerne Gölü kıyısındaki Tribschen'de yaşadıkları yıllar boyunca onları sık sık ziyaret etti. Bu ziyaretler sırasında *Tragedyanın Doğuşu*'nun bütün konularının sık sık tartışıldığına ve Wagner'ın onun birçok temel tezinin gelişimine esaslı katkıda bulunduğuna kuşku yoktur (Silk ve Stern 1981: Blm. 3). Ancak Wagner ile Cosima, kitabın kendilerine ait nüshasını aldıklarında hayretten donakalmışlardır. Çünkü tarihsel bir spekülasyon gibi görünen her şeye hayran olan Wagner ne kadar etkili olursa olsun, kendisiyle ilgili bir kitapta, ona bir ilham unsuru gibi görünecek yenilikler vardı.

Genel olarak, kitabı olumlu karşılayan okurlar, onun son on bölümünün, geniş ölçüde Wagner'ın sanatının Yunan tragedyasının yeniden doğuşu olarak düşünülmesine adanmasından esef duymuşlardır. Bu iddia onlara yalnızca saçma olarak görünmemiş, aynı zamanda bu bölümlerin *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk üçte ikilik bölümünün birliğinden ayrıldığını ve bu birliği bozduğunu düşünmüşlerdir. Bu ise, neredeyse bütünüyle kitabın amaç edindiği düşünceyi, hatta bunu yaparken Nietzsche'nin hayatını ortaya koyduğu şeyi gözden kaçırmak demektir. Çünkü, onun ilgilerinin altta yatan birliğini anlamak isteyenler için *Tragedyanın Doğuşu*'nu Nietzsche'nin yazı kariyerinin kaçınılmaz başlangıcı kılan şey, günümüz gündeminden uzakmış gibi görünen meselelerin bir grubuyla başlayıp, ama gitgide kültüre, kültürün daimi koşullarına ve bu koşulların gerçekleşmesinin düşmanlarına temel bir ilgisini açığa vuran tutumdur.

Tragedyanın Doğuşu fırtına hızıyla başlar ve bu fırtına hiç dinmez. Onu ilk okumada olabildiği ölçüde hızlı, onun karanlık noktalarını ve (terim oldukça geniş bir anlamda kullanılırsa) temel argümandan açık sapmalarını görmezden gelerek okumak iyi bir fikir olacaktır. Böylesi bir ilk okuma hiç kuşkusuz birçok şeyi peşinen kabul etmeye neden olur, ama onu ince eleyip sık dokumaya tabi kılmak da sıkıntı ve ezaya reçete çıkarmaktan başka bir anlama gelmez. Kitabın sahip olduğu ve bir dereceye kadar onun ana teması olan akışın anlamını kavramak önemlidir. Hem "meşgul olduğumuz ciddi Alman Sorunu'ndan" hem de 'sanatın bu yaşamdaki en üst görev ve hakiki metafizik etkinlik olduğu'ndan söz eden 'Richard Wagner'a Önsöz'den sonra Nietzsche asıl bölüme "Sanatın kendi sürekli gelişimini sadece mantıksal akıl yürütmeyle değil de *Apolloncu ve Diony-*

soscu ögelerin ikiliğinden çıktığını doğrudan kavramada başarılı olursak, estetik bilimi için oldukça fazla bir şey elde etmiş olacağız" iddiasıyla başlar. Nietzsche böylece birkaç satırda üç cephede birden ilerleyeceğini göstermektedir. Anılanlardan ilki Alman kültüründeki çağdaş bunalım, ikincisi metafiziğin doğasıyla ilgili gözü pek bir iddia, üçüncüsü ise estetik bilimine duyulan ilgidir ("Bilim" için Nietzsche, İngilizcede "science"la kastedilen anlamı taşımayan ve herhangi bir sistematik araştırmayı kuşatan "Wissenschaft" sözcüğünü kullanır; bu ayrıma onun yapıtlarında ya da aslında Almancada yapılan her tartışmada dikkat etmek gerekir).

Nietzsche hızla Apolloncu ve Dionysoscu olan arasındaki karşıtlıkla ilgilenmeye başlar; ama bu karşıtlık onların düşman oldukları anlamında alınmamalıdır. Serimlemesini yaptığında, doğrudan doğruya "bu çok farklı iki eğilimin, genel olarak biri diğeriyle karşıtlığında, Attik tragedyada, sonunda Dionysoscu olduğu kadar Apolloncu da olan sanat yapıtını çıkarana dek, biri diğerini teşvik ederek yan yana yürüdükleri" açık hale gelir. Karşıtlıkların her ikisiyle üretilebilecek olan herhangi bir şeyin, onların bunu tek başlarına yapmalarından daha verimli olacağı düşünülen bu karşıtlık tarzı, Nietzsche'nin, kuşkusuz bir ölçüde Hegel'e olan nefreti dillere destan olan Schopenhauer'a bağlılığı yüzünden, kendi yaşamı boyunca çatışma halinde olduğu Hegel'in ana örneği olduğu 19. yüzyıl Alman düşüncesi için karakteristiktir. Ne var ki, karşıtlığın işlenmesi ve aşılmasında Nietzsche, Hegel'in kendisine ayak bağı yaptığı herhangi bir diyalektik araca gereksinim duymaz. Çünkü o, kendi tasarısını imgeler ve örnekler yardımıyla gerçekleştirebilecek yetenekte biri-

dir ve örnekler sık sık yanlı bir biçimde kullanılsalar da, yaptığı şey tam da budur.

Apolloncu yönün görünüşün sanatı olduğu düşüncesinin kendisi de, aslında, bir görünüştür. Nietzsche, betimlediği şeyin sınırlarını kalın çizgilerle çizerek ve Schopenhauer'un bilgi kuramsal olarak içine düştüğümüz temel yanlış olarak belirlediği *bireyleşme ilkesini (principium individuationis)* -bu düşünceye göre biz dünyayı, farklı kişileri de içine alacak şekilde ayrı nesneler bakımından algılar ve kavrarız- örnek olarak vererek, kendi en tipik tarzında Apolloncu sanatın olağanüstü açıklığa sahip olduğu yönündeki düşüncesini açık kılmak için düşleri yardıma çağırır. Duyu organları ve kavramsal araçları olan bir varlık olarak biz, dünyayı görmenin bu temel hatalı biçiminden kaçınamayız; Schopenhauer'a göre, her ne kadar bunun üstesinden gelmenin yaşamımızı biraz daha az korkunç kılıp kılmayacağı konusu pek açık olmasa da, bu, bizim en acılı birçok yanılsama ve deneyimimizin nedenidir.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Schopenhauer düşüncesindeki karışıklıklardan -onun Schopenhauer'un kendisinden daha çok bunların farkında olup olmadığı hiçbir yerde kesin olmamakla birlikte- kendi kendisiyle hesaplaştığı 1886'da kitabın üçüncü baskısına yazdığı muhteşem giriş olan "Özeleştiri Denemesi"nde kendisinin de küçümseyerek referans verdiği yönteminden, biraz bağımsız bir biçimde, "sanatçı metafiziği" kavramını ortaya koymak için yararlanır. Bu "sanatçı metafiziği" kavramıyla Nietzsche, kısmen sanata, önem veren (sonraları kendisinin de saçma bulacağı), terzi yapımı bir metafiziği, kısmen de metafizik görüşleri, onları kendi hakikatine göre değil de kendi güzellikleriyle test eden metafizik görüşler ortaya koy-

mak için sanatsal ya da sözde sanatsal yöntemler kullanmayı kasteder. *Tragedyanın Doğuşu* bir bakımdan da Kant'ın anladığı anlamda transendental bir argüman olarak görülebilir. Bunu ortaya çıkaran şey genel olarak şu örnekle gösterilebilir: x bir durumdur -veri. Bu x'in olanaklı olabilmesi için başka ne tür bir durum daha gereklidir? Nietzsche'nin verisi herhangi başka bir filozofta bulunabilecek olandan oldukça farklıdır. Çünkü o, normal olarak felsefi öncelikler listesinde aşağı konumda olan estetik deneyimimize üstünlük tanır. O Apolloncu sanat (heykeltıraşlık, ressamlık, her şeyden önce de destan) ile Dionysoscu sanat (müzik, tragedya) aracılığıyla sahip olduğumuz deneyimleri kendi verisi olarak alır ve dünya bize ihsan edilen bu deneyimlere nasıl uydurulmalıdır diye sorar. Nietzsche'nin Apolloncu sanatı düşlerle karşılaştırdığını görmüştük; Dionysoscu sanat ise, kendi doğasının bir ilk belirtisi olarak esrimeyle -içinde bireyselleşme ilkesinin yenilmiş olduğu aşağı yol, açıklığın yitimi ve içinde bireyselliğin eriyip gitmesi olan esrimeyle- aynı hizaya getirilir.

Bu iki yönden biri bize, onun tarafından yok edilmediğimiz ölçüde gerçekliği sunuyorsa, diğeri de güzel görünüşün temsiliyse o halde neden her ikisine birden gereksinim duyalım? Çünkü Yunanlıların da farkına vardığı gibi, gerçekliğin önemli bir miktarının özel etkinlikler için korunması gerektiğini düşünürüz: festivaller için (Nietzsche bunları yazarken, ilk Bayreuth Festivali planlanmaktaydı, ancak bu festival 1876'ya kadar gerçekleştirilemedi). Ondan daha da önemli neden ise şudur: Ne olduklarını tam olarak kavradığımız sürece, görünüşlerle ilgili hiçbir sorun yoktur (bu düşünce her zaman Nietzsche'nin yapıtında temel bir motif olacaktır). Gördüğümüz gibi, Yunan destа-

nı Apolloncu bir sanat biçimidir ve onun en muhteşem örneği kendi berraklığı ve kalın çizgileriyle bize zevk veren bir yapıt olan *İlyada*'dır. O dönemin Yunanlıları, kendileri için, onların üzerinde kendilerine haz verecek bir tanrılar krallığı kurgularken mutluydular; Nietzsche dikkate değer bir biçimde bunu "theodisenin tek doyurucu biçimi" olarak gösterir. Bu bağlamda, ilk baskıda iki yerde geçen ve "Özeleştiri Denemesi"nde onaylanarak tekrar edilen formül şudur: "Dünya yalnızca estetik bir fenomen olarak yargılanır" (bu her üç yerde de çok az farklılıklarla dile getirilmiştir). Homerik çağ Yunanlıları için varoluş katlanılmaz bir şey olacağından, onlar kendi savaşçı yaşamlarını bir temsile dönüştürecek kahramanca bir sanatsal içgüdü ortaya koymuşlardır. Bu onların tanrılara gereksinim duymalarının nedenidir; onlar tanrılara, kendilerini, başka bir dünya isteği için alışıldık bir güdülenmeye neden olan, bu dünyadan sonra daha iyi bir yaşam olacağı düşüncesiyle avutmak için değil de, Homeros'un bize şaşırtıcı bir biçimde gösterdiği gibi, tam olarak ölümsüz olduklarından sorumsuz ve umarsız olacak olan tanrıların ölümsüz yaşamı ile onların sürdürebilecekleri herhangi bir yaşam arasındaki farkı göstermek için gereksinim duyuyorlardı. "Bu Olymposlu tanrılara, yüreğinde yüceltilmiş ahlak, hatta kutsallığı, göksel tinselliği, hayırseverliği ve merhameti arayan farklı bir din taşıyarak yaklaşan kişi, cesareti kırılmış ve düş kırıklığına uğramış bir şekilde onlara sırtını dönmeye zorlanacaktır" *(TD,* 3).

Kahramanlık kavramı bizim için hâlâ bir anlam ifade edebilecekse -ki bu Nietzsche'nin yaşamı boyunca hakkında kuşku duyduğu bir şeydir- bu, kuşkusuz, böylesi bir görünümle ilgili imgesel bir kavrayışa sahip olmakla olanaklı olacaktır. Bu, Ni-

etzsche'nin, kendi son yapıtlarında kullanmaktan hoşlandığı "güçlü kötümserlik" ifadesine ilk güç kazandırma denemesidir. Nietzsche hiçbir zaman, kahraman olmayan birinin hoşlanacağı bir biçimde, yaşamın her zaman harika olduğunu düşünebilecek bir iyimser olacak kadar toy değildi. Kahraman olmayanlar olarak bizler, yalnızca "yaşam kalitesi"ni daha iyi bir düzeye çıkarma kaygısı taşırız (Bu korkunç ifade için tek uygun yorum olabilecek şeyi vermesi için Nietzsche'nin etrafta olmuş olması arzulanır). Yaşam kalitesini daha iyi hale getiremiyorsak, yaşamın sefaletlerine dövünen ve belki de bu dövünmelerimizi uygun yumuşatılmış bir şiirsel biçimde sunan kötümserler, hatta duygusal ya da Nietzsche'nin "Romantik" olarak adlandırdığı kişiler haline geliriz.

Nietzsche'nin Homeros'u ve Homeros'un *İlyada*'yı yazmakla ölümsüzlük görünümü kazandırdığı kahramanlarını övmesi, Apolloncu sanatta içsel bakımdan hiçbir sorunun olmadığını göstermek için yeterlidir. Ama ona bir yanılsama olarak göz yumulur ve o asli olarak dayanıksız ve daha az değerli olan bir şeye sapmaya müsaittir. Yunanlılar kendilerinin tanrılarla olan bağlantılarının farkına daha fazla vardıklarında, sorunun olası çözümünü araştırmayı reddeden destan çağı tragedya çağına yol açmıştır. Nietzsche'nin bu önemli geçişi ifade ettiği, çoğu tutkulu, ama kısa ömürlü Schopenhauer tilmizliğiyle belirlenen birçok yol vardır. *Tragedyanın Doğuşu*'nun 1. Bölümü'nün sonunda o şöyle yazar: "İnsan artık (tanrıları yaratmış olması anlamında) bir sanatçı değildir, bir sanat yapıtı olmuştur: Bütün doğanın sanat gücü, kendini, esrime nöbeti içinde Temel Bir'in en yüksek hazzına ulaşmak için açığa çıkarır." *Tragedyanın Doğuşu*'nun henüz bu başlangıç aşamasında, kendi mizacımıza göre

ya heyecan ya da kızgınlık duyarak, Nietzsche'nin bir yandan yazarken diğer yandan kafasında her şeyi bitirmiş olduğunu duyumsuyoruz. Onun birçok derin ve etkili sanatsal deneyimi olmuştu, başka tarzdaki birçok deneyime de sahip değildi, ama birçok eleştirmenin, en azından Klasik eleştiri geleneğinin çöküşünden bu yana, yapabileceği bir yolda, deneyimlerin gücünü ve zenginliğini aynı oranda ortaya koyuyormuş gibi görünen bir kitap yaratarak bu deneyimlerin anlamlarını göstermeyi denedi.

Böylesi bir üretim tarzında, ilkin sözcükler ile ifadeler ortaya çıkar, daha sonra onlarla ne kastedildiği düşünülür. Bu, Nietzsche'nin yaşamı boyunca kullanacağı, ama akademik incelemeye ait olan bir monografiye özgü ifade tarzına uymadığını hemen anlamış olduğu bir usuldür. Yukarıda doğrudan doğruya aktardığım parça bunun güzel bir örneğidir. Homeros dönemi Yunanlılarının kaprisli tanrı-insanlar icat etmekteki yaratıcı kapasiteleri (yaşama katlanabilmek için sahip olmaları gereken bu kapasiteler) nedeniyle onları sanatçılar olarak tanımladıktan sonra, Nietzsche onların kendilerinin sanat yapıtı haline geldikleri düşüncesine geçer; ama bu geçiş, ilk planda, ciddi bir niyet taşıyarak sözcüklerle oynama düzleminde yapılır. İlkin onunla ne kastettiğini açıkladıktan sonra, bunun için geçerli neden göstermelidir. Tüm bireysel görünüşlerin altında bir tek, temel olarak değişmez Bir'in yattığını ifade eden (içinde Nietzsche'nin düşünmesinin gerçekleşeceği yapıyı sağlayan) Schopenhauercu nosyon onun imdadına yetişir ve Nietzsche, tragedyayı üretmiş olan Yunanlıları, kişileri sanat yapıtlarına ya da onun alternatif formülüyle, "yaşamın sanatçıları"na dönüştürdükleri için göklere çıkarır. Onlar, sevgi dolu güzel görünüşler yerine, gerçeklikle yüz yüze gelebilmek için, yaşamın *au fond* (aslında)

sonsuz bir biçimde birey için yıkıcı olduğu olgusuyla başa çıkabilmeli ve barbarların Dionysos festivallerine karşı savundukları kale olan Dionysoscu sanattan zevk almak suretiyle, birbirlerinden farklı olduklarını bir yana bırakmak için kendilerine olanak sağlamalıydılar. Barbarların bu festivallerinde "dalgaları aile yaşamının tüm saygıdeğer kurallarını yok eden aşırı bir cinsel denetim eksikliği" vardı. "Doğanın bütün vahşi hayvanları burda zincirlerinden kurtulmuşlardır, hatta benim her zaman bir 'büyülü içki' olarak gördüğüm aşk ile acımasızlığın şu nahoş karışımı bile" *(TD,* 2).

Tüm bunların yanında, sanat, her zaman, kendi en Dionysoscu tarzında bile, hem acı hem de hazzın biçimsiz bir anaforu olan konusunu acıya üstünlük tanıyarak tahrif ettiği aşamaya değin, biçime sahiptir. Ama bu tahrifatı gerçekleştirmek zorunludur; aksi takdirde bunu katlanılmaz bulabilirdik. Bu nedenle kitabın sonlarına doğru, Wagner'ın *Tristan ile Isolde*'sini tartışırken Nietzsche, dramlarda Apollon'un kendi rolünü oynaması anlamına gelen karakterler, yani bireyler olduğundan, bunun bir dram olması gerektiğini savunur. Dramın üçüncü perdesinde Tristan, bizimle Wagner'ın müziği arasına yerleşen karakterdir; Tristan temel gerçeklikle olabildiğince yakın olarak bağlantı kurmaya yönelerek, onun ölümüne yol açan deneyim ile bizi ayakta tutan deneyim arasında arabuluculuk yapar. Böylece trajik kahramanlar kurbanlar haline gelirler ve biz, Nietzsche'nin başka bağlamlarda onun amacına hizmet etmeyi sürdürse de çok kısa süre sonra onu kullandığı için pişmanlık duyacağı, Hıristiyanlığın olduğu kadar Wagner'ın da gözde bir kavramı olan "kurtuluş"a ereriz.

Nietzsche'nin Yunan tragedyası ile Wagner'ın müzikal dramaları arasında nasıl bir süreklilik kurmayı denediğini göstermek için *Tragedyanın Doğuşu*'nun aradaki bölümlerini bir yana bıraktım. Yunan tragedyalarında icra edilen müzik artık var olmadığından, Nietzsche, Wagner'ın müzikal dramalarının Yunan tragedyalarından daha fazla bizimle bağlantılı olduğunu düşünür ve bu nedenle, bu tragedyaların etkilerini, yalnızca, bu tragedyaların izleyicilerinin onlara nasıl tepki verdiklerini göz önünde tutarak anlayabileceğimizi savunur: onlar, bizim ancak şimdi bir kere daha ulaşabileceğimiz, bir *Rausch* (esrime) durumu içindeydiler. Kendi kimliklerini yitirmeleri duygusunun, günümüzdeki bir futbol kalabalığının duyumsadığı şeyin şık bir görünümü olduğu bir izleyiciler topluluğu haricinde böylesi bir esrime durumu olanaksızdır. Ama *Rausch*'un üretildiği biçim üzerinde yoğunlaşmak zorundayız, aksi takdirde bir futbol kalabalığı ile tragedya izleyicisi arasında niteliksel bir ayrım olmayacaktır. Çok geçmeden Nietzsche, karmaşık nedenlerle, bir Wagner izleyicisi ile ona eşdeğer yontulmamış bir biracı güruhu arasında önemli bir ayrım olmadığını düşünmeye başlayacaktı. Ama bu düşünce acılı bir gelecekte ortaya çıkar. Şimdilik o, topluluğun tinini, ortak bir kendinden geçme içinde birleşmiş olan üyeleri sayesinde yeniden canlandırmakla meşgul olmaktadır. Bu, Nietzsche'nin, bu aşamada, Almanları, geniş ölçüde onların müzikal miraslarının zenginliği yüzünden, diğer ulusların inkâr ettikleri nihai hakikatler ve değerler için duyarlılığa sahip bir ulus olarak görmesi nedeniyle "ilgilendiğimiz ciddi Alman(lık) sorunu" dediği şeydir.

Nietzsche'nin Apolloncu ve Dionysoscu ögelerin ikiliği hakkındaki başlangıç ifadeleri ile kitabın son bölümlerindeki bu iki

ögenin karşılıklı olarak birbirlerine aşıladıkları olağanüstü karmaşık diyalektik arasında, Yunan tragedyasının yükselişiyle (Aesiklos ile Sophokles) düşüşünün (Euripides) Nietzsche tarafından, tuhaflığı bir yana, çok iyi şematize edilmiş görünümüne ulaşıyoruz. Onun temel tezi, yükselişte koronun egemen bir konumda olmasıdır; öyle ki seyirci sahnede kendi yansımasını görür, acının ve biçim değiştirmenin katlanılmaz zirvesine ulaşır. Ama, ne yazık ki oyunları, kendi üstün nitelikli öncellerinin oyunlarından çok daha fazla sayıda hayatta kalmış olan Euripides, bireylere, psikolojiye ve hepsinden kötüsü ussallığın ya da Nietzsche'nin onu adlandırdığı şekliyle diyalektiğin yararlı etkilerine olan ilgisini ortaya koymuştur. Nietzsche, Euripides üzerindeki yozlaştırıcı etkinin, tam olarak Atina gençliği üzerindeki gücü nedeniyle değil de, onun kalıcı trajik büyüklüğü olarak görülebilecek şey üzerindeki gücü nedeniyle baldıranı hak eden Sokrates'ten geldiğinden kuşku duymaz: "Euripides estetik Sokratesçiliğin şairi haline gelmişti" *(TD 12)*.

Sokrates'i, böylesine radikal bir biçimde trajik olana karşıt bir kişilik yapan özellik, her ne kadar uzmanların Platon'un büyük olasılıkla Sokrates'in kendi görüşleri olduğunu düşündükleri diyaloglarında, negatif bir tarzda olmak dışında, bu konuda çok fazla ileriye gidilmemiş olduğu söylenebilse de, onun, aklın her şeye kadir olduğuna inancıdır. Nietzsche'nin Sokrates'i betimleyişi özellikle bu noktaya vurgu yapmaktadır:

> Bütünüyle olağandışı olan bu karakterde içgüdüsel bilgelik, yalnızca belirli noktalarda, bilinçli bilgiye engel olmak için ortaya çıkar. Üretici olan her insanda içgüdü yaratıcı ve onaylayıcı bir güce sahipken ve bilinç eleştirel, engelleyici bir rol üstlenirken, Sokra-

tes'te içgüdü eleştirel, bilinç ise yaratıcı hale gelir -*Per delectum* bir ucubelik! *(TD 13)*

Sokrates'in imgesi Nietzsche'yi hiç rahat bırakmamıştır; övdüğü ve yerdiği her kişiyle olduğu gibi, Sokrates'le olan ilişkisi azap verici ikircimlerden biri olarak kalmıştır. Çünkü Nietzsche içgüdü ile bilinç arasındaki ilişkinin burada savunduğu kadar basit olduğunu düşünmüyordu. Onun hakkında emin olduğu şey, "çıkarılan her sonuçtan zevk alan ve yalnızca serin bir açıklık ve bilinçlilik durumunda soluk alabilen diyalektikteki bu iyimser öge" idi:

> bir kere tragedyayı ele geçirdiğinde, kademe kademe onun Dionysoscu bölgelerine yayılan ve kendini yok oluşa sürükleyen şu iyimser öge; onun burjuva tiyatrosuna ölüm sıçrayışı. Yalnızca Sokrates'in ilkelerini göz önünde tutmaya gereksinimimiz var: "Erdem bilgidir, her günah bilgisizlikten kaynaklanır, erdemli insan bilgili insandır." Tragedyanın ölümü bu üç temel iyimser formülde yatar *(TD* 14).

Bu, Euripides'le çok fazla ilgisi olmasa da, çok etkili bir suçlamadır. Çünkü, ne Batı felsefesindeki büyük rasyonalizm geleneğinin iyimserliğin şaşırtıcı bir tekdüzeliği ile birlikte bulunması, ne de irrasyonel bir istencin önceliğine inanan bir anti rasyonalist olmasının yanında kötümser de olan bir filozofa rastlamak için Schopenhauer'a değin beklemek zorunda kalmamız bir rastlantı olabilir. Batı geleneği Platonculuk ile Hıristiyanlığın birlikte iş görmeleri sonucu tragedyaya her zaman düşman olmuştur ve bu geleneğin büyük tragedyaları, her şeyden önce de Shakespeare ile Racine'inkiler ya kendilerini teolojik bir bağ-

lamdan kurtarmışlar ya da bu bağlamla huzursuz bir ilişki içinde olmuşlardır. Ne var ki Nietzsche, müziğin olmayışı yüzünden Shakespeare'i tam eğitimli bir tragedya yazarı olarak göremeyecektir. Bu onu, neredeyse tümüyle kaçamaklı bir biçimde meşgul olduğu, elverişsiz bir durum içine sokar. *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Shakespeare hakkındaki kısa ama önemli bir parça, Hamlet'i, çok parlak bir biçimde, Dionysoscu derinliği görerek tüm eylemlerin boşunalığının farkına varan biri olarak kavramıştır; o, erteleyici değil, umutsuzluğa düşürücü biridir (*BT* 7). Ama bunun, eğer olabiliyorsa, tam trajik bir etkiye nasıl sahip olabileceği onun incelediği bir şey değildir.

Nietzsche'nin müzikal tragedyaların neden böylesine az olduğunu açıklayacak hiçbir şey yapmaması daha da zarar verici bir şeydir; bu müzikal tragedyaların Wagner tarafından yazılmış olması nedeniyle Nietzsche bunları tartışmaksızın kabul ediyor gibidir, ancak bu tarzdaki tragedyaların yalnızca Wagner tarafından yazılmadığı da açıktır. Aslında, art arda birçok besteci, sahnelenen şeyler ne kadar kötü olursa olsun, bunların kurtarabileceğini göstermek için müziğin etkili gücünü kullanmıştır. Nietzsche'yi gerçekten etkileyen şey, müziğin başka herhangi bir sanatın başaramayacağı ölçüde dinleyen kişiyi kendinden geçirmesidir. Nietzsche, yaşam katlanılmaz bir şey gibi görünse de, nasıl hayatta kalabileceğimizi gösteren sanat biçimi olarak tragedyaya geleneksel olarak daha yüksek bir statü verirken ikisinin bir karışımını yapmayı başarmıştı.

Nietzsche'nin Schopenhauer'a bağlılığının en yıkıcı olduğu yer burasıdır. Çünkü, Schopenhauer, müziğin, kavramlar aracılığıyla ulaşılamayan istenç hareketlerine doğrudan bir giriş olanağı sağladığına çok fazla inanıyordu. Ama Schopenhauer'un

İstencin doğasını, genel olarak, sonsuz bir çaba gösterilecek ve asla erişilemeyecek bir şey olarak düşünmesi nedeniyle, bu İstençle doğrudan bağlantı kurduğumuz bir sanatın bize nasıl ve neden zevk verdiğini anlamak güçtür. Çünkü, gerçeklikle aramızda ne kadar büyük bir uzaklık varsa o kadar az acı çekeceğimiz açıktır.

Nietzsche, Temel Bir'in acı ile hazzın bir karışımı olduğunu, ama yukarıda ortaya konduğu gibi, acının bu karışımda egemen öge olduğunu iddia ederek Schopenhauer'u biraz değiştirir. Nietzsche'nin yaptığı şey, şu geleneksel soruya bir yanıt verme girişimidir: Tragedyadan neden zevk alıyoruz? Nietzsche haklı olarak, geleneksel yanıtları sığ ve kayıtsız bularak kendini bunlardan ayırır. Ama tragedyayı, görünüşte biçimsel olarak dönüştürülemez olan bir şeyi dönüştüren bir aracı içinde kurma çabasında, daha sonra yeterince güçlü ifadelerle kendini eleştirdiği bir şey olarak, hakikat ile güzelliği aynı şey gibi düşünme tuzağına düşerek sınırları aşmaktadır. Bu noktada ona, kendisinin bir on yıl sonrasına kadar sormamış olduğu soruyu soralım: Hakikat, hakiki olmayandan neden daha fazla tercih edilecek bir şey olsun? İçimizde bizi her zaman hakikati aramaya zorlayan şey nedir?

