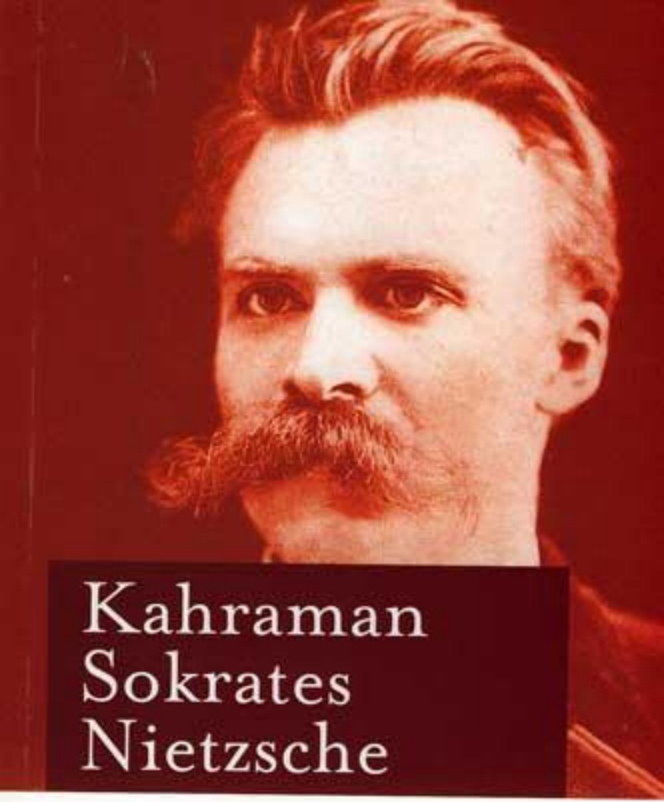


Kahraman Sokrates Nietzsche

Michel Guérin

SaveAllimages

DHARMA FELSEFE

Nietzsche: Kahraman Sokrates

Michel Guérin

tzsche: Kahraman Sokrates / Michel Guérin
inal Adı: Nietzche Socrate héroïque

Editions Grasset & Fasquelle, 1975
Dharma Yayınları, 2006

rkçe yayın hakları Dharma Yayınları'na aittir.
yıncının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz.
ynak göstermek koşuluyla alıntı yapılabilir.

yıncı: Namık Kemal Atalay
nel Yayın Yönetmeni: Hasan Öztoprak
viri: Kenan Sarıalioğlu
zelti: S. Asaf Taneri
pak Tasarımı: Mithat Çınar
yfa Düzeni: Çiğdem Dilbaz

fik Matbaası'nda basılmıştır.
rmara San. Sit. M Blok No: 291
elli - İstanbul
(0 212) 472 15 00/3 hat

Basım: Ağustos 2006

üphane Bilgi Kartı (CIP):
hel Guérin
tzsche: Kahraman Sokrates
sefe
nbul, Dharma Yayınları, 2006, 320 sayfa

N: 9944-986-23-2

arma
ınevi: İstiklal Cad. Tütüncü Çıkmazı
3/3-4, Galatasaray/Beyoğlu, İstanbul
(0 212) 249 10 65-66-67 • Faks: (0 212) 249 10 99
osta: editor@dharma.com.tr

ış ve Dağıtım: Mollafenari Sok.
17 Cağaloğlu/İstanbul
(0 212) 512 81 21 • Faks: (0 212) 512 50 21
osta: dharma@dharma.com.tr
rnet satış adresi: www.dharma.com.tr

Nietzsche: Kahraman Sokrates

Michel Guérin

Çeviren: Kenan Sarıalioğlu

DHARMA® FELSEFE

Michel Guérin, yazar ve filozof. Bugüne kadar yaklaşık on beş tane çalışması yayımlandı.

Platon'dan beri filozof sürgündedir ve vatana karşı suikasta hazırdır.

NIETZSCHE

YAZARIN NOTU

Nietzsche'nin ölümünden sonraki yazıları için aşağıdaki yapıtlara başvuruldu:

Der Wille zur Macht (Güç İstenci) Kröner bas.

Umwertung aller Werte (Tüm Değerlerin Altüst Edilmesi) Friedrik Würzbach bas. -DTV- Deutscher Taschenbuch Verlag, 1969, iki bölüm.

GİRİŞ

"...Bir an için evet dediğimizi varsayalım, o zaman, yalnız kendimize değil, tüm varoluşa evet demiş oluruz. Gerçekte hiçbir şey sağlam, güvenilir değil –ne bizde ne de nesnelerde var bu sağlamlık; ve ruhumuz, bir tel gibi, bir kerecik mutluluktan ürperip çınladıysa, demek ki tüm sonsuz zamanlar böyle bir olayı yaratmak için gerekliydiler– ve sonsuzluk, boyun eğişimizin bu biricik anında esenliğe, özgürlüğe kavuşturulmuş, tümüyle aklanmış ve doğrulanmıştı."

Güç İstenci, §. 1032.

SORU

"...Ya Platon? Onu ayartan kötü yürekli Sokrates mi? Genç-ği yoldan çıkaran da Sokrates miydi peki? Hak etmiş miydi aldıran ağusunu? – Ama Platon'a karşı savaş, ya da "yığın" çin daha uygun ve anlaşılır deyimlerle söylersek, Hıristiyan ilisesinin çok eski zulmüne karşı savaş –zira Hıristiyanlık yığın" için bir Platonculuktur– müthiş bir ruh gerilimi, yer-üzünün bugüne dek görmemiş olduğu bir gerilim yarattı Av-upa'da. Böyle gerilmiş bir yay ile en uzak hedefleri vurabili-ız artık."

İyinin ve Kötünün Ötesinde, Önsöz.

"Platon: o büyük bir Cagliostro'dur*..."

Güç İstenci, Kröner, s. 428.

Cagliostro (1743-1795): Hayatı hakkında kesin bilgiler yok. Hastabakıcılık ve hekimlik yaptı. Hekimlik sırlarını ve "gençlik iksirini" överek tüm Avrupa'yı gezdi. Sosyetede ün kazandı. "Mısır Mason Derneği"ni kurdu. Engizisyon tarafından deli ve mason olarak idama mahkûm edildi. Cezası "müebbet"e çevrildi. (ç.n.)

Nietzsche felsefesinin öteki felsefelerle hiç ilgisi olmadığını, deyim yerindeyse, saf aykırılığın: mutlak aykırılığın demek geliyor içimden, yolunu tutmuş olduğunu, ne saptamaya ne de kanıtlamaya gerek yok artık. Günümüzde söz konusu olan olağanüstü hayranlık bunu gösteriyor. Ve Nietzsche'ye öykünmek, istemeden; o kadar uyumsuz, o kadar iki yanlı, kısacası hiç de sevimli ve iç açıcı olmayan bir metnin satır aralarına kendi yuvasındaymış gibi yerleşen böyle bir uzlaşım (Onun *Putların Alacakaranlığı*'nda sözünü ettiği uzlaşım, yeni bir "uzlaşım bilgeliği" değil mi?) nasıl kabul edilmez –çağımız hakkında bir bilginin sadece bu bilgi olduğu nasıl reddedilir? Bu bir olgu: Nietzsche yüceltilmiş, yardıma çağrılmıştır– ve tek sözcükle söylemek gerekirse, düşüncenin üstadıdır o. Kendinin zamansız, sırasız olduğunu bilen ve öyle isteyen Nietzsche, "modern fikirler"in tahtında oturuyor işte! Modern ruhun bir olup bittisi gibi –ve çekicilikten ve kuşkudan, gurur ve masumiyetten, biraz sonra şüpheden ve umutsuzluktan oluşmuş bulanık bir duyguyla– hepimiz bu yolu tutmak, bu tutkuya katlanmak, önüne geçilmez suç ortaklığını yeniden tanımak zorunda kaldık... O halde, işte bizim yurdumuz, daha önce binlerce kez altüst olmuş toprağımız.

Ama ne? Bu mu söz konusu olan? Yine mi bu?

Bir anlamda, evet. Bunu anlamak için, önceden biraz önde bulunmak, okumaktan tiksinmiş olmak ve *başkaları gibi* Nietzsche'yi sevmek gerekir. Ya da daha doğru olarak: *bir* başkası gibi, yani çağın en kolay ve en demagojik eğilimine uygun olmak gerekir. Ve bundan utanç duymak. Bıkkınlıktan. Düşüncenin efendisi, Efendi'yi her zaman gizliyor muydu? Bu *soru*, o zamandan beri, yıkıntılar üzerinde kendine yavaş yavaş uygun bir yol açıyordu – kuşkuyu dile getiren ve dağıtan: bundan dolayıdır ki en yalnız düşünce, en ustaca ve en tuhaf, en anlaşılmaz, anlaşılmış olması en çok geciken düşünce, dünyasal bir başarıyla, yüzyıl'a yerleşmekle ödüllendirilmiş oldu. Eski sistem heveslileri bile şunu söylüyordu: "Nietzsche, bir tarzdır... Bunda şaşırtıcı hiçbir şey yok..." Bunu bir ustadan duydum –sıradan biri değildi. Soru yine de özümlenir bir duruma gelmiyordu, – yavaş yavaş – Nietzsche'nin yardımına koşan Platon'un bulunduğu noktaya varmaktan başka bir aydınlık üretmiyordu... Ve bir şey, keşke, Nietzschecilik gibi günün artçılarının besini olmayı sürdürse, Platonculuk gibi yüzyıllarca felsefeyi beslemiş olsa? Nietzsche'nin sonuna kadar gitmek, demek ki Platon'u bulmaktı. Aynı zamanda Platonculuğu da...

Soru bir paradoks biçimi altında ortaya konur. Bu, her ne kadar kitabın izleği değilse de, dolaylı bir kav durumundadır belki. Bu paradoks şöyledir: aristokratik değerleri için çok özel düşüncesini bir belagat tarzıyla ortaya koyan ve tek bir "hiyerarşi" fikrini iğrenç bulan aynı insanların yanında demokrasi ve sosyalizm için horgörüsünü onu anlamak isteyene haykıran bir düşünürün başarısı nasıl açıklanır? Burada çelişki, yanlışlık, olanaksızlık yok mu? Ne var ki, bu paradoks zihinsel ve politik yaşamımızın en gizli dokusunu oluşturur kuşkusuz. Aynı zamanda Marx'tan ve Nietzsche'den nasıl övgüy-

le söz *edebiliriz*? Bu soru bir okul sorusu değildir; söylendiği gibi "tin için doyurucu" olan, "mantıksal" bir çözüm beklemez. Her birimizde *paradoks* olarak yaşanmış bir sorudur bu.

Hiç olmazsa iki varsayım göze alınabilir: bunlar, Nietzsche'nin bir yaratıcı "itirafı" adını verdiği şey olmaktan başka hiçbir şeyde haklı olduklarını ileri sürmezler. Bu varsayımlar paradoks içinde çırpınmanın garip, yerleşmiş bir biçimidir. İlk varsayım: Platon yüzyıllarca hakikat felsefesini nasıl temsil ettiyse, Nietzsche de bizim için öyledir; daha öteye gidelim: eğer o bizim için ise; bunu isteyelim ya da istemeyelim, bir tür kaçınılmazlık bu, onun bize bir *dil* bırakmasıdır bunun nedeni. Dil üzerine çok sayıda çağdaş araştırmaların öncüsünün Nietzsche olduğu gerçeğe yakın bir görüştür. Daha kökten bir görüş: biz Nietzsche'nin dilini konuşuruz. –İkinci varsayım: Efendi'lerle düşünce ustalarının kolayca birbirine karıştırıldığı, en özgün ve en bozguncu terimin Düzen partisine kadar hemen yandaşlarını bulduğu büyük pedagojik gerileme çağlarında her çeşit müminin inanmaya– yani barışa ihtiyacı vardır, ama hiçbir söz üretmeyen Amerikan tarzı folklorik üretim alanlarında zengin olan bu çağlarda Nietzsche, Platon örneği, bir *Efendi* gibi görünür. İnsanlar bugün olduğu kadar, belki de asla bir pedagojiye ihtiyaç duymadılar (belki eski Yunanlıların zamanını dışta tutmalı); aynı zamanda *görüntü*nün gücü bu kadar güçlü olmadı asla. M. René Schérer'in son yapıtında[1] haklı olarak gülünçleştirdiği erdemli ve medeni ırk'a "pedagoji" ne kadar da gereksiz! Pedagojik eylem, sözün onunla *kendini düzene koymayı* sürdürdüğü eylemdir. En son bozulmamış halinde –Platon'da, Nietzsche'de– Pedagoji Felsefeyle karıştırılır ve bu kitap onun politika ile nasıl karıştırıldığını göstermeyi deneyecektir... Bu iki varsayımı bir araya getirecek

1 René Schérer, *Emile Perverti*, R. Laffont.

olursak –Nietzsche *bizim* dilimizde konuşur, üzgün ruhlarımızın üzerinde açılışla ilgili ve ustaca bir sözün büyüsünü dener– onların hemen hemen aynı şeyi söylediklerini görürüz. Nietzsche Efendi'dir *ve* sözümüzün efendisidir. Tarihte *iki büyük "Mantıkçı"* felsefe vardır: *Platon ve Nietzsche*... Platon'un ve Nietzsche'nin felsefeleri –onlar *hiyerarşi* ve Adalet fikrini ilk plana koyarlar– bundan dolayı tümüyle bir *pedagojik paradigma* ile belirlenmişlerdir. Pedagojinin bu anlamda, "törel olan"la, görgül ve kurumsal olanla hiçbir ilişkisi yoktur; o sözün karşısında belirgin bir duruştur. O, sözün politikasıdır: Sokrates'te ironik, Nietzsche'de kuşkucu ve peygambercedir. İki durumda da o dogmanın ve yandaşın kötü bakışıyla, teknisyen ve demagojik eğilimle karşılaşır. Zerdüşt'ün cücesi sözün demagojisidir. Buna karşılık felsefi söz zorunlu olarak ve özü gereği hiyerarşiktir, çünkü o ayırıcı özelliğin sürekli bir araştırmasıdır. Bu söz –*ortak* anlamı bakımından bir sayıklamadır, daha doğrusu: süregelen bir karışıklıktır– doğası gereği farklılıkta kımıldanır. O seçicidir ya da değildir.

Eğitme'nin anlamı şudur: ayırıcı özellik üretmek, potansiyel eşitlikten hareket ederek farklılıkları daha da şiddetlendirmek. İyi niyetlilerin, her yerde ve her zaman farklılıkların lehinde olanların hatası, Devlet'in onlara önerdiği şeyi: çoğunluğu vicahen istemektir. Çünkü denkliklerin en büyük tüccarı kapitalizmin kendisidir. Eğer burjuvazinin ve liberal kapitalizmin bir eğitim politikası varsa, onların sonu bu politikadan olacaktır. Gerçekte, güncel oy avcılığı, eşitliği farklılıklardan hareket ederek üretmeye çalışır (demek ki sınıf ideolojisini *genelleştirme*ye uğraşır). Öğretim (ve öğrenim) bir propagandadır ve liberalizm de bir ikiyüzlülük. Küçücük bir fetişist korkuyla, önceden parmak uçlarıyla yoklamış olduğumuz için, şimdi kapitalizmin bir ussallık *olduğunu* biliyoruz: sindirimin ussallığı.

* * *

Kapitalizmi menzil dışına atan, Nietzsche'nin ustalığıdır. Efendi'nin sözü gerçekten ilk önce bu olumsuz erdemle belirginleşir, o, belirtilerin mal ve para olarak fırdöndüğü bir nesneler durumunun sindirici egemenliğine karşı direnir; o her zaman az ya da çok *gizli ve töre dışı*dır. O çoğu ticarethanede bulunan bir mobilyaya benzer... Demek ki –başka paradoks– bir düşünürün bozguncu gücünü belirleyen şeylerin "önermeler" olmadıklarını kabul etmek gerekir: "önermeler" planında; tarzıyla kendini büyük gösteren, Nietzsche'nin gösterisinden daha da vurucu bir gösteride haklı olduğunu savunabilen bunca düşünce ustasını saymak kolay olurdu.

Bu kitap tümüyle efendilik üzerine bir düşünceye adanmıştır; bu demektir ki "mantıkçı" bir Nietzsche'yi göz önünde bulundurur – ya da dahası, onun söylediği gibi: bir din kurucusunu, *Religions stifter*'i düşünür. En tuhaf düşünceye bağımlı olduğu yerde, bir önerme hangi kara büyüyle, sonunda yaygınlaşacak bir noktaya gelir?

Sokratesçilik Platon'u zehirlediyse, bu, söyleme birtakım "içerikler" vermekle, kısacası Platon'un "mantığı"nı *gerçekleştirmek*le ilgilidir. Eğer, tekrar edelim, Platon ve Nietzsche büyük iki düşünür ise –belki de tek başınalar, anladığımız "göstergebilimsel" anlamda?– Batı felsefesinin "Efendileri"dir onlar, çünkü "mantıkçı"dırlar; onlarda *her şey formdur*. Bu yüzden Efendi'nin bozgunculuğu, onun söze bir temizlik –verme tarzı, bir biçimselleştirme[2]de olan bir gerçekliği– bozma değil midir? Nietzsche, her *realizm*in (filozoflarda: "tek hakikat"in realizmi) törel (moral) bir temeli olduğunu gösterir. Sokrates *ironi* ile realizmden korur kendini; Nietzsche, kahra-

2 Nietzsche'nin "filozof-sanatçı"dan söz etmesi, derin olarak, bu anlamdadır.

man Sokrates, bir *peygamber*dir o. Gelecek önceden zamansal bir anlama sahip değildir; gelecek, yeraltında ve gizli, karanlık düşüncedir. Ne oldu şimdi? Nietzsche hem Sokrates'in rakibidir, dengidir, hem de Sokratesçiliğin geçersizliğini ilan etme ustalığını kazanır. Sokratesçilik başından beri felsefi söyleme egemen olan "kuramsal"lıktan yana eğilim gösterir ve felsefeyi bilim yönüne çeker. Nietzsche ise "filozoflar ve din kurucuları arasındaki yakınlık" üzerinde durur...

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin 1. kitabı, açıkça, zihinsel davranışların aralarında iki bölüme ayrıldıklarının anlaşılmasını ister: birincisi, bilimin özel "bulucu" tepkisi, öbürü buluş. Bilimin sabırlı realizminde, (Nietzsche bu sözcükle, ayrıca, bilgilerin üreticisi katı bir disiplinin belirlediği bir ruh durumunu, genel bir buluş mantığını anlar) daha dün bilimle baba tarafından akraba olan felsefi söylemi zorlayan kaba ve vahyedilmiş bir sürrealizm biçimi, dinsel kipliğe karşı koyar. Dünya artık bilinecek bir dünya değil, istenecek, gösterilecek bir dünyadır. Din, Nietzsche'ye göre doğmak için, inancı reddetmek zorunda. Nietzsche düşüncesinin sınırsız olayı böyledir. Her ne kadar buluşun mantığı ironide doruk noktasına ulaşsa da, bulunan şeyin yazgısı kahraman düşünürü kâhinliğe, peygamberliğe yöneltir.

Dünyaya biçim verici her düşünce dinseldir. Onun kendi formu zorunlu olarak iştir. Disiplini de bir ustalık gerektirir.

Bengi Dönüş –kurgu olmuş sorun– Platoncunun başvurduğu ironik'in peygamberce biçimidir. Platon'dan gelen bir buyruk, o bununla savaşmak için silahlar üretir. Bu, "Nietzsche Platoncudur" tezinin bir paradoks olmadığı, olamadığı gibi bir tez ileri sürmektir, sözcüğün yaygın anlamıyla. Bu tez kabul edilmiş bir savın tersine, utanç verici bir şekilde hareket etmez; söylenen ve ileri sürülenin dışında hiçbir şeye karşı çıkmaz. Nietzsche Platoncudur: bu bir yöntem sorunu-

dur, Platon'a oranla Nietzsche'nin olağanüstülüğünü sorgulamak, ona, sonuçta, "gelenek"in yani Platonculuğun ötesine başvurmak gibidir, açılış sözünün tarihselci, bulanık, utangaç ve belirtici laf yığını. Bengi Dönüş, Nietzsche onu belli sayıdaki görünüşler arasında sundu, dünya hakkında bir *bahis*ten başka şey değildir, o belli bir tarz üzerine bahistir, Platoncu sorunun yazgısıdır. Nietzsche'nin Sokrates'le ilişkisi (çok yönlü) bir meydan okuma olarak da kavranabilir.

Kurguda, ya da –neden olmasın?– Bengi Dönüş mitinde düşünürün ilişkisi onun sözüne göre sorgulanmıştır. İroni buluş "mantığı"nın son sözüdür, peygamberlik kuşkusuz bulunan şeyin her zaman canlı (ve tuhaf) bir tekrarıdır. Yine de şu konularda dikkatli olmak gerekiyor:

a) Bulucu, kâşif olan Sokrates bir mucitten aşağı da değildir (o keşif dünyasını icat etti, bir ussallıkta karar kıldı) ve mucit olan Nietzsche, aynı zamanda bir kâşiftir –"aynı şeyle *icat etmeye* ve kim bilir? belki de *keşfetmeye* mahkûm olduğunu son çözümlemede çok iyi bilen"[3] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin "yeni psikolog"una göre– her şey yer sorunudur ve *mitoslar* için saygınlık sorunudur.

b) Keşfin icat (belki de tümüyle "altüst oluş"u düşünmenin bir biçimidir bu) haline dönüşmesinde Efendi'nin yazgısı izlenebilir...

Platon-Sokrates ikilisi dar kafalıydı, ama: şu var ki, evrensel söz'e (logos'a) bağlıydı, "Kendini tanı" ilkesinden dönebilecek gizil güce sahipti; Nietzsche darkafalı değildir artık (kendi *mitoslar*ının sorumluluğunu tek başına yüklenir), o olağanüstüdür, vakitsizdir, korunmuş, ama yapıtın kopuk olmayan tikelliği içinde erişilmezdir. Tanıtlayamaz artık, sade-

3 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* Gal. § 12, s. 32 (Par-delà Bien et Mal).

ce *gösterebilir, ya da,* ayrıca, kendini gösterebilir. Bir çeşit çıkarıp-gösterme (...) tutkusu olan Zerdüşt'ün tutkusunun kaynağı burada. Sanatçı olan Efendi, kendi yolunu izler -*sürgün* olan yolu. Efendi, gittikçe daha yalnız olmaktan başka bir şey yapamaz. Filozofun "arkadaşlığı"nın, hiç değilse, Sokrates zamanında bir softa özelliği vardır, bu özellik daha anında parlayan ocakları *reddetti*: sofisti, hatibi... Zerdüşt'ün çömezleri için durum farklıdır. Gerçekte öyle mi?.. Taklitçiliğin yaşayan icadı olan görüntüden belirtiyi ayıran mesafe azalmıştır sanki; görüntü, belirtinin içinde asalak olarak yaşamaktadır adeta. Nietzsche'nin, Efendi-sanatçının, cücenin (bu hileli yolu oluşturan o) *kötülüğü*nden kaçmak için çılgınlıktan başka bir çaresi yoktu belki...

Ne oldu?.. Hele şunda bir anlaşalım: Felsefenin, her türlü biçime girebilen Demagoji'ye durmadan karşı çıkmasından başka bir varlık nedeni yoktur (ve bundan dolayı kural dışına ve dağılmaya karşı, "dolaşımda olan fikirler"in düzeyindeki düşüncenin gözden düşmesine karşı savaş halindedir, onun son işlevi can çekişen bir dünyayı korumaktan başka bir şey değildir, bundan dolayı Felsefe doğası gereği Pedagojidir...) ilkin bundan, felsefenin, bir "dünya görüşü" -bir *Weltanschauung birliği*'nin dışında güvenlikte olmadığı sonucu çıkar. Ardından da, felsefenin dünya görüşü gibi, bir *politika* olduğu... Politikayı genele düşüren dilin politikası değildir. Ve Nietzsche'nin bir politikası varsa, bu politika onun Devlet'ten ya da politikacılardan söz ettiği şeyin içinde değildir; bu politika, Nietzsche söyleminin *artık* bazı kaçamaklı yollara, bazı kolay kapalılıklara ve uzun zamandır iğrenç gerçeklikleri gizleyen tüm ikiyüzlü koruyuculara izin verme*me*sine dayanır. Bozguncu olan *önerme* değildir yine de -dilin yenileşmesi ve arınmasıdır. *Nietzsche'den sonra,* nasıl söylendiklerini boşuna arayıp durduğumuz için söylemeye cesaret

edemediğimiz olaylar var. Nietzsche boşboğaz intériorité'nin* düşüşünü hızlandırdı ve ideolojik işlevlerin maskesini çıkarmaya zorladı. Bu, filozof olarak, Nietzsche'nin *tek* politikasıdır. Gerisi laf ü güzaf.

"Hakikat" üzerine karar vermekten uzak olan filozofun seçimi tümüyle bir önyargıya dayanır. Nietzsche için, "dünya görüşü" sistemden daha değerlidir. Evrensel yoktur, sadece evrenler vardır. Ve 18. yy. burjuva "filozoflar"ı hoşgörüyü övüp aşırılıktan tiksindilerse, bunun da nedeni, "evrensel"in fatih burjuvazinin eşsiz sınıf silahı olmasıydı. Nietzsche'den bu yana, *felsefi* bir metin için formül: önyargı'dır. Bu, üniversitenin içinde, bu dönüm noktasını hiç fark etmeyen edebi ürünün skolastik ve yineleyici olduğunu söylemek gibidir. İlkel aşırılıkla özdeş olmayan sadece önyargı değil, felsefe de –dilin politikası ve yeryüzünün dini– "özgür ruh"un işidir. Düşman inanandır. Yani tutucu olandır.

Sokrates, ironist-eğitimci, "gerçek dünya"yı bir esrimeye döndürdü. –Sözün etkisinin olmadığı, gücün bir işe yaramadığı bozuk bir dünyaya hiç aldırmayan çözümlemeciler tarafından, Kalliklesler, Hippiaslar vb. teknik kolaylık temsilcileri tarafından kuşatılmıştı Sokrates. Bu dünya Tiran'ın dünyasıydı, Politika'nın değil. Nietzsche artık sadece kuşatılmış değildir, çarpıtılmıştır da. Böyledir yürünen yol ve belki de –sorun ciddi olmaya değer– tekniğin tarihinin yoludur bu...

Felsefenin mizası hakikat değildir –ama Nietzsche için, onun hayat dediği bu belirsiz güçtür. Düşman hata değildir– ama ölümdür... Nietzsche'nin bir isyanı varsa, bu ezilmiş ırkları, kısırlaştırıcı hileleri ele vermek için çırpınıp duran bir isyandır. Filozofu yaralayan hata değildir, onun acı duyduğu

* İntériorité: içerde oluş. (ç.n.)

*yanılsama*dır (illusion). Bunun Platoncu adı: görüntü. Ama tahtından düşmüş Hakikat, öykünme artık *basit* değildir: yaşamak *için* öykünülür *ve* ölmek *için* öykünülür. Efendi'nin ardına düşülmüş olması da bundandır. Yanılsama (illusion) artık onun kaçışı değil; tutkusudur. Yaşamak, tutkulu bir şekilde yanılsamayı elekten geçirmektir. Bu kitap, Nietzsche düşüncesinin neden bir *öykünmecilerin tekniği* olduğunu anlatmayı deneyecektir.

Nietzsche soruna karşı sesini yükseltmek *zorundadır*. İroni peygamberliğe dönüşür. Bu, onu kahraman bir Sokrates'e çeviren şeydir. Genel mantık düşmanlığının verdiği her bozuk imge kurma ustalığının iki sivri ucu birbirine yaklaşıyor gibidir: Efendi *alçakgönüllü* değilse, *kendini beğenmiş*tir o halde! Zerdüşt yalnızdır, onu aşan bir bilginin karşısındadır –ruhunda gerçekleştiremediğinin fazlasını *düşünür*; yalnızın cesaretini düşünebildiği gibi *düşünür*... Ve niçin söylenmemeli? Bir *yürek* gibi düşünür. Bengi Dönüş niçin bir esin gibi ortaya çıkar? Bir sözcükle –Nietzsche'nin bir sözcüğüyle– işin içinden sıyrılmak ve mücidin felsefi "komedi" ile temsil edildiğini söylemek mümkün olurdu. Bu gerçektir– Platon'da büyüsel olan bu "komedi"nin Nietzsche'de sadece trajedi biçimini aldığını hemen belirtmek koşuluyla. Incipit tragoedia*... Trajedi önce, sonsuzluk kaygısıdır. Nietzsche bunda, miti üstlenme ödevinde yalnızdır: Zerdüşt'ün dünyası, peygamberlikle belirlenmiş dünya (hem bağışlayıcı hem yıkıcı) aslında içinde iletişimin olmadığı, "iletişim"in öylesine *merhamet* dolu olduğu bir dünyadır. Lirizmi kuşkusuz bu çizgide düşünmek gerekir... Son çözümlemede, ironi Sokrates'e "bu dünyadan geriye kalmak ve ancak *yarı mistik* olmak olanağını veriyordu. Felsefenin dinsel dokusunun gerçekten

* Incipit tragoedia: Trajedinin ilk sözleri. (ç.n.)

kavranılmış olmasının, daha doğrusu, arka plana sürülmüş olmasının nedeni budur. "Platonculuğun altüst olması" aynı olayda Platoncu bilinçaltına bir dalıştır. Sonuç olarak, trajedi anlaşılmış olmamakla değil, tersine, dinlenilmiş olmakla ilgilidir. Bir söz, mümkün olanlarının üstünden akıp gitmeye başlar başlamaz cüce kımıldanır ve debelenip durur.

Nietzsche, Sokrates'in *durumu*ndan etkilenmiştir, onun konumu yerini onunla paylaşma olanağını artık vermez ona.

İşte filozof kardeşlerimin, ulaşmamız gereken nokta tam burası: *daha mistik*, Sokrates'ten iki kez daha mistik olmak gereken yer burası!

Bunu yapabilen, yapması gereken, beni anlayacak!

I. KİTAP
İRONİ NASIL KADER SEVGİSİ OLDU?
ya da Sokrates'in Savunması

"Öğle üzeri, ikiye bölündü biri..."
İyinin ve Kötünün Ötesinde (son ilahi)

1. BÖLÜM
Pedagojik Modelin Yayılması

"Ne yapacağım bu iki yeni yetme ile! Eskiden Sokrates'in yaptığı gibi gençliği yoldan çıkaran bir filozof öfkeyle yazılır, – bunlar benim için istenmeyen yandaşlardır. Biri hayır demeyi bilmez, öteki de durmadan: "bir bakıma" der... Sayalım ki bunlar öğreti'mi kavradılar, ilki, çok acı çekmek zorunda kalacaktır, çünkü benim düşünme tarzım savaşçı bir ruhu, bir acı çektirme istencini, bir hayır deme zevkini, manda gönünden bir yüreği gerektirir –o kendini görünen ve görünmeyen dertlerine adayacaktır. Ve ikincisine gelince, o savunacağı her davayı sıradan bir davaya dönüştürmek için anlaşacaktır– böyle yandaş düşmanımın başına!"

Gülen Bilgi, I, §, 32,
"İstenmeyen Yandaşlar"

Birinci kesit
"Eğer bir gün, içinden bir ses"...

Felsefeyi özünde *Efendilik*'e bağlayan iki düşünürde, Platon ve Nietzsche'de, pedagojik modelin işlevi üzerine düşünmeye karar verdiğimizde *Phaidros* ile *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Görüntü ve Muamma" başlıklı bölümünün karşılaştırılması, ilk bakışta pek ilgisiz görünse de, gerekli oluyor. Bu metinlerin yapıları arasındaki benzerliği hemen fark etmemek olanaksız. Bu yapı ilgisiz ve rastlantısal değildir; o Efendi'nin dikkat çekici bir özelliğini doğrudan açıklar: onun *kendini bozma* eğilimini. Gerçekten, Efendi'nin sözü –ister *alaycı* Sokrates, ister *peygamber* Zerdüşt söz konusu olsun– en yüksek bir erişilmezlik arasından denendiği kadarıyla ancak olanağını ve bütünlüğünü sağlar. Söz niçin böyle dağılmak zorunda? Böyle bir soru felsefenin özüyle Efendi'nin simgesini birlikte konu alır. Elbette, aynı bir "düzen"in iki görünümüdür onlar. Filozof Efendi olarak ortaya çıkar – diyalogda Platoncu, dthyrambosta Nietzscheci olarak.

Hangi yapı metinleri açıklar bize ve anlamlı olan hangisi?

1. Efendi'nin İki Yüzü

Buyurgan söz –açılışla ilgili söz, demek ki tehlikeli– bir uzay içinde ya da daha doğrusu bir çizgi üstünde, iki uçurum arasına uzanmış bir dağ sırtında yükselir: hafiflik ve yerçekimi. Platoncu diyalogda hafiflik karakteri Phaidros tarafından kişileştirilmiştir, oysa yerçekimi, ağırlık karakteri Theuth mitinde* yer alır, orada "yazı" gibi kaygıyla karşılanmıştır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün türküsünde, cüce iki özelliği taşıdığına göre, yapısal benzerliğin kusursuz olmadığı daha baştan ileri sürülebilecektir. Ama gerçekte, bir şey değişmiş değildir, Phaidros, Lysias'ın söylevini *okuduğu* için bile olsa. Ayrıca –esnekliği, yani anlamı etkilemeksizin yapının dayanabildiği tüm değişiklikleri tam ölçerken, yapının anlamı üzerine bilgi verdiği de kesin bir kanıttır– yerçekimi ve hafiflik karakterleri özdeştir. Demek ki Nietzsche her ne kadar Platon'un sorunun iki sınırı olarak kurduğu şeyi toplayıp birleştirse de, onun Platon'dan daha kavrayışlı olduğu anlamına gelmez bu. Şundan dolayı ki, dthyrambosta Platoncu ayrım *haddini bilmez* kılınmıştır ve daha kesin bir kopukluk üzerinde ısrar edilmiştir. Yapı ve anlam kalır, ama vurgulanmış anlar yer değiştirir. Bu yer değiştirmenin anlamını göstermeyi deneyeceğiz, bunun sonucu da, kaynağı *meydan okuma* kavramında bulunan, Platon tarafından desteklenmiş sınır çizgisini karartmak, neredeyse tümüyle silmektir. Zerdüşt'e: "Cüce, ikimiz! Sen ve ben!" diye söyleten meydan okuma... *Yer değiştirme, son çözümlemede, Sokratik soru ironiğini Bengi Dönüş'ün müthiş yalanına kadar götüren yoldur.*

İki metnin başlangıcı olarak görülebilen şeyde olduğu kadar, başka hiçbir yerde yoktur bu, kuşkusuz; bu yer değiştir-

* Theuth: Mısırlı bilge. Sesli harflerin sonsuzluk içinde çok sayıda olduğunu, sesli harflerin özünde olmayan başka harflerin de kendilerine özgü sesleri bulunduğunu ileri sürmüştür. (ç.n.)

me bu kadar önemlidir. Öyle ki bir karşıtlık gibi görünür. Bir yandan felsefi bir sorunun ironik bir vaadine, öte yandan aynı sorunun kahramanca bir vaadine gerçekten güvenilebilirse, *başlangıçtaki* kadar kuşku yaratmaz bu; fark çapla ilgili bir karşıtlıkla, karşılıklı bir denge ile ölçülmüştür. Tarihe aldırmayıp tipolojik bir yaşıtlığa iki metni yerleştirirken, göstergelimsel bir alana, sadece başlangıç çatışkısının belirtilmiş olmaktan vazgeçebileceği *kaynağa* girmek için iki giriş arasında seçim yapmak zorunda kalıyorsunuz gibi olur biter her şey. – dahası var: eşanlamlılığa dönüşmüş olmaktan da uzak değildir. Bu demektir ki, gerçekten çelişik olanlardan daha tanımlayıcı olan iki görüş açısını hesaba katmak zorundayız: yer değiştirmenin görüş açısı dinamik bir görüş açısıdır, sadece onun ontolojik bir gücü vardır, çünkü Platoncu sorunun "yazgı"sının göz önünde bulundurulmasından başka bir şey değildir o –bu görüş açısı "tarihsel" diye adlandırılabilir–; statik yapılı bir görüş açısı, durum gereği, yani sergileme ve gösteri betimlerinde, *iki* metni, biri öbürünün yanında –demek ki bir öbürünün *karşısında*– sergilemekten başka bir şey yapamaz; bu, zamanı bulandırmak tehlikesini göze alarak: statik düzenin gördüğü ya da öne sürdüğü şey, gerçekte, aynı şey içinde değişmekten başka bir şey değildir.

Öyle ki metinlerin çevresinde, girişlerde ya da sonlarda dönüp durdukça, neredeyse nesnelerin içine karışmış metinsel görünümler, özsever bir ürperme biçiminde daha da katılaşacaklar, kendilerine özgü çizgilerini daha da vurgulayacaklar. Her biri diyaloğu ve aşırı ilgiyi doğuran görünümlerde ve simgelerde tam da böyle bir durum söz konusudur. *Phaidros'un* Giriş'inde, ünlü Sokratik "atopia" kavramının altını çizmek için her şey vardır gerçekten. Bunun tersine, Nietzscheci türkünün ilk satırlarında her şey, Zerdüşt'ü gezginlerin bir dostu gibi göstermek için el birliği halindedir...

Nedir söz konusu olan? Kuşkusuz basit şiirsel süslerden bambaşka bir şey.

Metinler ne diyor? Önce *Phaidros*'a bakalım. Sokrates *Phaidros*'la karşılaşır, o bir Lysias şehvetine sahiptir. İlissos kıyısında gezinirler. Oysa, Sokrates'in başlıca iki özelliğini görürüz hemen – diyaloğun bütünlüğü için belirleyici iki durumda. Boş varsayımı hemen arayalım, buna göre sonunda sadece canlı bir resim ve iki kişinin şiir sanatı söz konusu olacaktı, boş bir "edebiyat psikolojisi"nin bu sözcüğe verdiği anlamda. "Coşku"nun öylesine sürekli öne çıkarılıp savrulduğu bir metinde Phaidros'un "Korybant* coşkusu"yla karakterize edilmiş olması hiç de önemsiz değildir ve onun, bir yandan az çok canlı bir "doğa"nın kucağındaki çocuksu erinci, öte yandan mitolojiye hayranlığı söz konusu. Tüm diyalog boyunca, hafiflik karakteriyle tam ilgili olduklarını saptayabileceğimiz iki temel özelliktir bunlar. Yani Phaidros'a ait özellikler.

Ama Sokrates? Sokrates "başka yerde"dir –kendi evinde yabancı, sürekli "başka yerde"nin içinde. Sokrates hakkında bildiğimiz şey, onun ne doğaya (bir "doğa duygusu"ndan söz edilebildiği anlamda) ne de mitolojiye duyarlı olduğudur. Mitoloji? Çok hızlı "gömülmüş" "buluruz kendimizi orada, hem kalabalıklar hem de geçici heveslerimiz tarafından, akla hayale gelmez başka yaratıklarla, efsanevi canavarlarla[1]!" Henüz, "delfoi yazıtlarına göre, [kendimizi bizzat] tanımaya yetenekli" değilken, o "orada garip olan şeyleri deneme[2]yi gü-

* Korybant'lar: Kybele'nin rakipleri. Cin olduklarına inanılırdı. (ç. n)

1 *Phaidros*, 229 d.

2 *Phaidros*, 230 a. Genel olarak –buna yeniden dönme fırsatımız olacak– Phaidros'un temel karşıtlıklarından biri yabancı-bellek karşıtlığıdır. Bu kuşkusuz yazı-söz (logos) karşıtlığıdır, karşıtlığın taklit gibi sunulması olarak. Ama buradaki mitoloji-mit karşıtlığıdır, kuraldışının ve "kendinden geçmiş"in, kanıtın ve usun, retoriğin ve diyalektiğin karşıtlığıdır. Her zaman aynı şey söz konusu.

lünç olarak görür. Yolculuğa gelince, gezintilerin, yollarda başıboş aylaklığın zevkine gelince, bu onu ilgilendirmez artık. Öyle ki Phaidros, onu bu konuda eleştirir: "Yol gösterilen bir yabancı gibisin, bir yerliye hiç benzemiyorsun. Gerçek şu ki, ne sınırların ötesine gitmek ne de duvarların dışına çıkmak için, yanılmıyorsam, hiç terk etmedin kenti[3]!" Sokrates yanıt verir: "beni dışarı çıkartmak için tek çare: *söylevlerin* çekiciliğidir." Oysa, görüldü ki "güzel çocukların babası" Phaidros'un orada belirli bir sevimliliği vardır. Sokrates, demek ki evcimen bir kentlidir: işe güce boğulmuş kentten hoşlanır; "duvarların dışında" bulunan kır ona ne bir şey söyler, ne bir şey "öğretir." Mitolojiye gelince, o hem ciddi hem boş, ukalaca bir derin bilgiyle birliktedir zorunlu olarak...

Sonra Zerdüşt. O, "uzak yolculuklar yapan ve tehlikesiz yaşamayı sevmeyen herkesin dostu[4]"dur. Oysa Phaidros "bir insanla karşılaşır, söylev *dinleme* tutkusudur onun[5]", Zerdüşt iki gün boyunca sessiz kaldıktan sonra, ne bakışlara ne sorulara bir yanıt vermez, dilinin çözüldüğünü(...) hisseder ve yüreğinin buzunu eritir – ve *konuşmaya* başlar[6]... Oysa Sokrates bir başkasının söylevine cezbedilmiştir, Phaidros'tan Lysias'ın Erôticos'u öyküsünü dinlemeye hazırlanır. Zerdüşt, bunun aksine, meydan okumaya varıncaya kadar sözü ve girişi tek başına ele geçirir.

İşte, edebiyat diye. Bu mu sadece?

---

3 *Phaidros,* 230 d.

4 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Bilingue bas., Aubier, III, s. 311.

5 *Phaidros,* 228 c. Altını biz çizdik.

6 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* s. 311. Altını biz çizdik.

2. Sokrates'in "atopia"sı

Sokrates'in "atopia"sını daha iyi anlamaya çalışalım; o her şeyin anahtarı. "Atopia" kavramı yerinin ve konumunun olgusunu belirtir – özgürlük, yenilik, hatta çılgınlık. Her ne kadar söylendiği biçimiyle *Phaidros*'ta betimlenmişse de, özel bir nüansla birlikte *Şölen* ve *Menon* diyaloğunda söz konusudur her zaman: *Şölen*'de Alkibiades'in övgüsünün altını çizer; *Menon*'da torpil imgesine bağlanmıştır. *Phaidros*'ta baş *Menon'*da aracı ve *Şölen'*de savunucudur. *Phaidros'*ta ve *Şölen'*de, ayrıca, açıkca Eros'la birleşmiştir. *Bununla birlikte, aşk sorunu, Phaidros'ta Sokratik "atopia"nın varoluşuna dayandığında, bu aşkın varoluşudur, bir övgü biçiminde gelişen Şölen'de "atopia"nın sorunudur.* Demek ki kesinlikle terstir. Öyle görünüyor ki aşk, ne niteleyici "güzel"i, ne niteleyici "çirkin"i üstlenir –doğası gereği aracı olan aşk söylevin bağrında, "bilim"in içinde tükenmez, ama övgüde tükenir. Aşk biliminin yerini Sokrates'in övgü dolu portresinin aldığının belli olduğu yerde, bir iş yapan "yakışıklı" Alkibiades'in olması önemsiz değildir. Sokratik "atopia"nın övgüsü burada aşk bilimine eşittir. Bu yer değiştirme Alkibiades'in mizacından bağımsız ve olumsal olmasından değildir. Tam tersine, bu zorunlu bir kayma biçiminde olur. Kaçınılmaz. Çünkü doğrusunu söylemek gerekirse aşk "bilimi" yokturbu da doğası gereğidir, bir "dolaylılık"tır aşk. Öyle ki bu durumda beş konuşmacının söylevlerinin kusuru sadece "nitelikler"i dile getirmek değildir, bu nitelikler zorunlu olarak tehlikeli ve öze yabancıdırlar; bu da *tekanlamlı* önermeler kurmaktır. Diotima'nın* görevi önce belirsizliğin, anlam belirsiz-

* Diotima: Platon, Şölen'de Sokrates'in sevgi ve güzellik konusundaki düşüncelerini bu kadına mal eder, ama bu bir edebiyat oyunudur. Diotima Atina'ya İ.Ö. 440 yıllarında gelmiş ve bir veba salgınını on yıl geçiktirmiş... (ç. n.)

liğinin haklarını ileri sürmektir. Oysa öyle görünüyor ki bu, mitte, bir "niteleme" diye adlandırılabilen şeyle, ancak tehlikeyi göze alarak olabilir. Aşkı göstermek, mitin esiniyle olduğu yazılıdır, "nitelikler"e savaş açmaktır. Eros'un arabulucu erdemi –Çare'nin ve Zavallılık'ın oğlu– sessizliği yasaklar; ayrıca, diyalektiğin ve *soru*'nun kaynağı olan bilim, onun olanağına gelince, o bizzat aşk arabuluculuğuna dayanır. Öyle ki *Şölen* söylevlerinin (ön) *metnine*, "nitelikler"in iletim aracına dayanır, sonunda bir *övgü*yü izleyen mitik bir *göster*iye varır: özünde dinsel bir sözün iki evresi. Demon'dan ancak onun diliyle söz edebiliriz...

Oysa Eros'un "nitelenme-me"si Sokratik "atopia"da yankı bulur –o, Alkibiades tarafından söylevde (mantıkta) başarısızlık olarak algılanmıştır yerinde olarak. Söylevlerin özünde mantıksal ve "bilimsel" olan içsesi'nin bireyi tür'ün içine, türü de cins'in içine yerleştirme yeteneğiyle ifade edildiği her ne kadar gerçekse de, böyle bir söylev, Sokrates'i az çok anlamayı dener denemez birdenbire hiçlikle çarpılmış olur. Sokrates hiçbir tür'e, bilinen hiçbir cins'e bağlı değildir; o *mutlak olarak* şaşırtıcıdır. Övgünün varlık nedeni de önce evrensel geri çekildiğinde tekil olanı salık vermektir. Sokrates karşılaştırılabilir, aynı ölçü ile ölçülebilir bir tipik değildir; hem tür hem cins olan bir bireydir. Portreci ve tipbilimci için bir meydan okumadır. Sokrates'i övmek için "nesneler niceliği[7]" denilebilirdi... Ama neye yarar? "Başka biri hakkında da (...) benzer bir ifade" kullanılabileceğine göre. Sokrates'in övgüsünün düzeyindeki niteliklerin boşluğu, buna göre, önceki söylevlerde tanımlanmanın boş çaba olduğunu gösterir.

O kadar ki, Güzellik'te (Alkibiades'te) övülmüş olan Sokrates Övgü'de anlatılmaz Eros'un dile sığmaz canlı bir örneği

7 Şölen, 221 cd.

olarak gösterilir. "Atopia", Sokrates'in tüm özgünlüğüdür, büyülü bir şeydir: "Oysa, Sokrates'in ne geçmişte, ne günümüzde, hiç kimseye benzememesi, bizim hayranlığımızı hak eden budur işte. Brasidas'ta ya da başka örneklerde Aşil'le ilgili, ya da başka bir açıdan Nestor'da ve Anténor'da Perikles'le ilgili bir imge bulunabilir. Ama, hem kişiliğindeki hem sözlerindeki şaşırtıcılığı ile bu yaman adamdaki şeyi, ne yeniler ne de eskiler arasında aramakla buluruz[8]..." Sokrates benzersizdir; onda hiçbir özellik (particularité) yoktur. O, tekildir...

Gerçekten, Sokrates'le ortak bir ölçüye sahip varlıkların mutlaka düşünülmesi isteniyorsa, noetik karşılaşmaların yıkıntısı üzerine takviye olarak *hayal gücü*nü çağırmak gerekirdi. Cinsle ilgili ve özgül söylevlerin düzeyinde olanaksız olan benzeşim, planını ansızın değiştirir; her metne bağlılığı ve -çelişki olarak, çünkü hayal gücü söz konusu- her gerçekliliği reddeder. Daha uygun bir deyişle, benzeşim biçim değiştirici bir gerçekliği parçalar (gerçek-üstücülük sözcüğünü kullanmakta sıkıntı çekiyoruz), bu gerçekliğin bağlılığı ve yerindeliği öyle derindir ki bunlar duyulur imgelere ve suretlere bölünmüşlerdir. Burada yine, hayal gücüne ait -Figürler üretme gücünden daha az imgeleri yeniden-üretmek yeteneği olarak- üstü örtük çağrı, Sokrates'le Eros'un özdeşliğini dile getirmek için aradaki yakınlığı ortaya çıkarır. Sadece mit, Diotima'nın garip ağzında, Eros'un arabulucu doğasını esinleyebiliyordu. Sadece hayal gücü, burada Sokrates'in Silen'ler ve Satir'ler* karşısında benzerliğini görecek güçtedir...

Eros'un durumunda mit, Sokrates'in durumunda hayal gücü (içgörü) sadece "arabulucuk"un hesabını vermeyi başarırlar.

---

8 Şölen, s. 221-222.

* Silen'ler ve Satir'ler: Yunan mitolojisinde yarı insan, yarı at biçiminde tasarlanan Satir'ler önemli yer tutarlar. Silen'ler iki ayak üstünde yürürlermiş. Müzik ustası sayılan Satir'ler (satyr) erkeklik organları daima kalkık olarak dolaşırlarmış... (ç.n.)

Zira Sokrates'in "doğa"sı –başka deyişle, "atopia"sı– Eros'un doğasıyla aynıdır. Nasıl ki mit, "ikil yapı"yı, çift kökeni, Boşluk'un ve Doluluk'un tamamlayıcılığını dile getirirse; aynı şekilde, Sokratik "atopia" sadece Silen'lerin ve Satirler'in bulunduğu bu "çift" varlıklarda doğru bir şekilde algılanabilir. Eros'tan ne güzel ne de çirkin olarak söz edilemediği gibi, Sokrates'in sözleri de tekanlamlılığa hapsedilemez. Tersine, onlar "ilk izlenimde, metnin ifade ettiği gibi "açılıncaya" kadar tümüyle gülünç[9]" bulunacaktır. Görünüşe aldanan, Sokrates'in konuşmasını alaya alan bilgisiz, "konularını" bayağı hatta saçma bulur (semerli eşeklerden, demircilerden, çömlekçilerden, pabuççulardan vb. söz ettiğine göre...); üstelik, o, her zaman onun *aynı şeyi söylediğini* sanır... Onun için "yeni" ve "ilginç" olan bilgisiz ve alaycı, ancak tuhaf bir rastlantı ironisiyle genel kanı'nın ve çelişkilerinin kucağından çıkabiliyordu, Sokrates'in "hep aynı şeyleri aynı biçim altında söylediği izlenimini[10]" ona verdiğinde hakikatin o kadar yakın olduğu belli olmaz. Ama o hakikate dokunur, Gölge'nin beyaz bir silueti yansıttığı gibi... Menon'da olduğu gibi, birazcık engellenmiş olsa da, Sokrates'in sözlerinin "açıldığını"görecektir, soruyu ve diyalektiği sezecektir, bulunduğu yerde Aynı olanın içinde Farklı olanı keşfetmekte usta olacak ve kimi sözlerin "temelde tek başına bir kavrayışı gerektirdiğini anlayacaktır; ardından, *kutsal* olan her şeyi barındırdıklarını da[11]..."

Demek ki böyledir Sokratik "atopia"nın gizemi: o gönül sesiyle ilgili (démoniaque) bir etkin gücün sonucudur. Sokrates'ten ayrılmayan, onu "şaşırtıcı" kılan ve dinleyicilerini heyecanlandıran Demon'un varlığıdır bu. Sokrates sürekli bu

9 *Şölen*, 222, a.

10 *Şölen*, 222 a.

11 *Şölen*, 222 a. Altını biz çizdik.

Demon'la birliktedir, Eros' benzer o – Sokrates ancak bir anlaşılmazlık içinde en yüksek tikelliğe kavuşur. Böyledir onun "atopia" sı: böyledir bu çarpılmış Efendi: böyledir bu Eros'un yakını. Arabulucu ve ruhların ebesi, çirkin ve güzel, gülünç ve yüce, yalın ve yanına varılamaz olduğu kadar da halktan biri ve yalnız, kendi yurdunda bir yabancıdır Sokrates. *Alaycıyı* (ironist) tanımayan mı var?

Diyalog'da her zaman belirgin bir işlevi olan Sokrates'in "atopia"sı, onun ironisinin tam *açıklamasıdır*. Her şey, bu ironi sanki ironinin maskeleriymiş gibi olur biter, bu ironiyi hem tatsız ve "psikolojik" bir yorumdan kurtaran hem de ona bir işlev bulmaya olanak veren maskeler gibi. Yine de ironi, basit bir araç olmaktan öte, zorunlu bir kipliktir; o sorgucunun "dışı" değildir yalnız; düşünürün ve Eros'un birbirine bağlanmasını da gösterir.

3. Atopia üzerine üç görüş

"Atopia" her ne kadar ironinin bir modeli, onun gerçek betimlemesi ise de, onun farklı "sunumları"na dikkat çekmeliyiz. Diyaloglara göre daha ayrıcalıklı, her defasında vurgulanmış özellikleri hakkında değil sadece, ama bütünleyici olarak, diyalogdaki yerine bağlı olarak yaptığı işlev hakkında da. *Şölen*'in sonunda, Alkibiades tarafından övgü olarak oluşturulan işlev Sokrates'le Eros'un yakınlığını gösterir ve Demon'u "arabulucu" kategorisi içinde kavramaya çalışır. *Menon*'da, aynı role ve işleve sahiptir: "atopia" burada aracıdır. "Atopia" bir kez daha söz konusu olsa da Menon'un sağaltıcı sıkıntısı değil de sadece, onun metninin kuşku yaratamamasından dır bu. Gerçekten Phaidros gibi Menon da Sokrates'in doğasını aynı anda gizler ve açıklar tümüyle; yerlinin ve yabancının politik-coğrafik kutupsallığı ile dengeyi yakalar ora-

da. Ama Phaidros bu uygunluğun ve bu dengenin içinde durduğu halde (Sokrates'e kendi yurdunda yol gösterilir, bir yabancıymış gibi), Menon bunu *sınır* olarak ve adeta dışardan ele alır: "Kısacası, der Sokrates'e, bu yerleri terk etmek için denize açılmamaya ve buradan uzaklaşmamaya karar vermekle iyi ediyorsun. Çünkü, başka bir ülkede bir yabancı olarak kalıp orada böyle davransaydın, büyücü olarak, otoritelerin karşısına çok çabuk sürüklenmiş olurdun[12]!" Sokrates'in yazgısı, *kendi öz ülkesinde,* böylece kehanete, Menon'un bahsine benzer: saf boyutundan yoksun kalmış "atopia" özgünlük boyutunu büyücülük arasına düşürür. Sokratik "atopia" kavramının *belirsizliğ*inin ortaya çıkması elbette bundandır. Saf kaldıkça ve öyle hissettikçe özgün olan "atopia", başkasının müdahalesiyle belirtilerinden biri katılaştığı andan itibaren tüm aşkınlığını, tüm gücünü ve tüm sığınağını yitirir. Sokrates'in "yargılanma"sı, belli bir açıdan, yazının, tek anlamlılığın ve lafz'ın zaferidir. Sokrates'in Demonik yaşamı saflığın ve yabancılığın arasında soluklanır. Demon'u (iç sesi) öldürmek, Sokrates'i "yargılamak" bu canlı titreşimi yazının, lafzın müdahalesiyle engellemektir. Sokrates sözle boğularak öldürülmüştür... O'nun bu Demonik gücünü unutmayalım o halde: olağandışı bir saflık, özgün bir farklılık. Her yerde "kendi evinde" ve başka yerde; her zaman "kendinde" ve "kendinin dışında".

Duruma göre yer ve işlev tarafından belirlenmiş olan, "atopia" üzerine bir *görüş* oluşturan çizgiler, Phaidros'ta ya da Menon'da, birbirine bağlanmış haldedir. Phaidros'ta şöyledir: "Atopia" açılışla ilgili, bir önbelirti olsa da, "kutsal işaret[13]"in hazırlanması onun politik-coğrafik bir doğallıkta orta-

12 *Menon, 80 b.*

13 *Phaidros*, 242 c. (" δαιμόνιόν... σημεῖόν ")

ya çıkması – gizlenmesinin içerde olduğu, hatta yerli yabancı kutupsallığının belirsiz *gerçekliğin*de olduğu anlamına gelir; ve bunun tersi. Buna karşın, Menon'da, tanımlama girişimlerinin başarısızlığından sonra her şey yeniden tartışma konusu olur. "Atopia", sessiz aracı, Menon'un henüz kuşkulanmadığı bir düşünce yönetiminde geçişi, değişimi sağlar. Ortası, bu kez inanç yokluğunun *uyuşukluğu* anlamına gelir; her ne kadar, *Phaidros*'ta, "atopia" Sokrates'e göre değerlendirilmişse de, Phaidros'un önerdiği Sokratik "portre" bir saf kişi de olsa, *Menon*'da, dolaylı olarak, kendi şaşkınlığı içinde, onun çözülmesine neden olan genç bir kölenin kendisidir. Buradan "atopia" üzerine, erdemle ilgili düşüncesini söyleyen konuşma hastalığına karşıt olan o imiş gibi onu ancak dışardalık olarak nitelendirilebilen bir görüş doğar; kurucu etkinliği, belirsiz gerçekliği orada görmek yanılgısıdır bu. Menon her başvuru kaynağını, her zemini, her dayanağı kaybeder. Hatta o, bulunduğu yerde hoyratça yerini değiştirmiş olur. Ama bu kez, ortası bir hareket, bir titreşim, bir yaşam değildir; bir "yer" (topos) yokluğudur. Bir "hiçbir-yerde-varlık." Menon "donmuş"tur. Sokrates'in "atopia"sı, onun nazarında ve kararsız ağzında, adeta nesnel olarak, onun son hakikati içinde görünür: o bir büyüdür.[14]

"Atopia" ironinin modelidir.

Sokratik ironi nedir? Aynı kökenbilim (etimoloji) adına, ironi *sorgucu*nun ayırıcı özeliğidir. O halde "sorgucu" (eröteticos) Aşk'la ve Demon'la ne yapmak zorunda? "Sorgucu"nun doğası –bundan böyle buna ironist (alaycı) diyeceğiz– "arabuluculuk" mudur?

14 *Menon*, 80 a. "Beni büyüledin işte, büyülü iksirini içtim senin; ben, elbette, büyülerinin kurbanıyım."

4. Sokratik ironinin ontolojik anlamı

Kratylos'ta soruya yanıt veren Sokrates'in kendisidir. "Sorgucu" yani, *Şölen*'e göre, felsefe yapmaya çalışan, ne bilge ne de cahil[15] olan kişi, doğası gereği, Demon'a, yarı-tanrıya ve Eros'a yakındır. Öyle görünüyor ki doğrudan köken sorunu ile dilin doğası sorunu arasında Sokrates sonunda *sorunun dil*ine bağlanmıştır. Olağan gibi görünemeyen bir düzende, bir sürü adlara "kulak verilmiş" olması bu nedenledir: Tanrı, Demon, Yarı-tanrı, İnsan. Tanrı'larla insanlar arasında, Demonlar ve yarı-tanrılar iki aracı soyu gösterirler. Kuşkusuz, bu soylar sıralamada farklıdırlar; ama temel yakınlıkları bakımından hiçbir kuşkuya yer yoktur. Bu iki aracı soyu birbirine bağlayan deyim bizzat bir "aracı" deyimidir. Eros'tur bu. Demon'un doğası soylarının[16] hesiodik anlatısından beri üzerinde durulmuştur; *artık* sana ait olmayan bir dünyada (insanların dünyası, "demir soy"un dünyası) Demon, "altın soy"un tanıklığını, "iyi ve güzel"i getirir. Hem yitik bir cennetin kalıntısı hem de "öte dünya"nın (bu son sözcükten her gerçekçi ve "inançlı" anlamı çıkarmak koşuluyla) talebi olan Demon aşkınlığın[17] ve esinlendirilmiş arzunun adıdır. Sokrates Hesiodos'u örnek gösterir: "Bu soyun insanları toprağa gömülmüş olduktan beri, onlar *dünya evindeki* tertemiz Demonlar diye adlandırılır, ölümlü insanların hâmileri, koruyucuları ve bekçileridir onlar.[18]"

Gerçekte, Phaidros'ta, ağustosböcekleri mitinin doğruladığı gibi Demon bir "anımsama" metaforudur (eğretileme). Böylece, Demon ve yarı-tanrıları birbirine bağlamak, ama on-

15 *Şölen*, 203. O, "Aşkın filozof olduğunu" ve "onun doğasının ne bir ölümsüzün ne de bir ölümlünün doğası olmadığını" söyler. Tıpkı yarı-tanrı (Héros) gibi.

16 Hesiodos, *İşler ve Günler*. J.-P. Vernant'ın eşsiz çalışmasını hatırlayalım, *Eski Yunan'da Mit ve düşünce*, Maspero, I, s. 42.

17 Nasıl hatırlamazsın kuğunun şarkısını (kuğu, "Apollon'un kuşu"), *Phaidon*'da (84-85)?

18 *Kratylos*, 398 a. altını biz çizdik.

ları özdeşleştirmeden, anımsama ile Arzuyu karşılaştırmaktır. Aşkınlığın (transcendance) başlıca iki bileşeni böyledir: "...ın-bağrı-nda-bir varlık", doğuştan "bilgelik" türünde, çoktan bitmiş ve anımsanmaz olmuş bir geçmişin kalıntısı, işaret ve önsezi, kutsal çarpılma ve bir esin olan ağustosböceklerinin ya da anımsamanın kendi şarkısı; "tüm-şeyler-in ötesinde" olan bir, birliğin özlemi, Bir için hareket. Tek sözcükle: Eros. Ama Aşk Demonik doğasını, ancak bu kalıntıda ve bu bilgelik izinde, anıların içkinliğinde demir atmış olmakla koruyabilir. Aksi takdirde, o, Eros'un taklidinden, hayvanca bir arzudan başka bir şey değildir. İçkinlik ve özlem (nostalgie), Doluluk ve Boşluk, bağış ve geri alma – işte Sokratik "atopia"nın aynı ritmi ve ironinin en son anlamı buradan geliyor.

Sokrates'in ironisi "Parmenides" bahsinde geçer. Bu ironi, onun tarzında ve düzeninde, durmayı bilmeyen *bir düşünce deneyimi* olarak, sadece geri alma ve bağış yasasını değil, düşünürün dönüşsüz bir *bağlanışı* olarak Varlık'ın sergilenişini de yansıtır. Çok eski bir bilgeliğin unutulmuş tavrından bu yana vazgeçilmez soru olan ironi, düşünür tarafından verilmiş bir yanıt ve Varlık'ın aşkınlığına bağlı bir uyumdur. Düşünce –logos– bir olanak ise, konuşmanın ne anlama geldiği bilinebiliyorsa, bu, Varlık'ın kendinde ve kendi-dışında olduğunu, Bir'in dağılmış olduğu özlerin içinde verilmiş ve geri alınmış olduğunu kanıtlar. İroni Varlık'ın aşkınlığının eşsiz bir ölçütüdür, Bir'in ve Çok'un oyunudur, diyalektiğin ilkesidir, çelişki ve sorudur. *Bir kanıtın* gereksiz habire yinelenmesindeki yabancılık, mutlak ayrım ve sayıklama çelişki ve dağılım sanatıyla çatışır; kuşkusuz, Varlık'ın ussallığı olarak Bir'in kuşkusu adına konuşmanın anlam kazandığı yerde, ama her sözü onun sınırının önsezisine çeviren *Varlık'ın acısı* ve eksikliği yazgısında da: İroni[19] Bu anlamda, felsefi ironi bilinci Sokrates'in şu cümlesinden başka bir şey değildir: "Sa-

dece bir şey biliyorum: hiçbir şey bilmediğimi." İroni, söylemek istediği şeyi bilen dilin acısı, sözün hakikatinin yıkımıdır da; konuşmak, kazanmak kadar kaybetmektir, toplamak kadar dağıtmaktır, Varolmayı ve görünmez kılmayı açığa vurmaktır; tek sözcükle, "hakikat"i söylemek *soru*nun rahatsız ediciliğinde ayakta kalmaktır, kendini söylemin içinde kendi ülkesindeki bir yabancı gibi hissetmektir.

Dönüp dolaşıp bir kez daha "atopia" ile karşılaşıyoruz...

İroni, dinleyici ve diyaloğun başkişisini şaşırttığı gibi, Sokrates'i, "gerçek" söylemin içindeki Efendi'yi de durdurmaya yabancılıktan başka bir şey değildir. Kuşkusuz, her defasında yeni bir soğuklukla yüz yüze gelen dilin bütünüdür (ve bunun için her Platoncu diyalog mutlak olarak düşünmeyle ilgilidir, biçimin ve "içerik"in kusursuz bir uyumudur) – şaşırtıcı olacak, ama Sokrates'i *koruyan* Varlık'ın bu tehlikesidir. Doğalcı ya da düşmanca tehlikelerle korkutulmuş Sokrates saydam "atopia"sına sığınır: başkalarının arasında yalnız, ışığa saklanmış– erişilmez. *Düşünür, sonunda Varlık'ın yüce cömertliğinden başlayarak kendi yürekliliğinin sınırını kavrar.* Varlık tehlikededir; bu tehlike içinde Efendi güvenliktedir. Nietzsche'nin tüm "Sokrates"i buradadır: Nietzsche bir anti-Sokrates değil, kahraman bir Sokrates, Sokrates'in *ötesinde* bir Sokrates'tir...

Ama metinler? "Sokrates sorunu", sofistlerin göklere çıkarılması, Nietzsche'nin hareketleri? Duyuluyor "gerçekçiler"in mırıltısı...

Licet omnes gremant, dıcam quod sentio!

---

19 "Çatışma" (opposition) deyimi burada sadece didaktik bir anlama sahip; olgularda bir yan yanalıktan, bir koşutluktan söz etmek uygun olur. Kanı ve söylem hakkında, "uğursuz Dehâ ve felsefe olarak düşüncenin düzenlenmesi" başlıklı makalemize bakılabilir. *Metafizik ve Ahlak dergisi*, 1974, 2. sayı.

5. Sokrates'e meydan okuma

Nietzsche *meydan okur* Sokrates'e: "atopia"yı parçalamalı, Sokrates'le gezinen bu ülkenin görünmez sınırlarını parçalamalı, *mutlak olarak* yolculuğa çıkmalı. Demon'un yerini Dionysos; anı tanrısının, belirsiz bir tanrı anısının yerini gürlemenin, unutuşun tanrısı almalı! Logos tehlikesi düşünürün kurtuluşu olduğu yerde, Aynı ve Farklı olanın suç ortaklığının yerine, kaçınılmazlığın ve talihin benzerlik-ayrılık serüvenini koymalı, düşüncenin kurtuluşu düşünürün *cesareti* olduğu yerde ... Bu, sözcüklerin sırasını değiştirme değildir; bu bir meydan okumadır, yani "atopia"daki bir *dengesizliğin* yapay bir ürünüdür. Nietzsche'ci deyimlerle "bir oluş dünyası ile bir varlık dünyasının aşırı benzerliği[20]"dir. Oysa, bu dengesizlik mümkün ve etkiliyse, hiç kuşku yok ki, Demon'un ve kahramanın yorumunun ikili olmasındandır. Sokrates'in "kötülük"ü, "kahraman"ı yarı-tanrıyı– tanrıların kötülüğüne bırakmak ve tanrıların gerçekliğini ve önceden varoluşlarını kabul etmektir: onların üzerine gitmek kahraman-filozofun işi! Zerdüşt'ün "Cesareti"[21], köprü insanın[22] kahramanlığının kendi "sarsıntısından" bir dünya yaratacağına ve "kutsallık" üreteceğine bahse girişmesindendir. Sokrates'in Demon'u bir "ara"dır, bir kalıntı ve bir kılavuzdur– bir lütuf; Dionysos, parçanın tanrı olmasıdır.

6. Bana tanrını söyle

"Kahramanların kendi soylarına çekmesidir aşk, eros...[23]" Böyle konuşur Sokrates *Kratylos*'ta, Demon hakkında konuş-

20 *Güç İstenci*, § 617 (özet), Kröner bas. s. 418.

21 *Zerdüşt*'ün 3. Kısmının ilk şarkısının temel deyimi, "Görünüş ve muamma"dan önceki "Gezgin" bölümü.

22 *Zerdüşt*'ün önkonuşması: "Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist ...

23 *Kratylos*, 398 d.

tuktan sonra. Şöyle düşünür: "Tüm kahramanlar bir tanrının ölümlü bir kadına duyduğu aşktan ya da ölümlü bir erkeğin bir tanrıçaya duyduğu aşktan doğmadılar mı? Bu konu eski Attika dilinin ışığı altında incelenirse daha iyi anlaşılır. "Kahramanlar"ın (*heros*) doğuşlarının ilk aşk ilkesi *eros*'un adına koşut olarak onları adlandırmak için küçük bir değişiklik yapmak zorunda kaldığımızı açıkça görürsün. Böyle tanımlanıyor kahramanların doğası, ya da onların bilge, usta hatip, soru sormakta (erôtan), konuşmakta (eïreïn) yetkin, yaman diyalektikçi oldukları; "söyleme"nin (eïreïn) "konuşmak"la aynı anlama geldiği anlatılıyor. Şu anda söylediğimiz şey, eski Attika dilinde "kahraman"ın (heros), bir hatibi, bir "sorgulayıcı"yı, *erôteticos*'u çağrıştırmasıdır. İşte kahramanlar sınıfının bir hatipler ve sorgucular soyu olması böyledir.[24]" "Kahraman", onun ilk varoluş ilkesiyle –Eros– böyle ilişkilidir ve onun "sorgulayıcı" erdemiyle nitelendirilmiştir. Oysa, Diotima'ya inanılacak olursa, *Şölen*'de, "Demonik olan her şey, ölümlü ile ölümsüz olan arasında bir aracıdır.[25]" Nereden gelirse gelsin, ister tanrıyla dişi bir ölümlünün, ister bir tanrıçayla erkek bir ölümlünün birleşmesinin ürünü olsun, kahraman, (yarı-tanrı, héros) doğası gereği *Demonik*tir. İnsanlık ve tanrısallık arasında Eros, aynı şekilde "Her şeyi onunla ilişkilendirmektir[26]". Kuşkusuz, "Demonların sayısı oldukça çoktur[27]", *Phaidros*'ta ve *Şölen*'de görüldüğü gibi; Eros da onlardan biridir, kuşkusuz en önemlisi. Ve "filozof"tur o. Ama onun ayrıcalığı ve üstünlüğü, gücünü kâhinlik, vaiz, öğrenme ve büyü yapma, düşlerin yorumu ve... sihir[28] üzerinde göste-

24 *Kratylos,* 398 d-e.

25 *Şölen,* 202 e.

26 *Şölen,* 202 e.

27 *Şölen,* 203 b.

28 Daha sonra Nietzsche'nin metninde de felsefenin ve büyünün bu Demonik yakınlığını bulacağız. Nietzsche Platon'dan "büyük bir Cagliostro" olarak söz ettiği

ren bir *aile*nin üyesi olduğunu unutturamaz. Öyle ki "filozof", "hakikat ustaları[29]" arasında yer alır, bu ustaların başlangıçta "Her şeyi onunla ilişkilendirmeye" elverişli sözleri Epainos'un ve Aletheia'nın yolundan asla sapmazlar. Eros ölümlü doğa ile ölümsüz doğa arasında, bilgi ile bilgisizlik arasında aracıdır. Arzu *soru*dur. Bu demektir ki, Efendi'nin –aşağıdan mutlak bilgisizliği, yukardan ebedi ve ölümsüzlerle beslenmekten hoşnut bilgiyi ortadan kaldıran Sokrates'in– "Demonik" gücünden ayrı düşünülemeyen Platoncu "erotika" bir "keşif mantığı" kurar. Felsefe köküne kadar "pedagojik" ise, bu, öyle olmak zorunda olduğu "erotika-Demonik" doğası gereğidir. Doğası gereği aracıdır. Pedagojinin Bilgi'nin *gücü* üzerine kurulmuş olmasına yol açan şey, onun bundan böyle "öğreten" birine sahip olmasıdır. Tamamen boş bir kafayı eğitmeye gelince, bu, bir körün gözlerini açmak kadar çelişik ve olanaksız bir iştir.[30] Her Platoncu pedagojinin çelişkisi ve dramı, hakikat iyimserliğinin bir bilgi kötümserliği tarafından yumuşatılmış olmasıdır: ruh gizilgüç olarak "gerçekte" türdeştir (hemojen), bir karışık ya da günahkar bir ruh olsa da; öğretmeye, eğitmeye gelince, bu her ne kadar yeniden-tanımaya neden olsa da, bilgi olarak "gerçek"i *varlaş*tırmak olsa da bu Efendi'nin alabildiğine yalnız ve acı bir gönül eğilimidir. Platon'da her şey gerçekten, bir bilgi ve pedagoji "va-

için değil de, özellikle, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin birinci kısmında filozofların bir tiplendirmesini yaptığı anlamda ve belirli sayıda imgeler ve metaforlar arasında bizim "keşfin mantığı" dediğimiz şeyi kastettiği anlamda. Biz bu imgeler ve metaforlardan komedyenlerin, büyücülerin, hokkabazların, maskeliler alayının ve maskaraların vb... anlamını çıkaracağız.

29 Marcel Detienne, *Eski Yunan'da Hakikat Ustaları,* Maspero bas. s. 24.

30 *Cumhuriyet,* VIII, 518 c. Aynı şekilde Leibniz'in *Yeni Denemeler*'inde tam bir Platoncu eğitim öğretisini görebiliriz. Eğitimin gizilgüçten güncelliğe bir geçiş olduğunu göstermek için genç bir köle örnek alınır. Bu geçiş Leibniz tarafından bir model-anamotif arasından simgeleştirilmiştir – Herkül'ün damarlı heykel modeli. Görünenden çıkarılan görünmeyenle ilgilidir bu...

roluşçuluğu" biçiminin, sonunda bir hakikat "özcülüğü"ne gelip dayanmasıymış gibi olup biter –bu özcülük doğayı ve ruhların sıra düzenini belirler–; öyle ki Efendi'nin (üstadın) eğilimi ve yazgısı olan "varolma" işi, "tanıtma" işini ancak ruhların sıradüzenine göre yapar: tiranın yanında, onun gücü, Alain'in deyişiyle, bir boşuna çabadır –bir tedirginlik–; bilgenin yanında bilginin gücü aynı şekilde *onun gerçekliği*dir. Gerçekte, Platon'da, tilmiz olanaksız bir şeydir, sahte bir şey. Gerçek bir sınırın somutlaştırılması ve dile getirilmesi ironinin bir düşüdür.

Sadece Üstat vardır. Logos'un Tilmiz'i odur. Ve Tilmize ihtiyacı olan, kendi sözünde atılımı, ustalığı ve cömert topluluğu yeniden bulmaya ihtiyacı olan odur, bu topluluğun disiplini ve itaati ona çelişkili bir yurt oluşturmuştur –Sokrates'in "atopia"sında gördük bunu. İroni iyi anlaşılmaz, o bir davranışa, yönteme dönüştürülürse, Tilmize göre anlaşılırsa. Görüntülere ve ölçüsüzlüğe boyun eğen bir ruhta iyi kötü diretmek için. Üstadın ellerinde bir "araç" durumuna ironiyi düşüren Tilmiz değildir. Tilmiz yoktur; o ironinin bir yansımasıdır. Onun kurtuluşunun "varoluşsal" biçimidir.

Bunu sezen bir Tilmiz daha şimdiden bir Üstat'tır.

7. Boş bir hayalin sonu: Tilmiz

Nietzsche Üstat Sokrates'in sırrını çözdü, Demon'u açıkladı. Demon Aracı'dır. Sözcüğün tüm anlamlarında. Ama Üstadın sözü, "aracı" olan söz –ironi– "kutsal" ile birlikte bir hile ise, ironinin tümüyle Tilmiz'in boş hayalini engellediği içindir; kısacası, Üstadın yalnızlığının ve sürgününün sonuna varmamasındandır. İnançta "kutsal"ın, dinin düşüşü; Demonik olarak, yani aracı olarak "kutsal"ın ilk kavrayışında saklıdır. Phaidros Sokrates'in dışında tasarlanmıştır: onu hitap et-

meyen, *edemeyen* bir sözün yansılamalı (mimetik) dinlemesi. Demonik, aracı olarak bir "din" kurduysa, bunun da bir yarı-din olmasındandır. İroni, onun Sokratik "atopia"sı bize metafizik duygusu verir, yol boyunca değişmeden kalacak olan bir *gizemli inanıştır.* Oysa, Tilmiz ironinin boş bir hayali ise –*başkası* olarak, dinleyen biri– ironinin idelerin gerçekliğini bu ilk dinlemede, sözü gözeten bu Özne'de dile getirmiş olmasındandır. Sokrates için Phaidros bir başkasıdır, ironi oyununun olduğu yerde tuttuğu bir başkası; Zerdüşt için, tersine, cüce bizzat odur, Zerdüşt'ün kendisidir, dahası cüce Aynı şeydir. Üstadın sözünün dili gerçekliğinden uzaklaştırması ve onun besinini inançtan çekip alması, öteki özneyi tuhaf bir şekilde soğurup sindirmesindendir. Bir "varlık dünyası" kuran "değişmez" kendilikler ve "içerikler". Sonuç olarak Zerdüşt artık *inanmış* olamaz; son derece yalnızdır. Nietzsche'nin Sokrates'le keşfettiği şey ne kadar şaşırtıcı, bu gerçekten *kaygı verici*; Sokrates "yarım"dır. İroni oynak bir tarz, her şekle girebilen bir söylem ve tuhaf bir belirginlik, görünüşlere rağmen, sonuna kadar gitmeye "çağıran" bir söz! – bir Özne'ye seslenen bir söz; ve, bana sorarsanız, gerçekçi bir söz!

Hakikate en çok yaklaştığımız anda Sokrates'in "yalancı bir ışık" icat ettiğini unutmamalı hiçbir zaman. Ama bu "biz", Sokrates'in dışında olabilirdi! Nietzsche'nin duygusu bir öfke, hayranlık, küçümseme –daha özeti: bir hayran olma duygusudur. Oyun gücünü bu kadar gizlemiş olduğu için– onu göstermeyi deneyeceğiz: *deneme* gücünü – Üstadın deneme gücünü. Dilin gücüne böylesine meydan okumuş, o kadar derin (yani: bilerek) *nihilist* olmuş olduğuna göre, Sokrates'in temelsiz hoşgörüsünü ve "nesnel" anlamda, Üstadın denemeci ve "hünerli" sözünün *boşluğunu* kavramış olması gerekmez mi? Sokrates'in Demon'u, her zaman "inanan" artçı-

lara göre gösterişe düşecek olan– ve oyunun kenarında kalarak, "erotika"nın üstlendiği olasılığın bu etkisine kesinlikle sırtını dönecek olan bir ciddiyet ironisi biçimini alır. Ama Sokrates –etkili ironist!– *daha önceden*, sevgi ve serüven karışımı olan –zayıf bir karışım– "atopia"nın dengesini bozarak, bir gün tek gerçek "keşfi" yapmakla kalacağını *biliyordu:* tüm "keşifler"in gerçekte sadece bir "icat" olduklarının keşfiydi bu. *Nietzsche'nin Sokrates'e ilgisi meydan okumadır.* Nietzsche Sokrates'in bıraktığı düelloyu kabul eder, Sokrates'in *–onu görünce–* çok ustaca geri döndüğü bu uçuruma doğru ilerler. "Atopia"nın dengesini bozmak, Sokrates'in mucidi olarak kaldığı bir *makine*yi çatırdatmaktır. Bu, mantıksızlığa kadar işi vardırmaktır –*Unlogik* (Alm. Mantıksızlık) der, Nietzsche *Nachlass'ın* bir yerinde– zorunlu olarak başkasına doğru yönelmiş bu ironik mantık, tersinirlik ve oyun. İkinci derecede, Sokrates'in ironisi bildiği şeyi bilen, olmaktır, ciddi kalmaktır; din kurucusu ve mucit olmak, kâşif diye geçinmek... Tilmiz'in kurgusuyla, gerçek kurguya, gerçek yanılsamaya kapalı yol olmak: bekleyen ve bahisleri kızıştıran bir dünyanın yolu. Demon, inancı küçümseyen ve belki de onu sinsice dileyen bir aracı tanrıdır; Dionysos, bu eksiksiz tanrı, "kendine şeyler"in yıkıntıları üstünde, dinsel sözü –olumsallığın sözünü– haykırır!..

İkinci kesit
Yolculuk ve Sürgün...

Zerdüşt, diyor *Ecce Homo* "Dionysos'un da düşüncesidir[31]" Bu Bengi Dönüş'ün Efendisidir de. Kısacası Gezgin'dir. Sokrates'in "atopia"sının onun Demon'una bağlı olması gibi, gezgin de Dionysos'a bağlıdır. Başlıca iki metin, bu Gezgin'in kendisiyle tanıştığı dünyayı kandırmaya çalışmakta işimize yarayacak: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün şarkısı, tam başlığı "Gezgin" (III, 1) ve Gezgin ve Gölge'si[32] "diyalog"u. Bu sonuncu parçada, yazı Platon'dan ve Platoncu "diyalog"tan oluşmuştur. Nietzsche'nin düşüncesinde, Efendi ve Gezgin Zerdüşt'ün Sokrates'le karşılaştırılmış olmaktan vazgeçilmediği anlamına gelir bu.

1. "Erotika"nın yazgısı.

Kendimizi yinelemeyi de göze alarak söyleyelim: Sokrates'e meydan okuma, "atopia"nın bağrında bir denge-

31 *Ecce Homo*, Kröner bas. s. 381.
32 *İnsanca, Pek İnsanca,* Gallimard bas. II, s. 153-155.

sizlik olarak ölçülebilir, değeri saptanabilir. Gerektiğinde "işaret"ini gösteren Demon'un kendisine kılavuz olduğu Sokrates, Kendi'nin içinde belli bir biçimde keşif adamı ise, gezgin Zerdüşt de Başkası'ndaki kalabalıklar gibi bir icat (ya da: kurgu) adamıdır. Sokrates'te yolculuk, başkasılık ve yurdunu terk etme, doğal olarak görelidir, çünkü bunlar Bir olarak sezilmiş bir ussallığın içinde gerçekleşirler. Öyle ki ironi Kendi ile Başkası'nı dengede tutsa bile, bu, Kendi ile Başkası'nın başlangıçta Bir'in içinde toplanmış olmasındandır. Düşünürün simgesi –giden ve uzun zaman için: bir kâşif olan düşünürün– Platon'da diyalektikçi adını alan bu toparlayıcı erdemden başlayarak çizilmiştir.

Nietzsche, *meydan okuma* söz konusu olduğundan, bunun tersine, Sokrates tarafından zaptedilmiş ve ancak serüvende bırakılmış ironik araçları beraberinde götürebilen, Başkası'nda sindirilmiş her gücü harekete geçirir.

"Katılma" sorunu Platon'un temel sorunudur, çünkü bu sorun Başkası'nın "kurtuluşu"nu ele alır. Ve bundan dolayı söylemin onun üzerindeki etkisiyle ilgilidir. *Parmenides* ve *Sofist*'in ontolojik-mantıksal sorunu budur. Katılma, Bir'in, kendini güvence altına aldığı gibi, vaizi güvence altına alır. Konuşmak Bir'i dile getirmek değilse de, Bir'e *göre* "söylenecek" en az şeydir. İroni bu salınımda tutunur ve saklanır –uçurum kenarında güvenlikte. "Makine"yi bozmadan önce, ilkin onu olduğu gibi ortaya koymak gerekir: ama logos'un makine-varlığını beyan eden düşünce edimi, makineyi doğduğu anda bozan edimdir de... "Mantık" bir özdeşlik ve benzerlik sanatıdır[33], şu önyargılara dayanır: bilgi'nin ideali *yalın*dır ve hakikat *tek*'tir. Eğer "hakikat" Nietzsche'nin dediği gibi *Devinimsizlik,* bir zevk ve hoşnutsuzluk eşiğinin varsa-

33 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 510-511-512, s. 349.

yımı değilse, tinsel güç tüketimi nerede en kestirmeden hesaplanmıştır?[34] Nietzsche iki "önyargıya" da pek önem vermez.

Yalınlık konusuna gelince, şöyle yazar: "Yalın olan her şey yalnız ve yalnız imgesidir, "gerçek" değildir. Ama gerçek ve doğru olan şey ne Tek'tir, ne de Tek olan'a, Bir'e indirgenebilir.[35]" Nietzsche "Bir-hakikati" önyargısının yerine bir perspektivizm* koyar; ama, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında dalga geçtiği pozitivist ve sözde-bilimsel ("bilimsel yaklaşım"!) perspektivizm değil, bir Güç İstenci perspektivizmi, dionysosça bir perspektivizmdir bu: "Bir sürü göz var. Sfenks'in kendi gözleri var: ve bundan dolayı (folglich) bir sürü "hakikatler" var ve bundan dolayı hakikat yok (*und folglich gibt es keine Wahreit*).[36]" Biçim ilginç, ya da bu özdeyişin *kipliği yeğlenirse*: "folglich" (bundan dolayı, sonuç olarak...) Sözünün yinelenmesi "mantık"la bir alaydır; Nietzsche'nin "önyargıları" –bastırmak istenen şeyin mutlaklığını, yani Mantık'ta inancı kabul etmeye yol açan şeyi– tartışmadığı, ama onları yıkmak ve Güç İstenci'nin kasırgasına savurmak için sayıp döktüğü, "sözde" mührüyle bu kadar belirgin ve açıktır[37]... Böyledir işte, "özgür bir ruh"un engellenmesiyle karşılaşınca dağılıveren bir yapı, "Bir-hakikati"ndeki *inanç*: mantıksal, diyalektik, psikolojik, psikagojik ve kısacası metafizik "makine"ye dönüştür– çılgınlaşmış bir makineye... "Atopia"nın dengesini bozmak, Başkası'nın silinmiş izi-

---

34 *Aynı yerde*, § 537, s. 368.

35 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 536.

* Perspektivizm: Tüm bilgilerin bilinen konuya ve gereksinimlere bağlı olduğu görüşü. (ç. n.)

36 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 540, s. 369. Bu özdeyiş aynı konudaki örneklerden biridir sadece.

37 Dilin ve hakikatlerinin soyla ilgili yorumu üzerine Ek bölümüne bakınız.

ni, düşe kalka, "rastlantılar"ı aşarak yeni bir sonsuzluğa yönelen yolu izlemektir: umutsuz ama neşeli, "rastlantı"yı, talihi kutsallaştıran ve ona yazgının ışıltılı harmanisini giydiren sonsuzluğa giden yolu. Bir aşkınlık değil, bir derinlik. Bir açılma, yayılma değil, bir yoğunluk bu. Nietzsche şu ünlü sözü ileri sürünceye dek Sokratik "erotika"yı yeniden yorumlar: "Aşk yargılamalı sadece!" Onaylanmış ve kutsanmış olan Varlık Platoncu Eros'un yokluğunda görünmez artık; o *istenç olarak* ortaya çıkar.

Sokratik "erotika"nın, hile ve dolambaçlarında olumsallığı üstlendiği doğru olsaydı olumsallık onun keskinliğini ve dipsiz derinliğini yozlaştırırdı. Gezgin, tilmizi yitirince sözünün yankısız olduğunu –bu dithyrambostur[38]– ve Gölge'siyle, yani kendisiyle başbaşa olduğunu anlamıştır; *her* tehlikeli adımın altında bir yurt kurduğunu da. Parçalanmış "atopia", pek sevilmemiş Başkası, korkunç olumsallık, "Schrecken des Daseins" düşünüre kollarını açar. Dinsel bahis bir sözün bahsidir –ve bundan dolayı da bir söz-deneme-si-, olumsallığını, en yüksek derecede, onaylar ve dile getirir. Ta başından beri, erotik-ironide kahramanlıktan kuşku vardır; ama Sokratik "kahraman" burada da "aracı"dır, bu görünüşte güçlü gerçekte çürük şeyi: "dünya-hakikati"ni uydururken ancak puttan ve tiranlıktan, şiddetten ve ölçüsüzlükten koruyabilir Kendini. Nietzsche'yle birlikte, her yerde, "aracı" şu ya da bu anlama çekilmiştir. Kahraman kendini korumaz ve batışını göze alır; aşk yargıçtır, *var*olan *şey*e uygundur; Demon "işaret" etme alışkanlığı yitirirdi, "altın soy"un kadim çağını tümüyle unuttu; unutuşun o yürek parçalayıcı diriliği her şeyin içindedir. "Atopia" yolculuk olur – ve de: serüven. Daha dün,

38 "*Ich bin der Erfinder des Dithyrambus*" (Ben dithyrambosun mucidiyim), der Nietzsche *Ecce Homo'da* (Kröner bas. s. 381).

yarı-ciddi yarı-oyuncu, yarı-bilgiç yarı-gerçekçi, yarı-maskara yarı-saygın (*Gorgias*'ta, Kallikles'in, Sokrates'in elçisi olarak düşünülmesi!) olan Üstat, şimdi derin yalnızlıklarda yüzüyor... Onu yüreklendirecek keşfedici bir Sokrates sabrına sahip değildir artık; adımlarının izinde birtakım sözler uydurarak yürür, çalışmanın mistik düşüncesinden alır gücünü: mümkün bütün bahislerin güvencesidir. Kısacası mistik düşünceye dalmıştır– bilime *inanmayan* bu tanrısız...

Din, peygamberini yalnızlığın doruğunda bulur ancak. Sürgünde.[39]

* * *

Ecce Homo'da Nietzsche, *Zerdüşt* hakkında, "herkes için ve hiç kimse için bir kitap" diyor. Gezgin, Gölge'siyle konuşuyor. "Biri, ikiye bölünmüştür." "Arkanda yol yok artık[40]..." "Atopia" parçalanmıştır; hareketsiz yolculuk bitmiştir, olaylarda onu aramanın nedenlerini bulursa ancak Olay'dan vazgeçen araştırma bitmiştir; her fırsattan Metin'de bir sürü bahaneler ortaya çıktığını gören; tek kelimeyle: *yeniden-tanıyan* araştırma bitmiştir. "Amor fati" başlıyor. İroniye meydan okuma; "atopia"nın baltalanması başlıyor şimdi.

39 Gelecek bölümde, "kahraman"ın sorunu bölümünde bir kez daha incelenmiş olacak –Üstat açısından değil, bahis açısından, özellikle, Platon'da, bir bahis fikrinin olduğu yerde, *doğru kanı*'nın olup olmadığı sorulacaktır. Ne olursa olsun, Platoncu hiyerarşik ters yüz ediş dikkate değer: doğru kanı, hakikaten daha az değerlidir, onunla ölçüştürülemez ve "kutsal"dır, oysa "bilim" Demoniktir...

40 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, I, ikidilli bas. s. 307.

2. Atopia'nın yerine "Amor fati"

Amor fati, Nietzsche'nin söylediğine göre, *Mantıksızlığı* (Unlogik) reddetmeyen bir mantıktır. "...Hangi hakikat ölçüsü bir tine katlanabilir, cesaret eder buna? –ben bununla ölçtüm değerlendirmeleri. Hata bir korkaklıktır(...) Her bilgi kazanımı cesaretin, kendine karşı sertliğin, kendi karşısında arılığın sonucudur(...) Böyle bir *deneysel felsefe*yi, öyle ki, en küçük bir budama ya da istisna, en küçük bir ayırma olmaksızın, olduğu gibi, dünyanın dionysosça bir olumlamasına ulaşmak isteyen felsefeyi düşünüyorum– bu felsefe ebedi döngüsel hareketi (*den ewigen Kreislauf*) ileri sürer: aynı şeyler, aynı mantık ve aynı bağlantı mantıksızlığı (*unlogik*). Bir filozofun ulaşabileceği en yüksek konum: varoluş karşısında dionysosça bir tavır almak; ben buna "amor fati" diyorum.[41]"

Bilgi bir keşif değildir; o her ne kadar (dinsel) "açınlama[42]"dan (vahiy, ifşa) ayrı tutulamazsa da, ondan daha az bir *kurgu* değildir; o istenmiştir. Keşif mantığının yerini –bunun kısaca Mantık'la da uyuştuğunu hatırlatmak gerekir mi?– kabaca[43] icadın ya da kurgunun "mantıksız" mantığı alır; "atopia"nın mantığı aşma mantığının önünde geri adım atar; aracı-aşk bundan böyle "daha yalnız olanların tehlikesi[44]"dir. Maceracı Gezgin'in, hiçbir yerde kendi yurdunda olmayan Gezgin'in belirgin özelliği *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te ve *Gezgin ve Gölgesi*'nde gösterilmiştir. İroninin ve Demon'un modeli (paradigması) Sokratik "atopia" gibidir. Gezgin dionysos-

41 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 1041, s. 679

42 Daha sonra önemli olan keşif-ifşa ayrımı üzerinde duracağız.

43 Platonculuğun tersyüz edilmesi Hegel'e göre de ifade edilir; Hegel platonculuğu sonuna kadar götürür. Ontoloji (Varlıkbilim) mantıktır.

44 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, I, s. 309.

çu filozofun Simgesidir. Bu, şimdiki deyimi ile Efendi'nin son umut örneğidir...

* * *

Zerdüşt "yalnızlığın[ın] doruğuna varmıştır[45]"... Sokratik "egemenlik"te, aracı ile, tercümanla, içe dalışla her yerde ne kadar karşılaşabiliyorsak, ironiste meydan okuyan Nietzscheci *peygamber* de her yarım-ölçüye o kadar yabancıdır. İroni nasıl diyaloğa yol açıyor, onu savunuyorsa (sanki o, yapmacıksız bir psikolojik yorumun gerektirdiği gibi, eşit yanlı bir ilişki değildir), Gezginin de kutuplardan, uzak ülkelerden başka keşfedilebileceği yer yoktur; söyleminin mayası aşırı acı ya da aşırı sevinçtir. Bengi (edebi) Dönüş'ün Efendisi *dithyramboslar*'la konuşur Dithyrambos olumlamanın ve bahsin en yüksek, doruk söylemidir, onda, "sevincin acıdan daha sahih, daha gerçek görülmesi" değil, sevincin "trajik-diyonizyak durumu"da söz konusudur (*der tragisch-dionysische Zustand*), "en yüksek acı soyutlamaz bundan" (*aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann*[46]). Ovaları sevmeyen, bir "dağ tırmanıcısı" olan Gezgin belleksizdir: hiçbir şey tutmaz belleğinde. En büyük talih; yazgı olarak, onun kaderi olarak, onun başındadır; yabancıya yabancı değildir asla. İnanmadığı şey aracılıktır, geçiştir, birini başa geçirmektir.

Yabancının dost *olmaya* zamanı yoktur. Yabancı, çatışarak kendini gösteren bir çelişki deyimi değildir. Yabancı, belleğin sentetik ve totolojik girişiminden *her an* kaçınan *şeyi* gösterir. Sınırdaki yabancı (*çoktan* sınırda değil miyiz?) talih-

45 *Aynı yerde*, s. 307.

46 *Güç İstenci*, Kröner bas, § 853, "Trajedinin doğuşunda sanat", 4, s. 578.

le uyuşur: o bu görülmemiş safça tavırla dili kışkırtma, belleğin üretimini yasaklama olanağına sahiptir: karanlık işlerin çevrildiği yer. Talih (rastlantı) sözü en yüksek noktaya, son kerteye iter – şarkının, övgünün, acı ve sevincin bir yerinde, sözcüklerin artık işaret olmadığı (nesneleri gösteren), ama gürültülü bir bayramın çınlayan parçaları olduğu yerde, insan sözünün bütün sicilinin içinden geçen bir doruğa iter. Belleğin ve yakın işaretlerinin çöküşü, eşanlamlı-durumların reddi – göstergelerin mantığını yıkan, düşüncenin kiplerini birbirine karıştıran, imlere bağımlı olmayı ve "bilinç"in gelişimini engelleyen bu yabancı-talihin anlamı budur önce... Bu Adlandırılamayan'dır, Nietzsche'nin "açınlama" (ifşa) dediği *bu*dur önce.

Mistik bir uyuşukluğun, dil için çok önemli bir Konu'nun içinde, açınlama keşif değildir; bir deneyimin sonucudur, söz kadar gerçeği de ilgilendirir: *Kipliğin* (olasılık, varoluş, zorunluluk) kategorileriyle hile yapılsa da, seçenekler artık kabul edilmese de, dilin yine de anlamlandırmaktan – demek *istemek*ten vazgeçmediği görülür! Açınlama, dil üzerine bir deneyimin dünya üzerine bir deneyim olduğunu gösterir. *Olasılık*tan, en üstün olasılıktan sorumlu tel inceldikçe, tümüyle anlam noktasında, –adeta sözcüklerden önce– maddi yoğunluk da törpülenir, ama o kadar az ki, bu *saf düşünce* yine de onunla sürüklenir ve *zorunluluk*la burun buruna gelme şansı da artar. "Kendi" olan, burada artık bir merkez, bir orta değildir; aşkınlık, içkinlik iminin derinliğinden onun Başkası üzerindeki araştırmasına fırlatılır; bu, belli bir tarzda, her kişi için, birey için sonsuzluk deneyimidir – eşdeğerliliklerin sonsuz Dinamiğinde aşırı yer değiştirme ve aşırı yenileme devinimsizlikle özdeştir. Nietzsche'nin dünyası yıldızlı öğle ışığında parıldar ve titreşir; zaman uzamdır, en yüce aydınlık körlüktür, bilgelik çılgınlıktır, talih kaçınılmaz ve olasılık zorunlu-

luktur. Onun Başka sonsuzluğunda her şey tersine dönmüştür– her şey Başka olduğu kadar kendidir. Olumlama *Savaşım*'dan doğar; karşıtların yabanıl denkliğinde çınlar. Her şey, önce kendinin ters imgesidir. Nietzsche'nin en önemli kozmolojik imgesi *Yıldız*'dır (*der Stern*)[47]. Olumlamak, "doruk ve uçurumun Kendi'nin içinde saklı olduğunu[48]" her şeyde görmek ve yaşamaktır. Böyledir açınmaların açınması, "düşüncelerin düşüncesi". Burada "atopia"dan çok çok uzaktayız; bundan böyle Başka'yı çılgınca olumlayarak Kendi'yi *icat etmek* söz konusu; Kendi'nin içinde Başka'yı keşfetmek değil. Dil artık iki anlamlı, anlaşılmaz bir alet değildir artık, hatta uğursuz bir keşif aleti de; dil kurgunun kendi alanıdır.

"Bana geri dönen, bende yurduma yeniden kavuşan benim kendi Ben'imdir, uzun süre yabancı topraklarda eğleşen, olaylar ve tehlikeliler arasında bölünen bu Ben'in parçasıdır.[49]"

"Arkanda bir yol yok artık..." diye düşünür Zerdüşt.

"Öğle üzeri, ikiye bölündü biri..." "Atopia" parçalanmıştır, deyimler arasında bocalamaktadır. Kopyanın anlamı, *kurgulama* yeteneği, Bir'in içindeki ikinin yangını olan ironi *amor fati*'ye yer verdi, ya da İki'nin birliğini icat etme yeteneğine.

3. İkianlamlılık olarak Yıldız kavramına ilk yaklaşım

Gezgin ve Gölge'nin zamanıdır.

"İyi bilmelisin ki, der Gezgin Gölge'ye, Gölge'yi severim, ışığı sevdiğim gibi. Yüzün güzelliği, söylemin açıklığı, karakterin sağlamlığı ve iyiliği var onda, ışık kadar zorunludur Gölge'

47 Yıldızda dostluk mantığı da simgeleşmiştir (Gai Savoir "Gülen Bilgi", § 279, "yıldız dostlukları"). Kısaca değinelim: Dostluğun varoluşu onun özünü yok eder. Sadece tekil olana saygı duyulur, ama o da, gittikçe yabancılığa ve farklılığa yönelir.

48 *Zerdüşt*, III, I..."Gipfel und Abgrund, das ist jetzt in eins beschlossen."

49 *Zerdüşt*, III, I, s. 305.

de. Birbirinin hasmı değildirler: daha çok el ele vermiş sevdalılar gibidir onlar ve ışık ortadan çekilip gitmeyegörsün, Gölge de sızar gider ardından.[50]" Gölge edilgin bir uysal olmaktan öte, kendi adına konuşur. Gölge sözün anlaşılmazlığını temsil eder. Onun Bir'le ilgili deneyimini ortaya çıkarmak için, Sokratik Efendi tilmizi icat etmek zorundaydı; Nesne bakımından özdeşlik ve sağlamlık –Nietzsche'nin, oluş'un karşısına koyarak, "varlık" dediği nesne– Başka'yı dia-logue'tan çıkarır. Zerdüşt bağıntılı değildir artık. Kime seslenir?

"Sizlere, ey korkusuz arayıcılar, kâşifler, zarif yelkenli gemilerle korkunç denizlere açılan sizlere,

– Sizlere, ey muamma sarhoşları, alacakaranlık dostları, ruhları uçurum labirentlerinden kaval seslerine yönelen sizlere,

– Çünkü siz, titreyen ellerle ipi yoklamak istemezsiniz ve *sezebileceğiniz* şeyi hesaplamak zorunda kalmaktan da nefret edersiniz[51]..."

Üstadın sözü başlangıçta belirsizdir. Üstat artık "iletişimi" denemez; işini (yapıtını) gösterir; kendisi gösteri'dir. Söylev de yoktur, bilge de. Üstat tikellik olarak örnektir. Sözcüğün "Hıristiyan" anlamında, *öykünme*'ye çağırır. O bahse tutuşmayı sever. Erdemi *cesaret*'tir. "Kendinde-şey"i ve "dünya-hakikati"nin gerçekliklerini reddeden sözü yerinde olarak İkilik'e hak verir, yani çokluğa. Böylece o hem bahis'in içeriği, hem de biçimidir. Bir dünyanın kurgu'sunu kuran dilin belirsizliğidir, bir yörüngenin tümüyle kutsal icadıdır (sözün belirsizliği bir "kısır" döngü karakterinde kendini bulur); bunun tersine, parçalı ve aforistik söze genel bir anlam veren dünyanın dionysosça ve kaotik yapısıdır.

50 *Gezgin ve Gölgesi, İnsanca, pek İnsanca*'nın içinde bir bölüm, Gallimard bas, II, s. 154

51 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, 2: "Görüntü ve muamma üzerine", s. 311.

Daha öteye gidelim: Merleau-Ponty'nin söylediğine göre[52], belirsizlik açıklığı, gerçekliği engellemiyorsa da, Nietzsche *ikianlamlılığı* seçmiyor mu? Onun "belirsizliğe katlanmakla yetindiğinden" değil, *ikianlamlılığın* Bir'in suçortaklığına hiçbir şans tanımadığındandır bu. İkianlamlılığın ikiliği iki anlama işaret eder, bunlardan her biri, ötekine sırtını dönerek sonsuza kadar gider. Öyle ki bahis asla ortadan kalkmış değildir; daha yeni başlamaktadır... Gölge'nin birisiyle konuştuğu "uygun durum" "konuşmanın biraz uzaması"dır... O zaman "en bilge kişi bile bir kez deli, üç kez de aptal gibi görünür[53]."

Sözün başlangıcında Gölge'nin var olması bir düşüncenin saf ve yalın simgesel bir biçimi değildir, kısacası, sıradan, önemsiz bir şeydir, bilmek gerekir ki Gölge ve ışık karşılıklı olarak birbirinden ayrılmaz ve birbirini bütünleyicidirler. Bu durum gösterir ki, *ikianlamlılık,* anlamların çap farkı ortadan kalkmaktan öte, açılır –yani sürüp gider. Bir dünya üzerine bahse girmek demek ki her zaman söz ile bir denemedir– *bir* söz ile. "Bir saatte her şey göçüp gidecek" diyen Gölge'yi şöyle uyarır Gezgin: "Piza yakınlarında bir ormanda, önce iki, sonra beş deve gördüğümde, ben de bunu düşünmüştüm[54]." Uygunluk, dürüstlük burada bahisten, rastlantıdan ayrı düşünülmez. O her kalma ve yerleştirme istencine karşı çıkar. Üstat muammayla konuşur: "görüntü" muammanın "aydınlık-karanlık" dilinden başkasını tanımaz. Bu anlamda, Gölge, "aciz soytarı", sözün yaşamına yön verir; o *soyağacının* anlamıdır, dilbilgisine karşı, bu mümine karşı sessiz bir soluk alma yoludur; tek sözcükle söylersek, yerçekimine karşı... Gölge, anı ve sonsuzluğu birbirine karıştıran, soluk alan, anlamı tersyüz eden, onunla oynayan; Gölge yalnızlığın sonuna var-

52 M. Merleau-Ponty, *Felsefeye Övgü. Düşünceler, s. 10-11.*
53 *Gezgin ve Gölgesi, aynı yerde,* s. 153
54 *Gezgin ve Gölgesi,* s. 153.

mış insanın en yakın dostu... Gölge sürgünle özdeştir. "uğursuz, ıssız bir dağ yolu adımlarının dehşeti altında çatırdıyordu[55]." Ama ilkçağ Üstatlarının sürgünlüğü –Platon ya da Sofokles– bir keşif dünyasında; yani iletişim dünyasında yeniden anlaşılmıştır; "Platon'dan beri filozof sürgündedir..." der Nietzsche. Platon bir mezhep kurucusudur sadece. Oedipus'a gelince, Kolon kasabasında, gözlerini yerinden çıkardığı an, kendisi de insanların gözünden yitip gider. Tanrıların marifeti olarak kabul edildi... Sürgün, Bir'in dünyasında yine de bir yerdir – Topos'tur. Oysa Zerdüşt'ün coğrafyası bir *dağ* topoğrafyasıdır. Tırmanan kişidir Zerdüşt, ezgisi yükselir dağlardan. Onun yeri saptanamaz, yurdu olanaksız ve çelişiktir, dağlardır onun meskeni, daha doğrusu *aşma*'dır.

"Sen, ey Zerdüşt, her şeyin sırrını, ardını görmek istedin; öyleyse kendinden yukarılara, tırmanmalısın, daha yukarılara yıldızlarını bile kendi altında görünceye dek!

– Evet, kendimi de, yıldızlarımı da kendimin altında görmek, işte benim doruğum dediğim şey, işte bana kalan bu, işte benim *son* doruğum![56]"

4. Cesaret ve merhamet

Böyledir gezginin "yüce yalnızlığı". Aşmadır, salt geçiştir. "Herkes için ve hiçkimse için" diye yazan insan hiçbir yerin adamıdır. Sürgün Yolculuk'tur. Üstat yürür, yamacı tırmanır, *cesareti* yürütür onu, *acıma* korkutur. Yalnız cesaret acımayı, merhameti yok edebilir, türün ve tözün gönül alıcı duygusu olan acımayı[57]. *Tutucu* duyguyu. Acıma oyalanan, batışın

55 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, II, "Görüntü ve muamma üzerine", s. 311.

56 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, I, "Gezgin", s. 307.

57 Bu çözümlemeler uygun zamanda ayrıntılarıyla anlatılacak. Acıma'nın *töz* temasında nasıl ifadesini bulduğunu göstereceğiz.

çevrimsel yasasını reddeden (bunun için hayatı da yadsıyan) biçimlere bağlıdır; acıma çarpıtılmış biçimleri ölümden korur. Cesaret, tam da bunun tersine, *hastalıklı olan şeyi ölümün kucağına vermekten* ibaret olan erdemdir. "Tapfere Nihilismus"u, yiğitlik nihilizmini, hiçleyici girişim ve olumsuz'un içinde gönüllü ilerleme olan bu nihilizmi bu şekilde yorumlamak gerekir. "Cesaret öldürür, merhameti bile[58]."

Oysa acıma türün geçmişine yöneliktir, cesaret, Nietzsche'nin anladığı biçimiyle bir Güç İstenci duygusudur, orada bir "plus von Macht" –güçten fazla bir şey istenir. Cesaret Efendi'nin tam karakteridir, onun egemenliğinin, gücünün simgesidir. Çünkü, her şeyden önce bir sürücül duygu– daha doğrusu "sürü olma"nın temel duygusu– olan acımanın tersine, cesaret bir yalnız adam duygusudur. Bu anlamda, o, onun yüceltilmiş biçiminde egemenlikle ilgilidir: kendinden egemenlik. Bundan dolayı, buyruk açısından düşünülen Güç İstenci'yle özdeştir (*Affekt des Kommandos*, Befehl[59]) Ve çünkü cesaret; hem "karar", Başka'nın icadı amacıyla toplanmış duygululuğu harekete geçiren yargı olarak, hem de Yıldız'ın, iç patlamanın, "dinamit"in (Nietzsche'nin kendinden söz edeceği gibi) tam içine alınma, yani "açık" (Heidegger'in deyimiyle: Ersclossenheit) bir eğilim olarak oluşur.

Bu ikinci görüşte cesaret ahlak ve disiplin duygusudur. Nietzsche'-nin Darwinizm karşıtlığı, burada ahlaksal seçimi doğal seçimin karşısına koymaktan ibarettir. Acıma evrimcilikle ilgili ise de, cesaret mutasyonun (ani değişimin) ve başkalaşım-sürprizinin duygusudur, demek isteniyor burada. Ni-

58 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, II, "görüntü ve muamma üzerine" s. 313. İki dilde yapılan Aubier-Montaigne baskısında Zerdüşt'ü andığımızı hatırlatalım.

59 "Denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft" (*Gülen Bilgi*, V, § 282). Heidegger'in sözleri ve yorumuyla, *Nietzsche*, I, Neske bas. s. 51.

etzscheci Efendi, ahlaksal karakterinde, en önemsiz olanın savunucusudur. Onu *örnek*[60] yapan cesareti, onun mevcut yapısını bozan, bireyleşmenin tepkici direnişini alt-üst eden bir gücü, *kendine karşı* ve sevinçle kabul etmesidir. Efendi bir Özne'nin karşıtıdır.

Onun üstünlüğü, güç olarak ve hemen hemen başkalaşımların (metamorfozların) kötülük ortağı olarak temsil edilmektir önce. Bunun nedeni, Efendi'nin gereksindiği şeyin, saygı olmaması, "ayrıksı bir kişi"nin kuşkulu hayranlığı olmamasıdır, bir sevgi biçimi olmasıdır: ürkü verici ve hayata kavuşturulan nerdeyse isimsiz bir sevgi biçimi. Efendi'nin cesareti tümüyle *pedagojik sorun* içinde düşünülmüştür, bahisle aynı şey. Efendi'nin cesareti bahse tutuşma gücünden ibarettir; adeta: İki demek gücünü kendinde bulmaktan ibarettir, kuşkusuz İki'sinden biri *batış*tır, düşüştür, ölümdür. Nietzscheci bahsin "ikiliği", üstadın destek olduğu ikilik, batışın ve aşmanın kucaklaşmasıdır. Cesaret, Nietzscheci *kahramanlığın* temel özelliğidir. Araştırmacı değil, icat edici kahramanlıktır bu. Onun sözcükleriyle dirilen Dionysos kahramanlığı – Demon'un, aracının, atopia'nın kahramanlığı değil. *Her erotika burada bahis ile uyum içinde yorumlanmıştır.*

Artık ara yerde, ikisinin arasında, iki "dünya" arasında konuşmak söz konusu değildir. Nihayet Bir'in içinde de. Her an, her şeyin üstünde bir titreşim, bir sonsuzluk ürpermesi görünsün diye, sonsuzlukta ve onun dışında dünyalar bozulup yapılsın diye İki'yi dile getirmek söz konusu. Sonsuzluk (bengilik) sonsuz bir dizi değildir; her an dağılıp gider...

Bu şekilde –yani *kırılma* olarak, hayatın şiirsel ve düzenleyici vurgulaması olarak– anlaşılan cesaret'in söz olduğu da-

60 Kant'ın "deha"yı betimlediği anlamda: özgün, örnek ve sade; zaten tek bir gerçekliğin ifadesi olan üç nitelik.

ha sonra gösterilecek. Cesur efendi dithyramboslarla konuşur...

5. Efendi aykırı bir varlıktır ancak

Nietzsche bir Efendi-Aykırı varlık simgesi tasarlar; bu simge içinde, "değerlerin karşıtlığı[61]" ile metafizik olarak belirlenen geleneksel düşünce kendini bulamaz. Peygamber, sözün (hele kişiliğiyle ve tarihsel bağlanmasıyla nitelendirilmiş sözün) özne-imi değildir; o, herkesten önde, yaşamından başka bir sözü savuran bir esinli değildir. "Kendi kanıyla yazmak" sadece yazar-filozof Nietzsche'nin işi değildir; İzcinin İsa'yı kurtarmaya gelmiş olduğu bu ahlaksal çöküş zamanında, sağda solda konuşulduğunu duyduğumuz gibi "onun eylemiyle sözünün bir olması" gerektiği anlamına gelmiyor bu söz! Bu sözün anlamı şu: bir icat-sözü erkin kılan cesaret "zihinsel" (intellectuel) bir cesaret, bedenden vazgeçen, unutulmuş bir cesaret olamaz. Gerçekten, felsefenin *deneyimsel* boyutu –imdi, onun dinsel olduğunu göstereceğiz– sözün böyle bir etten kemikten sıyrılmasını istemez. Tam tersine: cesaretten ve onun kırılmalarından doğan her sözün, önceden hep hayat üzerinde *denenmiş* olduğu için ancak buyurgan olan, yani peygamberce bir değeri vardır.

Efendi'nin aykırılığı, onun bedenindeki yaraları ve izleri *göstermesi*dir (bir söylem ve evrensellik pedagojisinden –Platoncu bir pedagojiden– sanatın ve tekilliğin, "örnek" olanın ve biricikliğin... pedagojisine geçişin anlamı buradadır), bu yaralar ve izler sözün "birtakım sözcükler"den ibaret olmadığını, yaşanmış ve denenmiş olduğunu ifade eder. Oysa

61 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* I, § 2: "Metafizikçilerin temel inancı değerlerin karşıtlığına olan inançtır." s. 22.

yaşam üzerinde bu deneme aynı zamanda yaşamın denemesidir. Aşkınlık içkinliği kavrarken ve onun dilsiz hakikatini, başka deyişle varoluşunu ele geçirirken, söz yaşamı yansıtmaz; söz yaşamda bir fazlalıktır; denenmiş yaşamda. Demek ki, az önce belirttiğimiz anlamda, kırılma halinde bir yaşam... Böyledir Nietzscheci Efendi: yaşam kırılması olarak, evrim kırılması olarak bir bahisçi ve bir "konuşmacı"dır o.

Daha derin olarak, Nietzsche Efendi simgesinde Özne'siz bir yalnızlığı tasarlar. Bir Özne[62] tarafından duygusal ve etkili bir biçimde artık yaşanmamış olan bir yalnızlık. Özne, her şeyden önce metafizik sürekliliktir; o belki de bir psiko-fizyolojik sürekliliğin en son ve en büyük değişikliğini, en tehlikeli ve en hileli inancı temsil eder. Özne özellikle (evrensel) bir söyleme *egemen olmaya* yeteneklidir; kavramın Nietzscheci bozuluşu, bilindiği gibi, maskeleri (sınır-maske olan deliliği) aşar; Efendi muammalarla konuşur. Maskelerle.

6. Platoncu soru'nun karanlık izi: sanal Tilmiz ve yazı dogması

Platon'dan epeyce uzaklaştık. *Tam* "ters" bir yöndeyiz. Platon'u yoldan çıkaran kişinin şu "kötü Sokrates" olduğunu söylemek, henüz çok erken... Buraya kadar, yapının çevresinde kalırken, Nietzsche'ye göre Platon'u ve Platon'a göre Nietzsche'yi açıklarken karşılıklı ilişkinin üzerinde durduk. Bu anlamda, gelecek bölüm, parçaların içinden çatışmanın kaba izini silerek *karmaşık* hale gelecek. Ama, sonuç olarak,

62 Bu ayırma, incelediğimiz kadarıyla, son dönem metinlerinde, daha çok "satyrique" ve eğlenceli metinlerde, maskelerle ilgili metinlerde görülür. *Ecce Homo iyi anlaşılmamıştır*, orada bir "Ben" gösterilmeye çalışılmışsa da. Tuhaf bir şekilde Nietzsche'nin en az kişisel kitabı söz konusu belki. Nietzsche'yi "psikolojize" etmesi Lou Andréas-Salomé'nin kitabının zayıflığı.

öteki'nin içinde bir Efendi'yi kısmen yok ederek, temel konuya dönüyoruz. Phaidros kimdir?

Sokrates ona "koca çocuk" der. Sokrates'le Phaidros karşılaştıklarında, Sokrates hayranlık içinde kalır. Nedir onun hayranlığını çeken? –görünüşü. Lysias'ın bir Erôticos'u ile karşı karşıyadır. İki söylem-evresi arasında (ilk başlangıç belirsiz; ikincisinde tam bir dönüş söz konusu) Sokrates bu hayranlığın kaynağını değiştirir: önce *güzel* görünüştür, sonra görünüşlerin en güzelidir, Görünme'nin kendisidir: Doğru olan'dır. Phaidros Sokrates'in sözünde adeta hapsedilip kaldıkça, Sokrates'i izleyip sessiz kaldıkça her şey yolundadır. Ne zaman ki söz sırası ona gelip de sözün asıl nedeni olur, o zaman başarısızlık, düşüş, anlaşmazlık başlar... Phaidros'un temel zayıflığı izlemekten başka bir şey yapamamasıdır. Onun boyun eğişle ortaya çıkan sessizliği bilgiç sözünün gösterisine olanak sağlar, ama aynı zamanda, bu sözü geri döndürülemez bir tekliğe de yerleştirir. Söz *modeli* betimledikçe, onu daha çok menzil dışına atar... Sokratik *gösterişin* yok edilemez çelişkisi böyledir. Böyle bir sürprizdir yine de her zaman "iyi karakter"den beklenen: onun bağışlayıcılığı, hoşgörüsü kuşkuludur, başlangıçta tam bir inanç ve ilgi güvencesidir, gelişmedir – buna karşılık: yeniden diyalektik alanın dışına düşmeyi, karışımı, karışıklığı ve iyi niyeti doğurmak üzeredir... Sokrates'in ve Phaidros'un eşit olmayan ilişkisi böyledir: verimsiz ebe bir Phaidros'un yürekliliğinden destek alarak sözü güncelleştirir; oysa kendi başına kalan Phaidros kenara düşmekten başka bir şey yapamaz. Bilgiççe dürtü böylece önde olduğunu bilir, ama söz konusu –bahse girme olanaksız– dinlemeyi konuşmaya, akabildiği gibi akan ırmağı kaynak olmaya zorlamak olduğunda, başarısızlık kesindir. Sonucu başa almaya zorlamak söz konusu olduğunda... Phaidros Üstadın ölümüne egemen olur. O, kendi tarzında sözün

geleceğidir. Kaderi sıradandır. Phaidros'un hayranlığının Sokrates'in kendisinin kontrol ettiği bir durma, denge noktası yoktur. Sokrates, simgesel olarak, şöyle bir ortadan çekilmeye görsün, "söylevler için olağanüstü[63]" olan Phaidros nutuk atmaya başlar. Phaidros yüksekten düşer.

Sorun'un (Demonik sorunun) öte yanında, yazı vardır. Phaidros, her zaman hayran olduğu için, belleksizdir; kendini atan her zaman odur. Bilmediği şey içsel yoğunlaşmadır. Tamamen dışa dönük, cömert ve bağışlayıcıdır, söz almadan duramaz. Phadiros *düş kırıklığına uğratır*, yan, sözlerini tutmaz, gerçek gücü görünen gücüne uymaz; öte yandan, yazı ile aynı durumdadır. Yazı, bir bellek olmaktan ötede, bir bellek eğiticidir sadece. Bundan dolayı belleğin ölümüyle, düşüncenin bozulmasıyla eşdeğerdedir. Yapıta bel bağlayan söz ağırlığının içinde yabancılaşmış derinliğini görür. Yapıt gerçekten tam bir dışardalıktır. Gerçek sözden daha çok resme yakındır. Belirtildiği gibi,[64] sözün uzaysal güçsüzlüğüyle eşanlamlıdır. Yapıt özü bakımından basittir, basitleştirilebilir. O, bilgiççe sözün bu utangaçlığını, sesin bu utangaçlığını koruyamaz; ses ve söz vurgularıyla, titremleriyle gerektiğinde yapıtı "bitirme"nin yerine onu "anlama"yı sağlar. Yapıt* *bilgi verir*; edinilen bilgiler alanında, edebiyat kadir-i mutlaktır, çünkü o biricik olanaktır. Sözcüğün yüce anlamında bir "okuma" (kültür) olmaktan uzak olan bir metin kültürü işte bundan dolayıdır. Çelişkiyi kaldırmayan yapıt çizgisel, ilerleyici ve yüzeyseldir. Hiçbir şey saklamaz. Artık nesnesini tanımayan bir arzu ona, onun "yabancı karakterler"ine takılıp kalır. Dogma'nın kendisidir o; doğal olarak yalındır, inançla geçinir gider.

63 *Phaidros,* 242 a.

64 Jacgues Derria, *Dilbilgisi Üzerine,* Minuit Yay.

* Yazılı belge. (ç.n.)

İşte soruna yaklaşan iki düşkırıcı umut. İşte Demon'u kayıran neden. Çünkü Demon bir sığınaktır da. Ve Demon kayırır ilkin düşünürü, sahte dostlara karşı, taklitçilere ve dışa karşı. İroninin dışında kalmak, oraya yerleşmek savında olan ve ironiye karşı dogma'dan başka yerleşecek yeri olmayan bir söz. Bunun için, Sokratik stratejideki acı *sır* boyutu... Bazen bir hüzün perdesi gibi geçer ironinin üstünden... Ama ironinin ve Demon'un bedeli, inancı sınamak ilişkilere girişmek olmasın sakın? Çünkü ironi, arada bir sürtüşebilen iki "dünya" kurmakla ancak kendi sınırlılığını görebilir, ama hiçbir zaman bu dünyalar birbirine karışmaz. Ve din Yer'e doğru biraz fazla inmeye başladığı zaman tüm ağırlığıyla inanç üzerine çökmekten başka bir şey yapamaz. Tilmiz her ne kadar Üstadın bir kuruntusu ise de, o bir gerçek!...