Bu soruların yanıtı *Tragedyanın Doğuşu*'nda da vardır, ama bu yanıtlar belirsiz kalır. Aynı zamanda, kendi son evresine değin, Nietzsche'nin tam olarak bu meselelerin kaynağına dek inilmediğini göreceğiz. Bununla birlikte, kendi yaşamının merkezinde yer alan soruya yanıt aramaya çoktan girişmiş olması dikkate değerdir: Varoluşun ne olduğunu gerçekten kavradığımızda, ona nasıl katlanılabilir? Nietzsche'nin soruna yaklaşım biçimi, *Tragedyanın Doğuşu*'nun başlarında "zavallı, fani soy, tehlike ile meşak-

katin çocukları, hakkında hiçbir şey bilmemenin sizin için çok daha yararlı olacağı şeyi size söylemem için beni neden zorluyorsunuz? Her şeyin en iyisi, bütünüyle sizin kavrayışınızın dışında olan bir şeydir: hiç doğmamış olmak, var olmamış olmak, *hiç* olmak. Ama sizin için ikinci en iyi şey en kısa zamanda ölmektir" *(TD* 3) diyen Dionysos'un dostu Silenus hakkındaki bir öyküyü alıntılamaktır. Ama Silenus "bilge" olsa da en sonunda trajik bilgelik (Nietzsche sürekli olarak *Wissenschaft* [bilgi, bilim] ile *Weisheit* [bilgelik]ı karşı karşıya koyar) ona bile üstün gelecektir. Bunun nedeni, kitapta daha sonra gerçekleştirilen kimi hoş ve gizemli manevralara uygun olarak Apolloncu ve Dionysoscu ögelerin karşılıklı bir etkileşimidir. Daha sonra ise onun en ironik yorumu ortaya çıkar: "Trajik mit tarafından üretilen haz (duygusu), müzikteki ses uyumsuzluklarının haz duyularak algılanmasıyla aynı kökene sahiptir. Acıda bile duyulan kendi temel haz duygusuyla Dionysoscu öge, müzik ile trajik mitin ortak dölyatağıdır" *(TD* 24).

Sonraları Schoenberg'in olabildiğine güçlü bir biçimde "ses uyumsuzluğunun özgür kılınması" olarak adlandırdığı şeyle benzerlik taşır bu. Çünkü, her ne kadar ses uyumsuzluğunun olmadığı müziği yavanlığı ortadan kaldıran şey olarak görsek de, dünya bize, daha çok, ender fasılalarla ardı arkası kesilmeyen bir ses uyumsuzluğu sunuyor gibidir. Ama şimdilik bu nokta üzerinde üstelemek pek yerinde olmayacaktır. Nietzsche, gerçekte, içinde düzene konacak olan malzemenin dirençli yapısının her zaman daha büyük bir yaratma işi için teşvik edici olduğu bir sanatçı metafiziği ortaya atar; ama bu yaratma, onunla hem gerçekliği tanıdığımızı hem de varlığa biçim vermek yoluy-

la bu gerçekliği dönüştürdüğümüzü söyleyebileceğimizden, aynı zamanda bir takliftir.

Duino Ağıtları'nın başında Rilke şöyle yazar: "Güzellik, güçlükle katlanabildiğimiz korkunun başlangıcından / başka nedir ki / önünde huşu ile eğilmemiz / kendi yüceliğiyle bizi yok etmeye tenezzül etmemesinden." Bunun *Tragedyanın Doğuşu*'nun temel düşüncesi olduğu açıktır. Bu düşünce en azından rahatsız edicidir; hatta tiksindirici bile bulunabilir (Young 1992: 54-5). O, Yüce olanı Güzel olan içinde bütünüyle önemli bir öge yaparak, ikisi arasındaki uzunca bir zaman boyunca savunulan ayrımı kesin bir biçimde ortadan kaldırır. Ama ayrımı ortadan kaldırması bu düşüncenin getirdiği yeniliklerinin en az göze çarpan boyutudur. Daha da önemlisi, onun Nietzsche'nin kendi kariyeri boyunca savunduğu ve kendi yaşamında kahramanca ortaya koyduğu, belki de çağdaş dünyada başka herhangi bir şeyden daha çok sıkıntısını çektiği bir şey olarak, acıya yaşamda kendiliğinden olumsuz bir rol vermeme saptamasını dile getirmesidir. Nietzsche aynı zamanda, dünyayı öylesine bir dehşet alanı olarak görür ki, onu ahlaksal kavramlarla her anlamlandırma girişiminin yalın bir biçimde olanaksız olduğunu düşünür. Bu, kitabı başka herhangi birinin yapabileceğinden çok daha sert bir biçimde eleştirdiği "Özeleştiri Denemesi"nde, onu "olanaksız" bulmuş olduğunu, hâlâ "bu kitabın, varoluşun ahlaksal yorumu ile anlamını karşı karşıya koyma riskini göze alabilecek bir tini çoktan açığa vurduğu'nu düşündüğünü söylemesinin nedenidir (*TD* "*Özeleştiri Denemesi*", 5). Birkaç satır sonra ise, Hıristiyanlığı "insanlığın şimdiye kadar gördüğü en ölçüsüz süsü" olarak nitelendirir. Her ne kadar burada geriye bakarak bir değerlendirme yapılsa da, acının bizi iyi yapması bakımından, onun bi-

zim kötü davranışlarımız ve katlanılmaz bin yıllar boyunca çınlayan boş lafların geriye kalanı için bir ceza olduğu yönündeki bir "açıklaması"na ulaşmak için, Nietzsche'nin acıya karşı yeterince duyarlı olduğu doğrudur (kuşkusuz başka kişilerin acısına; çünkü kendisine karşı akıl almaz ölçüde bir stoacıydı).

Tragedyanın Doğuşu hem Nietzsche'nin hem de başkalarının suçladığı birçok korkunç şeye sahip olabilir, ama bu kitap klasik ustalar ve antropologlar için verimli bir esin kaynağı olduğunu kanıtlamıştır. Aynı zamanda, kendi ilgi çekici Apolloncu-Dionysoscu ikiliği sayesinde sıradan imgelem üzerinde güçlü bir etki yapabilecek bir kitaptır. Bu da, ancak, kitap yeniden okunduğunda elde edilebilir; kitabın genel yönelimi bir kere onaylandığında, Nietzsche'nin başka herhangi bir yapıtında bulunamayacak birçok önemli düşüncenin bu yapıtta olduğu görülebilir. Ama *Tragedyanın Doğuşu*, günümüzde moda olan ve yapıtta çıkmazlar, çatlaklar, kendini yıkmalar ve diğer yapı bozum araçlarını görmeyi bekleyen belirli bir son okuma biçimini hiçbir zaman ödüllendirmeyecektir. Yalnızca, görünüşte, *Tragedyanın Doğuşu*'nda yadsınamayacak ölçüde eksik olan bir düşünce tutarlılığına sahip olan kitaplar bu okuma biçimine uygun olabilir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir tutarlılığı varsa, bu ancak, Nietzsche'nin kendisinin dirl tuttuğu ilgilerini ve bu ilgileri açığa vuran idollerini bir duygu sürecinde birleştirme kararlılığında olduğu coşkuda kendini gösterir. Başka sözcüklerle, bu kitap, genç bir insanın, daha sonraki yapıtlarından, kendi yazanna yakınlığı bakımından, daha az içten olan bir kitabıdır. Aynı zamanda, belki de en çarpıcı bir biçimde, o, kötümser bir dünya görüşünü şimdiye kadar yazılmış olanlar içinde en iyimser bir biçimde dile getirmektedir.

3. Düş Kırıklığı ve Geri Çekilme

Tragedyanın Doğuşu'nun yazılmasıyla sonlanan yıllar, Nietzsche'nin yaşamında, gerçekten kötü sağlık, yalnızlık ve reddedilmenin olmadığı en mutlu yıllardı. Wagner Tribschen'dan ayrılıp 1872'de Bayreuth'a gittiğinde, ikisi arasındaki, Nietzsche'nin en tutarlı bir biçimde bağlı kaldığı, candan ve verimli dostluk da sona ermiş oldu. Wagner'ın yanında olmadığı dönemde, Nietzsche, kendi yaşamının sonuna kadar üzerinde uzun uzun düşündüğü onun müzikal dramalarının niteliği ve amacı hakkında kuşkular taşımaya başlamıştı. Ama o hâlâ resmi olarak -şiddetle ihtiyaç duyduğu bir dava için daha çok propaganda üretmekte kullanacak kadar- bir Wagnercıydı. *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğundan çok daha fazla önem verdiğini düşünmeye başladığı Alman kültürünün içinde bulunduğu durum hakkında kaygılar taşıyarak, çağa ilişkin olan, bu yüzden de Çağa *Aykın Düşünceler* olarak adlandırılan bir dizi inceleme yazmaya başladı. On üç inceleme tasarlandı, ama sadece dördü yazıldı. Belki de bu dört incelemeden ikisi gereksizdi. Uzun denemeler şeklinde, uzunluk bakımından elli sayfadan daha fazla olan incelemeler, Nietzsche'nin kendi yeteneğine uygun bir biçimi bulmakta başarısız olduğunu ortaya koyarlar. *Traged-*

yarın Doğuşu'ndan daha az coşkulu bir tarzda, bir argümanı açık kılmayı ve geliştirmeyi deneyerek, Nietzsche, kendi yaşamında kısa bir an için de olsa, ayrıntılara ve gereksiz şişirmelere başvurdu.

Ama *Çağa Aykırı Düşünceler*'de tüm bunlardan daha fazla temelde yer alan bir sorun vardır. Nietzsche, *İsa'nın Yaşamı*'nın ve onun tarafından daha tehlikeli görülen *Eski İnanç ve Yenisi* kitaplarının yazarı yaşlı David Strauss'a yönelttiği bir saldırıyla çağdaş kültürün sağlığını değerlendirmeye; historiografi uygulamaya; daha sonra ise Schopenhauer ile Wagner'ın dehalarını kutlamaya yönelirken, "Tarihin Yaşam için Yararları ve Zararları Üzerine" başlığını taşıyan İkinci Düşünce açık bir biçimde dışta bırakılırsa, kendi düşünceleri ile yeterince bağdaşan konuları bulamamıştı. Birinci Düşünce'de onun eleştirmek için seçtiği Strauss'un kitabı ayrıntılı bir okumayı öylesine az gerektirir, zekice küçümsemeler karşısında öylesine az dirençsizdir ki, Nietzsche'nin kendini neden yorduğuna -açıkça böyle yapmıştır- şaşmak gerekir. Böyle olsa da, o baştan sona okunmaya layıktır. Çünkü bu inceleme Matthew Arnold'un *Kültür ve Anarşi* adlı kitabında ele aldığı konulara benzer konularla çok fazla meşgul olur ve onu okumanın en yararlı biçimi, en yüksek derecede terminolojisini paylaştığı bu yüzeysel ama etkili kitapçıkla onu yan yana koyarak okumaktır. Bu kitap, aynı zamanda, Nietzsche'nin en fazla esin kaynağı olmuş sözcük uydurmalarından birini, ne yapması gerektiğini bilen insan anlamındaki "kültür yoksunu" kavramını ortaya atar ve bunun kendi üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmamasını sağlama bağlar.

İkinci Düşünce büyük bir yapıt, bilginin, özellikle de tarihsel bilginin yükünü ne ölçüde taşıyabileceğimiz, bunun yanında da,

ne ölçüde bağımsız kişiler olabileceğimiz üzerine gerçek bir düşüncedir. Bu İkinci Düşünce, Romalılarınkine karşıt olarak, Yunanlıların "yeni ve işlenmiş doğa *(physis)* olarak kültür, iç ve dış olmaksızın, kendini gizleme ve uzlaşma olmaksızın, yaşam, düşünce, görünüş ve istencin birliği olarak kültür" kavramını içten bir benimseme çağrısıyla sona erer *(ÇAD* 2. 10). Bu kuşkusuz çok iyi dile getirilmiştir, ama, denemenin bünyesindeki hiçbir şeyin yerini dolduramayacağı bu duyguların dile getirilmesinde bir günlük konuşma niteliği vardır.

"Eğitici Olarak Schopenhauer" başlığını taşıyan Üçüncü Düşünce, Schopenhauer'la çok az ilgili olması nedeniyle çok şaşırtıcıdır. Nietzsche'nin uzlaşmış bir kötümser olan Schopenhauer'a müritliği zaman geçtikçe azalmıştı; bununla birlikte Nietzsche, Schopenhauer'a özellikle üniversite filozoflarını aşağıladığı için hayranlığını bildirir. Ne var ki, kendisiyle ilgili bu övgüyü Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*'da ondan daha iyi yapmıştı. "Richard Wagner Bayreuth'da" başlığını taşıyan Son Düşünce, sıkıntı veren bir okumaya neden olur. Nietzsche'nin, bu incelemeyi kaleme alırken, kendi defterine Wagner'la ilgili ciddi sorular kaydedip kaydetmediği konusunda hiçbir fikrimiz olmasa da, ortada yolunda gitmeyen bir şeylerin olduğunu hissedebiliyoruz. Nietzsche'nin, devam ettiğinde harika olan, ama korkunç bir hızla geçmişte kalan bir ruh halini yeniden yakalamayı denediği için samimi görünmediği tek durum budur. Wagner'ın -dostum, beni böylesine iyi tanımayı nasıl başardınız?- diyerek hayranlığını bildirmiş olmasının tek makul açıklaması, bu yazıyı okumak için onun çok fazla meşgul olmasıydı. Bu, bir şekilde, Nietzsche'nin yaşamındaki daha sonraki çok önemli bir olay (birkaç olaydan biri) için uygun bir başlangıç oluşturur. Bu

olay, Nietzsche'nin 1876'da ilk Bayreuth Festivali'ne katılması ve Wagner'la bağlarını koparmasıdır.

Nietzsche'nin yorumcularının çoğu -belki bunun onları Wagner hakkında çok fazla bir şey bilmelerinden bağışık tutacağını düşünmeleri yüzünden- onun bir anti-Wagnercı olmasına olumlu bakarlar. Wagner, Nietzsche'nin yazılarında Sokrates, İsa ya da Goethe'nin de içinde bulunduğu başka kişilerden daha sık boy göstermeyi sürdüren bir kişi olduğundan, onların Wagner hakkında çok fazla şey bilmek zorunda olmadıkları düşüncesini kuşkusuz anlamsız kılmaktadır. Ama ciddi olarak, onlar Nietzsche'nin bir Wagnercıyken kendisini tam olarak yansıtmadığını ve Wagner'ın uzun zaman farkına varmadığı son derece acılı bir kopuşla Nietzsche'nin gerçek anlamda kendisini bulduğunu düşünebilirler. Önem bakımından bu kopuşa hangi etmenlerin yol açtığı konusunda bir karara varmak olanaksızdır. Kuşkusuz, Nietzsche'nin, Bayreuth Festivali'nin nasıl olması gerektiği konusundaki nail beklentileri, büyük ölçüde gerçekleşmemişti; Wagner'ın beklentileri için de durum böyleydi, ama o durumun uygulamada nasıl olabileceği hakkında bilgiye sahipti. Katılacak kişilerin sayısı çok yüksek olmasa da, festivale her kesimden kişinin katılımı sağlanmalıydı; ama asgari masrafla topluluğun kendi ortak değerlerini kutladığı bir festival olmak amacında olan girişim, para babalarının desteğinin sağlanmasının gerekliliği içinde kültür philistinlerinin taçlı başlar ve diğer ilgisiz kişilerin eşliğinde ortalıkta dolaştığı bir şeye dönüşmüştü.

Nietzsche topluluk karşısında dehşete kapılmış bir halde, kendi gücünü azaltan baş ağrılarından kurtulmak için, hemen civardaki bir taşraya kaçtı. Orada ve daha sonra, insan ve sanatçı olarak Wagner'la olan dostluğunu değerlendirdi. Kuşku-

suz şimdi Nietzsche, herhangi birisinin müridi olmayı istemeyen bir ruh hali içindeydi ve bu kopuş için çok önemli bir etmen olmuş olmalı. Cosima'ya da âşık olmuş olabilir; gerçi bunun bir kanıtı yoktur, ama düşünülemeyecek bir şey de değildir. En azından kopuşun açıklanması, Nietzsche'nin en fazla kamusal önem verdiği şey -Wagner'ın bir Hıristiyan olmuş olması-dır. Söylenene bakılırsa, Parsifal şiirinin Nietzsche'nin eline geçmesi bardağı taşıran son damlaydı. Ne var ki, Wagner, 1869'da *Parsifal*'in düzyazı taslaklarını herkesin önünde okuduğunda, Nietzsche de oradaydı ve Wagner'ın konu hakkında konuştuğunu duymuştu; öyleyse, onun iddia ettiği gibi, bu büyük bir bomba etkisi olamazdı. Burada kendi başarısızlıkları içinde en fazla utanç duyduğu şey olan, bir besteci olma tutkusu da önemsiz görülmemeli. Kendi amatör piyano parçalarını Wagner'a çalabilmiş ve çok daha sonralara değin, birkaç yanlış notayla kilise cemaatinin ilahilerini çağrıştıran ama "yaşam için ilahi" ya da "dostluk için ilahi" olarak adlandırılan koro parçaları yazmayı sürdürmüş bir kişinin, kendi yetenekleri konusunda bu açıdan bir yargıya varamayacağı açıktır.

Bunun yanında, Nietzsche yalnızca bir besteci olarak düş kırıklığı yaşamamıştır. Nietzsche, genel anlamda, yaratma konusunda başarıya ulaşamamış *(manqué)* sanatçıydı. Bu, geniş ölçüde, kendi yapıtlarında, büyük sanatçılara -hatta hayran olduklarına bile- karşı ortaya koyduğu kendini beğenmiş tavrının nedeni olabilir. Nietzsche en iyi durumunda karşılaştırılamaz bir biçimde kavrayış dolu, en kötü durumunda ise kurumlu ve yalnızca çarpıtıcı; kendi sanatını üretemeyen, diğer insanlarınkini ise kendi görünümünü düzeltmek için yağma eden yazarlar sınıfının en seçkin üyesidir. Belki, her durumda çok küçük bir sınıf

oluşturan, tüm büyük eleştirmenler böyledir. Kuşkusuz, bu eleştirmenlerden uğraştıkları yapıtları kesin bir biçimde ortaya koymaları beklenemez; bu yalnızca en iyi eleştirmenlere bırakılabilir. Ama büyük sanatçılar söz konusu olduğunda, bu sanatçıların her ne olursa olsun, rutin bir biçimde "klasik" olarak sınıflandırılan mermer gibi sağlam, coşkun bir imgelemin ışığında kendi üzerlerine tuhaf ve yüksek düzeyde "ilgi" çeken imgeleri oldukça canlıdır. Sanırım, *Tragedyanın Doğuşu* gibi yapıtların etkisinin neden bu kadar kalıcı olduğu konusunda başka herhangi bir şeyden daha çok bu göz önünde tutulmalıdır.

Kopuşun nedenini araştırmanın en iyi yolu, belki de, Nietzsche'nin, kendi yaşamından, kısa bir dönem için de olsa, kendi simgelerinden birini, ete kemiğe bürünmüş olarak Wagner'da gördüğünü söylemektir. *Tragedyanın Doğuşu*'ndan başlayarak, onun bütün metinlerinde hemen hemen tüm gerçek adların bireyleri değil, hareketleri, eğilimleri, yaşam biçimlerini gösterdiği açıktır. Nietzsche'nin bu özelliği sık sık esin kaynağı olmuş, kimi zaman da çarpıtılmış ve yanlış anlaşılmıştır. Wagner'ın durumundaki karışıklık ise şurada ortaya çıkar: Wagner, onun gözünde, ilk aşamada, kendisiyle Nietzsche'nin "özel dostluk" *(ŞB)* kurmuş olduğu bir kişiyi değersiz bir kişi haline getirmişti. Bunun yanında Nietzsche kendi yazılarında, Wagner'ın gerçekte olduğu şeyle Wagner'ın temsil ettiği şeyi birbirinden ayıramamıştı. Bu ayrımı yapamadığı için, Wagner'la ilgili olarak gösterdiği kararsızlık, kötü gösterdiği diğer kahramanlarla ilgili kararsızlığı oldukça aşmaktadır. Ona göre Wagner, Nietzsche'nin çoğunlukla sert bir biçimde karşı çıktığı son dönem on dokuzuncu yüzyıl kültüründeki özellikleri -her ne kadar onun isteyebileceği bir amaca göre olmasa da- kendinde taşıdığı için

Nietzsche, Wagner'la hiç karşılaşmasaydı da, hemen hemen kaçınılmaz bir biçimde, ona kendi yapıtlarında önemli bir rol verecekti. Ama bir dost ve akıl hocası olarak Wagner'ın artık onun yanında olmaması -her ne kadar bu ayrılık zorunlu olsa da- Nietzsche'nin kaldırabileceğinden daha pahalıya mal oldu.

Nietzsche kendi sorunlarıyla, her zaman, bu sorunlar kendi önüne çıktığında meşgul olmuştur: hemen hemen her bakımdan kendinin hızla gelişen güçlerini gösteren yeni bir kitap ortaya koyarak ve yazmaya başladığı zamandan itibaren yapabileceğinin en iyisini yaparak yazmıştı. "Özgür Tinler için Kitap" alt başlığını taşıyan *İnsanca, Pek İnsanca*, çok genel başlıklarıyla dokuz kitaptan ve çoğu kendi başlığını taşıyan 638 kesimden oluşur. Nietzsche yapıta sonradan çok önemli iki kitap daha ekledi. Böylelikle *İnsanca, Pek İnsanca*'nın bütünü onun en geniş kitabı oldu. Kesimler konulara göre bağlantılı olarak bir araya getirilmiş olsa da, Nietzsche bir kesimi diğeri tarafından yerlerinden edilen tek tek düşüncelerin bombardımanına uğratacak şekilde kendisine bol bol özgürlük tanır; böylece sonuç, korku ve umutsuzluk yaratacak bir biçimde, gözden yitip gider. İzlenebilecek biricik yol, özel bir etki yapan kesimleri belirtmek ve onlara daha sonra yeniden dönmektir.

Bu her ne kadar biraz riskli olsa da, Nietzsche'nin yazma stratejisinde çok önemli bir ögeyi gösterir. Nietzsche'nin bu stratejiyi yazılarında böylesine bol ve birdenbire kullanmaya başlaması, onun, basitçe bağlantılı bir mantık çizgisine sahip olması, kendi tumturaklı yapısına karşın anımsanması kolay bir kitap olan *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir anlatıyı andıran yapısından çabucak vazgeçmiş olduğu anlamına gelir.

Ama onun kalıcı diriliğine karşın, *İnsanca, Pek İnsanca*'da Nietzsche'nin doğal bir biçimde kendisine ait bir düzlemde iş görmediği duygusuna yol açan bir şeyler vardır. Kitabın Voltaire'e adanması bir uyarıdır. Çünkü, Voltaire'in şen yüzeyselliği, Nietzsche'nin, ancak romantik kötümserliğin derinliklerine inmek için katlanılan çabadan sonra eksikliğini hissedebileceği bir şey olsa da, Voltaire ile Nietzsche'nin aslında birbirine zıt karakterdeki kişiler olduğunu düşünmek zordur. Voltaire'in iyimserlik eleştirisi olan *Candide*'in kendisi göz ardı edilemeyecek şekilde neşeli bir kitaptır. On yedinci yüzyıl Fransız aforizma yazarlarında olduğu gibi, onda da Nietzsche'yi cezp eden şey, bu yazarların üsluplarının zorluğuydu; bu üslubun, olağandışı küçük şeylerin deneyimle düzene sokulabileceğini gösteren Apollonca bir niteliği vardı. Her iyi aforizma yazarını okumak, yazarın yaptığı işe eşit miktarda bir iş yapmayı gerektirdiğinden, okur için oldukça yorucu bir iştir. Yazar bir tümce ortaya koyar, okur onu bir paragrafa çevirir. Nietzsche bir keresinde, başkalarının bir kitapta anlatabileceği ve yine de anlatmada başarılı olamadıkları şeyi bir sayfada dile getirmek istediğini yazmıştı. Ama onun yazmayı amaçladığı aforizmalar ve aforizmaya benzeyen şeyler, okuyucunun bilincini dönüştürme etkisine sahip olabilecek tarzdaydı: başka sözcüklerle, onlar, sözgelimi, La Rochefoucauld'unkilerden farklı bir etkiye sahip olmalıydılar. Nietzsche, kendi en karakteristik ve en iyi yazılarında, her zaman, deneyimde toplanmış olanları tersine çevirir. Onun ters çevirmeleri, sataşmaları ve aşağılamaları, yalnızca nasıl olduğumuz konusunda değil, aynı zamanda olabileceğimiz şeyi gerçekleştirmek için en iyi kategorilere sahip olduğumuzu düşünmekten hoşnutluk duymamız konusunda bizde utanç duygusu yaratmaya yö-

nelmiştir. Bu yazılar, bizde, kendi varlığımızın rutinliğinden kaçma olanaklarının olduğu duygusunu artırdıkları için ne onların kendilerinde herhangi bir bitkinlik belirtisi vardır ne de onları okuyanda bir bitkinliğe neden olurlar. Fransız ahlakçı geleneğinin en temel özelliği, onların insanlık durumunun kalıcı yönleri üzerine mükemmel bir biçimde bilgi veren gözlemciler olmalarıdır. Bu gelenekten gelen yazarlar, okura kendisinin bu insanlık durumundan farklı olabileceği beklentisinin yanlış olduğunu göstererek, onun utançtan titremesine neden olurlar.

Böylece Nietzsche'nin onlarla flörtünün aşırı uzun sürmesi, onun bu yazarların söyledikleri şeye değil de, şeyleri dile getiriş biçimlerine çok fazla değer vermesinin bir sonucudur. Ne var ki, Nietzsche biçim ile içeriğin ayrılmazlığı konusunda her zaman çok fazla titizlenen bir insan olduğundan, şeyleri dile getiriş biçimine bu denli önem vermesi tuhaftır. Biçim ile içeriğin ayrılmazlığı konusuna önem veren bir kişi olmasaydı, *Tragedyanın Doğuşu*'nda, bir yapıt söz konusu olduğunda, bu yapıtın etkisi bakımından bütün farkı yaratan şeyin, onun bir epik şiir değil de, bir dram olması olduğunu dile getiren türe başka nasıl böylesine bir önem atfedilebilirdi? Bu durum sadece, Nietzsche'nin romantizmden aşırı bir biçimde yüz çevirmesiyle açıklanabilir: şimdi her şey gün gibi açık, aynı zamanda da son derece fikir verici olmalı. *İnsanca, Pek İnsanca*'da Nietzsche içerikten çok biçim üzerine kafa yorar ve sonuçta onun, belirli niteliklerini değiştirmeden sahneyi -sosyal yaşam, tutku, sanatçıların psikolojileri, yalnızlık gibi insan doğasına ait şeyleri- bir bütün olarak ele almak için kendini zorladığını görürüz. Şimdi, onun aperçulerinden (toplu bir bakış, kabataslak özet) birini rasgele alalım:

Derin acı özlemi. Tutku geçip gittiğinde, kendisine yönelik belli belirsiz bir özlemi arkada bırakır; dahası yavaş yavaş ortadan kaybolurken ayartıcı bir bakış fırlatır. Onun tarafından kırbaçlanmak bize biraz neşe veriyor olmalı. Öte yandan, daha yumuşak duygular bize hep yavan görünürler; coşku dolu bir memnuniyetsizliği zayıf bir hazza her zaman yeğler gibiyiz (*İPİ I*: 606).

Bu tümceler oldukça derindir ve bizde şok etkisinden çok onaylama duygusuna yol açarlar. Nietzsche başka bir yerde de, kesinliğin acı veren bir şey olabileceğini dile getirir: "Kendini dikkat etmeye zorlamak... Birisi, bizimle ilişki kurarken ve konuşurken kendini dikkat etmeye zorluyorsa, onun bizi sevmediğine ya da bizi artık sevmediğine ilişkin geçerli bir kanıta sahibiz demektir (*İPİ II*: 247).

Wagner'ın, Nietzsche tarafından imzalanmış bir kopyasını alması üzerine, bu kitabı okumadığı için Nietzsche'nin ona bir gün teşekkür edebileceğini söylediği bir kitap olan *İnsanca, Pek İnsanca*'yı yazmak, Nietzsche'ye, kendisinde keşfetmekten hoşnutluk duymuş olacağı görünümler sunmuştur. Öncelikle, Nietzsche, kendisinde hiçbir şeyin boşa harcanmadığı ender yetişen bir türdendi. Onun deneyim alanı birçok bakımdan oldukça dardı, ama deneyimler, kendi kültürüne ve tanıdıklarına bakmak ve oldukça kapsamlı düşünceler üretmek için yeterliydi. Nietzsche'nin ruh durumunun, baş döndürücü bir biçimde, kıyametimsi olan ile parodistik olan arasında gidip geldiği tuhaf bir otobiyografi olan *Ecce Homo*'da Nietzsche, filozofların önem vermeme eğiliminde oldukları olağanüstü ince bir buruna sahip olduğunu söyleyerek kendini över. Bu burnun keskinliğinin çarpıcı bir biçimde ilk ortaya çıktığı yer *İnsanca, Pek İnsanca*'dır. İkinci olarak, bu ona, içinde bulunduğu sefil ve yoksun durum-

lar altında bile, çok parlak bir düzeyde kendini ortaya koyabileceğini gösterir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi, burada da birçok etkileyici şeyi yaratanın Nietzsche'nin yazma hızı olduğu düşünülebilir. Üçüncü olarak ve en önemlisi, onun korkunç acıya neden olan konular üzerinde durabilmesi ve en küçük derecede bir kin duygusu taşımamasıdır; *İnsanca, Pek İnsanca*, Nietzsche'nin henüz savunmadığı bir şeyi, en ıstırap verici şeylerin iyi amaçların gerçekleşmesine yöneltilmesinin olanaklı olduğunu gösteren -daha sonraki kimi yapıtlarında yapmış olduğu gibi bunu yapanın kendisi olduğunu bize ilan etmeksizin- yüksek bir ruhsal durum sergiler.