7. Zerdüşt'ün cücesi kim?

Zerdüşt'ün cücesi hem ağırlık, hem de hafiflik karakteridir; hem ciddi hem önemsiz, hem tuhaf hem de bilgiçtir. Ama Sokrates'in kendi "atopia"sına çekildiği yerde –iki dünya arasında bir dünya, iki kıta arasında bir ada– Zerdüşt cüceye *sataşır*. Ve bu şekilde de onu olduğu gibi oluşturur: "eşsiz bir düşman." Zerdüşt düşüncenin *açılışını* da cüceye karşı sataşma olarak ele alır; cüceyi yalan-lamak, ya da Giraudoux'un deyimiyle, *açıklamak* söz konusudur. Dost, içten biri, nöbetçi, Demon –ya seninkiler?– olarak sunulur, demek ki tam bağlılık olan *edebiyatı* ileri süren cüceyi ikiyüzlülüğe inandırmak gerekir. Platon'da kanı, rastlantıyla ve tek tük gerçekle aynı sonucu (yine de meşru olarak tanınmış ve bilinmiş olmadan) vere*bilirken*, cüce, Zerdüşt'le ancak bir *anlaşmazlık* üzerinde birleşebilir.

Bununla birlikte, (Platoncu bağlamda yeni bir anlamı

olan) cücenin sanatı, Zerdüşt'e *her zaman uygun olarak* konuştuğu tehlikeleri bu noktada denetim altına almış olmasıdır. Dahası: arkada bırakmayı *öğrendi!* Peygamber adına konuşabilir. Buna karşılık sadece peygamber onu ifşa etmeye yeteneklidir. Hatayı yalnız o fark eder, tüm ağırlığıyla edebiyatın üzerine çökmüştür, belki de gerçekten daha gerçek gibi görünür. Efendi'nin beynine "kulağından kurşun damlatan" cüce, onun adına tüm ikna gücüne, acımanın tüm gösterişçi gerçekçiliğine sahiptir; geçmişe dönmüştür, sahte bilge hakikatlerini, ortamalı hakikatlerini, olayların *yinelendiği* görüşünden alır. Cücenin söylediği, söyleyebildiği *tek şey,* "güneşin altında yeni hiçbir şeyin" olmadığıdır. Cüce kendi ölçüsüne göre düşürür; ağzından geçen her şey, kendisi gibi, *aşağıya doğru* yönelir. Kuşkucu, zayıf ve umutsuzdur, katı bir zorunluluğu *yorumlamaktan* korkunç bir zevk alır; bu zorunluluk yaşamaktan yorgun ve kendisinden bıkmış insanı temsil eder; yeterince güçlü olmadığında atılımı, umudu, istenci de kırar. "Meraklı"dır, der Zerdüşt; gerçekten yeni olan şeyi sevinçle karşıladığından değil, "yeni"den zevk aldığından değil; onun "merak"ı sadece haklı olduğunu ve de, tümevarımcı yazgıcılığında yanılamayacağını doğrulamaktır. *Cücenin meraklılığı geleceğe ait geçmiştir.* Bu ilgi her zaman geçmiş şimdi'ye dönüktür, geleceğe değil. "Ben bunu biliyordum..." diye mırıldanır hep. Cüce bayağılaştırır, çocuksulaştırır, küçümser, küçük gösterir. Her şeyi bilinen şey'e indirger. Düzleştirir. Özellikle de: cesaret-kırar.

Düşünür Zerdüşt'ün cüceye karşı sataşkanlığı acımaya karşı cesaretin savaşıdır.

Zerdüşt peygamberdir, "yükseklik"in ve cesaretin adamıdır, kopuşun ve başkalaşımların adamı, – bir şafak adamıdır; oysa cüce sıradanlık karakteridir, metnin yazdığı gibi, "çömelmiş"tir. Onun horgörüsü (Doğruluk olan her şey yalancı-

dır, diye mırıldanır küçümseyici bir tavırla..."), meraklılığı, gururu, dikkati "uçuruma doğru sürüklemeyi" amaçlar sadece. Cüce dümdüz biridir; onda hiçbir aşma duygusu yoktur. Ne pahasına olursa olsun, tek olanakla ve tiksintiyle küçümsemenin ve yermenin tek zevkiyle –tek kötülükle– olduğu gibi kalmak ister.[65] Cüce sefil ve kötüdür; "intikam ruhu"yla[66], nefretle yaşar. Yükseğe yönelen her şeyden nefret eder. Cüce *düşüş*'tür.

Ne uğursuz ve sinsi bir incelikle, kendini deneyen ve tehlikeye atan sözü durdurmaya, cesareti köreltmeye, yumurtanın içindeki yaşamı öldürmeye, şarkıyı nefret kokan cücenin mırıltısına döndürmeye çalışır! Cücenin gücü "küçük"ün içinde gerçek dışı, düşsel bir bilimdir. *Onunla bahse girişmekten de* sakınmak gerekir! O, "aşağı olan"a, düşüş'e, yeniden düşüşlere, ölüme, kısacası dolu olduğu, taşıdığı her şeye bahse girer. Cücenin aşırı düşmanlığı, Zerdüşt bilir bunu, şafağa karşıdır, düşünürün sözüne –açılış sözüne– yaşama ve gönül arılığına karşıdır. Cüce ölüme ve hasta tür'e inandırır. "Ey cüce! İkimiz: sen ya da ben!" Seçenek iki karşıt bahis koyar ortaya. Ötekine karşı bir dünya. "Yükseklik"in ve aşma'nın bahsine karşı düşüş'ün ve uçurumun bahsi. Bengi Dönüş'ün "exstantiel"[67] dünyasına karşı acımanın "tözsel" dünyası. Ne diyor cüce? Ölüme bahse girer, sonunda kazanacaktır. Cüce'yi kavrayacak tek "dönüş", "raté"nin* dönüşüdür – mekanik ve saçma bir yinelemedir. Sarsıntılarla ve yeniden düşüş-

65 Tiksintiden doğan horgörü aslında geçmişe bağlılıktır, karanlık bir suç ortaklılığının işaretidir. Bu hastalıklı horgörünün yerine, Zerdüşt sevgiden doğan, "büyük horgörüyle sevilmiş olmayı" buyuran *yaratıcı* horgörüyü koyar. (III. Küçülten erdem üzerine)

66 *Böyle buyurdu Zerdüşt,* II, Kurtarma üzerine.

67 Bachelard'ın bambaşka bir bağlamda ürettiği bu kavram (exstance), töz'ün (substance) bir yapıbozumunu, bir yıkımını dile getirir.

* Raté: Hayatta başarılı olamamış, treni kaçırmış, "hayat kaçkını," ipsizin biri... (ç. n.)

lerle ritmlendirilmiş çizgisel bir zamanın gerçeksizliğinde olur bütün bunlar: çünkü insan türü ancak yeniden – düşmek için yükselebilir. "Zurückfallen"* cücenin gerçekliğidir, "düşünce"sinin başlangıcı, umudu ve sonudur. Haykırır, Zerdüşt'e seslenerek: "Çok yükseklere fırladın, ama fırlatılan her taş tekrar-düşecektir!" Böyledir yerçekiminin karakteri: yinelemeden, güçsüzlüğün ve sıradanlığın suçortağı olan geçmişten hoşlanan karakter; yere göçmüş ağırlığın, durgunluğun ve edilgenliğin baş dönmesi. Cüce, Zerdüşt'ün ilk sorusuna kolayca ve "küçümser bir tavır"la yanıt verir. O, *çok* bilir. Ama, ne zaman ki onu muamma[68] ile, içinde sadece muammanın "görülmüş" olabileceği ve "uçurum düşüncesi"nin hoş görülebileceği gerçek ve yoğun An ile karşı karşıya getirir, işte o zaman cüce yoktur artık. Yitip gitmiştir.

Düşünür –peygamberin vakitsiz ortaya çıkışı, bu onun cesaretidir de, meraklı ve geveze cüceyi– duygusuz cüceyi öldürdü. Cücenin kötülüğü, onu "sıradanlık" düzeyine getirmek için en iyi kirletme, *bulaştırma* istencidir. Cüce, "Alman kültürü"nün ve "Avrupa nihilizmi"nin tüm belirlenimlerini bir araya toplar: *salgın*dır o. *Vakitsiz düşünceler*'in genç çömezi (Schopenhauer'in, Eski Yunanlıların, Wagner'in çömezi) *Zerdüşt*'ün Efendi-Peygamber'i olmuştur. Kendisinin Bengi Dönüş'ünü dithyrambos halinde dile getirmek için nihilizm'in sonuna kadar varmak ve parçalanmış olmamak gerekir.

* * *

İnançlı "iyi karakter"e gelince, o kötülük olmuştur. Demagojinin ve "sürüp giden bir devran"ın, Efendi'ye karşı her dönem birleşmiş olanların gücü kötü bir istek gibi görünmüştür;

* Zurückfallen: Alm. geriye (doğru) düşmek... (ç. n.)

68 Heidegger'in çözümlemesi, *Nietzsche* I, Neske, s. 289.

Efendi sürgüne daha önce girmiştir. Sokratik ironi, onun geri çekilme stratejisinde, hiç değilse düşmanını, Öteki'ni kapının eşiğinde salta tutuyordu. Nietzscheci bahiste öne sürülen miza o kadar büyüktür ki düşmanın karargâha girmesine yol açmıştır; Sokrates'in konuşmak için Phaidros'a gereksinimi vardır, oysa Zerdüşt'ün cüceye gereksinimi, onunla bahse girişmek içindir. Cesaret acımayı, merhameti aşmış olmalı; doruk ürkü içinde tanımalı uçurumun derinliğini ve hiçliğin başdönmesini. Bahsin Efendisi, soru'nun Efendisi'nin yerini almıştır, ironist'in yerini. Sokrates ancak yarı mistik, yarı yalnız biriydi, çünkü her zaman diyaloğun Öteki'si üzerine bakışını çevirebiliyordu. Zerdüşt cüceyi kendi içine alır ve içe atılmış cüce de "son yalnızlık"ın iç yüzüdür. Zerdüşt'ün cüceyle "başbaşa" konuştuğu şey bunu gösterir...

"O zaman sustu cüce; ve uzun sürdü bu. Ama onun bu sessizliği sıkıntı veriyordu bana ve böyle baş başa iken, tekbaşına olduğundan daha da yalnız oluyordu insan, gerçekten!...[69]"

Sokrates'e meydan okuma Zerdüşt'ün cesaretidir. Bundan, artık *kendine karşı* bir dünya, içimizde kalan ve sürünüp giden cüceye karşı bir dünya icat etmek gerektiği anlamı çıkmaz mı? Demon'a zamanı uygulayarak, onun bizzat cüce olmuş olabileceğini anlatmak istemiyor mu bu söz? Zerdüşt'ün cücesini isteyecek duruma gelmiş olması değil midir Demon? Meydan okumanın tarihi, nihilizmin tersine dönmüş, onunla koşut tarihidir. Bu tarihin, tüm Efendilerin en iyisini kendi bilgiç soyuna saklaması bir *talih*!

69 *Böyle buyurdu Zerdüşt*, III, Görüntü ve Muamma üzerine, s. 313.

2. BÖLÜM
Peygamberlik Nasıl Sorun Olur ya da Dinin Özü Üzerine

"...Basel'de... şöyle diyordum dinleyicilerime genellikle: 'Bu sistem çürük ve ölüdür, –ama arkasında bulunan kişilik çürütülemez; onu öldürmek olanaksız'– Örneğin Platon."

Lou Andréas–Salome'ye Mektup.

"...[Tragedyanın Doğuşu] kötümserlikten daha güçlü, hakikatten daha "kutsal" olan bir şeyi gösteriyor: sanatı."

Güç İstenci, § 853. s. 578

"Sokrates: Ama öğretmenler yoksa öğrenciler de olmaz, değil mi? Menon: Ben de öyle düşünüyorum, senin dediğin gibi."

Menon. 96 c.

Birinci kesit
Sokratesçilik ya da Bozulmuş Platon

Sokrates ve Platon, Nietzsche için, özellikle olgunluk dönemi Nietzsche'si için doğaya karşı bir ittifaktır –altını da çizelim, iki kategorinin, iki özel tepkinin tuhaf bir çatışması– iç içe geçmesidir; metafizikle dolu çağlar boyunca kabaran bir Tarih noktası. Ne icat değil mi! Bir aristokrat, hem de en gözüpeklerinden, kıskanç ve kurnaz bir halk dehasının büyüsüne kapılmıştır. Ve işte kurtuluş yolu, sabır ve hile, bunlar uyuturlar cesareti ve iyiliği... Daha doğrusu Nietzsche'yi dinleyelim: "Platon ahlakında, gerçekten Platon'da olmayan, ama Platon'a rağmen onun felsefesinde bulunan, onun aristokratik doğasına karşı bir Sokratesçilik vardır. "Kimse isteyerek zarar vermez kendine, demek ki kötülük istenmeden yapılan bir şey. Çünkü kötü insan kendine haksızlık etmektedir, kötülüğün kötü olduğunu bilseydi kötülük yapmazdı. Sonuç olarak kötü, yanlış olduğundan kötüdür, yanlışlıktan kurtulunca da, zorunlu olarak *iyi* oluruz." Böyle bir sonuç *sıradan insanın* işi. Kötü bir eylemden can sıkıcı sonuçlar çıkaran, gerçekte "iyilik" ile "yararlı ve hoş olan"ı özdeş kılarak

"kötü davranmanın aptallık olduğunu" düşünen insanın işi. Her yararcı ahlakta aynı kaynağı görebilir ve onun sezgisine güvenebiliriz: pek de yanılmayız. Platon hocasının ve her şeyden önce de kendisinin öğretmenliğine biraz soyluluk ve incelik katmayı hiç saklamadı, o tüm yorumcuların en yürekliisiydi, Sokrates'i de popüler bir konu ya da bir sokak şarkısı olarak ele aldı, ona sonsuz ve olanaksız zenginlikler kazandırdı. Yani kendi maskelerini ve engin doğasını. Homeros'un dizeleriyle, küçük bir muziplik yaparsak, Platon'un Sokrates'i şundan başka nedir:[1] "Platon onun çelişkisinin büyüsüne mi kapılacaktı? Platon, sayısız *maskesi* olan zengin karakter, hele *"tüm yorumcuların en yürekliisi"* olan Platon...

Bu iki karakterin çelişik ittifakını nasıl anlamalı? Çünkü söz konusu olan, elbette *tipoloji*dir, Tarih değil. *Antropoloji* ile aynı şey olan bu tipolojinin Nietzsche'de anlamı ve değeri yoktur, felsefeye yeni bir açı kazandırmaktan başka[2]...

1. "Deneysel bir eğretileme sanatı"nın tipolojik işlevi

Nietzsche için bir tipoloji nedir? Güç İstenci'nin kavgacı, dramatik ve soybilimsel bir *göster*isine olanak sağlayan Simgeler ve eğretilemeler bütünlüğüdür. Bu, Güç İstenci'nin bir "öz" olduğu, ya da daha doğru olarak, tüm şeylerin özü olduğu anlamına gelmez; öz temel bir *kavram* da değildir. Onun değeri açıklayıcı değil, *dağıtıcıdır*; bu son özelliği *anlam* ile bölüşür. Türemiş nedenlerden ve sonuçlardan bir dizi, *(Zu-*

1 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* V, § 190. Gallimard, s. 103, "Platon önde, Platon arkada, ucube ortada." Ucube, Khimaira, İlyada VI: 181'de "önü aslan, arkası yılan, keçi ortada" diye anlatır.

2 Ek bölümüne bkz: Nietzsche'de, tipoloji tarafından tümüyle ortadan kaldırılan *deneysellik,* yani antropolojik kaygı *kesinlikle* yoktur. Antropolojinin, felsefeyi *işlemek* için bir eleştirel -kurgusal alet olduğunu göstereceğiz- kolaycı "eleştiri"den sakınarak.

sammenhang, bağlantı, ilişki) bir "ilk" neden çıkaran bir neden olmaktan – ilke olmaktan uzak olduğundan, ilk önce, tohumun içindeki yalın soy'un, dizinin, örünün, sistemin eğilimini bozan *şey* olarak ortaya çıkar. Onun dağıtıcı olduğunu söylemek, onun yalın'ı tümüyle parçaladığını, anlamın ancak yalın'ın bu zorlu engellemesinden kurtulmuş olarak yüze çıktığını (ilkin imgeler biçimi olarak Nietzsche üzerinde durur bunun) söylemektedir. Söylemek, başlangıçta, farklı – söylemektir. Değer olmak, karşıt – değer olmaktır. Nietzsche'de yalın bir anlama gelmez. Sadece doğaya karşı (yani olayların doğasına ters düşen) bir *çaba*dır, taşlaştırmak, fosilleştirmek, sağlamlaştırmak için; ama bu çabanın anlamı ancak mücadele içinde verilmiştir. Çünkü *söyleyen* hakkındaki bilgi *söylenen* şeyden daha gerçektir. Nietzsche'de tuhaf bir şekilde, yalın olan ikinci sıradadır, öncüllerden daha zengin olan sonuç olarak değil de, kötü niyetin istenci içermesi olarak daha çok. Yalınlık, anlambilimi ister istemez belirtibilime kaydırır. Nietzsche'nin *barış*'tan söz etmesi bu anlamdadır: barış yalın-belirti'dir, hasta düşüncedir[3]. Özsel ya da tözsel hiçbir belirlemeye bağlı olmayan, önce niceliksel olarak değerli olan Güç İstenci dinamik ve ikiyanlıdır. Onun dağıtıcılığı, karşılıklı ilişkiler ve işlemlerde hep kendisi işin içinde olan bir anlamın diyalektik dağıtıcılığı değildir; bu Yıldız'ın kesik kesik ve özdeyişsel dağıtımıdır. Dağılmayı sağlayan anlam değildir; çelişkidir. *Her sözün kaynağındaki düşünce, Bengi Dönüş Güç İstenci'nin dağıtıcı karakterinden başka bir şey değildir.*

Gerçekten Nietzscheci Yıldız, Platoncu ya da Dekartçı güne-yönelim'e karşıdır[4]; Güç İstenci, çözümleyici gücünde

3 Gülen Bilgi'nin önsözündeki "hekim-filozof", "barışa savaştan daha yüksek bir yer veren her felsefe"de hastalık belirtileri bulur...

4 *Devlet*'in VI. kitabında bu konu çok açıktır. Descartes'ta (Aklın Yönetimi için Kurallar, I) sorun sadece *a parte subjecti* olarak düşünülmüştür: her şeyi aydınlatan güneş gibi, "insani bilgelik" "her zaman bir ve aynı" kalır. Etkisi yöntembilimseldir.

kendini yitirip bulan, adeta çelişkili olarak onu biçimlendiren kendiliklerden destek alan, dilin prizmasında kendini gösteren bu dilegelmez – Bir (olduğu gibi dilegelmez) değildir; son derece tasarlanmış[5] addır, ad –metaforudur– bu metafor aynı şekilde özcü değişmezliğe bir meydan okumadır ve psikolojik –gerçekçi bir budalalıktan başka kötü yorumlanmış kurtuluş yolu yoktur!– bir dünyayı ve Varlık'ın ussallığı olarak onun Bir öngerçeğini (postulat) yıkan bir *Weltanschauung*'u (dünya görüşünü) esinlemek için bir ad – metaforudur bu.

Ama "bilginin ve gerçekliğin ilkesi[6]" olan İyilik ortadan çekilerek açık bir yer bırakır. Bir başka ad altında, İyiliğe benzememezlik edemeyen son bir isteği yeniden canlandırmak hiçbir şekilde söz konusu değildir. Çünkü edebiyatta Güç İstenci *amaçsız*dır. Başka deyişle –o bundan dolayı hiç de somut değildir!– tümüyle yapaydır. En üstün metafor (sanki Fikirlerin fikri değil de, tüm metaforlar arasında bir metafor olan işlevsel bir benzerliği esinlemekten çekinmiyorsak...) olan Güç İstenci, herhangi bir metafor gibi, başlangıçta *yer değiştirmiş,* işaret nesnesi'nden ilk başta yoksun kalmış bir anlamı çağrıştırmaz sadece, aynı zamanda ve özellikle her metafor gibi anlam üzerinde çalışır ve sonuç olarak *işlemsel değer*ine dayanır. Çünkü Nietzsche'de *iş gören* metaforlar denenmiş ve sonra terk edilmiş metinler ve bağlam uydurmalarıdır; ve bu metaforlar (eğretileme) *tam da* kavram olmadıkları için ancak böyledirler. Nietzscheci eğretileme anlam üzerine bir *eylem*dir; buna karşılık, bu eylemden çıkan anlamdan başka anlam yoktur. Bengi Dönüş eğretilemeli (métaphorique) dağıtımın belirsiz karakterini gösterir; çeliş-

5 Nietzsche hakkındaki tüm budalalıkların kaynağı burada, bunlar en saçma mitolojiye engel olamadılar; bu saçmalığın Nietzsche'den doğmadığını belirtmek gerekir mi?

6 *Devlet*, I, 508 e.

kiler yoktur; bu, cücenin düşündüğü döngü gibi, bu döngünün eksiksiz, bitmiş olmadığını söylemenin bir biçimidir. Anlamın tanımlanmaması (böylece Unlogik'e, "mantıksızlığa" varır) amaçların ciddiliğine asla düşmeyen bir *oyun*un güvencesidir. *Karşıtlığı* yasaklayan *mutlak geri çevrilebilirlik* budur. Her şey, ne kadar önemli olursa olsun, eğretilemedir; çünkü onun kimliği yoktur, karşı durmasını gerçekten bilemez. Kısacası, çemberin görünmeyen bir kopukluk noktasında, yakında olur her zaman; kendi yanında yani. Bu eğretilemedir. Nietzsche'nin felsefesi demek ki *deneysel* bir *metaforculuk*tur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Ne var ki Nietzsche'nin tipleri ve metaforları (Sokrates, Pyrrhon, Epikuros, Papaz, Şehit...; Yıldız, Halka –metaforların, gerçek deyimleriyle: çekiçli felsefenin, putların alaca karanlığının, Güç İstenci'nin kendisinin dayandığı dünya imgeleri, temel imgeler...), Nietzsche'nin de tanıklık ettiği gibi, ilkin– yani imgeler düzeyinde ortaya çıktığı yerde yakalamayı ve ondan yararlanmayı seçen bir düşünceyi gösterirler. *Erst Bilder*... (önce imge) diyor Nietzsche. İmgeden sözcüğe, sözcükten kavrama gitmek, doğruluğu, özgünlüğü ve zenginliği kaybettirir ancak bize. Kavram alışılagelmiş bir şey. Bunca ünlü olan evrensellik boş bir genelliğin sahte bir görünüşünden başka şey değildir belki[7]?

2. Bilim ve onun benzeri

Platon'da, bunu Sokrates'in karşısına çıkarmanın anlamı nedir? Elbette ki Nietzsche varsayımsal bir "tarihsel hakikat"in ardına düşmedi, bunu yaparken. Buna dikkat ediyor-

7 Tutarlılık kaygısıyla, söylem durumlarının çözümlemesini Ek bölümüne bıraktık. Bu bölüm özellikle bu konuyu ele alacak.

sak, nedeni Platon'un yapıtının belirsiz bir içeriği ortaya getirmesidir, çünkü ne Sokrates ne de Platon tip olarak yalın, basit değillerdir. Tarihin ya da masalın Sokrates'iyle Platon'un Sokrates'i – ya da diyalogların en ilginç kahramanı arasında ayrım yapmak uygun olacağından değil. Doğrusu, ikiliğin kaygıyla karşılandığı felsefenin içindedir. Her tarihsel gerçekçilik, bu durumda yolunu şaşırır ancak. Sokrates'in basitliğini de, Platon'un aristokratik cesaretini de *felsefe açısından* anlamak önemlidir.

* * *

Nietzsche'nin sözünün güçlüğü, onun atıflarının olağanüstü kaynağında bulunur: politika, genel biyoloji, sanat, vb... yine de hiçbir şey, şöyle ya da böyle deneysel kaynakçaları her an güncelleştirmekten daha yanlış olmayacaktır artık. Aksi halde Nietzsche'nin felsefesi asla bir somut fikirler yığınından başka şey olmayacaktı, hatta, Nietzsche'nin hareket etmek için modern fikirler diye adlandırdığı "her yerde hazır", çelişki yüzünden tersine çevrilmiş gereksiz bir fikirler yığını olacaktı sadece... Gerçekten, atıf alanları felsefi düşüncenin yer aldığı birtakım *modeller*, araçlar sağlar; başvurulan deneysel gerçeklikleri tepeden tırnağa değiştirir bunlar. Bu kaynakların özel bir araştırması ve onların kullanılması belki de Nietzsche'de geniş bir *Satir* (etimolojik bir demet anlamında) alanının olduğunu gösterecektir. Bu alan düşünürün temel duygululuğunu bir yana atmak ya da yavanlaştırmak şöyle dursun, onu başlangıçta harekete geçirip serbest bırakır. Portreler, özlü sözler, özdeyişler, ara sözler, şiirler –bunlar Nietzsche düşüncesinin ödünç aldığı maskelerdir aynı zamanda– Burada hoppa bir şakacı, orada ciddi bir soytarıdır o... *Ecce Homo*'da, bir aziz değil de bir satir yerine konulma-

yı tercih ettiğini söylemiyor mu? Kimi kez komediye kimi kez trajediye dönen düşüncesinin bu özel dramatikleştirilmesi, ilk bakışta ne kadar şaşırtıcı olursa olsun, Nietzsche düşüncesinin en önemli ayırt edici işaretidir belki de. Biliyoruz ki Nietzsche için sanat "her şeyden önce metafizik etkinlik[8]"tir; ve eğer cesaret (der Mut) sanatçı-düşünürün bir özelliği ise, düşünmenin acıyla birtakım biçimler üretmek, bizzat *tiyatro* olmak ve Güç İstenci'nin deneme malzemesi gibi ya da bir Nietzsche yapıtı gibi, hem yaratılan hem yaratan, hem heykelci hem de çamur olmak[9] anlamına gelmesindendir.

Amor fati ve bunu özellikle belirten görünge-programlardan biriyle yeniden karşılaşıyoruz: kendi kanıyla yazmak, kendi acısıyla, bedeniyle, hayatıyla düşünmek (denemek)... Önce Nietzsche düşüncesinin bu yürekliliğini nasıl görmezlikten gelebiliriz? O "beş hayır"ını sıraladığında –suçluluk duygusuna hayır, "gizli" Hıristiyanlığa hayır (örneğin: sosyalizm), Rousseau'nun 18. yüzyılına hayır, romantizme ve onun karton kültürüne hayır, ahlaka ve sürü içgüdüsüne hayır– kalbini konuştur, hesap vermeye aldırmayan tutkulu bir ayıklığa bırakır kendini[10]; bir savaşçı, *thymos*'un* bir adamı olur o zaman...

---

8 *Tragedyanın Doğuşu;* Richard Wagner'e ithaf.

9 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, VII, § 225, Gallimard, s. 144

10 *Güç İstenci*, § 1021, Kröner bas. s. 670. "Benim çaresizlerim" başlıklı "Düşsel gezintiler" metni bu bakımdan anlamlı ve örnektir. Şöyle diyor Nietzsche: "-*Seneca*: ya da erdemin gömüsü. – *Rousseau*: ya da *doğal pisliği içinde* doğaya dönüş. –*Schillller*: ya da Söckingen'in ahlak trampetçisi. – *Dante*: ya da mezarlıklarda koşuk düzen sırtlan. – *Kant:* ya da anlaşılır karakter olarak *cant* (ikiyüzlü). – *V. Hugo:* anlamsızlığın deniz feneri. – *Liszt:* ya da kadınların peşinde bir virtüöz. – *George Sand:* ya da *lactea ubertas* (bol süt) veya: "şık" sağmal inek. – *Michelet:* ya da gömlekli coşku. – *Carlyle*: hazımsızlık karamsarlığı. – *J. Stuart Mill*: yürek burkan aydınlık. – *Goncourt Kardeşler*: ya da Homeros'la savaşan iki Ajax (Offenbach'ın müziği). – *Zola*: "pis kokmanın zevki"" (*Putların Alacakaranlığı*, Mercure de France bas. s. 139.)

* Thymos: Homeros'un üzerinde durduğu "düşünce-ruh." (ç.n.)

* * *

Gerçekte, Platon'un yapıtı Nietzsche için anlaşılmazdır. Anlaşılmazlık devinir, yer değiştirir; burada "kıyıcı" olduğu kadar dâhice de olan hocanın, Sokrates'in rölü üzerinde oduklanmıştır. Bu durumda, eski Yunan'ın en iyi ürünlerinden biri, ama *Nachlass*'a inanılacak olursa Sokrates gibi Yunan'dan daha çok Yahudi olan, bir "büyük Cagliostro" denilen Platon'un yapıtında, kimi kez Sokrates ve Platon gerçek Yunanlılara, kiniklere, gerçekçilere, hakiki politikacılara karşıdır, kimi kez de Sokrates Platon'a karşıdır, vb.

Sokratesçilik, bir erdem vaizinin ardında, körlükle mutluluğu ve kurtuluşu arayan ayaktakımının, sürünün, kalabalığın, çılgın bir insanlığın genel bir tipolojisinin düğüm noktasıdır; aristokratik (*vornehm,* soylu) ülkü, bunun tersine, bir ayrıksılık, özgünlük, tehlike ve yükselen bir yaşam tipolojisini dengeler.

Nietzsche için iki ters yönelimdir bunlar; her *önerme*de belki de kaçınılmaz olarak bir araya gelmiş iki bileşendirler? Son çözümlemede Platon'un yapıtıdır anlaşılmaz, kapalı olan. Ve sonuçta başka ne söyler Gezgin, Gölge'ye? "Gök korusun beni kâğıt üstündeki uzunca, sıkıcı konuşmalardan! Platon konuşmalarını örümcek ağı gibi örüp durmaktan daha az zevk alsaydı, okuyucuları ondan daha çok zevk duyacaklardı. Gerçeklik içinde hoşumuza giden, ama bir kez *yazıya çevrilip* okunan bir konuşma *yanlış çizgilerle* yapılmış bir resim gibidir. Her şey orada ya çok uzun ya da çok kısadır[11]..."

Yazının bu uygunsuzluğunun anlamı nedir: çok uzun ya da çok kısa olması mı? Burada olduğu gibi belirtilen yazı temsil

11 *Gezgin ve Gölgesi, İnsanca, pek İnsanca*'nın içinde. Gallimard bas. II, s. 155. Altını biz çizdik.

ettiği şeyden elbette daha azdır: Yazı bir güçsüzlüğü temsil eder. *Tekanlamlılığın* içinde düşüşün belirtisidir. Oysa anlam düzeyinde yalın olan tekanlamlılık etkisiz ve boştur. Yalınlık, bunu gördük, *dinginlik* ister. Güç İstenci'ne oranla kararsızlık durumundadır; heykel gibi dondurup kımıldamaz hale getirmekten başka sonuç vermez. Yalınlık, yazıya sığınmış tekanlamlılık "yanlış çizgilerle doldurulmuş"tur! Nietzsche'nin "yanlış" görüşleri olamayacağını bildiğimizde, çünkü aslına uygun (authentique) söz –Güç İstenci'ne hak veren, onu olduğu gibi kabul eden söz– her şeyden önce parçalanmış ve birçok görünüşe kırınmıştır, söylenmek istenen şudur ancak: *yazı görüşleri, görüş açılarını ortadan kaldırır.* Başka deyişle yazı dogmayı ve daha genel olarak inancı somutlaştırır. İnanç; aslına uygun olmayan ve saptırılmış, taşlaşmış ve dingin söz, her *cesur* önermeyi kendisi için bekleyen kaba bir yazgıdır.

Çelişkili olmakla birlikte, bilimsel girişimi engelleyen inanç değildir. Dahası: inanç *épistémé* (kesin bilgi, bilim) olarak anlaşılan bir felsefenin de tam tersidir. *Demek ki Sokratesçilik bilim ve bilimin tersidir.* Öyle ki Nietzsche için Platon felsefesi içinde anlamlı olan kısım, belki de kanı (doxa) ve bilim (épistèmé) arasında özel paylaşım (gelenekten hareketle gerçeklik gibi yansıtılmış) düzeyine işaret etmek durumunda olmayacaktı – ama şu ayırma düzeyine özen gösterecekti: bir yanda *gerçek kanı,* öte yanda bilim-kanı çifti. Çünkü kanı olarak bilimin *bir amacı* izlediği bir gerçektir: Yıldızın titreyen ışığını dağıtmak, kendi ile özdeş olmanın birliğinde ve güvenliğinde olasılığın etkin çokluğunu eritmek. İnancın bilimin eteğine sarılmış olduğu, onun gelişimlerini gözetlediği, Kesinlik'ten yararlanması için ganimet beklediği gün gibi ortada değil mi?

* * *

Bu yorum doğru ise, sonuçta *bilim*in Platon'u yoldan çıkardığı da doğru değil mi? Bilim bir ahlaka açılmak zorunda olduğuna göre; ahlak onun *sonucu* olduğuna göre... Nietzsche bilimin her zaman bir "ülkü" (ideal) olarak, bir özlem olarak sunulduğunu gösterir gerçekten: 19. yüzyılın tanrıtanımaz olgucu (pozitiviste) bilim adamı ve Platon-sonrası metafizikçisi hakikat inancına (ve *ölçütüne*) birlikte sahiptirler. İnanç-dogma, daha doğrusu kanı ile bilim iki uç deyimlerdir, ama bir *keşif* mantığının da suç ortağıdırlar. Oysa, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtın birinci ve altıncı bölümleri (bunların başlıkları tam niteliklerini gösterirler: "Filozofların önyargıları üzerine", "Biz bilim adamları") ancak bir Birlik dünyasında *keşif yapılabileceğini* gösterir bize. Kuşkusuz, inanç çalışmadan ve çileden büyük bir tiksinti gibi, "doğal" olanın dikbaşlılığı gibi anlaşılmıştır, ama vaktiyle bilimin *öğretilmiş* ve laikleştirilmiş olduğu, öncü-kâşiflerin ilhak edip artçıların dünyevileştirdiği ülkelerde yerini almak ister ancak. İnanç dünyasında, hödük bilgiçle yer değiştirmiştir.

Sözün Efendisi olan Sokrates var elbette, ama diyalogların içine işleyen Sokratesçilik yok artık, öyle ki gelenek, bunlara yorumları ve çevirileri ekleyerek günümüze ulaştı.[12] Gerçekte Nietzsche'nin onayladığı şey, bir Birlik dünyasında –gerçekten bir *tavır*[13] olan, keşfi bilmek durumunda olan bir zihin edimiyle düzenlenmiş bir dünyada, daha sonra göstereceğiz bunu– egemenliğin çelişik olduğudur...

* * *

12 Platon çevirileri ile ahlak dersi verilebilir ancak...

13 Çünkü filozoflar komedi oyuncularıdır...

Bilim nihilist olmak zorunda, çünkü birleştirmeye, sonuçlandırmaya yöneltmeyi amaçlar. İnanç gibi o da aslında erek-bilimseldir (téléologique). Birtakım "karşıtlıklar" ortaya atması, onları hemen ortadan kaldırmaya çalışması içindir. Artık duyumsal olmayan hakikatler ona sunulduğuna göre, inancın ikinci bir esin kaynağı bulduğu kusursuz bir doğal durum söz konusu demek ki. Sokratik ustalığın (egemenliğin, efendiliğin, çev.) çelişkisi, ona özgü olan *aykırılaşma*nın (her Efendi aykırı bir yaratıktır), tuhaf bir şekilde, gerçek keşfin karşısında Efendi'nin *silinmesini* amaçlamasındandır. Söylevin ve onun evrensel çağrısının tutsağı olan Efendi, aynı zamanda olanaksızlığını hissetmekle ancak kendi sözünün zorunluluğunu kavrayabilir. Sokrates "söze zorlanmış"tır. Phaidros tarafından! Bilimin bir dinleyicisi, bir dostu, bir suçortağı vardır sadece: kanı, bir Birlik dünyasındaki kızkardeşi; kanı, onun tehlikeli taklidi... Gerçekte, egemenlik ancak "en üstün bir yalnızlık"ta düşünülebilir ancak; Yıldız'ın ve Satir'in dünyasında, eksik olan Bir'in yerini tutar bu yalnızlık. O zaman tüm aykırı değerini kazanır; Efendi, dahası, ancak kanıtlanamadığı için... vardır! Efendi, örnek ve taklit edilemezdir, kanıta *değerdir*. O, kendisi, bir görüş açısıdır, bir yapıttır, bir denemedir. Kuşkusuz Nietzsche'nin Goethe'den tam anladığı şey budur.

3. Platonculuğun tersyüz edilmesi: çıkmaz yol olarak aşılması

Sokrates'in Platon'u yoldan çıkarması *felsefi açıdan* ne anlama gelir?... Bunun anlamı her felsefenin başlangıç noktası olan Platon felsefesinin aslında bir çatışma alanı olmasıdır. Bu çatışma terimlerinden biri Nietzsche'nin Sokratesçilik dediği terimdir; biz "bilim" ve onun "ahlaksal" sıkıntılarını gördük orada, bilimin ilkin bir tavır, Varlık karşısında bir kişisel

görüş olduğu kadarıyla. Peki, ikinci terim hangisi? Nietzsche bana "Platon" diyor...

Daha o zaman Platonculuğu tersyüz eden bir Platon var mıydı?

Soru daha önce sorulmuş olmalı. Platonculuğu yaratan çatışma iki düşmanı yüz yüze getirmez, iki ayırt edilebilir gücü, iki "eğilim"i. Öyle ki Platon'u "eğilimlerden" birini yok etmekle suçlamakta haklı olamayız. Gerçekte böyle bir sunum ancak yanıltıcı olabilir; bu *geri dönen bir yanılgı*dır. Çünkü Nietzsche yeni başlamış felsefeden bilinçli olarak *dramatik*; kapalı, muammalı bir yorum ileri sürer. Bu şekilde, düşünüre aşılmaz ve verimli bir deneyimin kazandırıldığı yerde bir okul sorusunun kemikleşmesine (örnek: Platonculukta gözle görülebilir etkiler ve kaynaklar nelerdir?...) engel olur: felsefi düşüncenin *düello* başlangıcının deneyimidir bu. Felsefe başlangıçta mantıksal bir çelişkiye bulaşmaması için: böyle bir yorum kuruluş "düello"sunu unutturur, mantığın ve sorunların açılış-sonrası alanında çözer bunu. Platon kendisiyle çelişmez, kötü bir Sokrates tarafından kötü yola sürüklenmiştir. Platon'un düşüncesi benzeriyle kendi alanında baskın yapar ve savaş düzenine girer. Hatta: alanını doldurmaz ve ancak benzeriyle birlikte ortaya çıkarak kendi değerini gösterir. Adeta her önermenin tersini savunarak Platon'a meydan okumak isteyen ve ona karşı gelen bir söylemin bönlüğü ve etkisizliği bundan dolayıdır. Bir felsefenin tümüyle – yani ayrım gözetmeksizin, Platon'la birlikte ortaya çıkan aynı konuyu saptırıp, sonra da "dramatize edebilmesi" ancak Platon tarafından açılmış bir alanda olur. Nietzsche gerçekten Platoncu kaldıysa, bunun nedeni, her şeyi, belki de özellikle "tersyüz oluş"u Platon'a borçlu olmasıdır. Bu, ilkin Platon tarafından açılmış bir alanda meydana gelir; Platonculuğun bir yıkılışı, tersine bir yol, belki de *Platoncu ha-*

kikat öğretisi adına oluşturulan bir tersyüz etme biçimini alır. Platonculuğu tersyüz etmek onu silmek, unutmak, onu başka bir dünya ile doldurmak demek değildir. Bunu anlamı şudur: Platonculuğun tüm *olanaklarını* hesaba katmak, söylemden vazgeçerek bile olsa, satir'in haklarını ortaya çıkarıp onları kabul ettirerek bile olsa, bu düşünülmemiş zorunluluğu onun konusu olarak kabul etmek, ki felsefenin doğum *belgesi*dir bu.

Her şey Filozof Platon'un, işlevinin temel belirsizliğini göze alarak, gelecekteki her felsefe uğraşını anlaşılır bir alanla, imlerle ve işlemlerle zenginleştirerek ancak "ilk" olmaya (sadece zamanda değil!) layık olabildiğini gösteriyor; öyle ki bu imlerin ve işlemlerin sistemi onun kendi olumsuzluğu anlamına gelir. Tarih olarak kendini açan şey ilk felsefenin karşıtlar-birliğidir de. "Platon'un düşüncesi," diyor Heidegger, "hakikatin özünde müdahale edilmiş değişimi izler: bu değişim metafiziğin tarihi olur, onun tümüyle sona erdirilmesi Nietzsche'nin düşüncesiyle başladı[14]." Böyle kavranmış bir metafizik tarihi Platon'un düşünmediği şeydir – daha doğrusu, bu düşünülmeyen'in dönemsel *dönüşü*dür. Düşünülmeyen'in (alethéia'nın –doğru'nun– ikiliği, "gizlememe"nin deneyimi olarak dondurulmuş olduğuna göre doğruluğun, görüşün, uygunluk ve dilin alanında yerini kaybetmiş ikilik) dönüşün "öznesi" ve felsefenin "nesnesi" olabilmesinden değil. O düşünülemeyen'dir, çünkü her felsefenin kök salabildiği topraktan başka bir şey değildir. Platonculuğun tersyüz edilmesi Heidegger tarafından aşırı bir biçim ve dönüşün en son aşaması olarak düşünülmüştür... Nietzscheci deyimlerle söylersek: "Metafiziği aşmak" "geleceğin filozofları"nın işidir – onlar sadece bir keşfin *kaldığını* bilirler: tüm

14 Heidegger, "*Platon'un Hakikat Öğretisi*", *soru II*'de, s. 161 (Gallimard bas.)

keşiflerin, son merci olarak, felsefenin "çok yüksek nitelikli bir atacılık[15]"tan başka bir şey olmadığını görmek, buna güvenmek olduğunu keşfetmek. Bu anlamda, aşma ilkin (metafizik olarak) bir çıkmaz yoldur. Egemenlik alanında, sonucu şudur bunun: "atopia"nın sırça köşkünü parçalamak Gezgin-düşünürün, onun sözü, yazgısı gereği vakitsiz ve peygambercedir, Gezgin ve Gölgesi'nin 306. paragrafı şöyle diyor: "Kendimizi bulduğumuzda zaman zaman *yitmesini* bilmeliyiz – sonra kendimizi yeniden bulmak için, eğer bir düşünür isek. Bir düşünür için gerçekten, sürekli sadece bir kişiye bağlı olmak zararlıdır[16]." Yitmek: eğer bir düşünür isek! Özgür düşüncenin *yolu* burada mı? Bitirmiş olduktan sonra *başlama*nın bilinciyle, Nietzsche'nin: "Bilgelik yolu", *Weg zur Weisheit*[17] dediği şey?

* * *

Platonculuğun tersyüz edilmesi Nietzsche'yi keşfin dünyasına özgü seçenekleri aşmaya götürür ve demek ki, metafizikçilerin temel inancı doğruysa, bu, *değerlerin çatışkısına olan inançtır*[18]", "metafiziği aşmaya[19]" götürür. Göstergebilim (sémiotique) planında, çatışkılar ve çelişkiler karşısında Nietzsche'nin açıkladığı güvensizlik onu *eğretilemeye* yöneltir, bu eğretilemede "ikili yapı"dan, daha doğrusu bir anlam

15 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, I, § 20, Gallimand, s. 38.

16 *Gezgin ve Gölgesi*, "Kendini Yitirmek", *İnsanca, Pek İnsanca*'da, II, Gallimard, s. 283.

17 Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer bas. 1956, II. Bölüm, s. 27.

18 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, I, § 2, Gallimard, s. 22

19 Nietzsche, sona erdirdiği metafizik geleneğe tümüyle "kapılmış" olsa da, Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, kendinden uzaklaşmış gibi görünmez bize. Bu konuya tekrar döneceğiz. Aşma-çıkmaz yol kavramını yeniden açıklayacağız.

kopuşundan söz edilir, bu eğretileme her zaman kendiliğinden bir sonsuzlukta aşılmıştır. Çünkü özdeşlik yoktur, çelişki de yoktur. Demek ki hiçbir şey, çelişkilerin bir değişim imgesinden daha çok "tersyüz etme"nin dile getirilişine uygunsuz olamayacaktır: duyulur, hasta dünya, sırasında olumlu olan oluşun ve görünüşlerin dünyası. "Tersyüz etme" bir devrikleme değildir; o değişimlerin mantığını parçalar gerçekten, yani çatışkıların oyununu bozar. Öyle ki bu, Göğü hiççi (nihilist) bir tutum olan Yer'e tercih etmek değildir: Hiççilik (nihilizm), daha derin olarak, *başka terime karşı*, bir terimin tekeline hak vermektir. Ve, Marx'a göre, Feuerbach'ın "materyalizm"i gibi tersine dönmüş, "üretim"in gerçekliğine gözlerini kapatmış bir özcülüktür. Nietzsche için her tekelci ve tek değerli değerlendirme nihilisttir.

Platon'dan miras kalan keşif dünyası Hegelcilikte doruğa ulaştıysa, bunun nedeni Hegel'in Platonculuğun en son gizilgüçlerini abartıya varıncaya dek gerçekleştirmesidir; kısaca söylemek gerekirse, Hegel, kendi asıl alanı olarak metafiziğin açıklayıp yaymış olduğu şeyi *kavramaya* kendini adamıştır: o duyulur olan'la kavranılır olanı, mantıkla varlıkbilimsel olan'ı uzlaştırır. Metafiziği tüm olarak sunar – varlığın ve sözün aşılmaz ve ortak alanı olarak. Keşif dünyası tam anlamıyla onunla tamamlandı; o bir araya getirdi, topladı, kavradı; Nietzsche parçalayarak... Bir Birlik dünyasının dâhice ve en son serüveni olan Hegelci *Kavram* (concept) terimine karşı başka bir görev yüklenmiş *eğretileme*'den (métaphore) başka yanıt yoktur. Metafiziğin doruğa ulaştığı Hegelci "kavramak" terimine karşı Nietzsche "özetlemek" terimini koyar, Bengi Dönüş'ün disiplini ve görüş açısında, toplayıp-sergileme olarak değil de, "bir oluş dünyasının ve bir varlık dünyasının aşırı bir yakınlaşması" olarak alır bu terimi (*extremste Annaherung einer Welt des Werdens an die des Seins*). Bu

"gözlemin doruğu"dur (*Gipfel der Betrachtung*[20]). Ne demektir bu? Nietzsche'nin, kendi kimliklerini koruyan karşıtları "uzlaştırmak" isteği anlamı çıkmaz bundan elbette. Bu "gözlem doruğu"nun metafiziği çatışkılarla (antinomisme) parçaladığı gerçektir; alaycı bir taklidini önerdiği "theoria" (kuram) dünyasını yıktığı da. Nietzsche'ci "özetleme" terimi içindeki eyleme bağlı olan "gözlem" bir "hakikat ile deneme"den başka bir şey midir? "Çatışkıları" *çıkmaz yol*'a sokmak ve bu şekilde onları aşmak, geçersizliklerini ortaya çıkarmak söz konusudur. İki dünyanın aşırı ve tehlikeli yakınlaşması yeni bir düşünürün olağanüstü *eylem*idir; yeni bir "bilgelik"in baskınıdır... "Özetleme", diyalektik bir uyarı olmak, çelişkileri bir başka güce yükselterek ortadan kaldırmak (*Aufhebung*) şöyle dursun, onları olduğu gibi tutar ve daha da sertleştirir onları ortaya çıkarmak için. Bununla birlikte, *gözlem içinde* bu şekilde ortaya çıkmış parıltı hiçbir şekilde tek noktaya yönelik bir tin olayına benzemez, bunun metafizik sonuçları ve yan etkileri olacaktır. Bu gerçekte bir *yinelem*edir. Dahası: *çıkmaz yolun anlamı yineleme ile belirlenmiştir.* Düşünmek yinelemek demektir.

Başka bir deyişle: çözüm yoktur. Bu demektir ki, "hedefler"den kurtulmuş ve birliğin ve erekliliğin onun için artık ölçüt olmadığı, ama belirtiler olarak ortaya çıktığı bir düşünce, aşkınlığın dünyasına karşı aşmanın döngüsel dünyasını, İkili yapı'nın trajik dünyasını kurtarmak ve betimlemek için ancak Bengi Dönüş'ün (ne olayların ne de düşüncenin yasasıdır o) Kurgu-kalıbını yaratır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin (birinci bölüm) konusunu anımsayalım biraz: keşfin sonunda icat vardır. İcat en son keşiftir (demek ki en son, aşılmaz ve ironik "gözlem"dir de), keşiflerin keşfidir – başka deyişle,

20 *Güç İstenci*, § 617 (özet), Kröner bas, s. 418.

keşfin mantığından, onun çatışkılarından, değişmez ve şaşmaz değerlerinden vazgeçerek kendini kendi hakikatinde keşfeden, kesin, mücadeleci ve trajik bir biçimde bir *icat* olarak ortaya çıkan bir keşif. Gözlemin doruğunda, felsefe atacılığını dine dönüştürür. Çünkü hiççilik (nihilizm) –"çöküşün mantığı[21]", *tarih*– ancak keşfin mantığıyla birlikte olur. Keşiflerin sonuncusunun icatların ilki olması, ancak daha güçlü bir dinsel edimden dolayıdır (özgür bir ruh tarafından gerçekleştirilmiş "aşırı yakınlaştırma"dan dolayı), düşünürün *peygamberliği* hissettiği anda olur. Bu şekilde Nietzsche'nin "bilgeliğe giden yol"u keşfin kaynağına, Platon'a bir çıkış olur; geleneğin "yöntemler"inden, keşfin araçları ve oyalanmalarından daha köklü bir şekilde, o nihilizmi yok etmeye, onun akışına egemen olup onu engellemeye çalışır. Bir kez daha söyleyelim: "felsefenin işçileri"ne, yeni keşiflerin sabırlı papazlarına karşı "yasa koyucu filozof"; değişmez güneşe karşı yıldız...

4. Muammalı "doğru kanı"

Sokratik bilgelik "bilim"de Varlık anlayışına bağlıdır. *Devlet* (V, 475-480) bilimin ve kanımın konusunu araştırır. Bilgikuramsal (gnoséologique) alanda olduğu kadar varlıkbilimsel (ontologique) alanda da sürdürülen çözümleme, ancak "saf varolan" hakkında tam bir bilgiye sahip olabileceğimizi gösterir. "Bilim" varlığın bilmidir, "saf varolan"ın bilgisidir. *Düş* ve görüntü kavramlarına giriş Platon'u, karanlık ve karışık bir dublörün yanında ideaların *gerçekçiliğ*inde temellendirilmiş bilimi kurmaya yöneltir: kanı. Kanı (ya da sanı) silik bir nes-

21 *Güç İstenci*, § 43, Kröner bas. s. 32... "*Der nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der* décadence."

nenin kararsız ve ortada bir söylemidir. Bilim Gerçek olan'ın (Réel) bilimi olduğundan, kanı, varolmayanla saf varolan arasında gidip gelen bir dünyada gelişen belirsiz bir alan izlenimi uyandırır; görüntüsel ve kararsız karakteriyle çarpıtılmış bu hiçlik söylemini Platon bir düş olarak oluşturur. Kanı, gerçekdışının kemirdiği, tutarsız düş söylemidir. Konusunun "kararsız" karakteriyle silinik olan –öyle de olsa bir konu-benzeridir– kanı konuşmanın bir çeşit sayıklama anlamına geldiğini bilen birinde gösterir kendini. Bir yanda kanının ve boş kuruntuların sefil doğallığı, kararsızlık, gerçekdışılığa sapma, çılgınlığa tutulmuş bir söylem; öte yanda düşünürün kurgusal gerilimi ve Nietzsche'nin söylediği gibi, bir "hakikat-dünyası"nın kuruluşu, onun Ortaya Çıkışı (İdealar) "duyulur" olanda verilmiş değişik ve kararsız görünüşü aşar; (ruhun) "görüş" alanında görünüş daha küçük bir "gerçekliği" temsil eder; buna karşılık en üstün Ortaya Çıkış –İdealar– en yüksek gerçekliğin belirtisidir, özüdür. Bilim bu şekilde, kendi devinimde ve yöneliminde, aşkınlıktır; "Yeniden tanıyan", doğası gereği neye yöneldiğini bilen bir ruhun tutkulu özlemidir; bilim Gerçeğin Arzusu'dur. Oysa kanı, kendine yabancı gibi duran bir ruhun düşüşlerinin, yeniden düşüşlerinin rastlantılarına düzen verir. Kanı ve bilim sırt sırta dururlar.

Kanı "doğallık"ta diretirken, bilim Varlığa yönelir. Kanı, hiçbir şekilde "tanımak", bilmek savında değildir –sözcüğün en basit, en küçük anlamında bile– başka deyişle, o bir başlangıç değildir. Bunun tersine, onun başlangıcı ve sonu kendine aittir; geleceği yoktur. Kanı, Platon'a göre, tam bir ruh yabancılığıdır.

"Doğru kanı" nerdedir o zaman? "Hakikat"le, yani bilimle benzer yanı var mıdır? İki sözcüğün ittifakı doğaya karşı değil mi? "Doğru kanı" (doğru inanç, orthodoxie, çev.) sorusu hiç kuşkusuz Platon felsefesinin en çetrefilli sorularından bi-

ridir; ama yine de, daha şimdiden bir şey vardır kesin olan: "doğru kanı"nın bilimsel bilgiyle (episteme) bir yakınlığı yoktur. Yeri nedir o halde? Söylemin neresinde kanı doğru olarak, hatta düşünürün mümkün tek çaresi olarak ortaya çıkarılabilir?

Bilimden de, kanıdan da çok farklı olan "doğru kanı" *Timaos*'ta, *Devlet*'te ve *Menon*'da önemli bir yer tutar; bu sonucu yapıt, Victor Brochard'ın deyişiyle "kanının savunması[22]"dır. Sokratik bilgeliğe yabancı, bilimden farklı, *Menon*'un söylediğine göre "kanı'da bir mutluluk", bir çeşit ruh inceliği olan bu "doğru kanı" nedir peki? Platon'un *öteki yüzü* mü? Ya da tek sözcükle: Başka Platon mu söz konusudur?

* * *

"Sokratesçilik" Bir'in Platonculuğu, "bilim"in ve keşfin icadı ise, "doğru kanı" görünmez olmuş olan Öteki'nin Platonculuğu değil midir? Nietzsche'nin *bir soru içinde* açıkladığı bozulmanın *anlamı* Platon'un kendisinde değil mi? Başka türlü söylersek, "doğru kanı" *bilim alanının dışında* bir deneme ve bahis boyutu tasarlayamaz mı? Orada Nietzsche'nin yeniden tanınmış olacağı bir karşı– "hakikat" konumunu ilk kez ve gizemli bir şekilde harekete geçiremez mi?

Muamma karşısında sıkıntı duyan yorumcular, "bilim"in dışında "doğru kanı"nın kapı dışarı edilmesini tümüyle benimseyerek, en basit "yorumu"– tek sözcükle indirgemeyi seçtiler. "Doğru kanı" bilim değilmiş, hiçbir kuramsal nitelikte ilgisi yokmuş. Olsun! Demek ki olasılıktan ibaret *sadece*...[23] Bunun için, Couturat'ya şiddetle muhalif olan Brochard'ın te-

22 Victor Brochard, *İlkçağ ve Çağdaş Felsefe Araştırmaları*, s. 52.

23 Victor Brochard, yukarıda adı geçen bölüm. Léon Robin'in *Platon*'una da bakınız.

zi Platoncu mitlerin ciddiye alınması gerektiğini düşünür... çünkü bu mitler olasılığın özgün düzeyini temsil ederler! Robin gibi, Brochard için de gerçekte "mit olasılığın dile getirilişidir." Artık basit bir yorum uydurup duramayız; mitin ve doğru kanı'nın daha düşük bir hakikat tarzından başka şey olmadığını söyleyebiliriz ancak. Doğru kanı'nın bağımsızlığını onaylanmış olduktan sonra değil sadece, bir de, tezin gereği için, üstü kapalı olarak bilinen bir bağımlılık konumuna yeniden dönmemiz gerekir: gerçekte doğru kanı'nın, yani gerçeğe-benzer olanın (olasılığın) ölçütü, bilimin içinde olduğu gibi, gerçeğin kendisi olmasa ne olacak? Benzer öncüllerden hareket ederek çemberden çıkamayız. Brochard'ın başka ilginç, ama ne yazık ki ikincil önemde (ve onun durumunda yaratıcılıktan uzak) bir tezi vardır, buna göre doğru kanı oluş'a uygun bir bilgi kipi olacaktır. Yine de, Brochard'ın yaptığı gibi, tür olarak, oluş'u olasılığa bağlamakta zorluk çekmeyiz, Platonculuğun apaçık tekanlamlılığı söz konusudur, Platon'un bazı metinleri doğru'nun Platoncu ve bilimsel tanımını gerektiren bir olası kavramına göre oluş'u çözen bir yoruma dayanırlar.

Gizemli ayrımı içindeki doğru kanı'yı sorgularsak? Ona Platon felsefesinin özgün yönelimlerinden biri olarak bakarsak? Bu "cesur yorumcu" ve maskelerce zengin Platon'u orada keşfederken, Sokratik bilgelik idealinin Nietzsche'ye göre yoldan çıkmış olması bir şans mıydı?

Nietzsche, sırf paradoks olsun diye, gelenekçe kabul edilmiş sıradüzenini tersine çevirtmedi; Platon "gerçeği"nin bilimden uzakta olduğunu ileri sürmek saçma olurdu. Büyük bir başlangıcın gizemine ve belirsizliğine inatla gözlerini kapatmak da.

* * *

Kısaca iki metni gözden geçireceğiz: Timaios (37) ve Menon (diyaloğun son kısmını).

Timaios – Bu metinde, ruh dünyanın imgesine tahsis edilmiştir, hiç değilse ilkçağın kimi astronomları böyle temsil ediliyordu. O, bir "Kendi"nin çemberini (ekvator) ve bir "öteki'nin çemberi"ni içerir, birincinin içindeki eşitsizliğin çemberini (ekliptik). "Oysa, söylem bir özdeşlik durumunda olduğu gibi bir ayrımı ilgilendirdiğinde doğru'nun içinde de biriciktir: kendi kendine kımıldanan şeyin içinde sessiz, sözsüz çoğalan bir devinimdir; demek ki duyulur olan'la ilgili olduğunda ve kendi yolunda dosdoğru giden Öteki'nin çemberi iç Ruha mesajını ilettiğinde, kanılar ve inançlar kapalı ve hakiki bir şekilde orada doğarlar; ama zihinsel bir nesneyle ilgili olduğunda ve çok iyi işleyen, bu açıklamayı yapan Kendi'nin çemberi olduğunda, bu zorunlu olarak gerçekleşen zihin ve bilim olur. Oysa, bilginin bu iki düzeyinden hangisidir kişide boy gösteren? Bunun ruhtan başka şey olduğunu ileri sürmek hakikaten daha çok her şeyi söylemektir." Ama yine de, çemberlerin aşama sırasıyla düzenlenmiş söylemin tam uygunluğu bir bedenle ruhun birliği olgusu tarafından bozulmuştur. Duyumlar ve "gelişmenin ve beslenmenin yükselişi" (44b) böyledir, "ruhun devrimleri kıpırdayarak ve gittikçe sarsılarak Kendi'nin ruhunu engellediler" (43d). Sarsıntı gücünü yitirdiğinde, saçmalığa sürüklenmiş ruh, çemberlerin devrimine sokulmuş çılgınlık adına, (bu çemberlerden her biri Aynı ya da Farklı olarak açıklamak zorunda kalacağı şeyi zıt isimle adlandırılır) sağduyusuna ve yargıcına döner akıllıca. Ruh "en önemli hastalığından kurtulmuştur"; "sakat ve duygudan yoksun" Hades'te yok olup gitmeyecektir... Ruhun ve onun devrimleriyle ilgili *Timaios*'un *mitik* öyküsü böyledir. Doğru kanı Öteki'nin çemberiyle iletilmiş bir "mesaj" olmasıyla bilimden farklıdır demek ki; bu mesaj doğru ve kura-

lıncadır, bilimi oluşturmamasına karşın, duyulur olan'ın niteliğindeki yalnızdır. Kendi'nin çemberi, özdeş niteliklerin çemberi, "zihinsel bir nesneyle" ilgilidir, bilimi üretir; Öteki'nin çemberi, birincinin içindeki çember, duyulur olan'la ilgilidir. Duyulur olan Öteki'nin ilkesidir demek ki. Birliğin ve özdeşliğin söylemi olan bilim ancak zihinsel gerçekliklerde kendisiyle ilgili konu bulabilirken, Öteki'ne adanmış olan doğru kanı duyulur olan'da en uygun "pratiğe" indirgenmiştir. Bunun nedeni, *duyulur olan'da* elverişli olan doğru kanı'nın genellikle "doğru eylem"in söylemi olarak ele alınmasıdır; doğru kanı, o halde, bir "pratik" içinde "iyi"nin ölçütünü verecektir?...

Ménon – Ménon'dan çıkarılacak ders ve sonuç bu değil mi zaten? "Doğru kanı, eylemin doğruluğu bakımından, demek ki hiç de zekâdan daha kötü bir kılavuz değildir." (97c). Ama hangi eylemdir söz konusu olan? Hangi "pratik"? "pratik" kavramı o kadar açık mıdır ki şu uyarıyla yetinebilelim: doğru kanının doğru eylemli olan için değeri vardır? "Pratik" konusunda durum nedir? Dahası, bir "uygulamacı"yı bir yapımcı, bir zanaatçı olarak görür. Bu şekilde anlaşılmış olan "pratiğin" tüm alanını çevreleyen Grekçe sözcük *techné*'dir. "Uygulamacı"nın konumu nedir? Onun ürettiği nesne nedir? *Devlet*'in 10. kitabı, *mimesis*'e (öykünme, taklit) ayrılmıştır, üç üretim türünden, dolayısıyla üç üreticiden söz eder: Tanrı "doğal işçi"dir; yatağı *yarattı* ve ona "doğal bir biriciklik" verdi (597d); yatak yapan zanaatçı "profesyonel işçi"dir. Ressama gelince, o taklitçidir: zanaatçı gibi, gerçek yatağı taklit etmek şöyle dursun, o ancak bir görünüşü taklit eder; onun sanatı gözbağcılığı ve büyücülüğü andırır.