Onun daha sonraki kitabı, "Ahlakın Önyargıları Üzerine Düşünceler" alt başlığını taşıyan *Tan Kızıllığı, İnsanca, Pek İnsanca*'nın tarzını sürdürmekle birlikte, içerik bakımından çok önemli bir sapmayı gösterir ve bu bakımdan Nietzsche'nin daha sonraki yapıtlarına yakındır. Genel bir ilgisizlikle karşılaşan *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yayınlandığı 1878 ile *Tan Kızıllığı*'nı yazdığı 1880 arasında, Nietzsche'nin yaşam seyri esaslı bir biçimde değişti ve gelecek on yıl boyunca sürdüreceği yaşam biçimi böylece başlamış oldu. Onun arkadaşlarının çoğu, onun sapmaları karşısında ne yapacaklarını bilemez bir durumdaydılar ve bütün dostları, hatta en vefalı olanları bile, ondan uzaklaştılar. Birkaç yıl gecikmiş olarak, 1879'da, öğrencilerin onun dersine bütün ilgilerini yitirdiği Basel'deki profesörlük görevinden çekildi. Aynı yılın 118 günü, kendini çalışamaz duruma sokan şiddetli migren ağrıları çekti. Onun sağlığı, Fransız-Prusya Savaşı sırasında bir sıhhiye eri olarak görev yaptığı sırada kapmış olduğu, dizanteri ile difterinin ortak saldırısıyla yavaş yavaş bozuldu; o İtalya'da bulunduğu 1870'lerin sonunda bir ara bir fahişeden kendi nihai deliliğine ve

felcine neden olan frengi mikrobu da kapmış olabilir. O zamandan itibaren, kendi hastalığını azaltacak ve ona yazmak için azami yalnızlık olanağı sağlayacak yerler arayarak, göçebe bir varoluş sürdürdü. Bu 1882'ye kadar onun yıllık rutini olmasa da, Nietzsche'nin tercih ettiği yerler kışın kuzey İtalya kentleri, yazın ise İsviçre Alpleri'ydi.

Nietzsche, *Tan Kızıllığı*'nda, oldukça ileri sayfalarda olsa da, kitabın nasıl okunması gerektiği konusunda kimi önerilerde bulunur; "bunun gibi bir kitap, doğrudan baştan sona ya da yüksek sesle okunmak için değil, onun içine gömülmek için yazılmıştır. Onu özellikle yürüyüşe çıkarken ya da bir gezintide okumalıdır; başını onun içine gömüp gömüp çıkarabilmeli ve kendi etrafında tanıdık hiçbir şey bulmamalısın" *(TK* 454). Bu söylenenler iyi güzel de, ciddiye alınırsa, kitabın baştan sona okunamamasına neden olabilir. Bu nedenle bir kere onu baştan sona hızlı bir şekilde okumak ve daha sonra, çok isteniyorsa, Nietzsche'nin önerisine kulak vermek iyi bir fikir olacaktır. Yine de bu gerçekten iyi bir öneri değildir; belki de dalga geçmek için söylenmiştir. Çünkü, Nietzsche'nin en az çalışılmış kitaplarından biri olan bu kitap, onun kendi yaşam çabasının yukarıya doğru giden yolunun başında bulunur. Hatta onun gerçekte bu yolu yürümeye başladığı da söylenebilir, ama bu, gündemi *Tragedyanın Doğuşu* belirledikçe gözden kaçar.

4. Ahlak ve Hoşnutsuzlukları

Nietzsche kendi yaşamı boyunca, acı ile kültür ya da kültürler arasında bağ kurmaya özellikle önem vermişti. Kültürleri her yerde hazır ve nazır olan acıyla başa çıkabilmeleri ölçütüne göre sınıflandırır ve derecelendirir; ahlaklara da aynı ölçüte göre değer biçer. Nietzsche'nin tragedyaya ilgi duymasının, ama çağdaş bir olanağın olmadığını hissettiğinde ilgisini yitirmesinin nedeni budur. Bu Nietzsche'nin, her zaman tutkulu bir biçimde, büyük olasılıkla da *Übermensch* olarak yeniden vaftiz edilmeye gereksinim duyarak (bu sözcüğü çevirmeden bırakacağım, çünkü "üstüninsan"ı saçma, "üstinsan"ı da yapay buluyorum), sanattan ziyade yaşamdaki kahramanlıkla meşgul olmasının nedenidir. Aşkın metafiziğe ve bir öte-dünya fikrini ortaya koyan tüm dinlere saldırısının temeli de burada aranmalıdır. Aynı zamanda, tabi ki, bu, öncelikle onun yaşamı acı dolu olduğundan, kendisine yönelik "varoluşsal" ilgisini gösterir.

Birinin acıyı ne ölçüde göz önünde tutabileceğiyle ilgili bu meşguliyet, Nietzsche'nin iyilikten ziyade büyüklüğe ilgi duymasıyla bağlantılıdır. Çünkü üst boyutlara varan acı miktarına karşı direnme, onu soğurma ve en iyi amaçla kullanma kapasitesi ve isteği olmazsa büyüklük diye bir şey de olamaz. Büyüklük, pe-

şin olarak söylenirse, acıyı işe koşmayı, iyilik ise onu ortadan kaldırmayı ister. Nietzsche'nin sonraki tüm kitapları bu derin ayrımı keşfetmeye adanacaktır. *Tan Kızıllığı*'nda ilkin, deneme niteliğinde olmayacak şekilde, ahlakın mekanizminin ve onun neden olduğu otorite tarzının çözümlemeleri ortaya konur.

Yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için, *Tan Kızıllığı*'ndan, Nietzsche'nin sıkça yaptığı birçok eleştirinin değerini düşüren, uzunca bir parçayı alıntılamak yararlı olacaktır:

> Ahlakı yadsıyanların iki türü var: "Ahlakı yadsımak". Bu ilkin şu anlama gelir: insanların bildirdikleri ahlaksal güdülerin, onları, kendi eylemlerini gerçekten böyle yapmak için esinlediğini yadsımak; öyleyse bu, ahlakın sözden ibaret olduğunun ve insanların uyguladıkları kaba ya da daha ince aldatmalar (öncelikle kendini aldatma) arasında sayıldığının, belki de tam olarak erdem bakımından en ünlü olanların durumunda özellikle böyle olduğunun ileri sürülmesidir. O halde şu söylenebilir: ahlaksal yargıların hakikatlere dayandığı yadsınıyor. Burada, onların gerçekten eylem güdüleri olduğu, ama böylelikle de, bütün ahlaksal yargıların temeli olarak, insanları kendi ahlaksal eylemlerine sevk eden hatalar olduğu kabul ediliyor. Bu benim bakış açımdır: bununla birlikte birçok durumda başka bakış açılarının da -yani La Rochefoucauld'un bakış açısının ve onun gibi düşünen diğerlerinin bakış açısının- haklı ve her durumda büyük bir genellikle uygulanabilir olduğuna ilişkin kimi kuşkular olduğunu da sonuna kadar yadsıyorum. Öyleyse ahlaklı olmayı simyayı yadsıdığım gibi yadsıyorum, yani onun öncüllerini yadsıyorum: fakat bu öncüllere inanan ve bunlara göre eyleyen simyacılar olduğunu yadsımıyorum. Ayrıca ahlak dışı olanı da yadsıyorum: sayısız insanın kendini ahlak dışı olarak hissetmesinden değil, böyle hissetmek için doğru nedenler olduğundan. Açık ki (it goes without saying) -bir deli olmamam koşuluyla-

ahlak dışı olarak adlandırılan birçok eylemden kaçınılması ve bunlara karşı çıkılması gerektiğini ya da ahlaklı olarak adlandırılan birçok şeyin yapılması ve bunların teşvik edilmesi gerektiğini yadsımıyorum; fakat şimdiye kadar olandan farklı nedenlerle birinin teşvik edilmesi, diğerinden kaçınılması gerektiğini düşünüyorum. *Başka bir biçimde düşünmeyi öğrenmeliyiz* sonunda, belki de çok daha sonra, daha fazlasına erişmek için: *farklı hissetmek için (TK* 103).

Yazık ki, Nietzsche'nin bize "açıkça" (it goes without saying) anlattığı şey, o sıralarda nadiren tekrarlama zahmetine katlandığı bir şeydir. Çünkü onun "ahlak dışı olarak adlandırılan birçok eylemden kaçınılması ve bunların sınırlandırılması gerektiği vb."ni yadsımış olduğu kabaca ve yaygın bir biçimde savunulan bir görüştür. Bununla birlikte yazının bu çok dikkatli bölümünde -bu *Tan Kızıllığı* için tipiktir ve böylesine seyrek olarak başvurulması her şeyi daha şaşırtıcı kılar- "birçok" eylemden söz ediyor olmasına, ama bu eylemlerin hangi eylemler olduğunu açıkça belirtmediğine dikkat edelim. Sanırım bu, bir ölçüde, onun görüşlerinin bu zamanda radikal bir gelişmeye maruz kalmasından ve kendini kimi sıkıntılı durumlara sokmak istememiş olmasından kaynaklanır. Ne var ki, bu aşamada, Nietzsche, ahlaklılığın öncüllerinin çekilip alınmasının, sonuçları ne ölçüde değiştireceği konusunda çok fazla emin değildi. Onun doğrudan doğruya saldırdığı öncüller arasında ahlaklı olmanın amacını "insanlığın korunması ve geliştirilmesi" bakımından belirleyenler vardır. Bu öncüllerle ilgili olarak Nietzsche şu soruları sorar:

Bundan, kesin olarak, göz önünde tutulması gereken şeyin insanlığın olanaklı en uzun varoluşu olup olmadığı sonucu çıkarılabilir

mi? Ya da insanlığın olanaklı en büyük ölçüde hayvan olmaktan kurtarılabileceği? Araçlar, yani uygulamadaki ahlak, her iki durumda ne kadar da farklı olurdu?... Ya da insanlığın "en yüksek mutluluğu"na nerede ulaşıldığının ve bunun nereye vardığının düşünüldüğünü varsayalım: mutluluğun en yüksek derecesi tek tek insanların olanaklı olarak erişebilecekleri bir şey olmayacak mı? Ya da -zorunlu olarak gözden kaçan bir şey olarak- sonunda herkesçe ulaşılabilecek olan ortalama bir mutluluk mu bu? Ayrıca, neden buna götüren yol ahlak olsun ki? (*TK* 106)

Nietzsche büyük olan, ama felsefe tarihinde, bu felsefe tarihinin en görkemli kitaplarından biri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nden sonra gelip de, kuşkusuz çok sarsıcı bir düş kırıklığına neden olmuş olan Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* gibi değersiz yapıtlar karşısında birçok kez hakkı iade edilmiş olan yapıtlar kadar da büyük olmayan bir kitapla sonuçlanan değerli bir girişimin ayrıntılı olarak açıklanıp açıklanamayacağı konusunda talihsiz yorumcuları kuşku içinde bırakarak, bu sertlikte devam eder. Bu tarzdaki bir açıklama burada da olanaksız olacaktır. Nietzsche'nin her kitabında olduğu gibi, birçok konuyu -bu konular arasında çağdaş müzik olduğundan daha büyük görünür- ele alan *Tan Kızıllığı*'nın asıl anlamı, ahlakın içinde bulunduğu karmakarışık durumu iyice belirginleştirmesidir. Bunu kısaca şöyle ortaya koyar: "'*Yararcı*': ahlaksal duyarlılıklar şimdilerde, birinin bir ahlakı yararlı olması nedeniyle çürüttüğü, diğerinin ise onu yararlılığıyla kanıtladığı karşılıklı yanlış anlamalar olarak görünmektedir" (*TK* 230).

Tan Kızıllığı'yla ilgili olarak, iddialarının ölçülülüğü ve alçak gönüllülüğü özellikle anılmaya değerdir. Zerdüşt'ün, bizim tüm ahlaksal levhalarımızı paramparça etmek için kendi dağından

birazdan ineceğine ilişkin hiçbir ipucu yoktur. *Tan Kızıllığı*'nda ortaya konan düşüncelerin çoğu bana yadsınamaz gibi görünüyor; fakat onların herkesi çok fazla ilgilendirmediği de açıktır. Böylece şimdiden, örneğin, ahlakın kendisinden öte hiçbir şeye dayanmayan bir kendini koruma sistemi olduğunu; ahlakın akılda temelini bulduğunu ve ahlakın temelinin gösterilebilir olduğunu; Nietzsche'nin dediği gibi, bir ahlakın kendi yararlılığıyla kanıtlandığını ya da onunla çürütüldüğünü iddia eden, aralarında filozofların da olduğu birçok kişinin olduğunu görüyoruz. Bu meseleler hakkında uzun uzadıya tartışmak önemli olabilir, ama Nietzsche'nin gelişimi göz önünde tutulduğunda bu nokta bir yana bırakılabilir. Çünkü, en azından İngilizce konuşulan dünyada, bugünkü tartışmaların tümü, Nietzsche'nin yadsıdığı birçok şeyi baştan varsayar. Bu tartışmalara katılanların hiçbiri, bildiğim kadarıyla, farklı birçok ahlaksal düşturun, dünyanın yapısına ilişkin çatışma içinde olan görüşlerden nasıl ortaya çıktığını görmek için istekli olmadılar. Örneğin, filozofların kendi "sezgileri" hakkında, bu sezgiler bir başkasınınkiyle çatışma içinde olmadıkça, güvenilecek ve tartışma konusu yapılmayacak bir şeymiş gibi konuştuklarını duymak şaşırtıcıdır. "Benim sezgilerime göre..." diye başlayan bir konuşma, sanki insanlığın sonsuz sesini temsil ediyormuş gibi, felsefi bir tartışmaya başlamanın ortak biçimidir.

Bu sezgiler birinin kendi sezgileri değilse ve bu nedenle "bizim" paylaştığımız sezgiler değilse, bunların bir yana bırakılabileceği düşüncesi temelinde, Nietzsche'nin ahlakla ilgili düşüncelerinin çoğu, bayağı bir biçimde, "elitist", "anti-demokratik" vb. olarak görülerek bir yana bırakılır. Bu öylesine yaşamsal bir mesele ve herhangi bir Nietzsche yorumcusu tarafından üstesin-

den gelinmesi gereken bir meseledir ki, her zaman Nietzsche üzerine yazılmış en aydınlatıcı kitap olarak düşündüğüm kitabı yazmış olan Henry Staten'dan, uzun olsa da, bir alıntı yapacağım:

> Ahlaksal inançlarımız gökten düşmedi; ahlaksal bakımdan dürüst olduğumuzu ortaya koymak için bir işaret gibi gösterebileceğimiz belgeler de değildirler. Şimdilerde yeryüzünün çoğunu da içine alacak şekilde, insanlık tarihinden arta kalan her şeyi göz önünde tutalım. Bu yoğun ve kahredici zalimlik, budalalık ve acı gösterisi hakkında ne söyleyebiliriz? Tarih hususunda hangi görüşü benimseyebiliriz, onun üzerine hangi yargıyı verebiliriz? Onun tümü büyük bir yanılgı mı? Hıristiyanlık, tarihteki acıyı, şimdi ve burada ona bir neden, daha sonra ise bir ödüllendirme tayin eden kutsal bir plan tasarlayarak gidermeye çalıştı; ne var ki liberalizm çok fazla insancıl olduğundan bu açıklamayı uygun bulmaz. Ayrıca açıklanacak bir şey de yoktur, yalnızca zalim bir olgu vardır. Ama bizim önümüze bırakılan bu zalim olguyu hazmetmek, eski açıklamayı hazmetmekten bile daha güçtür. Bundan dolayı, Sol liberalizm onu yeni bir anlatıya, ahlaksal bir anlatıya büründürür; bu anlatıya göre, tarihin çarkında öğütülen her canlı zulüm ve adaletsizliğin kurbanı olarak görülür. Bu görüşte üstü kapalı bir ereksellik vardır: modern Sol liberalizm tarihten arta kalana biçim ve anlam veren erektir. Schutte gibi (*Nihilizmin Ötesi: Maskeleri Olmadan Nietzsche* adlı kitabında Nietzsche'yi otoriteranizminden dolayı şiddetli bir biçimde eleştiren Ofelia Schutte) biri için, yaptığı değerlendirmelerin, tıpkı bir Hıristiyan vaizin dindarlar topluluğu için kaleme aldığı şeyler gibi, akademik bir topluluk tarafından doğal bir olay olarak kabul edileceğine ilişkin tam bir özgüvenle yazmak ancak çok yakın zamanlarda olanaklı olmuştur. İşte, yalnızca bu iman topluluğunun koruyucu şemsiyesi altında, yapılmak istenen

herhangi bir şeyin ezbere başarılması anlamında, bu konuşma edimi gerçekleştirilirken bir doyum sağlanabilir. Eğer bu ahlaksal topluluk, böylesi bir ezbere yapma yoluyla kendi inancını yeniden güvenceye alırsa, bu, tarihin anlam deposu gibi, umutsuzluğa düşmeden ya da gözlerini, kulaklarını kapatmadan tarihe bakmak ve onun hakkında yargıda bulunmak için elde tutulacak bir yer olarak capcanlı olacaktır. Ne tarihin arkasında herhangi bir plan olabilir ne de zararlarını ölümo kadar tamamlamanın herhangi bir yolu; buna rağmen, ahlaksal bakımdan doğru diye görülen şeyin gizli bir çizgisini tüm tarih boyunca çizebiliyor, bu yolla da onun üzerinde güç kazanabiliyoruz. Tarihin korkunç "bu böyleydi"sine karşı saygı uyandıran "bu böyle olmalıydı"yı koyuyoruz.
Ama bizim liberalizmimiz daha dün ortaya çıkmış ve yarına taşınabilecek bir şeydir. Dünden önceki gün kurucularımız, kara köleleri avlıyorlardı. Kendi rastlantısallığına, kendi varoluşunun zayıflığına rağmen bize tüm geçmişi ve belki de geleceği aydınlatabilen, elimizdeki bu şey, ne kadar da küçük bir ışık parçası? Çünkü, inanç topluluğumuz varlığını sürdüremese bile, bu durumun o inançların geçerli olduğunu değiştiremeyeceğini söylemek istiyoruz. Bu ahlaksal doğruluk çizgisi tarih boyunca hâlâ yol almaktadır (Staten 1990: 78-9).

Bu yoğun ve etkileyici parçadan sonra Staten, gayretle, liberalizmi göreli bir temelde eleştirmediğini, yalnızca Nietzsche'nin tarihsel konumumuzun ve aynı zamanda değerlerimizin rastlantısallığıyla ilgili görüşünü desteklediğini açık kılmaya çalışır. Bu, Nietzsche'nin, daha sonraki görüşlerindeki korku ritüellerini hayata geçirmenin yeterli olmayacağı ve bu ritüellerin, onun tek başına yürüdüğü bir yolda, tek başına yürümesi nedeniyle de sıklaşan ve gittikçe artan, şiddetli bir tonda yaşamayı

başarması için ortaya koyduğu bir değerler ekonomisinin kısmı olarak görülmeleri gerektiği anlamına gelir.

Tragedyanın Doğuşu, bir ölçüde insanlık tarihiyle değil de, dramatik bir biçimle ilgilendiği için, tragedyaya yönelik izleyici bakışını sürdürse de, Nietzsche için varoluşun korkunçluğunun sürekli mevcut bir olgu olduğunu yeterince açık ortaya koymaktadır. "Yaşam yalnızca estetik bir fenomen olarak yargılanabilir"; bununla birlikte, Nietzsche'nin aynı kitapta bizim de bu fenomenin parçası haline geldiğimizi söylediğini de unutmamalıyız. "Yaşam" artık yoksa, o zaman ring kenarındaki koltukla baş başa kalıyoruz. 1871'de bunu düşünmüş olsaydı, kısa zamanda kendi hatasını en yıkıcı biçimde ortaya koyabilecekti.

Şimdi, ahlak, toplumumuzda resmi olarak desteklendiğini gördüğümüz tutumların bir çeşitliliği anlamına mı geliyor? Ahlak, kendi en temel biçiminde, en azından diğer insanlara sırtımızı döndüğümüzde kendimizi tehlikeden uzak hissedebilmemize olanak sağlar ve bu nedenle bizim huzur içinde yaşamamıza hizmet eder. Bu yadsınabilecek bir şey değildir; Nietzsche'nin, ahlak dışı olarak adlandırılan birçok eylemden kaçınmamız gerektiğini vb. söylerken kastettiği şey budur. Ama bu sırf bir tedbirlilik meselesi midir? Elbette, diyecektir Nietzsche. Platon'dan başlayarak, birçok filozofun göklere çıkarmış olduğu (daha düşük olan) bir yanda tedbirliliğin, (daha yüksek olan) diğer yanda ise transendental tarzda onaylanan ahlakın olduğu düşüncesi, ona, ahlaksal ölçütleri ön alana çıkaran bir anlamsızlıkmış gibi gelir. Demek ki, ahlakın onunla yararlı bir işleve hizmet ettiği ve yaşamını sürdüren her toplumca gereksinilen bir ahlaklılık ölçütü -kişi ne kadar güçlüyse bu ölçüt tarafından belirlenen birçok şeyden yakayı kurtarabilse de- vardır. Ama za-

ten yaşıyorsak, ona kimi anlamlar ve amaçlar yüklemenin ne önemi var ki? Her ne kadar, bireysel olarak konuşan kimi insanlar "idealler"den söz etmeyi tercih etseler de, ahlak kavramı çoğunlukla bunun üzerini örtmek için de kullanılmıştır. Nietzsche bu terminoloji meselelerini sorun edinmemektedir, ama ahlakı ve ahlak türlerini suçlarken ve kendini bir ahlak dışı kişi olarak adlandırırken, kafasında yaşama ilişkin amaç ve düşünceler taşıdığı da kesindir.

İşlerin karmaşıklaşmaya başladığı yer burasıdır. Onları olabildiğince açık kılmak için, kimi bakımlardan Nietzsche'nin kronolojik serimlemesinden hareket edeceğim, aynı zamanda da, çok yoğun biçimde, Frithjof Bergmann'ın "Nietzsche'nin Ahlak Eleştirisi" başlıklı bir makalesine bel bağlayacağım (Solomon ve Higgins 1988). Ama bu, yorumcuların bazen benzer görüşleri savundukları konusunu yeniden güvence altına almalıdır. Söylemem gereken şeyin akışı içinde, bir rahatlık aracı olarak ahlak ile bir ideal olarak ahlak arasındaki ayrım, beraberindeki başka birçok şeyle birlikte hemen hemen ortadan kalkacaktır.

Akılda tutulması gereken ilk şey, Nietzsche'nin değerlerin varlığını (kimi anlamlarda) yadsımamış olmasıdır. Onun bunu yadsıdığını söylemek, genel ve şaşırtıcı bir hatadır. Ama değerin yadsınması, Nietzsche'ye göre aslında nihilizmdir; bu nihilizmin baş göstermesinden daha fazla korktuğu bir şey yoktur Nietzsche'nin. Kimi zaman kendisinin nihilizmin kâhini olduğunu düşünse de, bu, Nietzsche'nin onun gelişini kutlanacak bir şey olarak bildirmesi anlamında değil, Jeremiah'ın Kudüs'ün yıkılışının kâhini olması anlamında alınmalıdır. Kitaplarının tümünde betimlediği şey, Batılı insanın, derece derece, ama gitgide hız kazanarak, artık hiçbir değerin onun üzerinde etkide bulunma-

dığı ya da bu değerler ona artık hiçbir anlam ifade etmese de onlar hakkında gevezelik yapıp durduğu bir duruma düşmesidir. Ona pek yakında olacakmış gibi görünen şey budur. Burada sorulması gereken, kendi çağdaşlarından hiçbirinin kabul ediyor görünmediği bu felaketin nasıl meydana geldiği ve onun nasıl düzeltilebileceğidir?

Bu soruya verilecek yanıt, ahlakın iki görünümüne bakmayı gerekli kılmaktadır. İlki onun temellendirilmesiyle, ikincisi ise onun içeriğiyle ilgilidir. Hâlâ geçerliliğini koruyan ahlak, en geniş ölçüde, kendi kaynaklarını küçük bir Orta Asya kabilesinin tanrısının emirlerinde bulan ve içeriği çok fazla değişmemiş olan Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelmektedir. Bu ahlak, onları, doğrudan doğruya iki biçimde aşkınlaştırır. İlkin, onların hükümleri bir sorgulanamayan emir meselesidir, bu emrin ihlali için verilecek ceza ise bir defada alınan ilahi öçtür. İkinci olarak, içerik, yaşam koşulları açık bir biçimde bizimkinden oldukça farklı olan kabilenin sürekliliğiyle ilgili olduğundan, bu içeriğin bizim içinde yaşadığımız koşullarla bir bağlantısı olamayacak ölçüde soyut kalacaktır. Sonuçta ahlak kısmen anlaşılmaz hale gelir, kısmen de, biz bunun birçok bakımdan yanlış olduğunu bilsek de, bizi ahlakın makul bir biçimde uygulanacağı varlıkların bir türü haline getirerek, kendisine uygun davranmaya zorlar.

Eski ve Yeni Ahit arasındaki farklılık ve İsa'nın yasayı yıkmaya değil de onu yerine getirmeye geldiğini (Matt. 3:17) iddia ederken samimi olmayışıyla mesele daha da karmaşıklaşmaktadır. İsa'nın en fazla etki yapmış birçok buyruğu, örneğin "kötülüğe direnme!" buyruğu, açık bir biçimde yasayla çatışma içinde olduğundan, ayrıca Eski Ahit kutsal metinlerin her şeyi ona

göre ölçtüğü ölçüt olarak kaldığından, Hıristiyanlık her zaman ahlaksal bakımdan bir kimlik bunalımı yaşamıştır. Bu, Batı'nın ahlaksal şaşkınlığı içinde belirleyici bir etken olsa da, temel ilgisini, genel olarak, ahlaksal yaptırımların doğasına yöneltmiş olan Nietzsche için marjinal bir mesele olarak kalmaktadır.

Birçok nedenle, geçmiş üç yüz yılda ya da yaklaşık olarak bu kadar bir zamanda yaşamış olan filozoflar, ahlaksal buyruklara -onların temellere gereksinim duyduğunu sınırlı bir biçimde yadsımayı da içine alacak şekilde- yeni temeller bulmaya girişirlerken, miras olarak aldıkları bu buyrukların yardımına da başvurmuşlardır. Bu böyleyken, ne yazık ki, Nietzsche'nin İngiliz korkusu (Anglophobia) onun George Eliot'a -gerçekte içinde onun önemsiz bir rol oynadığı bir geleneğe saldırırken- saldırmasına neden olmuştur. Saldırı, Nietzsche'nin son kitaplarından biri olan, ama, çok zarif ve kendi kitaplarının en keskini olarak, bir on yıl boyunca Nietzsche'nin konu üzerine söyleye geldiği şeyleri içinde toplayan *Putların Alacakaranlığı*'nda ortaya çıkar:

> Tanrı'yı başlarından def etmişler, şimdi ise Hıristiyan ahlakına daha sıkı bir biçimde bağlı kalmak zorunda olduklarına inanıyorlar. Bir İngiliz tutarlılığıdır bu; bunu Eliot tarzında (à la Eliot) küçük ahlakçı kadınlara karşı savunmak istemiyoruz. İngiltere'de kişi kendini, gerçekten huşu uyandıran bir tarzda ne kadar ahlaksal bir fanatik olduğunu göstererek, teolojiden her küçük kurtuluşa göre ıslah etmelidir. Onların orada ödedikleri kurtulmalıktır (kefaret) bu. Biz ötekiler başka bir şeyi savunuyoruz. Hıristiyan inancından vazgeçildiğinde, Hıristiyan ahlakına tanınan hak da bir yana bırakılır. Bu ahlak hiçbir biçimde kendiliğinden anlaşılır değildir: bu nokta, İngilizlerin sığ kafalarına rağmen hep yeniden ortaya konmalıdır. Hıristiyanlık bir sistemdir, birlikte düşünülen şeylere bütünsel bir

bakıştır. Ondan ana kavram, Tanrı'ya inanç koparılıp atıldığında, bütünün kendisi de parçalanmış olur: geriye zorunlu olan hiçbir şey kalmıyor. Hıristiyanlık, kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu insanın bilmediğini, bilemeyeceğini varsayar: o Tanrı'ya inanır, yalnızca bunu bilir. Hıristiyanlık bir buyruktur; onun kökeni aşkındır; her eleştirinin, her eleştiri hakkının ötesindedir. Yalnızca Tanrı hakikatse, hakikati vardır; Tanrı'ya inançla ayakta kalır ya da düşer.

Eğer İngilizler gerçekten iyi ile kötünün ne olduğunu "sezgisel olarak" bildiklerine inanıyorlarsa, bu nedenle de Hıristiyanların ahlakın garantisi olarak artık gerekli olmadığını varsayıyorlarsa, burada sadece Hıristiyan değer yargısının egemenliğinin etkilerine ve bu egemenliğin güçlülüğü ve derinliğinin bir ifadesine tanık oluyoruz: öyle ki İngiliz ahlakının kökeni unutulmuştur ve kendi var olma hakkının en gerekli koşuluyla ilgili yapısı artık görülememektedir. İngiliz için ahlak artık bir sorun oluşturmuyor (*PA*, "Skirmishes of an Untimely Man", 5).