Zanaatçıya bakalım: masa üretiyorsa, bu, İdea'ya göredir. Yine de onun ürettiği masanın kendisi değildir: o "doğal" işçi değildir – birinci derecede işçi. Zanaatçı olarak, yatak ya da

masa üreticisi olarak, o da bir taklitçidir; kendi *eidos*'una göre, masanın nasıl "görünüşe bürüneceği" (Aussehen) "gözünde" ise ancak bir masa üretebilir gerçekte. Bununla birlikte, bir kez daha söyleyelim, İdea'nın hiç de testereyle, rendeyle yapıldığı ileri sürülemez. Bunun tersine İdea'ya göre çalışmazsa, o kişi bir "üretici" değildir. "Burada görülüyor ki, diye yazar Heidegger, hiçbir "pratiğin" ondan kurtulamadığı bir son, bir sınır; bir pratik olabilmesi için *pratiğin kendisinin ihtiyaç duyduğu* şeyle tam bir uygunluk içindedir de. Zira, zanaatçının kendi araçlarıyla bir İdea üretemediği gerçeği kadar temel bir konudur bu: masa üreticisinin, masa üreticisi olabilmesi için zorunlu olarak İdea'yı göz önünde bulundurması (*hinblicken*) gerekir... Yapımcı, "işbaşında", zorunlu olarak bir *şeye bakmak* durumunda olan bir "yapıcıdır" (*Macher*), o şeyi de kendisi "yapamaz". İdea ona *öncedenbuyurulmuştur (vorgeordnet);* o İdea'ya sonradan-buyrulmuştur (ya da ona bağımlıdır: *nachgeordnet*). Böylece, "yapıcı olarak o henüz bir yeniden üreticidir (Nach-macher[24]). *Saf* "uygulamacı" diye bir şey yoktur bu yüzden. Dahası yeniden üretici -her gereksinimin yeniden- üreticisi (ve bu onun koşulu olduğu oranda) -, "uygulamacı"dan[25] *daha* çoktur. Başka deyişle, "tüm zanaatçıların ayrı ayrı üretebildikleri her şeyi" (Devlet, 10. kitap, 596c) üretebilen Tanrı (Demiurgos) karşısında ve kendi olanında teknik (*techné*) ve taklitle (*mimesis*) belirlenmiş olan uygulamacı her defasında "ürettiği" şeye göre, İdea'ya göre ilişkisiyle ve İdea karşısındaki göreli uzaklığıyla karakterize edilmiştir. O "uygulamacı" olarak her zaman bir *saf uygulamacı*dan fazladır, onu saf gözlemin dışında tutarak, onu olduğu şey yapan şey tarafın-

24 Bu deyimin Almanca'dan Fransızca'ya çevrilmesi pek zor: un après-faiseur.
25 Heidegger, *Nietzsche,* Neske bas. I, s. 203.

dan tanımlanmış olduğu kadarıyla. Yapımcının (fabricateur) bir "theoria" (kuram) içinde İdea'yı gerçekleştirmekten kaçınması gerçekten "uygulayıcı" olmasındandır; bunun tersine, o, ancak İdea görüşünü yitirmediği, onun buyruğuna girdiği oranda uygulamacıdır. Böyle bir uygulama (pratik) alanı, hangi özgüllük ve sınırlılık durumunda olursa olsun, İdea'dan ayrılamaz ve hakikat karşısında kendi konumuyla yerini alır. Öyle ki uygulama ve nesneler dünyası, yolun yarısında hakikatin "kuramsal" alanıyla mutlak hakikat –olmayanın (hata yok!) alanı arasında açılır: görüntünün, yanılgının (illusion) ya da büyünün alanı. Özünde yine de hakikate göre ilişkisiyle kalır– yani İdea'ya göre ilişkisiyle...

Ménon'da sorun olan bu "uygulama" mıdır? Yanıt: hayır. Doğru kanı tekniğin (*techné*) alanına ait değildir; daha kesin söylersek: onu farklı kılan şey, İdea ile *ilgisinin olmayışıdır*. Ne tür bir "uygulama" (pratik) söz konusudur o halde? "Yapmak", üretmek değil kesinlikle. *Ménon*'un meşgul olduğu "uygulama", "değerli insanların, ayrıca kentlere yararlı insanların uygulaması..."dır. Tek sözcükle, söz konusu olan *politika*dır!

Ama olaylar o kadar basit değil – *Devlet*'in işlediği "politika" konusunda da bu hesaba katıldığına göre. Oysa, buraya da takılmadan söyleyelim, *Devlet*'in "politika"sı "theoria"dan ayrılamaz gibi görünmektedir; elbette "politika" sorunu Site'de insanların birlikte yaşamalarıyla ilgili önemli bir sorundur; ama böyle bir sorunun yasallığı ve yerindeliği ancak ilkin *Dikè*'nin* bilgisiyle karşılaştırılmış olmakla doğrulanır. Böyle bir "bilgi" sözcüğün görgül (empirique) anlamında hiç de "politik" değildir; o, önermenin utanç verici ışığıyla da-

* Dikè (dikaiosyne): Platon'un kullandığı bu Yunanca sözlük, doğruluk, adalet anlamlarına gelmekte. (ç.n.)

ha çok tam anlamını kazanır ancak (öyle ki, bu ışık, patlayan bir dalganın gülüşüne benzer bir kahkahaya neden olur): "filozofların yönetici olmaları gerekir; ya filozoflar politik gücü üstlenmeli, ya da politikacılar gerçek filozoflar olmaya yönelmeli." (*Devlet,* 5. Kitap, 473)

Dikè sözcüğünün "Adalet" olarak çevrilmesi hemen hemen bir zorunluluk olsa da, (Burada Doğruluk sözcüğü önerilebilir belki) bu sözcük onu kalın bir ahlaksal tortu ile kaplayarak onun gerçek anlamını pek açığa çıkarmaz; öyle ki Platon'un metnini okuyan saf bir okuyucu Ahlak'a gönderme yapmaktan sakınamayacaktır. Batı'da, modern çağda böyle görünen Ahlak'ın kökenini Platon'un felsefesinde bulup bulmadığına karar vermeye gelince; düşüncesinin *kavgacı* konumu adına Nietzsche'nin yaptığı gibi, *her metafiziğin* ihtiyaçtan doğduğu ve metafiziklerin, *ahlaksal* sonuçları karşısında *zorla* düzenlenmiş olmakla ancak derinden anlaşılabileceği varsayımına dayanarak, Platonculuğu kendi sonuçlarını ve uzak ürünlerini yeniden tanımaya zorlayabiliriz. Buna karşılık, gönlü bağlayan bu konuda, bir okul hakikatinin rahatlığına sığınamayız. Gerçekte Platon'a karşı Nietzsche düşüncesinin sadece kavgacı biçimini gören kişi bu sorun'un etkiliği ve değerine, olduğu gibi, sahiptir. Öyle ki Platon'u ahlak açısından okuma ne kadar yavan ve kaba ise, Nietzsche'yi okuma da o kadar önemli ve verimlidir, bu okuma Platon felsefesini hırpalar ve onu şiddetle ahlaka karşı iter, kendi kökenine gelince temel soruna yanıt vermeye zorlar onu. Zaten, *İyi ve Kötünün Ötesinde*'n çıkarılacak ders unutulamaz – "ahlaksal fenomenler yoktur, ancak fenomenlerin (olguların) ahlaksal bir yorumu vardır"...

Nedir Dikè'nin anlamı?

Dikè ahlaksal bir kavram değildir. Bu, bir "metafizik kavram"dır, diyor Heidegger.[26] Yine de böyle bir *Dikè* anlatımının, belki de etki yaratmak için, üstelik, kaçınmak istediğimiz bir ikianlamlılığı vardır. *Dikè*'nin *sorun düzeyinde* olmadığını gösterir her şey, bu gerçek. *Dikè* "politik" ve "kuramsal" bir sorunun Platoncu sorun-giderici bölünmezlik deneyimini nitelendirir. *Dikè* Yunan düşüncesinin bir *deneyimi*dir. *Dikè,* ilkin Varlığın uygun bir düzenini (belki bundan dolayı: doğruluk?) nitelendirir, "politika" ve "kuram"da düşünürün belli belirsiz kavradığı bu düzeni. Devletin yasalarının "doğa"da kurulu olduğu anlamına hiç gelmez bu. Böyle bir önerme, dogmatik biçiminin dışında, zorunlu olarak *Dikè* deneyiminin bir yıkımı ve sorunların geleneksel kuralcılığında unutkan bir yerleşimi gösterir... Tam tersine, bunun anlamı şudur: en iyi Devletin, bir Bilgi'nin sadece zamanaşımı gözeten, genellikle varolanla doğru orantılı *metafizik* bilgi olan şöyle ya da böyle yetki düzenlemeyen Devlet olduğu doğru olduğu sürece, *Dikè* deneyimi *tamamen* "politik" bir sorun tarzında gerçekleşebilir.

Şu gerçek ki *Devlet*'in öne sürdüğü kesin mizaya takılıp kalmadan *Dikè*'yi sorgulamakla, bize kalırsa, *Dikè* bilgisinin kendi malı olarak Filozof'a ait olduğu, demir atma yeri ve ölçütü Kuram (Theoria) olan bir düşünce tarzının "Politika" olduğu ortaya çıkar.

5. Bir Felsefe Politikası Üzerine

"Politika" üzerine konuştuğu zaman *Ménon,* elbette *başka bir şey*den söz eder. *O halde, gerçek olarak doğru kanı-*

26 Heidegger, *Nietzsche,* Neske bas. I, s. 193.

ya uygun olan, daha doğrusu: mutlak olarak ona eklemlenen bir "politika" var mıdır? Kesin bir formülasyon içinde şu soruyu ortaya atmaya hakkımız var mı: *doğru kanı o halde bir "politika" mıdır?* Öyle ki, doğru kanı takviye olarak çağrılmış olduğu her defasında, söz konusu olan bu "politika" olacaktır.

Ménon, iletilemediğini görünce erdem (arétê) hakkındaki soruyu sonuca bağlar. Erdemin öğretimi yoktur, çünkü erdemin bilgisi yoktur. Erdem kuramsal alana ait değildir. O bir bağıştır, bir "Tanrı vergisi"dir (100b). Themistokles gibi adamlar yaptıkları şeyin bilgisi olmadan da Site'nin işlerini namusluca yürütebildiler ve sonuçta da bu erdemi kimseye miras bırakmadan göçüp gittiler. Kısacası, sağlam, doğru kanı, ne kadar esinli olursa olsun –tam da esinlidir çünkü– az da olsa (kuramsal olarak) *kör*dür. Platon için hem utanç hem saygı demek olan bu esinli "politikacılar"a, "bütün bu mucize gibi konuşanlar ve az önce sözünü ettiğimiz biliciler" gibi – "istisnasız bütün yaratıcılar" gibi, "kutsal adamlar dememiz" doğru olacaktır. (99d). Peygamberlerin ve bilicilerin bilmeden hakikati *dile getirdikleri* gibi, "hakikat ustası" olan politikacı da, Site'nin işleri alanında tanrısal bir solukla esinlenmiştir.

Doğru kanı "politik"tir? Ne söyler bu? "Politika" hakkında daha yüksek bir düşüncenin görgül gerçekliğinde bir yavanlığı mı? Kant gibi söyleyecek olursak, "kuramda" iyi olan şeyin "uygulamada" öyle olmadığını Platon'a söyleten "olaylardan çıkan sonuç"u mu? Elbette hayır. Burada aynı politika kavramının söz konusu olmadığı apaçık. *Devlet*'te politik sorun "kuramsal" bir sorunla karışır; Politika Felsefenin bir başka yüzüdür. Felsefe "Theoria" açısından – içe dalış açısından (seyir) incelenmiştir. Nietzsche gibi söylersek, Politika Sokratik bilgelik içinde çürümüştür demek ki; o Ahlak alanındaki

modern düşkünlüğünü belki bu şekilde hazırlar ve kışkırtır... Seyir (içe dalış, contem-plation) olarak felsefe, keşfin ve "hakikat araştırması"nın zor ve sabırlı mantığı olan Sokratik bilgelik politikanın temeli ve adeta "kuşatıcı"sıdır.

Bununla uyumlu olarak: her ne kadar *Dikè*'nin Platoncu deneyimi 4. yüzyılda (politikanın sarsıldığı, saygınlığının azaldığı dönem) bir Yunan düşünürünün yapabileceği en gerçek deneyim ise de, felsefe ve politika bölünmezliğinin içe dalgın sertleşmesinde bunlar birbirinden ayrılmazsa da –bu yine de felsefenin yararınadır– sorun ortadadır: Platon'un *başka "politika"sı "başka bir felsefe"*ye yol açmaz mı? Başka türlü söylersek, Platon'un Sokrates tarafından "yoldan çıkarılması" Platon düşüncesinin özgün bir yöneliminin –Nietzsche tarafından yeniden canlandırıldı– "Theoria"nın egemenliğine adanmış olduğu anlamına gelmez mi?

Her şey geçer, bu varsayım her ne kadar, "başka felsefe" olarak, "başka politika" ile asıl ilişkisinde kurulmuş olsa da, Platon'u "politika"da "felsefe yapma"nın özünü *felsefi açıdan* oluşturmaya yöneltmişti.

Demek ki Platon'da bir "doğru" söyleminin yanında bir güç söylemi, başka deyişle bir kavga ve savaş söylemi vardır. *Bir önyargı söylemi.*[27]

Öyle ki, böyle bir durumda ve her zaman ilk akla gelen "düz" yorum bir yana bırakılırsa – bu yoruma göre, doğru kanı üzerinde kurulmuş, düşüncenin *özerk* bir yönetimi olarak Platon tarafından tanınmayan *Menon*'un "politika"sı, bir boyun eğiş havasında, ancak esine, geçici çareye, sezgi yetene-

27 Guy Lardreau, *Altın Maymun*, Mercure bas. .. "Karşılıklı ilişkisi içinde, Sokratesçiliği kuran filozof Platon ile Sokrates-öncesi akımı sona erdiren yasa koyucu Platon arasında, Nietzsche'nin düşündürttüğü belki de budur." (s. 182, not: 11, içe dalgın yaşam üzerine)

ğine, iyi bir göze vb... razı bir bölümü dile getirir – tek çıkış yolu kalır ancak: *Menon*'un politikasında *bir felsefe*, özgün bir "düşünme" biçimi – kim bilir? Belki de "düşünme"nin yedeğinde bir yazgı bulmak... Ancak *yaratıcı* olabilen, olaylara egemen olup insanları yönetenlerin erdemiyle tanıtlanmış olan bu "*stratejik*" felsefe, bu yürek felsefesi, bir Bilgeliğin, bir "Theoria"nın, bir *biz felsefesi*nin zaferini de buradan sağlayan Sokrates'in yıktığı bu *thymos** *felsefesi* değil midir? Felsefeyi Ahlak'la sınırlandıran bu felsefenin geleneği kesin bir egemenliği kabul etmiş oluyordu... Doğru kanı, –her "bilgi"ye ve her "bağ"a[28], her mantığa ve her diyalektiğe yabancı–, Nietzsche'nin "hakikatle bir deneme" adını vermiş olduğu şeyin taslağı değil midir? Politikanın borçlu olduğu "politik insanlar"a esinlediği, gerçekte "politika"nın kendinde var-olan şey olmayacaktır; bunun tam tersine, politika, doğuştan, doğası gereği, politik olan bu tür insanlara aittir. Nedir politika? Doğru kanı ("kanı'daki mutluluk"), Daidalos'un bağı çözülmüş heykelleri gibi, kaçmakta ne kadar hızlı olursa olsun, anında basit taktik Politikalarıyla (Themistokles gibi) yetinmez. O elbette ilişkinin "nedensel düşünme biçimi"nden yoksundur. Ama Bilgi bakımından *kör* olan doğru kanı, bir gücün mizasıyla ölçülmüş "*doğru"nun belirli bir stratejisi*ne göre dünyaya yönelmekten de geri kalmaz. Bu o kadar çelişiktir ki, tamamen politik (yani doğrudan güçle ilgili) olan bu kör düşünce, bulgulayıcı değeri olan bir düşünce tipini: tek sözcükle bir "dünya görüşü"nü–bir *Weltanschauung*'u harekete geçirmek için en uygunudur... Sokratesçiliğin gözden saklamış olduğu bu *Weltanschauung*'tur... Ama Nietzsche? Bir zaman "politik sorunlar"a en çok yabancı olmuş olanlardan bi-

* Thymos: Platon'da, can-ruhu'nun (psykhe) yanında bir de düşünce-ruhu (thymos) söz konusudur. (ç.n.)

28 *Ménon* 97. Doğru kanı bir "Daidalos heykeli"ne benzer, her an kaçmaya hazır.

ri olan bu filozof, *bunu* mu elde etmeye çalışıyordu? Sofistlere ve Kiniklere duyulan *politik* saygı burada mıydı gerçekten? Atinalı politik aristokrasinin en parlak ürünü olan Platon, şimdi "kuramcı" ve "Kâşif" Sokrates tarafından yoldan çıkarılmış mı oluyordu? Görünüşe göre politik alandan öyle uzak olan Nietzsche'nin düşüncesi, doğru kanı'nın Platon'unda, "kutsal" ama "Demonik" olmayan Platon'da, felsefenin başlangıcındaki kadar temel kaygıyı hangi anlamda bulabiliyordu?

* * *

Son çözümlemede, gizlenmiş –ya da "yoldan çıkarılmış"– bir Nietzscheci Platon görüşünün kanıtladığı şey şudur: kaynaklandığı çileli unutulmuşluğu, bir *ilk*, aynı zamanda yaralayıcı da olan unutulmuşluğu tanımaya onu az da olsa zorladığımız ve kendi soyu ile ilgili hakikatini yüceltmeyen "rahatlamış" söylem yoktur. *Yansız* (neutre) söylem her zaman kazananların uydurmasıdır, onlar fethin hakikatine sığınıp bu *ikinci doğa*yı sevgiyle yorumlarlar, güç atacılığı sağlar bu söylemi. Nietzsche söylemi bozan bir Platon keşfeder, oysa öteki –deyim yerindeyse "resmi" olan– onu "doğallaştırma"ya, onu hakikatlerle, alışkanlıklarla, im ve işaretlerle doldurmaya çalışır. Sokratesçilik bir söylem "kurumu"dur, terimin *burjuva* anlamında. Nietzsche'nin çizdiği felsefe portresinde –her ne kadar Platon'un kavgacı, yan tutan, aristokratik ve sevimli görünümüne öncelik verse de– tersine *serüvenci*yi çağrıştıran çizgiler vardır.

Nietzsche'nin politik bir söyleme çağırdığı budur demek ki – her filozof için böyle bir tutum barış hayalinden doğan her kuramsal söylemi *politika olarak* ifşa eder. Nietzsche'nin, içinde savaş taşıyan söylemlerle barış durumunu ko-

ruyan söylemler arasında tek başına karar verecek durumdaki "hekim filozof"u yardıma çağırması da bu anlamdadır, bu hekim belirtilerden tanı koyacak bir hekim olduğu kadar bir soybilimcidir de. Savaşa karşı barışı seçmek, *Gülen Bilgi*'nin (önsöz) anlatımına göre, doğanın ya da sonsuzluğun işlevi olarak gücü ifade etmektir; savaşı seçmek güce karşı gücü seçmektir, yani dinamik olarak: kazandığımız ya da kaybettiğimiz şey olarak. Bir savaş ganimeti gibi. Bir "hak" gibi. Zorla engellendiği ölçüde, felsefe bölünmenin ve çatışmanın damgasını taşır, çünkü o her önerme için barış *ya da* savaş seçimi yaparak da başlangıçtan beri bölünmektedir. Bu "ya da", söylemde gücün son sözüdür. Filozofların politikası belki de her şeyden önce ikircillik ve kaypaklık üzerine bir düşünmedir.

Söylemde devrim Nietzsche'de bir *gerçeküstücülük* önyargısıdır. Bunun tersine, dilin ağırlaştığı, gerçekleştiği, "doğalaştığı", uzayıp gittiği her yerde onun korumaya çalıştığını biliriz. Ahlak gerçekçiliğin en keskin biçimidir, çünkü onun daha şimdiden gelecek olan varsayımsal boyutlarından her biri: ödev-varlığı varlık kadar "gerçek"tir. *Ödev* Bergson'un çok iyi ifade ettiği gibi, fiziksel zorunluluğa bağlıdır... Her ne kadar böyleyse de, söyleme "büyük kuşkular"yüklemek onu ölümsüzleştirici çılgınlığından "üretim"in nedenine indirgemektir, ona soybilmsel boyutunu kazandırmak, ona yeniden hayat ve esneklik vermektir. Onun egemen olduğu şeyi yeniden tartışma konusu yapmak. Başka deyişle, Gaston Bachelard'ın yaptığı gibi onu psikanalize tabi tutmak. Onu gerçekçiliğinden arındırmak. Korumacılık ve gerçekçilik birlikte yürür.

Nietzsche'nin kuşkusuz pek iyi tanımadığımız bir *mantık* gücü vardır, *öykünüm* (simulation) kavramı arasından onun kipliğine yaklaşmayı deneyeceğiz. Nietzsche'nin söylemini

yarı yolda saptanabilir tarzda sanat ve politika arasına yerleştirmek, "nesneler"in dünyasına göre bir *biçimleme* (egemenliği bundan) ve kurtarma niyetini vurgulamaktır. Nietzsche'nin, yine de, tinin ve nesnenin denkliği olarak hakikat kavramına gönülden bağlı olduğunu, Heidegger böyle yazıyor, bu biçimleme adına, eski Logos'un bu yeniden canlanmasından dolayı tartışabilmemiz bu yüzden... Arınma, biçimleme, "dışa vurma", işte söylem üzerine Nietzsche'nin yaptığı *işi* göstermek için bunca yöntem... Her yerde ve her zaman aşırı-belirlemeye karşı çıkar Nietzsche.

Diyalektik "dolu" söyleme karşı yüzlerce hafif ve değişken aforizma fırlatır. Onlarda anlam yoktur; çarpışmalarının şoku ile anlam üretirler. Söylem artık hakikatin dışında *işler*. "Yitiren kazanır"ı oynar: yüksek düzeyde *denemeci*dir o. "Doğru kanı"nın ayırıcı niteliği bu değil mi?

* * *

Bir soruyu göze alalım yine de. Zamanı geldiğinde belki karşısına çıkmaya ve özümlenir hale getirmeye cesaret etmek gerekecek bir soru: demokrasi, sosyalizm ve anarşi karşısında Nietzsche'nin açığa vurduğu nefret ve horgörü "Theoria"nın dümen suyuna bağlı politik bir felsefenin son değişikliğiyle ilgili olmayacak mıydı? Belki yakın gelecek, ne Marksist "bilim"i ne de dogmayı kabul eden bizlerden Marx'a alışmamızı buyuracak, kötü düşünceyi bir seçenek olarak önerecektir: Nietzsche *ya da* Marx (özetle: başkaldırı ve ilerleme düşüncesine *karşı* tepkici ve seçkinci düşünce), üzerinde düşündüğümüzü anlatmamız gerekecek, elimizden gelirse. Ama bahiste öne sürülen miktar çok büyük; düşünür düşünmez, onu sezinler gibi oluruz: faşizmin karabasanı ya da sovyet bürokrasisinin uğursuzluğu kadar burjuva sömürü-

sünün iğrenç liberalizmi olan geçmişin koyu karanlıklarına dalan bir dünyadan umulan kazançtır bu. Ahlaka inanmış politik bir felsefenin tüm olanaklarını biliyoruz – ama gücü pek tanımıyoruz. Hıristiyanlık sonrası hümanizmaya ve yaşlı toplumlara karşı *bir felsefe politikası* (bu da bizim dinimiz olacak) icat etmekten başka ne kalıyor geriye? Kısacası: bir "thymos" düşüncesi...

İmrenmeye değerdir bunlar, elbette, ötesini görebilen kişiler.

İkinci kesit
Bir Yürek Felsefesi Üzerine

"Bu düşünce *ne*dir?" sorusuna giriş, "onu kim öğretir?" hazırlık sorusundan daha uygundur. Onun Öğretmen (Maître) olduğunu söyle bana, öğrete*bileceği* şeyi sana söyleyeceğim. Zerdüşt kimdir? O, Bengi Dönüş'ün ve Üstinsan'ın Öğretmeni'dir (Lehrer). Zerdüşt Üstinsan'ı öğretir, ama kendisi Üst-insan değildir; o sadece Üstinsan'ı açıklar ve onu kamuya duyurur – ve Heidegger'in dediği gibi: onun adına konuşur. Zerdüşt Üstinsan'ın avukatıdır, *Für-sprecher*'idir. Buraya kadar Zerdüşt'ü, Gezgin'i *ve Nietzsche'nin kendisini* tek bir işlevde birleştirerek düşünür-peygamberden (ironist-düşünürle ilişkisi içinde) çok söz edebildik. Böylece, Sokrates'e *meydan okuma* fikrinden beri, Öğretmenler Öğretmeni'ni, kahraman bir düşüncenin gelişimini gözetledik. Onun vakitsizliği ve sahihliği ancak *vahiy* biçiminde: içgörü ve muamma biçiminde cücenin güvenliğine sığınabiliyordu... Soru ertelenemez artık: hangisi o halde bu Öğretmen, bilgisini bir muammaya hapsetme *ihtiyacını* duyan kim? Hangisi bu etkili Öğretmen, *yüreğiyle düşünen* bu üstat kim? Düşüncesinin *aştığı* ve altüst ettiği Öğretmen düşünür o mudur?

1. Buyurgan sözün gerçek dışılığı

Soru şimdi hazır olmalı.

Nietzsche söylüyor: "Dünyayı genel bir biçimde ele almak (Gesamt-Betrachtung) oldukça tiksinti verici. Karşıt düşünce tarzının büyüsü: muammanın çekiciliğine kapılıp gitmek.[29]" Muamma, özetle, sistematik ve önermelere dayalı (discursive) bir düşüncenin *karşıtı* olarak sunulmuştur. Ansiklopedik bir düşüncenin karşıtı olarak Muamma ansiklopedik eğilimin tersidir; düşünürün nezdinde uyandırdığı büyüsü ve çekiciliği adına ona karşıt durumdadır. Muamma, sonuç çıkarmaktan ve akıl yürütmekten (*schliessen*) zevk alanlara değil, daha ender olan, *keşfetmek*ten mutluluk duyanlara seslenir. Muamma, yine de belirli bir *görüş* (vision) tarzında üretilir: bu tarz, görülen şey tarafından altüst adilmiş olma, adeta *görüş içinde tehlikeye atılmış* olma duygusuyla belirlenmiştir. Bunun nedeni, sadece bu tehlikeyi göze alanın muammanın büyüsüne hakkı olmasıdır. Yine de böyle bir anlatım konuşmanın basit bir biçimi değildir; muamma kesinlikle anlaşılmış olmalıdır: *uğruna ölmek gerektiğini* bilen muammanın sözünü *anlayabilir* ancak.

Bu arada söyleyelim ki görüş (içgörü, vision) ve muamma önemsiz, anlamsız şeyler değildir; demek istediğimiz: bunlar yeni ifade biçimleri araştırmasında bir düşüncenin olası ya da istiareli (allégorique) formları arasında değildir. Görüş ve muamma Bengi Dönüş düşüncesi tarafından kendi olan'ın özünde belirlenmiştir. Daha açık olarak bunlar bu düşünce bilgisinin *kaçınılmaz kiplikleri* olarak belirlenmiştir. Kendi'nin Bengi Dönüş bilgisi görüş ve muammada verilmiştir. Ama yine de bir ileti (message), bir çağrı, bir öğreti tarzında

29 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 470, s. 330.

değil; Bengi Dönüş Öğretmen'in (Üstat, Efendi) bilgisidir – öğretmen zorunlu olarak onun bilgisi tarafından *aşılmış* ve *üstüne çıkılmış*tır. *Aşmanın Üstadı zorunlu olarak onun bilgisi tarafından aşılmıştır.*

Bu temel gözlemin iki sonucu var: a) Üstat bildiği şeyi düşünmez, b) Üstat yüreğiyle, *cesaret*iyle düşünür, sadece odur "düşüncelerin düşüncesi"nin düzeyinde olan. Başka türlü söylersek, Üstat *thymos*'undan ve *pathos*'undan* bellidir. İlki onu savaşçıların "kardeş"i[30] yapar; ikincisi dinsel olarak, onun dramını gösterir. Üstadın dramı demek ki usa aykırı olacak bir şekilde, trajik düşünceden ayrılmaz. Trajik düşünceye gelince, bilmek trajik *ve* dramatiktir. Görelim.

Düşünce Üstadın bilgisini *aşar* mı? Sokrates böyle değil midir? İleri sürülebilir ki, her Üstat böyledir ve egemenlik kuran bu düşüncenin aşkınlığı yerindedir. Elbette. Ama yine de Platon felsefesi *bilgi* içinde *düşünce*yi bozmaya çalışıp sorgucunun Demonik-erotik ilişkisi içinde Varlık'a uygulandığında Nietzsche'nin felsefesi bilgi ve düşünce arasında bir kırılmanın tanıklığını yansıtan bir ustalığı gün ışığına çıkarır. *Üstadın dramı bilgisinin ve düşüncesinin* (ama düşüncesizlik olarak bilinir) *eşitsizliğidir.* Sokrates ironide Bir'in bir-bilgisinin olanaksızlığını ("bilim" dia-lectique'tir) görür; bu anlamda ironi düşüncenin koşulunu ve sınırını birbirinden ayırt eder; Nietzsche'ci Üstat dramatik ve dokunaklı bir şekilde bilginin ve düşüncenin ilk ve kaçınılmaz oransızlığının damgasını taşıyan bir yürek (ya da cesaret) felsefesi Nietzsche ile başlar. *Platon'da bilgi, onu gerçekleştirerek ilerler; Nietzsche'de bilgi, düşünce karşısında* onu bozarak ondan ayırır. Burada

* Pathos: Bu deyim eski Yunanlılarda *logos* deyiminin karşıtı olarak kullanılır. (ç.n.)

30 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, I, "Savaş ve savaşçılar üzerine."

bilgi (bilme, savoir) "bilim"de "katışıksız varolan"ın bilgisidir (connaissance); orada bilgi (savoir), derin düşüncenin, düşünceler düşüncesinin bir "saf olasılık"tan yükseldiği anda *din*dir – talihin yazgı olduğu yerde... Öyle ki, Platonculuğun tersyüz edilmesi Üstat ve düşünce ilişkisindeki sıranın tersyüz edilmesi anlamına gelir: Sokrates düşüncenin ve düşüncenin doğası gereği özünde belirlenmiş olan tavır ya da pedagojik bir önyargı olmaktan uzak olan ironisinin karşısında silinir; bunun tersine Zerdüşt, "gelmesi gerekenin gölgesi[31]" doğasına uygun olan bir şeyi öğretir. Bilgisinin seçmeli bir düşüncenin bilgisi (özellikle aşılmış) olmasının bedeli budur. Kesin yanıtlar vermesi bundan. Sokrates'in düşünce ile ilgisi keşiftir, Zerdüşt'ünki sonuçtur, *iştir*. Bu ayrım bizden ancak onun *Für-sprcher*'inden, Zerdüşt adına *konuşan* bu adamdan düşünceyi kavramamızı ister. ("düşüncelerin düşüncesi"ni). Sokrates'in anahtarı "bilim"dir; dinin anahtarı Zerdüşt'tür. Tersyüz etme, bir meydan okuma biçiminde böyle sunulmuştur...

Kimdir Zerdüşt? Her şeyden önce bir *hatip*. Bilgin ve düşünce ilişkisinin hesabını verdiği ölçüde bu sav kesin belirleyicidir. Kısacası: Zerdüşt Figürü'nde, onu da yeterince belirtmedik, *söz düşünceden daha güçlüdür*. Sözcük nesneden daha kuvvetlidir. Sözcük her şeydir; metafor (eğretileme) Alain'in düşündüğü gibi, belki de dinin kökenidir. İmge –sözcük anlamı icat ederken yaratır. Bu bakımdan Zerdüşt'ün bir Sokrates-karşıtı olduğunu söylemeye gerek var mı? Zerdüşt bir hatip, Sokrates bir sorgucu. Bu fark düşünme/bilme ayrılmasının kapalı bir yorumuyla açıklanır. Ayrılma Sokrates için sorunun ve *düşüncelliğin* (réflexivité) temelidir; Zerdüşt için *peygamberliğin* kökenidir.

31 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "En dingin saat."

2. Sokrates ve Alkibiades ya da çaresiz aşk

Oysa soru ve onun hazırlanması vakitsiz bir yanıttan korunmalı, yanıt "uygun bir doğallığın" yanıtı olsa bile. Sokrates *Aikibiades* adlı yapıtında muhatabını birçok kez sıkıntıya sokar. Uzmanlara göre ne kadar tartışma götürür olsa da[32], bu diyalog, bizim için, özel bir ilgi uyandırır: Demon'unun eteklerine her zamankinden daha çok yapışan (ve "kendini, bizzat kendini tanı"nın düşüncelliğini "tanrısal açıdan" yorumlayan) bir Sokrates ve yirmi yaşlarında, doğuştan talihi ve "doğal yetenekler"iyle tam donatılmış, yazara inanılacak olursa, nihayet Atinalılara öğüt vermeye hazırlanan(!) bir Alkibiades'in birlikte yürüdükleri anlaşmazlık alanı, yani politikadır bu yapıtın gerçek konusu... Bir "biz" düşüncesinin ve cesur doğallığının nerdeyse hayali ilişkisi, ancak "thymos"a boyun eğen bir ilişki! Kurban olduğu *zaman* bunun haksızlık olduğunu *bildiğini* söyleyen (ve Nietzsche bu içgüdüsel saldırı bilgisinde aristokrasinin damgasını yeniden tanıyacaktır), sadece yaşamı ve cesareti sevdiğini, ama ölümü alçaklığa tercih ettiğini söyleyen (115c) bir Alkibiades'e Üstat cevabı yapıştırır: "Herhangi bir şey öğretmek durumunda olanların öğrettikleri şeyi önce kendilerinin bilmesi gerektiğini bilmiyor musun?" (111b). Ötekine meydan okuyan bir politikadır bu: bir yanda doğru olduğu şeyi bilmekle uğraşan Sokrates'in "kuramsal" politikası, öte yanda Alkibiades'in gizemli ve çekici, denemeci ve sert politikası.[33] Gerçekte, eğer *bilmek,* güzel olanı, doğru ve iyi olanı tanımaksa, ancak gerçekliklerin bilgisine yönelen ruh için, en yüksek gerçeklikleri tanımak

32 Jean Hatzfeld böyledir *Alkibiades* adlı yapıtında (P.U.F. 2.bas. 1951) s. 40, diyaloğun gerçeğe uygunluğuna itiraz eder. Bu metinde tarihsel aykırılıkları ve gerçeğe uygun olmayan durumları ortaya çıkarır ve Alkibiades'in rolünün basitliğini gösterir.

33 Alkibiades, bu da kuşkusuz önemsiz değildir, politikayı "savaş" ve "barış"la tanımlar – ve Sokrates gibi, "daha iyi olan şey"le değil.

kendini tanırken kendi *olan* tanrısal'ı da tanıdığı doğru ise. *Gerçekçilik ve düşüncellik demek ki sıkı sıkıya birbirine bağlıdırlar.*[34] Zaten, Sokrates'in *sonuca bağlamak için* ileri sürdüğü "kendini bil"in yorumu (bu yorum yine de, diyaloğun ana motifinde olduğu kadar diyaloğun tümünde de kendini gösteren Demon ve kutsal tema'sıyla da açıklanmış ve hazırlanmıştır: bildiğimiz *şeyi* bilmiyorsak, kesin bir bilgiden de haberli olduğumuzu söyleyemeyiz!) göz-ayna ile bir karşılaştırmaya dayanır.[35]

Meslek adamları örneğine dayanan tartışma kendimizi tanımadan "iş"imizi tanıyabileceğimizi göstermişti; demek ki bize ait işleri tanımak ile "bizzat kendimizi tanımak" – yani ruhumuzu tanımak arasında bir ayrım yapmak uygun oluyordu... Oysa ruh *her şeyi bilmek* için gerekli olarak gösterilmiş olduğuna göre, bu ayrım da ortadan kalkar. Kısacası, ruhun dışında hiçbir şeyi bilemeyiz; aynanın yansıtırlığı ile karşılaştırma şunu da eklememize olanak verir: "kendini, bizzat kendini tanı" sözünü aşan hiçbir şeyi tanıyamayız. Tanımak, ruhun Bilgisi'nin içinde tanımaktır –kendi-nin– bilgisidir bu bilgi. Öyle ki "kendini tanımak" şu anlama da gelir: bize ait olan şeyi tanımak ve sonuç olarak, kendi işlerimizi olduğu kadar başkasının da işlerini tanımak... Devlet işlerini de! (133-134). Bundan dolayı, "kendini tanımak"ta – yani aynı şekilde kendindeki kutsalı tanımakta yeteneği olan "doğru" bir Devlet adamının yalnız olduğu anlaşılıyor.[36] *Alkibiades*'teki Perikles'in çocuklarından

---

34 "Ruhun tanrısallıktan elde ettiği her şeyi tanıdığımız zaman, kendimizi en iyi tanıdığımız zamandır" (133c).

35 Sokrates: "Bakışını birinin gözüne çevirdiğinde, kendi yüzünün bize bakan kişinin görme organında yansıdığını görmüşsündür, bir ayna gibi... Demek ki bir göze bakan bir göz, görmenin aracı olan bu gözbebeği, işte gözün bizzat kendini görmesinin koşulları." (133a).

36 Diyaloğun sahihliğinden kuşkulanmamıza yol açan mantıksal bir neden de bir *özet* karşısında olduğumuz izlenimidir. Zaten ilkçağ'ın tüm yapıtları Platon'a mal edilmiş... Platon düşüncesinin baygınlık verici bir tablosu.

ve yeğenlerinden yetkin Devlet adamları yaratmak şansı hiç yoktu, *Menon*'daki Temistokles'in de politik mirasçılar oluşturmak şansı olmuyordu... Alkibiades'in öne sürdüğü bilginin Sokrates tarafından uzun uzun *tartışıldığı* diyalog; bir yandan Demon ve bilgi konusunda, öte yandan da cesaret ve noetik düşüncellik (yansırlık) konusunda (ve burada: eyleminden ve esininden daha çok doğru ruhun *durumu* üzerinde duruluyormuş gibi Demonik olduğu kadar da tanrısallık söz konusu?) üstadın ilişkilerinin niteliğine örnektir.

Zira Alkibiades, yine de, yerini başka birinin doldurabildiği, herhangi bir hatip değildir; Sokrates'in sevgilisidir ve kendinde doğal bir üstünlük görür. *Büyük Alkibiades*'ten ("ikinci Alkibiades" olarak özellikle ikiye ayrıldı) çıkan portrenin en canlılarından ve en başarılılarından olmadığı Jean Hatzfeld'e atfedilse bile –özellikle *Şölen*'deki portreyle karşılaştırılmış– bu portre, soylu olmayan düşünceye duyarsız gönül adamı – aristokratın tüm erdemlerine ve niteliklerine sahip Alkibiades kadar kalıcıdır.[37]

Oysa *thymos* ruh için bir merkezdir, *orta* bir erdemdir (bu Site'de orta sınıf olan savaşçıların temel özelliğidir): cesaret gerçekten üstün bir *niteliktir, Phaidros*'un koşumundaki beyaz attır bu – "doğru kanının arkadaşı...", Devlet'in ve onun koruyucuları açısından da "korkulacak ya da korkulmayacak şeylerle ilgili doğru ve yasalara uygun her inanç için her zaman koruyucu olan bir (...) erdemdir...[38]" Demek ki, son çözümlemede, aslında iyilikli bir doğallık söz konusu olduğuna göre, kutsal ve yüce olabilen en iyi doğallık budur. Ama yiğitlik ve "inançtaki mutluluk" birlikte olsalar bile, cesaret de ha-

37 "Diyalektikçi karşısındakinin zihnini dağıtır, bozar..." *Putların Alacakaranlığı*. Mercure de France, s. 98 (Sokrates Sorunu).

38 *Devlet*, IV, 430b.

ta yapabilir: bu gerçekte üretken ve verimli – ama *kör* bir erdemdir. Yiğitlik demek ki hataya düşebilir. O özü bakımından refleksif* değildir. Bundan dolayı, doğru kanının bilgiye ve hakikate yabancı olduğu kadar yiğitlik de "kendini bil"e yabancıdır. Sokrates'le Alkibiades'in aşkı çaresiz bir aşktır. Alkibiades'in derdi Menon'unkiyle ölçülemez. Bir açıdan, gerçekte thymos'un adamı, hatta belki de doğru kanı'nın bir adamı olan Alkibiades Sokrates'e, düşüncesini dile getiren Menon'dan daha uzaktır. Alkibiades, burada ve şimdi Sokrates'le birlikte yaptığı şeyi düşündüğü anlamda şaşkınlığa uğramıştır; ama torpille felce uğramış Menon gibi, inanç boşluğu yaratıp da sorunun söyleminde yüzsüzlük yaptığı anlamda değil. Zaten diyalog bu imkânsız aşkın (belki doğru bir aşk olmasının dışında imkânsız olmayan aşkın) anılmasıyla başlar ve biter: tartışma gerçekten bağımlandığında, Sokrates şimdiye kadar sessizliği koruduğunu, sevgilisini izlemekle ve onun yaşadığını görmekle yetindiğini, ama yine de Demon'unun onu uyardığını, konuşma vaktinin geldiğini açıklar. Uzun süre ertelenmiş olan söz, Sokrates'in Alkibiades'e sakladığı doğurucu sınama: aşkın ölçüsünü aldın, haydi iş başına... Buraya kadar susmuş olan, cevap vermek için araya giren işte bu cesaret. Anlaşmazlık politika üzerine bir tartışmaya neden olur. Ve Sokrates, diyaloğun sonunda Atinalıların Sokrates'le Alkibiades'i birbirinden ayırmaması dileğinde bulunmaz mı?

3. "Yüreğin ironisi" olarak cesaret

İronist-düşünür için, bütünlüğünde ve kendi yolundaki cesaret, kendi atılımında ve tüm hoşgörüsü içinde gizli olanın zorunluluğunu ve düşüncenin yasallığını saklar. "İyi doğallı-

* Refleksif: düşünlü, düşünme ile meydana gelen. (ç.n.)

ğın" çelişkisi böyledir, yaratılış olarak diyalektikten ve dolambaçlardan tiksinir. Hiçbir değeri olmayan ya da *hemen hemen bir hiç* olan Kanı'yı, inancı daha dar bir alana sıkıştırabiliriz. Cesaret bir yoldur, bir alandır, bir üsluptur. Alkibiades çok yiğittir; cesareti ölümden de güçlüdür. Üstün insanın yeterince yoktur cesareti: ne pahasına olursa olsun yaşamak ister. Cesaretin bulunduğu kavşaktan itibaren iki usta örnek olarak kabul edilirler, bir burukluk ve düş kırıklığı mayası taşır her biri: Zerdüşt Kültürden en son noktasında yararlanmaya çalışırken ve kültürün cesarete boyun eğmediğini fark ederken, Sokrates de cesaretten yararlanmaya çalışır ve onun kendine özgü bir "nitelik" olduğunu, "bilim"e boyun eğmediğini hesaplar sonunda. Sokrates ve Alkibiades'in aşkı imkânsız bir aşk ise, Zerdüşt'ün ve üstün insanların *kardeşliği* de çelişiktir. İnsanı gerçekten korumak ve tüm "bilim"lerini ona harcamak isteyenlere -zira Bilim Korumanın hizmetindedir- Zerdüşt sorar: insanı *aşmak* için nasıl yapmalı? Üstün insanlara seslenerek şöyle der: "Ey üstün insanlar, hadi *cesaret*! Şimdi doğuracak insan geleceğinin dağı! Tanrı öldü. Şimdi *biz*, Üstinsanın yaşamasını istiyoruz.[39]" Üstinsanın yaşaması için en iyi insanlığın ölmesi gerekir; öz *aşma*ya karşı direnir tüm gücüyle. Çıkışmanın anlamı budur: "Ey kardeşlerim, cesaretiniz var mı?..[40]" Bilgi ve düşüncenin Sokratik ayrımında olsun, ya da peygamberce ayrımda -gerçekten tek ayrım- cesaret benzer kılmayı tehlikeye atan bir terimdir; elbette, bir olguda, her *ölçü*yü bozan bir aşırılık da vardır, oysa her zaman başka olguda güçlendirilmiş ve canlandırılmış olması gerekir. Bilimin kurallarının içine Bir'in ussallığını topladığı bir keşif dünyasında; cesaret saf bir eğilimi aştığına gö-

39 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "üstün insan üzerine." Altını biz çizdik. Sokrates'te ve Zerdüşt'te ("biz istiyoruz")un inandırıcı bir büyüsü vardır.

40 *Aynı yapıt*, aynı bölüm.

re, bir düşüncenin motoru ve ilkesi, kalbi ve yuvası olmak için basit bir kullanılabilirliğinin sınırlarını geçtiğine göre, (o düşüncenin özerkliği, cesaretin kendi öz malı olarak bir *sınıfa* ait olduğu gerçeğiyle, Devlet planında ele alınıp betimlenmiştir) aylaklık ve abartma etmenidir, daha da ileri gidersek, cesaret *Öteki'nin memuru*dur. "Abartmak" cesaret için şu anlama gelir: Bir'in içine bir sızma, bir sapma, bir dalgalanma sokmaktır. Zaten, Alkibiades'in ruhu onun "dalgalanma"sıyla tam niteliğini gösterir (117b).

Bu anlamda diyalog *ironi*yi *cesaret*in karşısına koyar: üstadın ironisi düşünce ve bilginin yetersizliğinin göstergesidir (bilgi hiçbir zaman *yeterince bilinmiş değil*dir; bunun tersine düşünme bilineni bilmek olacaktır), öyle ki bu ironi bir güncelleştirme kusurunun zararını görür; cesaret bu tekliğin, bölünmezliğin belirtisini de gösterir. Ama yine de, *ironi haklılığın yalana karşı olduğu gibi,* acının düşüşe karşı olduğu gibi, *cesarete karşıdır.* Menon, inancı sarsıldığında, kendine rağmen, Sokratik sorunun sindirilmesine razı olacak duruma gelir sonunda; bu durum onu zorlar, bir payanda gibi görür kendini. Alkibiades Sokratik ironinin kullanılması yüzünden cesareti kırılmıştır. Bu *cesaretsizliğin* (örneğin: 116a, 127d) yine de, bilgi bakımından, geleceği yoktur; sağaltıcı ve arıtıcı, ayrım gözetici bir kaygı ile bir arada olması şöyle dursun, tam tersine, iki alan, iki üslüp, iki sınıf arasında bir uçurum açar. İki mutlak yol arasında sınır çizgisi çeker. Ancak *her* düşünce ve *her* bilgi "biz"den yanadır! "Kötü yürekli Sokrates Platon'u ayartmış mı oluyordu?" Nietzsche'de her düşünce ve her bilgi "thymos"un yanındadır: geriye kalan her şey *belirgi*dir (symptôme). Uzaktan yakından, peygamberliğin bayrağı altında toplanamayan her şey kendini korumak isteyenin düzenidir, üslubudur, bir sözcükle, *nihilizm*in en küçük anlam birimi olan belirgi'nin niteliğidir.

Bilim nihilizmin en önemli belirgisidir...

Cesaret ""atopia"yı parçalayan bir Gezgin-Üstat'a vergidir. Yaşayan bir bilgiyi dünyaya biçim veren bir düşünceyle ölçmek için gerekli olan şey ikinci derecededir. Çiftin yeniden dengelenmesi ilkesi ironi gibidir, fark bir kez doğrulanmış ve göze alınmıştır – Cesaret, Zerdüşt'ün dünyasında düşünceyi *ve* bilgiyi Öteki'nin ve Farklı'nın anlaşılabilirliğinin bir işlevi olarak değerlendirir. Cesaret bundan dolayı bir soru biçimidir; ikinin anlamı olan bir "yürek ironisi" vardır. Basit ve kötü yürekli –salgın olan– cüce ancak basit olanı anlar. Acıma, basitliğin en büyük duygusudur – özel bir tekbiçimliliğin en büyük duygusu. Platoncu "Bir", belirginin üslubunda gülünç karikatürünün içine düştü: basitlik ve tekbiçimlilik; Salgın, Platon'dan Platonculuğa varılır ve Sokratik sorularla hayat verilmiş Ustalığın ironisiyle diriltilmiş bir "Bir" ussallığından düşerek Platon-sonrası metafiziklere, bir düzen ve basitlik belirgi bilimine geçilir. Aşk yargılamalı sadece: ancak cesarettir yaratıcı olan. Düşünceyi koruyan gövdeye bir erime ve bozulma etkeni sokmaktan uzaktır bu kez, sarsılmış ya da rahatlamış olsun, yalanın, yanılgının ve cehaletin haklarını onaylayan ve haykıran odur. Nietzsche'nin yaşam dediği şey, böyle bir açıdan,[41] düşünceyi ve bilgiyi ayıran açıklık ve bu açıklığın içinde belirsizliğin, yalanın ve yanılgının karmakarışık bir şekilde batıp gitmesidir. İnsan, Nietzsche söylüyor, doğası gereği yalancı, yani sanatçıdır. Ve şunu da ekliyor: o gerçekten gerçekliğin, hakikatin, doğanın bir parçasıdır (*stück*): bir *yalan dehası*nın[42] parçası da nasıl olmaz! Nihilist yanılgı, yanılgıya sırt çevirmekten başka, yanılgıyı olduğu gibi reddetmek başka nedir?

41 Nietzsche düşüncesinin en güç kavramlarından biri üzerine bir ışık tutmaktan başka bir şey değildir bu kuşkusuz – yine de birçok göndermede oldukça belirli olan bir düşünce.

42 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 853, I, s. 576. *Tragedyanın Doğuşu* hakkında.

Sanat metafizikten daha gerçektir, çünkü onun hakikatte gözü yoktur, dünya oyununda bir bölüm ve yanılgının (yanılsama, illusion) bir parçasıdır sanat. Cesaret, bütün biçimleri altında Öteki'ni ve Çatışma'yı *gerektirir*. İroni Sokratik keşif ve "bilim" dünyasını sıkı düzene sokarken, cesaret olağanüstü bir bilgiyi ortaya atar; bu bilginin sevinci, aşmanın ve gerilemenin Kendi'nin içine kapalı olduğu temel deneyim anlamına gelir, başka deyişle bu bilgi, Döngü'nün kopuşu ve kusuru –biçim kusuru!– olmasa, hiçbir şey düşünemez. Aslında, Nietzsche'de, dünyayı çok canlı olduğunu açıklamanın tek yolu bir aykırı varlık olmaktır! Kurala karşı aykırı: Zerdüşt sınırsız bir *satir*'in hem merkezinde hem de çevresindedir. Cesarette üçlü bir erdem vardır: yaşam, doğuran, aşan, zırvalayan şeydir. Güç İstenci *fazla*dan Güç İstenci'dir (*Mehr von Macht*). Nietzsche'ci ustalık da, yüceliğe, hatta gülünçlüğe varacak kadar da kendini gösterişçi bir yiğitliğe bırakmıştır. Üstat gösterir. Hayatı öğreten ve onları dönüştüren Üstadın binlerce "gösterme" yollarına ihtiyacı vardır; Onun cesareti, kahraman ya da savaşçının cesareti değildir tümüyle, gerçekte satirik dramın yarı-tanrılığıdır.

4. Seçenek

Kahraman[43] (yarı-tanrı) dünyayı *trajedi*ye çeviren insandır. Dionysos bir dünyayı dengeleyen bir tanrıdır: *Trajik* dünya, gülüşün ve dansın dünyası, sadece kutsallığın, tanrısallığın olduğu bir dünyadır. Savaşçıların "kardeşi" Zerdüşt böylece peygamberliğini en üstün insan ile (kendini thymos'a kaptırmış savaşçıların kahramanlığı) "Üstinsan" arasına, trajedi ile

43 Nietzsche, Heinrich von Stein'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Kahramanlara gelince, onlar hakkında tam sizin gibi düşünmüyorum. İsterseniz, bu *insan* varoluşunun en uygun biçimi olur..." M. Blanchot, *Ateşin Payı,* Gallimard, s. 286.

trajik olan arasına sokar. Trajik olan, bir dünyanın ve bir düşüncenin gerçek adıdır, *sevinç* bunlarda acıdan daha derin olarak kavranmıştır. Kör ve suçortağı olan, kaçtığı yazgının ardından koşan trajedi kahramanı transvaluation'u sevince dönüştüremeden önce acıyla parçalanmıştır; ama cesareti bir *ders*tir, Nietzsche'nin söylediği gibi, sonra gelenler için bir *araç*tır (*Werkzeug*). Cesaret bozulmuş olmadan kullanılmalı; aşma'nın elinde yararlı bir sermayedir cesaret.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün ezgilerinin, ilkçağda kahramanın eksik trajedisi ile Dionysosça olumluluğun gerçek trajiği arasında, (ilki için acı onun sevincinden her zaman ayrılmıştır, ikincisinde seçilen acı, bir sevinç istencinin, yaratma istencinin gölgesindeki olaydır, bunun sonucudur [Folgeerscheinung][44]) yarı yolda *satirik bir alanı* gösterdiği gerçekse; savaşçıların ve üstün İnsanların "kardeşi", ama sadece Üstinsan'ın sözcüsü olan Zerdüşt'ün bir dünya ile çeliştiği ölçüdedir bu. Başka deyişle, Zerdüşt Gezgin'dir, Serüvencidir, yurtsuzdur, çünkü *o iki dünya arasında geçişin bizzat Simgesidir*. Kahramanın insani bir dünyası vardır; Dionysosçu trajiğin tanrısal bir dünyası vardır. Zerdüşt'ün dünyası hangisi?

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin özlü bir özdeyişinde Nietzsche şunu söyler: "Kahramanın çevresinde her şey trajediye dönüşür, yarı-tanrının çevresinde ise satirik bir drama, peki Tanrı'nın çevresinde, "dünya"ya mı?[45]" Zerdüşt'ü bir Gezgin haline, onun ezgilerini satirik bir drama, varoluşunu *dokunaklı* bir varoluş haline getiren bir dünya ile onun uyuşmazlığıdır bu.[46]

---

44 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 853, s. 578 (3). *Trajedinin Doğuşu* hakkında.

45 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 150. Gallimard bas. s. 92 (Özdeyişler ve oyun arası)

46 "Dram hâlâ bir duygudur, çelişkinin Hıristiyan duygusudur" diyen G. Deleuze'e katılmamız olanaksız. Burada aşırı bir basitleştirme var. Gerçekten, dram Hıristiyanlığın tekelinde değildir (onun "ününü yaydığı" konusunda anlaşsak bile); zaten, dram *din*den ayrılmaz. Deleuze'ün ileri sürdüğü gibi, *günah eğilimi*nden da-

Gerçekten tuhaf bir şekilde, *trajik* bir dünyanın peygamberi kendisi dokunaklıdır (dramatik) ve trajik değildir. Zerdüşt'ün dramı onun bir seçenek olmasındandır, doruktan ve uçurumdan yaratılan odur; bir savaş alanıdır o. Ona uygun olan dünya yoktur, çünkü, bunun tersine, iki dünyayı karşılaştıran ve birini öbürüne karşı kızıştıran odur. *Bahse girme*nin anlamını gizleyen tek o olduğu için peygamber dramatiktir. Bahse girmek: İki(lik)ten söz etmektir. Bu yine de tanrısal *oyun* değildir, talihin kutlulaştırılması değildir; dinsel bir mizadır bu. Bu yine de bir atışta vurulan İki (şey) değildir. Karşı karşıya gelmenin İkil (duel) niteliğidir: bir yanda nihilizm, öte yanda Dionysos ve trajik. Trajik ve kutsal bir dünyanın belirtisi olan Zerdüşt'ün *dinsel dramı* böylece onun konumundan ayrı düşünülemez: kendini düşünme cesaretini bulamayan bir düşünce ortaya çıkar onda. Ancak *kendini gösterebilen* bir düşünce. Nietzsche'nin böylece *peygamberlik olarak* belirlediği şey bilginin ve düşüncenin birbirini tutmazlığıdır – muamma görünüşünde kendini gösteren bir uygunsuzluk. Tek sözcükle, düşüncenin cesareti her zaman *gelecekte*dir; bunun tersine, bilgi her zaman bir "keşfetme"dir, çünkü onu gönderen düşünceyi kavrayacak güncel cesareti yoktur. "Cesaret"in, burada başka her yerdekinden daha az, psikolojik bir belirlenim olmaması doğaldır; bu her zaman göreli olan *güçler*in bir ölçüsüdür... Peygamberlik böylece aşmanın çarpıtmış olduğu bir bilgiyi gösterir, ancak cesaret olarak bilmediği bir aşırılığı dile getirebilir. Cesaret demek ki bilginin ve düşüncenin karşıtlığı içinde ve bu karşıtlıkla üretilmiştir. Bu

---

ha az *çelişki* duygusunu ortaya çıkarmasının nedeni budur. Tanrı'nın tüm insanlara duyduğu acıma duygusundan batıp gittiği gibi Zerdüşt de (üstün İnsanlara) merhametinden mi ölecek ? *Dinsel* habere ve gösterime özgü *miza*, çoğu zaman ölçülmüş, sınanmış ve uygun bir cesaret davranışında ve bundan dolayı vardır ancak. (G. Deleuze, *Nietzsche ve felsefe*, s. 20)

karşıtlık Döngü'nün kopuşuna da neden olur elbette; aşmanın sonsuzca yinelenmesi Döngü'nün kusuru anlamına gelir. Kısacası: *cesaret bilginin "güncel olmayan" temel karakterinin ifadesidir.* Sokratik bilginin aşkınlığının bir köken arzusu ve düşüncenin geçmişinin bir araştırması olarak ortaya çıktığı yerde, yani, bu aşkınlığın düşüncenin içkinliğinde belirlenmiş olabildiği yerde – "peygamber bilgisi"nin aşılmaz ve ilkesel *vakitsizliği*, deneyüstü de olsa bir nesnelliğe kapanmayı ve kuşatılmayı reddeden bir düşüncenin göstergesidir.

Bundan dolayı –ve bir kez daha söyleyelim, "Platonculuğun tersyüz edilmesi"nin olası bir açıklaması budur kuşkusuz– "bilen" peygamber bilgisini gerçeklikten uzaklaştırdığı oranda "düşünce"ye yaklaşır. Düşünmeye başlamak, Nietzsche için, bilgiyi gerçeklikten uzaklaştırmaktır. Kuşkusuz Nietzsche'nin "iç düşünmenin (tefekkür) doruğu" olarak ifade ettiği şey budur: bu olgu kendini gösterir, "bir oluş ve varlık dünyasının aşırı yakınlığı" içinde bunu biliriz. Deyimlerin değil bir ifadenin güncelleştirilmesi sonuç olarak gerçekten Platoncudur. Platoncu *kurgu* gerçekte, basit bir amaç, "tin"in bir edimi olmak şöyle dursun, o, içinde yargılamalı olanın biçim değiştirip çizgisel, dışsal ve niteliksel –dışa bağlı– güçsüzlükten kurtulmuş olduğu ruhun "ikil" hareketinden başka şey değildir; yargılamalı düzenden böyle bir kurtuluş ve onun diyalektik alanda (aynı zamanda "bilim"in onayıdır) dönüşümü, ancak niteliksel ve yargılamalı (doğası gereği gerçekliğin dışında) bir dizinin ve son derece nesnel ve nesnelleştirici, ama ne yazık ki nesnece olmayan bir sezginin sayesinde olur. *Bilim-nesnesi, nesnenin dışındaki niteliksel dizi ile sezginin dışındaki Nesne arasında bir karşılaştırmadan*[47] *yükselir.* Kurgu böyledir: son gerçekliği içinde Platoncu düşüncenin tarzı ve damgası böyledir.

47 *VII. mektupta* Platon "sürtüşmeler"den söz eder.

"İç düşünme'nin (contemplation) doruğu" böyle bir felsefe yapmanın ruhuna derinden bağlıdır: basitçe söylersek, *olumsuz bir kurgu*dan söz edilebilirse, o tersine bir kurgudur. Gerçekten, bu kez, gerçeklikten bilgiye varmak, "bilim"in doğurması söz konusu değildir; karşılaştırmanın sonucu, tam tersine, bilgiyi gerçeklikten uzaklaştırarak düşünceyi açmaktır. Demek ki bir yanda "bilim"in çilesi, öte yanda cesaret ve din

5. Zerdüşt'ün çevresinde "her şey satirik drama dönüşür"

Satir'in bir mahkeme olduğunu kim görmez? Satirik dram[48], son bir Yargı, bir Kıyamet yargısı mı? Gerçekte, ahlakı Zerdüşt'ten daha iyi kim bilebilir? Peygamber mi, o yargıç'tan önce gelir. "Dionysos bir yargıçtır (Dionysos ist ein Richter[49])." Dionysos aşkın yargılaması *gerektiği* anlamında yargılar. Dionysos dünyasında yargı tümüyle kesinleyicidir. Yargılamak, erotik anlamda, eleştirmek ya da İyi'yi Kötü'den ayırmak demek değildir. Dionysosçu yargı, İyi'nin ve Kötü'nün ötesinde, yaşamak *isteyen* şeyi seçer. Yargılamak: yüceltmek, övmek, üne kavuşturmak demektir. İyinin ve Kötünün Ötesinde "yargı"nın bu son makamı aslında tam anlamıyla satirin öte dünyasıdır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* "yargı"nın iki derecesini gösterir: satirik bir miza makamı, kutsal oyunun

48 Yunanca "Satyros" sözcüğü, çoğul olarak, Satir'lerin söz konusu olduğu bir trajikomediyi ifade eder, bunlar Dionysos'un arkadaşlarıdır. "Satir"in Latin geleneği (*satura,* bazen yazılışı: *satyra* sebze karışımı, demet anlamına gelir) alaya ve tarzların, edebi biçimlerin karışımı üzerine vurgu yapar, ama Dionysos'a hiçbir göndermede bulunmaz. Sorunsal bir anlam birliği konusunda önyargıda bulunmaksızın. Nietzsche'nin yapıtının tümüyle Dionysos etkisi taşıdığını, yine de satirin ruhuna yabancı olmaktan uzak olduğunu kabul edebiliriz en azından. Nietzsche iki sicili birlikte kullanır.

49 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 1051, s. 685.

tüm biçimleriyle yüceltilmiş olduğu derin erotik ve Dionysosçu makam. *Satir dinsel miza olarak dithyrambosla ilgili önbilgidir, dramatik de kutsal oyun ve trajikle ilgili önbilgidir.*

Bu anlamda, satirin tam olarak dramatik kalıntısı (bir bakıma *olumsuz* demek ki) onun *eleştirel* boyutundan başka şey değildir; satir özgür ruhun, kahramanın düzeyindedir, Zerdüşt'ün özel niteliğidir. Yine de satirik eleştiri ciddiyet salgınından korunmuştur, çünkü nihilizmi alaya alır. Bütün ciddi nihilist formları aldatıcı bir görünüşe, maskeye zorlar. Böylece yargı haline *gelen*, karşısına çıkan bir dünyadır bu. Karşısına çıkmanın anlamı şudur: belli bir günde görünmek. Nihilist maskeler Güç İstenci'nin gününde ortaya çıkarlar. Ölüm gücü apaçık ortadadır. Zerdüşt (karşısında maskeler vardır), dokunaklı, yüce ve gülünç olan Simge, özensiz bir yalnızlıktır, tamamen dış bir *pathos*, dayanağı olmayan bir pathos'tur. Gerçekten bir içerdeliği yoktur Zerdüşt'ün; o bir "kişilik" değildir. Onun hüznünün, tiksintisinin ya da sevincinin yoğun karakteri karşısında çarpılır insan. Zerdüşt tümüyle *soylu davranışlar* içindedir. Onun dramı üzerine bir görüş açısı yine de buradadır. Zerdüşt'ün davranışı bir dünyayı kışkırtır, onu karşısına çıkmaya zorlar. Ama yargılayıcı bir niyet yoktur burada –bu bir davranış biçimidir, görünüştür, dış görünüştür. Ne ise o olan Zerdüşt varolan'ı hesap vermeye çağırır– Güç İstenci gününün etkisine girer. Onun pathosu maskeler tarafından yaratılmamıştır; bunlar, buna karşılık onun nedeni değildir. Zerdüşt'ün pathosu ile onun karşısına çıkan maskeler gösterisi arasındaki ilişki basit bir neden olma, hatta bir etki ilişkisi değildir. Bir kez daha söyleyelim, "aşırı yakınlaştırma" deyimiyle, karşılaştırma, yan yana getirme anlaşılmamalıdır... *Zerdüşt için yargılamak, göstermek demektir. Zerdüşt hesaba çekme Ustasıdır.*

Bununla birlikte, Dionysos için yargılamak: onaylamak, ya-

ni danslar, şarkılar, gülüşler içinde yüceltmek, övmek demektir... "Kardeşleri" olan savaşçılar gibi –Üstinsanın "arkadaşları ve muştucuları"– Zerdüşt de ne iyi ne de azizdir: yücedir o. Bazen de gülünç. Ne Tanrı ne insan, yurtsuz bir Gezgin, Olağanüstü'nün kusurlu yaratıcısı olan Zerdüşt satirin yarıtanrısıdır. Onun çevresinde "her şey satirik drama dönüşür".

"İkil" olanın ve mizanın mantığı içinde her şey hesaba çekilir. "Yarı" olan yine de burada ne bir aşağı dereceyi, bir eksikliği, ne de aracı ve diyalektik bir işlevi gösterir. Zerdüşt "yarı"dır: iki "insanlık" arasında aracılık yapacak demek değildir bu. Üstinsan "insanlığın" bir macerası değildir: o bir İdeal değil, bir amaçtır (ein Ziel!). Bir hedefe yönelme değil, bir hızdır. Konuşma konusunda var olan cesaretinin doğallığından ötürü Zerdüşt "yarı"dır. Daha derin olarak: Zerdüşt İki'den söz ettiği için "yarı"dır. Zerdüşt "satirik"tir, ama yine de Dionysosçu değildir; onun giriştiği bahis henüz olumsuzun damgasını taşır. O oyunda öne sürülene (mizaya) bakar, oyuna değil. Zerdüşt ve Üstinsan insan yaratan aşma'dır. *Zerdüşt hesaba çeken bir yargıçtır; Dionysos ise öven, yücelten bir yargıç.*

6. Politika olarak Bengi Dönüş

Eros ve dithyrambos arzusu satirin ve maskelerin gölgesinde bir bayram[50] gibi çınlar ortalıkta. Yargı o zaman en son ve şiirsel[51] aşamasına girer: Üstinsan, yeryüzünü aydınlatan odur. Yargı olumlama ve bayram'la uygunluk içindedir: en yüksek gösteridir, varlığın en görkemli görünüşüdür.

50 Nietzsche *Nachlass*'ında (ölümünden sonra derlenen *Vasiyet* adlı yapıtı) bayram'ın en üstün "paganclık" olduğunu söyler.

51 Şiir olayları övücü ve yücelticidir. Kutsal yapıtlarda yüceltmek: doğru olarak göstermek demektir. Rilke'nin "*Orpheus'a Soneler*"inin sürekli *preisen* (övmek), *loben* (ululamak), *rühmen* (yüceltmek) deyimlerinden söz etmesi ilginçtir.

Bengi Dönüş düşüncesi en büyük politik düşüncedir. Bu düşüncenin "saf olabilirliğin" düşüncesi olması gerçekten boşuna – o bir güç düşüncesinden, barış ve savaş düşüncesinden daha aşağı değildir. Onun hakkında söylenen şey yeryüzü egemenliğidir: *die Regierung der Erde*. Nietzsche, bu "yeryüzü egemenliği"ni ortaya çıkışın üç biçimi arasında düşünür gibidir: savaş, teknik ve ün.

"Düşünceler düşüncesi"nin "politik" bir düşünce olduğunu söylemek, onun bir nesnesi olduğu ya da bir içeriği olduğu anlamına gelmez: politika türünde bir içerik. Nietzsche düşüncesinin böyle bir yorumu bir saçmalıktır. Bengi Dönüş düşüncesi kendi *tarzında* politik bir düşüncedir. Ne söylemeli? Bengi Dönüş düşüncesinin ne konusu ne de içerikleri vardır, ne dünyanın *herhangi bir şeyini* düşünür ne de dünya üzerine... *Kipliği olan* (kendi tarzı olan) biricik bir düşüncedir: demek ki o varolan'ı belirli bir kiplikte (tarzda) düşünür; bu tarz, bu görüş açısı *seçme*'dir (*sélection*). Oysa, boş bir düşünce olduğu kadarıyla, Bengi Dönüş düşüncesi kendinden seçmecidir. Kendi ölçütü kendine özgüdür – gerçeklikten uzaklaştırdığı için özgür söylemdir. Kendi'nin Bengi Dönüş düşüncesi varolan'ı Güç İstenci olarak düşünür.

Bu düşünce aynı zamanda *etik* bir düşüncedir. Bir egemenliği gerekli-olmaktan, *Sollen*'den ayırdığı için değil. Bengi Dönüş düşüncesi varolan'ın varlığının düşüncesidir: ethik bir düşünce olması bu niteliğindendir. Deyim yerindeyse, Nietzsche için gösteri (ortaya çıkış) savaştan ayrı düşünülemez. Bengi Dönüş düşüncesi üstün olarak "ortaya çıkan şey"i uzlaşmaz güçlerin karşılaştırmasıyla uygun hale getirir. "Platonculuğun tersyüz edilmesi" metafiziğin artık bir barış düşüncesi değil, bir *savaş* düşüncesi olmasına bağlıdır. Varolan'ın açıklaması içinde bir güç fazlasının gerekli olduğu bir gücün sonucudur. Bengi Dönüş hem etik hem de eğiten, açık-

layan ve politik bir düşüncedir. Ahlakın ve barışın ötesinde düşünmek her şeyi Bengi Dönüş'ün *kurallarıyla* düşünmektir. Sadece bir kip (tarz) olduğu için, böyle bir düşünce bu yüzden daha az buyruk etkisine sahip değildir. Varolan'ın en yoğun bir şekilde bir araya toplanması erdeminden de uzak değildir. Kısaca, bu *olası* düşünce yola getiren – *denetleyen* bir düşüncedir... Bengi Dönüş varolan'a *savaş açar*, barış havasını bozar, "modern fikirler"in, ilerleme'nin eşitleyici ve sürücül rahatlığını darmadağın eder. Barış, değişmemiş bir karanlık içine olayların genel bir geri çekilişiyle eşanlamlıdır. Barışta, olaylar görünenin dışına gömülür, ölümün buyruğunda bir geri çekilme başlar. Genç Nietzsche'nin *Vakitsiz Düşünceler*'i yazdığı dönemde "Alman kültürü"nün durumu böyledir. Varolan, tersine savaşta ortaya çıkar.

Nietzsche Bengi Dönüş'ü üç açıdan ele alır: a) Bengi Dönüş bir *kuramdır* (Lehre). Bu bakımdan *kanıtlanmış* olmalı; b) Bengi Dönüş *seçmeci* bir düşüncedir ve böyle olduğu için cesareti ölçer ve *sınar* onu; c) nihayet, "düşüncelerin düşüncesi" olarak, saf olabilirliğin düşüncesi olarak, varolan'ı *genel olarak* denetleyen ve onu *elinde* tutan Bengi Dönüş *politik* bir düşüncedir. *Görülüyor ki Nietzsche mtafiziği, "varlık" ve barış geleneğinden vazgeçip oluş ve savaş düşüncesi olarak gözüktüğüne göre, "Politika" olarak düşünmektedir.*

a) "Kuram" olarak Bengi Dönüş (*Lehre*). Kuramın "Kanıtı" (Beweis der Lehre), *oluş*'un kesin varoluşunun evrensel onaylanmasıdır. Güç değişmezlikle (istikrar) bağdaşmaz ve Nietzsche *Nachlass*'ta, Bengi Dönüş'ün Enerjinin Sakınımı Kuramı'ndan dolayı "gerekli" olduğunu göstermeye çalışır. Dünyaya eklenecek bir şey yoktur. Onun bir "amaç"ı olsaydı bu amaca *daha önce* ulaşılmış olurdu. Özellikle, *oluş*un kendisi bir ilk veri değildir; elbette, *oluş* olmak / oluşmak (être /

devenir) karşıtlığı *içinde* ilktir, ama Leibniz'in söylediği gibi "metafizik kesinlik içinde", oluşun kendisi bir *sonuç*tur. Nietzsche şöyle yazıyor: "Ham maddeleri eleyelim[52]; geriye olaylar, nesneler değil, dinamik nicelikler (quanta) kalır; onların özü tüm öteki dinamik niceliklerle bir gerilim ilişkisine (*Span-nungsver haltnis*) - onların üzerindeki "etkisine" bağlıdır. Güç İstenci ne bir varlık ne bir oluş değil, bir *pathos*'tur - temel bir veridir, bundan dolayı bir oluş olarak bir şey, bir hareket (agir) olarak bir şey meydana gelir...[53]" Bu temel metinden iki öğeyi alalım: 1) Nietzsche diyor ki, hareket niceliklerinin (quanta) özü (*Wesen*) onların öteki hareket nicelikleriyle ilişkisine bağlıdır; 2) buradan çıkan sonuç: Güç İstenci ne bir varlık, ne bir oluş değil - bir *pathos*'tur. Güç İstenci derinden hissedilmiş -bir varlık ve yaratılmış- bir varlıktır. O bir özne *değil*dir; bir nesnesi *yoktur* onun. Bu demektir ki (bundan dolayı da o üstün Metafordur) Güç İstenci'nin öznel hiçbir değeri yoktur: oluş gerçekten oluşan "bir şeye", bir hareketin ve değişimin dayanağına göndermede bulunur yine de. Akla aykırı olacak ama, sadece varlık oluşur. Nietzsche varlığın ve oluşun büyülü çemberini kırar. Dünya dayanağı olmayan sınırsız bir Pathos'tur. Onu "hissetmek" ve ona "katlanmak" her şeyi kendine özgü ayrım olarak belirler. Nietzsche'nin dokunaklı evreninde ne içerdelik ne dışardalık var olabilir. Bu konuya döneceğiz yine...

b) Seçme, ayıklama olarak Bengi Dönüş. Bengi Dönüş'ün "uçurum düşüncesi" (*abgründlich*) olduğu söylenir. Bengi Dönüş düşünceye boyun eğmeyen, çatışkı ve karşıtlıkları gürlemelerle çevreye yayan bir bilgidir; çelişkiden daha güç-

52 Burada bir bilgiye giren "öğeler" söz konusu: kavramlarımız, görüşlerimiz, psikolojimiz vb...

53 *Güç İstenci*, III, "Doğada güç İstenci", Kröner bas. § 635, s. 428.

lü bir bilgi. Varolan'a savaş açan (yani varolan'ı savaş içinde, "...ın-ustası-oluş"ta *açıklayan*) bu bilgi savaşı özünde taşır. Bilginin ve düşüncenin orantısızlığı -bir cesaret düşüncesini (thymos) bundan tanıdık- bilginin düşünceyi "gerçekleştirmesine", onu güncelleştirmesine engel olur. Bunun tersine Nietzsche'nin düşüncesi derin bir şekilde *güncellikten uzak* olduğu için seçmeci, düzenleyici bir düşünce olarak gösterir kendini. Düşünce eğitiminin değeri onun vakitsizliğinin sonucudur. Nietzsche için, *eğitmek*, yargılamalı (discursif) ve nesnel hakikatlerin yok olup gittiği yerde cesaretle konuşmaktır. Kışkırtmaktır bu: özellikle, bunun "anıtsal" tarihin erdemi olduğu bilinir.

Eğitimbilim (pedagoji) mübadele ve iletişimin karşılıklılığını kabul etmez. *Hiçbir iş eğitimden daha insanlık dışı, daha korkunç değildir: Nietzsche düşüncesinin son sözü budur.* Nietzsche'nin hümanizma karşıtlığı (düşüncesinin vakitsizliğine bağlı ve "modern fikirler"in propagandasından, "yararcı" ahlakın saçmalığından doğmuştur bu) eğitimi insanın özünü "gerçekleştirme" amacı olarak görmemesine (çağdaş liberalizmin asıl aptallığı tamamen "gelişme" sözcüğü içinde özetlenemez mi?...) bağlıdır. Eğitim insanı *aşma* amacını düşünür. Her ne kadar; belirli bir insan özü, *insan*ın *insanlığı*nın özü fikri geleneksel eğitime yön veriyor ve pedagojik süreci kaplayan davranış ve edimlerin aşkınlığını oluşturuyorsa da, bunun tersine Nietzsche'de eğitim, en insanlık dışı araçları kullandığı oranda mümkündür ancak – insanlık dışı elbette Üstinsan'a doğru bir adımdır. Eğitim "aşkın" (deneyüstü) olmayan *biçimsel* bir model üretir. "Ancak taklit edilemeyen öğretir" diyor Alain. Bir *büyü* bu kesinlikle.

İnsanlık-dışı Üstinsan'a insanın kendisinden daha yakındır. Nietzsche'ci eğitim kavramı ahlakı ve kişilikçi ideolojiyi derinden sarsabilir ancak, onun için eğitim insanileştirme ile

eşanlamlıdır. Gerçekten, eğitim Nietzsche'de ahlakın dışında olduğu için ancak doğrudan politiktir. İnsan gerçekten insanlıktan çıkarak ancak dünyayı ele geçirebilir. O dünyayı, ancak "insan"ın sınırlarını bizzat aşarak insanileştirebilir. Politik olarak "dünya egemenliği" Üstinsan'a yöneltilmiş bir pedagojiden ayrı düşünülemez, yani onun temel beliti (axiom), insanı insanlıktan kurtarmakla işe başlamak gerektiğidir. Nietzsche söylüyor: "temel düşünce budur: bütün tahminlerimizde, geleceği bir ölçü gibi ele almalıyız, eylemimizin yasalarını arkamızda aramalıyız.[54]" Hümanist eğitim ahlaka bağlı iken ve olan şeyi "yeniden üretmek" amacı olarak verilirken, Nietzsche'nin anladığı Pedagoji bir Politika'da doruğuna ulaşır: yeryüzü egemenliğinin görünüşünden başka bir şey değildir o. Nietzsche için, görevine inanmış "hümanist" öğretmenden daha kötü öğretmen yoktur. Söz arasında abartmıştık Nietzsche düşüncesini: Üstat bir aykırı varlıktır, erdem vaizi değil. Üstadın tanıtlayıcı, aykırılaştırıcı (monsratif) değeri, onda, düşünce tarafından aşılmış bir bilgiyi gösteren muammadır. Üstat cesarete davet eder ve sonuca bağlamayı sevenlere değil, *keşfetmeyi* sevenlere seslenir. Tilmizi de yaratan, Üstadı da yaratan "amor fati" (kader sevgisi)dir. Cesaret bu nitelikle en son deneydir. Cesaret, düşünce / bilgi aralığının sadece güncelleştirilmesidir. "Biz"in alanında reddedilmiş "gerçekleştirme"nin bu zorunlu biçimi istençtir. Üstat yasa koyucudur. Üstat düşünmediği şeyi bilir ve bilmediği şeyi düşünür. Bu kaygıyı kabul etmek ve istemek için cesaret gerekir ancak...

İletişim ve saydamlık, düşünce ve bilgi ilişkisi düzeyinde olmayacak şeyler, eğitsel süreçte de böyledirler. Üstat daha "yoksul" bir Özneye seslenen daha "zengin" bir Özne değildir. Üstat aşma'nın bilgisi tarafından bizzat aşılmıştır, ama

54 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 1000, s. 658.

kendi *zorunluluk* duygusundan sorumludur. Nietzsche, Stuart Mill'e karşı, karşılıklılığın derin bir bayağılık olduğunu ileri sürer; bu karşılıklılık, ilişkilerde gerçek bir merkantilizm* anlamına gelir: o, olan şeyi korur ve yeniden üretir. Karşılıklılık ile bağdaşmaz olan pedagojik ilişki değildir yalnız, eğitimci de –düşündüğü şeyi söylemek ve art düşüncelerini itiraf etmek yerine– "bütün disiplin ve ceza araçlarında yetenekli olmalı (...) böyle bir eğitimci İyinin ve Kötünün Ötesinde'dir; ama kimse bunu bilmemelidir[55]" Gerçekten, Nietzsche burada Kinizm'in savunmasını yapmaz; nedensiz şiddete açık imza vermez. Politik "inançlar" alanında böyle savlar ileri sürmekten sakınmalıyız.

Ne demek istiyor Nietzsche? Üstinsan'ın insanın ötesi olduğunu ve onun özünün olmadığını söylüyor. Üstinsan aşma'dır. Eğitim yaratır onu; ama, Platon'un işçisinin – İdea'ya öykünerek, bir masa ya da yatak yapması gibi Üstinsan üretmez bu eğitim. Gelecekte bu niteliği ile elbette bir ölçü bulur eğitim. Bu ölçünün bir İdea olması demek değildir bu, daha da küçük bir İdea. Ölçü (ayar) ölçütü aşmadır, sonuç olarak da bir güç fazlalığıdır. Başka deyimle, Nietzsche Üstinsanın bir özü ya da İdeali yararına insanın insanlığını yok etmekten söz etmiyor; böyle bir yorum yanlış yorumdur. Nietzsche, bunun tersine, ancak Üstinsan'ın özlerin ya da İdeal'in alanında yeri olmadığı oranda, Üstinsan'ın bir işlevi olan bir eğitimi önerme yetkisini görür kendinde. Düzenleyici bir İdea da değildir o; bilginin ve düşüncenin zorunlu orantısızlığını, birbirini tutmazlığını eğretilemeyle (métaphoriqument) temsil eder, cesaretin göstergesi ve besinidir bu orantısızlık.

* Merkantilizm: Ekonomik ulusalcılık ve devletçilik. Paragözlülük ve bezirgânlık anlamına da gelir. (ç.n.)

55 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 980, s. 651.

İdea, saptanabilir olmayan bir gelecekte, olmayan bir sentezi tamamlamaya, göstermeye çalışırken, cesaret bu aralığı (orantısızlığı) eşelemekten, onu gerçeklikten uzaklaştırmaktan (déréaliser) hoşlanır. Üstinsan, insanın özüne en küçük bir göndermesi olmayan, insanın *öte varlığı*dır. Nietzsche'nin Üstinsan'ı hangi anlamda *sentetik* varlık olarak öne sürdüğünü daha sonra göreceğiz. Üstinsan'ın düzenleyici bir sentez olmadığını şimdiden belirtelim... Doğrusu, Nietzsche için, tek gerçek disiplin acıdan ve cezadan ayrı düşünülemiyorsa, bunun nedeni, ilkin pedagojiyi içinde kaybolup çarpıldığı yananlamlardan kurtarmanın önemli olmasıdır. Her gerçek eğitim İyinin ve Kötünün Ötesinde yapılır; deyim yerindeyse, eğitimin deneyüstü-modelin hümanist eğilimini tanımazlıktan gelmekten başka anlamı yoktur. Öyle ki eğitimci insanı eğitmez – insan*lar*ı da; o insan *maddesi*nin üzerinde belli bir çalışma uygulanır. Buradan onun genel bir eğitim olmadığı sonucu çıkar; her varlığa şöyle ya da böyle bir davranış uygun düşer. Biri için iyi olan öteki için öyle olmayabilir. Cesareti denemek, gidebileceği yerin ötesinde onu sınamak söz konusudur!

c) Politika olarak Bengi Dönüş. Nietzsche şöyle diyor: "Merkez olarak onun Tarih'teki yeri –En tehlikeli Zaman– Halkların ve onların çıkarları üstünde bir oligarşinin temeli: tüm insanlar için bir *politika* olarak eğitim.[56]" Eğitim-seçme'nin sadece politikaya ilişkin anlamı vardır. Politika gerçekten yeryüzü egemenliğinin önünde kendini gösteren *strateji*dir; seçme (sélection), onun izinde sıçrayışların ve "darbeler"in (Würfe) bir *taktiği*dir. Son kez belirtelim, politika, böyle bir *Regierung der Erde*'nin onun tanıtılması da olduğu ölçüde, her eğitici düşüncenin –her *deneme* düşüncesinin– doruğu olarak etik bir düşüncedir. Politika "yeryüzüne bağlı" kalmış olan bir düşünceye de denktir aynı zamanda...

56 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 1057, s. 690.

7. Filozof-kral üzerine

Nietzsche Platoncudur. En yüksek düzeyde yönetmek filozofun işidir.

Bununla birlikte, Platon'un filozof-kralı Adalet'e (Dikè) uygun olarak yönetirken ve kendi "kuramcı" yeteneğiyle Devlet'e uygun olan şeyi bilirken, Nietzsche'ye göre geleceğin filozofu adeta buyruklarla yasa yapar. "Şöyle der bu buyruklar: olması gereken bu işte! (*So soll es sein*!).[57]" Felsefe de, aynı şekilde, disiplinin doruk noktasıdır. En büyük eğitici evren sevgisinde (phylogenése), felsefe bir doruk gibi görünür. En büyük sınav, en büyük risk, en büyük tehlike zamanının geldiği zaman: en *özgür* yorumun zamanıdır. İyinin ve Kötünün Ötesinde, bir oluş ve masumiyet dünyasında en "büyük sorumluluk" (*die grosse Verantwortung*) çağının şafağı söker. Her ne kadar, Platoncu bir dünyada, en yüksek disiplin *Dikè*'nin yasalarına *boyun eğme*ye bağlıysa da, –bu yasalar düşünceye dalan kişiye *açılırlar*– Nietzsche'nin dünyasında filozof-kral *filozof-sanatçı*dır. Sanat "egemen olma"nın ve "yasa koyma"nın yüceltilmiş biçimidir. Başka türlü söylersek, yasa koyma, Nietzsche'de, en son biçiminde: yaratmaktır.

Nietzsche söylüyor: "yeni üstatlar, ilk basamağıdır (*Vorstufe*) en üstün yaratıcıların (*Bildner*)[58]... Ardısıra bunca üstatlar biçim ustalarını, *sanatçıları (Bildner)* yarattılar. Geleceğin filozofu filozof-sanatçı ile birdir: o gerçekten *icat etme,* yasa koyma ve yorumlama yeteneği olan en yüksek noktadadır. Sanat en özgür, en denemeci yorumdur. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de öne sürdüğü gibi, her metafiziğin ahlaka açıldığı, bir metafiziği yargılamamızın ahlakla il-

57 *Güç İstenci*, Kröner bas. § 972, s. 647.

58 "*Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*", F. Würzbach bas. DTV, II, § 172, s. 701.

gili olduğu doğru ise; "Platonculuğun tersyüz edilmesi", ahlaksal değerlendirme eğilimini doğmadan öldürür: sanat, Nietzsche sık sık söyler bunu, nihilizme karşı ilaçtır, bir panzehirdir (yani evrenin ahlaksal yorumuna karşı); çalışmadaki en yüksek Güç İstenci sanattadır. Sanat aslında yükselen güce, yaşamın yüceltilmesine, efendi (usta, öğretmen) olma istencine bağlıdır. Güç İstenci'nin sanattaki *yorumu* aynı zamanda varolan'ın bir yüceltilmesi, açıklamasıdır. Nietzsche bunu birkaç özdeyişinde dile getirir: "Yaşam üzerine felsefe yapma hakkını sadece tam gelişmiş ve olgun insanlara tanıyorum." "Egemen olanlar severler sanatı, çünkü onlar imgelerinin kendilerine yansıtılmasını isterler." "Felsefe varolma istencini daha yüksek bir varolma biçimi için kullanır.[59]" Her ne kadar, olumlu biçimiyle, güç İstenci *fazladan* Güç İstenci ise de, *gücün ikilenmesi* dediğimiz şey (özellikle sanatta) kendini gösterir. Nasıl ki keşfin ve barışın "mantıksal" felsefesi düşünceyi (réflexion) her bilgeliğin doruk noktası gibi görüyorsa, aynı nedenle de bir "düşünüyorum"un ipséité'sini* – düşünen bir ipséité'yi küçültür; Nietzsche'nin felsefesi de, ki onun için sanat "en üstün derecede metafiziksel bir etkinlik"tir, bir güç fazlalığına, *bir güç gösterişine* karşı koyar. Nietzsche buna "güç duygusu" der. Onun etkin sözünde zorunlu olarak Güç İstenci'yle birlikte olan ve sonuçta yükselen böyle bir "güç duygusu", Güç İstenci'yle uyuşmaz; bu güç duygusu daha çok onun *niteliğ*inin (qualité) belirtisidir. Bunu fatihlerde, büyük politikacılarda ya da örnek sanatçılarda görürüz. Yükselen güç kendini hayranlıkla seyretmeyi sever, kendinin egemen olduğunu hissedecek kadar büyümeye devam etme ihtiyacını duyar. Pedagojinin en son şeklinde –filo-

59 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*, DTV, II, § 172, 355 ve 173, s. 701, 744.

* İpséité: kendisilik, dünyaya atılmış olan varlığın karakteri. (ç.n.)

zof-sanatçının simgesi– güç ve biçim birleşir. Efendi (üstat) olma duygusunun doruk noktasına çıktığı yer, en güzel biçimin olduğu yerdir. Gerilimin son noktasıdır burası (*spannung*). Nietzsche'nin her seçmeci girişimi, en yüksek gerilimlere neden olmanın sonucu olduğundan sanat karşısında bir ön sınavdır: en "büyük insan" gerçekten "iyice gerilmiş bir yay" değil de nedir? (der Bogen mit der grossen Spannung[60]) Sanat gücü eğitmenin en üstün biçimidir. *En yüksek politikacı ve en büyük sanatçı en yüksek düzeyde bir seçim yaparlar sadece.*

En büyük sanat gücün en yüksek politikasıdır, bundan dolayı da en özgür ve en tehlikeli iştir. Nietzsche bazen politikanın, bazen "yönetim"in (*Verwaltung*) ya da "ekonomi"nin çaresi olarak konuşur. Düşündüğü şey gücün tam kullanımıdır: politikanın sanatı ya da sanatın politikası. Filozof-kral yeryüzü egemenliğini *yapıt*'a çevirdiğinden – savaş ve teknik alanında ele alınmış olan bu egemenliği tamamlar. Yapıt yeryüzünün yüceltilmesidir. Nietzsche diyor ki: "filozofun krallık görevi... *prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimare*[61]." Yeryüzünün hakiki görünümü Sanat yapıtıdır.

* * *

Platon, Site'de Kavranabilir olan'ın görünüşünü de yönetebilmek için şairlerin peşine düşer: Hakikatin politikası gökyüzünün bir felsefesidir. Ressam-sanatçı da filozof-kralın karşıtlamalı Simgesidir. Görüntünün sefil ajanı olan ressam gözbağcılara ve büyücülere benzer. Platon için o, Dikè'nin (Ada-

60 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi,* DTV, II, § 501, s. 786.

61 *Güç İstenci,* Kröner bas. § 977, s. 650 *(Önce kendini düzeltmek, sonra düzgün işlere girişmek ve sonra kutsalı yüceltmek).*

letin) açık düşmanıdır. Sanat sorunu, *Devlet*'in içinde "politik bir sorun"dur. Nietzsche'de yanılsama alan değiştirdi: "kuram" ahlaksal bir maskaralıktır! Görüntülerin sanatı yarattıkları gibi, maskeler de felsefeyi yaratır artık. Öyle ki açıklamak, betimlemek (illustrer) (*sublimare*) özgür-ruhun çocuğu olan (*corrigere*) bir "yeni filozof"un yaratıcı etkinliğidir. Açıklama, ünlendirme (*illustration*) konusunda her olumsuzluk birbirine ters düşer: yeryüzü yüksek düzeyde görünen olumluluğu içinde gelişir. Görüntü (yanılsama) gerçek dünyaya inandıran aynadır; maskaralık akla inandıran ahlaktır. Hangi durumda olursa olsun, her şey *aisthésis* (duyum) çevresinde temsil edilir. Görüntü, maske, görünüş, yanılgı, ortaya çıkma, parlaklık: tüm aşamaları katedilir bunların. Adeta, burada, bir oyunun kuralı gibi yetkin, sınırlı bir duyulabir mantığa varılır ve bu oyunun mizası bir politikayı belirler.

Nietzsche Platoncudur. Platon gibi, sanatın politik bir sorun olduğunu kavramıştır.

Üçüncü kesit
Maskelere Karşı Nankör Olmayalım...

"Geleceğin filozofu mu? O, sanatsal bir kültürün yüksek mahkemesi olmalıdır[62]..." Felsefenin sınırı, Dionysos-yargıçtır; Nietzsche'nin söylediği gibi, durmadan yinelenen söz şudur: "Yalnız aşk yargılamalı![63]" Nedir o halde felsefe? *Kim*dir bu, sanatçı olarak, *yasa da dağıtan, yasa da yapan (Gesetzgeber) "sanatçı-filozof"?*

1. Metafizikçi maniciliğin yorumu

İyinin ve Kötüsünün Ötesinde'nin birinci kısmında (Filozofların önyargıları üzerine) Nietzsche, *gizleme*'nin genel bir tematiği içinde geçmişin felsefesini kavrar. Felsefe "maske"dir, "maskaralık"tır, "komedi"dir, "büyü"dür, –hatta Kant'a göre!– "ikiyüzlülük"tür. Aslında, felsefe, Nietzsche için "karmaşık" olduğu ölçüde yapmacıksızdır (naif); kendini *te-*

62 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi,* F. Würzbach bas. DTV, II, § 117, s. 691.
63 Yukarıda adı geçen metin, § 142, s. 695.

*dirginlikler*inde gösterir. Filozof, gerçekten maniciliğin başlangıcından itibaren ancak işi karıştırıp arıtmaya başlar.

Bu manicilik yaşıyor. Dahası: manicilik *yorum*'un temelinde var. Her metafiziğin temelinde bir ahlak var, çünkü Güç İstenci zorunlu olarak *sıraya koyucu*dur (*hiérarchisant*) ve değişmeme ya da eşit olma savunusu bir tercih olmaktan vazgeçmez. Yorumlamak "farklıların-birliğinden-söz etmek"tir. Gerektiği gibi bilinen, düşünceye etkin boyutlarını veren bu maniciliktir. Ama eylemin (action) iki yanı var: eylemin bir yanı "kuram"dır (aynı zamanda da tümüyle ahlak), öte yanı da *din*dir. Din maniciliğin en son biçimidir, çünkü o, bir biçimde, bir *üst-eylem*dir. "Kuram" böylece yeniden-eylemin (ré-action) yanında, din de üst-eylemin, yani yapıtın yanındadır. Kuram–ahlak bütünlüğünün yerine, inançların öncüsüdür bu bütünlük, Nietzsche, hakiki bir kuşkuculuğa dayanan *sanat-din bütünlüğünü* koyar. *Yorum maniciliğinin yerine manicilik yorumunu koymak gerekir.* Metafizikçiler çatışkının değerini bilmemekle ancak değerlerin çatışkısına inandılar. Metafiziğin Nietzscheci yorumu aşağı yukarı böyledir.

Şuna dikkat edelim, burada karmaşık bir yorum (okuma) söz konusu, basit bir tersyüz etme işi değil. Gerçekten, filozoflar çatışkıdan, düellodan, kavgadan, ancak bunları *başka yerde* yansıtmak için kaçarlar; bu demektir ki onlar, belli bir biçimde, bunu tanımamış, önemini keşfetmemiş değillerdi. Onlar, sonuç olarak savaşı barış alanına, felsefenin dingin alanına taşıdılar. Sonuçta *maskaralık* deyiminin çağrıştırdığı şey tam da budur: gayriciddi bir savaş ve tehlikeli bir barış. Tek sözcükle: hileli bir oyun. Ne barış, ne savaş: bir kördüğüm.

Eğer felsefe, kuramsal-ahlaksal biçimde *ré-action* (yeniden-eylem, karşı-eylem, tepki) ise, bunun nedeni onun bir şeyden sapmasıdır. *Karşı* çıkmasıdır. Eyleme karşı çıkmasıdır. Yaşa-

ma karşı. Felsefe gerçek olarak şu Sokratik denklemle başlar: "Akıl= erdem= mutluluk[64]" Bir filozof *hayatın değeri* üzerine kendini sorguladığına göre, kendini ele verir. O gerçekten *kaçamaklı* bir şekilde gerçekleştirmek üzere olduğu ikame hakkında bilgi verir: hayattan *başka* bir değerden başlayarak hayat*ın* değerini yargılamak için, hayatın değerini parçalamak üzeredir. Demek ki hayatın tanıtlanmış olmaya ihtiyacı var!. Dıştan gelen bir değere, bir doğrulamaya ihtiyacı var! Onun bir sonu, bir son amacı mı var? Sözde-sorunlar, *nihilist* sorunlar, *edebi* sorunlar gibi; aslında, her yerde ve her zaman filozof Öteki'ni arar. Öteki, Kendi'nin ve mantığın babasıdır; söylem ve değer farkıdır, hayatın içindeki boşluğu eşeler ve saçmalığa varıncaya dek derinleştirir onu. Sokrates'in "saçma bir şekilde akla uygun" olması tam da bu anlamdadır. Nihilist kaçınılmaz olarak, hayat*ın* değeri üzerinde bir kanıya varmak için Öteki hakkında üretim yapan bir felsefedir. Böyle bir felsefeye karşı çare, *hayattan Başkası'na göre değil, Başkası (Öteki) olarak hayata göre* düşünen bir düşüncedir.

"Bir" felsefesinin mantıktan başka çıkış yolu yoktur, varlığı fikir (idea) içinde eritmekten başka bir şey yapamaz; filozoflar o zaman "idea'nın hayranları[65]" olurlar. Onlar gerçeğe bir *neden,* eyleme bir *vesile*, dünyaya bir amaç ararlar. Kısacası salt Öteki'ni, erişilmez gökyüzünü, İdeal'i ya da Bilinmiyen'i[66] "hakikat-dünyasının" tüm evrelerini araştırırlar: Dünyanın birliği üzerine bir kanıya varmak bu görüş açısıyla söz konusu olur. Dünya birdir: *demek ki* ussaldır (rationel) *demek ki* bir sonu vardır, *demek ki* gerçektir.[67] "Aklın katego-

64 *Putların Alacakaranlığı,* Mercure de France çevirisi, s. 100.

65 *Aynı yapıt*, s. 102.

66 "'Hakikat-dünyası' sonunda nasıl bir masala döner." Bu bölümün konusuna böyle bakacağız: felsefe maskeyi çıkaracak duruma nasıl gelir?

67 *Güç İstenci,* Kröner bas, s. 15.

rileri[68]" böyledir. Böyle kurulmuş her mantıksal ve ontolojik yapı, son merci olarak nesne (objet) çokluklarının ve özne (sujet) topluluklarının tuzağı olan *causa sui*'ye* dayanır. Bu ilk, biricik nedendir; *konu* budur. Her "varlık" felsefesinin bir "ilk neden"e ihtiyacı vardır; her şey ona indirgenir, her şey onunla anlamına ve değerine ulaşır. Temeli olmasaydı, dünya saçma -ve dayanılmaz olurdu. *Demek ki,* sahtedir o! Özünde ahlaksal olan *önyargı* böyledir[69]...*Causa qui*,* diyor Nietzsche, bir "aykırılık"tır, "mantığa bir zarar"dır- "kendinde varlık" olarak nedenlerle ve sonuçlarla uyuşmaz, yoruma, açıklamaya gelmez.

Ne oluyor peki? Gerçek *sub specie aeternitatis*'i (öncesiz ve sonrasız bir açıdan olan'ı) kavramak için harekete geçirdiği mantık oyunuyla aldatılmış olan filozof, Nietzsche'nin dediğine göre, bir "simgeler-dünyasını kendinde şeylere (choses en soi) ilhak eder.[70]" Yorumun *aracı*, üzerine uygulanmış olduğu şeyden *daha doğru*, daha gerçek olur. Yorumlama

---

68 "Aklın kategorilerine inanç nihilizm nedenidir, dünyanın değerini kategorilerle ölçtük, bunlar tümüyle hayali bir dünyaya ait şeyler" (*Güç İstenci*, § 12, s. 15)

* Causa sui: kendi kendinin nedeni, Tanrı. (ç.n.)

69 Bu önyargı iki açıdan "ahlaksal"dır, şöyle gösterebiliriz bunu: a) *ahlak* yönünden öyledir kuşkusuz; b) *töreler* yönünden de öyle görünüyor. Başka deyişle, geriye konumunu incelemekten başka bir şey kalmayan bir sosyal antropoloji düzeyinde. Hiç değilse *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 20. metninin salık verdiği şey budur: Orada şöyle diyor Nietzsche: "En farklı felsefeciler belli bir *olanaklı* felsefeler programını uygulamaktan vazgeçmiyorlar." (Gallimard, s. 38). Ayrıca, dünyanın yorumları uygarlık durumlarına ve mantıksal ve *dilbilimsel* işlevlerin seçmeci bir dağıtıcılığına göre de değişirler. Bu bakımdan, Nietzsche üçlü bir koşutlukla karşı karşıya kalmış gibi görünür: dilbilimsel ölçütler denkliklerini "belirli ırksal çizgiler"de ve belirli "psikolojik değer yargıları"nda buluyorlardı... Yazının sonunda, "Locke'un ideaların kökeniyle ilgili yüzeysel görüşlerini yadsımak için" böyle diyor Nietzsche! Böyle bir "antropolojinin anahtarı"nı belki de, dingin bir söylem karşısındaki kavgacı işlevinde aramak gerekir, bunu Ek bölümünde göstermeyi deneyeceğiz. Onun değeri elbette "bilimsel", hatta betimsel de değildir. Bunun hedefi felsefi bir dogma'yı yıkmaktır.

* Causa qui: onun nedeni. (ç.n.)

70 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* birinci kısım, 21, Gallimard bas, s. 39.

aracı kendini amaç yerine koyar ve dünya üzerine düşüncelerini şöyle bir gözden geçirince, yüz çevirir ondan: bir *mitolojimiz* olur o zaman.[71]

2. "İlhak edilmiş im" (Simge) kuramı: mitoloji üzerine

Mitoloji başka şeyi ve bir düşüncenin yer değiştirmesinden fazla şeyi gösterir. *Mitoloji*'de, Nietzsche'nin niteliklerini gösterdiği gibi, aykırı ve saçma bir şey vardır: karmaşıklıktan ve unutulmuşluktan doğan bir ihanet. Her defasında felsefi maskaralık dünyadan vazgeçer, araç hakkındaki karışıklıklar, muammalar ve karmaşıklıklar yüzünden yolculuk sırasında unutur onu. Her şey, felsefi bir sistemin aldatıcı tutarlılığının arkasında araçla ilgili sayısız tuzak, kaçınılmaz sayısız hile varmış gibi sürüp gider. Diyalektik böyle uydurukçu işlevin hizmetine en uygun icattır –tüm siciller arasında bağ kuran, Kendi'nin (Aynı olan'ın) içinde tüm geçişler için kendinde hak gören odur. Özellikle, gökle yer, yükseklikle alçaklık, varlıkla oluş, aşkınlıkla düşüş arasında kopukluğun– ve de bağlantının *mantıksal bir yorumunu* veren, bu diyalektiktir. "Hangi ölçüde, diye yazar Nietzsche, diyalektik ve inanç ahlaksal önyargılarda da akla dayanırlar. Platon'a göre, eskiden kavranılır bir iyilik dünyasında oturan bizler o zamana tanıklık eder bir vasiyete sahibiz hâlâ: kutsal diyalektik, çünkü kaynağını iyilikte bulur, iyi olan her şeye yönelir –demek istediğimiz: buna indirger (also gleich sam "zürück"[72])." Diyalektik vasiyetten (son istek) ayrı düşünülemez; o kalıntının, kitabın, Tanrı'nın söylemidir. Diyalektik olarak okunan dünya *Hıristiyanlığın şifreleriyle* yazılmıştır– İsa'nın kendini fe-

71 Aynı yapıt.

72 *Güç İstenci,* Kröner bas. § 436, s. 304.

da etmesiyle insanlığın kurtuluşunun şifreleri (Tanrı tarafından insanın, insan tarafından Tanrı'ın terk edilmesinden sonra), ruhun kurtuluşunun, tinin yönteminin şifreleridir bunlar. Krallık yoludur diyalektik. "İlhak edilmiş" simgelerin sonsuz labirentindeki çıkış yolu: sapmış'ın, düşkündeki azizin, duyumların aşırı unutkanlığındaki belleğin kalbinde Kendi'nin (Aynı olan'ın) apansız bir irkilmesi... *Mitoloji "ilhak edilmiş" bir simge kuramıdır.* Nedir bir "ilhak edilmiş simge"?

Nihilizm *dünya olarak* Öteki'nin öngerçeği ile (postulat) oluşur. Husserl'in sözcükleriyle, "insanlığın görevlisi" olmadan önce, filozof bir *öte dünya* vaizidir. Bengi Dönüş'ün denemeci *kurgusu* Öteki'nin sonu gelmez üreticisi olarak dünyayı gösterir. Nihilizm bunun tersine, Öteki'nin –beklenmeyenin, talihin, oyunun, tehlikenin, savaşın vb.– polemik gücünü, onu üstün bir alana, bir *başka dünya*ya göndererek durdurur. *Varlığın ussallığının Bir olması için dünyaların iki olması zorunludur.* Nihilizmin geliştiği tohum buradadır. Simgeler bakımından, sonuç *mitoloji*dir – seçilmiş simgelerin fantastik söylemi dünyadan daha sert ve keskindir –tortullaştırılmış simgeler; dünya asidir– tüm günahların ve hataların kökeni Nihilizm, dünya ve simgeler arasında– kozmolojik tema ve göstergebilimsel tema arasında olağandışı bir yer değitirmenin ürünüdür. Aykırılıkların dili olan mitoloji *simge – dünyalar*ın dilidir. Mitolojik bağlamda simge gerçekten aykırıdır: bazen aşkınsal (deneyüstü, transcendantal), bazen aşkın (transcendant). Bazen gösteren (signifiant), bazen üstün bir Gerçeklik. Çünkü mitolojinin simge dünyası (mitoloji simge yapmak, simgeler içinde bir dünya üretmekten ibarettir) kozmolojik saçma ile mantıksal sürdeterminasyon (üstbelirleme) arasında bocalar; dünya varlığı ile simge-varlık arasında denge kurar. Kimi kez ilk planda gelen dünyadır, tahrikçi, yoğun sertleştirici anlamda maddenin bir meydan okuması-

dır; kimi kez de, anlamlı bir keyif, mantıksal bir zenginlik simge-dünyasını ele geçirir: o zaman her olumsallık uçup gider ondan. Ama iki durumda da, simge bir dünya olduğu *kadar*, dünya *da* bir simgedir. Sürekli yer değiştirme biçimindeki bu karşıtlar birliği mitolojinin öz niteliğidir. Nietzsche buna bazen *mit* (fabl) adını verir. Nihilizm basit bir yer değiştirmeden (inversion) fazla bir şeydir; sadece böyle olsaydı, savaş çocuk oyunu olurdu. Platonculuğun tersyüz edilmesi nesneleri (olayları) yeniden yerine koymaktan ibaret değildir. Nietzsche diyor ki: ""hakikat-dünyası", biz ortadan kaldırdık onu: hangi dünya kaldı bize? Görünüşler dünyası belki?... Ama hayır! *Hakikat-dünyasıyla birlikte görünüşler dünyasını da yok ettik*[73]!"

"Platonculuğun tersyüz edilmesi"nin basit bir değişim olarak, nesnelerin eski yerine konulması olarak temsil edilmesi, nihilizmin buyruğu altında bir düşünme biçimine götürür kolaylıkla! Bir *başka dünya*yı bir başka dünyanın yerine koymak söz konusu değildir gerçekten, bunun tersine, Öteki'ni dünyanın içine sokmak, simgeyi *kurtarmak* söz konusudur. Nihilist mitoloji simgenin aykırı bir "ilhak"ı olan bir mit (fabl) iken, Bengi Dönüş kurgusu simgenin gerçeklikten uzaklaştırılmasını sona erdirir, başka deyişle onun simge gerçekliğinin içinde simge üretir. Bengi Dönüş simgeye simge değeri vermesi nedeniyle nihilizmin panzehiridir. Güç İstenci'ni yeniden-canlandırmak, göstergelimsel planda, bir kısır döngü belirsizliğinde simgeyi dağıtmak, onu gerçeklikten uzaklaştırmaktır. Bengi Dönüş ve Güç İstenci metafiziksel ilhaktan kurtulmuş bir simgeler alanını belirlerler: Bengi Dönüş simgeyi bir dizge (*sistem*) içine sokar; Güç İstenci onu bir *ayrım* ola-

73 "'Hakikat-dünyası' bir mite nasıl dönüşür – Bir hatanın öyküsü" *Putların Alacakaranlığı*, Mercure de France çev, s. 109.

rak kurar. İki durumda da simge *değer* (valeur) olarak kendi göreliliğine (relativité) boyun eğer. Elbette, Bengi Dönüş ve Güç İstenci tek bir dünya görüşünün tersinden ve yüzünden başka bir şey değildir – aynı anlamın bir ortaya çıkış biçimi olarak. Daha basitçe söylersek, simgelerin ondan dolayı kendi aralarında ilişkilerinin ve değişim değerlerinin bulunduğu sistem Yıldız'dır, yani Bengi Dönüş dünyasıdır; halkanın kırık yeri bununla birlikte simgeyi gerçekçi bir ağırlıktan, aşkın bir aykırılıktan korur. Eksik çemberde dönen simgenin doğal kozmolojik karşıtlıklarını ya da nihilizmi ve onun kendi değişim biçimlerini yaratan çelişik kutupları üstlenmesi imkânsızdır. Simgenin saflığı ve "özgünlüğü" (başka deyişle işlem yeteneği, hatta yaratıcılığı) demek ki onun Bengi Dönüş ve Güç İstenci dünyasına bağlanmasından ayrı düşünülemez: Yıldız'ın ve Bengi Dönüş'ün dünyasında simge, yine de mitolojik ya da uydurmacı ilhaktan kurtularak kendi gerçekliğine ulaşır. Bu gerçeklik Nietzsche tarafından *eğretileme* (métaphore) olarak kavranmıştır.

Başlangıçta Güç İstenci tarafından üretilmiş ve sürdürülmüş olan, İkil yapının (Duel) genel ilkesi olan ayrım (Nietzsche için yaşam, kavga doğuran İkil yapının [Duel, aynı zamanda düello, dövüş anlamına gelmekte, çev.] devam ettirilmesidir) eğretilemede, olduğu gibi tutulmuştur. Daha doğrusu, eğretileme kavramının arasında simgenin tüm ayrımsal değeri kendini gösterir. Eğretileme İkil'i, aralığı, J. Derrida'nın *ayrım* dediği şeyi anlamlı niyetin bizzat içine alır. Sonuç olarak, bu niyet nesneleri hedef almaz ve bir öznede kurulmuş değildir: o erekbilimsel (téléologique) değil soybilimseldir (généologique). Eğretileme özgür simgenin mitolojik yapışkanlıktan tiksintisini dile getirir. Eğretilemede simge, bir sonsuzluğu aradan zaman geçince kendiliğinden aşar, kesin bir biçimde söylersek: çemberin kopuşunda İki büyük Eğretileme'de, Ni-

etzsche felsefesinin temel eğretilemelerinde üretilmiş (*daha fazla* Güç İstenci, Dönüş'ün kırık ya da Kısır döngüsü), Üstinsan'ın yarattığı yükseliş ve çöküşlerde biçimlenmiş bu kopukluk, simgeye, yoruma ve değerlendirmeye özgü bu *ayrımdır*. Onu silmek istemekle (Nietzsche'ye göre mutlaklığa dayanacak tek odur!), her şeyi amaca ulaşmak için kullanmakla, nihilizmin çılgın bilgeliğini yaratmış oluruz, simge orada nesneye düşer, öteki orada bir dünyaya dönüşür.[74] Eğretileme mitolojinin karşıtıdır: onun sadece kendi *ayrımına* ihtiyacı vardır, mitoloji karşıtlıklardan ve çelişkilerden beslendiğine göre. Bir "Birlik" dünyasının ritmi ikili, almaşık ve kutupsaldır: İkil (duel) yapı, söylemde dünyada gibi, söylemle dünya arasında, biçimle madde arasında vb. gerçekleştirilmiştir. Nihilizmin kendisi, gerçek "çöküş-mantığı", ancak çatışkının dengesinde kavranabilir olan bir dünyanın yazgısıdır; nihilizm sonuç olarak, karşıt çiftlerle hiçe sayılmış simgedünyalar yardımıyla Varolan'ın *şifrelenmesini* gösterdiği gibi, ardından – onun *düşkırıklığı* izlenimiyle gelen *şifre çözümünü* de gösterir. Nietzsche diyor ki: "Kısacası: "ereklik" (*Zweck*), "birlik" (*Einheit*) ve "varlık" (Sein) kategorileri, onlarla dünyaya değer verdik, şimdi dünyadan hoyratça kovuyoruz onları; artık dünya değersiz görünecek! (und nun sieht die Welt wertlos aus[75])" Avrupa nihilizmine tarihsel-kozmolojik düşkırıklığı nüansını veren nesne – değerlerin ve simgedünyaların bu geri çekilmesi (aykırı varlıkların bu çözülüşü) böyledir. Nihilizm, maddileştirilip sağlamlaştırılmış karşıtlıklardan doğan bir dünyanın mantığı ve yazgısı olduğu için, iki yüzü vardır o halde: dekor ve dekorun ters yüzü, tératologi-

74 "Görünümsel-değerlendirmeleri (yani Güç İstenci'ni) aşmak için girişim olarak "bilgelik": yaşama yönelmiş ilke." *Güç İstenci*, Kröner bas. § 608, s. 416. Nietzsche bunun karşısına "Dionysosça bilgelik"i koyar. (aynı yapıt, § 417, s. 283)

75 *Güç İstenci*, Kröner bas, § 12, s. 15.

que rahatlık ve çöl kırıklığı. Şifrelemede rahatlığın yerini düş-kırıklığının yakıcı hiçliği alır. Ve hiç değişmemiş sözümüzün bizi çağırdığı bu yere varmak için: inanç mitolojisinin yerini hiçliğin mitolojisi alır.

3. Nihilizm ve "komedyenleri"

Nihilizm bir *keşif* dünyasına uygun olan bir "çöküş mantığı"dır; onun içinde Bilim, kanıya ya da inanca karşıtlığıyla ve bu karşıtlık içinde, "tanıma"nın kipliklerini egemen bir biçimde belirler. Bilim ve kanı karşıtlığı suç ortağı bir karşıtlıkmış gibi görünür, bilimin de kanı gibi "keşfetme"yi amaçladığı bir gerçek. Elbette, kanı en bayağı tasvircilik karşısında geri çekilmez: doğayı keşfetmek, giderek çoğalan bir kitlenin parçalarını kavramaktır, karanlığın örtülerini azar azar söküp atmaktır. Kanı bilimin vagonlarında arkadan gelir. Bilim ve kanı hakikate inanmanın aynı biçimine sahiptir. Bilim için, hakikat bilenin dışındadır; kanı için hakikat bir nesne gibi işler; orada ve burada *nesnel*dir o. Keşif dünyası, gerçekçi yaklaşımı tuttuğu oranda nihilist dünyadır.

"İdealar"ın gerçekçiliği (réalisme) ile algısal (perceptif) gerçekçilik arasında bir ayrım yapma hakkımız vardır; ama yine de bilgisini, Hıristiyan metafizikçiyi ve doğal (naif) gerçekçiyi bir araya toplayan dünya saplantısının (vision) keşfin sürekliliğini varsaydığını görmesi şartıyla. Söylenir ya, her şey bir yöntem işi...[76]

76 "Büyük yöntembilimciler: Aristo, Bacon, Descartes, Auguste Comte." (aynı yapıt, § 468, s. 329). Yöntem, Nietzsche'nin burada anladığı gibi, tam ve olumlu bir şekilde bilimsel yapıya bağlı değildir, onun zorlayıcı ve kuralcı bir değeri vardır, olduğu gibi kalan bir dünyanın kavranabilirlik alanını toplam olarak belirtir. Onun kuramsal ve ilkesel basitliği, örneğin Descartes'ta, pragmatik çokdeğerliliğinden ayrı düşünülemez.

Nietzsche'nin esinlediği gibi, papazların filozof ve bilgin rekabetinin hakemleri olmamaları ve bu yarışmadan yararlanmış olmaları mümkün; bu rollerin yakınlığını azaltmak için değildir, bunu tahmin edebiliriz. Olguculuk (pozitivizm) teknik çağın bir Platonculuğudur.

"Bilimselliğin her türlü sofuluğu"ndan kaçınmak gerekir. Bu yalancı sofuluk hem bir *açıklama* havasına, hem *yöntemsel*, hatta yöntembilimsel *iddialara* hem de *nesnellik* ve "ağırbaşlılık", kişisizlik iddialarına bürünür.[77] Açıklamasının "sahte bilimselliği" düşüncelerinin oluşumuna uygun düşmez. İddiaları gerçek bir bilimin konumuyla çelişir. "Yalancı sofuluk", "*aklın sınırlarının bilimi olarak* tanımlanmış[78]!!" olan Kant'ın felsefesinin de temel özelliğidir. Nietzsche'nin "yalancı sofuluk" dediği şey, yaşamsal *iman* ve ilan edilmiş "nesnel" bir dinginlik arasındaki en aşırı çelişkide bulunur. İnanma ihtiyacı büyüdükçe "kanıtlama" zorunluluğu da kendini hissettirir. "*Beweisen*" (kanıtlama) sözcüğü nihilizmin anahtar sözcüğüdür. Nihilist salgın bir kanıt salgınıdır, bir nedenler histerisidir: sonuç olarak, hayatı kanıtlamak söz konusu! Oysa, Nietzsche diyor, iman hiç "kanıt"lamadığını "kurtardığı" için yerindedir bu![79]... Nietzsche zaten "bilimsellik" iddiasını susturur, orada çileci idealin en son biçimini görür. Sözde "özgür-kafalar" (özgür-kafalar, gerçekten dinsel inançlara ve romantik öznelliklere karşı savaşan, "idealizm karşıtı" bilginlere ve filozoflara denir) gizlenmiş *müminler*den başka bir şey değildir: ayrıntıda inanmaz görünürler, tam bir düşünce özgürlüğü görüntüsü verirler; bundan dolayı, bu yaşamsal inanç –yani yaşatan inanç– kıtlığı günlerinde en yoksul mü-

77 *Güç İstenci,* Kröner bas. § 424, s. 290.

78 *Aynı yapıt,* § 448, s. 313 "Philosophie von Kant definiert als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft!!"

79 *Ahlakın Soykütüğü,* II, çileci fikirlerin anlamı nedir? § 24, Gallimard bas. s. 336.

minler ışığın tam ortasına gizlenirler. Bu "pozitif" insanların inançlı, imanlı olmalarından kim kuşkulanacaktır o halde? Yavaş yavaş tüm inanç içeriklerini terk etmiş tüm inanç alanlarından geri çekildikten sonra, nihilist'e ancak inancın burçlarına - hakikat olarak inanca geri çekilmek kalır... Tüm inançların görünmez ve kuşku götürmez bu asıl nedeni yine de *bir* inanç mıdır? Gerçekten, antimetafizikçi en üstün derecedeki metafiziksel inancı nesnellik örtüsüyle örter. O her *yorum*dan kaçar, bilimin gerçek idealinde açıklanan çileci idealden uzaklaşmak içindir bu. O "hakikatin kendinde değeri"ne inanır, "aynı şeyle bir başka dünyayı onaylar[80]..." En soğuk, en "nesnel." En özgür olan dışarısı, en yoğun metafiziksel inanç ihtiyacıyla aynı zamana denk geldiğinde bu "yalancı sofuluk" doruğuna ulaşır. İnançların inancının maskesi ve belirgisi[81] (symptome) olan "bilimsellik sofuluğu", şifreleme aşamasında nihilizmin en uç noktasını gösterir böylece. Bu "olguculuğun (positivisme) horoz ötüşü[82]"dür. İnanç adeta kendisine indirgenmiştir, *yeniden* inanmak adına... inanca inanmaya mahkûmdur! "Yalancı sofuluk": Platonculuk-sonrası mitolojinin en son sahneye çıkışı...

* * *

Eğer inançlar inancı hakikatin değeri içinde inanç ise, filozofların esas "önyargısı"da "doğru istenci"dir. Metafizik *komedisi*ne can veren, simge-yaratıkların mitolojisini kışkırtan bu doğru istencidir. Nihilizm, kendi kaynağına, Nietzsche'nin

80 Ahlakın Soykütüğü, III, Çileci fikirlerin anlamı nedir? § 24, Gallimard bas, s. 338.

81 "Bilgiyi arayan" ve "inancın hiçbir türüne güvenmeyecek noktaya gelen bizler" için belirgiler. (aynı yapıt, s. 336)

82 Putların Alacakaranlığı, ""Hakikat-dünyası" bir mite nasıl dönüşür..." Mercure de France çev, s. 109.

bir "gramer hatası" dediği şeye: bir *mutlak değer* fikrine tutunan bir "hikâye!"dir... Nihilizm böylece mitolojinin tersi olur. Nietzsche'nin hatadan söz etmesi işi basitleştirmek içindir sadece. Nihilizmin bütün aykırılığı, inanç gerçekçiliği ile simgelerin icadı arasında doğaya karşı birliktelikte bulunur. Sanat okuluna başlamak ve sanatçı gözüyle bilimi incelemek,[83] simgeyi onun "ilhak"ından kurtarmaya bir çağrıdır. Simgelerin doğuşu bir "doğru istenci"nin yardımına geldi; simgeyi kurtarmak, onu bir "yaratma istenci"nin[84] hizmetine koymaktan başka nedir? Simge-dünyası (aşkın dünya) ve mutlak değer, işte "dünya-hakikati"nin nitelikleri, bir keşif dünyasının, inanç ve dogma dünyasının eksenleri... Bundan dolayı "her şey maskaralık içinde sürüp gidiyor.[85]" Filozof bir şarlatandır ve bir "kavgacı kuzu[86]"dur! Nietzsche için felsefe maskelenmiş bir totolojidir.* Sadece yinelenip durulur: keşfetmek ve yeniden keşfetmek. Yaratılmış olan simgeler *dünya olarak* keşfedilir; bunlar üstün gerçeklikler oluyorlardı – hakikat idiler. Bilim simgeler doğasının sağaltıcı bir cehaletinden doğdu... Felsefe şarlatanlarca oynanan bir acıklı oyun (melodram) oldu. Oyuncularının trajedisi nasıl olsun!