"İngiliz" yerine "Batı" ifadesi kullanılırsa, bütün bu kesim bana çürütülemez gibi görünecektir. Yine de, bununla uzlaşacak tek toplumun, anlaşılır biçimde bir "sistem" (sözcüğün kimi anlamlarında) olarak gördükleri kendi inançlarında direten Hıristiyan toplumu olduğu hemen hemen açıktır. Burada Nietzsche'nin argümanının en dikkat çekici, açıkça ondan bihaber olarak yazılmış olduğu için de daha da etkileyici olan onaylanması G.E.M. Anscombe'un (filozoflar arasında) meşhur "Modern Ahlak Felsefesi" başlığını taşıyan yazısıdır (Thomson ve Dworkin, 1968). Geleneksel bir Katolik gibi yazarken o şunları söylüyor:

> Yükümlülük ve ödev, yani *ahlaksal* yükümlülük ve *ahlaksal* ödev kavramları ile neyin *ahlaksal* olarak doğru, neyin yanlış olduğu

kavramları ve "yapılmalı"nın ahlaksal anlamına ilişkin kavramlar, psikolojik açıdan olanaklıysa kaldırılıp atılmalıdır; çünkü onlar kalıntılardır (survival) ya da kalıntılardan, genel olarak artık var olmayan (hayatta olmayan) eski (erken) bir etik anlayışından türetilmiş şeylerdir ve bu (etik anlayışı) olmadan sadece zararlıdırlar (Thomson ve Dworkin 1968: 186).

Burada onun önerisinin, bu tümceleri yazarken kuşkusuz kendisinin de farkına varmış olduğu gibi, "psikolojik açıdan olanaklı" bir şey olduğunun kanıtlanmamış olduğunu söylemek gereksizdir. Yine, aynı nedenle, Nietzsche'nin iddiaları, "kaldırılıp atılması gereken" bu terimlerin yerine neyi koyacağımıza ilişkin hiçbir fikrimizin olmadığı "olanaksız" şeyler olarak da görülebilirler.

Anscombe'un makalesini okumaya devam ettikçe, bu hocasının kim olduğunun farkında olmayan öğrencinin Nietzscheci tarzı karşısında sürekli hayretler içinde kalıyoruz. Örneğin:

> Etikte bir yasa anlayışına sahip olmak, gerekli olanı, kutsal yasanın buyurduğu şeyi savunmak demektir... Doğal olarak, (Yahudiler, Stoacılar ve Hıristiyanlar gibi) bir yasa koyucu olarak Tanrı'ya inanmadıkça, böylesi bir anlayışa sahip olmak da olanaksızdır... Ceza yasası ve ceza mahkemeleri feshedildikten ve bunlar unutu'duktan sonra "ceza" kavramının ayakta kalmış olması gibi bir şeydir bu (Thomson ve Dworkin 1968: 192-3).

Gerçekten de böyle; ama yine de, Nietzsche ile Anscombe'un endişe duydukları ve küçümsedikleri şey, tam olarak, çoğunlukla kavramsal kaosla rahatsız edilmemeyi gerektiren ve hiç de gizli kalmayacak olan şeyi devam ettirmenin yolunu nasıl bulacağımızla ilgilidir.

Nietzsche doğal olarak, uzun vadede, bunun tarih boyunca insanla ilgili neyi gösterdiğine ilişkin temelde farklı bir tutum içindedir. 1885'de yazılmış olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında, o bunu çok geniş bir bağlamda dile getirir:

> İnsan gelişiminin tuhaf darlığı, duraksamaları, gecikmeleri, sık sık geriye gitmeleri ve dönüşleri, söz dinlemeye hazır sürü içgüdüsünün, emir verme sanatının yitirilmesi pahasına, en iyi şekilde miras kalmış olması yüzündendir. Bu içgüdünün nihai aşırılığına vardığını düşünürsek, buyuranların ve bağımsız insanların artık hiç var olamayacaklarını da görebiliriz; ya da var olsalar da kötü bir vicdandan mustarip olacaklar ve buyurabilmek için kendileriyle ilgili bir aldatmaya başvurmak zorunda kalacaklardır: yani, onların da yalnızca itaat ettikleri aldatması. Gerçekte günümüz Avrupa'sındaki durum budur: bunu buyuranların ahlaksal ikiyüzlülüğü olarak adlandırıyorum. Onlar kendi kötü vicdanlarına karşı kendilerini savunmanın, eski ve daha yüksek buyrukların (ataların, anayasanın, adaletin, yasanın ya da hatta Tanrı'nın buyruklarının) yerine getiricisi tavrını takınmaktan başka bir yolunu bilmiyorlar ya da sürünün düşünme biçiminden sürü ilkelerini alıyorlar ve örneğin, kendilerini "halkın önde gelen hizmetçisi" ya da "genel mutluluğun araçları" olarak gösteriyorlar. Öte yandan, Avrupa'daki sürü insanı bugün, kendini insanlığın tek mubah türü olarak sunuyor ve onu evcilleştiren, barışsever ve sürüye yararlı kılan nitelikleri gerçek insani erdemler olarak yüceltiyor: yani halka hizmet arzusu, hayırseverlik, saygı, hamaratlık, ölçülülük, alçakgönüllülük, hoşgörü, merhamet. Bununla birlikte, liderlerin ve sürünün önünde gidenlerin kaçınılmaz görüldüğü böylesi durumlarda, peş peşe onların yerine kurnaz sürü insanlarının bir toplamını geçirme girişimleri yapılıyor: bu örneğin, her parlamenter anayasanın kökenidir. Tüm bunlara rağmen, kutsanmış olan, katlanılmaz bir yükten

kurtulmuş olan koşulsuz bir buyurucunun ortaya çıkışı, bu sürü hayvanı Avrupalı için, son zamanlarca tanık olunan en büyük şey olan Napolyon'un ortaya çıkışının gösterdiği etkidir; Napolyon'un etkisinin tarihi, neredeyse bütün bir yüzyılın kendi en değerli insanlarında ve anlarında eriştiği daha yüksek mutluluğun tarihidir (*İKÖ* 199).

Nietzsche'nin kendi en karakteristik tarzında yazmış olduğu bu parça, muhtemelen değişik tepkileri harekete geçirmektedir. Bu parça, Nietzsche'nin etkili konuşmayla gerçekleştirdiği retorik-didişimci üslubunda dile gelen yüksek düzeydeki inandırıcılık ile insanı sarsan ifadeler, -hatta bu ifadeler birçok okuru onun söylediği şeyden korku ve tiksintiyle uzaklaştırsalar da- onun bunların insanı sarsması gerektiğini düşünmesi kadar çok sarsan ifadeler arasında gidip gelir. "Sürü insanı" ve buna benzer ifadelerin kullanımı, halka hizmet arzusu, hamaratlık, alçakgönüllülük vb. gibi sürü insanınca kabul gören niteliklerin çoğunu biz de kabul ettiğimizden, rahatsız edicidir. Bunun yanında, biz de sürü insanları olduğumuz için bunları kabul ediyoruz ve başka bir şey olabileceğimiz ya da eğer olabiliyorsak bunu isteyip istemeyeceğimiz konusunda hiç de ikna olmuş değiliz. Hatta her türlü itaat ortadan kalktığında tedirgin olmaktayız ve yalnızca doğruluğuna inandığımız şeye seve seve itaat etmiş olsak da, aramızdan biri olan buyuran kişi bizi ortadan kaldırdığında bizim bu inanca neden sahip olduğumuz sorusu ortada kalır. Kuşkusuz, ahlaksal kanaatlerimizin ilk planda bir Tanrı'nın buyruklarından çıkmış olması olgusu, eğer Tanrı yoksa kanaatlerimizin de yanlış olacağı anlamına gelmez. Güven vermeyen inançlar söz konusu olduğunda tanınmış ve kuşkulu bir aldatmaca olan, "kökenlere ilişkin yanılgı"dır bu. Ama öte yandan, ilk inancı terk ettiğimizde, onun

yerine konacak yeni bir şeye gereksinim duyduğumuzu kabul etmemek de saçma olacaktır. Çünkü "İngiliz" gibi olmak ve neyin doğru neyin yanlış olduğunu "sezgisel" olarak bildiğimizi düşünmek çok kolaydır; başka ve önemli bir sezgisel bilgimizin olmadığı bir durumda da neyin doğru, neyin yanlış olduğunu biliyorsak, bu olağanüstü bir şey olacaktır.

Bu aşamada Nietzsche'nin bütünü ilgilendiren iddialarından ayrılamaz olanlar dışında, ahlakın içeriğine ilişkin belirli görüşlerini daha fazla ele almak istemiyorum.

Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda başladığı şeyi, daha sonraki kitabı olan *Şen Bilim*'de çok görkemli ve gösterişli bir tarzda devam ettirir. Nietzsche'nin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te dört başı mamur bir incelemesini yaptığı değerlerin içinde kendi yolunu bulmak için daha açık bir biçimde zemini hazırladığı yerdir burası. *Şen Bilim*, henüz *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün yazarlığının onun üzerine yüklediği ağırlığı taşıyamasa da, Nietzsche'nin daha önceki iki kitabındaki sayısız imanın ötesine gidebilmesi bakımından güven duyduğu en dinç kitabıdır. Bununla birlikte, onun "pozitivist" denilen döneminin saldırısı devam etse de, burada, Nietzsche'nin gidişinin nereye doğru olduğu daha kapsamlı olarak kavranabilecektir. Hıristiyanlık sonrası insanın durumunun kötülüğündeki derinlik, 125. Kesim'de, kendi ifadelerinin en ünlüsü olan Tanrı öldü sözünü dile getiren *Şen Bilim*'in en göze çarpan özelliğidir.

Bu kesimin başlığı 'Delinin Teki'dir. Bu kişiye pazar yerinde onu dinleyen herkes tarafından deli gözüyle bakılır, çünkü onun konuştuğu şey hakkında en küçük bir fikirleri yoktur. Tanrı nasıl oldu da öldürülebildi? Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını Nietzsche başka kimsenin göremeyeceği şekilde gördüğünden, bu so-

nuçların uzun vadedeki etkisinin ne olacağını gördüğünden ve Tanrı'nın anlamının artık kendi dünyalarının ayakta tutucusu olmadığını anladıklarında insanların nasıl davranacaklarına ilişkin düşünce onu dehşete düşürdüğünden, bu ifade onun en büyük korkusunun dile getirilmesidir. Mesele Tanrı'nın var olup olmaması değildir (Nietzsche'nin ana fikri budur). Farkı ortaya çıkaran şey, onun var olduğuna inanıp inanmamamızdır. İnsanlar ne olup bittiğinin farkına varmadan, Tanrı'ya olan inanç yüzyıllar geçtikçe aşınmıştır. Bunun en derin sonucu değerlerle ilgili olacaktır; çünkü, Nietzsche'nin yayınlanmamış bir notta bunu dile getirdiği gibi: "Büyüklüğü Tanrı'da bulmayan kişi onu hiçbir yerde bulamaz. Bu kişi onu ya yadsımalı ya da yaratmalıdır." Büyüklüğü yaratmanın sorumluluğunu üzerimize alıyorsak, o zaman içimizden çoğu, belki de hepimiz bu ağırlığın altında ezileceğiz. Büyüklük bizim erişeceğimiz uzaklığın ötesinde olsa da, o var olmadıkça yaşamın da önemi yoktur. Nietzsche'nin, Tanrı'nın ölümünün izini Hıristiyanlığın kendisindeki çelişkili eğilimlere kadar sürdüğü diyalektiği daha sonra inceleyeceğiz. Şimdilik bizim için önemli olan şey, bu eğilimlerin yarattığı sonucun ortaya çıkması, birçok kişinin bu sonucun ne anlama geldiğini anlayamamaları ve anladıklarında da artık yaşamı yaşanmaya değer bulmayacaklarıdır.

Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilgili tutumu, ilgi duyduğu birçok şeye ilişkin tutumunda olduğu gibi, en derin düzeyde bölünmüş bir tutumdu. Onun ahlakı hor görüşü, yukarıda kabataslak aktarılan şeyi aşılamaktadır ve bu yıllar geçtikçe sertleşmektedir. Ama Nietzsche Hıristiyanlık öğretisinin parçası olan insanın küçüklüğünden ve bu küçüklüğün parçası olan birtakım erdemlerden tiksinti duymuş olsa da, yalnızca bir Hıristiyan kültü-

rünün sorumlu olduğu başarıların da açıkça farkındaydı. Hümanist değerleri kutlamak için yapılmış bir manastır (Chartres) hiçbir zaman var olmayacak, ne de onlara inancı onaylayacak B minörde bir ayın (Mass) olacak. Bu nedenle Hıristiyanlık sonrası dönem, büyük olasılıkla, yerine geçtiği küçük Hıristiyanlardan daha küçük insanlarca belirlenecekmiş gibi görünüyor. Ahlak çok kötü bir şey olabilir, ama onun yerini aldığı düşünülecek kadar makul olan şey nedir?

5. Gerekli Olan Şey

Şen Bilim'in ilk dört kitabı gitgide gelişen bir biçimde parlaklık ve etki kazanır. Dördüncü kitap, neredeyse her zaman yürüdüğü yolu devam ettiren; bunun yanında da, Nietzsche'yi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e götüren onaylama duygusunun başlangıcına işaret eden bir Yeni Yıl kararlılığıyla başlar.[*]

> Giderek şeylerde zorunlu olanı güzel olarak görmeyi öğrenme gereksinimi duyuyorum; daha sonra şeyleri güzelleştirenlerden biri olmalıyım. *Amor fati (Kader sevgisi)*: bundan böyle bu benim aşkım olsun! Çirkin olana karşı savaşmak istemiyorum. Hatta itham edenleri bile itham etmek istemiyorum. Görmezden gelmek benim tek olumsuzlamam olmalı. Hiçbir şeyi dışta bırakmadan ve tümüyle, bir gün yalnızca bir Evet-diyen (Yes-sayer) olmayı arzuluyorum (ŞB 276).

Duygu bakımından yoğun olan bu parça, bir sarhoşun konuşması gibi devam eder ve belki de onu yakından incelemek pek de uygun bir şey değildir. Bizim önde gelen teşhis koyucumuz Nietzsche'nin hiçbir şeyi hiçbir zaman görmezden gelmediği ve bizim en değerli yazılarının çoğunu -varsa böyle yazılar- yitirmiş olabileceğimiz söylenebilirse, bu, onun hiçbir zaman yalnızca Evet-diyen biri olamadığı ve onun son beş kitabından

---

[*] IV. Kitaptaki bu kesim "Yeni Yıl Üstüne" başlığını taşıyor.

üçünün, ikisi Wagner'a ve biri İsa'ya olmak üzere saldırı, kendisi hakkında olan yalnızca birinin onaylayıcı olduğu suçlamasını hafifletir.

En azından, belirl bir süre için onun ruh hali bu coşkulu biçimde devam eder.

Daha sonra, Kesim 290'da, geç ve post-Hıristiyanlığın küçük insanlarının yerine geçirmeyi umduğu bir insan türü konusunda, Nietzsche'nin ilk kez kimi açık önerilerde bulunduğunu görürüz:

> Gerekli olan şey: Birinin karakterine "üslup kazandırmak"; ne kadar büyük ve nadide bir sanatl Bu sanat kendi yapısının bütün güçlü ve zayıf yönlerini enine boyuna inceleyen ve daha sonra, her birl sanat ve akıl olarak görününceye, hatta zayıflık göze hoş gelinceye değin kendini sanatsal bir tasarıya uyduran kişilerce yapılır. Burada iki yapının büyük bir miktan toplanmış, şurada ilk yapının bir parçası çıkarılmıştır; bunun üzerinde iki kat uzun alıştırma ve gündelik çalışma yoluyla. Burada göz ardı edilmeyen çirkinlik saklanır; şurada o yeniden yorumlanır ve yücelt lir. Belirsiz ve direngen bir yapıya sahip olan birçok şey uzak görüşler için korunmuş ve onlardan yararlanılmıştır; bu uzak ve ölçülemez olana el sallamak demektir. Sonunda, iş tamamlandığında, tek bir beğeninin zorlamasının büyük ve küçük her şeye nasıl hükmett ği ve bu şeyleri nasıl biçimlendirdiği açık hale gelecektir. Bu beğeninin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sanıld ğından daha da az önemlidir; yeter ki bu tek bir beğeni olsun (ŞB 290).

Buraya bu kesimin tümünü aktarmıyoruz; bu kadarı şimdilik yeterlidir.

Bizim "yaşamın sanatçıları" olabileceğimiz düşüncesi *Tragedyanın Doğuşu*'nda tartışmaya açılmıştır; ne var ki doğru gibi görünen bağlantılar kurma fikri bakımından oldukça farklı bir

bağlamda sorun tartışılmıştır. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de, neredeyse açık bir atomizme götürecek bir yapıya sahip olan aşırı bir bireycilığı savunmaya başladığını görüyoruz. Ama onun vizyonuyla karşılaşır karşılaşmaz hayret etmeye de başlıyoruz. Nietzsche'nin belli belirsiz tanımladığı sanat ya da bahçe düzenleme sanatı, kuşkusuz burada tam olarak ele alınamayacak bir şeydir. Hayata bir kez gelinir (belirli bir zamanda yapılan hataların sonsuz bir biçimde tekrarlandığını ve tekrarlanacağını savlayan Ebedi Dönüş düşüncesine, burada pek işimize yaramayacağından, daha sonra değineceğim). Ama nadir istisnalarla, sanatçı, hep kendi istediği kadarına sahip oluncaya değin, hiçbir süreye bağlı olmadan kendi çalışmaları üzerinde değişiklikler yapabilir. Bu aşamada herhangi bir ölçüte -güçlülük ya da zayıflık olarak düşünülebilecek herhangi bir ölçüte- dayanarak konuşamasak ve karakterimize üslup olarak adlandırılan birliği veremesek de, Nietzsche, bu karakterin değerini saptayarak titiz bir incelemesini gerçekleştirmemizi önerir. Bununla birlikte, yaradılışımızda bulunan kimi ögeleri "sanatsal bir tasarı"ya uydurmamız, dışsal zorunluluklara bir münzeviden daha az tabi olacağımız anlamına da gelir.

Bu ilk kuşkulara rağmen, Nietzsche'nin önerisinde baştan çıkarıcı bir yön vardır. Bu, "böylesi zorlama içerisinde en ince neşeliliğinin ve kendisine ait bir yasa altında yetkinliğinin tadını çıkaran en güçlü ve en hükmedici yapıdaki"leri "kendisi üzerinde herhangi bir güce sahip olmayan, buna karşın üslubun zorlamasından da nefret eden zayıf karakterler"e (yani Romantiklere) karşı çıkaran yeni Klasizm biçiminl başlatır. Bunun yanında, her ne kadar Nietzsche birçok bireysel üslup fikri ortaya atsa da, belirli bir bireyden ayrı olarak var olan bir üslup nosyonuna başvurduğu kesindir; kimi dışsal ölçütler olmamış olsa da, kişi diğer insanlardan kendini ayırabildiği kadarıyla üsluba sahip

olabilecektir. Sırf üslup kavramının kullanımı bile, onun sağladığı destekle insanların iş gördüğü belirli yapılar üzerine düşünmemiz için yeterlidir. Belirgin bir örnek, Haydn'la başlayıp Mozart ve Beethoven'la kendisini ortaya koyarak, kimi belirsiz aşamalarda yavaş yavaş sona eren müzikteki Klasik Üslup'tur. Bu üslubun zorlamaları yıldırıcı olabilir belki, ama bu üç besteciden herhangi birinin böylesi bir zorlama olmadan başarılı olacağı düşünülemez. Onların oldukları şey olabilmeleri üsluba zaten sahip olduklarını gösterir. Birinin belirli bir zamanda sahip olduğu üslup ile, örneğin, başarıyı, layık olabildiği ölçüde ona açık olan üsluba ve bu üslubun üstün başarılarını onlara atfettiğimiz büyük ustalarının sıkı bir biçimde belirlenmiş kişiliklerine borçlu olan Hummel'ın elinde deha ürünü yapıtlar üretmeksizin de mükemmel bir doyuruculukta iş gördüğünü söyleyebileceğimiz üslup arasında bir gerilim vardır.

Ama, Nietzsche'nin kültür çözümlemeleri bunun o zaman böyle olduğunu, şimdi ise durumun bütünüyle farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Onunla yaratıcı bir gerilim içinde iş görülecek ortak bir üslup artık yoktur; bu nedenle üslubu kendimiz bulmak zorundayız. Kuşkusuz böylesi bir durumda, üslup kavramı oldukça dar bir anlamda alınmaktadır. Çünkü, Nietzsche'nin "bu beğeninin iyi mi yoksa kötü mü olacağı sanıldığından daha da az önemlidir, yeter ki bu tek bir beğeni olsun" demiş olması, onun burada kullandığı ölçütlerin yalnızca estetik değil, aynı zamanda biçimsel ölçütler olmasını gerektirir. Yaradılışımızdaki ögelerin yapıları, kendi görünüşleri bakımından, ikincil planda kalır. Bu, yine, öge denen şeylerin bütünüyle önemli olup olmadığı konusunda bizi kuşkuya sürükleyebilir. Kuşkusuz, Nietzsche ögelerin pek önemli olmadığını düşünüyordu. Bu nedenle, kesimin sonunda o şöyle yazar: "Çünkü gerekli

olan şey şudur: hangi şiir ya da sanat yoluyla olursa olsun, bir insan kendisine yönelik bir hoşnutluğa ulaşmalı: ancak o zaman bir insanı bütünüyle görmeye katlanabiliriz". Ama ulaşılan hoşnutluk, ancak en iyi durumda zorunlu bir koşul olabilir. Birçok nedenle, görmeye katlanılamayacak olan, ama kendinden de hoşnut olan birçok insan vardır.

Bu tarzdaki parçalar, Nietzsche'nin düşünceleri üzerinde durmanın ne ölçüde zorunlu olduğu sorusuna yol açar. İfadelerinde aşırılığa ve abartılara eğilim duymasına rağmen, her nasılsa, uygun olmayan yerlere dokunmayarak ölçülülük göstermeyi de başarır Nietzsche. Ama bunun karşısında yer alan bir tehlike de bizim onu "uyarıcı" olarak görmemizdir; bu onun söylediği şeyi ciddiye almadığımız anlamına gelir. Bu belirli durumda, başlangıç aşamasında bunlar onun işi için merkezde yer alabilecek düşünceler içerdiğinden, bazı ölçüsüzlükleri göze almak önemli olabilir; ama bu düşünceler, onu burada insanüstü boyutları içinde değil de kendi insanlığı içinde görmenin daha iyi olabilecek olmasından çok daha korkutucudur.

İmdi, onun üslup insanına kendi karakteri konusunda tam yetki verip vermediği sorununu açık bırakırken, bir kişinin üsluba sahip olduğunu söylememize neden olan şeylerden birinin, birbirine hiç benzemeyen, birçokları için utandırıcı ve aşağılayıcı deneyimler olarak görülebilecek olan şeyleri birleştirecek ve onları daha geniş bir şemanın parçası kılacak işleri başarıyla yerine getirebilme kapasitesi olduğunu kabul edebiliriz. Jean Renoir'ın *La Règle du jeu* (Oyunun Kuralı) adlı filminin sonunda, etkili, tuhaf ve unutulmaz bir sahne vardır; bu sahnede bir kır evi tatili sırasında kahraman bir pilotun öldürüldüğü sarsıcı silahlı bir olaydan sonra, afallamış bir şekilde toplanan misafirlere ev sahibi öylesine nefis bir tat ve öylesine dikkatle seçilmiş sözcük-

lerle hitap eder ki, misafirlerden biri diğerine "o bunu bir kaza olarak adlandırdı. Ne de yeni bir saptama!" der. Ama o, yanındaki kişinin "o üslup sahibi bir kişi ve bu bugünlerde seyrek bir şeydir" paylamasıyla karşılaşır. Gerçekten de öyle. Zarif bir konuşma, görgülü davranışını korumuş, açıkça güvensizlik yaratan bir görünüşe sahip olan şeyi sınırlar içinde tutmuş ve misafirleri karşı suçlamalarda bulunan ya da henüz olgunlaşmamış bir ruh halinden çok, ağıtımsı bir ruh hali içinde yataklarına göndermiştir. Bu türden bir yetenek, uygunsuz olanı uygun sözcüklerle dile dökme gücüne, kişiyi parçalanmaya ya da en azından kendinden nefret etmeye götürebilecek deneyimlerle başa çıkabilme gücüne sahiptir.

Nietzsche karmaşık şeyler söz konusu olduğunda oldukça içtendir. Birkaç kesim sonra şöyle sorar:

> Şeylerin var olmadığı durumlarda bile, bu şeyleri kendimiz için, nasıl güzel, çekici ve istenilir kılabiliriz? Bunun yanında, daha çok onların hiçbir zaman kendi başlarına olmadıklarını düşünüyorum... Şeylerden onların artık görülemeyeceği bir noktaya kadar uzaklaşarak. . kişi sanatçıların başka konularda olduğundan daha usta oluncaya kadar, bunları sanatçılardan öğrenmelidir. Çünkü sanatçılarda bu yüce güç, genellikle sanatın bittiği ve yaşamın başladığı yerde amacına ulaşır; ama biz kendi yaşamımızın şairi olmak istiyoruz; her şeyden önce de en küçük ve en gündelik konularda (*ŞB* 299).

Başka ve daha az incelikli, daha az zarif sözcüklerle bunu dile getirirsek: şeyleri uygun, yani doğru kabul etmek konusunda kendine karşı çok fazla dürüst olma, diyebiliriz. Bu şeyleri hiç olmazsa katlanılabilir, en iyi durumda da güzel yapabilmen daha önemlidir.

Nietzsche'nin söylemediği şeyin, önerdiği şeyden daha içten gelen bir şey olduğu kanısındayım; bizi tanımak ve harekete geçirmek istediğini söylemek zorunda kaldığında ise bu kaçınılmaz oluyor. Onun, kendini tekrar tekrar ortaya koyması bir ikilemdir; çaktırmadan yaptığı imalarla kendini tatmin ediyor olmasın? Kendisinin düşündüğü şeyi, ancak gökyüzüne yazı yazıldığında tanıyabileceğimizi söylemek istiyor olmasın? Nietzsche, bizim, ince ayar yapılmış kişiler olarak, yalnızca imalara gereksinim duyan insanlar olmamızı istiyor; ama kıyametimsi gök gürültüsünden daha az olan hiçbir şeye kulak vermeyeceğimizi ve onu böylesine çok gürültü patırtı yapmakla suçlayacağımızı da biliyor. *Şen Bilim* aşamasında o, hâlâ, onlar arasında bağlantılar kurma işini bize bırakarak, imalı ve kışkırtıcı yollar dener. Zerdüşt'ün, her zaman yanlış anlaşılacağını anladığında, içine düştüğü yılgınlık, onda henüz görünmüyordu. Bunun yanında, Nietzsche'nin, insanlar arasında zır cahil olanların beğeniyle eğitilip eğitilemeyeceği ya da önceden beğeniye sahip olan, ama yozlaşmış olanların yeniden eğitilmelerinin olanaklı olup olmadığı konusunda açık fikirleri yoktur. *Şen Bilim* temelde bir iyimserin kitabı, Nietzsche'nin büyük bir özenle yazabildiği son kitaptır.

Ne olursa olsun, bu, J. P. Stern'in tam olarak 'güçlülüğün ahlakçısı' şeklinde adlandırdığı şeyle karşıtlık içinde, Nietzsche'nin göreli olarak rahat tarafıdır. Çünkü birinin karakterinde çabaya ilişkin herhangi bir belirti varsa -bu onların kendi çekicilik, sıcaklık, dinginlik ve kendileriyle barışık olmayı istemeleri şeklinde kendini gösterse de- bu, bir üsluba sahip olmak bakımından çok önemli bir başansızlık olarak görünecektir. Yine de bizim, belirli bir çaba göstermeden, geleneğin makul zorlamalarından ve bize açıkmış *gibi görünen* birçok yaşam biçiminden

iğrenç bir biçimde bağışık kalarak ve güncel olan birçok şeyden uzak durarak "içimizdeki kaos"u düzenleyebilmemiz olanaklı değildir. Gittikçe artan bir biçimde Nietzsche'nin kendini düzenleme ülküsünün temsili haline gelmiş olan Goethe bile buna mal olan çabayı gizleyemedi. Kuşkusuz, Goethe, farklılığa, bizim çoğumuzu felce uğratacak çıkarlar ile dürtülerin farklılığına zorla kabul ettirilen birliğin sınırlı bir örneğiydi.

Nietzsche'nin, "gerekli olan şey"in birinin karakterine üslup kazandırmak olduğunu söylemesinin (belki de, ana karakterleri, tipik bir biçimde, daha baskın gelen bir gereksinime kafayı takmış olan Wagner'ın parodisini yapmaya niyet etmiş bir ifadedir bu), onun diretmelerinin en kötü şöhretli olanlarından ve en tutarlı bir biçimde savunulanlarından biri olan merhamet eleştirisiyle umulmadık bir bağlantısı vardır. Kendisinin en parlak düzyazı parçalarından, ne yazık ki burada tamamını alıntılamak için çok uzun olan birinde, Nietzsche, "ıstırap istencini ve merhamet duyan kişiler"i ele alır.