* * *

83 Özeleştiri denemesi, Trajedinin Doğuşu'nda, Kröner, s. 32

84 Laikleştirmeyi ve "yorumsama"nın (herméneutique) gelişmesini Schleiermecher'den itibaren, simgenin bir gerçeklikten uzaklaştırılmasının ve ona göre doğal (naif) olmayan bir tavrın başlangıcı olarak yorumlayabiliriz kuşkusuz. Yorumsama, o zaman, *keşfedilmesi* gereken "metnin" gerçekçi tekanlamlılığı ile *icat edilmiş* ve "üzerinde bahse girilmiş" bağlamların anlaşmazlığı arasında köprü kuracaktır. Çokanlamlılık ve belirsizliğinin anlamı simgenin "ilhak"ına göre onun kurtuluşunun bir taslağını yapacaklardır.

85 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 434, s. 302

86 *Aynı yerde, Streithammel* (Kavgacı): Barış ortasında savaş fikrini yansıtmak için sözcüğü sözcüğüne çevirdik.

* Totoloji (Tautologie): Aynı içeriği aynı anlamdaki sözcüklerle anlatma, kısırdöngü. (ç.n)

Yarı mistik, yarı papazlar-Halbpriester[87]– bugüne kadar filozof oldular. Ama böyle bir astroloji, böyle bir dogmatik felsefe "gelecekteki bin yıllar için bir umut"tur belki de. Bu umut üretti "tuhaf ve korkunç maskeler"i, bunların içinde yoruma el koydu, değerleri mutlaklığa çıkardı. Bu maskeler bir disiplin yarattı. Felsefe *deneme*den önce, yineleyip durdu. Simgenin eşsiz gücünü özgürce kullanmadan, büyülü simgenin arkasına sığındı. Nesneleri (olayları) yaratma tehlikesini göze almadan, onlara inandı. Değerlerin değerini ölçmediğinden, her şeyi "hakikat" denen üstün değerle ölçtü. *Oysa nihilizmden çıkan sonuç, iki dünyanın ancak bir dinin yarısını oluşturduğudur.*

Öte dünyaya inanma, "hakikat-dünyası"na, "kendinde şeyler"e inanma, felsefenin köküne kadar dinsel olan doğasını görünmez kıldı. Bundan dolayı nihilizmin aşılması felsefe için de onun dinsel eğiliminin vurgulanmasıdır. Nihilizmi aşmanın anlamı şudur: inanç yıkıntıları üstünde ve yaratıcı bir kuşkuculukla, özgün simgeler ve olanaklar yakalamak, bahsi ve oyunu yükseltmek, yoruma ve söze sahip çıkmak; tek sözcükle dünyayı yüceltmek. "Dünyanın değeri" bizim "yorumlarımızda" bulunur, onlar "değerlendirme-açısı" oldular ve bundan başka da bir şey değildirler, onların sayesinde "hayata, yani Güç İstenci'ne, fazladan Güç İstenci'ne sarılırız[88]"... Platon'dan sonra bütün filozoflar sadece "kâşif" oldular. Daha çok "bilgin"leşirlerken, daha az "mistik"leştiler. Platon "saf tini ve kendinde İyi"yi[89] *icat etti.* Bu "dünya görüşü"nün dünya, bu görüş açısının mutlak, bu denemenin hakikat olması gerekli oldu. Birbirini izleyen tüm keşifler, "bilim" ola-

87 *Güç İstenci*, § 396, s. 465: "bugüne dek filozoflara, kadın hakikatinin başlığı altında aşağılık hovardalar olarak baktım." (s. 326)

88 *Güç İstenci*, § 616, s. 418.

89 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Gallimard, önsöz, s. 18.

rak felsefe tarihini meydana getirirler, bunlar Platonculuğun "içinde" yer alırlar; aynı bir metnin yorumlarından, açıklamalarından başka bir şey değildirler. Felsefe tarihi dinsel bir içe kapanıklık sürecine yerleşmeye bağlıdır. Felsefe, nihilist çağında dalga geçilen bir dindir, çelişkili bir bilimdir. Nihilizmin aşılması, felsefenin maskesini düşürme, "bilim"i karıştırma ve deneysel din kuşkuculuğunu gerçekleştirme işine döner. İnancı besleyen "başka dünya"dan tiksinen simgelerin ve yorumun egemen düşüncesi dinseldir. Birçok temel metninde Nietzsche, "tanıma" ediminin çift olduğunu ileri sürer: bu metin gerçekten "*Wiederfinden*" (sözcüğü sözcüğüne: "yeniden bulmak, keşfetmek") zamanını ve *Hineinstecken* ("sarmak, kaplamak") zamanını içerir. "İnsan nesnelerde nihayet, ancak kendisinin içinde olduğu şeyi bulur: "keşfetme"nin adı bilimdir, "sarma"nın adı sanattır, dindir, aşktır, gururdur...[90]" diyen bir metnin yankısı tümüyle Kant'çıdır. Geleceğin psikolog-filozofu kâşiften sonra mucit olmayacak mı?

Felsefe her zaman kendi imgesine göre bir dünya yaratır. "Bilim" çağları Sokrates'in savunmasını yaptı. Platon'un savunmasını niçin yapmasın artık?

90 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 606, s. 415.

II. KİTAP
YILDIZ
ya da Platon'un Savunması

"Işık olmak istemem bugünün insanları için, beni bir ışık gibi görmelerini de istemem. Onları körleştirmek isterim! Ey bilgeliğimin şimşeği, mil çek onların gözlerine!"

Böyle Buyurdu Zerdüşt
"Üstün İnsan Üzerine", IV.

1. BÖLÜM
Bahse Girme

"...Araç olarak, sevinci doğuran şey olarak kavranan acı..."

Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi,
§251, II, s. 719

"Filozoflarla din kurucularının derin benzerliği!"

Aynı yapıt, §177, II, s. 702

Birinci kesit
Birlik Bilinci ve "Önyargısı"

Nietzscheci Yunan deneyimi şu karşı savda gösterir kendini: Sokrates Yunanlılara karşı! Ve *Trajedinin doğuşu'ndan* beri böyledir bu. Sokrates, "tüm Yunan ruhunu tekbaşına yadsımaya cesaret eden", "İlkçağın en sorunsal simgesi olan bu adam" bir dünyayı, bir insanlığı ve bir açıdan da genel bir tavrı ve ortak bir bahsi temsil eder. Sokrates'le insanlık "ayvayı yemiştir"... "Sokratik düşüncenin anahtarı"[1] bir *bozulma* olan bir tersyüz oluştan ibarettir: bilinç yaratıcıya dönüşür ve ikinci plana geçen içgüdü elşetirel bilgelik olarak kurar kendini. Yaşam eleştirel bir makam olur. Yaşam, gerektiğinde -yani doğru olarak yaşam söz konusu olduğunda!- bilincin kusurlarını ve yanılgılarını düzeltir. Zira yaşamın güvenliğini yitirip tehlikeye girdiği bir bilinç eşiği vardır. Başlangıçta kurtuluşa, korunmaya bağlı olan bilinç ölüm tehlikesini *de* içerir. Zaten ölümcül tohumu yaşama sokan bilinçtir. "Tüm üretken bireylerde içgüdü tam anlamıyla olumlama ve

1 *Trajedinin Doğuşu*, § 13, Kröner bas, s. 118.

yaratma gücü iken, olumsuzlama ve eleştiri yeteneği iken, Sokrates'te eleştiriye, yaratıcı bilince dönüşen içgüdüdür, bu *per defectum* (yetkin olmayan) gerçek bir aykırılıktır![2]" Sokrates'te, "mantıksal yaratılışın mistikteki içgüdüsel bilgelik kadar şişirilmiş olması", "son derece *eğlendirici* olmalı, diye sürdürür Nietzsche. Nietzsche'ye göre Sokrates Yunan yazgısının temel-Simgesini temsil eder. Sokrates bir dönüşsüzlük noktasıdır. Bilincin mucididir o...

1. Sokrates'in girdiği bahis

Euripides'in anlattığına göre büyük Trajiklerin karşıtı olan Sokrates, ancak *Trajedinin Doğuşu*'ndaki konumuna retorik bir açıklama sağlayacaktır. Gerçekten Sokrates bundan böyle temel bilinç –yani *avunan* bilinç– Sokrates'le karşılaşmasıyla ancak dışsal boyutları aydınlanır. Diyalektiği trajiğin karşısına koymak adeta Nietzscheci yöntemlerin tam bir güvencesi ve kaçınılmaz bir gelenek olmuştur. Bu karşıtlık ne kadar temelli olsa da ve ne kadar kesinlenmiş gibi görünse de, Nietzsche'nin Yunan trajedisi ile Sokrates arasında keşfettiği *soybilimsel* ilişkiyi gizlememeli. Sokrates'in girdiği bahis bir aydınlık da olsa, sınır olarak (zayıf bir dengeyi bozan artış olarak da) avutucu bir sürecin içinde olsa bile, daha az etkili değildir burada. Sokrates gerçekten trajediye olduğu gibi aynı *soruna* da yanıt verir: olayların (nesnelerin) temelindeki görünüme nasıl katlanmalı, varoluş ürküntüsüne, *Schrecken des Daseins'a* nasıl dayanmalı?

Yunan trajedisi estetik avunma ve aklanma[3] olan bir yanıt sağlar. Sokrates kendisine de çelişkili yanıtını verir: en etkili,

2 *Trajedinin Doğuşu*, § 13, Kröner bas, s. 118.

3 Nietzsche'nin, *Özeleştiri denemesi*'nde, ilk önemli yazısının Schopenhauerci havayı yansıttığı bilinçlilik tümüyle budur – yine de onun davasını yalnız o savunacak-

en aşırı ilaç özkıyımdır (intihar). Sokrates bir özkıyımdır. Yaşama katlanmak için ölümüne bahse girmek gerekir. Sokrates, ölümün en son zaferinin olumlanmasıdır... Ama Sokratik trajik ve özkıyım korkunun ve saçmanın "sorunlarına" iki çözüm değildir; bu "Brutus'un ya da Hamlet'in melankolisini" unutmak olurdu; bu Epikuros'tan hiç söz etmemek olurdu[4]... Bununla birlikte melankoli (karakaygı, nedensiz üzüntü) belirsiz ve kararsızdır; o kendiliğinden *en son sınıra doğru* büyür: Brutus'ta melankoli erdemden, *kahramanca* ve *eşsiz* bir erdemden, ayrı düşünülemez, Hamlet'te de melankolinin çılgınlıktan başka çıkış yolu yoktur. Melankoli insanlık adına bir *tavır* olamaz; demek ki: ondan hiçbir *ahlak* doğmaz. Elbette o "gördüğü" *şeyin* derinden belirtisidir; uydurma, yalan değildir, ama belli bir yerde sürekli (endémique) de değildir. An-

tır. Schopenhauerci metafiziksel biçimi, Dionysos – Apollon karşıtlığının temel görüntüsünü nasıl yadsımalı. Sorun, onun dile getirme biçimi, gerekçeleri –*Trost* (avunma) kavramında her şey Schopenhauercidir. Yine de, olduğu gibi kutsallığa – *thêion*'a – bağlı olan "aklanma" (haklı çıkma) kavramı hâlâ doğru olarak Nietzsche'ci bir kavramdır. Gerçekten yaşam karşısında tüm insani tavırlar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir *Rechtfertigung* (savunma) boyutu içerirler. Nietzsche'nin son düşüncesinde Üstinsan yeryüzünü geçerli sayan insandır – nedenler ya da kanıtlar sağlayacağı anlamda değil, onun ortaya çıkışının ve ürününün çağdaşı olduğu ölçüde. Her kanıtlayıcı (çünkü varoluş karşısında nihilist bir tavrın belirtisi böyle bir kanıtlanabilirliktir) ve nihilist yananlamdan kurtulmuş olan *Rechtfertigung* (savunma) düşüncesinin tam dinsel anlamını bulması Üstinsan'la birlikte olur: aklanma *Trajedinin doğuşu* anındaki gibi avunma ile aynı anlamda değildir artık. Sonuç olarak, bu son anlam trajik avunmanın *özelliğini* dürüstçe oluşturma olanağını sağlar. Bu özellik her bakımdan estetik bir aklanmaya bağlıdır!

4 *Gülen Bilgi*, I, § 45, Epikuros. "Böyle bir mutluluk ancak sürekli acı çeken biri tarafından icat edilmiş olabilirdi; varoluş denizinin bakışıyla yatıştığını gören ve artık bu parıldayan yüzeyi, bu ince ve ürperen deriyi görmeye dayanamayan bir gözün mutluluğudur bu: zevkin böyle alçakgönüllüsü daha önce hiç görülmemişti." *Melankoli*ye gelince, (*Zerdüşt*'teki melankoli ezgisinden "büyük tiksinti"), bu aşırı derinlik duygusudur; ikinci dans şarkısında "dünya derindir!" diyen "beşinci saat"tir!... Ama melankoli iki yönlüdür: "Hamlet'in tüm melankolisi Brutus'unkinin yanında nedir ki! Belki Shakespeare her birini deneyimle tanıyordu?" (*Gülen Bilgi*, II, § 98, "Shakespeare'in ünü") Hamlet'in melankolisi şaşkınlıkla çarpılmış bir iç düşünmeyi (tefekkür, *contemplation*) tamamlamak içindir; metafizik olarak Brutus'un melankolisi daha derindir, erdemli kahramanların *etkin kuşkuculuğu* bunun izini taşır...

cak özelden ve sınırdan hoşlanır. Kısacası, tipler yönünden Hamlet'le Brutus arasında bölünmüş olan melankoli *bir bilinç* yaratamaz. Epikuros'a gelince, onun "çözüm"ü tam bir yaşama *sanatı*dır, yani yüksek bir sağbeğeni sanatıdır. Brutus'un erdemi ile trajik sanat arasında yarı yolda – gözüpek kuşkuculuk ile estetik biçim değiştirme arasında bir yaşama sanatıdır. Melankoli genelleştirilebilir değilse de, Epikuros'un "bilgeli"gi olağanüstü bir varoluş tarafından gerçekleştirilmiş bir ölçüdür; her iki durumda da, *belirtiler*le işimiz var demektir, "bilinçler"le değil... Trajedi kalır geriye... Sokrates de!

* * *

Sokrates, trajik avuntunun, rolünü bitirdiği, yani artık doyurucu olmadığı bir anda *bilinci* icat eder. Apollon'cu *görünüş*ün yatıştırıcı işlevi körelir. Olimposluların "aracı dünyası" etkisizdir; onların "parıltılı görünüşü" sönmektedir, "varoluşun korkularını ve yılgılarını" gizleyemez artık. *Estetik* aklanmanın avutucu gücü Apollon ve Dionysos'un, düş ve sarhoşluğun, birin ve çokluğun uzlaşmasında bulunuyordu; Dionysos'ta yaşamın ölümsüz olduğu, bireylerin ölümünden yeniden doğduğu dile getiriliyor, Apollon da "düş deneyiminin mutlu kaçınılmazlığı"nı temsil ediyordu (*freudige Notwendigkeit der Traumerfahrung*). Görünüşte birbirine karşıt, temelde tamamlayıcı olan iki uzlaştırıcı gücün dengesini trajedi[5] sağlıyordu. Onun bağrında ölüm ve yaşam, tek ve bü-

5 "Apolloncu Diyonizyak. Bunlarda, bizzat sanatın insana baskın yaptığı ve doğanın bir gücü ister istemez onu ele geçirdiği iki durum söz konusu: bir yandan *görünüşe (hayal) karşıt (Zwang zur Vision)* olarak, öte yandan *boşalmaya (orgazm) karşıt olarak (Zwang zur Orgiasmus)*... Her ikisi de içimizdeki estetik güçleri açığa çıkarırlar: düş, hayal gücünü, ilişki ve birleştirme gücünü; sarhoşluk da soylu davranışların, tutkunun, ezginin ve dansın gücünü." (*Tüm değerlerin tersyüz edilmesi*, F. Würzbach bas. I, 433, s. 382)

tün, düş ve sarhoşluk, varlık ve oluş birbiriyle söyleşirler. O uzlaştırıcıdır, çünkü Yunan trajedisi yüksek düzeyde çokbiçimli ve bütünleyicidir; acıyı ve korkuyu ortadan kaldırmaz, onları biçim'e zorlar. Klasik temsilin tersine –Winckelman'ın, Goethe'nin temsil ettiği oyunun tersine– Yunan sanatı dingin bir bütünlük değil; gergin bir bütünlüktür. Gerilim (*Spannung*), yaşamı tartışan güçlerin kavgasını, bu güçlerin uzlaşmazlığından yaşamı yaratan kavgayı yansıttığından trajik sanata özgüdür. Bundan dolayı estetik aklanma bir "öte-dünya"ya kaçış ya da özlemle aynı anlamda değildir: Yunanlılar, bir *başka* dünya hayal etmek yerine, *bu dünyada* yaşayabilmek için yeterince güçlü ve yeterince yetenekli varlıkları icat ettiler gerçekten: Olimposluları[6]...

Bununla birlikte, bir trajik bilincin ortaya çıktığı andan itibaren, Sokrates kaçınılmaz olur. Trajik bilinç – Euripides'le birlikte söyleyelim, sanat olarak trajedinin sönmekte olduğu anda oluşur. "Trajik tür", trajiğin estetik deneyimi yok olduğunda ortaya çıkışını gerçekleştirir. Aslında, trajik bilinç olarak ve "dünyanın görünüşü" olarak sunulduğuna göre, o çoktan geçmişe, mitik bir belleğe ait demektir. Kuramsal-ahlak anlamında bilinci tohum halinde tutan trajik bilinç, apolloncu bir öğenin bozulmasıyla, diyonizyak öğenin atılmasıyla oluşur. Ya da: apolloncu öğe artık dengelenmiş değildir; "görünüş" (vision), aynı şekilde düşer... Trajik hakkında acının ve

6 Nietzsche üzerinde durur bunun; Hıristiyan dininin tersi olan bir davranıştır bu. Hıristiyanlık için insanların bu dünyada, bir başka dünyaya ihtiyacı vardır. Nietzsche için, estetik aklanma "tek kutsal ilim"dir (Trajedinin doğuşu, 4). *Gülen Bilgi*'nin 139. bölümünde («Tutkuların rengi") Nietzsche, tutkulara "kötü bakan" havari Paulus'u, tutkulara "bağlı", onları "yücelten, yaldızlayan ve kutsallaştıran Yunanlıların karşısına koyar. Elbette, onlar tutkuda kendilerini daha mutlu hissetmekle kalmıyor, kendilerini her zamankinden daha da saf, daha da tanrısal hissediyorlardı" (Gallimard bas. s. 145). *Wagner Olayı*'nı inceleyen bir özetle Nietzsche "bir Hıristiyan hareketi-dünyası"ndan (*Welt- ein christliches Schimpfwort!*) söz eder.

sevincin derin içkinliği, ikil yapısı ve gerilimi yitmiştir.[7] Bilinç Apolloncu üzerinde yoğunlaşmıştır, diyonizyak güce artık meydan okumadığına göre. Daha önce Sophokles'le birlikte –ve trajedide işin içine giren değişikliklerle ilişkili olarak– "*Karakterlerin betimlenmesi* ve aşırı psikolojik özen[8]" artan bir önem kazanır. Adalet'in kişi-siz ve adeta "dünyasal", kozmolojik bir kavramının arkasında; soyun çok eski bir geçmişinde işlenmiş iğrenç bir suç *nedeniyle* kişisel ya da ailesel olarak hak edilmiş bir ceza düşüncesinin izi vardır. Euripides trajedinin dışına kesin bir adım atar – trajik sanatın dışına; kişisel ve bundan dolayı da kaçınılmaz ve egemen karakterleri betimleyen trajedi bir ahlaka açılır. Sanat öldüğünde ve trajik deneyim çatışmayı başka yöne çevirdiğinde, sevinci acının en derininde tutan olumlayıcı içkinlikten onu çıkarıp ona bir aşkınlık, bir çağrı, bir arzu ve bir öte boyutu sağlandığında yükselen trajik bilinç... Bilinç başlangıçta: ahlaksal bilinçtir. Birini köreltip ötekini geliştirerek uzlaştırıcı güçlerin dengesini bozan, kendi araçlarıyla birliği yeniden kurma amacını güden bilinç.

"Trajik " bilinç: çelişik, adeta olanaksız olan durum buradadır. Bilinç trajiği kemirir, "İkil" yapıyı (duel) devre dışı bırakır, birliği düzenler. Trajik *masumiyeti* merkeze alır –zira trajik olan "dünyasallığı" gereği masumdur: kozmolojik anlamda yargı *gösteri*dir– kınama, uyarma, ödül. Kaotik, parçalanmış, ama mutlu gösteri dünyasının yerine, işte bir tanıklar, yargıçlar, yorumcular, sansürcüler dünyası!... O gün bu gündür, bilinç apollocu öğenin estetik *yanılsama*sını (yaşa-

7 *Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche "dünyanın biricik temeli olan ilk bengi acı"dan söz eder. (*ewige Urschmerz, das einzige Grung der Welt*). Aynı şekilde, *Gülen Bilgi*'nin 109. bölümünde: "Dünyanın genel karakteri, ezelden beri, kaostur" der. (*Der Gesamst-Charakter der Welt ist...in alle Ewigkeit Chaos*)

8 *Trajedinin Doğuşu,* §, Kröner, s. 143.

mın hizmetinde, "yaşamın parçası" olan yanılsama, hayal...) *temsil*e dönüştürür. Beliren bilinç bütün bir "fenomenoloji"yi (görüngübilimi) sonuca indirger, onun iki yanlı erdemi, görünüşler arasında da, *gerçekliği* (réalité) eleştirmek, ayıklamak ve göstermektir. Görünmenin bütün alanı ikiye bölündüğü zaman: fenomen (görüngü, olay) gösterdiği varlığa benzemek için iyi kötü arındığı halde, aldatıcı görünüş uçsuz bucaksız bir boşlukta boş bir hayale ulaşır. Hangi durumda olursa olsun, ortak ve temel bir *boşluk,* "görünüş"te kendini ele veren nesnelerin (olayların) – yani "estetik"in ortaya çıkışına bağlıdır, çünkü, kimi nesneler ancak kararsız, gerçekliği olmayan görünüşlerdir, kimileri de "hakikat"lerini ancak görün-meyen bir Gerçekliğe göndermekle koruyabilirler. Aslında ve akla aykırı bir şekilde, Apolloncu karakterin şiddetlenmesi "duyulur" olan'ın saf dışı bırakılmasına neden olur. Apollon, trajik *görme* (vision) ile Delphoi tapınağındaki, bilinci "insanın özüne[9]" çeviren "kendini-bil"in kavşak noktasındadır. Apollon biçimlerin ve değişimlerin tanrısıdır, adeta "fikirler"in (ideaların) tanrısıdır; Yunan aydınlığı kapalı bir aydınlıktır[10]...

* * *

Yaşamsal kaostan sürekli beslenen incelikten, danstan ve şarkıdan ayrı düşünülemeyen apollocu görme (vision) değişimlere ve oluşa uyduğu halde, biçimi ancak onu gücün plastik kaynamasına batırmak için sevdiği halde; Sokratik bilinç,

9 *Gülen Bilgi,* I, § 11, "Bilinç", Gallimard bas., s. 51 "sanılır ki insanın *özü* buradadır: sürekli, ebedi, en son, ta başlangıçtan beri var olan şey! Bilinç, verili değişmez bir nicelik olarak düşünülüyor!"...

10 Dionysos iki yanlıdır (musdarip ve mutlu!); Apollon'un yalın olduğu belli değildir...

belirlemeye direnen görme'nin dirimsel ve kinestetik* kısmını (en büyük kısmını, diyor Nietzsche) *düş* olarak kuran görünme'yi durdurur, dondurur. Sonuç olarak, iyi ve uygun yanılsama *bozmaya, çarpılmaya* döner. "Ahlak"ın ve "hakikat araştırması"nın düğümü olan bilinç** biçimi güçten ayırır ve, biçimin İdea olarak çözülmüş olduğu yerde Hakikat adına, "duyulur" olan'ı ve oluşu yanılgı içinde reddeder. Bilinç eleştirel bir istek olarak, bir değerlendirme merkezi olarak, egemenlik olarak var kılar kendini. Görünmeyi haklı kılan bilginin görüş noktasından bilinç– özü bir "aşkınsal"dır (transcendantal), ya da, türüne göre, onu hiçliğe gömen bir aşkınsaldır; "bilgeliğin" görüş noktasından bilgi kendine egemen olmanın ilkesidir. Ahlak ve kuram (teori) bölünmezdirler.

2. Yanılsama (illusion) ve çarpıtma

Çarpıtma (bozma) neye bağlıdır? Dünyanın şifresinin çözülmesinde basit bir hata mıdır? Sadece apolloncu görünüşe mi vurgu yapar? Süreç daha karmaşıktır. Bilinçle birlikte gerçekten, kuram-ahlak çifti ortaya çıkar. İlkin, her şey bilincin bir merkez olmasına bağlıdır. *Sokratik çarpıtma, bir merkez ilan etmeye dayanır.* Ne demektir bu? Trajik dünya dışsala, ilineksele,*** rastlantıya hak verir; yardımcı ya da lüks olarak, fazladan değil, sadece bir merkezden saptanmış olmakla ancak beliriveren çatışkıları bilmediğinden. Trajik dünyada savaşan güçler, bir düşte gibi oluşan biçimler vardır; çatışkılar yoktur. Çatışkı (antinomie) *metafiziksel* bir düşüncenin belirtisidir. Metafizik Nietzsche'ye göre, Platon'dan beri, var-

---

* Kinestetik: Devimden algılanan duyumla ilgili. (ç.n.)

** Bilinç (Conscience), aynı zamanda "ahlaksal bilinç: vicdan" anlamına da gelmektedir. (ç.n.)

*** İlineksel (accidentel): tözsel ve zorunlu olmayan. (çn.)

lığın ve görünüşün odak çatışkısını pekiştirerek ve yansıtarak kurulmuş olan Batılı düşüncedir. Bir merkez ilan etmek: ne demektir? Böyle bir karar neden "aklın" güç gösterisidir? Neden nihilizmin hareket noktasıdır? Çarpıtma merkezileştirmedir, bilgikuramsal bir değerden varolan'ın düzenlemesidir: bilinç aynı zamanda "bilinmeye değer olan" şeyin niteliğini gösterdiği gibi, düşünsel (noétique) yeteneğinin egemen ve temel olduğu "metafiziksel canlılar"ın, varolanların belli bir sınıfının sürekli durumunu da gösterir. Varlık ancak bilinmiş olduğu kadarıyla, ya da, hiç değilse, varlığa yaraşır en yüksek derecede bilinmiş olduğu kadarıyla geçerlidir – üst gerçekliklerin bilgisizliği ölümlülerin bir sınırlılığına verilir ve ancak bilgisel ülküyü canlandırmaya yarar: Tanrı her şeyi bilicidir ve en yüksek derecede gerçek varolan'dır (*ens realissimum*). Varolan ne kadar eksiksiz ise, sınırlandırmalara o kadar az izin verir ve bilgi ve varlık onda daha çok birbirine karışmaya yönelir. Her ne kadar düşsel "görme" (vision) oluşu ve değişimleri yeniden üretse de, sevincini geçicilikte ve sonunun değişmesinde bulur, oysa bilinçli "görme", daha sonra söyleyeceğimiz gibi, ruhun aydınlığı bizzat-Kendi'nin çevresinde bir dünya kurar: bilincin kendisiliği (ipséité) dünyanın güvenirliğini ve düzenini sağlar; ve bunun tersi de geçerlidir. Dionysos o zaman maddi sertliğe verir kendini; cehennemsi ve acıklıdır, hayvan kanının korkunç yoğunluğu içinde dile gelmez ve şaşırtıcı bir şekilde gösterir kendini. Hoyratlığın, hayvani ölçüsüzlüğün, yumulmuş (involué) doğallığın kendisidir. Oluş en küçük bir varlığın izidir, görünüşe ve hiçliğe doğru yola çıkıştır; bunun sonunda da, bir yitiştir sadece. Bilinç, kuşkusuz bir "aşkınsal" (transcendantal) olarak iş görür; sadece kendi çevresinde ördüğü bir dünyanın sorumluluğunu üstlenir ancak. Ama içine alma (inclusion) ve bir araya toplama gücü, aynı nedenle ilmiklerinin dışında ve gizlice

kımıldanan söze sığmaz olan'ın dışarı atılmasını (exclusion) buyuran bu güç cansıkıcı "dönüşler"nin süzgecini de bozmaya çalışır. Öyle ki bilincin çevresinde varolan'ın yeniden merkezileştirilmesi, oluş'un ve dirimselliğin (animalité) sürgün edilmesiyle aynı anlama gelir. Böylece bilinç"lenme" ve "kendine egemen olma", her zaman korkutucu olan yaşamsal kargaşaya karşı güçlerdir; ve bunların cinsel sarhoşluğu da elbette son aşamadır. *Nihilist çarpıtma* bundan dolayı apolloncu *yanılsama*ya (illusion) bütünlüğüyle karşıttır; nihilist çarpıtma yaşamdan daha yüksek bir "hakikat"i, oluşun hakikati önüne varlığın gerçekliğini koyarken ve her şeyi merkeze göre konumu ve uzaklığıyla belirlenmiş değere "indirgerken"; apolloncu yanılsama, önce, yaşamı ileri sürdüğü için, yaşamdan başka kaygısı olmadığı için, "hakikat"le alay ettiği için, "tanımadığı" için, sonra da, bu daha az önemli değil, her biri aynı şeyin iki ucu ve asıl yanılsama, aynı şeyin iki farklı işleyişi ve asıl yalan oldukları için: çünkü "yalan hayat için gereklidir[11]" ve çünkü "metafizik, ahlak, din, bilim (...) ancak yalanın farklı biçimleri olarak ele alınmıştır: onların yardımıyla hayata *inanılır*" *Yanılsama, hangisi olursa olsun, yaşatır, hayata inandırır.* Hayat, hayata inanmadan süremez; yanılsama yaşamak için yaşamsal inançtır. Hayat en küçük bir şeyi gerektirir; hiçbir şey istemeden yapamaz. Yanılsamanın hapsedilmiş olduğu yerde tuzak ve kargaşa böyledir. Yine de sorun yeniden ortaya çıkıp gelişir: yanılsama hangi Güç İstenci'nden dolayı yanılsamadır? Çünkü yanılsamanın doğası diyelim, ona *ihtiyacı* olan hayat üzerine bilgi verir ve aynı şekilde onun da belirtisidir. Sanat, yükselen aşamasında Güç İstenci'ne uygun olan yanılsamadır; sanat Güç İstencine ihtiyacı olan yanılsamadır, bu istencin niteliği onun-

11 *Güç İstenci,* Kröner, § 853, s. 576.

la birlikte olan güç *duygusu*yla verilmiştir. Sanat, Nietzsche böyle diyor, "hayatın en büyük uyaranıdır" (*der grosse Stimulans des Lebens*)... Bunun tersine, "bilim" ve özellikle fiziksel olguculuğa öykünen tilmizleri etkileyen "bilimselleştirme"ye özlem (Nietzsche'nin gücün ve Pascalcı düşüncenin "buyruğu"nun karşısına koyarak –bu buyruk yine bir inkâr konusu– alay ettiği, etkisiz ve temelsiz olduğu kadar da yapay (sophistiqué) "yöntemler") bilinç gelişiminin gecikmiş sonucudur. O halde bilinç hangi *ihtiyacı* karşılar?

3. Dil olarak mübadelenin değeri

Nietzsche yanıtlıyor: bilinç tepkili bir Güç İstenci'nin belirtisidir; o *iletişim ihtiyacı* üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı, bunun bir çelişki olduğu görülüyor, bilinç başlangıçta çıkışını sürü oluş'a bağlar. Bilinç sürünün en önemli silahıdır. Çarpıtma, varolan'ı genellikle bilgikuramsal değerlerin etkisi altına koyan bir *merkezileştirme* iken, bir *genelleştirme*dir de. Dünyayı bilinçli bir değerlendirmeye zorlamak *iletişim* değerlerine hak vermek anlamına gelir. Nietzsche şöyle yazıyor: "Düşüncem (...) şudur ki, bilinç aslında insanın bireysel varoluşuyla ilgili değildir, tam doğrusu onu toplumsal ve sürücül bir yapıya dönüştüren her şeyle ilgilidir[12]..." Nietzsche'nin beliti (axiom) iletilebilen şeyin ortak ve herkesin bilip kullandığı şey (vulgaire) olmasıdır: bu durumda da *sanat* bir iletmeme istencidir. Sanat sıradanlığın (vulgarité) zıttıdır.[13] Bilince yön veren esinin bizzat kendisi çoktan sürücüldür; bilincin kökeni sürünün *selametine* bağlıdır.

12 *Gülen Bilgi*, V, "Türün dehası üzerine", § 354, Gallimard bas., s. 241.

13 "Bütün sanatçı-olmayanların "biçim" olarak gösterdikleri bu şey pahasına sanatçı olunur, o *içerik* olarak, "nesnenin kendisi" olarak hissedilir." (*Tüm değerlerin tersyüz edilişi*, F. Würzbah bas., I, § 450, s. 387)

Sokrates, Nietzsche söylüyor bunu, çoktan beri *artık* bir istisna *değil*dir, sürünün ihtiyacı olduğu şey anlamında istisnai olsa bile: "Senyör yerine çoban" (*Der "Hirt" im Gegensatz zum "Herrn"*[14]). "Yalancı-ışık"ın, bilincin mucidi, "teorik insan" tipi Sokrates, en önemli anda, hangi çareye karar vermesi gerektiğinin en sağlam *sezgi*sine sahip olan kişidir. İlkçağın en kavrayışlı adamı gereken şeyi sezgisel olarak bilir; o yaşamın yok olacak gibi olduğu bir anda en riskli, en tehlikeli yanılsamayı zorunlu kılar. Us en aşırı tedavidir, icat edilebilen en iğrenç yalandır: o iki bin yıldır çöküşte olan insanlığa hayat verir. Uçuruma yakın olmak için, çelişkisinin yoğunluğundan tek başına da etkili olabilen yaşamsal bir inanç ve "ondan kurtulmak" için gerekecek zamanı uydurur (nihilist Tarih'in zamanı olan bu zamanı)...

Değerlendirmelerin biricik ve baskıcı merkezi, hâkimiyetçi ve çelişkili görünge (perspektive) olan bilinç genelleştirilmiş bir mübadeleyi tek başına kabul ettirir; demek ki bilinç soybilimsel olarak *dil*den ayrılamaz. "... Dilin gelişimi ve bilincin (...) gelişimi el ele gider[15]". "Bilinçli" düşünce, "en yüzeysel ve en sıradan" olan düşünce, gerçekten, "*sözlerle üretilen*, yani bilincin kökeninin onunla kendiliğinden ortaya çıktığı *iletişim simgeler*inde *üretilen* düşüncedir.[16]" Çarpıtma'nın son karakteri buradan geliyor; tüm bilinçli değerler sürünün temel değerinin damgasını onunla taşır: *ortalama*... Mübadele edilmeyen hiçbir şey "gerçek" değildir ve bunun tersi de söz konusudur. Karşılıklılık sistemine girmeyen her şey, *ipso facto,* * söyleme karşıdır. Bu sistem gerçekten daha

14 *Güç İstenci,* § 902, s. 610. Hugo ve Wagner "çoban"dırlar, bundan dolayı da dalkavukturlar. (Aynı yazarlar, § 864, s. 586)

15 *Gülen Bilgi,* V, "Türün dehası üzerine", § 354, Gallimard, s. 241.

16 *Aynı yapıt.*

* *ipso facto:* kaçınılmaz olarak, bir vakıa olarak. (ç.n)

genel bir iletişim ihtiyacını – belki de yaşamsal bir zorunluluğu dile getirir. Yine de, dil simgelerinin karşılıklığı, mübadelenin "denk"ler arasında gerçekleştirildiği anlamına gelmez. Daha doğrusu Nietzsche, mübadelenin boyun eğen ve buyuran insanların huzurunda yapıldığını açıkça dile getirir. Başlangıçtan beri, diyor Nietzsche bilinç "zorunluydu, yararlıydı", kuşkusuz "insan insana ilişkilerde", ama "özellikle buyuran ve boyun eğen insan arasındaki ilişkilerde.[17]"

Bununla birlikte, Nietzsche'nin kültürel Darwinizm karşıtlığı şu özdeyişten kaynaklanır: zayıflara karşı güçlüleri savunmalı, güç insanın, sürünün üstün geldiği yerde kendi başına kalmaktan, çoban olarak sürü değerlerini benimsemekten başka olanağı olmadığı sonucuna götürür. *Nachlass*'ın dediği gibi, "öncü" olduğuna üzülmek. İşte ona kalan şey bu. Gerçekten, dil Nietzsche'ye göre yüksek ölçüde sürüye uygundur, çünkü her şeyden önce ve tanım gereği tanıtlanabilirliğin tanıtlanmasıdır. Bütün *değişim* (mübadele) biçimlerinin mihenk taşıdır. Dil karşılıklılık kavramına bir doğa görünüşü verir. Olağanüstü bir inanmanın özünü ortaya çıkarır.

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde betimlediği *hileyi* düşünelim! "(Efendilerin hakkını ifade etmek için o kadar abartılır ki, dilin kendi kökeninde efendilerin bir güç bildirisini görme ruhsatı, bir belgesi oluyordu o: efendiler "filan şey şu ya da bu*dur*" derler; dil her şeyiyle, her olayıyla gösterir bunu, efendiler onlara adeta sahip çıkarlar.) Her ne kadar karşıtlığın kökeni böyle ise de, bundan "iyi" sözcüğü ile bencil olmayan edimler arasında, bu ahlak soybilimcilerinin boş inançlarının ileri sürdüğü gibi, zorunlu a priori* bağ olmadığı

17 *Aynı yapıt.*

* *a priori* (önsel): Deneyden çıkarsanmayan ve bundan dolayı da deneyden önce varsayılan bilginin niteliği. Ussal bilgi. (ç.n.)

sonucu çıkar. Tam tersine, bu, sadece aristokratik değer yargılarının, ünlü "bencil" "bencil olmayan" karşıtlığının kendini insan bilincine yavaş yavaş kabul ettirdiği bir çöküşü yaşadığı zamanlar – kendi dilimle söyleyecek olursam, onun sözünü (hatta *sözcüklerini*[18]) söyleyecek duruma gelen *sürü içgüdüsü*dür bu." Sonuçta böyle bir hile neden yapılır? Nietzsche, sadece sözcüğün bir alan değiştirmesini, başarılı bir değerlendirmeden doğan tartışmalı bir uyumu belirtmez, özellikle anlamın nasıl kaydığını da, sarmal bir biçimde kendine nasıl döndüğünü de dile getirir. Dilin kökeni demek ki iki yanlıdır (soybilimsel açıdan): sözcüklerin başlangıçta yüceden alçağa geçişi efendilerin *adlandırılma*sını söylem-mübadelesi ile yapar. Dilbilimsel (linguistique) uyum basit bir değişimin (retournement) deyimleri içinde düşünülemez, olumsuz olan olumlu ve olumlu olan olumsuz, gibi; tam doğrusu, bir kayma'dan, bir hileden doğan bir anlamsal yön değştirme söz konusudur. Nasıl ki yüce değerlendirme bir *mesafe* gerektirirse (onlar değerleri yaratma hakkını, bu değerleri adlandırma hakkını kendilerinde görürler...) sürü anlayışı da simgeyi karşılıklılığa zorla sokar: simge bir mübadele değeri haline gelerek ortalama ve paraya çevrilebilir bir erdem yüklenir. *Yüce değerlendirmede mesafe değeri işte böyle mübadele değeri olmuştur.* Daha doğrusu: mübadele*nin* değeri...

Bundan dolayı eşsiz toplumsal çimento olan, ortalama bir değerlendirmenin ürünü olan dil, sürünün en iyi kanıtıdır. Gerçekten, o savaşımcılıkta kaybettiği şeyi *inandırma*da (ikna etmede) kazanır: hakikat ve genellik sürüde bir arada olurlar. Sürü kuşkulu bir sahiplenme savaşında kendini tehlikeye atmak zorunda değildir artık. Çünkü düşmanlığı ve rekabeti hemen durdurur. Kendi sözüne hak vermek için, etkin

18 *Ahlakın Soykütüğü*, I, § 2, Gallimard, s. 225.

bir şekilde kendini öne sürmek için, herkesin başvurduğu ortak kaynak olarak kendini önererek inandırmaya çalışır – uzlaştırıcı erdemlerini ileri sürmesinin anlamı budur. Anlamın mücadelesini sözcük tartışmalarına çevirir. Sonunda *caydırır*. Son derece uzun sürme olasılıklarına bağlı olan sürücül anlayışın toplumsal üstünlüğü, sadece gerçek hasmını değil, özellikle olası *niyetini* de ortadan kaldıracak güçte olan bu caydırmada[19] bulunur tamamen. Sürü, dili kavganın battığı, Düellonun olanaksız olduğu bir bataklıktır. Dilin soybilimi bu konuda sınırlanmıştır: yüce/alçak ayrımı da bundan dolayıdır. Yüce değerlendirmenin gerçekten değeri yaratacak mesafe koyduğu ve simgelerin toplumsal ve kurumsal bağlanmasına ilgisiz karşılıklılığı reddettiği yerde, sürücül değerlendirme (anlayış) bunun tersine, simgeyi aristokratik nüfuzdan çıkarıp atmayı amaçlamaz: hatta daha etkili bir şekilde savaşı, Düello'yu, çatışmayı simgeden çıkarıp atmak ister. Sonuç olarak evrensel ve öncesiz sonrasız *değerlere* inandırarak, *değerlendirme*nin tartışmalı kökenini *unutturmak* ister. Değerlendirme ilan edilmiş savaşı doğurur, bununla övünür ve ister bunu; değer, ölümsüzleştirerek yarıştırır. *Değer, kendini ancak ikili yapısı olan kökenin unutulmasıyla oluşturarak inandırır.* Önemli olan, sürücül anlayışın ancak savaşı reddederek zafere ulaşmasıdır. Bu anlayış meydan okumaz, caydırır, sonra inandırır.[20] Cahil ya da sefil gibi düşmanlar yaratır. Uyandırdığı şiddet toplumsal bir barışla birlikte olan bir simge hilesinin şiddetidir. Aristokratik değerlendirmenin (anlayışın) toplumsal zayıflık ve pek az direniş gösterdiği zaman-

19 Caydırıcı tümevarımın antropolojik çözümlemesini Ek bölümünde göreceğiz.

20 "Diyalektikçi karşısındakine onun aptal olmadığının kanıtını sunar: onu hem öfkelendirir hem de elini kolunu bağlar. Diyalektikçi rakibin zihnini *dağıtır, bozar*. Nasıl mı? Sokrates'te diyalektik bir *öç alma* biçimi olmasın?" (*Putların Alacakaranlığı*, "Sokrates Sorunu" § 7, Mercure de France çev., s. 98)

da bunlar onun şiddetinin *kolaylığına* sığınırlar: fiziksel egemenlik dolaysız yankısını değerlerin, "iyi"nin ve "kötü"nün özgür düşüncesinde bulur gerçekten. Sürücül şiddet bir yatıştırma (pacification) ve bir genelleştirmedir. Dil, son çözümlemede, merhameti (acımayı) yeniden üretir. Bütün durumlarda, dili *yansızlaştırmak* (neutraliser) için yabancının, düşmanın ötekinin kampa girmesine izin vermek söz konusudur. Sürü dili yansız bir dildir ya da daha kesin bir ifadeyle, "ahlaklar"ın karşıtlıklar dilidir: "kötü"nün ancak elinde olmadan kötü olması böyledir. Ahlak ancak barıştırma işinde (pacification) araya giren olaylarda kendi gerçekliğini kabul eder ve abartır kendini: ideal (ülkü) "kuramsal" yansızlıktır. "Kuram" (teori) tümüyle ve eksiksiz ahlaktır; "ahlak" sürü anlayışının bronz çağıdır. Nihilizmin sindirimsel ve tarihsel kapasite boyutu bu acemice sıçrayışları ve eskilikleri silmekten ibarettir: "kuram" insanları tehlikeler bertaraf edildiğinde mantar gibi türerler. Ahlaksal ilkçağın kuramsal "bilinç" tarafından içerilmiş olduğu zaman beliren toplumsal figüre Nietzsche *liberalizm* adını verir: bu *liberalizm*, niteliksizliğin (*Mittelmüssigkeit*[21]) zaferini takdis eder!

4. Genelin gücü

Bilinç bir yanılsamadan başka ve fazla şeydir. O, sonuçta ürünü olduğu "önyargı"nın doğası gereği, yine de bir çarpıtmadır. Bu "önyargı" birlik önyargısıdır.

Bununla birlikte, bu konuda bir karar vermek için kuramın alanına yerleşip kalmak gerekmez. Başka deyişle, bilincin sahte olacak olan dünyasının ve hayatın verilerinin en önemli kısmından kaçınmasının nedeni bu değildir. Onun

21 *Güç İstenci*, Kröner, § 864, s. 588.

sahteliği onun yanlılığı ile eşanlamlı değildir. O sadece kısmi olduğundan sahte değildir, varolan'ı tümüyle yorumladığını savunur o. Sahtelik bilincinin inandırmak zorunda kaldığı konu bu değildir. Dahası: böyle bir eleştiri, bilincin meşruluğunu tartışmaya açmayacağı gibi –savını ya da yetersizliklerini ortaya koymakla yetinir– hiçbir anlamı da olamayacaktır. Kuşkusuz, diyor Nietzsche, bilinç yanlışlıklar egemenliğidir. Bugüne kadar sadece hatalarımız "bizimle aynı şey" olmuşlardır ve "bütün bilincimiz sadece hatalarla ilgilidir![22]"...Yine de bu hatalar "kuramsal" hataların kendileri değildir; daha doğrusu, bir *hata* ve hata kaynağı olan böyle bir "kuram"dır. Nietzsche'nin burada hata olarak düşündüğü şey, "kuram"da yanılsamanın tekrarından başka bir şey değildir. Hata yanılsamanın yanılsamasıdır. Hata yaşamsal yanılsamayı kuramsal yanılsamaya çevirir. Sokrates, "hakikat adına" konuşurken yanılsamayı saçma bir şekilde derinleştirdi ve daha bir kesinleştirdi. Hata, Nietzscheci belirtibilimde, *tehlike*ye doğru ilk adımdır. Yaşama karşı hata olan hakikate karşı tutuşulan "bahisler" vardır. Nihilizm, Nietzsche olgusu olarak, aynı şeyle nitelendirilemez, her ne kadar yanılsamanın doğası hep Güç İstenci'nin niteliği ile, yani tamamen kolay bir şekilde orada denenen yaşam biçimleriyle karşılaştırılmış olsa da, yalan ("bir hatanın Tarihi") ve hata terimleriyle karakterize edilemez. Sanat yanılsamalarla beslenir, ama hataya olduğu kadar hakikate de yabancıdır. Yalan söyleyen duyular değildir: "onlara yalanı, örneğin birlik yalanını, gerçeklik (nesnellik) yalanını, töz ve süredurum yalanını, bütün bunları tanık *yapan* bizler ekleriz[23]..." Yalan her yerde ve her zaman bir *ekleme*dir. Hata yaşamı engelleyen, sonunda onun yerine

22 *Gülen Bilgi*, I, § 11, "Bilinç", Gallimard, s. 51.

23 *Putların Alacakaranlığı*, "Felsefede "akıl", s. 103.

geçen bir *yoruma* çevirir yaşamsal yanılsamayı. *Tehlike*nin bulunduğu yer burasıdır. "Bir işlev gelişip olgunlaşmadan önce, organizma için bir tehlike oluşturur[24]..." İnsanlık diyor Nietzsche, "onun bilinçli yaşamı yüzünden yok olmak zorunda kalacaktır", bilincin "bozulmuş yargılar"ına ve adeta nesneleri yerine koyan "uyanıklık durumundaki coşkunluklar"ına *rağmen* güvenilir bir içgüdü değildir. Sonunda, çare olarak bilinç iki ağızlı kılıç gibidir: bir yanıyla acıları dindirirken öbür yanıyla ölüm de getirebilir. Bilincin tehlikesi, gücün dışındaki yanılsamanın belirsiz genelleştirilmesindendir. Bilinç başdöndürücü olduğu için yıkıcıdır. Yanılsamaya kendi yolunu izlettirmek için onu yaşamdan ayırır. Nihilizm, bu anlamda, bir tarihin yazgısını belirleyen tarihdışı bu ayrılma ile başlar. Yanılsama kendi boyutunda kaldığı için estetik temelde her uygarlık tarihe karşıdır. Nihilizm, bir mitin çözülüşünden kaygılanmış gösteridir. Tanrı öldü demek: Tanrı ölmeye devam ediyor demektir...

* * *

"...Her bilinçlenme bir genelleştirme, bir yüzeyselleştirme, bir çarpıtma eylemine, yani tam bir yıkıcı eyleme döner yeniden. Kısacası, bilinç, kendi gelişimiyle, bir tehlike yaratır: en bilinçli Avrupalılar arasında yaşayan herhangi bir kimse bu konuda ne ile yetineceğini bilir, dahası bilincin bir hastalık olduğunu bilir.[25]" Sokrates "yaşamın hastası" değil miydi?... Sokrates'in tutuştuğu bahis, Nietzsche diyor, onun eşsiz ironisi, şu alt-üst oluştadır: yaşamak için düş görmek değil, düş görmek için yaşamak. *Phaidon* bir ölüm savunmasıdır.

24 *Gülen Bilgi,* I, § 11, "Bilinç", Gallimard, s. 50.

25 *Gülen Bilgi,* V, § 354, "'Türün dehası' üzerine", Gallimard, s. 242.

Düş görmek yaşamın temel niteliğidir; yaşam sürekli kendi düşünü üretir; daha doğrusu yaşam kendi düşü*dür*. "Yaşam [yaşam'a] güven telkin etmelidir, diyor Nietzsche[26]. (*Das Leben soll Vertrauen einflössen*) Doğa "yalanın dehası"dır, insan da onun bir "parçası" (Stück). "Bir yüzey"[27] olan bilinç görünüşün ortasında "korkunç ve ironik bir yer" tutar. Durmadan seven ve şiirleştiren insansal hayvan ansızın uyanır "bu düşün ortasında", ama düşün bilincinde olmak ve özellikle de "hiç yok olup gitmemek için yine de düş görmeye devam etmek gerekeceğinin bilicinde olmak için: Tıpkı uyurgezerin hiç düşmemek için düş görmeyi sürdürmesi gerektiği gibi.[28]" Apolloncu aldatmacada (*Schein des Scheins*: görünüşlerin görünüşü) varoluş kendi düşünü anlam olarak kavrar. Ama yanılsama (illusion) belirsizce güçlerin kaotik gençliğine döner yeniden. Bilincin tehlikesi, yaşama yeni bir hız vermek şöyle dursun, yanılsama olarak *aldatıcı* görünüşten doğan hiçlik duygusudur; görünüş, hemen unutmuş olduğu oluş'undan kaynaklandığı yerde ancak inanır yaşama. Bilinç başka şeyi gerçekleştirir: *yaşamı hiç unutmaz*... Felsefece düşünmenin doğuşundan beri onunla özdeşleştiği bellek, yaşamı içip sindiren yanılsamadır. Bellek, yaşamı dondurduktan sonra geçmişe[29] çevrilmiş bir bakıştır o, oluşu ve bozulmayı Bir'in içinde toplar: zaman duyulur olan'ın uzaklığını sahih (gerçek) olan'a göre ölçer; *oluş* (tümüyle göreli) güvenirliğini ancak *varlığı* çılgınca hatırlamasına borçludur.

26 *Gülen İstenci*, Kröner, § 853, s. 576.

27 *Ecce Homo*, II, Kröner, s. 331, "*Bewusstsein ist eine Oberflache*"...

28 *Gülen Bilgi*, I, § 54, "Görünüşün bilinci", Gallimard, s. 79.

29 *Güç İstenci*, Kröner, § 575, s. 391.

İkinci kesit
Pathos Olarak Güç İstenci

"'Birlik' olarak bilince giren her şey önceden akıl almaz derecede karmaşıktır; böyle bir birliğimiz yoktur asla.[30]" "Özne", "nedensellik" ve "töz" kavramlarının Nietzscheci yapıbozumunun amacı bir *indirgeme* istencini ortaya koymaktır.

Nihilist dünyada "bilgi", görünen çokluğun ötesindeki şeyler arasında var olan gizli ilişkileri anlama girişimi olarak gösterir kendini. Nietzsche mantığın doğuşunu bir özümleme, düzenleme, çokluğu ortadan kaldırma istenciyle açıklar. Bundan dolayı çokluk görünüşün ve "ilginç olmayan"ın göstergesidir. "Doğru" ve "gerçek" olan, kısacası *olan* şey, örneğin Leibniz'in Arnauld'a yazdığı gibi, ancak onun aynı zamanda *bir* varlık olduğu, olabilir. *Varlık* ve *birlik* karşılıklı olarak birbirini içerirler.* Yunan zihninin "toplama" olarak, "derleme" olarak, "içe dalma" olarak anladığı budur gerçekten – Logos.

30 *Güç İstenci,* Kröner, § 489, s. 341.

* Varlık ve birliğin birbirini içermesi, islam felsefesindeki "vahdet-i vücud" (varlığın birliği) kavramının da temelidir. (ç.n)

Logos, başlangıçta birlik yeteneğidir. Bir tür evrensel bellektir. Batı düşüncesinin tüm tarihi, Nietzsche'ye göre, *oluş*'a karşı bir nefretten ayrı düşünülemez.

1. Varlık ve oluş karşıtlığının konumu

"Filozoflarda idiosyncrasie (kendine özgü tepki) olan her şeyi size anlatmamı mı istiyorsunuz benden?... Örneğin: onların tarihsel duyumdan yoksunlukları, oluş fikrine karşı nefretleri, onların egypticism'i.* Bir şeyi onun tarihsel niteliğinden çıkarıp, *sub specie aeterni* (sonsuzluk düşüncesiyle) bir mumyasını yaptıklarında onu onurlandırdıklarına inanıyorlar. Binlerce yıldan beri bu filozofların elde ettikleri bütün şey kavram-mumyalarıdır, hiçbir gerçek ellerinden canlı çıkmadı. Öldürüyorlar, tapınırken yaşayan her şeyin içini samanla dolduruyor bu kavram putlarının köleleri. Ölüm, evrim, yaşlılık gibi doğuş ve gelişme de onlar için yalanlamalar, çürütmelerdir. Olan şey *oluşmaz*, oluşan şey de *yoktur*[31]..." Nihilizmin içeriğine en dolaysız giriş yollarından biri, kuşkusuz felsefi idiosyncrasie'nin *oluşan* şey karşısında duyduğu bu tiksintidir. Köküne kadar nihilist olan, varlığın ve bir'in temasını sonsuz çeşidiyle tekrarlayan Batı felsefesinin tümüne karşı kararı, bilindiği gibi Herakleitos'a bırakır Nietzsche: "...varlığın hayali bir kurgu olduğunu onaylamada, diyor o,

* Egypticisme (Mısırlıların dünya görüşü): Mumyalama. Bilindiği gibi eski mısırlılar, ruhların öte dünyada sonsuza dek yaşayacaklarına inandıkları için, ölüleri mumyalarlardı. (ç.n.)

31 Putların Alacakaranlığı, Mercure çev. s. 102. Başlangıçta "duygular"dan haberli-oluş ve düzenleme olan bilinç "bireyin biyolojik merkezinden mümkün olan en fazla uzaklıkta"dır ilk dönemlerde; bununla birlikte bilinç içselleştirme ve derinleştirme sürecidir, sürekli "bu merkeze yaklaşma"ya çalışır. Ne durumda olursa olsun, tehlikeli de olsa, "bilinç yararlı olduğu oranda vardır", *Güç İstenci*, Kröner, § 504 ve 505, s. 346-347.

Herakleitos sonsuza dek haklı olacaktır. 'Görünüşler dünyası' ise sadece bir *yalan olarak eklenmiştir*[32]..." Yine de, onun varlık-oluş karşıtlığında kalarak Nietzsche düşüncesinin kalbine ulaşılamaz. Nietzsche'nin son sözü olarak oluşun varlıktan daha sahih olduğunun *açıklanmasını* nasıl düşünmeli, nasıl ele almalı? Gerçekten tam bir açıklama (déclaration) söz konusudur – yani *kavgacı* ve ayrımcı değerde bir bildiri söz konusu önce. Bir boşluk keşfeden Nietzsche genel çizgileriyle yeni bir dünya görüşü fikri önerir. Oluş kavramının gerçek kapasitesi bu noktada toplanır yine de. Bu kavram *düşünmez*; düşünce alanını seçer, bir yana koyar, onu hazırlar. Nietzsche düşüncesinin karşısına dikilen engel, kendini gösterdiği ideolojik bağlam gereği her zaman değişen *tözcü* (*substantialiste*) engelden başka şey değildir. Açıklayıcı ve kavgacı kavram olarak "oluş"un sonucu, varlığı tözsel niteliğinden uzaklaştırma (dé-substantialiser), *karmakarışıklaştırma*dır. Yine de, "özne", "töz", "birlik", "istenç", "nedensellik" vb. kavramlara saldırdığında, karmaşıklığı ıslah edip düzeltme niyetine, –kısacası, sözcüğün olumlu anlamında, bir *eleştirel* amaca yönelmediğinin görülmesinden, içi rahattır Nietzsche'nin. Karmaşıklığın Nietzsche için ironik ve tehlikeli bir erdemi vardır. Bu erdem Nietzsche'nin sık sık sözünü ettiği şeyin, *çürütme* kavramının özünü oluşturur... Kuşkusuz böyle bir çürütme– örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtın 19. paragrafındaki "filozofların istenci"nin çürütülmesi, ussal bir düzeltici ile aynı anlama gelmez. Nietzsche gerçekten deneyci perspektivizm*, "gerçek"e çağrı, hatta kanıtlamanın[33] hissedilmesi karşısında geri adım atmaz... onun

32 *Putların Alacakaranlığı*, s. 103.

* Perspektivizm (bakışımcılık): Nietzsche'ye göre bilgi, hayvansal yapının ihtiyaçlarından doğar. Bu bakımdan bilgi bir *perspektif*tir, bir bakıştır. Bilgi ve ihtiyaç birbirine bakışır. (ç.n)

niyeti problemi yeniden üstlenerek ele almak değildir; ilke olarak varoluşu ve sınırları tartışmaktır amacı. Bir deneyci tarz "eleştiri"si üzerine dikkat çekmenin düşünüleceği yerde (Nietzsche'nin Pyrrhon'a hayranlığı ve Enésidemos'a saygısı biliniyor zaten), gerçekten istemli bir alay girişiminin söz konusu olduğu uzun zamandır hiç fark edilmiyor; Nietzsche gülünçleştirirken bozup yıkar...

* * *

Çok konumlu karmaşık bir kendilik olan, "çürütme" aracı ve "çekiçle felsefe yapan filozofun" silahı olan Güç İstenci, kendi işaret ettiği alışılmış yollara başvurmaz. O, bir mimarlık sanatında yer alan bir *kavram (çonsept)* değildir ilkin; Nietzsche felsefesinin pozitif eğimi olarak tanımlayabileceğimiz şeyde görünmez sadece. Elbette, Bengi Dönüş ve Üstinsan'la çakışmasında merkez durumundadır. Merkez ile, geride kalan her şeyin oradan ışıyıp açıldığı bir odak anlaşılırsa. Güç İstenci, sürekli çevreye atılan bir merkezdir; yıldız imgesiyle karıştırılır. Güç İstenci mantıksal ve gidimli (discursif) ilişkiler ortasında Bengi Dönüş ve Üstinsan'la ilgili değildir; başka kavramlar değildir bunlar. Bunları birbirine bağlayan bağ, nesneyi belli bir özet haline getirebilen bir dış bağ değildir. Gerçekte, Güç İstenci, Bengi Dönüş ve Üstinsan aynı şeylerdir. Bunlar aynı şeyin üç dönüşümünü (métamorphose) gösterir. Her biri öteki ikisi üzerine ve tümü üzerine bir bakış, bir görüş açısı (perspektif) sunar. Her biri, sırayla öteki ikisi içinde kendine bakan yüzdür; bir ayna oyununda düşünebileceğimiz bir ulamadan çok daha fazla şeydir. Güç İstenci ne bir

33 Kanıt (argument) olumsallığından ve birbirinin yerine geçebilirliğinden dolayı neden'e (*Grund)* karşıdır. elbette Nietzsche onu naif bir şekilde kullanmaz, çünkü naiflik kanıt(lama)nın temel özelliğidir *tam anlamıyla.*

öz, ne bir kavramdır; onun kavgacı değeri, onun biçim verici (configuratif) gücünden ayırt edilemez, az çok güvenilir gibi görünen şey işte bundan dolayı. Şimdi, ancak olumsuz olarak mı yaklaşabiliriz ona?