Merhametin, ya merhamet duyan ya da bu ilişkide merhamet edilen kişi için iyi sonuçlar doğurup doğurmayacağını sorar ve bunu takip eden hassas tartışmada, kendisinin merhametten tiksinmesinin, normal olarak, hangi biçimde ele alınırsa alınsın, kalpsiz, insafsız, duygusuz olmakla hiçbir ilgisinin olmadığını gösterir. Nietzsche, merhamet edilen kişinin ruhsal durumlarının kullanımının (economy) narin bir mesele olduğunu, onun ıstırap içinde olduğunu görüp hemen yardım elini uzatanların "yazgının rolünü oynamaya kalkıştığı"nı ve acı çekenlerin kendi neşeleriyle iç içe geçmiş ıstıraplarına gereksinimleri olabileceklerini hiç akıllarına getirmediklerini gösterir; "Hayır, 'merhamet dini' (ya da 'gönül') onları yardım etmeye yöneltir ve onlar, ne kadar hızlı

yardımda bulunulursa o kadar çok yardım edildiğini sanırlar" (*ŞB* 338).

Nietzsche'nin aç kalan bir kişiye yiyecek, içecek vermek ya da bir cperasyona maruz kalan birine narkoz uygulamakla ilgili konuşmadığı açıktır. Onun saldırısı, insanların yaşamlarını tam zamanlı bir düzene koyma uğraşı olarak merhamete, önceden gördüğümüz gibi, birinin kendi çıkarlarına, soyluca, önem vermemesine yöneliktir. Böylece, merhametin merhamet edilen üzerine doğrudan doğruya etkileri hakkında yaptığı tartışmanın açık kıldığı gibi, onu başkalarının temel gereksinimlerinin ihmal edilmesini savunan biri olarak yorumlamak kaba (ve gerçekten çok yaygın) bir yanlıştır. "Biliyorum, kendi yolumu yitirmenin yüzlerce makul ve övülmeye değer biçimi vardır ve onlar en yüksek derecede 'ahlaksal'dır! Gerçekten, şimdi merhamet ahlakını vazedenler bile, bunun ve yalnızca bunun ahlaksal olduğu görüşünü savunurlar; bir komşunun yardımına koşmak için kişinin kendi yolunu yitirmesidir bu" (*ŞB* 338). Böylece Nietzsche, belagatli bir biçimde, birinin kendi yolunu izlemesinin ne kadar zor, bu yolun ne kadar ıssız ve minnettarlık ile sıcaklıktan ne kadar uzak olduğunu vurgulamayı sürdürür. Etkili bir biçimde, "benim ahlakım bana, gizlilik içinde yaşa, böylelikle kendin için yaşayabilirsin demektedir" sözleriyle de bu kesimi bitirir.

Birçok kişi, bir yola sahip olmamaları gibi açık bir nedenle, kişilerin kendi yollarını izlemeleri gerektiğini söyleyen bir ahlakın, kolayca izlenemeyecek bir şey olduğunu düşüneceklerdir; onların yetenekleri, gereksinimleri, kaygıları ve sorunları vardır, ama onlar için bireysel bir hedef olabilecek hiçbir şey yoktur. Her kişinin kendi yaşamının sanatçısı olacağını ileri sürerken, Nietzsche, belki de, bir sanat yapıtını oluşturan şey hakkında bi-

zim sahip olduğumuz ya da çok yakın zamanlara kadar sahip olmuş olduğumuz, daha sağın olan ve özgünlüğün istenilir, hatta zorunlu nitelikler arasında en üstte konduğu bir görüşle iş görüyordu. Bununla birlikte, her kişinin kendi yaşamının sanatçısı olması gerekliliği, bırakın insanoğluyla ilgili bir emir olmasını, bir temenni olarak bile saçma görünüyor: bu, Nietzsche'nin, eğer gerçekten bunu savunuyorsa, kuşkusuz çok önem vermiş olduğu bir kabul olarak, birçok kişinin ona, tam olarak eşsiz olabilmek için sahip olduğunu varsayar.

Gerçekte, Nietzsche, en asgari düzeyde, kendisini anlayarak okuyabilecek kişileri göz önünde tutar; gerçi, bildiğim kadarıyla, Nietzsche bunu açık bir biçimde söylememiştir, ama biri bunu yapamıyorsa, o kişinin "birinin kendi yolunu" izlemesi için gerekli gücü biriktirme şansı da olmayacaktır. Bu, daha şimdiden, hakkında konuştuğu insanların sayısının, toplumun çok küçük bir kesimini oluşturduğu anlamına gelir. Ya geriye kalanlar? Onların başka bir şey olmak için kapasiteleri yeterli değilse, Nietzsche sürü insanlarını nasıl suçlayabilir? Ama Nietzsche, onları suçlamıyor; sadece onlarla ilgilenmiyor. Bu, Nietzsche'nin politikasının, yorumcular arasında onun düşüncesinin başka herhangi bir özelliğinden çok daha fazla yapmacık söz söylemelerine neden olan, bütün sonuçlarını ya da onların eksikliğini ortaya koyar. Bu konuyu daha sonra ele alacağım. Fakat, Nietzsche'yi anlayarak okuyan, ama yine de kendilerine ait özel bir yolun olmadığını düşünen insanlar hakkında ne söylenebilir? Nietzsche hangi görüşü savunuyor; bu insanların kendilerini kendi rahatlıkları için aldattıklarını mı yoksa onların haklı olabileceklerini mi? Eğer ilkiyse, o zaman Nietzsche insanların olanakları hakkında, kendi adına, biraz beklenmedik bir değer-

lendirme yapıyor gibidir. Yok eğer ikincisiyse, onun birinin yaşamına üslup kazandırmak hakkında söylediği şey boşuna söylenmiş olacaktır ve onların kendi başlarına yaptıkları varsayılan şeyden, yani onların yüksek bir profil edinmeye eğilim duymayan yetenekli, eğitimli, duyarlı, kavrayışlı kişiler olmalarından kuşku duyulabilir; çünkü tüm yeteneklerine karşın, onlar temelde edilgindirler. Ama ya temelde hiç kimse edilgin değilse? Daha fazla soruyu sonraya bırakıyoruz.

Bu haliyle sonsuz bir biçimde tartışılabilir olan üslup sorununu bir yana bırakmadan önce, yanıtı verilmemiş başka bir soruya bakmak gerekiyor. Nietzsche'nin en değerli yorumcularından biri olan Alexander Nehamas bu soruyu ortaya atmış (Nehamas 1985) ve az da olsa doyurucu olabilecek bir yanıt vermekte başarısız olmuştur. Tamamen selil bir karaktere sahip olan birisi, bazı şeyleri az çok geri çevirebilecek birinin ölçütleriyle kendi üslubunun olup olmadığına ilişkin bir sınava tabi tutulursa, bu sınavı geçebilir mi? Eğer Nietzsche'nin ölçütü sırf biçimsel, yani tüm küçük parçaların birbirlerine uygun hale geldiği ve onların bireysel olmalarının öneminin olmadığı bir ölçütse, yanıt hoş olmayacak bir biçimde evet olacakmış gibi görünüyor. Nehamas, "karakter ya da üsluba sahip olma olgusunda hayranlık duyulacak bir şeyin var olduğunu düşünüyorum" diye yazar (Nehamas 1985: 192). Peki ya Goering gibiler? Onun üslubunun olduğu inkâr edilemez ve bundan kuşku duyulamaz; ama onun hayran kitlesinin çok az olmasını dileriz. Nehamas şöyle der:

> Sürekli ve iflah olmaz bir biçimde kötü niyetli olan bir kişinin gerçekten bir karaktere sahip olup olmadığı konusu benim için açık değil. Belki de Aristoteles'in "heyvani" olarak betim ediği bir kişinin

karakteri yoktur. Bazı durumlarda, uç ahlaksızlık örneklerine Nietzsche'nin biçimsel anlamda da olsa övdüğü şey karşısında engel olan karakter ya da üsluba sahip olmakta asli olarak övülmeye değer bir şey vardır (Nehamas 1985: 193).

Bu, can sıkıcı bir şeydir: Nehamas kendi iddiasını, ancak, bu parçanın da ortaya koyduğu gibi, pervasız dilsel bir koşula bağlı olarak kabul ettirebilir.

Nietzsche'nin yararına bunun gibi kaçış yolları denemek zorunlu değildir. Daha önce söylemiş olduğum gibi, onun *Şen Bilim*'de ileri sürdüğü şeyi, hakkında henüz hiç de emin olmadığı bir hedefe doğru yapılan, başlangıç niteliğindeki bir hareket olarak almak gerekir. Nietzsche kendini *chef d'œuvre*'i için hazırlar ve *Şen Bilim*'in IV. Kitabın son iki kesimi, kendi ününü onunla kazandığı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e ait olabilecek birçok şeyle dopdoludur. "En Ağır Yük" başlığını taşıyan sondan bir önceki kesim, herhangi birisi için çok dehşet verici olabilecek, ama en güçlüler için yüklenilebilecek bir düşünce olarak Ebedi Dönüş kavramını ortaya atar. Ancak en güçlü olarlar bu düşünceye erişebileceklerdir. Daha sonra son bölüm olan "Incipit tragoedia"[*] neredeyse sözcüğü sözcüğüne *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün, bu yapıt için bir fragman olan açılışıyla aynıdır ve bu kitap bilinmeden pek anlaşılır değildir. Ayrıca, kabul edilmelidir ki, bu, Nietzsche'nin kendi yaşamına bir birlik vermek için gösterdiği pek ince olmayan bir çabadır.

---

[*] Tragedyanın başlangıcı.

6. Kehanet

Uzunca bir zaman boyunca Nietzsche'nin en ünlü kitabı, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tü. Bu kitabın -tamamen taktir ettiğim bir gelişimle- artık onun en ünlü kitabı olmadığı görülüyor. Nietzsche'nin en iyi yazılarından bazılarını içerse de, kısa esin patlamalarıyla yazıldığından, çok açık biçimde, bu durumun bütün kötü yönlerini kendinde taşır. Nietzsche, bununla, kendini bir filozof-şair olarak ortaya koymaya çalışır ve bu amaçla, umutsuzca, kendi şiir düşüncesini açığa vuran birtakım deyimler kullanır. O birçok imge ve alegori kullanır, ama bunu başka kitaplarında çok daha başarılı bir biçimde yapar. Kitaptan edinilecek ilk izlenim, burada, en açık biçimde, İncil'in doğrudan doğruya taklit edilmesi ile onun beceriksizce taklit edilmesi arasında gidip gelen bir İncil öykünmesinin olduğudur. Ayrıca, ruh durumlarının değişimi, her bölümün sonunda "Böyle Buyurdu Zerdüşt" sözünün tekrarlanmasıyla bir dereceye kadar uyuşturulmuş olan okur tarafından kolayca gözden kaçırılır. Bu kitapta, kimileri ünlenmiş ve en başarılıları Mahler ve Delius olan birçok besteci tarafından kullanılmış olan şiirler vardır. Bu şiirlerin, kendi zamanlarının çoğunu, insan yaşamının acı veren kısalığıyla karşıtlık içinde yeryüzünü kendi tamlığı, güzelliği, kalıcılığı içinde

uyandırmaya harcamış olan olağanüstü sağlam isteme gücündeki insanlara, özellikle de bu iki besteciye uygun olması, onlara başvurulmasının nedenidir. Ama onların başarıları, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünde büyük bir gayretle yadsıdığı bir ögeyi, yani nostalji ögesini açığa vurur.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün, şaşırtıcı yerlerde ortaya çıkan en hakiki tarzı, özlem tarzıdır. En az inandırıcı olanı ise, Zerdüşt'ün kâhini olduğu *Übermensch*'e ulaşabilmek için zemini hazırlamakta gerekli olan, onun telkin etmek için çok büyük çaba gösterdiği nitelikler olarak yüceltme ve onaylama tarzıdır. Zerdüşt, kendini diğer tüm kâhinlerden ayırdığı için sık sık vurguladığı bir arzuyla, öğrencilere sahip olmamaya karar vermiş olan bir kâhindir. Ama hakikati bildiren birinin, olabildiğince çok öğrencisinin olmasını istemesinin gerekip gerekmediği de sorulabilir. Bu soruya, Zerdüşt'ün, onu kendi dağını bırakmaya ve "alçaklara" ya da "aşağılara" inmeye zorlayan hakikat konusunda hiç de emin değilmiş gibi göründüğü şeklinde bir yanıt verilebilir; Nietzsche adına hesaba katılması gereken bir belirsizliktir bu. IV. Kısım'daki büyücü, "*Kovuldum işte bütün hakikatlerden, yalnızca bir aptal! Yalnızca bir şair!*" diye şarkı söylerken, Zerdüşt'ü hiç terk etmeyen melankoliyi dile getiriyordu. Yine, I. Kısmın "Armağan Veren Erdem Üzerine" başlığını taşıyan son kısmında Zerdüşt, Nietzsche'nin *İşte İnsan*'a Önsöz'ün sonunda alıntılayacak kadar gurur duyduğu şu sözcüklerle kendi öğrencilerine seslenir:

> Doğrusu, size öğüdüm şudur: uzaklaşın benden ve Zerdüşt'e karşı koyun! Hatta daha iyisi: utanç duyun ondan! Belki de aldatmıştır sizi... Her zaman bir öğrenciden başka hiçbir şey olunmazsa, bir öğretmen emeklerinin karşılığını alamamış demektir. Ve neden

benim çelengimi yolmak istemeyesiniz ki?... Zerdüşt'e inandığınızı mı söylüyorsunuz? Ama ne önemi var Zerdüşt'ün? İnananlarımsınız benim; ama ne önemi var tüm inananların? Kendinizi aramamıştınız bile: tuttunuz beni buldunuz.Tüm inananlar böyle yapar; bu nedenle azdır her imanın değeri.

Bu güçlü bir parça olsa da, tüm ölçülebilir bilgeliğine karşın, bir kâhin tarafından söyleniyor olması tuhaftır. Çünkü kâhinler iddialar ortaya atmazlar, bildirirler. Öyleyse, öğrenciler Zerdüşt'ün öğrettiklerinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu hangi yöntemlerle keşfedecekler? Hakikat üzerine bağımsızca yapılan kontrollerle doğrulanamayan bağlılık gösterisini onaylamayı reddetme takdire değerdir ve bu kuşkusuz Nietzsche'nin İsa'ya karşı yürüttüğü kavganın bir parçası olarak görülebilir. Ama bu bizi, Nietzsche'nin öğrettiği şeyi nasıl başaracağımız konusunda ikircimli bir durumda bırakır; çünkü çöküş halindeki kişiler olarak bizler, eleştiri yapmak için iyi bir konumda değiliz. Kendinden kuşku duyan, söylediği herhangi bir şey karşısında ihtiyatlı olmayı öğütleyen bir kâhinle uğraşmak yeterince kötüdür: insan kılığına girmiş bir oxymoronun[1] huzurunda bulunuyoruz. Ama bu kâhinin bir de şair olmasının ortaya çıkardığı tehlikeler -bizi buna karşı uyaran ilk kişi Zerdüşt değildir kuşkusuz- gittikçe daha fazla şüpheli olan bir filozof-şairle nasıl ilgilenmek gerekir sorusunu daha da güç kılar. Bu uğursuz koşullar altında yapabileceğimiz tek şey, Zerdüşt'ün görünümlerini ele almak, bu görünümleri paylaşmak ve onların ne ölçüde bizim imgelemimizi -bu imgelemin yozlaşmış olduğunu da her zaman akılda tutarak- yönettiğini görmektir. Ama o zaman, bu görünümün kendi-

[1] Birbirinin zıddı olan iki kavramın bir araya getirilmesi.

si belirsiz ve karanlık olmaya başlarsa, sonunda benim ikna olduğum şeyi yapmak zorunda kalacağız: bu şey toplum dışına itilmiş kişilerin serüvenlerini anlatan bir anlatı tarzında zevk verebilen bir kitapla yapılabilecek tek şeydir.

Kitabın değerini düşürücü bir biçimde yaptığım tüm uyarılara rağmen, onu okumayı anımsamaya değer bir deneyim kılan yeterince harika şey de vardır onda. Kitap, Zerdüşt'ün kendi dağından inişiyle etkileyici bir biçimde başlar ve onun Dağdaki Vaazı*) olarak adlandırılabilecek olan şey hakiki bir esinle yapılmıştır. Ama Zerdüşt hemen kendi ana temasına döner: "Bakın, size *Übermensch*'i öğretiyorum. Yeryüzünün anlamıdır *Übermensch.* Sizin istenciniz de desin ki: yeryüzünün anlamı olacak *Übermensch!* Yalvarıyorum size, kardeşlerim, *bağlı kalın yeryüzüne* ve inanmayın size öte dünyayla ilgili umutlardan bahsedenlere!" (*BBZ I*, Giriş, 3). Bu aktarılanlar, Zerdüşt'ün üç temel kavramından ilkini ortaya koyar. Nietzsche'nin yeryüzüne bağlı kalın emri, onun önemli ve sık tekrarlanan, benim de çok büyük sempati duyduğum konularından biridir. Ama şimdi beklediğimiz şey, *Übermensch*'in nasıl yeryüzünün anlamı olacağı, onun gelişine sebep olacak hangi girişimlerde bulunulabileceği ve ortaya çıktığında onun neye benzeyeceği konusunda kimi aydınlatmalardır. Ne yazık ki, bu konuların hiçbiri hakkında doğru dürüst bir bilgi edinemiyoruz. *Übermensch*'in evrim düşüncesiyle ilgili bir fenomen olması gibi, hemen yanlışlığı ortaya konabilecek üstünkörü yapılmış yanlış anlamalar söz konusudur. Onun biçim kazanmış insan olamayacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur, ama böyle düşünmek asgari düzeyde aydınlatıcıdır. *Übermensch*, büyük ölçüde, Zerdüşt'ün bildirimlerinden ikinci-

*) İsa'nın dağda verdiği vaaza göndermedir.

si bakımından, Ebedi Dönüş bakımından tanımlanmış gibi görünüyor. *Übermensch*, bu öğretiyi neşeyle karşılayabilecek varlıktır, çünkü öğreti ya da dogma onun ne olduğuyla ilgilidir. Zerdüşt'ün öğrettiklerinden üçüncüsü ise varoluşun temel gerçekliği olan Güç İstenci'dir. Bir kere daha, Übermensch onu kendi en saf, en etkileyici tarzında ortaya koyar: her ne şekilde olursa olsun kendini yenme olarak. Kendini yenme biçimlerinden biri, Zerdüşt'ün yürüdüğü yol boyunca ortaya konur. Ayrıca Zerdüşt'ün *Übermensch*'in habercisi olduğuna, onun kendisi olmadığına dikkat çekmek de bize önemli görünmektedir. Yine de onlar birçok özelliği paylaşırlar ve *Übermensch*'i ortaya koymanın en iyi biçimi, onun Zerdüşt'ün daha yüksekte yer alan bir görünümü olduğunu söylemektir.

Örneğin, IV. Kısım'daki falcı, Zerdüşt'e kendi son günahının ne olduğunu anlattığında, bu günahın insana merhamet duymak olduğu ortaya çıkar. *Übermensch*'in, baştan çıkarmalara direneceği ve bunun en son baştan çıkarma olduğunu onun kavrayacağı düşünülmektedir. *Übermensch* insanın acı çektiğini kabul edebilir, ama bu ona acı çektiremez. Peki hangi aşamaya kadar bunu yapabilir? Acıyla ve varoluştaki en derinlere kök salmış ögenin acı olduğu düşüncesiyle öylesine sarılmışız ki -varoluştaki en derin ögenin acı olduğunu biz de kabul ediyoruz- onu bazı bakımlardan var olan en derin durum olarak alıyoruz. Sevinç her zaman gelip geçici olduğundan, onun yüzeysel ya da baştan çıkarıcı olduğunu düşünüyoruz. Öncesiz sonrasız olduğunu düşündüğümüz tek sevinç, bizim kavrayışımızın ötesinde kalan bir öte dünyadaki sevinçtir. Anlaşılabilir biyolojik nedenlerle, sevinci ya da hazzı bir sürecin sonu ve böylece de bir sonraki süreç ya da aynı sürecin bir sonraki aşaması başlar

başlamaz ortadan kalkan bir şey olarak göz önünde bulunduruyoruz. Schopenhauer hazzın, acının geçici olarak kesilmesinden başka bir şey olmadığını öne süren daha uç bir düşünceyi savunmuş olduğundan, bu aşamaya kadar hepimiz biraz değişmiş Schopenhauercularız. Kendi kariyerinin bu aşamasında, Nietzsche, eski idolü Wagner'la birlikte, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ince bir biçimde gizlenmiş olan az ya da çok gülünç figürler galerisinden biri olan Schopenhauer'a büsbütün karşıttır. Zerdüşt'ün öğrettiği -yoksa o kendi öğrencileriyle uzlaşmamayı mı istiyor?- IV. Kısım'daki "Sarhoş Şarkı" başlığını taşıyan bölümden (bu bölümün başlığı İngilizce çevirilerinde böyledir; yeni Eleştirel Baskıda Almancası 'Das Nachtwandlers-Lied'tir: "Uyurgezerin Şarkısı") öğrendiğimiz kadarıyla sevinç acıdan daha derindir:

> Derindir dünya,
> Gündüz farkında olunduğundan da derin
> Istırabı derindir;
> Sevinç; yürek sızısından bile derin:
> Istırap yakarır: Çekil git!
> Ama her sevinç ebedilik ister;
> İstediği derinliktir, derin öncesiz sonrasızlık.

Bu, Almancada bile, güzide bir şiir değildir. Ama onun temel duygusu etkileyicidir ve Zerdüşt için Ebedi Dönüş'le çok yakın bir bağlantıya sahiptir. Aynı kesimde biraz daha önde, Zerdüşt onu açık kılar:

> Bir tek sevince hiç Evet dediniz mi? Ey dostlarım, o zaman tüm ıstıraplara da Evet demişsiniz demektir. Her şey iç içe geçmiş, birbirine tutulmuş, sevdalanmıştır; bir şeyin ikinci kez olmasını iste-

mişseniz eğer, "Hoşuma gidiyorsun, mutluluk! Yanımda kal, bir an!" demişseniz, o zaman her şeyin geri gelmesini istemişsiniz demektir. Her şey yeniden, her şey ebedi olarak, her şey iç içe geçmiş, biri birine tutulmuş, sevdalanmış; ah, o zaman sevdiniz dünyayı. Ebedi olanlar onu ebedi olarak ve daima severler; ve ıstıraba da dersiniz ki: çekil git, ama sonra geri dön! Çünkü ebediliği ister her sevinç.

Bu, Nietzsche'nin başka yerde kendisinin çok daha yalın olarak dile getirdiği, nedensel ilişkiler söz konusu olduğunda her durum, içinde yer aldığı koşulda var olan doğanın geri kalanına bağımlı olacağından, bir şeye Evet demek, her şeye Evet demektir görüşünün lirik -coşturucu denmek istenmiyor bununla- biçimidir. Bu, en azından başlangıçta, onun ilan ettiği Ebedi Dönüş görüşüdür. Sevinç ile keder, Nietzsche için her zaman olduğu gibi, *Tragedyanın Doğuşu*'nun Temel Bir'inden bu yana birbirinden ayrılamaz olduklarından, *Übermensch*, önüne her ne çıkıyorsa ona Evet demeye hazır olan varlıktır. Böylece varoluşun şimdiye kadarki dehşetine rağmen, *Übermensch* onu bütünüyle onaylamaya hazırdır. Bu, işte, benim Ebedi Dönüş'ü ve *Übermensch*'i anlama biçimimdir.

Ama bu, yalnızca *Übermenschlichkeit* üzerine düşünmenin başlangıcıdır. Çünkü, onun, her şeyin ebedi bir döngü içerisinde, tam olarak onun olduğu şekliyle tekrarlanmasını istediği aşamaya kadar varoluşa koşulsuz bir şekilde onay vermiş olsa da, yine de geriye *Übermensch*'ın kendi zamanında ne yapacağı sorunu kalır. Sanırım, kitabın başlarında "hayvan ile *Übermensch* arasında gerilmiş bir ip -bir uçurumun üzerindeki ip" *(BBZ* I, Giriş, 4) olarak tanımlanan insanın yaptığından çok farklı

bir şey yapacaktır. *Übermensch* bizden, bizim hayvandan farklı olmamız kadar farklı olacaktır. Her ne yapıyorsa, bunu bir onaylama duygusu içinde yapmış olacaktır; ama yaptığı bu şey ne olacaktır? Yapmayacağı şeyi biliyoruz: çok küçük hesaplarla, tepkisel olarak, hınçla yapılan herhangi bir şey. Zerdüşt'te, haklı temel tutuma sahipsen istediğin şeyi yapabilirsin düşüncesini öne süren bir antinomianizm edası vardır. Bu açık bir biçimde "Namus Üzerine" başlıklı bölümde ortaya çıkar. Bu bölümde Zerdüşt şöyle konuşur:

> Duyularınızı öldürmeyi mi öğütlüyorum size? Duyulardaki masumluğu öğütlüyorum. Namuslu olmayı mı öğütlüyorum size? Namus kimilerince bir erdem, ama birçok kişi için neredeyse kepazeliktir. Onlar kendilerini tutarlar, ama yaptıkları her şeyden, kıskanç kıskanç sırıtır şehvet denen kancık köpek. Kendi erdemlerinin en yüksek noktalarına ve ruhun soğuk bölgelerine kadar izler onları bu kancık köpek huzursuzlukla. Bir parça et verilmediğinde kendisine, bir parça ruh dilenmeyi nasıl da bilir şehvet denen bu kancık köpek.

Bir Püritenizm, ama kurnazca bir Püritenizm tarzı vardır burada; özellikle son tümcede ve genel olarak *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün emir veren tonunda bir rahatlama olarak ortaya çıkar bu. Ama bu tondan ayrı olarak, karşıt yönlere götüren baskın bir çizgi vardır; baskıcı olan birini ön plana çıkarmaya değil de, çetinlik ile sertliğe, her şeyden önce kendisine karşı sert olmaya yapılan bir vurgu vardır. Nietzsche'nin büyüklüğe olan başlıca ilgisini ortaya koyarken, bizim düşünmüş olduğumuz şey de budur; rahatlık, doyum, bedensel haz büyüklüğe düşmandır. *Übermensch* hangi yolla büyük olacak? Nietzsche her zaman, hiç olmazsa sanatsal başarıya göz dikmişti; bu nedenle *Über-*

mensch'den muazzam sanat yapıtları ortaya koyması beklenebilirse de, o bu konuda tuhaf bir biçimde suskun kalır. Kuşkusuz, henüz gerçekleştirilmiş bilimsel başarılar üzerine, bu durumda yanıtlamak istediğimiz şeyin ne olduğunu bildiğimizden, kafa yormanın yararsız bir iş olmaması kadar, henüz yaratılmamış sanat yapıtları üzerine uzun uzun düşünmenin de yararsız bir şey olduğu söylenebilir. Ama bu anlamdaki sorular sanatta söz konusu değildir. Ayrıca, hepsi sanatçı olan bir *Übermenschler* topluluğu düşüncesi de gülünç görünüyor. Peki o zaman onlar ne olacaklar? Nietzsche bize daha fazla ipucu vermediğinden daha fazla spekülasyon yapmak da pek yerinde olmayacaktır. Gerçekte, onunla herhangi bir ilerleme yapamamış gibi görünüyor; başka herhangi bir şey konusunda deyim yaratmakta ünlü olsa da, kendi diğer kitaplarından daha uzun bir şekilde *Böyle Buyurdu Zerdüşt* üzerinde, "burada insan herhangi bir anda aşılmıştır, *Übermensch* kavramı en üstün gerçeklik haline gelmiştir" (*İİ*, "Böyle Buyurdu Zerdüşt", 6) diyerek durduğu *İşte İnsan*'daki övünmeleri dışında onun yapıtlarında tekrar ortaya çıkmıyor.