2. Görüntü (simulacre) ya da, çekiçle nasıl felsefe yapılır?

Nietzsche belirli sayıda isimlerle düşünür onu; bir duygu, bir duygulanım, bir tutku, bir buyruk der ona. Söylediği de *buyruğun duygulanımı*dır. Tüm duygulanımlar Güç İstenci'nin Figürleridir (*Ausgestaaltungen des Willens zur Macht*). Güç İstenci böylece ilk duygulanım – gerçeği söylemek gerekirse *temel tutku mu oluyor? Duygululuk (affectivité)* ile *buyruk (commandement)* arasında hangi ilişki var?

Nietzsche'nin temel metinlerinden birini bir kez daha analım, burada Güç İstenci'nin bizzat kendisi düşünülmüştür. Nietzsche şöyle diyor: "Birlik kavramını "ben" kavramımızdan ödünç aldık (*Ich-Begriff*) – bizim inanç konumuz daha eski. Kendimizi birtakım "birlikler" olarak görmediğimizi varsayalım, o zaman "şey" (*Ding*) kavramını asla oluşturamazdık... / ... Bu öğeleri (kavramlar, görme, psikoloji) eleyelim: geriye şeyler değil, kuanta dinamikleri kalır, bunların özü tüm öteki kuanta dinamikleriyle bir gerilim ilişkisine – onların üzerlerindeki "etki"lerine dayanır. *Güç İstenci ne bir varlık, ne bir oluştur, sadece bir pathos'tur* – temel bir veridir, bir şey bir oluş olarak ve bir şey bir "etken" (agir) olarak Güç İstenci'nden kaynaklanır[34]..." Şöyle ki: a) Güç İstenci, sahihliği gereği (*die elementarste Tatsache*), bilince ve cagito'ya bağlı birlik önyargısını *çürütür;* b) gücün özü güçler *ilişkisinde* bulunur;

34 *Güç İstenci,* Kröner, § 635, s. 428-429 Altını biz çizdik.

c) oluş mutlak olarak ilk değildir; d) nihayet ve özellikle, Güç İstenci bir *pathos*'tur...

Güç İstenci'nin etkin sahihliği, psikolojik kökenli olan bir'in önyargısını çürütür (bu "çürütme"de soybilimsel ve biçimbilimsel Güç İstenci'nin eleştiri rolünü kavrarız) – bilinci "birlik" olarak ya da "öznellik" olarak kurmuş olan önyargı aynı şekilde "şey"i icat etti; "özne kavramı" (*Subjektbegriff*) ve "nesne kavramı" (*Dingbegriff*) dayanışıktırlar (müteselsildirler): onlarda *psikolojik* bir önyargı katılaşmıştır.

Nietzsche'nin ne demek istediğini yine de beklemek gerekir. *Atomik* gerçeklik olan "şey" (nesne) ile *öznel* gerçeklik olan bilincin birliği, duyumsal (*Sinnen-Vorurteil*) ve *psikolojik (ein psychologisches Vorurteil)* önyargıların ürünleri olduklarından hastalıklı bir kökene sahiptirler. Nietzsche'nin "önyargı" dediği şeyin kökeni her zamanki anlamında "psikolojik" değildir sadece, sözcüğün psişik anlamını da ekleyelim; bu köken psiko-psikolojiktir. Ya da daha doğrusu: Nietzsche, kültürün ve "törelerin meşruluğu" ortasında organik gerilimlerden ve eğilimlerden oluşan psikolojiden başka "psikoloji" düşünmez. Kısacası, "psikoloji"nin konumu hastalıklı (pathologique) bir konumdur: psikoloji, gerçekten bir sonuçtur her zaman, katılaşmış bir *plastik*'tir: bu plastikten, güçlerin belli bir organik ekonomisi kaynak olarak kalır yine de. Bunun her yönden ilk anlamı, Güç İstenci'nin "çürütme" sürecinin aynı zamanda bir sahihleştirme süreci olduğudur: kılık değiştiren şeyin maskesini indirmek söz konusudur. *Oysa bu şekilde kılık değiştiren, kimi zaman diyor Nietzsche, "şiirleştiren" şey, Güç İstenci'nden başka nedir ki?*

Öyle ki Güç İstenci'nin maskesini düşüren de Güç İstenci mi olacaktır? Ne demektir bu? Bu garip sahihleştirme neye dayanır, bunun içinde seçici ve seçilen (yargıç ve sanık) belli değil mi?

Her şeyin kendi "öz"üne indirgenip, bununla karşılaştırılmış olduğu mu söyleniyor? Asla. Bir "önyargı"yı ya da kültürel veya kişinin kendine özel (idiosyncrasique) bir "form"unu sahihleştirmek (authentifier) onu kendi *gerçek* kaynağına geri götürmek demek değildir. Böyle bir niyet "önyargı"nın bir görünüşten, uzun süre gerçek varlığın deneyine direnemeyen bir görünüşten başka bir şey olmadığını sezinlettirir. Gerçekten, "çürütme" *süreci* (sözcüğün iki anlamında da!) biçimbilimsel ve soybilimsel açılımında, bozulmanın yeteceği "görünüşler"e kendi yolu üstünde rastlamaz; "önyargı" bir "görünüş" (apparence) değildir – bir *maske*dir. Güç İstenci maskelere, güçlerin dengesiyle sağlamlaştırılmış, kültürle oluşturulmuş biçimlere meydan okur ve onların yaşamsal inanışın ve inancın buyruğundaki sürekliliğini kendinde tutar; bu maskeler "altta" olan ve ortaya çıkarılmasının uygun olduğu "bir şey" *gizle*mezler. Bu maskeler Güç İstenci'nin kendisidir. Yine de, Güç İstenci'ne benzemezler, sadece gerçekliklerini ondan aldıkları gerekçesiyle. Bu anlamda, Güç İstenci'nin eseri olan sahihleştirici "çürütme" Platon'dan ödünç alınmış yolun tersini izler.

Gilles Deleuze, *Duyumun Mantığı* adlı yapıtında, Platoncu sahihleştirme sürecini çözümleyerek, "istekliler"i her zaman "model"e göre hesaba katmanın söz konusu olduğuna dikkat çeker. Diyalektikle tam bütünleşmiş olan mitin rolü buradan kaynaklanır (diyalektiğin amacı önce muhalifleri ayırmak değil, taht için davacı olanları belirlemektir): "Mit, diyor Deleuze, içkin bir model ya da bir temel-ölçüt oluşturur, istekliler (davacılar) bu ölçüte göre yargılanmış olmalı, savları da hesaba katılmış olmalıdır.[35]" Ortaklık, bundan dolayı kendi doğası

35 Gilles Deleuze, *Duyumun mantığı*, Görüntü (Smulacre) ve Yunan felsefesi, s. 292 ve devamı (Minuit yay.) Deleuze çözümlemesini, "soyoluş tasarısı"nın ortaya çıktığı üç diyaloğa dayanarak temellendirir: *Devlet adamı, Phaidros* ve *Sofist*.

gereği "seçimli bir ortaklık"tır, çünkü başlangıçta bunun amacı soyu ayıklamak, modele, yani İdea'ya göre uzaklığı itibarıyla ortaklığın *derecelerini* sınıflandırarak bir hiyerarşi kurmaktır: Platoncu "model", "*aynı şey*"dir (ilk "aldatan" şey olarak soyut bir temel belirleme; Adalet adilden başka hiçbir şey değildir); *suret,* kendini *Benzer*'in düzeyinde tutar: o "davacının" gerçeğidir – böyle bir durumda bu gerçeği "ikinci sırada" kabul eder, yani modelin ortağı[36] olarak görür onu. Görüntüye (Simulacre) gelince, tümüyle farklıdır o; merdivenin en alt basamağında olmaktan hoşnut değildir – başka deyişle o sadece bir suretin bir sureti değildir; İdea'ya aldırmaz ve "benzerlik izlenimi" uyandırır. Hata ve hakikatin birbirleriyle çatıştığı ve ilişkili olduğu alanın dışına bir taşmayı temsil eder; dönüşü olmayan bir bozulmayı gösterir ve Deleuze'ün dediği gibi, Platon'da mümkün olan en uzağa atılmasının söz konusu olduğu bir "düzen-sizlik"tir bu görüntü... Nietzsche'nin "Platonculuğu tersyüz etmek" için görüntüye ve yanılgıya nasıl egemen olduğunu gösteren Deleuze bu düzen-sizliğin (değişkenliğin, kararsızlığın) bir *Pseudos* (yalan, sözde...) olduğunu dile getirir. "Simulasyon'un (oluşturum, görünüm, gösterim...) bir *etki* yaratma gücünü gösterdiği[37]" o kadar gerçektir.

Görüntü (Simulacre) Nietzsche'ye göre sağaltıcı yolun bir

Metinlerin ilk ikisinde sahihleştirmenin anlamı şudur: kurucu bir *mit*ten, savların onun nezdinde ölçülüp sınıflandırıldığı bir ölçüt-modeli oluşturmasını istemek. Ama *Sofist?* O sadece büyük bir kurucu mit sunmaz, aynı zamanda sahihleştirmeye karşıdır onun işi, çünkü – *yanılgı*nın içine! – sıkıştırılmış olan *hayal* (simulacre) üreticisidir sofist!... Deleuze, *Sofist*'in bu özelliğinde Nietzscheci tersyüz edişin Platoncu bir çekiciliğini görür, bu çekicilik (tuzak) görüntüyü (simulacre) hiyerarşinin tümüne yerleştirir: "ironiyi buraya kadar vardırmak gerekmez miydi? Ve Platonculuğun tersyüz ediliş yönünü ilk gösteren Platon muydu?" (s. 295). Şuna iyi dikkat etmeli, Güç İstenci'nin sahihleştirici "çürütme"sinin ortaya çıkması, benim *Sofist*'in sahihleştirme karşıtlığı adını verdiğim bu şeyle gerçekten de ilgilidir.

36 Gilles Deleuze, *yukarda adı geçen çalışma,* s. 299.

37 a.g.y. s. 304.

bölümü değildir sadece (bu arada, tersyüz etme'nin, değerlerin basit bir şekilde tersine çevrilmesi olmadığını; onun bir şeyi *kendi sınırlarına* dönüştürdüğünü de söyleyelim); görüntü, özellikle, artık surete ve İdea-örneğine göre ölçülmüş değildir, ne Platoncu bir hiyerarşi içinde ne de kesin bir şekilde konuşmada, taban tabana zıt bir hiyerarşi içinde hesaplanmıştır, belki de savaş ilanını andıran bu son durum hariç. Hakikat-dünyasını, görünüş-dünyasını tersyüz edince, *her şeyin görüntü (simulacre) olduğunu* açıklayan şey olarak ortadan *da* kalkar. Görüntünün ürküntü verici genişlemesi bunun *maske* olarak görülmesine yol açar. Sahihlik yoksa, sahihleştirme – çürütme'nin ne anlamı var o zaman? Sahihlik *örnek olarak* yoktur ve Güç İstenci dünyası her şeyden önce örnekleri olmayan bir dünyadır. Dahası, bu belirleme ne kadar olumsuz olursa olsun, aslında Bengi Dönüş'ün kendi belirlemesidir: *bunun nedeni hiçbir şeyin tam yinelendiği "gibi" olmamasıdır.* Çemberin kırılması ilkörneğin (archétype) yokluğuyla aynı anlama gelir. Aynı şekilde, Üstinsan da ne bir insan özü, ne de bir İdeal değildir, sadece olumlamanın görüngesinde (Üstinsanın tek belirlenmesi gerçekten odur) insan oluşturan aşma'dır. Güç İstenci dünyasının ne amacı, ne ilkörnekleri ne de kopyaları, ne çok eski Zamanı, ne zamansal (geçici) süreci vardır: *varlık ve oluş kendileri simülasyondur* (görünüm)... Buna tekrar döneceğiz. Ama şimdilik şuna değinelim: sahihlikte biçimlerin soybilimsel eleştirisi nasıl yapılabilir o zaman?

Demek ki sahihleştirme (authentification) Figürleri ve maskeleri bir örneğe göre ölçmekten ibaret değil; bundan dolayı Güç İstenci ontolojik (varlıkbilimsel) anlamda sahih olanı göstermez: ona göre görünümlerin (simulation) bilinmiş olacağı varlık değildir o. O, görünümün kendisidir! Demek ki, Güç İstenci'nin görüntüleri görüntü olarak sahihleştirdiği, kendisinin bir görüntü olduğu bir tuhaflıkla (paradoxe), hatta bir çe-

lişkiyle mi karşı karşıya bulunuyoruz? Elbette, şunu da eklemeli: görünüm*den başka şey olmayan* Güç İstenci'nin karşısındayız! Güç İstenci bu noktada *Bengi Dönüş'le aynı şey* olarak gösterilir. Yine de bu "özdeşlik", varlıkbilimsel kendisilik (ipséité) ve yeterlilikle eşanlamlı değildir. Demek ki görünüm olarak en üstün derecede Güç İstenci Bengi Dönüş'le aynı şeydir; bu, her şeyden önce onun, tıpkı, Bengi Dönüş gibi "saf olabilirlik"ten başka şey olmadığı – tek sözcükle: bir *kurgu*dan başka şey olmadığı anlamına gelir. Güç İstenci'nin soybilimsel ve biçimbilimsel gücü onun gerçeklikten uzaklaştırıcı erdemiyle özdeştir. Güç İstenci, gerçekten gerçekçiliğin en tehlikeli bir biçimde yerleşmiş olduğu yerde sıkıştırır onu: adeta filozofların, psikologların ve bilginlerin söyleminde. *Güç İstenci'nin son anlamı, "çürütme" sürecinde, tam göstergebilimseldir: Güç İstenci İdeaların gerçekçiliğini kovmak için görünüme öykünür...* (simülasyonu simüle eder...)

3. "Çürütme" süreci

Çürütmenin "bir şey"e öykündüğü anlamına gelmez bu elbette. Tam tersine. Platoncu sahihleştirmenin, gerçekleştirmek için mitlerden yararlandığı yerde (yani, hâlâ İdea ile aynı ölçüyle ölçülebilecek olan benzer "soylar" yaratmak için), Nietzscheci çürütme – sahihleştirme karşıtı bir yöntem – gerçeklikten uzaklaştırmak için *kurgu*dan destek alır. Her ne kadar, gizli bir "hakikat" üretmeyen görüntü – Figürler, başka deyişle maskeler onların Öteki'siyle: Güç İstenci'yle karşılaştırılmış olursa da. *Çünkü Figürleri ve maskeleri yargılayan Güç İstenci onların dışında değil, içindedir.* Bu ne demektir? Bunun anlamı yaşamın yaşamı, simgenin simgeyi yargılamasıdır. Platoncu süreçte olduğu gibi, "önermeler"i modele göre uzaklığına bağlı olarak saptamak ve sınıflandırmak söz

konusu değildir artık; yaşamdaki *tutku*yu canlandırmak *bir* tutkuyu yaşama kavuşturmak söz konusudur.

* * *

Maskeyi düşürmek şu anlama gelmez o halde: maskeyi çıkarmaya zorlamak! Maskenin *altında* hiçbir şey yoktur. Üstelik bu tür konuşma, ne yüzeyi ne derinliği, ne görünüşü ne varlığı, ne varoluşu ne özü olmadığından hatalıdır. Maskeyi düşürmek, maskeden başka şey olmayan, hiçbir maske takınmayan bir maskenin gücü, budur. Maske-Figürlerin bir şey, *ayrıca* maske olabilmelerinden değil; gerçekte kullandığımız dil uygulayıcı "önyargılar"la doludur. Sahihleştirme-karşıtlığı böylece maskelerin maskesiyle gerçekçiliğin eleştirisi olur. Güç İstenci, bundan dolayı, metaforların *metafor*udur. Denize akan binlerce ırmak gibi her şey ona akmaz, tersine, her şeyin içine giren, *ikiyönlülüğün anlamı*ndan (yani Maskeden) başka hiçbir şey olmayan, bu Güç İstenci'dir. Sahihleştirmek (authentifier), bundan dolayı, "önyargılar"ın uyuduğu yerde yalınlığı ve tekanlamlılığı, sadece tepkiyen bir güç olan yalınlığı altüst etmektir. İkiyönlülük anlamını ortaya çıkarmaktır bu; ikiyönlülüğü araştıran sahihleştirme bundan dolayı soybilimdir. Güç İstenci bir soy, köken değildir; usa aykırı bir şekilde, onun sahihliği (bir başkasının hatası, bu sınır yeter ki korunmak istensin) bir görünüm-olmayan'la, bir gerçeklikle, hatta *başlangıçtaki* bir güçle özdeş değildir. Bunun tersine, Güç İstenci'nde başlangıçtaki savın boşluğundan sözedilir. Güç İstenci'nin sahihliği (eğer o varlıkbilimsel ya da bilgikuramsal alanda bir öncelik değilse) onun köküne kadar *bir pathos* olmasıdır. Böyle bir pathosun "eleştirel" (soybilimsel ve biçimbilimsel anlamda) olanaklarını gördük; bundan böyle araştırılması gereken bu pathostur.

"Önyargılar" hayata benzeşik (homogène) olduklarından, Güç İstenci onların soybilimsel eleştirisine uygulanır ("eleştiri"nin soybilimsel doğası da Güç İstenci'nin kendisindedir). Yorum çoğu kez Güç İstenci'nin bakış açısıyla yapılır. Daha iyi bir ifadeyle: Nietzsche'nin kendi deyimiyle söylediği gibi, değerleri ortaya koyan bizzat Güç İstenci'dir (*Wert-setzung*). Nietzsche şöyle diyor: "'kim yorumluyor o halde?' diye sormamız gerekmiyor; ama onu, duygulanım olarak varoluşun biçimine sahip olan (ama 'varlık' olarak değil, tersine: süreç olarak oluş olarak) Güç İstenci'nin biçimi gibi yorumlamamız gerekiyor.[38]" *Güç İstenci'nin duygululuğunu aslında onun yorumlayıcı yeteneğine bağlı demek ki.* Ya da: Güç İstenci doğrudan yorumsaldır. O bir tür yorumdur. Güç İstenci'nin dışında yorum yoktur demek, istem (irade) hiçliği isteyebilir, hiçbir şey istememek elinde değildir demektir. Güç İstenci hem yorumlayıcı, hem etkileyici ise, Nietzsche'nin *pathos* hakkında söylediği şeyi nasıl anlamak gerekir? En önce, Güç İstenci, bu saf güç niteliği (*özü bakımından [Wesen]* öteki "kuanta dinamikleri" ile ilişkisi içinde ele alınan bu nitelik) yorumsal boyut içermediği ölçüde, güce eklemlenebilen bir şey değildir. Tuhaftır, Nietzsche'nin dilinde, güç, sırayla ne kadar *somut* ise o kadar da *soyut*tur, –duyumla ya da yorumla özdeş– Güç İstenci'nin *niteliği* olarak, güçlerin bir sentezini, bu güçlerle ilişkisini oluşturan şeye bağlıdır o. Sonuç olarak, aynı görüş aşısı içinde, güç tek başına var olamadığından, bölünmez durumda etkisiz ve usa aykırı olduğundan soyuttur. Zaten, yalıtılmış bir güç bir çelişkidir, bir olanaksızlıktır: Nietzsche, güçlerin "özü"nün (*Wesen*) onların varlık-ilişkisine bağlı olduğunu söylüyor (*deren Wesen in ihrem Verhaltnis zu allen andern Quanten besteht*). Güç İstenci açık

38 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 556, s. 381.

ve somut bir biçimde güçlerle bu ilişkiyi oluşturmaktır; başka bir deyişle, güçler "öz"lerini ancak Güç İstenci'yle oluşturulmuş bir "sentez"de gerçekleştirirler, sonuçta da Güç İstenci olmadan olamazlar. Ama bir başka yönden, güç saf durumda temel, yaşamsal, organik (hatta inorganik, Nietzsche altını çiziyor bunun) olduğu ölçüde, somutu temsil eder; Güç İstenci sonuç olarak, artık güçlerin bir ürününden başka şey değildir. Sıkıntı şuradadır ki Nietzsche hiç aldırış etmez buna, tam tersine, ayırma ya da hiç değilse ayırd etmeye önem verir. O kimi metinlerde, gerçekten Güç İstenci'nin kesin ve doğrudan "yaşamsalcı" bir yorumunu ileri sürer.[39] Özellikle organik dünyada olayları öyle gözlemleriz ki, onlar saf kuanta olayları gibi ele alınmış olmazlar, tam tersine, bu olayların göstergelimsel bir değeri vardır. Eugen Fink'in dediği gibi "değerlendirmeler nihayet ve gerçekte yaşamsal programlardır.[40]"

"Güç" (*Kraft*) kavramının, diyor Nietzsche, "bir gerçekleş(tir)meye ihtiyacı vardır" (*bedarf noch einer Ergönzung*); "'Güç İstenci' olarak adlandırdığı[m] bir iç istem, -adeta erk'in gözü doymaz korkunç arzusu gibi bir istem vermek gerekir ona[41]". Gücün (force) kendisi ifade edilebilir değildir; asla "ortaya çıkarılmış" olamaz, diye sürdürür Nietzsche. "Ortaya çıkarabileceğimiz" şey, sadece "tümüyle yabancı bir dilde ifade edilen" etkili eylemdir (*übersetzt in eine völlig fremde Sprache.*[42]) Nietzsche üstelik bu ayrımı tözel ve görüngüsel (phénomenal) gerçeklik terimleriyle dile getirmeyi de yasaklar. Kuşkusuz, Güç İstenci *niteliğe* ve biçime (form) bağlı olduğunda, güç de (force) *niceliğin* alanındadır; bunun

39 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 637, s. 430; § 652, s. 437. "Güç İstenci'nin artık bir efendisi olmamanın sonucu olarak açlık."

40 Eugen Fink, *Nietzsche'nin Felsefesi,* Minuit çev, s. 94.

41 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 619, s. 421.

42 A.g.y. § 620, s. 421.

için bir enerji görüşünün (énergétisme) değerlendirmeye nasıl dönüştüğü açıklanamaz.[43] Her ne kadar, Nietzsche'de *simge* görüntüden, maskeden, sanattan – daha genel olarak söyleyelim: görünümden (simulation) ayrı düşünülemezse de, görünüm her ne kadar varlıklar *hiyerarşi*sinde yükselmek üzere büyürse de[44] – yine de şu bir gerçek ki, yaşam biçimleri hiç evrilmemiş gibi görünürler. Bu sorunlar ormanına dalmakla, ne pahasına olursa olsun onları geleneksel bölünmeler (dichotomie) içinde incelemek istemekle bir parmak bile ilerleyemez insan. Gerçekten, Güç İstenci'nin göstergebilimsel ve öykünmeci alanında gücün değişimi (mutation) sorunu, deyim yerindeyse terimlere (bu durumda güç'e, biçim'e, Güç İstenci'ne, simge'ye) ayrıca bir gerçeklik yüklediğimiz bunca uzun zaman gereği gibi ortaya konmadı. Tam tersine, öyle görünüyor ki güç – Güç İstenci bütünlüğü matematiksel "betimleme[45]"ile doğal olarak insan biçimli "kurgu" arasında bir simge dünyası çizmekte ve belirlemekte; ve haklı olarak Güç İstenci'nin (belli bir erk'in kişiselleşmiş istemi olarak) naif ve gerçekçi bir yorumuna karşı uyarılsak da, hiçbir şey,

43 Bu noktada Freudizm'le tam bir benzerlik vardır.

44 Güç İstenci, de H. Albert çev, Mercure de France, II, § 282, s. 40

45 "Olmuş olan bir şeyin matematiksel bir formülüne sahip olduğumuz yerde, o şeyin bilinmiş olacağına inanmak bir yanılgıdır: *adlandırma*dan, *betimleme*den başka bir şey yoktur burada: hiçbir şey!" (G.İ. Kröner bas, § 628, s. 424). Tıpkı Platon'da, özellikle felsefi *soru*nun *mit* ile *model* (matematiksel) arasında kendini gösterdiği gibi, aynı şekilde, yani aynı amaçla Nietzsche düşüncesi de gerçeklikten uzaklaştıran bir *mekanizma*nın ve abartılı bir biçimde *kutsal* bir söylem gibi kurulmuş ve egemen olunmuş bir insanbiçimciliğin yelpazesinde söyleminin doğruluğunu gösterir gibidir; biçimle din arasında yeni bir disipline yönelmek gerektiğinden değil; Nietzsche'de *olgucu* bir eğilim ve *mit*e bir yönelim olduğundan da değil. Daha kesin bir şekilde, Nietzsche'de simgenin enginliği bu iki kıyı ile belirlenmiştir. Simgenin içindedir bu, böyle bir gidiş-dönüşün olanaklı olduğu kendi *üretimi* içinde. O, benzer bir savın haklılığını doğrulamak konusunda özellikle göstergelimsel bir çözümlemeye başvuracaktır. Yalnız şunu belirtelim ki, yüksek derecede gerçek ve (kurgusal)ın "salt olanağı"nın tipik Nietzscheci özdeşleme-evirme konusuyla ilgili sorumluluğunu üstlenir bu sav; yazgı olarak düşünürün katlandığı zorunluluğun, *Not-Wendige*'nin. En çok tutulan düşünce taşınması en ağır, en zor olan düşüncedir...

yine de, Nietzsche'nin "Güç İstenci" dediği "iç istem"in özünde içerdiği insanbiçimli nüansı kararlaştırılmış bir yoldan uzaklaştırmaya olanak vermez. Daha yalın söylersek, klasik bir "psikoloji"deki gibi, bu istemi bir *özne*ye (ya da bir "ruh"a) bağlamak söz konusu değildir; daha derin ve bambaşka bir yönde olan sorun, Nietzscheci adlandırmanın uygunluğunu ve onun zorunluluğunu kavramaktır. Nietzsche'nin *aynı şeyi* başka terimlerle düşünemediği (böyle bir varsayımın bir imadan başka şey olmadığı da) açık, gücün gerçekleşmesi olan bu "iç istem" (*der innere Wille*) için Nietzsche'ye "Güç İstenci" dedirten arzunun çok haklı olması gerekir.

Her şey geçip gidiyor – bu konuda "üstün bir deneycilik[46]"ten söz ettiğinde Deleuze'ün esinlediği şey gibidir bu biraz. "Güç İstenci"nin adı, eğretilemeli (métaphorique) bir deneycilikten başka bir şey olmayan bir deneyüstücülük biçimine yöneltir bizi sanki. Yine de böyle bir deneycilik, içinde gerçekçilik taşıyan *edilgen* deneyciliğe hiçbir şey kazandırmaz. Daha doğrusu, Nietzsche düşüncesinin bu alandaki gözüpekliği iki kavramın ilişkisini koparmaya ve gerçekçi olmayan bir deneyciliği kavramaya dayanır: *eylemli bir deneycidir o*[47].... Öyle ki, us (raison) konusunda olduğu gibi istem (vouloir) konusunda da, doğru (vraie) Hume'a karşı çıkar, bu doğruyu ortaya çıkaran Kant değildir: Nietzsche'dir.[48]

İstem ne saf bir ürün, ne de bir iç ilkedir: o yaşamın canlı metaforudur. Yaşamın insanbiçimli metaforu. Niçin insanbiçimli? Şu pek açıktır ki "görüngecilik"in bir başka adı olan bu deney-üstücülükte, gözlemci, bugün söylemeye alıştığımız gibi (gözlem kavramındaki "edilgin"den hiçbir şey anlama-

46 Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, P.U.F., s. 57.

47 Nietzsche: *Deneysel-Felsefe* terimleriyle konuşur.

48 Nietzsche düşüncesinde Kantçı yankılanışlar çoktur.

dan), gözlemlenen şeyin içindedir: *"bilgi" içindeki yaşamın görünümü (simulation) yaşamın içkinliğinde bizzat olur.* Nietzsche, bundan dolayı, bilme *yeti*sinin aşkınlığını ortadan kaldırır: Güç İstenci'nin deney-üstü insanbiçimciliği (o, yine de özel olarak ele alınmış hiçbir "insan"a göndermede bulunmaz) yaşam sürecinde simgesel görünümün (simulation) içindeliğini (inclusion) yansıtır. Önceki konu, bir yorumlamama riski olmadan şunu söylememize izin verir: hayat "bilir"... Ya da: bu, Güç İstenci'nin (çözümlememizde tam olarak tanımlandığı anlamda) insanbiçimciliğidir ve bilginin aşkın savlarını, "hakikat"in aşkınlığını, "hakikate inanç"ını ve özellikle onun üretim koşullarına bağlı olmayan – yani görüş açısından bağımsız ve yansız söylem olarak *nesnelliği* "çürüten" tek odur. Eşsiz ussal bir ideal olarak nesnellik tuzağı, ayrı ve dışadönük bir "eleştirel" ısrar biçimindeki inanç budur, o kurucu ilkenin niteliği olarak özerk bir biçimde oluşur. Elbette, bu inanç "hakikat"in üretim "koşullar"ını göz önünde bulundurur; ama o sadece "temel" konusunda güvence vermek zorundadır. İşte Güç İstenci'nin "çürüttüğü" –yani görüntü (simulacre) durumuna düşürdüğü şey budur. Yanılgı, filozofun-önyargısı, *konuşan*, küçümseyen Güç İstenci işte budur– adeta her zaman *keşfeden* ya da bilgikuramsal nitelikteki kendi savlarını aşan hayat...

Güç İstenci komedi oynayan, onun yanılsamasına ihtiyacı olan hayattır. Üstün ve tehlikeli yanılsama (illusion), nihilist yanılsamadır: o *bilgideki* yanılsamayı ortadan kaldırmak arzusuna bağlıdır. "En korkunç kocakarı masalı, bilgi masalıdır. *Kendinde şeyler*in (*choses en soi*) nasıl olmuş olduklarını bilmek isteriz: ne var ki kendinde şeylerin olmadığını düşünürüz![49].."

49 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 555, s. 380. Nietzsche şunu da söyler: ""kendinde bir şey" "kendinde bir anlam" kadar, o da "kendinde bir anlatım" kadar, vb... saçmadır. (§ 556)

4. Buyurmak ve itaat etmek: duygulanım olarak Güç İstenci

Güç (force), güç niteliği ve güçler ilişkisidir; Güç İstenci de öykünümcü ve biçim vericidir. Nietzsche, seçim alanı, "psikoloji" sözlüğünden üretilmiş bir kavramın mekaniği (*die mechanistiche Welt-Auslegung*) olan bir kavrama başvurur. Elbette, bu kavramın psikolojik bir anlamı yoktur – hiç değilse sözcüğün alışılagelmiş anlamında. Bununla birlikte, bu kavram *insan* yaşamının öykünmecisidir (simulatrice) tümüyle. Nietzsche böylece özel bir mübadele gerçekleştirir: oysa güç (force) organik alanın tümüne yayılmıştır, insanı kavramıştır – cansız âlemi de içine almıştır. Böyle bir sürekli yer değiştirme bölünmez elemanlar bütünlüğünde kurulmuştur, varolan'dan tümüyle sorumludur. Metafiziksel sorun Nietzsche'de Güç İstenci'nin nitelikleriyle böyle yinelenmiştir. Ve nihayet Nietzsche'nin *yaşam olarak* düşündüğü şey biyolojinin ilgilendiği organik olaylardan daha engindir. Nietzsche şöyle diyor: "Varlık – onun 'yaşamak'tan başka bir tasarımı yok bizde. Bir ölüm olayı nasıl 'var' olabilir o halde?" (*Da Sein – wir haben keine andere Vorstellung davon als "leben." Wie kann also etwas Totes "sein"*[50]*?*)

Aslında bütünleyicilik, tam çelişik bir mantıkla Güç İstenci'nin ve gücünün üst üste bindirilmesi, metafiziksel bir söylem alanında, metafiziğin benimsemeyi görev bildiği derin bir uçurum yaratır yeniden: ölüm ve yaşam, tutku ve eylem, taş ve "ruh", hayvan ve Üstinsan arasında açılmış uçurum... Nasıl ki insan; sadece *Un-tier* ve *Übertier*'in[51], aykırı yaratık ve hayvan-üstü'ün birbirine bağlı yönlerinde kendini aşarsa, aynı şekilde, gittikçe daha uzak hayvansal derinliklere, hatta

50 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 582, s. 396.
51 A.g.y. § 1027, s. 674.

"yaşam"ın hayvan-öncesi derinliklerine gömülürken ancak inanır yüceliğe; Zerdüşt'ün, sadece batışına doğru yürümekle *de* yükselen peygamberin uçurumu ve doruğu anladığı gibi (*Also begann Zarathustras Untergang*); Dionysos da ancak canlandırmak için ölür, tepki sadece yeniden harekete geçmek için tepkir, efendi sadece kendine daha iyi egemen olmak için boyun eğer, kültür sadece eğitimden daha iyi kurtarmak için eğitir, yasa sadece egemen bireyi daha iyi yetiştirmek için zorlayıcı ve etkili olur, vb... Kayan Yıldız'ın merkezinden uzaklaşmış ışığında, Güç İstenci'ne öykünen *aynalar*dan bazıları bunlar.

Öyle ki, soybilimsel ve esnek erdeminin oluştuğu yerde Güç İstenci'nin ikiliği (dualité), her ne kadar bütün sınırlarını gereğinden çok maddileştirip saptayan söylemden kaçınsa da, Güç İstenci'nin duygululuğu başlangıçta güç-istem ayrımıyla ilişkide olursa ancak kendini gösterme şansı olur.

* * *

Pathoş olarak düşünülmüş olabilir mi bu? Soru daha önce hazırlanmış oldu. Ayrımı pathos gibi düşünmek, ilkin, burada ısrarlı olmak gerekir, soruya giriş yolunu tıkayan tözcü engellerden kaçınmaktır. Başka deyişle: ayrım iki terim, iki kendilik(entité) arasındaki bir ayrım değildir: o daha çok kendi'nin bağrında olan bir ayrımdır. Bir kendi kendine-ayrım (auto-différence). Güç (force), güç (puissance) istencinden farklı değildir; o Güç İstenci'nin *içindeki* ayrımdır. Nietzsche, bundan başka, gücün kendisinin "ortaya çıkarılmış" (*Konstatiert*) olamayacağını, sadece onun sonuçları arasında, onun *etkileri* (Wirkungen) arasında olabileceğini de söyler. Oysa, oluştan önce olduğu gibi varlıktan da önce olan

Güç İstenci, oluşun ve hareketin (*Wirken*) ondan başlayarak oluştuğu veridir. Oluş, bu konular göz önünde tutulursa (daha önceden sözü edildi), eylem düzeninin oluşudur. *Eylem oluşur.* Güç İstenci "oluş"maz, "ol"maz; Güç İstenci'nin farkı, oluşan güçtür. Oysa Güç İstenci'nin ayrım gücü kendi kendisinin ayrımı olur; onun hareketi bir *yeniden hareket (tepkime)* olur. Farklı *olan* farklılığın alanı, Güç İstenci pathostur – *duygululuk.* Duygululukta, oluşun berisinde eylem ve yeniden-eylem (tepki) birlikte var olur. Pathos olarak, Güç İstenci güçlerin oluşunu doğurur. Bununla birlikte, hiçbir tasarım diyalektik bir tasarımdan daha haksız bir konuma düşmez bu durumda: Güç İstenci somut ve çelişkileri bir araya toplayıcı çelişik olmayan bir bütünlük değildir, bu çelişkiler sadece karşıt, ama bir araya-getirebilir (com-posable), (soyut) belirlemelerdir. Demek ki, burada bir birlikte-varoluş dünyası, ya da diyalektik modelden esinlenmiş olmayan bir birlikte-gelişme (coextensivité) dünyası düşünmemiz gerekiyor. Böyle bir duygululuk (affectivité) böyle bir tarza uygun olan yapıyı ileri sürebilir mi? Nietzsche *pathos* olarak "Güç İstenci"ni gösterdiğinde, tutkuyu eylemin karşıtı sayan, onu sadece bir "acı" ve bir "sabır" yerine koyan usalcı geleneğe, pathosun anlamıyla ilgili, hiçbir güven duymaz: o halde Descartes için ruhun tutkusu bir beden eylemidir. Tutku demek ki bir *duygu*dur (affect), aklın işleyişini bozan, fikirleri bulanıklaştıran bir duygulanımdır (affection). Nietzsche için ise, tersine, pathos varlığın ve oluşun, eylemin ve yeniden-eylemin (tepki) temelidir ve geleneksel seçenek içinde söylemek gerekirse: eylemin ve "tutku"nun da temelidir. Pathos basit bir "katlanma" (sabır) değildir – sözcüğün tam "edilgin" anlamında bir tutkudur. Dahası, Nietzsche'de *tutkular* son derece etkin ve biçimlendiricidir; yapıttaki yaşamsal biçim güzelliği, değişimlerin gücü tutkulardadır.

Bundan dolayı Hıristiyan ahlakı tutkuyu "kötülük"ün[52] kaynağı olarak gösterirken düşmanını şaşırmadı. Tutku, en büyük tutku komutanlığın simgesidir, muzaffer bir iradeye, bir fetih arzusuna vergidir.[53] İstencin kendisi, filozofların "yaygın kanısı"nın tersine "karmaşık bir şey" (duygu ve düşüncelerin karmaşası) ise de, onun temel harcı "her şeyden önce *tutkusal* bir harekettir, daha önce sorunu olduğu bu buyurma tutkusudur[54]" Tutku, Nietzsche'nin yapıtındaki çok sayıda başvuruya inanılırsa, buyruğa sıkı sıkıya bağlı değildir sadece, tutku olarak da buyruktur. Bununla birlikte, bu durumda da, gelenek yoldan çıkarır ancak, tutkunun egemenliğini kendi seçim konularından biri haline getirir. Tutku, insanı kölesi haline getiren bir "coşkunluk", bir "kendi dışına konma" değildir. Tam tersine, insanın kendini elinden geldiği şeyle eşit görmesi tutkudadır. Tutku insanın elinden "cüz"i irade"sini alıveren, onu köleliklerin en kötüsüne atan değişken bir coşkunluk değildir; o buyruk vermektir.[55]

Güç İstenci'nin duygululuğu Nietzsche tarafından, buyruk vermekle orantılı olarak derinden düşünülmüştür. Ne demektir bu? Duygululuk ne ile bir buyruk olabilir? Duygululuk, varolan'ı göz önünde bulundurarak, onun aydınlatıcı ve

52 *Putların Alacakaranlığı,* Mercure de France çev, s. 110, 111 ("tutkuları öldürmek gerek"...) ve s. 173 ("büyük adamlar patlayabilir maddelerdir"...)

53 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* I, § 23, Gallimard, s. 41

54 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* I, § 19, Gallimard, s. 36

55 Heidegger "*herumkommandieren*"in (düşünmeden sağa sola emir yağdırma) karşısına "*wahrhaft befehlen*" kavramını (doğru olarak buyruk vermek) koyar. Buyruk vermek, *gerçekten*, önce bir kararlılığa katılmaktır, bir buyruğun geçersiz sayılmasına da *(Ent-schlossenheit=Erschlos-senheit).* Buyruktan üzüntü duymak, bizzat kendine buyurmaktır. Bunun tersine "*herumkommandiren*" çocuğa ve tirana özgüdür; kendine boyun eğme-meyi gerektirir. Kendine egemen olunamadığı için daha şiddetle ve daha keyfi buyruklar verilir çevreye (*herum*). Buyruğun tiranlara özgü bir karikatürü söz konusudur burada. (Heidegger, *Nietzsche,* I Neske V, s. 51)

toplayıcı bir yeterliliğe sahip olduğu anlamda bir buyruktur. Buyruk, sonuç olarak, psikolojinin ve eğitimin yeniden tanınacağı yerde bir işlevi değil – "emirler vermek"e ve onun uygulanmasını beklemeye dayanan işlev-, ama varolan'ı gözeterek bir kararlılığı gösterir. "Duygu" (affect) (dış duygu) ile ya da "kriz"le çelişik böyle bir karar(lılık) başlangıçta bir saptama ve benzetme gücüdür. Nietzsche'de,[56] sınırlılığın en son biçimi olan istem (vouloir), tutkudur. Tutku isteyendir. İstemin "edilginliği" Nietzsche tarafından buyurmaktan ve itaat etmekten ayrılamazlık olarak düşünülmüştür. Buyurmasını öğrenmek, itaat etmesini öğrenmektir. Buyurmanın en yüksek biçimi bir kendine boyun eğmedir. Metafizik olarak, insanın sınırlılığına uygun olan en sahih davranış istemdir. Biz her zaman bir çeşit istenç durumundayız. En seçkin görünümünde Güç İstenci *sanat*tır; ya da tersi: sanat varolan'ın en yüksek tanımıdır (dé-finition), "üstün düzeyde metafizik etkinlik"tir, çünkü sanat "bitirme" işini bir "biçim verme"ye dönüştürür...

5. Hiçbir şey istem'e karşı değildir, ama her şey ondan "farklı"dır

İçinde buyurmakla boyun eğmenin aynı şey olduğu bu Güç İstenci'nin "edilginliği" neden kaynaklanmaktadır o halde?

Bir kez daha söyleyelim, bütün güçlük, zorunlu olarak *aşkın* bir alanda kendimizi bu kavramlarla temsil etmemizden doğuyor. Çoğu zaman duygululuğun ve duygunun (Max Scheler'in durumunda, özellikle) sorunsallarıyla sürdürül-

56 Kantçı miras dikkat çekicidir. Kant'ta özgür istenç bir "özgür zorlama" ile özdeştir.

müş ontolojik tutarsızlıkların, "asıl" duygululuğun ve "dünyasal duygululuk" diye adlandırabileceğimiz şeyin kendi içlerindeki anlaşmazlıkta bulunduğunu gösterdi Michel Henry[57] – bu dünyasal duygululuk bağımsız ve ölçülü duyguların dilinde ifade edilir tam olarak. Güç İstenci'nde ayrılmaz bir şekilde birlikte var olan itaat etme ve buyurma, saptanabilen ve biri olmadan öteki var olabilen elemanlar olarak ayırt edilebilir değildirler. Bu basit betimleme düzeyinde, görüldü ki, egemen buyruk tutkusu, bizzat bu tutkunun boyun eğdirdiği bir tutkuya *dönüşebilir*: egemen boyun eğme tutkusuna. Başka deyişle: eylemin tepkisel olduğu, edilginliğinde (bu kez sözcüğün alışılmış anlamında) insan davranışlarını karakterize edecek noktaya geldiği anlaşılır. İstem, *niteliği* ne olursa olsun, itaati ve emretmeyi içerir her zaman; bu demektir ki istem olmayı sürdürür.

Daha derin olarak: istem her ne kadar bir "buyurma", bu da tutku biçiminde ise de, bu buyurma eylemi bir itaat bileşenini kuşatır. Tümüyle etkin bir gücün çelişik olmasının anlamı budur. Gücün "özü", Nietzsche'nin söylediği gibi, güçler ilişkisi ise, gü*cün* kendi belirlenmesinde "özü bakımından" *etkin olarak* edilgin bir bileşen vardır, başlangıçta böyle bir ilişkiyi değerlendirmek için olsa bile.

Daha ötesine gidelim: etkin güç tepkisel oluyorsa, bunun nedeni bu gücün hemen ayrım olarak görünmesidir; ilişkinin dışında o hiçbir şey değildir, ilişki içinde *oluşur* ve *var olur*. Ya da daha doğrusu: gücün oluşması ve var olması özdeştir, çünkü gücün özü güçte değil, güç ilişkisindedir. Bundan, *oluşan* gücün tepkisel *olduğu,* ya da tepkisel *olan* gücün *oluşturğu* sonucu çıkar. Nietzsche'nin Güç İstenci dediği önemli hiç-

57 Michel Henry, *Gösterinin Özü,* P.U.F, 2. Böl. özellikle II, s. 758, *Gövdenin Fenomenolojisi ve Felsefe*'ye de bakınız, P.U.F.

bir "birlik"te bulunmayan ve tümüyle ilk olan ayrım, bu kendi kendine-ayrımdır.

Bu demektir ki, varolan'ı Güç İstenci olarak düşünmek varlığın ve oluşun ötesinde düşünmektir; kiliseye özgü varlık-oluş karşıtlığının bu şekilde aşılmasının en önemli metafiziksel sonucu: dünyanın gerçek olmadığı, "yalan, merhametsiz, çelişkili, saçma ve baştan çıkarıcı olduğudur[58]..."; onun ne başlangıcı ne de sonu, ne birliği, ne erekliliği vardır. Kozmolojik olarak, Güç İstenci olarak var olanın varlığının metafiziksel düşüncesine uygun olan tasarım, Kaos tasarımıdır. "Doğada yasalar olduğunu açıklamaktan sakınalım. Sadece zorunluluklar vardır, diyor Nietzsche: orada hiç kimse ne emreder, ne boyun eğer ne de aykırı davranır. Orada hiçbir erek olmadığını bildiğinize göre hiçbir rastlantı olmadığını da biliyorsunuz. Çünkü *rastlantı* sözcüğünün bir anlamı olması, ancak bir erekler dünyası karşısında söz konusu olur. *Ölümün yaşama karşıt olacağını söylemekten kaçınalım.*[59]" Güç İstenci bundan dolayı çatışkıların ötesinde bir dünya olanağını gösterir. Gerçekten, metafiziksel düşünce ahlaka, hatta ahlakçılığa açılmak zorunda olduysa, bunun nedeni onun tamamen karşıtlıklara dayanmasıdır: daha önceden görünüşte masum olan rastlantı-erek karşıtlığı, doğrudan kozmolojik olan etkisi bir ahlak kaynağını içinde taşır. Ahlak üstün derecede kuralcı bir disiplin ise, nedeni, metafizik düşüncenin ona sağladığı çatışkılarla (antinomie) beslenmesidir. Sonunda Nietzsche düzeni tersyüz edip şöyle diyor: metafizik düşünce ahlaka açılmak zorundadır, çünkü filozofların "önyargılar"ı ahlakın maskeleridir, gizlenmiş ahlaksal değerlendirmelerdir. Güç İstenci metafiziksel geleneği ve çatışkıcı-

58 Güç İstenci, Kröner bas. § 853, s. 575.

59 *Gülen Bilgi*, III, "Sakınalım", § 109, Gallimard bas, s. 126, "Saf doğa"yı keşfetmek, diyor Nietzsche, bizi, biz insanları "doğallaştırmak"tır. (Altını biz çizdik).

lığın ahlakını parçalar. Nietzsche çelişkiye düşmüyor mu? diye sorulacak. Burada gerçekten, o, dünyanın yalan, merhametsiz, tehlikeli, aldatıcı olduğunu kabul eder; bu rastlantı ya da yanılsama deyimlerinin anlamı olmadığını, çünkü onların kendi çelişkilerini içerdiğini ileri sürmektedir belki?

6. Köstebek: bir çıkmaz olarak metafiziğin aşılmasına ikinci yaklaşım

Doğrusunu söylemek gerekirse, çelişki söz konusu değil. Bu savların Nietzsche tarafından aynı düzlemde üretilmiş olmadıklarındandır bu. Nietzsche söyleminin zorunlu *ikili* özelliğine (dualité) dikkat etmezsek, Platon-sonrası metafiziğin Nietzscheci "tersyüz edilme"sinin anlamını ve önemini gerçekten kavrayamayız, böylece de "aşma-çıkmaz" dediğimiz şeyi değerlendiremeyiz. Böyle bir ikilik (dualité) "gizemli" bir düşüncenin belirtisi olan bir belirsizliğe indirilmiş olamaz; hele bir çelişkiye hiç. *Nietzsche söyleminin ikiliği kaçınılmazdır; o özünde, fizik-ötesi olan felsefe karşısındaki Nietzsche'nin konumuyla belirlenmiştir.* Nietzsche'nin yorumlarının çoğu bu açıdan "büyük", ustalıklı ve "edebi" kalırlar: Nietzsche'nin temalarını sıralayalım, çelişki karşısında o kadar "geri adım" atmadığını görelim, deha belirtisinin burada olduğunu tam anlamak isteyene izin verelim... Ne temalar ne de çelişkiler söz konusudur burada yine de. Nietzsche'nin düşüncesine iyi dikkat edilirse, özellikle öldükten sonra yayımlanan yapıtında, iki farklı sicilde davranır o; onların koşutluğu Nietzsche'nin metafiziği nasıl çıkmaza sürüklediğini ve onu bu şekilde aştığını da anlamamıza olanak sağlar. Metafiziği aşmak, onu değersiz bir şey olarak ortadan kaldırmak, onu ıskartaya çıkarmak, ya da tersine üstün bir metafizik kurmak demek de-

60 Heidegger, *Kant ve Metafizik Sorunu*.

ğildir. Metafiziğin aşılması zorunlu olarak metafiziğin bir "tekrar"ıdır (Heidegger'in[60] sözcüğe verdiği anlamda).

Metafiziksel yanılsamaların ve "yanılgılar"ın daha şanslı ya da daha yetenekli bir filozofun sona erdirilmesi olarak, bitirilmesi olarak "aşma" imgelemi, yalın, doğal (naif) bir imgelemdir. Metafiziği aşmak: metafiziği habire kendine indirgemek, onu seçimli olarak bağlı olduğu çıkmaz'a yeniden-sokmak demektir. Tek sözcükle: onun *resmiyet*ini (*authentification*) derinleştirmektir. Onu yıkmak ya da başka şeye zorlamak değil, onun ne olduğunu anlamaktır. Metafiziğin aşılması, onun kendi kendini-tanımasının sürekli davasıdır. Metafizik sürekli bir tanımadır (identification). Sonuç olarak aşma, aşkın bir erek tarafından metafiziğin güncelliğine yöneltilmiş olmadığından, hiçbir yere hareket etmediğinden, bir kez daha, daha önce tutulmuş yola ve daha önce açılmış saban izine girmekten başka bir şey yapamaz. Metafiziği aşmak, onu kendine zorlamak, başlangıçta metafizik olarak oluşurken açıldığı çıkmaz'a onu yeniden sokmaktır.

Nietzsche bu işi öyle derinden kavramıştır ki, onu "içe dalışın en yüksek noktası[61]" haline getirir. Nietzsche düşüncesinin, içlerine yayıldığı bu iki sicil hangileri o halde? Niçin, üstelik bu iki sicil?

En çok görünen, en açık (felsefi olmaktan daha çok belagatlı yorumlarla eşsiz gibi ele alınmış olduğu için, aşırı sağın saçmalıklarının kökeninde olan) sicillerin ilki, geleneksel felsefeye karşı Nietzsche'nin "fikirler"inin tartışmalı, hatta saldırgan bir *açıklama*sıdır. Nietzsche de aynı deyimleri kullanır, ama sıralamayı ters çevirir. İşte bazı örnekler: varlığa *karşı* oluş, Sokrates'e karşı Herakleitos, diyalektiğe karşı trajik, vb. Liste uzayıp gidecektir... Nietzsche tartışmalı bir tema-

61 *Güç İstenci*, Kröner bas, § 617, s. 418.

tiğe indirgenir. Oysa, bu söylem düzeni ötekine uymazsa da, diyalektik bir an ya da aşama durumunda değilse de, yine de ancak onun ilişkisiyle, ya da ötekisiyle ilişkisinin yokluğu ile kavranılır.[62] Öteki düzen, Nietzsche'nin bazı imgeleri bunu akla getirir, çünkü bu düzenin kendisi gizemlidir: *köstebek,* yeraltı, mağara.[63] Düşünceyle ölçülen düşünür, yaratıcı oradadır, emekçi oradadır. *Vakitsiz* oradadır. Yenilikten kuşku, derin inceleme oradadır. Nietzsche'nin bu boyutundan yoksun kalmak, *düşünür Nietzsche'yi* tanımamaktır. Edebiyatı tercih etmektir. Nietzsche düşüncesinin gizemli varlığı, o me-

62 Nietzsche ile ilgili bir sorgulamayı Platon'un kendisine yöneltmek istemesini, başlıktan başlayarak, açıklayan şey budur.

63 Lous Andréas-Salomé, Nietzsche'nin bir gün kendisine şöyle dediğini anlatır: "Eski bir şatoya benziyorum çok, kötü havaların harap ettiği, birçok mağarası ve gizli dehlizleri olan bir şatoya; en karanlık, kuytu yollarına inmiş değilim henüz; en derin odalarıma girmedim daha. Her şeyin altyapısını oluşturmaz mı onlar? Yeryüzünün herhangi bir noktasında belirivermek için, en son derinliklerimizden yükselebilmemiz gerekmez mi? Ve bu karanlık yollardan her biri, bizi her zaman kendimize götürmek zorunda değil mi?" (Lous Andréas-Salomé, *Frédéric Nietzsche,* yenibaskı için Gordon-Breach çev. ilk baskı: B. Grasset, 1932. G.B "Yeni Baskılar" yayınında, s. 39). Lous Andréas-Salomé *Ahlakın Soykütüğü*'ne (III,10) gönderme yapar. Nietzsche şöyle diyor: "Herhangi bir çağda, bir gün, "Yeni bir cennet" kurmaya kalkan biri bu gücü ancak *kendi cehennem*inde bulur." Bu aynı zamanda, unutmayalım, *Ubertier*'in (hayvan üstü) ve *Untier*'in (aykırı yaratık, nerdeyse hatırlanmayan) birlikte-gelişmesidir (co-extensivité) Eğitme (dressage) planında, tarih-üstünün insanlığın ilk tarihine ihtiyacı vardır. Güç İstenci planında, buyruk ne kadar geniş bir tutku, evrene yayılmış ve edilginlik gerektirirse, ondan daha da çok biçimleyici ve belirleyici olur. Mitsel planda, Dionysos'un gücü her birinde tüm hayatın yeniden istendiği bu kalıntılardan daha çoğunda, buyruğu yok eder. Nihayet, düşünür planında, bu, yüzeyde aydınlanma şansına sahip olmasından daha önce derinliklere batarken olur, vb. Bu ritim Nietzsche'nin düşüncesini betimler gibidir, daha çok diyalektikten nefretini. Doruğa tırmanırken uçuruma inanır. Hiç kuşku yok ki burada Bengi Dönüş'ün ve kısır döngünün çok-anlamlı bir deneyimi söz konusu. Revakta muhakkak *Böyle Buyurdu Zerdüşt* şarkısının "An"ı düşünülür: "Görüş ve Muamma Üzerine." Bu revak altında "iki yol birbirine kavuşur(...); kimse onları sonuna kadar izlemedi." Nihayet, Nietzsche estetiği üzerine bir çalışma (burada Yunan tanrıları çok yer tutarlar) bir yandan ışıma ve aydınlatmanın, öte yandan yeraltı ile derinliklerin karşılıklı ilişkisine bağlanabilir. Nietzscheci dünya görüşü uranyen ve ştonyen ile birliktedir. Bu yüzden "Tan Kızıllığı"nın (yürek parçalayıcı) ilk cümlesine şaşırmak mı gerekir(!): "Bu kitapta bir "yeraltı" işçisini bulacaksınız; toprağı delen, oyan, yıkıp çökerten işçilerden biri."

tafizik karşıtlıkların çok berisindedir – Nietzsche'nin ve metafiziğin yüzeysel karşıtlığıyla işe başlamaya kadar uzanır. Şu cümle, Nietzsche düşüncesine girişin sorgulayıcı ve güç boyutunu gösterir: Güç İstenci ne bir varlık, ne bir oluştur, hayır o bir pathostur. Kuşkusuz, burada, sadece bu boyutu ele almak sorun değildir. İçrek (deruni, ésotérique) bir Nietzsche ve dışrak (aleni, éxotérique) bir Nietzsche yoktur: Nietzsche karşıtlıklar içinde ve bunların dışında konuşur. Çıkmaz'da... Nietzsche'nin metafizik karşısındaki durumu, çıkmazdır: Nietzsche düşüncesinin yıkıcı görünümü – doğrudan algılayabildiğimiz görünüm – kavranıldığından daha da kesindir, yani Nietzsche köstebeğine göre anlaşılmıştır. Nietzsche'nin bir sözcüğünü yeniden alarak, düşüncesinin "geviş getirdiği" söylenebilir ya da değil. Yine de bu planlar – biri Nietzsche'nin, oluşun varlığa, us yanılsamasının İdea'ya, kaosun kosmosa, rastlantının ereklere, vb. üstün geldiğini onayladığı plan; öteki de bir eğretilemeciliğin (métaphorisme) yönetiminde ve çatışkıların berisinde, Nietzsche'nin derinden *sorguladığı* plan; bu eğretilemeciliğin yanında tartışmalı bildirim karşıtlıkları sürüp gidemez artık – her ne kadar onlar diyalektik olarak tamamlayıcı değillerse de, yine de birbirleri için gereklidirler. Tartışmalı açıklama çatışkıları çoğaltarak, onlarla oynayarak metafiziği canlandırdığı halde, düşünce, söylemekte sakınca yok, yaratılan *gerilim* sayesinde kendi temeline batar, resmiyetini tamamlar. Ortak yönleri olmayan bu iki söylemin birlikteliği tam anlamıyla Nietzsche'nin durumunu meydana getirir. O, bunları uzlaştırmaya çalışmaz; tam tersine, çıkmazı çıkmaz yapan Nietzsche'nin sözlerinin kendi uygun-suzluğudur. Bu uygunsuzluk, Nietzsche düşüncesinin temel metaforu olarak, Güç İstenci'nin merkezinde yer alır. Ölüm, *Güç İstenci'nin gözünde*, yaşama karşıt değildir. Eylem tutkunun karşıtı değildir. Eylem oluşur demek: eylem

tepkir demektir. Ama bu tepki içe dönmüş (intraverti), ters çevrilmiş, içe yönelmiş bir eylem ise de, yine de belli bir eylem durumundadır. Hınç'ın bir duygu olması ama ters çevrilmiş bir duygu olması gibi. Rahatsız vicdan, kuşkusuz vicdanın kuruluşundan bu yana, her şeyden önce bir *içine atma*dır. Ruh bir üretimin sonucudur.

7. Yaşamın duyarlı (pathétique) yapısı

Etki ve tepki (action et réaction), daha temel bir tutkuya batmış olarak, Güç İstenci'nin merkezinde birlikte bulunurlar: simgelere, biçimlere, değerlendirmelere dayanma tutkusuna. Kurguyu ve maskeyi sürekli kışkırtan tutku, gözü dönmüş soruşturma tutkusu. Yaşama tutkusunda olan ölüm gibi, durmadan evreni parçalayan ölüm parçacıklarında da inatçı bir yaşam vardır. Güç İstenci ikilidir, ayrımsaldır (différentiel). O bir sentez değildir; bir kaynak olmayan varolan'ın metaforik (iğretilemeli) şemasıdır, bir kökendir, bir çerçevedir, ama daha çok "merkezi her yerde ve çevresi hiçbir yerde olmayan" bir çemberdir. Yeniden başlama ilkesidir, başlama ve bitirmenin ilkesi değildir. Güç İstenci birlik içindeki *boşluğu* (*hiatus*) dile getirir – dünyaların ve tanrıların uğuldamaya başladıkları boşluktur bu. Bizzat kendini gerektiren Güç İstenci, böylece istem ve güç arasındaki boşluğu eşeleyen Güç İstenci olur. Geleneksel olarak açgözlü ve isteyen bir istenç kavramına göre, gerçek olarak ayrılmayı ilk kez Nietzsche'nin gerçekleştirdiğine haklı olarak dikkat çekildi. Nietzsche istemi artık bir çeşit arzu olarak, yani son çözümlemede bir *eksikliğe* göre düşünmez sadece, o, istencin en son biçimini, *olan* şeyin isteminde bulur. İstemek Nietzsche için, olmayan ya da henüz olmayan şeyi istemek değildir – olan'ı istemektir. Varlığın en yüksek olumlanmasında bizzat kendine

yükselen istem, Nietzsche tarafından bir *lütuf* olarak düşünülmüştür.

Yine de bunu söylerken, yasa koyucu filozofun her olası yanılmasını bir yana bırakmak gerekir mi? Nietzsche, bu filozofun *olması gerekeni ("So soll es sein*[64]*!")* haykırdığını söylemiyor mu? *Sollen*'in (Buyruk) boyutu tam anlamıyla ahlak ödevi fikrine, eylemin kılavuzu ve ereği olan bir ideal görev fikrine girmiyor mu? bu boyut, onu *ereğinden (telos)* ayırarak bir yokluk, bir varlık-olmayan istenci biçimine girmez mi? Hegel, *olan*'ı haykıran bu filozof, gerçek bir yasa koyucu filozof mudur? Adeta bunu varlığa gömmekle işe başlanırsa onun istençle ilgili yapıcı ve biçim verici değeri nasıl korunur? Varlığın kendisi yeterli değil midir? Nietzsche, Bengi Dönüş'ü göz önünde tutarak, her şeyi bir daha istemek *gerekeceğine* ve *ne pahasına olursa olsun*, her şeyin geri geleceğine birlikte nasıl güvence verebilir? İstenç parçalanmamış mıdır, "en yüksek yazgıcılıkla" ölçüldüğünden dolayı? Gerçekten, istenç olan şeye hiçbir şey *eklemez*; ama bir öte yandan varlık da varlık olarak hiçbir şey değildir. Bengi Dönüş ne bir yasa ne bir varlık ne de bir istenç yapısıdır; Henri Birault'un açıklamasına göre "gerekli-ödev-varlığı"ndan[65] kaynaklanır. Öyle ki Güç İstenci'ne renk veren köküne kadar bağışçı ve verimli olan duygululuk (affectivité), "onaylama"nın duygululuğu, "isteme"nin değil, varlığın ve istemin birbirini karşılıklı içermesiyle çok yakından ilgilidir. Akla aykırı olacak şekilde, bir ikiliktir bu, ya da daha iyi bir ifadeyle, istencin yeter-sizliğinden ve onun aşkın erekler karşısındaki bağımsızlığından kaçınan varlık ve istemin, erk ve istemin

64 *Güç İstenci,* Kröner bas, § 972, s. 647.