Ama bu kederli bir biçimde temenni mahiyetinde düşünmedir. Nietzsche ona musallat olan idealler yaratma ayartmasına yenik düşmüştür; bu ideal, sefil gerçeklikten o denli uzaktır ki, yapılabilecek tek şey, gerçekliğin korkunçluğu üzerine düşünmek ve idealin buna benzer bir şey olmadığını söylemektir. Burada, Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri*'ndeki, iğrenç Yahoo'lar (biz) ile saygıdeğer Houyhnhnm'ler hakkındaki betimlemesi akla gelmektedir. Houyhnhnm'ler hakkında Leavis tam olarak şu gözlemlerde bulunmuştur: "Onlar aklın bütününe sahipken, Yahoo'lar yaşamın bütününe sahiptiler... Houyhnhnm'lerin temiz

derileri, kısaca söylemek gerekirse, bir boşluk üzerine gerilmiştir; temizlik ve görgülülük sorununu güçleştiren içgüdüler, duygulanımlar ve yaşam, pislikle görgüsüzlük içindeki Yahoo'lara bırakılmıştır." Burada, belki o kadar şaşırtıcı olmasa da, insanlığı aşan ve yadsıyan bir ideal göstermeyi deneyen kişinin karşı karşıya kalacağı güçlükleri ortaya koyacak şekilde, insan ile *Übermensch* arasında esrarengiz bir benzerlik vardır.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün başlarında bir alternatif vardır ya da belki de orada "tin" denilen şeyin ilerleyişinin tamamlayıcı bir hesabı yapılmaktadır. Bu Zerdüşt'ün konuşmalarının ilkidir ve Erich Heller'in dikkat çektiği gibi "aşırı zoolojik ve tinsel rahatsızlık yaratan bir anlama" (Heller 1988:71) neden olan bu parçadan hareketle yargılanırsa, onun figüratif bir dil kullandığı söylenebilir. Burada tin, taşımak zorunda olduğu değerler yığınıyla, yükümlülüklerin ve bu yükümlülüklerin kaçınılmaz bir biçimde ihlal edilmesiyle bağlantılı suçun bütün bunaltıcı geleneğiyle iyice yüklenmiş bir deve, yani modern insan olarak yolculuğuna başlar. Çöle doğru hızla ilerlerken deve sendeler ve sonunda başkaldırır, bir ejderha ile kavgayı kafasına koymuş olan bir aslana dönüşür. Ejderha "yapmalısın" (Thou shalt) adını alır ve böylece devenin katlanılmaz yükünün yaratıcısıdır. O "tüm değerler uzun süreden beri yaratılmıştır ve bütün yaratılmış değerler benim" der. Aslan, "yapmalısın"ın yerine "istiyorum"u geçirmek niyetiyle karşı koyar. Ama, her ne kadar aslan savaşabilse de, onun tüm yaratabileceği yeni değerler için özgürlük yaratmaktır: aslan değerlerin kendisini yaratamaz. O kutsal bir "hayır" der ve bu onun sonudur; elde edebileceği tek amaca hizmet etmiştir. Buraya kadar oldukça açık. Son dönüşüm ise bir sürprizdir; çünkü o bir çocuktur.

Yırtıcı aslan neden bir de çocuk olmalıdır? Çocuk masumluk ve unutmadır, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendine dönen bir çark, bir ilk hareket, kutsal bir "evet". Yaratma oyunu için, kardeşlerim, kutsal bir "evet" gereklidir: şimdi tin kendi istencini ister, dünyayı yitirmiş olan kendi dünyasını kazanır.

Bu, diğer şeyler arasında, İsa'nın "küçük çocuklar gibi olmadıkça, göklerin hükümranlığına giremezsiniz" (Matta. 18:18) sözünün Nietzsche versiyonudur. Başka bir yerde Nietzsche "oluşun masumluğu" ifadesini kullanır. Kendi ağıtlarında sıkıntıya girdiğinde, Nietzsche, kimi zaman, oximoronik ya da en derin anlamda duygusal formüllere başvurur, çünkü birlik içindeki ögelerden biri geri alınmak üzere içimize çok derin bir biçimde yerleştirilmişken, diğeri, kendi açık bağdaşmazlığına rağmen, ilkini kurtarabilecek olan şeydir. Bu nedenle Nietzsche, Sokrates'in özünü tuhaf bir biçimde müzik karşıtı olarak betimlerken, *Tragedyanın Doğuşu*'nun başlarında bize "müzik icra eden bir Sokrates"ten söz edilir. Bunun yanında yayınlanmamış bir notta, o, "İsa ruhlu Romalı Sezar" hakkında yazar.

Bunlar sırf, dokunaklı bir biçimde olmayacak duaya amin demek anlamına mı gelir, yoksa burada başka bir şey mi kastedilmektedir? İlkini söylemek için iyi nedenler vardır, çünkü Nietzsche umutsuzca bölünmüş bir kişiydi. O, resmi olarak yapabileceğinden daha fazla Sokrates'e hayranlık duymaya engel olamıyordu ve göreceğimiz gibi, Deccal, hemen hemen, Sokrates'in sözde "ideal çöküş tipi" olarak betimlenmesinin lirik kanatlar takmaya başlaması söz konusu olduğunda kontrolden çıkmıştı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'e geri dönersek, onun yaşama ilişkin genel tutumu video kütüphanelerinin "üst düzeyde yetişkin" olarak adlandırdıkları şeyle aynı anlama gelir; bunun yanında

Nietzsche, bütünüyle oyuna dalmış, ciddi ve kendinden geçmiş, suçsuz ama aynı zamanda bilgisiz bir çocuk düşüncesiyle büyülenmiştir. Nietzsche'nin *Übermensch*'i, dünya hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadan büyüyen Wagner'ın Siegfried'i gibi olmayı ve bu bilgi eksikliğinden dolayı felakete uğramayı istemiş olabilir mi? Bu pek olası görünmüyor. Ayrıca şu "yeni bir başlangıç" ifadesi de tehlikeli bir ifadedir. Çünkü, genellikle, Nietzsche'nin bir çöküş uzmanı olarak üstünlüğü, maziyi unutmanın bizim seçeneklerimizin arasında olmadığını anlamasına dayanır. Yenmek için bir kendiliğe sahip olmamız gerekir ve bu kendilik bütün bir Batı geleneğinin, her ne şekilde olursa olsun, gerçekte Hegel kaynaklı olması nedeniyle Nietzsche'nin pek rağbet etmediği ve aynı anda "yok etmek", "korumak", "yukarıya kaldırmak" anlamına gelen bir sözcükle, "aufheben" yapılacak bir ürünüdür. *Übermensch*'den yapması beklenen tam olarak bu değil midir? Ya da onu bir yana bırakırsak, şimdi içinde bulunduğumuz durumdan daha ileriye gitmek için yapmamız gereken, "günahtan kurtulmuş" olmak mı? Bir çocuk olma ya da bir çocuk olarak yaşama idealinin, bu idealin Hıristiyanlıkla olan bağlantıları bir yana, Nietzsche'nin onay verdiğini görmenin şaşırtıcı olduğu romantik yönleri vardır. Nietzsche'nin vurgulamayı istediği şey, eminim ki, delikanlılara özgü şu kendilik bilincinin olmaması durumudur. Ne var ki, bizim için, ya da bizlerden daha önde olanlar için böylesi bir durumda olmayı başarmak pek düşünülebilir bir şey değildir.

Böylece, *Übermensch*'le birlikte Ebedi Dönüş kavramına geri dönüyoruz. Bu kavram, Nietzsche'nin görüşlerinin en muammalısı olduğunu kanıtlamıştır. Ebedi Dönüş, yalın bir biçimde bir "ya ... ise?" anlayışını mı dile getirir, yoksa evrenin yapısıyla

ilgili ciddi bir hipotez midir? *Şen Bilim*'in IV. Kitabı'nın sondan bir önceki kesiminde, kesin bir biçimde ilkidir. Ama, özellikle ölümünden sonra *Güç İstenci* başlığıyla yayınlanan notları da içine alan defterlerinde, Nietzsche, Ebedi Dönüş'ü, "evrendeki atomların sayısı sonluysa, bu atomlar önceden sahip oldukları görünüşe ulaşmalıdırlar ve bu kaçınılmaz bir biçimde evrenin tarihinde kendini tekrarlamaya yol açacaktır" düşüncesine dayanan genel bir kuram olarak kanıtlamaya çalışır. Bu, onun spekülasyonlarının hiç de doyurucu olmayan alanlarından biridir ve deneysel olan bu düşünceleri yayınlayamamış olması da sevindiricidir; ya da şöyle söyleyelim: keşke Nietzsche uzmanları onun gerçekten ne düşündüğünün ipuçlarını bulmak için bu notları ince eleyip sık dokumaya bu kadar istekli olmasalardı. Bu uzmanlar, Nietzsche'ye İsviçre Engadine'inde, "insandan ve zamandan iki bin kilometre yukarıdan" gelen ve onun, derin ve hakiki bir şeylerin olduğunu sezdiği, ama ne olduğunu kesin bir biçimde söyleyemediği bu düşünce karşısında Nietzsche'nin duyduğu heyecandan kaynaklı olarak cesaret kazanmışlardır.

Öğretinin kozmolojik görünümü genel olarak yararlı görülmemiştir. Ne var ki, yorumcular Nietzsche'nin bu öğreti karşısındaki coşkusundan öylesine etkilenmişlerdir ki, Nietzsche'nin bu öğretiyle gerçekte ne söylemek istediğini açıklamak için kendi yaratıcılıklarını kullanmaktadırlar. Burada yalnızca, bu öğretiyi anlaşılır ve ilginç kılmak için bu yorumcuların ortaya koydukları şeyin, Nietzsche'nin buna neden böylesine yanıltıcı bir ad koymuş olduğu konusunda kuşkuya neden olduğunu söyleyebilirim. Nietzsche, "Ebedi Dönüş" kavramıyla Ebedi Dönüş'ü kastetmiyorsa, neden onu gerçekten kastettiği şeyle adlandırmadı?

Böylece elimizde kala kala "ya ... ise?" yaklaşımı kalıyor. Benim ilk tepkim, her bir evre, olması gerektiği gibi, tam olarak bir önceki ve bir sonrakiyle aynıysa, en son zaman boyutunda ne olduğu, özellikle de bizim ne yaptığımız konusunda herhangi bir bilgiye sahip olmayacağımızı, böylelikle de, ne yıkıcı olabilecek bir şeyin sonuçlarından kaçınmak için girişimlerde bulunabileceğimizi ne de korkuyla ya da sevinçle ileride olabilecek bir şey hakkında düşünülebileceğimizi onaylamak yoluyla, şaşırtıcı bir biçimde, *übermenschlich*[*] bir konum kazanmanın umurumda olmadığını söylemek olmuştu. Ebedi Dönüş doğru olsaydı, bu kitabı sayısız kez yazmış olacaktım; ama bu beni onun içeriğini değiştirmeye hiç sevk etmeyecekti. Böyle de olmuş gibi görünüyor. Ama kendileriyle bu düşünceyi tartıştığım birçok kişi, her ne kadar bunun hiçbir şeyi değiştirmeyeceği konusunda hemfikir olsalar da, meselelere bakışları üzerinde bu düşüncenin hiçbir etkisinin olamayacağını söyleyemediler. Tartıştığım kişilerden biri bana geçenlerde şöyle sordu: hangisi daha kötü, içinde Auschwitz'in bir kere olduğu bir dünya mı, yoksa bunun sonsuz bir biçimde tekrarlandığı bir dünya mı? Bunun önemli olmadığını söylemek için acımasız biri olmak gerektiğini söyleyebiliriz en azından. Ebedi Dönüş'teki tekrarlama ögesi, pratik bakımdan bir fark yaratmasa bile, yine de, olan şeye korkunç bir ağırlık yükler.

Kundera, *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği* adlı romanının başındaki, şimdilerde daha da ünlü olmuş bir parçada, bunu, konu hakkındaki kendi kısa ama önemli düşüncelerinin özü (esası) olarak ortaya koymaktadır:

---

[*] Üstinsana ait.

O halde, ebedi dönüş düşüncesinin, şeylerin, bu şeyleri bildiğimizden farklı bir şekilde gösteren bir perspektifi gerektirdiği konusunda anlaşalım: Böylesi bir perspektifle bu şeyler, kendi geçici yapılarından kaynaklı hafifletici nedenler olmadan ortaya çıkarlar. Bu hafifletici nedenler bizim bir yargıya varmamıza engel olurlar. Çünkü, bir şeyi, kısa ömürlü olduğu için, gelip geçici olduğu için nasıl suçlayabiliriz? Ölümün günbatımında her şey bir nostalji havasıyla aydınlanır, giyotin bile (Kundera 1984: 4).

Burada anahtar tümce ya da ifşa tümcesi ilk tümcedir. İnsanların imgelemlerinin bu düşünceyle böylesine zapt edilmiş olmasının nedeni, onlann, herhangi bir evrenin dışında kalarak, bu evrenin hep yeniden gerçekleştiğini tasavvur edebilecekleri bir perspektif almalarıdır. Ya da belki de, birisinin kendini bir evreye kilitlenmiş olarak görmesinde ve bütün şeyleri, korku ve heyecan duygusuna, katlanılmaz bir yük duygusuna ya da bu kişi önde gelen bir evet-diyense, dönüşe ilişkin bir coşkuya neden olan tanrısal bir bakış açısından bakmasında bile değişiklik olabilir.

Benim kuşkularım ise devam ediyor; her ne kadar kendi "Kendilik ile Ruhun Diyalogu" adlı şiirindeki Yeats gibi büyük sanatçıların sahip olduğu esinden zevk alsam da, her iki yol da benim için bir anlam ifade etmiyor:

> Şu yaşadığımı bir daha yaşamaktan hoşnutum,
> hoşnutum, hatta bir kez daha...
> Eylemde olsun, düşüncede olsun her olayı
> Kaynağına dek izlemekten;
> Ölçüp biçtim payıma düşeni, kendime bahşettim!
> Ne kadar söküp atarsam içimden pişmanlığı

O kadar ferahlıyor içim
Gülmeliyiz, ezgiler söylemeliyiz
Her şey kutsuyor bizi işte
Gördüğüm her şey de kutsanıyor.

Yeats, Nietzsche'yi okumamış ve ondan derin bir biçimde etkilenmemiş olsa yazılması olanaklı olamayacak olan bu dizeler, aynı zamanda, Nietzsche'nin söylediği şey -kimi zaman da söylenmesinde Nietzsche'nin etkisi olduğundan kuşkulanılan bir şey- hakkında yalnızca belirsiz ve kesin olmayan bir fikre sahip olan insanları onun ne kadar etkileyebileceğinin güzel bir örneğidir. Aynı zamanda, onlar, Nietzsche'nin çok ateşli bir şekilde savunduğu birçok şeyi, özellikle de içinden pişmanlığı söküp atmak düşüncesini içermektedirler. Ama Nietzsche bu görüşe, kendi son yazılarında Ebedi Dönüş aracılığıyla değil, pişmanlığın ve genel olarak geriye bakışın etkileri üzerine keskin psikolojik çözümlemeler yoluyla ulaştı.

Hiç kimse bunu Nietzsche'nin en iyi yazıları arasında sayamasa da, Ebedi Dönüş'ü eğlenceli bir şeye dönüştüren başka bir düşünceyi burada kısaca aktarmak bize önemli görünmektedir. Bu, bu dünyayla -yine Yeats'den bir alıntı yaparsak "pislik içinde budala ve pragmatik bir dünya"yla- ilişkisi ontolojik ve aksiyolojik bir üstünlük ilişkisine dayanan her öte dünya öğretisinin bir parodisidir. Cennet ile cehennem yerine ya da Platon'un değişmeyen biçimler dünyası yerine, anlamdan yoksun yinelemeleriyle sonsuz olan bir dünya öne sürülür. Öte dünya hakkındaki öğretiler bu dünyanın yalnızca öte dünyayla bağlantılı olarak değer kazandığını iddia ederlerken, Ebedi Dönüş, alay edercesine, bu dünyanın, bir tümcenin artık bir gürültü silsile-

sinden başka bir şey olamayacağı bir noktaya kadar tekrarlanmasına benzer bir süreçle değerden yoksun bırakılmış olduğunu ileri sürer. Tekrar Kundera'ya dönersek: "Einmal ist Keinmal" iken ("Bir kere olanın önemi yoktur" ya da daha iyisi "bir şeyi ikinci kez yapmayı dene"), bir kereden daha fazla olan olaylara düşünce yoluyla önem yüklenmiştir; ne var ki önem ile değer birbirlerinden farklı şeylerdir. Bu bakımdan Nietzsche'nin sadık bir öğrencisi olan Kundera kıvrak bir diyalektikle hafiflik ile ağırlık, anlam ya da değer ile boşunalık ilişkisini ortaya koyar. Bir şeyi diğer şeyler arasında biricik olduğu için ya da tipik olması nedeniyle daha değerli görebilir miyiz, görmemiz gerekir mi ya da görmemizin gerekli olup olmadığını sormanın bir anlamı var mı? Bunun sizin yaradılışınıza bağlı olduğu, bu sorulara verilebilecek en kestirme yanıt olacaktır. Oldukça değişken bir yaradılışta olan Nietzsche, "her ikisi de" ve aynı zamanda "ne bu ne öteki" şeklinde yanıtlar vermeye eğilimlidir.

Zerdüşt'ün en önemli konuşmalarından üçüncüsü Güç İstenci hakkındadır. Bu düşünce, ilk kez, Zerdüşt'ün, I. Kısım'daki her biri değerlendirmeler yapmaya, ama kendi komşusundan farklı değerlendirmeler yapmaya ihtiyaç duyan birçok ulusu nasıl gezip dolaştığını anlatan ve 'Bin Bir Amaç Üstüne" başlığını taşıyan bölümde dile getirilmiştir:

> Her halkın üstünde bir iyiler levhası asılıdır. Bakın, onların zaferlerinin levhasıdır bu; bakın, onların güç istencinin sesidir bu. Bir halka güç gelen şey övgüye değerdir; vazgeçilmez ve güç görünen şey iyi olarak adlandırılır; en derin sıkıntıdan kurtaran şeyi, en eşsiz ve en güç olanı kutsal olarak adlandırırlar.

Aynı bölümde daha sonraki bir aşamada ise gücün değerle olan bağlantısını vurgular Nietzsche: "Değerlendirmek yaratmaktır: duyun bunu ey yaratıcılar. Kendini değerlendırmek, değerlendirilen her şeyin en değerli hazinesidir. Yalnızca değerlendirmeyle var olur değer: ve değerlendirme olmasaydı, varoluş içi boş bir cevize benzerdi". Ama bölümün sonunda şöyle yazar Nietzsche: "İnsanlığın amacı yok hâlâ. Ama söyleyin bana, kardeşlerim, insanlığın amacı yoksa hâlâ, insanlığın kendisi de yok değil midir?" Güç İstenci'nin değerlendirmeyle olan bağlantısının nasıl olduğu sonradan daha iyi tartışılmıştır. II. Kısım'daki "Kendini Yenme Üzerine" başlığını taşıyan bölümdeki güç istenciyle ilgili diğer kısa değerlendirmede bu daha açıktır. Orada Zerdüşt şöyle söyler: "Doğrusu, hakikate 'var olma istenci' sözüyle nişan alan kişi ıskaladı onu: çünkü yoktur böyle bir istenç (Schopenhauer'a saldırı var burada)... Yalnızca yaşamın olduğu yerde istenç de vardır: yaşam istenci değil bu ama; söylediğim şu sana: güç istenci."

İşte, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te konuyla ilgili söylediği neredeyse her şey budur. Başka ifadelerle bir kere daha, Zerdüşt'ün, bir sonuca vardıracak ve ciddi bir biçimde tartışılacak herhangi bir şeyin kâhini olduğunu değil de, kendi yazarının daha sonra yazacağı şeylerin kâhini olduğunu görüyoruz. Birçok yorumun da ortaya koyduğu gibi, onun derdi sistem ile sistem kuruculara kararlı bir biçimde karşı çıkmaktır. Ama, eğer yeni bir değerler levhasını yürürlüğe koyacaksa, Nietzsche'nin, bir sistemden nasıl kaçabileceği açık değildir. Bu ikilem onu, her iki dünyanın en kötüsünü oluşturmaya götürür: kendini birçok yoruma ve yanlış anlamaya maruz bırakacak olan kışkırtıcı imaları bir yana bırakır. Ama imalar muazzam bir

biçimde gizlenmiş bir düşünce zenginliğini gösterse de, bu bizden esirgenmiş ve bize, yapabildiğimiz ölçüde, çok fazla kırık dökük dile getirilmiş olan düşüncelerle uyuşmamamız, hatta neyle uyuşmayacağımızı bilmemiz gerektiği söylenmiştir. Bu *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün en sert değerlendirmesidir. Daha az sert olan değerlendirmeleri savunulabilir değerlendirmelerdir. Ne var ki, ben, Nietzsche'nin gücünün en üst seviyeye çıktığı ve kendi kâhinlik cübbesi altında ağırbaşlı görünmeyi başarmak zorunda olmadığı Zerdüşt sonrası yapıtlarına geçmeyi tercih ediyorum.

7. Yükseklerde İkâmet

Böyle Buyurdu Zerdüşt Nietzsche'nin yaşamının tek ve en yıkıcı deneyiminin sonrasında yazılmıştır: kendi arkadaşı Paul Rée aracılığıyla evlenme teklif ettiği, ne çare ki, onların kendisine olmaktan çok bir başkasına yakın olduklarını keşfettiği Lou Salomé tarafından reddedilmesi. Lou, Rilke'nin sevgilisi ve daha sonra Freud'un en değerli öğrencilerinden biri olacak olan son derece yetenekli bir kadındı; Freud, doğal olmayacak şekilde cömert sözlerle, anal erotizm alanındaki keşifleri nedeniyle ona hayranlığını bildirmektedir. Nietzsche, kısaca, kendisinin eşiti olarak göz önünde tutacağı bir kadınca anlaşılıp, bu kadının yardımıyla kendi işini sürdürebileceği bir ilişki tasarlamıştı. Kendi ısrarıyla çekilmiş tuhaf bir fotoğraf vardır. Bu fotoğrafta Lou, Nietzsche ile Rée'nin üzerinde bir kırbaç sallayarak bir öküz arabasında otururken, onlar bu arabayı çekmektedirler. Bu fotoğraf, hemen, -Nietzsche söz konusu edildiğinde her zaman akla gelen bu şey önemli olsun ya da olmasın- *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki dillere düşmüş bir sözü, yaşlı bir kadının Zerdüşt'e, "Bir kadına mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!" demesini akla getirir.

Bu ret yanıtı Nietzsche'nin, tam bir umutsuzluk derecesinde aşağılandığını hissetmesine neden oldu. Kendi en yakın ar-

kadaşlarından biri olan Franz Overbeck'e 1882'nin Noel gününde yazdığı mektupta o şunları söylüyor:

> Bu son yaşam lokması çiğnemek zorunda olduğum en sert lokmaydı ve onun beni boğması hâlâ mümkündür. Geçtiğimiz yazın aşağılayıcı ve azap verici anılarından, bir delilik nöbetinden çekilebilecek kadar acı çektim; Basel'de ve son mektubumda ortaya koyduğum şey, en asli olan şeyi gizledi. Bu şey başa çıkamadığım karşıt tutkular arasındaki gerilimi içine alıyor. Yani, gücümün her damlasını bir nebze olsun kendime egemen olmaya harcıyorum, ama o kadar uzun süre yalnızlık içinde yaşadım ve o kadar uzun süre kendi yağımla kavruldum ki, şimdi, hiç kimsenin olamayacağı kadar, kendi tutkularımın çarkında parçalanmış olmalıyım. Bu çamuru altına çevirecek simya hilesini keşfetmezsem yok olup gideceğim. Burada, kendime "tüm deneyimler yararlıdır, her gün kutsal ve her insan tanrısaldır" sözünü kanıtlamak için çok güzel bir şansa sahibim!!! (Middleton 1969: 198-9; tırnak içindeki parça *Şen Bilim*'in ilk baskısına konan, Emerson'dan alınmış bir epigraftandır.)

Bu nedenle *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazmaya başlamıştır ve onun derin acıları, kuşkusuz, bazen bu kitabı katlanılması güç kılan, coşku dolu tarza katkıda bulunmuştur. Ama onun düş kırıklıkları ve yalnızlığı göz önünde tutulursa, simyacı hilesini gerçekleştirme çabası etkileyici bir biçimde başarıya ulaşmıştır. Nietzsche'nin çektiği büyük acılar, büyük bir olasılıkla, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün birçok yerine sinmiş olan, benim kendi yorumumda ele almadığım belirsiz havanın da sorumlusudurlar. Ama Zerdüşt, onu karşı konulmaz bir biçimde yazarıyla özdeşleştiren bunalımlara, yıkımlara, koma durumuna ve felce uğratan kendine güvensizliğe eğilimliydi.

Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü, açıkça, şimdiye kadar insanlığa verilmiş olan en önemli kitap vb. şeklinde nitelendirmesi, kendi öğrencilerine eleştirel olmayı salık verse de, kendi adına, kendi eleştirisini yapmadığını ya da en azından o zaman yapmadığını gösterir. Onun adına çok daha üzücü olan şey, bu kitabın ilk üç kısmının yayınlanmasının Avrupa kültür yaşamında önemsiz bir olay olması ve IV. Kısmı 1885'de Nietzsche'nin kendisinin özel olarak bastırmasıydı. Bu onun, hakkında en az yanılması gerektiği kendi çağdaşlarının durumunu doğru olarak anlamaktan ne kadar uzak olduğunu gösterir. Onun önceki kitapları domino taşları gibi düşmüş olsalardı, Plotinos'dan bu yana bir "filozof" tarafından ortaya konmuş olanlardan bir bakımdan daha yenilik getirici başka bir bakımdan ise daha eski olan bir kitapla ne yapılabilirdi ki? Nietzsche'nin yapıtlarının azalmamış bir biçimde, ama çoğunlukla *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü önceleyen kitaplarca kurulmuş bir tarzda devam etmesi ise daha da şaşırtıcı görünmektedir. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten sonra yazdığı her şeyin bu kitap üzerine yapılmış bir yorum olduğu konusunda ısrar etse de, bu kendi yapısının ya da niteliğinin hakiki bir değerlendirmesi olmaktan çok, bir kendini rahatlatma girişimiymiş gibi görünüyor. Öncelikle, *Übermensch* hakkında artık hiç konuşulmaz, Ebedi Dönüş kavramı seyrek olarak yinelenir ve Güç İstenci bir görünüp bir kaybolur, sonra da buharlaşıp gider. Öte yandan, Zerdüşt sonrası ilk kitabı olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yoluyla, başyapıtı *Ahlakın Soykütüğü*'nden geçerek kendi son yılının sel gibi gelen kitapçıklarına ilerleyişin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'le belirlenmiş ya da ima edilmiş herhangi bir şeyle çok az işi olmuştur.

Ben, daha çok, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü yazmakla Nietzsche'nin kendi sistemini bir kerede elden çıkarmaya çalıştığını düşünüyorum; bunu yapması da sevindirici bir şeydir. Bununla birlikte, 1. Kısım'da sözünü ettiğim tapınmaları gerçekleştiren tuhaf ve fazla ciddi Nietzsche parodilerinin hepsinin, kendi esinlerini bu kitaptan almış olmaları bağışlanamaz bir şeydir; onlar bu esini, tiz sesler ile suçlamaların ortasında sonuna kadar devam eden alaycı ve kararsız havanın öğretinin gerçekleştirilmesine engel olduğu yerden başka herhangi bir yerde bulamazlardı. Nietzsche'nin her kitabı çok fazla dikkat gerektirse de, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten bir şey elde edebilmek için, belki de kitabın başındaki sayfalarla karşılaşan çok az okurun yapabileceği şekilde, esnek ve tedbirli olmaya ihtiyaç duyulacaktır. Nietzsche'nin Zerdüşt gibi bir kâhini olmasaydı, ilerlemiş bir zihinsel hastalığa düştükten sonra, ona beyaz giysiler giydiren kız kardeşi Elisabeth'in, "biçim değiştirmiş kâhin"in kendisi olarak onu turistlere gösterme şansı da olmayacaktı. Yine, Nietzsche *İşte İnsan*'ın son kısmında "bir gün kutsal olduğum söylenecek diye müthiş bir korkuya kapılıyorum: gerçekte, bu kitabı neden önceden yazdığım anlaşılacaktır... bir aziz olmak istemiyorum ben, bir soytarı olayım daha iyi" (*İİ*, "Why I am a Destiny", 1) demiş olmasına rağmen, bedeni toprağa verilirken arkadaşı Peter Gast "belki de adın tüm gelecek kuşaklar için kutsal bir ad olacak" diyemeyecekti.

Kasıtlı olarak yanıltıcı bir başlık verilen, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten sonraki ilk kitabı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Nietzsche tarafından ya da onun yorumcuları tarafından ne söylenmiş olursa olsun, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini ve bu değerlerin yerine yenilerini koymaya henüz hazır olmasa da,

bunun için gücü olan bir insanı ortaya koyar. Bu, Nietzsche'nin dünyayı değerden yoksun bırakmak istediğini (oysa, dikkatli okunursa böyle bir şeyin söz konusu olmadığı görülecektir) düşünmeye olanak sağlar. Dünyada keşfedilecek herhangi bir değer olmasa da, tam da bu nedenle, ona değerler yüklemek zorunludur. Ama bu nasıl yapılacak? Nietzsche, bugüne kadar bunu bizim yapmış olduğumuzu düşünmesek de, bizim bunu her zaman yaptığımız konusunda ısrar eder. Aslında icat ettiğimiz bir şeyi keşfettiğimizi düşünmekten, bunun bizim yaptığımız şey olduğunu tam olarak anlamaya giden hareketin bizi baş aşağı nihilizmin uçurumlarına götürüp götürmeyeceği, sakınım ve dikkatle birleşen büyük bir gayretle tartışılmalıdır.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'ki ilk düşünce hareketleri, hünerli bir biçimde, kendi temel değerimiz olarak göreceğimiz şey bakımından nerede durduğumuzla ilgili en yüksek derecede bir rahatsızlık duygusu yaratmayı amaçlar. Nietzsche, bizdeki hakikat istencinin ne tür sonuçlar yaratacağı konusundaki kendisinin kimi kuşkularını bizim de paylaşmamızı sağlayabilirse, onun elinde oyuncak olacağız; çünkü başvuracağımız daha temel hiçbir şey yoktur. Onun tipik önerisi hakikatten hakikat istencine ilerlemek, dünyayla olan ilişkilerimizin psikolojik incelemesini yapmak şeklindedir. Nietzsche, bunu, burada Oedipus'un kim, Sphinx'in kim olduğunu bilmenin çok güç olduğunu söyleyerek kendisinin de kabul ettiği gibi muammalı bir biçime sokar. "Daha ziyade bu istencin değerini sorguluyoruz. Hakikati istediğimizi kabul edelim: peki neden hakikat olmayanı istemiyoruz? Ya da kesinsizliği? Hatta cehaleti?"

Bu söylenenleri bu denli tuhaf kılan şey, yerleşmiş birtakım değerlere binlerce yıl boyunca bağlanılmış olması değildir. Çün-

kü, tam bir hakiki olmayanı isteme, yanı bunu istediğini bilme fikri, bununla ilgili tuhaf bir niteliğe sahiptir. Kimi meseleler konusunda bilgisiz kalınmak istendiğini ya da bu meseleler hakkında hakikatin ne olacağına ilgi duyulmadığını söylemek tam olarak kabul edilebilir bir şeydir. Biz de sık sık böyle yaparız. Ama bir şey hakkında hakiki olmayanın istendiğini söylemek ya da iddia etmek mantıksal bir paradoksu andırmaktadır. Hemen hemen herkesin önemli tüm meselelerde yaptığı gibi, hakikatin araştırılmasındaki kesinlik eksikliğiyle ilgili uyuşuk bir biçimde kayıtsız kalmaktan bütünüyle farklı bir şeydir bu. Bunu bilmesek de, gerçekte yanlış olan şeye inanmak istemekten de farklıdır. Aklı başında her kişinin kabul edeceği bir şey olarak, "İnandıklarımın çoğu yanlıştır" demekte tuhaf hiçbir şey yoktur. Ama "şu sıraladıklarımı da içine alacak şekilde, inandığım şeylerin çoğu yanlıştır..." deyip, daha sonra bir liste vermekte uç noktada bir tuhaflık vardır. Çünkü bir şeyin yanlış olduğu söylenirken, ona inanılmadığı da söylenmektedir.

Bu nokta üzerinde gereğinden fazla durdum, çünkü Nietzsche neden bir hakikat istencine, yani doğruluğundan emin olduğumuz ya da emin olduğumuzu düşündüğümüz önermeleri kabul etme istencine sahip olduğumuz sorusunu araştırabileceğimizi ileri sürüyor gibidir. O bunu kastediyorsa, kafası karışık demektir. Bunu kastetmediğini kabul edelim, o zaman neyi kastediyor? Nietzsche öyle bir hızla ele aldığı konuyu değiştirir ki (karakteristik bir manevra), eğer dikkatli olmazsak, onun araştırdığı şeyin denetimini yitiririz. Böylece 2. Kesim'de geniş bir sorunlar dizisine, metafizikçilerin "karşıt değerlere olan inançları"nın tam bir araştırmasına geçer. Nietzsche zekice, *Tragedyanın Doğuşu*'nda bir metafizikçi olmayı bıraktıktan bu yana sü-

rekli saldırdığı metafizikçilerin, her şeyden olabildiğince kuşku duyduklarını söyleme eğiliminde olsalar da, bir şeyi kendi karşıtından türetme olanağından kuşku duymadıklanna dikkat çeker. Örneğin, bencil olmamanın bencillikten, temiz kalpliliğin açgözlülükten, doğrunun yanlıştan çıkabileceğini yadsırlarken, "varlığın ana kucağı, gelip geçici olmayan şey, gizli tanrı, 'kendinde şey'" gibi kavramlar ortaya atarlar; çünkü daha az heybetli olan hiçbir şey değerlerimizin kaynağı olamaz. Nietzsche'nin burada kullanmadığı, ama başka yerlerde sık sık kullandığı başka sözcüklerle, Platon'un dediği olmuştur. Dünyevi olanda sahtelik, çirkinlik, ("şehvetli") kötülük söz konusudur; o halde onların karşıtları kendi kaynaklarını, dünyevi olanı aşan bir yerde bulmalıdırlar. Buna karşıt olarak Nietzsche'nin, "öncelikle herhangi bir karşıtlığın olup olmadığı, ikinci olarak da, metafizikçilerin kendi damgalarını bastığı bu popüler değer biçmelerin ve karşıt değerlerin acaba sırf yüzeysel değerlendirmeler, yalnızca geçici perspektifler ... ressamların kullandığı bir deyim alınırsa sanki kurbağa perspektifleri olup olmadığı" konusunda kuşkuları vardır:

> Herhangi bir değer, hakiki, halis, özverili olmaya layık olabilse de, yaşam için daha yüksek ve daha temel olan bir değerin aldatmayla, bencillikle ve açgözlülükle de ilgili olabilmesi olanaklıdır. Hatta iyi ve saygı duyulan şeylerin değerini oluşturanın, tam olarak, görünüşte karşıt, kötü şeylerle sinsice bağlantılı, bağlı ve yakın ilişki içinde olması da olanaklı olabilir; belki de onunla özünde birdir. Belki del *(İKÖ* 1.2)

Bu yönde spekülasyon yapmak tehlikelidir; bununla birlikte Nietzsche bu aşamada durmaz. Onun peşinden giderek, daha

şimdiden kendi ilgi odağını açılış kesiminden ne kadar değiştirmiş olduğuna dikkat edelim. Çünkü şimdi, hakikat istencimizi değil de, daha az değer verdiğimiz şeyleri değerli gördüğümüz şeylerle karşılaştıran belirli ifade biçimlerinin doğru olduğunu düşünmeyi istememiz konusunu irdelemektedir. Nietzsche'nin yaptığı şey, hakikatin temel değeri olarak kabul edeceğimiz şeyi gerçekte başka, daha içgüdüsel değerlerden nasıl türettiğimiz konusunda, hoşumuza gitmeyeceğini bildiği, ama karşı da gelemeyeceğimizi umduğu örnekler vermektir. Kabul ettiğimiz hakikat, kuşkusuz biz filozof olmamız koşuluyla, bilinçli bir refleksiyon konusudur. Ama Nietzsche, kendisinin bir sonraki düşüncesine sıçrama yaparak, filozofların etkinliklerinin çok büyük bir kısmının içgüdülere dayandığını ve filozofların bilinçli düşüncelerini, onların eğilimlerini, "değer biçmelerinin ya da daha açık bir biçimde söylersek, belirli bir yaşam türünü fizyolojik olarak koruma gereksinimlerinin" *(İKÖ I.3)* belirlediğini öne sürer. Bu yeterince kötü görünüyor; ama yine de başka bir entelektüel demoralizasyon parçasında Nietzsche şöyle devam ediyor:

> Bir yargının yanlışlığı bizim bu yargıya karşı çıkmamız gerektiği anlamına gelmemektedir; bu bakımdan bizim kullandığımız bu yeni dil çok yadırgatıcı gelebilir. Sorun bu yargının ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu, türlen-koruyucu, belki de türleri-yetiştirici olduğudur ... Hakiki olmayanı bir yaşam koşulu olarak almak: bu kesinlikle alışılmış değer duygulanma tehlikeli bir biçimde karşı çıkmak demektir; bunu göze alan bir felsefe yalnızca böyle olmakla bile kendini iyi ile kötünün ötesine koyabilecektir *(İKÖ I.4)*.

Böylesi bir felsefe, kendini iyi ile kötünün ötesine, değer yargılarımızı ortaya çıkaran nedenin yadsıması sayesinde koyar. Bu, aynı zamanda, -sanırım bu Nietzsche'nin dolaylı olarak gösterme niyetinde olduğu şeyin bir parçasıdır- bizi insan dünyasının bütününün antropologlarına dönüştürecektir; öyle ki ilkel kabilelerin antropologlarının çalıştıkları kabilelerin kavramlarının "ötesinde" olmalarıyla aynı şekilde iyi ile kötünün ötesinde olabileceğiz. Ama bu düşünce, aslında, bizi çok yüksek bir noktaya yerleştirmekte, bizi yeni filozoflar yapmaktadır: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin alt başlığı "Geleceğin Felsefesi için Başlangıç"tır. Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'ndaki "Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler"de girişiği işten bu yana yaptığı kadar geniş kapsamlı bir girişime ilgi duyan biri, ahlakla ilgili her şeyin bir önyargı olduğunu anladığında kendisinin gittikçe daha yüksek bir konum elde ettiğini hissedecektir; ama bu, onun böylesine yüksek bir perspektife nasıl erişeceği ve daha sonra bu perspektifi nasıl koruyacağı konusundaki keskin sorunları beraberinde getirecektir. Bu kişi, bir biçimde "antropoloğun ikilemi" olarak bilinen şeyin tersi bir konumdadır. Bu, kavramlarını paylaşmadığımız bir kabileyi anlamaya benzer. Çünkü anlama, bir ölçüde, benzer kavramları benzer durumlara uygulamaya hazır olmadır; birinin farklılıkları, kabilenin kimi üyelerince gerçekleştirilen formüller ile ritüeller arasındaki nedensel bağlantılara ve diğer bazı üyelerin sonuçta ortaya çıkan durumlarıyla ilgili birtakım görüşlere dayanan büyücülüğü uygulayan bir kabileyle olan farklılığımız kadar geniş bir farklılıksa, o zaman, genellikle, ne olup bittiğini kavrayamayacakmışız gibi görünüyor; ya da en azından konu hakkında kimi antropologlar ve kuramcılar böyle düşünmüşlerdir.

Ama Nietzsche, kendi toplumuna ve Batı kültürünün merkezde yer alan geleneklerine antropolojik bir bakış açısıyla bakmayı denerken, farklı, ama belki de daha üzücü bir durum içindedir. Çünkü o, dünyayı tarafsızlıkla, kendi ortamıyla sahlığı bozulmamış bir biçimde görebilecek tözsel bir kendiliğin hiçbir zaman var olmadığı konusunda ısrar eden ilk kişiydi. Onun her zaman daha fazla göstermeye istekli olduğu gibi, kendi dürtülerimiz, anılarımız ve gramerin (ve gramerden türeyen felsefe ile teolojinin) bizi artık bir efsaneye dönüşmüş olan bir özneye atfetmeye götürdüğü diğer durumlar ve eğilimlerimiz dışında biz hiçbir şeyiz. Bu zihinsel durumlar, kendimizden ayrı kalamayacağımız aşamaya ve bizi oluşturan şeyden bağımsız olsaydık neye benzeyeceğimiz sorununu gözden geçirinceye değin içinde yetiştiğimiz toplumca belirlenir. Öyleyse, onun, hakkında iyi ile kötünün ötesinde yargılar verebileceği insanlık durumunu bir tanrı gözüyle görmesine olanak sağlayan şey nedir?

Kuşkusuz bu sorunun farkında olsa da, Nietzsche hiçbir zaman buna doğrudan bir yanıt vermez. Onun çözümünü -böyle bir çözüm varsa tabi- son yıllarda, yapı bozumcular için uygun bir şey olması nedeniyle onun en ünlü görüşlerinden biri haline gelmiş olan şeyde bulabiliriz. Nietzsche, yorumlar olmadan olgu diye bir şeyin de olamayacağına inanır; bununla birlikte o bu düşüncesini bu şekliyle herhangi bir kitabında değil, (*Güç İsteci*'nin 481. Kısmı'nda basılmış olan) notlarında dile getirir. Kendi yayınlanmış yapıtlarında ise, onun en apaçık ifadesi, "yalnızca perspektifli bir görme, yalnızca perspektifli bir 'bilme' vardır; bir şey hakkında konuşmamıza olanak sağlayan şey ne kadar etkiliyse, bu şeyi 'kavrayış'ımız, 'nesnel' olmamız o kadar tam olacaktır" şeklindedir *(AS III. 12)*. Böylece hem yo-

rumlayan hem de yorumlanan, naif bir bilgi kuramının onlara yüklediği anlamdan değişik bir anlama sahip olmaktadırlar. Şeyleri kendi bakış açımızdan görmeye bağımlıyız, bu nedenle olanaklı birçok bakış açısına sahip olmak iyi bir fikir olacaktır. Kendi yapımızdan kaynaklı olarak ve geleneksel olarak "kendinde şeyler" kavramına verilen anlamda bu türden şeylerin olduğunu düşünmek için herhangi bir nedene sahip olmadığımızdan hiçbir zaman "kendinde şeyler"i elde edemeyeceğiz.

Nietzsche kendi bilgi kuramını hiçbir zaman ayrıntılı olarak işlememiştir; ayrıca bunu yapmayı özellikle istemiş olduğunu düşünmek için de hiçbir neden yoktur. Her zaman olduğu gibi, o öncelikle kültüre ilgi duyar ve perspektiflerle ilgili söylediği şeyi, -bu onun görüşünün tartışmaya yer bırakmayacak bir hesabını yapmayı olanaklı kılmak için hiç de yeterli değildir- inançların, özellikle de değerlerle ilgili olan inançların dünya içindeki konumumuzdan asla bağımsız olmadığını vurgulamak için söyler. Birisi, kendi perspektifini bundan daha güçlü bir biçimde öne sürmeyi denerse, bu kuşkulu görünebilecektir. Bu, *Ahlakın Soykütüğü*'nden yukarıda yapılan alıntıda hızla çoğalan tırnak işaretlerinin bolluğunun nedenidir. Ama, Nietzsche, kendi pratiğinde, değerlerle ilgili olan özel bir sorunla ilgili olarak ne kadar değişik tutum -değerler dünyasında hakikatlerin var olduğu varsayılmış olduğu için ve bu nedenle, aynı zamanda Nietzsche'nin tartışmaya hevesli olduğu hakikate ayrıcalıklı bir yer verilmiş olduğu için bu sorunla ilgili hakikate hiçbir zaman ulaşamayan tutumlar- takınılabileceğini göstermektedir.

Ama, kendi ilk kitabında tartışmaya açıp kendi işinin sonuna kadar sürdürdüğü, sonunda başka her şeyi ona göre yargıladığı bir ölçüt de varmış gibi görünüyor. Bu yaşamdır. Biz

onun, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de bir yargının yanlışlığının ona itiraz etmek için gerekli bir neden oluşturmayacağını, sorunun bu yargının ne ölçüde yaşam-ilerletici, yaşam-koruyucu olduğunu söylediğini görmüştük. Aynı zamanda, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi yazmış olduğu yıl, *Tragedyanın Doğuşu*'nun da içinde olduğu kendisinin daha önceki kitaplarına, "yaşam"ı tekrar her şeyin ölçüsü olarak gören birçok önsöz yazmıştır: "bilime sanatın perspektifinden bakmak, ama sanata da yaşamın perspektifinden bakmak" onun "Özeleştiri Denemesi"nde söylediği "ilk kez bu cesur kitabın çözmeye kalkıştığı ödevdir". Yaşam neye karşıt olarak konulmaktadır? Nietzsche'nin, diğer seçkin sanatçı ve filozofların sahip olduğundan daha fazla olarak, hiçbir zaman açık bir yanıtını veremediği soru budur. Nietzsche kuşkusuz, yaşamın bütün "niceliği" ile ilgilenmez; bu söylenenden daha farklı bir şey olacaksa, şunu söyleyebiliriz: Nietzsche daha azını, üstün bir düzeni tercih edecektir. Ama üstün bir yaşam düzeni nedir? Hemen *Übermensch* akla gelmektedir. Ama, Zerdüşt'ün paraya çevirmek için herhangi bir talimat vermeden dağıttığı bir açık çek olan *Übermensch* hakkında, birinin, bunun kendine bir yardımı olabilmesi için, çok fazla şeyi tahayyül etmesi gerektiğini görmüştük. Güç mü? Yaşam bir Güç İstenci olduğundan, güç, kuşkusuz, üstün bir düzenle önemli bir biçimde bağlantılıdır. Ne var ki Nietzsche gücün her türlüsünü resmen onaylamaz; öyleyse bu da olamaz ya da o her şeyi uygun görebilirdi. Bunun yanında, yaşam ile güç, Nietzsche'nin felsefesinde, birbirlerini açık kılan kavramlar olmaktan çok, bağımsız olarak her ikisini de aydınlatacak olan bir kavramsal alana ait iki kavramdırlar.

İsa, Blake, Nietzsche, Schweitzer, D.H. Lawrence ve başka birkaç kişi gibi, yaşamı en son ölçüt olarak alan büyük yaşam savunucuları, başka ve daha değerli biçim ile türler adına yaşamın çoğunu mahkûm etmek için oldukça çaba göstermişlerdir. Kuşkusuz, bakteriler konuşabilseydi, Schweitzer'in onların adına bakterileri ortadan kaldırdığı daha büyük organizmalar kadar yaşamaya hakları olduğunu söyleyebileceklerdi diyebilsek de, bu yaşam savunucularının hepsinin kastettikleri şey anlaşılır bir şeydir. Adını andığım beş kişinin, "yaşamdan yana" ya da "yaşamı yadsıyan" olarak göz önünde tuttukları şeyler, birçok bakımdan, keskin bir biçimde birbirlerinden farklıdır. Bununla birlikte, onlar yaşamın yararına konuştuklarında, hakkında karara varmak için belirsiz ve çoğunlukla yararsız olan hiçbir şey söylemiyor gibi de değildirler. Nietzsche'nin kastettiği şey çoğunlukla, dirimliliğe, hatta canlılığa yakın bir şeydir. Bu gittikçe artan bir biçimde, onun sanat hakkında verdiği yargılarda açık hale gelir; buradaki ölçüt, onun daha sonraki ve en son yazılarında, sanatın kendi yaratıcısı bakımından aşırı bir bolluğu gösterip göstermemesi ya da onun bir yoksulluğun ve yoksunluğun ürünü olup olmamasıdır. Wagner'ın suçlanması, bu yoksulluğun ve yoksunluğun, her duruma uygulanabilecek olan bir örneğidir.

Dirimliliğin, Nietzsche'nin, son yapıtlarında herhangi bir şeyi uygun bulmasının, yeterli olmasa da, zorunlu koşulu olduğu hiç değilse açıktır. Goethe gibi (tabi ki Nietzsche tarafından yapılan kimi mitleştirmelere bağlı olarak) bir kişilik, çok geniş bir alanda neredeyse benzersiz olan üreticilik yaşamı boyunca, düzene koyduğu ve harekete geçirdiği birçok farklı dürtü nedeniyle saygın bir kişiliktir. Bunun yanında, bir an için üslup mesele-

sine geri dönersek, onun yaptığı her şey kendi damgasını taşır. Ama, Nietzsche'nin ölçütünün yüzeye çıkmayan kısmında görünmeksizin var olan güçlü ve rahatsız edici bir gerilim vardır. Henry Staten, daha önce uzunca bir alıntı yaptığımız ve bu gerilime göre düzenlenmiş olan o enfes kitabında, bunun can alıcı kısmını özlü bir biçimde ortaya koyar:

> Bir yandan hem sağlığı, hem de yok oluşu içine alan genel bir ekonomi vardır; öte yandan Nietzsche'nin kendisi, çürüyen güçler üzerinde güçle egemen olma duygusunun yarattığı doyumu yadsıyamaz. İşte bu güçler arasındaki ilişki sorunu, aynı zamanda, Nietzsche'nin kimliği ile ilgili bir sorundur (Staten 1990: 30).

Nietzsche'yi, Ebedi Dönüş'ün gösterdiği şekliyle (eğer herhangi bir şeyi gösteriyorsa) bütünü onaylamaya götüren şey budur. Ama onaylama hareketi, güçlü bir biçimde, Nietzsche'nin karşılaştığı, özellikle de çağdaşları arasında karşılaştığı neredeyse her şeye karşı titizlenerek nefret duymasıyla etkisizleşmektedir. Bu gerilim, yaşama saygı duymakla oldukça yakın benzerlikler taşır: saygı duyulan şey yaşamın bütünü mü acaba, yoksa yalnızca en soylu, en iyi, en güçlü tarzı mı?

Nietzsche'nin, kendi yapıtlarında ortaya çıkan bu çatlağa, keşfedebildiğim kadarıyla, hiç dikkat etmemiş olması şaşırtıcıdır; bu, dehşet verici bir biçimde acı dolu yaşamıyla başa çıkmaya çalışırken deneyimlediği bunalımı yansıttığında ise çok daha fazla şaşırtıcıdır. Ayrıca, bu, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Apollon ile Dionysos'dan hareketle yapılan bir genelleştirme olarak da görülebilecektir. Çünkü Apollon, yeraltıyla ilgili derinlikleri dışta bırakmak yoluyla, yaşamın katlanılabilir olduğunu gösterir; oysa Dionysos, bizi varoluşun temel dehşetiyle yüzleş-

meye zorlayacak hiçbir şeyi önemsemez. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki sanatçı metafiziğini bırakmak gerektiğini düşünmemiş olsaydı, kendisi için, yaradılışındaki çatışan dürtülere ve bunlara neden sahip olduğuna ilişkin bir anlayışın gerçek değerini gösterecek bir sistem kurmuş olacaktı.

Çok geçmeden, güçlükle katlanabileceğimiz bu "korkunç olan", *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki ilk anlamından bütünüyle farklı bir anlam taşımaya başlamıştır. Bu kitapta, korkunç olan şey, temel olarak, çoğunlukla bir acı, kimi zaman da bir sevinç meselesi olan çok etkileyici bir şeydir. Bunu onaylamak, hem çekici hem de en büyük tragedyalar dışında neredeyse olanaksız bir şeydir. Nietzsche'nin, çok pervasız bir biçimde, kendi olgunlaşmamışlığını ve deneyim eksikliğini açığa vurduğu yer burasıdır. Deneyimler olabildiğince hızlı bir biçimde arttıkça, bu deneyimlerden bazılarının, fazla abartılmamakla birlikte, ancak Dionysos'un himayesinde görülebilecek bir biçimde korkunç olmasına karşın, büyük çoğunluğunun *Tragedyanın Doğuşu*'nda göz önünde tutulmamış ve Nietzsche'yi ne yapacağını bilemez bir duruma sokan bir tarzda olduğu ortaya çıkar: bunlar sıradandır, küçüktür ve birçok böceğin ısırmasından duyulan acıdan daha büyük değildir. Eğer Nietzsche gibi biriyseniz, sanat tanrılarını bu deneyimlerin her biriyle ilgili görerek onlara hakaret eden gündelik şeyin, yüz yüze gelmenin en zor olduğu şey olduğunu düşünebileceksiniz. Bu nedenle, Nietzsche, on dokuzuncu yüzyıl sanat biçimini, gerçekçi düzyazıyı, *par excellence* herhangi bir sanat kategorisine uyduramaz. Kuşkusuz, düzyazının taban tabana zıttı olan enstrümantal müzik de, Batı kültüründe daha önce eşi görülmemiş bir biçim ve ölçüde serpilip gelişmiştir. Ama müzik, kendi en eksiksiz rolünü, tragedyanın bir

parçası olduğunda yerine getirir. Şimdi, görünüşe göre, sanatsal biçim değiştirmenin herhangi bir tarzına duyarsız olan sıradan müzik ile ihtişamı ve sefaleti gerçekliğe bağlı olmayan "saf" müzik arasında bir bölünme ortaya çıkmaktadır. Onları bir araya getirme girişimi, çağdaş fenomenlerin en fazla acı vereni olan Wagner'ın şarlatanlığıyla sonuçlanır; çünkü burada bu girişim en aldatıcı bir şekilde ortaya çıkar. Hiç ayrılmamış olması gerekeni birleştirmek için, başka hiç kimse de ufukta görünmemektedir. (Nietzsche'nin Bizet'in Carmen'deki dehasına ilişkin son dakika duyurusu, durumun vahameti göz önüne alınırsa, eften püften bir şeydir. Carmen, uzlaşmaz bir biçimde her türlü anlamı reddederken, Nietzsche, içinde anlamın yayılma eğilimi gösterdiği bir çalışmaya gereksinim duyuyordu.)

Zerdüşt, III. Kısım'da bir yerde, yeniden güç kazanmak için, geçici olarak dağdaki evine geri dönerken şunları söyler:

> Aşağılarda her konuşma boşuna konuşmadır. Orada unutulan ve göz önünde tutulmayan şey, en iyi şekliyle bilgelikti: bunu şimdi öğrendim. İnsana ait her şeyi kavrayacak olan kişi, her şeyle de başa çıkmak zorunda kalacaktır. Ama bunun için ellerim çok temiz benim. Soludukları havayı bile solumak istemiyorum; yazık ki, onların gürültü patırtı ve iğrenç nefesleri arasında çok uzun süre yaşadım! (*BBZ* III, "Eve Geri Dönüş").

Sonra, aşağılarda karşılaştığı anlamsız, kaçınılamaz gevezeliğin dehşete düşüren anlatımıyla devam eder. Bu, eminim ki, Nietzsche'nin kent yaşamına ilişkin alışılmış tepkisiydi. İnsani yaşamın neredeyse bütününü dışta bırakmak, koşulsuz onaylayıcı için tuhaf bir istekti. Öyle görünüyor ki, Nietzsche, *Şen Bilim*'in IV. Kitabı'nın başında "görmezden gelmek benim tek yad-

sımam olmalı" demesinde olduğu gibi, "unutmak ve görmezden gelmek" hakkında konuşmakla kendi genel düşüncesindeki bir tutarsızlık olarak gözüne ilişen şeyden kaçınmaya çalışıyor. Ama görmezden gelmek zorunda kaldığın şey, ya seni bir hücrede yaşamaya ya dünyayı arkada bırakmaya ya da dağdaki mağarana çıkmaya zorlayacak, her yerde karşına çıkacak bir musibetse ne olacak? Bu bayağılığa karışmak ve onu suçlamaktan daha yok edici bir umutsuzluktur. Nietzsche bu umutsuzluğu ya da buna benzer bir şeyi göz önünde tutmuş olsa da, umutsuzluğa düşmek yerine, onu her şeyi onaylamaya götürecek şu ya da bu yolu yürümeye karar veriyor. Her şeye rağmen, sınırlarının ötesindeki birçok şeye yön vermeye başlayan ve sınırsız bir biçimde evet-diyen bir felsefede pek etkileyici olmayan bir yön vardır. Bu, Ebedi Dönüş'e itiraz etmek için var olan en önemli nedenin, küçük insanın da tekrar tekrar ortaya çıkacağı düşüncesi olduğunu söylediğinde Zerdüşt tarafından kabul edilmektedir. Nietzsche bunu, kendine özgü tehlikeli mizah yeteneğiyle *İşte İnsan*'da ortaya koyar. Orada şöyle yazar: "İtiraf edeyim ki, benim derinlerden gelen gerçek düşüncem Ebedi Dönüş'e yapılabilecek en derin itiraz, her zaman annem ile kız kardeşimin varlığıdır" (*İİ*, "Why I am so wise", 3; bu parça Elisabeth tarafından yok edilmişti ve ancak 1960'larda basıldı).

Her şeyi onaylamakla ilgili başka bir sorun daha vardır. Nietzsche, her ne kadar *amor fati* gibi formüllerle cezp edilmiş olsa da, bu formüllerin neredeyse kaçınılmaz bir biçimde tutku ve güçten yoksun olduklarının farkındaydı. Çünkü, onaylama ile teslimiyet arasında kolayca tanımlanabilir bir fark yoktur; ya da daha çok, onların varlık tarzlarının farklı olduğu söylenebilse de, pratikte bu farklılığın nereye varacağını bilmek güçtür. Bu, yal-

nızca, omuz silkmeye karşı içtenlikle onaylama meselesi midir? Ayrıca bu ayrım yeterli midir? Yaşamı, kendi tüm sefilliği bakımından kapsamlı bir biçimde okumayı da içine alacak şekilde, tüm doluluğu içinde onaylamanın gerçekten özel bir şey yapmayı gerektirmediğini düşünüyorum; olsa olsa önünde bulduğu her şeyi memnuniyetle karşılayan bir tutum takınmayı gerektirir. Ama, karşı konulmaz bir biçimde önümüzde bulduğumuz şey küçüklükse ya da tinsel bakımdan sefil olan bir şeyse, dünyanın gidişatına müdahale eden ve bu gidişatı iyiye yönlendiren bir onaylayıcıya gereksinim duyulacakmış gibi görünüyor. Adorno'nun Nietzsche'ye yönelik özlü bir biçimde dile getirdiği itirazının en ağır yönü budur. Bu, aynı zamanda, Nietzsche'nin kendisinde öne çıkan birçok şeyin arka planında iş gören, ama hiçbir yerde *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde olduğundan daha keskin bir hal almamış olan şeydir. Böylece Nietzsche, bir kitapta ortaya attığı çıkmazı bir sonraki kitapta ortadan kaldırmaya çalışarak -onu bir yapıttan diğerine götüren karakteristik hareket- (bkz. Peter Heller 1966) bir kere daha konu değiştirmek zorunda kalmaktadır. Ama daha sonraki kitabı onun en görkemli kitabı olsa da, Nietzsche'nin uzlaşmaya yanaşmayan dobralığı yüzünden, gerilimi azaltmak konusunda başarısızlığa uğramakla kalmamış, son yılı olan 1888'deki kitaplarını eşi görülmemiş lanetleme ile gem vurulmaz coşkunluk arasında tereddüt içinde bırakacak şekilde bu gerilimi daha da artırmıştır.

8. Efendiler ile Köleler

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'ne "Bir Polemik" alt başlığını koyar ve daha sonraki sayfa bunun, kendi son kitabı "*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin tamamlayıcı ve aydınlatıcı bir devamı" olduğunu bildirir. *Ahlakın Soykütüğü*, hiç değilse yüzeysel olarak, Nietzsche'nin diğer yapıtlarından farklı bir biçime sahiptir. Bu farklı biçime göre, kitap kimi zaman çok uzun olan kesimlere bölünmüş ve her biri kendi başlığını taşıyan üç denemeden oluşmuştur. Kitap akademik bir çalışmanın kimi özelliklerini taşısa da, Nietzsche bunu daha ziyade eğlenmek için yapmaktadır. *Ahlakın Soykütüğü*, kendi içeriği bakımından aşırı ciddi bir yapıt olsa da, daha çok akademik usullerin bir alaya alınması olarak göz önünde tutulabilir. Bu kitap, hiç değilse virtüözce olandan kaotik olana kaymayı biraz önleyecek ölçüde diyalektik ters çevirmeler gerçekleştiren ilk iki deneme bakımından, Nietzsche'nin en kompleks metnidir.

1908'de Eduard Hitschmann'ın *Ahlakın Soykütüğü*'nden okuduğu parçaları dinledikten sonra, Freud'un Nietzsche'nin "şimdiye kadar yaşamış ya da belki de yaşayacak başka herhangi bir kişiden daha fazla kendisi hakkında açık seçik bilgiye sahip olduğu"nu söylemiş olmasına dikkat edilmeli (Jones

1955: il. 385). *Ahlakın Soykütüğü* Nietzsche'nin acı ve diğer insanların acıya nasıl anlam vermeyi denedikleri konusundaki en kalıcı ve en derin girişimi olduğundan, kendi yaşamını kökten farklı bir şekilde aynı girişime adamış olan Freud'un bu dikkate değer övgüyü yapmak zorunda hissetmesi şaşırtıcı olmasa gerek. *Ahlakın Soykütüğü*'nün, ara sıra bütün bütüne çelişkiye düşen şaşırtıcı yön değiştirmeleri ve dönüşleri, Nietzsche'nin, acıyla başa çıkabilmek için insanların geliştirmiş olduklan yöntemlerin çeşitliliği üzerine sürekli kafa yormasının bir sonucudur. Böylece (onun düşünce yollarından birini önceden ortaya koyarsak) çileci kişi, başka birçok acı türünden kurtulmak için belirli bir türdeki acıyı zorla kendine uygular. Bu kendi başına yargılanabilir bir şey değildir. Ama "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?" başlığını taşıyan Üçüncü Deneme'de Nietzsche, sanatçılar, filozoflar, rahipler ve onların cemaati tarafından uygulanan çilecilik çeşitlerini ele alırken, değerlendirmeler hızla çoğalır ve birbirleriyle bağlantıya girerler; onların karmaşıklığı, Nietzsche'nin, fenomenlerin artık anlaşılır bir düzenlemeye uygun olmadığını kabul eden ve sık sık kendi ifadesinin kaba gücüyle gizlenen bir ince fikir aşamasına eriştiğini gösterir.

Kitabın bir bütün olarak gelişimi, hem içerik hem biçim bakımından kuşkulara yol açan yalın zıtlıklardan, anlaşılmaz olanın etrafında dolaşıp duran kategorilerin çöküşüne doğrudur. "'İyi ile Kötü', 'İyi ile Fena'" başlığını taşıyan Birinci Deneme'nin ilk koyutu, kendi konumları nedeniyle değer koyucu olarak adlandırılan, "tüm aşağı, alçak ruhlu, bayağı ve avam olanlara karşıt olarak kendi eylemlerini iyi, yani birinci sınıf olarak duyumsayan ve kabul ettiren" "soylu" kişiler hakkındadır: "Bu onlara, ilkin, değer yaratma ve değerlere yeni adlar koyma hakkı veren uzaklık

duygusundan dolayı böyleydi: onların yararlılıkla artık ne ilgileri olabilir ki!" *(AS I, 2)*. Burada Nietzsche, "iyi ile kötünün ötesinde" ifadesine bütünüyle açık olan başka bir güç kazandırır. Çünkü, artık, onların kendi efendilerini kötü olarak düşünen ve bu efendilerden farklı olan şeyi "iyi" olarak tanımlayan kölelerin kategorileri olmadığı söylenmektedir. Tersine, ilk soylular önce kendilerini tanımladılar, daha sonra kendi niteliklerinin eksik olduğu şeyi "fena" olarak adlandırdılar. Kuşkusuz, Nietzsche ikinci yöntemin, kendiliğinden tepkisel bir yadsımanın ürünü olan ilkinden daha üstün olduğunu düşünür. Bu ilk soyluların hatası ise, yaşama ilişkin yaklaşımlarının yalınlığından dolayı sıkıcı olmalarıdır. Islah olmaz bir biçimde sağlıklı, acıya karşı umursamaz, kendilerine benzemeyenleri suçlamaya ilgi duymayan kişiler olarak onlar, dakik değerlendirmeler yapmakta kullanacakları materyale sahip olmaksızın değer yaratıyorlardı.

İyinin ve Kötünün Ötesinde de Nietzsche, yaşamın ona bağlı olduğu tedbirli değerlendirmenin gerekliliğine sık sık vurgu yapmıştı. Ama bu, bazen tek olumlu değermiş gibi görünen ve ancak soylu olanların en yakınına ulaştığı sınırlandırılmamış onaylamayla eşzamanlı olarak nasıl iş görebilir? Bu bizi, olması gerektiği gibi, görünen ve ancak soylu olanların en yakınına ulaştığı sınırlandırılmamış onaylamayla eşzamanlı olarak nasıl iş görebilir? Bu bizi, olması gerektiği gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ki çıkmaza geri götürüyor. Pişmanlık ve nostalji olmadan yaşamak, örneğin, harika bir şeymiş gibi görünüyor. Ama, boşa harcanmış zamandan, kaçırılmış olan fırsatlardan, hatalardan nasıl pişmanlık duyulmaz, bunlara ek olarak da bir daha asla yeniden yaşanamayacak mutluluğun özlemi nasıl çekilmez? Ayrıca, bu pişmanlıklara ilişkin, değerlendirmelerde temel olabile-

cek birçok karşılaştırmalara, kıyaslamalara girişmekten nasıl kaçınılabilir? Zerdüşt'ün en anlamlı şu sözleri, sorunu genel olarak çözüyormuş gibidir:

> Şimdi siz bana, dostlarım, beğeni ile beğenme üzerine tartışma olmaz mı diyorsunuz? Ama yaşamın tümü beğeni ile beğenme üzerine bir tartışmadır. Beğeni aynı zamanda ağırlık, tartı ve tartandır; ağırlık, tartı ve tartan üzerine tartışmadan yaşayacak olan her canlının vay haline! (*BBZ*, II, 'On Those Who Are Sublime')

Böylece, soyluların, ilk "efendiler"in, Nietzsche için, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde övgü konusu olmadıkları açıktır. Aynı şekilde, efendilerine hınç duyan "köleler"in kendi sefaletlerinin kaynaklarını gayretle araştırırlarken ilginç yanıtlarla ortaya çıkmaları çok olasıdır. Ne var ki, yanıtlar çok fazla ilginç hale gelir ve her türlü kahramanca yalınlık olanağı ortadan kalkar. Kahramanca yalınlık olanağının ortadan kalkmış olduğuna hiçbir şüphe kalmadığında ise, biz son insanlar, çöküş halindekiler (decadents), kendi gecikmişliğimizden cesaret kazanacak ve tartışma bizi nereye sürüklüyorsa onu izliyor olacağız. Nietzsche'nin en etkili düşüncelerini kabaca kısaltırsak (*Ahlakın Soykütüğü*'nü özetlemeye çalışmak umutsuz bir çaba olacaktır): kölelerin kendi efendilerinden daha kurnaz kişiler olarak (güç bir iş değildir bu) kendi Güç İstençlerini, soyluların perspektifinden rezil bir şey olarak görünse de, etkili şekillerde kullanabildikleri, sonunda, efendilerinin değerlerini kendi değerleri haline dönüştürecek kadar etkili kullanabildikleri görülmüştür. Bu, tutsaklık içindeki Yahudilerin, bugüne kadar yapılmış en büyük ahlaksal başarı olarak Hıristiyanlığa ilerleyişiydi. Diğer birçok şey arasında bu, "'Suç', 'Kötü Vicdan' ve benzerleri" başlığını taşı-

yan İkinci Deneme'de ortaya konmaktadır. Gurur, başarı, kendine yeterlik gibi dünyevi değerleri aşağılayarak ve onların yerine alçakgönüllülüğü, tevazuyu ve diğerlerini geçiren Hıristiyanlar, kendileri kadar küçük hükümdarlarını yaratmayı başarmışlardır. Ama bunu yapmakla, Hıristiyanlığın kendini yıkıma götürecek tohumları içeren değerlerini de yetiştirmişlerdir. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nün sonlarına doğru *Şen Bilim*'in V. Kitabı'ndaki çok ikna edici bir parçayı alıntılar:

> Hıristiyan ahlakının kendisi, hakikatçilik kavramı gitgide daha sağın bir anlamda alınırsa, Hıristiyan vicdanının günah çıkarmadaki inceliği ne pahasına olursa olsun bilimsel vicdana, entelektüel temizliğe dönüştürülmüş ve inceltilmiştir. Doğanın tanrısallığın ve bir tanrı kayrasının kanıtlıymış gibi görülmesi: tanrısal bir aklın şerefine adanmış tarihi ahlaksal bir dünya düzeninin ve ahlaksal niyetlerin kalıcı tanığı olarak yorumlamak... şimdi bunlar geçmişe ait gibi görünmekte, bunlar geçmişe karşı vicdan taşımaktadır... (*ŞB* 357)

Ayrıca Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nü kendisinin en muazzam parçalarından biriyle sürdürür:

> Tüm büyük şeyler, kendini yenme edimiyle kendi yıkımlarına neden olurlar: böylece yaşamın yasası, yaşamın yapısındaki "kendini yenme"nin gerekliliği yasası haline gelecektir; sonunda yasa koyucunun kendisi göreve çağrılır: Kendi koyduğun yasaya boyun eğ! Böylece bir dogma olarak Hıristiyanlık kendi ahlakıyla yıkılmıştır; aynı şekilde bir ahlak olarak Hıristiyanlık da şimdi yok olup gitmelidir; biz bu olayın eşiğinde duruyoruz *(AS III. 27)*

Bunun yanında, Nietzsche'nin bu kitaptaki en son sözleri, hakikat istenci kendi bilincine vardığında, Hıristiyanlık tarafından zorla ele geçirilen ahlakın çöküşüyle ilgilidir.

Buradaki "tüm büyük şeyler" ve Hıristiyanlığın kendini yıkıma uğratması düşüncelerine dikkat edelim. *Ahlakın Soykütüğü* kendi üslubunun açıklığı nedeniyle değil de -Nietzsche artık buna ilgi duymaz- zıtlıkları uçlara taşıması ve onlara kendi haklarını vermesi, böylelikle de Nietzsche'nin, içinde her iki tarafı da olabildiğince güçlü bir biçimde silahlandırmaktan ve kendisiyle savaşmaları için elinden gelen yardımı onlara sağlamaktan zevk aldığı bir ya da daha doğrusu birçok kavgaya başkanlık etmesi nedeniyle, Nietzsche'nin en aklı başında kitabıdır. Bu, daha sonraki kitaplarının adalet duygusuna sahip olmamaları üzerine çalışmaya kendini vermesi için Nietzsche'ye güç verir. *Ahlakın Soykütüğü* hem yaratıcı bir geriye bakış hem de daha sonraki evresi için hareket noktasıdır.

Kitabın bu geriye bakış boyutunu, görünüşte Nietzsche'nin önceden ortaya atmış olduğu uzaklaşan şaşırtıcı yapısıyla "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?" başlığını taşıyan Üçüncü Deneme ortaya koyar. Çünkü, burada Nietzsche, çileci ideallerin her zaman onun için önemli olmuş çeşitli kişiler için taşıdığı anlamı, onların kendilerine uyguladıkları acıları göz önünde tutarak inceler. Yaşam zaten yeterince korkunçtur; öyleyse neden, insanların kaçmayı umdukları şeyi bile istemli bir şekilde isteyerek artıran çileciliği hayata geçirerek o daha da korkunç yapılıyor? Sırf rastlantısal olan, beklenmedik bir biçimde gelip bizi bulan acı katlanılmaz bir şeydir. Ama biz bu acıyı kendimize zorla uygularsak onu anlayabilir ve anlayışımızı yaşamın bütününe yayabiliriz.

Bu denemede ilk olarak ele alınanlar sanatçılardır; ama inceleme hemen, Wagner'ın ve yaşlılık döneminde onun namuslu olmaya kucak açmasının değerini küçültmeye gider (bu Nietzsche'nin büyük sürprizlerinden biri değildir kuşkusuz). Bu aşamada Nietzsche şunları söyler: "En iyisi sanatçıyı kendi yapıtından ayırmak ve onu yapıtı kadar ciddiye almamaktır... Doğrusu, sanatçı kendi yapıtı olsaydı, o bu yapıtı tasarlayamaz, kavrayamaz, dile getiremezdi: eğer Homeros bir Achilleus ya da Goethe bir Faust olsaydı, ne Homeros, Achilleus'u ne de Goethe, Faust'u yaratabilirdi" *(AS III. 4)*. Buradan, sanatçının kendi yapıtının gelişmesine yardım edecek herhangi bir durumu benimseyecek ahlaksal yargılardan yoksun olduğu sonucu çıkar. O deneyimleri "hakikat"le pek ilgisi olamayacak olan yaratma amacıyla kullanır. "O halde çileci ideallerin anlamı nedir? Bir sanatçının durumunda, gördüğümüz gibi hiçbir şey!" *(AS III. 5)*. Kendi kariyerinin başlarında, "sanat bu yaşamın hakiki metafizik etkinliğidir" demiş ve daha sonra metafiziği bir yana bırakmış olsa da, Nietzsche şimdilerde sanat ile gerçeklik arasında yakın herhangi bir ilişki olduğunu düşünmeye pek istekli görünmemektedir. Daha sonraki dönemlere ait bir notta o şöyle yazar: "Bir filozof tarafından 'iyi ile güzel birdir' denmesi rezilce bir şeydir; bir de 'hakikat de' diye eklerse onu kırbaçlamalı. Hakikat çirkindir gerçekte. Hakikat tarafından yok edilmeyelim diye sanatımız var" (*GI* 822). Ayrıca Nietzsche, sanatı her zaman, insansal etkinliğin paradigması olarak görür. Böylece, -dikkatten kaçmış başka bir açmaz olarak- sanat hakikatten yaşam koruyucu bir kaçış iken, sanatçılar, bunu sık sık hakikat olarak sunan doğuştan kuşkulu kişilerdir. Yalnızca gerçeklik hakkında bir bilgi vermeye çalışan her sanatçı bütünüyle suçlu bulunmuştur. Onlar

bir yana, geriye kalanlar, "her zaman bazı ahlak, felsefe ya da dinlerin uşakları olmuşlardır" *(AS III. 5)*. Çileci ideallerin anlamının ne olduğu anlaşıldıkça, "sanatçıları bir yana bırakalım" denmektedir.

Nietzsche daha sonra ilgisini filozoflara yöneltir. Bir filozof olmak demek, çileciliği kendi yararına kullanmak demektir. Ama burada çilecilik ilk olarak, tek yönlü olmaktan ve birinin, tek yönlü olarak izlenen bir amaç uğruna çeşitli hazlardan vazgeçmesinden başka bir anlama gelmez. Oysa kişiyi çileciliğe götüren bastırılmaz dürtü yaşamdan zevk alma olanağı karşısında, bu zevkin hak edilmemesinden kaynaklı olarak duyulan dehşetin bir sonucudur. İsteyerek seçilmiş çilecilik ile zorla kabul ettirilmiş çilecilik bütünüyle değişik olgulardır. Rahiplerin buyruğuyla çileci olanlar, bunun için bir önkoşul olan herhangi bir iyi şeyi başarmak için çileci olmazlar; rahiplerin onlara hissettirdikleri suçluluk duygusu yüzünden layık oldukları acıyı artırmaya sürüklenirler. Yaşamın neden acı olduğunu, onların üzerine daha fazla acıyı yüklemek yoluyla açıklamanın korkunç zalim bir yoludur bu: onlar kendi acılarından sorumludurlar.

Bu denli tuhaf olan bu fenomen, insanların her şeye kendi sırtlarını dönme ve aptalca bir sefalet durumunda yaşama kapasiteleri karşısında şaşkınlığa düşmüş olan Nietzsche'yi hem büyülemiş hem de dehşete düşürmüştür. "İnsan hasta hayvandır", ama mevcut olan her ilaç denenmiş ve işe yaramadığı görülmüştür. Nietzsche'nin, son yılının kısa düzyazılarında dile getirilmiş, gittikçe artan hoşgörüsüzlüğü ve tam bir devrim arzusu buradan kaynaklanır. Nietzsche'nin acıları daha da şiddetlendikçe, -bu acılar 1887 ve 1888 yıllarında çok tehlikeli bir boyuta ulaştı- acıya bir şekilde anlam verme iddiası taşıyan görüşlere karşı

daha hoşgörüsüz olmaya başladı; ayrıca bu acılar, bu dönem boyunca, ahlakın iyi davranışa ve iyileşmeye bağlı olan insanları kandırmak için sık sık korkunç derecede becerikli davranışların toplamından başka bir şey olmadığını düşünmesinin nedenidir. *Ahlakın Soykütüğü*'nün sonunda Nietzsche kendine "Ahlakın gitgide yok olacağı konusunda herhangi bir kuşkunun olamayacağı" umudunu aşılar. Çünkü, *Ahlakın Soykütüğü*'nün büyük bir bölümü, kilisenin hizmetine girmeye hiç de ihtiyaç duymayan rahiplerin, neyin ahlaksal neyin ahlak dışı olduğunu belirlemek için gösterdikleri sonsuz sayıdaki maharetleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun yanında, biz gittikçe daha küçük kişiler haline geldikçe, -Hıristiyanlık olmasa, daha büyük kişiler olma olanağımız olurdu belki, ama bu durumda bile, büyük olasılıkla, gökyüzünü yararcılığın dünyasına indirmek için yalnızca birkaç ayarlama yapmak gerektiğini savunarak, Hıristiyanlığa dayanan ahlaka sımsıkı sarılacağız- büyüklüğün artık olanaklı olmadığını varsayarak, büyüklüğü kabul etme yeteneğimizi bile yitireceğiz. Köle ahlakı zafer kazanmıştır artık. Ortada bir tane bile efendi olmasa da, köle gibi olmaktan hoşnutuz. *Ahlakın Soykütüğü*'nün görkemli son kesimi, yalınlaştırmaya ya da kabalaştırmaya başvurmadan her şeyi özetler:

> Hayvanların en cesuru ve acıya en alışkını olan insan, acıyı acı olarak reddetmez: arzular bunu, acıya bir *anlam*, bir amaç gösterilmesi koşuluyla, onu arar hatta. Acının kendisi değil de, acının anlamsızlığı, uzun süredir insanlığın üzerinde dolaşan kötülüktür; *ve çileci ideal sundu insana anlamı!* Uzunca bir zaman boyunca sunulan tek anlamdır bu; bir anlamın olması, hiç olmamasından daha iyidir... Böylelikle *kurtuldu* insan, bir anlama sahip oldu, artık rüzgârda sallanan bir yaprak gibi değildi o... Şimdi bir şeyi isteye-

bilirdi; öncelikle istenilen şeyin ne amaçla, neden istendiğinin bir önemi yoktur: *istencin kendisi kurtarıldı.*

Kendi yönünü çilecl idealden almış istemenin, bütünüyle ne ifade ettiğini kendimizden gizleyemeyiz artık: bu insandan, dahası hayvandan, hele hele maddeden nefret etmeyi, duyular karşısındaki, aklın kendisi karşısındaki bu dehşeti, mutluluk ve güzellik karşısındaki bu korkuyu, her görünüşten, değişimden, oluştan, ölümden, arzudan, özlemin kendisinden kaçma özlemini, -artık bütün bunların ne demeye geldiğini kavrama cesareti gösterelim- bir hiçlik istencini, yaşamdan iğrenmeyi, yaşamın en temel ön koşullarına karşı bir başkaldırıyı ifade eder; ama bu istençtir ve öyle de kalacaktır!... Başlangıçta söylediğimizi sonda da tekrarlarsak: insan istememektense hiçliği isteyecektir *(AS III.28).*

Nietzsche, onun yazdığı, gerçekten özgün olan son kitabını bu sözlerle bitirir. Neredeyse hiçbir umut mesajı taşımayan bu kitabın bu kadar coşturucu olması tuhaftır. Ama bu aşamada konan teşhis, -yanıltıcı da olsa-, tedavi için yetersiz olan bir etki yapar.

9. Çekiçle Felsefe Yapmak

Nietzsche'nin akıl sağlığının yerinde olduğu son yıl olan 1888, çok verimli bir yıl olsa da, bu yılda ortaya konan ürünler gittikçe tuhaf bir biçim almaya başladı. Onun kitaplarının en önemlisi olması tasarlanan, *Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* adlı kitaba başlandı, ama bu kitap bitirilemedi; sanırım, bitirmek için gerekli sebat eksikliğinden değil de, sonunda Nietzsche'nin kendini ne yapacağını bilemez bir durumda bulmasından. Masumluğun dönüşü, yeni bir bilincin doğuşu vb. gibi çok sık kullanılan ifadeler, onlara sanatsal bir biçim veremediğinde, Nietzsche'ye her zamankinden daha sahte görünmüş olmalı. Bu nedenle kendini, daha önce hiç olmadığı kadar sert bir üslupla yazılmış polemiklere adadı. Ama bu polemiklerde, kimi yorumcuların yaptığı gibi, Nietzsche'nin, söylediği şeyi slogan düzeyine indirerek değerini düşürdüğünü iddia etmek bütünüyle yanlıştır.

Bununla birlikte, Nietzsche yaşamı boyunca kafasını meşgul etmiş büyük kişiliklerle ilgili düşüncelerini ortaya koyduğunda, bu polemikler, çok sık olarak ağırlıklı bir nitelik kazanırlar. Bu polemiklerden ikisi, sanatçı olarak olduğu kadar kişi olarak da etkisinden bir türlü yakasını kurtaramadığı Wagner üzerine-

dir. Bunlardan ilki olan *Wagner Olayı*, isabetli ve eğlenceli bir kitaptır ve Thomas Mann gibi Nietzsche'nin en akıllı yorumcularının ortaya koyduğu gibi, o, tuhaf biçimde tersine çevrilmiş bir övgü gibidir. Kuşkusuz, birçok övgü de dümdüz sunulmuştur. Sonunda, Nietzsche kendi sanatsal deneyiminin her alanını gözden geçirdiğinde, onun için en fazla anlam ifade eden yapıtın, *Tragedyanın Doğuşu*'nda olduğu gibi *Tristan ile Isolde* olduğu ortaya çıkar. Nietzsche, kuşkusuz, kendi üzerinde etkisi olduğunu düşündüğü bir şey hakkında konuşurken, etkisinin olmadığını düşündüğü bir şey hakkında yaptığından daha etkili bir şekilde hiç konuşmamıştı; hâlâ da konuşmamaktadır. Flaubert'in kitaplarına uygun düşen karakterleri söylence boyutlarında betimlerken, bir çöküş tipi olarak Wagner'a yapılan saldırı, her şeyi fazlasıyla kolay bir biçimde bir *tu quoque* olarak kullanabilir: "Sorunu daha geniş bir boyutta ele alırsak, Wagner'ın, Paris'in küçük, çöküş içindeki kişilerine ilgi duymak dışında herhangi bir soruna ilgi duymadığını söyleyebiliriz. Her zaman hastaneden beş adım ileride. Bu sorunların hepsi, modern, kentle ilgili sorunlardır. Bundan kuşkunuz olmasın" (*WO* 9). Peki ya Nietzsche için ne söylenebilir? Nietzsche kesinlikle, hastanenin içindeki olaylara başkanlık etmektedir.

Wagner'a karşı kaleme alınmış ikinci polemik olan *Nietzsche Wagner'a Karşı*, *İnsanca, Pek İnsanca*'dan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye kadar olan kitaplarından biraz değiştirerek alınmış kesimlerin bir toplamıdır. Walter Kaufmann'ın, güzel parçalar içerse de, düzenli bir kitap olmaktan çok bir albüm olan ve topu topu yirmi sayfa uzunluğunda olan bu kitabın, "belki de Nietzsche'nin en güzel kitabı" olduğunu söylemesi tuhaftır. Bu kitap,

başka herhangi bir şey kadar, Nietzsche'nin, "birdenbire, çaresiz ve yıkılmış bir biçimde Hıristiyanlık haçının önünde diz çökene kadarki" Wagner'ı diğer Almanlardan ayırarak, kendini "Almanların aşağılayıcısı" olarak tasarladığı mitleştirmenin bir parçasıdır. Nietzsche, tam bir romantik olmanın yaratacağı tehlikeleri anlamak için yeterince güçlü olmamış olsaydı Wagner'a, yani kendisine taban tabana zıt birine benzeyeceğini düşünür. Müziğe, Wagner'ın müzikal dramlarına, Wagner'ın dehasının yapısına ilişkin Nietzsche'nin kavrayışındaki yoğunluk şaşırtıcıdır ve değişik kitaplarında yer alan bu parçaların bir araya toplanması onların etkisini artırır. Ama her şeyden daha fazla olarak, bu kitap, Nietzsche'nin yasaklanmış şeylere karşı aşk acısı çektiğinin tanığıdır.

Kendi keskin ama etkili polemiklerinin merkezinde, İsa'nın "yalnızca iç gerçekleri gerçeklikler, 'hakikatler' olarak, geriye kalan her doğal, zamansal, uzamsal, tarihsel şeyi ise yalnızca imler, meseller için vesileler olarak gören büyük simgeci" *(HL/D 34)* şeklinde betimlendiği Deccal söz konusu olduğunda bunun daha da doğru olduğu söylenebilecektir. Bu parça, devam ettirildiğinde, esrik lirizmin, birini Nietzsche'nin nasıl bu kadar hızlı geri çekilebildiği konusunda hayrete düşürecek yüksekliklerine erişir. Nietzsche, Kierkegaard'ın ondan övünç duyduğu Hıristiyanlığa bir saldırı ve ateşli bir biçimde karşı koyduğu Aziz Pavlus'a yöneltilmiş bir başkası yoluyla bunu başarır. Ama rahiplerin İsa'nın öğretilerinden hareketle ortaya koydukları şey karşısında Nietzsche'nin duyduğu hiddet, kendi tutkusu ve yozlaşmanın yarattığı bulantıyı ifade etmesi bakımından çok görkemlidir. Bunun yanında Nietzsche açık bir biçimde şunları söyler:

"Hıristiyan olan tek *pratik*, çarmıhta ölenin *yaşadığı* gibi bir yaşamdır. Böylesi bir yaşam bugün için de olanaklıdır, hatta belirli insanlar için gereklidir: hakiki, özgün Hıristiyanlık her zaman olanaklı olacaktır" (*HL/D* 39). Ama, bu söylenen imana bağlı olduğu için güçlü olan tinler için değil. "İman mutlu kılar: demek ki yalan söyler" (*HL/D* 50). Bu, "haz duyguları 'hakikat nedir?' sorusu üzerine tartışmaya girdiğinde 'hakikat'le ilgili en güçlü kuşkunun ortaya çıkması gerektiği"ni düşünen Nietzsche'nin müzmin soluluğundan gelir. Nietzsche, kendisinin hakikat istencine ilişkin sorgulamasını yürürlükten kaldırıyormuş gibi görünse de, bu kabul edilebilir bir şeydir. Aynı kitabın başlarında, Kant'ın etiğine yıkıcı bir saldırının ortasında, Nietzsche şöyle yazar: "Yaşam içgüdüsünün gerektirdiği bir eylemin doğruluğu ona eşlik eden hazla kendini kanıtlar; ne var ki kendi Hıristiyan bağırsaklarıyla bu nihilist (Kant), hazzı bir itiraz olarak görür. Herhangi bir iç zorunluluk olmadan, herhangi bir derin kişisel seçim olmadan, haz olmadan bir 'ödev' robotu gibi çalışmak, düşünmek ve duymaktan daha hızlı bir biçimde bizi başka ne yıkabilir ki?" (*HL/D* 11). Burada açık bir çelişki olmasa da, her şeyle karşılaşmayı göze alan ve kaçmayan Nietzsche ile yükseklerden uçan hazcı Nietzsche arasında bir gerilim vardır.

1888'in en canlı, en nükteli ve tamamen coşturucu ürünü, Wagner'ın kötü yazgılı *Tanrıların Batışı* eserine öykünen bir başlık taşıyan *Putların Alacakaranlığı* kitabıdır. Bu kitap çöküşün eşliğinde yazılmış olsa da, tam bir ustalık belirtisi gösterir. Yine o, Nietzsche *Übermensch*'den ümidi kestiği ölçüde, gitgide, değerbilir bir biçimde birçok örneği verilen bir kavram olan "yüksek insan"ın - oysa Zerdüşt "bir *Übermensch* şimdiye değin hiç