65 Sorbonne'daki "Kendi'nin Bengi Dönüşü" üzerine dersler (1969-1970). M.Henri Birault'un düşüncesine borçlu olduğum her şeyi çok fazla dile getiremeyeceğim.

Güç İstenci'n*de*ki ayrımıdır. Daha yalın bir biçimde söylersek: istenç iki olduğundan onaylar. Varlık ancak istemin doruğunda açılır, dünya ancak sıradan olası bir düşüncesinin ışığında parlar. Nietzscheci istemin paradoksu böyledir. *Varlık istemde içkindir, istem varlıkta içkindir.* Güç İstenci'ne uygun olan şema kısır döngüdür. İstenç güçten ayrılmıştır: böyle bir sav, birbirinden farksız olan iki deyimin birbirinden ayrılması olarak anlaşılmamalı. Güç kendisi hiçbir şey değildir, hiçbir anlamı yoktur. Güç istençte gereklidir; istenç; gücü gerektirir. Varlık istemden kaçınmaz, onu aşmaz. Tersi de: Nietzsche'nin düşüncesi gerçekçiliği ütopya olarak reddeder. Gerçeğin zorlaması (dış) olmadığından İdeal de yoktur. Fichteci anlamda içerdelik (intériorité) ve özgürlük yoktur, çünkü dışardalığın (extériorité) belirleyiciliği yoktur. Nietzsche'nin düşüncesi, Kant'ın özgürlük-doğa kavram çiftinin mirasını geride bırakır. Burada da, çatışkıların berisinde açar deliği... Güç İstenci bir Savaş olduğu için *pathos*tur. Dünyanın eski sınırsızlığı batıp gitmiş varlığın körpe bedeninde sayısız yaralar açtı: Dirilmiş Dionysos'un süngerimsi ve bitmez tutkusudur sınırsızlık, simgelerin başlayıp sonra bittikleri çemberin kopuşudur.

Üçüncü kesit
Dionysos ve Mesih

"Kuşkusuz, *biraz* akıl, yıldızdan yıldıza serpilmiş azcık bilgelik, her şeyin içine işlemiş bir maya bu; daha çılgın olmaları için bilgelik karışmış her şeye... / ... İstedikleri, talihin ayaklarıyla *dans etmek*[66]!" Dionysos Güç İstenci'nin Figürüdür, onun parçalanmış yaşamı bir "varlığı", bir "bilinci", bir "ruhu" ona asla alıştıramaz –hatta belki bir "bedeni" de!– Dionysos bedensiz, ruhsuz bir tutkudur: tam zıt bir yönde anlama, varlığa bürünme tutkusudur bu. Dionysos'un tutkusu kendine engel olmaz, çünkü kurtarmaz, bağışlamaz. "Dionysos bir yargıçtır" elbette. Ama cezalandırmaz, umut da vermez.

1. İki tutku, iki bahis

Bunu biliyoruz, Nietzsche Mesih'in tutkusunu Dionysos'un tutkusunun karşısına koyar: İsa'nın karşısında Dionysos! Dionysos'un tutkusu, onu sürekli ölümler arasında yaşa-

66 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, "Gün Doğmadan Önce", s. 331.

mın yinelenmesine yöneltir; o Güç İstenci'yle özdeştir, varlık ve oluş sonu gelmez bir şekilde bu Güç İstenci'nden doğarlar. Dionysos'ta ve onun tutkusunda suçlusu ve umudu olmayan bir adalet dile gelir. Yaşamla bir olan bir adalet: yargılayan aşk'tır her zaman. Var olmak ve yargılamak aynı şeydir. Dionysosçu yargılamanın en yüksek biçimi *oyun*dur: yani dans ve gülüştür. Parıltı, görkem! Ölçülü simgelerin ötesinde, çelişkilerin berisinde en son ululama sevinci. Tüm Hıristiyan adaleti bunun tersine en yüksek noktasını "kurtarıcılık" tutkusunda bulur. Mesih'in (İsa) tutkusu gerçekten, bir insan bedeninde bir ölüm istencinin işaretidir. Mesih'in *biricik* bedeni *tüm* yaşamı öldürür, birçok Dionysos bedeninin ölümü zor durumda bıraktığı gibi. İsa'nın tutkusunun Savaş'la ilgili bir tutkuya benzer yanı yoktur; geniş anlamda bir bahistir bu tutku. Ama Dionysos'un yaşamın yaşaması uğruna öldüğü yerde Mesih ölümün yaşaması uğruna – gökkubbede bir hiç olan dünyanın batması uğruna, kendini feda eder. İsa'nın tutkusu bir aşkınlık tutkusudur, Dionysos'un tutkusu bir içkinlik tutkusudur. Bu farkı şöyle açıklıyor Nietzsche: Benim gözümde manzara şudur: "Bu tutkular aşırı nostaljik bolluktan ya da yokluktan doğmaktalar?[67]..."

2. Özgeciliğin anlamı

Gerçekten, Mesih, bir deyimi kararsız bir karşılıklılığa bağlamak ve değişim değerlerine eksik ölçü isnat ettirmek için önemli bir anda çıkagelir. Doğrusu, belli bir tarzda, Mesih'in tutkusu alacaklı – borçlu bağının bozulmasını engeller, onun inanılmaz, güvenilmez *insani* anlamını tam yansıtarak. Yanılgılara, hatalara yol açan önemli neden olan bu alacaklı

67 *Güç İstenci*, Kröner bas, § 1009, s. 661.

– borçlu ilişkisi, aynı şekilde, başka bir alanda da söz konusudur; bu dönüşüm bir içine atma (intériorisation) sürecine uygun düşer; bilinç bir *hastalık*tır. Bilinç, ölümü yaşamda sürdürdüğü için onu tehlikeye atar, bilinç yaşamı içinden harap eder.

Her ne kadar, Nietzsche'nin söylediği gibi, "fiyatları belirlemek, değerleri ölçüp biçmek, ne ne kadar eder, değiş-tokuş, tüm bunlar, ta başından beri insanlığın kafasını meşgul etmişler"se[68] de, değiştokuş (mübadele) sürecinde bilincin muzaffer bir şekilde ortaya çıkışı, bu tekelci, takıntılı durum, değiştokuşların bir basitleştirilmesiyle ve onların bir ilişki içinde bütünleşmesiyle, tüm öteki aşkınlıklarla aynı şeydir: insanın Tanrı'yla ilişkisi. Bilinç, öyle görünüyor ki, kutsal aşkınlıktan ayrı düşünülümez. *Başka deyişle, bilincin soykütüğü nihilist dinin soykütüğü ile aynı şeydir*: önce Yahudi sonra Hıristiyan.

Bilinç gerçekten, değerleri Tanrı olarak sağlamlaştırır, kendinden ötede güvence altına alır onları. Bilinç Tanrı'nın istediği kadar konuşur.[69] Sokrates'in bilinci, diyalektiği (dili) ve kutsal aşkınlığı keşfetmesi bu anlamdadır. Felsefi övgüsünü Hegel'in felsefesinde bulan Hıristiyanlık dini kökten diyalektiktir, eşdeğerliliklerinin ve İsa'nın kendini feda etmesiyle insanlığı kurtarma mekanizmalarıyla değil sadece, ama her şeyden önce özünde "mantığa" ve bilince bağlı olmasıyla. Mantığın "çürütülme"si aynı şekilde, değerlerin eleştirisinde, özellikle de Hıristiyan ahlakına ve metafiziğine doğrudan bağlı olan değerlerin eleştirisinde yer alabilir. Mantıksal karşıtlıklar ve kutsal çıkarımlar birbirlerine karşılık verirler. Dil,

68 *Ahlakın Soykütüğü*, II, § 8, Gallimard bas., s. 263.

69 *Putların Alacakaranlığı*, Mercure çev., s. 106: "Tanrı'dan hiçbir zaman kurtulamayacağımızdan çok kaygı duyuyorum. Hâlâ gramere inanıyoruz çünkü..."

muzaffer, güvenli, inandırıcı bilincin batıp gittiği yerde ahlakın ve dünyanın Hıristiyanca tasarımının çimentosudur. İnsanlık, Nietzsche diyor, etkin ile edilgini karıştırmakla bir *gramer* hatası yapmıştır. Son çözümlemede, her şey gramere bağlı – yani simgenin, kutsalın ve bilincin bu kurnazca üst üste getirilmesine bağlı. O halde felsefe, ortaya çıkışında bile, *filoloji* olmak zorunda. İlk ölçüp biçme sözcüklerin ölçülüp biçilmesidir. Dil "önyargı"nın laboratuvarıdır – metafiziğin arka odasıdır. Demek ki Mesih, borçlu-alacaklı ilişkisini iyi koruyarak ona, değerlerin *dolaşımda* olduğu alanda yeni ve kapalı bir menzil sağladı. Onu kapattı: bu demektir ki onu bitirip olduğu gibi açıklığa kavuşturdu. Onu gerçekleştirdi. *Özgecilik, "mübadele" fenomeninin ahlaksal anlatımı olarak, en yüksek biçimini Mesih'te bulur böylece.* Mesih kurucu terimdir, son değerin "kendilik"in (bilinç) ve Öteki'nin uyuşması olduğu yerde bir mantık belitidir (axiome). Bilincin özgeci biçimi olan *yansıma* (düşünce), her birinde bilinci, (kendi'nin) Bilincine yükseltir – yani, evrensele... Yansıma (düşünce, réflexion) özgeci veriyi bilincin merkezine sokar. Ben, Öteki'ne göre, varolduğum Öteki'ne göre, *kendim*'im.

Ama Mesih'in mübadeleyi sağlamlaştırıp sağlamlaştırmadığına ve bir dolaşım ve karşılıklılık (aslında bir eşdeğerlilik) dünyası kurup kurmadığına dikkat etmek gerekir – bu, mübadeleyi sınırına vardırmaya çalışmaktır: onun kendini yadsıdığı, gizeme, dinsel ilişkiye düştüğü yerde. Nietzsche'nin olağanüstü ve uyarıcı çözümlemesini, onun kara vicdanın kökeni üzerine "hipotez"ini biliyoruz. "Hata" ve "suçluluk" kavramları, birinci derecede olmak, neden olmak şöyle dursun, bir alacaklının ve bir borçlunun ilk ilişkisinden uzaktır. Bundan dolayı, bir "ceza"yı üstünde taşıyan kişi suçlu olarak değil de, bir zarar meydana getirmiş olan – sözünü yeri-

ne getirememiş ve *borcunu*[70] ödeyememiş biri olarak "cezalandırılmış"tır. Öyle ki "suçluluk duygusunun gelişmesini en güçlü bir biçimde *önleyen* bu cezadır.[71]" İnsan cezalandırılmış olduğu sürece kendini suçlu hissetmiyordu – suçlu *değildi* o. Suçluluk duygusu cezanın etkisi azaldığında, bu etki bir simge alanına girdiğinde, ya da –üstelik– çok kolayca *bağışlanmış* olduğunda kendini gösterir. Bu aşamada, öğelerden birinin içine atma olayına, yani kendi kendini cezalandırıcı bir histeriye *sızma*sıyla zayıflamış olan mübadele, bocalayabilir ancak. Sonuç olarak, hıncın ve dinsel vicdanın kötülüğü de buradadır, kendini cezalandıran kişi başkaları üzerinde gerçek bir büyü etkisi yaratır, kendi hatasına değil, *herkesin* hatasına inandırır bizi. Mübadeleyi bozar, onu kendi yararına altüst eder, ama ona çılgın bir paradoksal inandırıcılık verince ancak bu mübadeleyi yoluna koyabilir. Hıristiyan papazlarının en önemli inandırma silahı histeridir – en içte olanın dışa atılması. Ruh tiyatrodur... Mesih önce mübadeleyi kurtarır, dolaşımı güvenceye alır. Borcumuzu ödeyebilmemiz için, ona *söyleyebilmemiz* için, insan olması – yani borçlu olması gerekir. Tek sözcükle, kendisi kendine ödemesi gerekir. *Hıristiyanlığın* (*Mesihçiliğin*) "cin çarpması" böyle olurdu: "İnsanın borcu için kendini kurban eden Tanrı, kendisi kendine ödeyen Tanrı, insanın ödeyemediğini ödeyebilen odur sadece – kendini borçlusu için kurban eden bir alacaklıdır o, sevgisinden, aşkından dolayı (inanılacak şey mi?), borçlusuna olan aşkından dolayı bunu yapan bir Tanrı![72]..." Mesih'in tutkusu düzenli işlemeyen bir müba-

70 "... Tarihin en uzun dönemlerinde, yargılayıp ceza verenlerin bilincinde bir "suçlu" ile ilgilenildiğini gösterecek *en küçük bir şey* olmadı hiçbir zaman." (*Ahlakın Soykütüğü*, II, § 14, Gallimard bas., s. 273-274)

71 *Aynı yapıt*, s. 273.

72 *Ahlakın Soykütüğü*, II, § 21, Gallimard bas., s. 283.

deleyi meşrulaştırır (düzenli işlemeyen, kararsız bir mübadele bu, çünkü ters, doğaya aykırı, gücüne inandıran en zayıf yer burası), onu çiftlik-teklik (bölünebilirlik –bölünemezlik) gizemi üzerinde kurar. Mesih gerçekten ödemesini mümkün kılabilmek için borcu üstlenir –bedeli öder– ama aynı zamanda dinsel gizem olarak nihilizmi de kurmuş olur: bir Tanrı-insan, bir alacaklı-borçlu, düşüşün ve kurtuluşun (İsa'nın kendini feda etmesiyle) birlikte damgasını taşıyan bir ruhun nihilizmidir bu. Mesih, dengeleme istencinin, denklikler elde etme, kısacası bedel ödeyerek insanlığı kurtarma istencinin ortaya çıktığı, kurtarıcı bir tutkudur. Denkliklerin bu aykırı ve yıkıcı dünyasında aşırının yerini aşırı olan alır. Ayrıca – Hıristiyanlığın yeni bir "cin çarpması" – aşırı aşırının modelidir: en zayıf *olan* en güçlü*dür*, en yoksulu en zengin, en şaşkını en... sevilen kimsedir!

3. Öç alma zamanı

Mesih'in tutkusu, bu aşkınlık ve kurtarma (İsa'nın kendini feda etmesiyle insanlığın kurtuluşunun) tutkusu, nihilizmi bir mübadele ve karşılıklılık dünyası – değerlerin denkliğinin, dilin ve bilincin denkliğinin dünyası olarak gerçekleştirir. Sonra, bu, Mesih'in tutkusunun bir *çağ* açmasıyla aynı şeydir. Bu çağ *boğuntu* (angoisse, iç sıkıntısı, bunalım) çağıdır. Ölü Dionysos, *hemen* canlı Dionysos olur. Mesih *üç gün sonra* dirilir... Bu üç gün insanlık için bir derin düşünme (méditation) yerine geçer. Paradoksun, aşırılığın, utancanın körüklediği üç gün. Zamanı ateşlemek, onu yaşamın çevresine dolamak için çok eski, anımsanmayan üç gün, istemi "tutsak" etmek için: öç ruhunu yaratmak için üç gün. "Şarap ispirtosu"ndan söz edildiği gibi bir öç esansı, bir öç ruhu. Öç ruhu – yani: öç simgelerinin bir hülasası, bir defteri. Bir çılgınlık...

"*Öç*, budur çünkü: istemin zamana ve geri gelmez geçmişe karşı öfkesi."

"Gerçektir, büyük bir çılgınlık vardır istemimizde, bu çılgınlığın ruh sahibi olmayı öğrenmesi, bir beladır tüm insanlık için."

"Öç ruhu, ey dostlarım, bugüne dek insanoğlunun en üstün düşünme biçimi, budur; ve acının olduğu yerde bu acının ceza olması gerekiyordu.[73]"

Dionysosçu "kurtarma", "tutsak" istemin bizzat istem tarafından kurtarılmasıdır *-der Befreier und Freude-bringer* (kurtarıcı ve sevinç muştucusu). Hıristiyanlık (Mesihçilik), diyor Nietzsche, bir *acımasızlık* dinidir– her şeyden önce de kendine karşı bir zulüm dinidir. Sevincin bir içkinlik duygusu olması gibi, iç sıkıntısı da bir aşkınlık duygusudur. Hıristiyanlık konusunda, Nietzsche'nin "her gerçekliğe *karşı* onun içgüdüsel nefreti" dediği şey, zamana karşı, zamanın "geçme"sine karşı öfkeyle özdeştir. Mesih'in ölümüyle başlayan zaman – en azından Paulusçu öğretinin egemenliğinden beri[74] – kurta-

---

73 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. II, "Kurtarma Üzerine", s. 287, ed. bil.

74 Hıristiyanlığın kurucusu, gerçekten de, Mesih'in ölümünü *simge* alanına ulaştırmak için ona dört elle sarılan kişidir. Bu bakımdan, Mesih'in "praksis"i (Nietzsche'nin dediği gibi) başlangıçta, Platon'un Sokrates tarafından ayartılması gibi, Paulusçuluk tarafından bozulmuştur. Nietzsche'ye göre, aynı zehir söz konusudur. Nietzsche'nin Mesih karşısındaki durumunun (*Deccal*'ın 39. metnine kulak verelim: "yalnız Hıristiyan") onun Platon'la iki yanlı ilişkisine benzediği de gerçektir. Aziz Paulus İsa'nın ölümünü *Vor-bild* (G. İ. § 170) olarak, izlenecek *model* olarak kurduğundan beri, o Evangelium'u (incil'i) bir "Dysangelium"a çevirdi. Hıristiyanlığı "yeni bir kötülük"e dönüştürdü. Nietzsche şöyle diyor: "Paulus'un suçluluk ve günah kavramını öne çıkarmasına ihtiyacı vardır - yeni bir praksise değil. (İsa tarafından gösterilip öğretilmiş olduğu gibi). Onun ihtiyacı yeni bir din, yeni bir iman, Musevi bir dönüşüm içindeki inançtır (imanla "kurtuluş")..." (G. İ. Kröner bas., § 167, s. 119-120). Paulus "pagan dünyanın en büyük tehlikesini kavradı"; "Mesih'in yaşamı ve ölümü ile ilgili sözlerden ve olgulardan tümüyle keyfi bir seçim yaptı. Ağırlık merkezini her tarafa çekerek her şeyi arzusuna göre vurguladı(...), sahih Hıristiyanlığı parça parça ortadan kaldırdı" (aynı yapıt). Paulus *inanç* ve dogma olarak Hıristiyanlığın kurucusudur. İsa'nın ölümü elinden alınmıştır; "Olgu", Paulus tarafından kullanılmış olan "model"i aşmıştır. Hıristiyanlık bundan

rıcı "ahiret"in *acısı içindeki* ölümlülerin zamanıdır, masumun ancak suçlu olabildiği zaman, günah zamanı, kendini bozan, hiçliğin kemirip durduğu zamandır bu. İstemi kurtarmak demek, onu dünyanın mutlu içkinliğine yeniden kavuşturmak demektir: çünkü, aşkınlıkta yaşayan her şey suçludur. Kurtarılmış istem Kendi'nin (Aynı kalan'ın) Bengi Dönüş'ünü onaylar –masumiyetin ve oyunun döngüsel zamanını. Bugüne dek insanoğlunun düşüncesi –*Nachdenken*– geçmişin tutsak bir düşüncesi, başı sonu belirlenmemiş bir düşünce oldu; bir aşkınlık atacılığı. Hıristiyanca tutku, dinsel görevinden, yani yorumundan ayrı düşünülemeyen nihilist bir bahistir. Nietzsche'nin belirttiği gibi, her şey *acının anlamı*nın (*Sinn des Leidens*) çevresinde döner. Mesih'in kendisinde bile hiçbir şey açık, kesin değildir. İsa'da acı kadar sevinç de vardır; onun masumiyetini yaratır ve Nietzsche'nin son düşüncesine göre onu Dionysos'un kardeşi yapar! Aşkınlıktan (kurtuluş, bedel ödeme, din değiştirme, lütuf vb.) başlamak üzere, acının yorumu budur, Hıristiyanca bahse girmeyi bir *miza*ya dönüştüren

---

dolayı bir yolsuzluk sonucudur, delicesine cesur bir yorumdur, üstün derecede nihilist bir bahse tutuşmadır. Nietzsche diyor ki: "Paulus'un psikolojisine katkı. – Gerçek katkı: İsa'nın ölümü... Bir gün Paulus'un aklına soylu bir olasılık gelir: "bu ölümün anlamı şu ya da bu olabilir" – ve hemen işe koyulur! Bir *varsayım*, yaratıcısının ona verdiği soylu bir atılımla kendine özgü inanç gücünü gösterir." (G. İ. § 171, s. 122, Altını biz çizdik.) – Sonuç olarak, nihilizmin tüm belirtilerinin yöneldiği şeyi, ister Platonculuk, ister Hıristiyanlık ("halkın kullandığı anlamda Platonculuktur bu") olsun, olabilecek olan en gözüpek iki yorumun tuhaf yazgısı üzerinde düşünmek gerekir – derhal ters çevrilip alt üst edilmiştir bu yorumlar. Platon'un Sokrates tarafından bir kaçırılması vardır; bu olgu Hıristiyan praksisi düzleminde yeniden yaratılır. Sorun, bu olgunun Platon'un düşüncesiyle ve İsa'nın yaşamıyla aynı nitelikte olup olmadığının ya da sadece dıştan yapılmış bir yön değiştirmenin söz konusu olup olmadığının bilinmesidir. Gerçekten, nihilizm *her zaman yerleşmiş bir dogmanın, Kilise'nin düzlemindedir – asla yaratıcısına göre değerlendilmiş yorumun düzleminde değil.* Her önerme dogmaya dönüşerek tepkisel olur, Sanatçı-Platon'un filozof-Platon'a karşıtlığı "gözüpek yorumcu" olan yaratıcı ile "hakikat" arasındaki karşıtlıktır. Aynı şekilde, Mesih'in yaşamı da "gerçek yaşam"ın göstergesi olur. "Gerçek yaşama giriş – evrensel hayatı yaşarken ölümün kişisel yaşamından kurtuluruz" (G. İ. § 194, s. 138. Şu yapıta da bakınız: *Gülen Bilgi*,V, § 353, "Dinlerin Kökeni Üzerine", Paulus'un *yorumu*...

acının *kefaret*e dönüşmesidir. Tutkunun nihilist biçimi karakterlerin mizası, seçeneği, İkili yapısıdır. Bu bir karşıtlık. Dionysos acıyı bal eyler, bir parça sevinç gibi arzular onu. Dionysos'un masumiyeti (Hıristiyan *saflığı*na karşıt) – sevinçle acının, yaşamla ölümün birlikte olumlanmasından başka nedir? Dionysosçu bahis bir *oyun*dur; acının ve sevincin neşeli bir ters çevrilebilirliği. Bir bağlaşma. Dionysosçu bahsin İkili yapısı kurtarılmış istemle özdeştir. O, en yüksek betimlemesinde Güç İstenci'ni temsil eder. Nihilist mizanın istemi ikisinden birini ister. Dionysosçu oyun ikisini ister. İki'yi ister. Ama oynamak için önce mizayı ters çevirmek gerekir: kahramanın, dramın, peygamberin zamanıdır bu...

4. Talihin işlevi olarak istençteki gücün (erk) yorumu

Bahis, Güç İstenci'nin kendisinde, Güç İstenci'nin İkili yapısında kurulmuştur. Tepkisel (réactif) güç "tutsak" isteme, eylemsel (actif) güç de aslında kurtarılmış istem'e tekabül eder. Buna göre istem ancak bizzat kendini istemesi, böylece de ereklerin örümcek ağından kurtulması durumunda serbest kalabilir. Bengi Dönüş –ve Dionysos'un kendisi– bizzat kendini isteyen, çevresinde ereklerin boşluğunu meydana getiren istencin adıdır. Erekleri şöyle bir kafasından geçirerek, onlarla oynayarak kendini isteyen istenç, ayrıca Güç İstenci olur. Saf bir olanak düşüncesi, denek taşı olan Bengi Dönüş, istenç için (onun niteliğinde) bir istenç ereği değildir, çünkü, tam tersine, Bengi Dönüş bir istenç *talimi*nin sonunda ancak düşüncenin ve yaşamın kesin bir deneyimi olarak baskın yapar; Nietzsche bu talime "etkin nihilizm" ya da "yüreklilik nihilizmi" adını verir. Oysa "zayıfların kötümserliği"ne bağlı olan "edilgin nihilizm" yaşamın değerden düşürülmesi ile, tepkisel bir istemle eşanlamlıdır; etkin nihilizm zorunlu olarak bastırılmış

ve bugüne dek hiçlikle onurlandırılmıştır. Böyle bir istem *pratiği,* böyle bir çalışma Nietzsche'nin "hakikatle bir deneme" adını verdiği şeyle karıştırılır. Ama, her deneyimde Güç İstenci'ne borçlu olan "ereklerin" berisinde onu arayan bu "hakikatle bir deneme" olayı insanlığı tehlikeye atar, çünkü "buyurmada şans da, risk de vardır, canlı ne zaman buyursa hayatını tehlikeye atmaktadır.[75]" Belki de bu risk yüzünden, bu *Deneyim'*den (ya da: *Versuch*), bu "hakikatle deneme" yüzünden "yok olup gidecek insanoğlu"?

Nereden doğuyor bu kuşku? Böyle bir varsayımın ortaya çıkmasına neden olan nedir? Şudur: Nietzsche'nin çok serbest olan etimolojisine göre "şeylerin ölçü memuru" olan insanın "şeylere değer biçmesi, kendini güvenliğe alması.[76]" Değerlerin değerini sınamak ölümcül bir tehlikeyi göze almak demektir. Nietzsche'nin felsefesi her zaman denemeci bir düşünürün eşsiz bir deneyimi ve köküne kadar da bir pedagoji olmuştur. Ama, Güç İstenci'ne dayanan Nietzsche pedagojisinin tek erdemi vardır: cesaret; tek yolu da: yaşamını tehlikeye atmaktır. Nietzsche'ye göre ancak kendini aşarak batmasını ve yıkılmasını isteyen, eğitmenin en yüksek biçimine (filozof-kral) ait olur. Çünkü Nietzsche'nin her ne kadar, Üstinsan'ın "erek"(*das Ziel*) olduğunu söylediği gerçekse de, onu bir öz ya da bir İdeal olarak tanımlamayı kast etmemiştir. Üstinsan anlamlı bir "erek"tir: aşma *bu sıfatla* olması gereken şeydir. Üstinsan geçiştir; bir aşkınlık değil de bir "aşma"dır. Bundan dolayı, oyunsal ve olumlu biçimiyle bahis Üstinsan'a aittir. Üstinsan'ın Dionysos'la ortak olarak sahip olduğu şey *tutku*nun kozmik ve ürkünç gelişmesidir: Üstinsan'ın girdiği bahis yaşamını tehlikeye soktuğu oranda olumlayıcıdır. Ancak bu şekilde Üstinsan olur o; en temel ve en geniş tutkunun aynı zaman-

75 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* II, "Kendine egemen olmak" üzerine, éd. bil., s. 239.
76 *Aynı yapıt,* I, "Binbir amaç üzerine", éd. bil.,s. 139.

da en yüksek olumlama olması bu biçimle olur ancak. Eylem ve tutku Üstinsan'da birbirine karışmıştır, onun bahsinde acıya komşu olan en canlı yaşam ile ölümün bütünleşmiş olması gibi. Gerçekten bütünleşmişler mi? Elbette sözcüğün diyalektik anlamında değil! Nietzsche düşüncesinin ikili hareketini, Bengi Dönüş'ün simgelediği *bu sonsuz ikiler paradoksu*nu bir kez daha buluruz karşımızda: yükselmek için batmak, harekete geçmek için sabretmek, Aynı kalan'ın Dönüşünü olumlamak için nihilizmi devirmek, gerçeklikten vazgeçmek için gerçekleştirebilmek ve nihayet sevinç uğruna acıyı istemek. En denemeci düşünce en arzulu istenç tarafından – ancak bizzat gereken istenç tarafından sunulmuştur. Acı ve ölüm sadece gölge olaylar olarak gerekli değildir; sadece "göze alınmış", "kabul edilmiş" olaylar değildir. Onlar bahsin ikili yapısında bizzat gerekli olan ve şükranla anılan olaylardır. Daha canlı bir yaşam istemek, daha da *fazlasını* gerek*tirebilen* bu yaşamın ölmesini istemektir. Yani, her zaman güçten fazlasına ihtiyacı olarak, acının ve ölümün yer aldığı Güç İstenci'nin olumlayıcı yapısında olur bu. Acı çekme ve batıp gitme istencinin kötümserlikle karşılaştırılabilen hiçbir yönü yoktur yine de. Elbette, Üstinsan, Dionysos gibi, kendini en geniş tutkuya eş görür; ama onun içli gönül yüceliği onu, nefretin ve öfkenin en sinsi biçimi olan "kurban duygusu"nun ve şehit psikolojisinin ötesinde tutar. Üç almanın en soylu biçimi. Üstinsan'ın tutkusu bir kurban değildir – yaşamla ilgili olsa bile – çünkü bu tutku bir içkinlik tutkusudur, aşkınlık tutkusu değil. Onun ereği yoktur; o sadece bir *erk* (pouvoir) yoğunlaşmasıdır. Bu, bir miza tarafından belirlenmiş, dramatik bir tutku değildir; trajik bir tutkudur. Tutku gücün "sonu-na-ulaşmak"tır - ölümün içine kadar! İki sonsuzluk (kısır döngü) Üstinsan'ın simgesinde kıyasıya çarpışırlar...

* * *

Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinin anımsanmasının tam zamanı mı? Kuşkusuz. Bunun trajik düşünce ile diyalektik düşünce arasında gösterilmesi yerindedir. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda, diyalektiğin "her usavurmada kendi zaferini kutlayan ve ancak bilincin soğuk ışığında soluk alabilen[77]" iyimser bir öğeyi içerdiğini belirtir. Aforistik ve parçalı düşünce, öncüsü Herakleitos'ta bulur ve Sokrates'i "değerlerin tarihinde derin bir ahlak bozukluğunun zamanı" olarak görür. Bu düşünce biçimi diyalektik düşünce yöntemini kökende reddeder. Çünkü çelişkilerin çelişik olmayan bir bütünlük içinde kurulmuş olduğu diyalektik, sadece Bir'i daha iyi ifade etmek için Üç'ten söz eder. İkil'i (Duel) bilmez; üçlüdür, daha doğrusu "tekli"dir. Bundan dolayı ilkece trajiği yok eder; çözüm her zaman vardır diyalektikte. Hegel, felsefenin ereğinin kesin olarak "rastlantıyı ortadan kaldırmak" olduğunu söyleyerek tarih dersine başlayabilir... Dahası var: "Felsefe her şeyden önce mantıksal İdea'dır, düşüncedeki idea gibi bir İdea'dır (...) spekülatif (kurgul) felsefe İdea'nın bilincidir. Öyle ki *her şey İdea olarak tasarlanmıştır*[78]"... Hegel'e göre, yalnız Bir'le ilgili seçimli felsefe yapma ilgisi söz konusu olmuyor değil, bu, deyim yerindeyse, güçlendirilmiş de oluyor: Tarihte Bir'in yeniden öne sürülmesi "aklın kurnazlığı"dır, zamanın (*der daseiende Begriff selbst*) ayırdığı şey yeniden düzenlenir bu aklın içinde. Akıl Evren'de yitirmez yolunu.

Gariptir, Nietzsche'de talih de (rastlantı da) aynı durumdadır! Güç İstenci zar atışında bahse giren şu ya da bu istemden daha zengindir. Talihin kökü gücün (force) kendi bereketindedir. Öyle ki bahse giren, İki'den söz eden Üstinsan, bahsin

77 *Tragedyanın Doğuşu,* Kröner bas.; § 14, s. 123.

78 Hegel, *Begriff der Religion* (Din kavramı), Félix Menier bas., s. 32-33 (Altını biz çizdik).

tersine, acıyı ve ölümü *yanında* istemez. Her olanak ortadan kaldırılmıştır. Kısacası, ölüm tasarımı yoktur artık, çünkü döngüsel zaman kaygılı yansımayı reddeder. Ölüm bir olumsuzlama ya da ilerleyen yaşama ödenmesi gereken bir bedel değildir. O yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. "Ve işte, dedi Zerdüşt. Yaşamın bana açtığı sır: Gör, dedi bana, kendini sonsuza dek aşmak zorunda olan benim.[79]" Kısacası, üzerine bahse girilen yaşamın kendisidir, sonsuza dek yinelenen bir deneme atışı. Ama yaşam, bu ne? Egemen olma istenci. Schopenhauer'in "yaşama-isteği" kavramı istemi somutlaştır; bu "yaşama-isteği" yaşayan her şeyi kuşatarak her zaman işbaşında olan *basit* bir güç oluşturur. *Soyut* bir şey yaratır: istenç, tasarıma bağlı bir zihin yetisi olmadığı için, daha zayıf bir içgüdü, bir güç, bir atılım, ya da söyleneceği gibi: hiçbir durumda basit bir şey değildir. Yani önceden kestirebilen ve beklenen, gözlemlenebilir bir şey değildir. Geleneksel olarak anlaşılmış istenci ereksel bir ilkeye bağlayan tüm köprüleri istenç *içinde* yıkan güçtür (puissance) – ister içgüdüsel ve "hayvansal", ister düşünsel (noétique) olsun. Güç (puissance), istemi (vouloir) usa aykırı bir şekilde gerçekliğinden uzaklaştırır, talihi oraya kapatarak istemi somutlaştırır. *Güç talihin ilkesidir, çünkü gücün de ilkesidir.* Ve gücün kendisi *kör*dür, ilkece erekleri ve tahminleri aştığı için – ama yine de bunları ortaya koyduğu için. Kördür, bir başlangıca ya da bir hedefe yönelmeden kendini aştığı için. Salt cömertliktir, tümüyle dağıtıcı, bölüştürücüdür. Tam bir berekettir, yitip gitmekten hiçbir zaman vazgeçmez. İki sonsuzluk paradoksu daha...

Nietzsche diyor ki: "Her canlı boyun eğer.[80]" Biraz ötede, devam ediyor: "Hayatı gördüğüm yerde egemen olma isten-

79 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* II, "Kendine Egemen Olmak Üzerine", éd. bil., s. 239.
80 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* II, "Kendine Egemen Olmak Üzerine", éd. bil., s. 237-240.

cini gördüm; hizmetçinin istencinde de, efendi olma istenci gördüm." Demek ki itaat ve egemenlik karşıt olgular değildir; bunlar ayrımdır, ya da daha doğrusu istemin kendi ayrımıdır. Güç İstenci'nin dokunaklı –ama dramatik olmayan– ikili yapısı böyledir, o aynı zamanda itaat etmek istemeden egemen olmayı isteyemez. İstenç, itaat etmek ve egemen olmaktan doğmuştur. Onun tüm esnekliği, bu aralıkta, her zaman yıkılmış –ta başından yıkılmış olan "kendisilik"te bulunur. Schopenhauer'i eleştirmesi bundan dolayı:

"Elbette, "yaşama-isteği" formülünü ortaya atmak isteyen kişi hakikate ulaşamadı, öyle bir istem (irade) yok! Zira var olmayan var olmak isteyemez; *var olan da hâlâ nasıl var olmak isteyebilir?*

"Ancak yaşamda istenç vardır; ama bu istenç yaşama isteği değil; *işin hakikati*, Güç İstenci'dir o![81]"

* * *

Nietzscheci pedagojinin dayanağı bu yok edilemeyen ikiliğin esnekliğidir; bu pedagoji bir bahis ve risk pedagojisidir (riske etmek İki'den söz etmeye dayanır: tutku ve eylem, acı ve sevinç), Platon'un pedagojisi de bir *Demon* pedagojisidir. Biri, bir aşma pedagojisi (İki'den söz etmek); öteki de bir aşkınlık pedagojisi (Mümkün olduğu kadar Bir'den söz etmesini öğretmek).

* * *

O halde, Hıristiyanca tutkunun ve onun dinsel görevinin anlamını bir yücelim noktası ve nihilizmin dönemeci olarak

81 *Aynı yapıt, aynı yerde.*

görüyoruz: seçenek Mesih'te somutlaşmıştır: ya hiçbir şeye yaramayan bu dünya, saçmalık ve boşuna çekilen acılar dünyası, *ya da* öteki dünya, gerçek dünya, gerçek hayat... Nihilist duygunun yapısı, ya dışarı atma ya ayırma. Din, en azından, onun bir selamet doktrini ve bir öte-dünya inancı olduğu anlamda, her şeyi drama ve kumara döndürür. İmanın ciddiyeti ayırıcıdır, "ya o, ya o!" der... Dionysos'un bir "din" *olması* (bundan sonra bizi tek ilgilendirecek olan anlam, özel notların dışında) bambaşka anlamdadır. Dionysos Kendi Bengi Dönüşünün dinidir: oyun dini, bir olumlama, bir içkinlik, bir ikili tutku dini. İnancı din dışında tutan sanatçı dini. Ayrıca kuşkucuların dini. Nietzsche "din adamlarına, yasa koyuculara, Devlet adamlarına, *dönüştürüm* güçleri olarak (*als* umdildende *Mächte*) *gizli sanatçılar*" diyor. Bunun anlamı şudur: Onların yaratıcı *doyumsuzluğu,* onların *sabırsızlığı* – insanı biçimlendirmede diretecek yerde, *geçmişin büyük adamlarını* ilahlara ve kahramanlara dönüştürür.[82]"

Bengi Dönüş neden bir din, bir pedagoji (seçmeli bir doktrin) ve bir deneyleme ile birliktedir? *Bu* dünyadan başkasını ne isteyen ne tanıyan, aşkınlığı ve öte-dünyayı "çürüten" ve ayrıca... dünyayı da *dönüştüren* bir dinin paradoksudur bu!

82 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*, éd. F. Würzbach, Dtv. II, § 111, s. 690.

2. BÖLÜM
"Deneysel Bir Felsefe" Üzerine

"İnsan, karakteri henüz belirlenmemiş, saptanmamış hayvandır..."

İyinin ve Kötünün Ötesinde
III, §62, Gallimard, ss. 77

"Bana: 'Deneyelim!' diye karşılık verme olanağı sağlayan her kuşkuculuğa yürekten katılıyorum. Ne var ki denemeyi kabul etmeyen bu konuların, bu sorunların hiçbirinden söz etmiyorlar bana. Böyledir benim 'doğruculuğumun' sınırı: zira ötede, cesaret yitirdi haklarını."

Gülen Bilgi,
I, § 51. "Doğruculuk"

"Platon sanatçıydı aslında, görünüşü varlığa tercih etti! Yani, yalanı ve şiiri hakikate!..."

Güç İstenci, Kröner,
§572, ss. 390

Birinci kesit
Tam Öykünümcü Düşünce Olarak Bengi Dönüş

Sokratesçilik Platon'u yoldan çıkardı. Kuramsal ideal, felsefeyi, "ruhların bu zorba taslakçısı[1]"nı bozdu, öyle ki, modern "felsefe"nin artık *tarzı* yoktur: artçıların ve "eleştiriciler"in düşüncesidir o, varlığını sürdürüp egemen olmaktan aciz olan bu "entrika felsefesi"nin bilimsel savlara karşı koyacak bir şeyi yoktur artık, bunların kötü alışkanlıklarına öykünür, değerlerini benimser: ılımlı ustalıklar, çalışma zevki, nesnellik, açıklanmış "gerçeklik" ve "olguculuk" (positivisme)... Böyle başlar *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin altıncı bölümü: bilim (yani olgucu bilim), "kuramsal" felsefenin kalıtçısı olan bu bilim sadece bu sonuncudan ayrılmış değildir, onu *kendi alanında* daha da aşmıştır; günümüzde bilginler (akademisyenler) felsefeyi küçümsüyorlar, bizzat kavramsal değerler adına onun doğruluğunu ve yararlılığını tartışma konusu ya-

1 *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, VI, "Biz, bilginler" § 204, Gallimard bas., s. 119.

pıyorlar. İlk saptama böyledir: felsefe yoktur artık. Sokrates Platon'u yendi, felsefeyi kesin olarak "bilim"e dönüştürdü; bu bilim sadece kendisinin yorumlayabileceği ve kullanabileceği bir "deneyim"e başvurabilsin ister. Filozof-kralın – aklından önce *tarzıyla* buyuran filozofun sonu gelmiştir, gururlu ve yalnız Efendi'nin sonudur bu – "Herakleitos, Platon, Empedokles... daha birçok kral soylu ve görkemli münzevilerin çağı bitmiştir"[2] Bilgin topluluğunun baskıcı tevazu çağı gelmiştir. Halkçı Sokrates, nefret dolu diyalektikçi ve soysuz Sokrates, Platon'un gözüpekliğini unutturdu, *buyuran ve egemen olan sesini, kısacası felsefenin "politik" sesini kıstı.* Nietzsche şöyle diyor: "Bilim adamının bağımsızlığının ilanı, onun felsefeden kurtuluşu demokratik düşüncenin ve onun iddialarının doğrudan bir sonucudur[3]..." "Biz, akademisyenler" *Filozof'u* arıyoruz...

1. Felsefi sorunun vakitsizliği

Nietzsche "geleceğin filozofu"nu ararken Platon'la bir kez daha diyaloğa girer. Böylece Sokrates'le de. Metnin *sorusu* şudur: "Filozof nedir? Biz, akademisyenler" *alaylı bir şekilde,* bilim üzerinde değil, felsefe üzerinde dururuz. Felsefe, felsefenin içinde değildir artık: başlığın açıklaması böyledir. Onun *Er-ört-erung*'u (konuşma'sı) a-topiktir (konuyla ilgili değildir). Felsefeyi artık felsefeden soramayız, çünkü o bilimin sadık bir taklitçisi olmuştur. Nietzscheci sorgulama Filozof'un sahihliği yönünde *vakitsiz*dir; bunun nedeni, sadece Nietzsche'nin, "geleceğin filozofu"nun, yani "buyuran" ve "yasa koyan" filozofun ne olacağını göstermesi değildir yalnız; aynı zamanda felsefenin geçmişin, şimdinin ve geleceğin üç boyu-

2 *Aynı yapıt,* VI, § 204, s. 119.
3 *Aynı yapıt,* s. 118.

tu içinde parçalanmış olmasıdır. Felsefeye karşı Nietzscheci sorgulama onun özgünlüğü içinde yine de "tarihsel" bir yorum değildir; Nietzsche felsefenin ne olduğunu ortaya koymaktan, onun ne olduğunu hatırlatmaktan ve olacağı şeyi ilan etmekten hoşnut değildir. Onun olması gerekeceği şeyden, *ödevinin*[4] ne olması gerekeceğinden söz eder.

Felsefenin geleceği ile değil, geleceğin felsefesi ile ilgili bu "yükümlülük" (ödev, obligation) duygusunun, sadece felsefenin gerçek zamansallığı üzerine bir sorgulamada verilmiş olması nasıl düşünülür? Daha sonra: felsefenin bu gerçek zamansallığı onun ta başından, ortaya çıkışından beri gösterdiği kesitler*den* ayrı düşünülemez. Nietzsche'nin sorunu, başka bir deyişle, ne bir "tarihsel felsefe"yle ne de bir *philosophia perennis*'le (kesintisiz felsefeyle) ilgilidir. İkisi de, *deneysel olarak* zamana göre tavır alır, felsefenin kendi zamansallığına, bundan dolayı da sahihliğine ulaşamaz. *Onlar Nietzsche'nin kendi ödevi dediği şeye varamaz.* Nietzsche felsefeyi bir yazgı olarak düşünür: geleceğin felsefesi felsefenin geleceği değildir. Felsefenin geleceği, gerçekten felsefeyi zaman içinde gelişen bir disiplin olarak görür, her şeyin Tarih içinde geliştiği gibi. Nietzsche'nin düşündüğü bu değildir. "Geleceğin felsefesi" zamansal bir boyuta doğru değil, – tam da felsefenin sahihliğine doğru bir yön gösterir. Nietzsche ile birlikte, felsefenin; onun Platoncu konumunun çıkmazına girdiğini yineleyelim; felsefe hiçbir zaman terk etmediği bir çıkmaza girmiştir: o kendi kendini-tanıma yazgısının ardına düşerek *gerçekleştirir kendini.* Bu böyleyse, ilke olarak Nietzsche söyleminin her naif yorumundan sakınmak ve her deneysel imgelemin yolunu bir oyunla kesmek gerekir. Öyle ki Nietzscheci felsefe sorusunun vakitsizliği felsefenin bir zamandışılığı ile özdeş değildir; "ebedi" yorum ve "tarihsel" yorum,

4 *Aynı yapıt*, § 208, Gallimard bas., s. 127.

ebediyen hiç değişmemiş bir felsefe doğası tasarladıkları oranda dogmatiktirler ve onun sorgulayıcı etkinliğine pek önem vermezler. O halde bu felsefi sorunun vakitsizliğinin neden kaynaklandığını anlayalım: felsefenin *felsefi* sorunundan mı? Felsefe ne zamanın *içinde* ne de zamanın *ötesinde*dir. O tüm zamansal esrimeleri kucaklar; deyim yerindeyse, zamansallığın kendi açılımında can çekişir o; kendi kesitlerini aydınlatmak için zamanın kesitleriyle *oynar*. En son olarak, zamanın kendisinden ayırt edilemez olur. Nietzsche felsefenin açılımını Avrupa'nın alanında ve Avrupa'nın geleceği olarak düşünür. Ödev Avrupa'nın ödevidir. Bu, Avrupalı politikacının kendi politik yapaylığı içinde, Nietzsche'nin "büyük bir politikacı"nın ortaya çıkışını önceden haber verdiği "kehanetler"ini olayların arasına sokmayı gerçek bir amaç addettiği anlamına gelmez. Faşizm tarafından büyülenmiş yazarların ilgisi Nietzsche düşüncesinin *ütopik* bir yorumundan ayrı düşünülemez. Gerçekte, Nietzsche'nin söylemi faşizanca kullanıştan kurtulamaz. Onun güvensiz çılgınlığı ve nihilist kuşkuculuğu dışında, zor durumdaki kapitalizmin serüveni olan faşizm mitolojik-ütopik bir boyuta açılır, Nietzsche bunu uzun zamandan beri "modern fikirler"in sözcükleriyle yerden yere vurdu. "Modernite"nin en büyük felsefesi sefaleti mitolojiyle dolup taşan bir sefalettir. Yahudi düşmanlığı bir mitoloji değil de nedir? Anarşizme, sosyalizme ve "demokratizm" diye adlandırabileceğimiz şeye gelince (zira bir gerçeklikten çok daha farklı bir "düşünce" söz konusu), Nietzsche ilk ikisi için, *özü bakımından bir Hıristiyan liberalizm*inin serüvenlerini gösterir orada; orada *inancın* (Hıristiyan inancının) metamorfozlarını görür. Nietzsche'nin, son çözümlemede, ütopyada reddettiği şey, hangi ütopya olursa olsun, *inanc*a yol açmasıdır. Oysa, inancın arkasında her zaman gizli bir *ahlak*sal değerlendirme vardır. Ütopya gelece-

ğin bir gerçekçiliğidir. Nietzsche düşüncesinin uygunluğu, ancak çok fazla ortaya konuldu bu, deneysel imgeleri hareketete geçirmeye yöneltir her zaman: Nietzsche'nin metaforun vakitsizliği ve olağanüstülüğü içinde konuştuğu yerde, kimileri Nietzsche'nin *edebiyatıyla* yetinmekte tereddüt ederler. Nietzsche düşüncesi tüm gücüyle, onu göstermeyi denedik, "kuramsal" eğilimi – bu ister bilimle ilgili olsun, ya da daha tuhafı inançla, ya da bastırılmış kanılarla ilgili olsun – gerçekliğinden uzaklaştırmaya, ayağına karpuz kabuğu koymaya can attığı yerde – Nietzsche lirizminin özgünlüğünün "öte dünyalar"ı kendine yasaklamaktan gerildiği ve fazla açıklamak arzusuna kapıldığı yerde, kimileri Nietzsche'yi naif ve biçimsel (ama biçimleyici değil!) bir okumanın içine hapsettiler – kuşkusuz şu çok ünlü "öç ruhu"nun son serüvenidir bu... Felsefi atopia'yı ütopya'ya dönüştürünce Nietzsche felsefesinin keskin yanını elinden almış oluruz; ona ait olmayan bir alanda savaşa hazırlarız bu felsefeyi... "Ama sadece okumuş olduklarından dolayı kendilerini güçlü sanan zayıflar üzerine![5]"...

Bütün ütopyayı yerin dibine batırdığımızı söylemeyeceğiz! Bunun için büyük Charles Fourier'ye çok saygı duyuyoruz. Bizim kabul etmediğimiz şey ütopik olmayan bir söylemin ütopik yorumudur. Ne var ki, onun kendi alanında bir ütopyanın büyüklüğünü oluşturan şey, onun İyinin ve Kötünün Ötesinde – yani her ahlaksal değerlendirmeden bağımsız olarak betimleme, biçimleme (figurer) yeteneğidir. Fourier'nin ütopyası, ilkece *tarafgir* olduğundan her ucuz insanlıkçılığa yönetebildiğimiz kınamayla karşılaşmaz. Burada ütopya=gerçeküstüçülük...

* * *

5 Paul Valéry "Valéry'nin Nietzsche konusunda Henri Albert'e yazdığı dört mektup", *On beş günün defterleri*, 18. serinin 2. defteri, s. 19.

Nietzsche sorununun vakitsizliği zamanın boyutlarıyla oynar, bunların hiçbirinde durmaksızın. "Geleceğin filozofu"nun portresi fazla sadık her aynadan yüzünü kaçırır. Ne var ki vakitsizlik (imtempestivité) Nietzsche'de eleştirel, hatta *deneysel*dir. Nietzscheci sorgulamanın deneysel değeri, bunun çekice göre kesip biçtiği ve biçimlendirdiği "güncel olmayan düşünceler"den ayrı düşünülemez. Vakitsizlik yine de gerçek zaman hakkında bir kehanet, bir öncelik düzeni değildir; *zamanın gerçekliğidir o*, yanında varolan'ın fazla olduğu, duman gibi uçup gittiği, şimşek gibi çakıp geçen varolma'dır o. "Modernite"den daha derin olarak zamansaldır, daha derin olarak "mevcut"tur, bununla alışılmış bir yolun ve "sıradan bir dünya"nın tatsız tuzsuz besini anlaşılıyorsa da... Nietzsche, "büyük olaylar"ın en çok gürültü çıkaran olaylar olmadığını söyler. Şamatadan söz edilir. "yeni gürültüler icat edenlerin çevresinde değil, yeni değerler bulanların çevresinde döner dünya; *sessiz sedasız* döner.[6]"

2. Zamanın hakikati olarak vakitsizlik

Nietzsche düşüncesinin vakitsizliği, onun sorgulamasının metafiziksel köktenciliğine, bu sorgulamanın *özgürlüğü*ne bağlıdır.

Her ne kadar Nietzsche'nin felsefesi "pratik bir felsefe"nin ve bir özgürlük felsefesinin (bunun içerdiği varoluşsal pathos ile birlikte) tam karşıtı ise de, yine de bir *özgür düşünme*nin felsefesidir. Özgür düşünme, düşünürün kendisini gösterir. Düşünce, zamanın hizasında gezinen, hiç etkisi olmayan, *yükümlülük altına girmeyen* "modern fikirler"le hiçbir ortak ölçüsü olmayan düşünce, Nietzsche'nin dediği gibi, "bugüne kadar üstün olan değerler"in berisinde, ancak "özgür, çok öz-

6 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Büyük olaylar üzerine", éd. bil., s. 271.

gür kafalar"ın dünyasına yerleşmeye zorlar kendini. Özgür kafa düşünürdür. Düşünmek vakitsiz bir edimdir: her düşünce İyinin ve Kötünün Ötesinde düşünür. Ötede ve beride, bunlar eşanlamlıdır: düşünür yeraltında bir köstebek gibi derinlere dalarken yükselir ancak. Düşünürün vakitsizliği, demek ki dışsal bir belirtiyle ilgili olamaz, nerdeyse az çok isteyerek vurgulanmış bir karakter gibi olamaz, ancak Nietzsche düşüncesinin ifadesine özenen bir karakter olabilir; Nietzsche düşüncesinin vakitsiz oluşu yalnız onun biçimiyle ilgili değildir. Nietzsche'nin düşüncesi, varolan'ın varlığını Güç İstenci olarak, yani *Bengi Dönüş*'ün kipliği altında düşündüğü için vakitsizdir. Varolan'ın varlığını düşünmek zamana göre düşünmektir. Varolan'ın varlığını Güç İstenci olarak düşünmek, zamanı Bengi Dönüş olarak düşünmektir. Gerçekten, vakitsizlik Aynı olan'ın (Kendi'nin) Bengi Dönüş'ünün belirtisidir: vakitsizlik, Bengi Dönüş'ün kipliğinde gerçeğe uygun olarak düşünen bir düşüncenin *tarzı*dır. Metafor olarak ve pathos olarak Güç İstenci'nin ayrımsal yapısı zamanda ve zamandaki düşüncenin bağlılığında yankı bulur. Vakitsiz olan Kendi'nin Bengi Dönüş'ünün düşünürüdür; istençle ya da "zamanın insanı" olmamanın hoşluğundan değil, – sadece "özgür kafa" olarak düşünür olduğundan, kendini sadece ötede *ve* beride, geçmişte *ve* gelecekte, Metafiziğin başlangıcında ve "ödev"inin çıkmazında gördüğünden böyledir bu. Nietzsche'nin gelecek kavramı ilerlemeci değildir...

* * *

Nietzsche'nin sorunu "vakitsiz" hakikati içinde zamana göre bir sorundur; felsefeyi ancak, zamanı sorgulamakla uğraşırken kendini ortaya çıkaran Bengi Dönüş'ün kipliği altında sorguladığı oranda onu "zorunlu" –kaçınılmaz– bulunduğu çıkmaza sürükleyen sorun bu soru'nun nedenidir. *Ni-*

etzsche felsefesinin temel niteliği, zamanın "görünümüne göre[7]" (simulation) felsefeyi düşünmesi ve felsefenin yazgısı, ya da "ödev"i bakımından zamanı düşünmesidir. Zaman ve felsefi sorun birbirinin araçlarıdır; denektaşı ve *öykünümcü*dürler. İkisinden biri ötekisi tarafından ortaya çıkarılır. Bu özgün nitelik – hiç değilse Nietzsche'nin ilk yazısından beri ortadadır: geleceğin Alman kültürü profilinin eski Yunan'dan itibaren ana hatlarıyla belirtilmiş olduğu *Tragedyanın Doğuşu*'nda kuşkusuz görünür bu; ama özellikle, bireylerin ve halkların esnekliğinin –tarihsellikten üstlendikleri şey– Güç İstenci'nin (henüz böyle adlandırılmamış, evet, ama "yaşam" kavramında genel olarak belirtilmişti) ve zamanın alanına girdiği, *Vakitsiz Düşünceler*'de... "İkinci Düşünce"nin en önemli Figürü olan Goethe, Nietzsche'ye göre, en başarılı dengeleri gerçekleştirir gibidir.[8] Goethe'de *modernite* (bu kez küçümseyici anlamda değil) ve *éternité* (başı sonu olmayan zaman, sonsuzluk) "bir sanat yapıtı"na benzeyen bir yaşam oluşturur – bağrında, oluş'un bıktırıcı bir akış, boşuna bir akma ve dağılma olmadığı, ama Kendi'nin *metamorfozlarının* ritmi olduğu bir yaşam yani... Nietzsche'nin son düşüncesi iki yanlı sorunun deneysel üstünlüğünü haydi haydi vurgular. Giderek, zaman sorunu felsefenin kendi sorunu olarak ortaya çıkmakta. Öyle ki, Bengi Dönüş; Nietzsche'nin Stoacı'lardan geri almakla hoşnut olacağı bir *tema* olması,

7 Şimdilik bir *öykünümcü*nün (simulateur) bir maske, bir öykünüm (simulation) aracı olduğunu söyleyelim – bundan önceki bölümde tanımladığı anlamda. Çekiç gibi, öykünümcü maske de *deneysel* bir maskedir. Bu anlamda, öykünümcünün bir biçim altında ancak ("deneysel" düşüncenin söz konusu olabildiği "karakterler"e dikkat etmek yerine) açıklayıcı olduğunu düşündürüyor bize her şey aynı zamanda. Bengi Dönüş'ün en ağır yükünün, Nietzsche düşüncesinin niçin en büyük öykünümcüsü olduğu anlaşılıyor. En önemli biçim verici varsayım...

8 Kurtuluşu evrimde görmeyen, dünyanın her an yapılmakta ve hedefine ulaşmakta olduğunu düşünen tarihüstü (überhistorich) insanı işaret eden Goethe değil miydi? (Vakitsiz Düşünceler, II, Böl, éd. bil., s. 217) Belki de "tarihüstü insan"da Üstinsan'ın taslağını görmek gerekiyor.

"esin"le açıklanmış karakteri gereği bizzat felsefeden uzaklaştırılması şöyle dursun, o, Nietzscheci en büyük hareketlendirici ve baskıcı düşünce olsa da, can çekişen Tanrı'dır o, felsefe sorununu ortaya açarak düşüncenin ufkunu genişletir, Gülen Bilgi'nin 5. kitabının tümü buna tanıktır. Yorumcular ayrıca haklı olarak ve özellikle kitabın ilk aforizmasına dikkati çekerler; kısaca şöyle der bu aforizma: "... Biz öteki filozoflar, öteki 'özgür kafalar', 'kocamış tanrının öldüğü'nü duyunca yeni bir şafağın ışınlarıyla içimizin ürperdiğini hissediyoruz: bu yeni haber, minnettarlıktan, hayranlıktan, önsezi ve umuttan kabarttı, taşırdı *yüreğimizi* – işte yeniden açılan *ufuklar,* hiç aydınlık olmasın varsın; işte denizlere açılan, her tehlikeyi göze alan özgür gemilerimiz, *işte her türlü bilgi yüreklili-ğine olanak burada ve* deniz, bizim deniz, yeniden *açılmış* işte, belki de böylesi "açık" bir "deniz" hiç olmamıştır![9]"

3. Gülen Bilgi ve Bilimle ilgili bir ölüm ilanı

Nietzsche 2000 yılının sınırında gösterir kendi yerini.

O yeni bir yörüngenin bir yapıcısı, bir kurucusu ve kâşifidir. Yeni bir *evren*in... Peygamberliğe bağlı olan vakitsizlik* Sokrates'e ve "bilgikuramsal" felsefe düşüncesi geleneğine bir meydan okumadır. Geleceğin filozofu bir "yürek" filozofu olacak. Nietzsche'nin tersyüz ettiği doğru kanıdan yararla-

9 *Gülen Bilgi,* V, 343, "İşte bizim sevincimiz", Gallimard bas., s. 226 (Altını biz çizdik)

10 "*Morgenröte"* (tan kızıllığı) sözcüğünü "*şafak"* (Aurore) olarak çevirince, savaşçıya özgü utanma ve sıkılganlığın simgesi olan sabah "kızıllığı"nın anlamından bir parça yitip gidiyor ister istemez. Zerdüşt, sabah güneşine şöyle der: "Ne kadar da öfkeli senin gururlu utangaçlığın!" (*Wie würde... deine stoize Scham zürnen!)* ("Simge"). *Utangaçlığın, gurur*un ve *öfke*nin "savaşçılar"ın özel nitelikleri olduğunu unutmayalım. ("bilgi" ve "savaşçılar" üzerine). Yürek felsefesi sabahın ve savaşın felsefesidir.

* Çağının insanı olmama. (ç.n.)

nan Platon'dur. Şafağı[10] hisseden, bilgiye her yüreklilik olanağını yeniden veren "yürek"tir – çünkü "hiçbir şey gerçek değil, her şeye izin var" sözü, unutmayalım, *Ahlakın Soykütüğü*'nün 3. kitabının 24. paragrafında, özgür düşünmenin özlü sözüdür – "yürek"tir "trajik bilgi"nin merkezi (cesaretin ilkesidir o, acımanın değil!), deneyen de odur... En "büyük sevinci" duyan yürektir (Nietzsche bu konuda, Peter Gast'a, bu sevincin onu hâlâ duygulandırabilecek tek şey olduğunu yazar). *Cesaret neşe, acıma hüzündür.* Her birinin kendi genişleme biçimi vardır: acıma salgın ve içe işleyicidir, cesaret ise ürkütücü ve dağıtıcıdır. Acıma alttan işler; cesaret üstten allak bullak eder... "Gülen Bilgi" demek ki yüreğin –gururun, utangaçlığın ve öfkenin– bilgisidir, bir savaş bilgisidir. Peki ama yüreğe bir "bilgi" niçin gerekiyor? Bilgi, bir biçimde, "yürek"e kökünden yabancı değil midir? Başka deyişle: bilgi özellikle Kuram alanına ait değil mi? Üstelik, niçin nitelemek gerekiyor bu "gülen" bilgiyi? Nietzsche diyor ki: "Yeryüzünde, en çok acı çeken canlı, kullanması için gülümsemeyi icat etti.[11]"

Gülen Bilgi'nin sözünü ettiği "güneş tutulması" –Tanrı'nın tutulması, alacakaranlık putlarla birlikte can çekişen Tanrı'nın tutulması– bütün kitap bunu haykırır, bu *bilimin düşüşü*dür. *Gülen Bilgi*'nin şafağı ve bilimin düşüşü: işte iki sessiz olay, bunun "keşif"e ve "doğuştan yetim bir insan[12]"a verilmiş olmasını aynı zamanda kavrayan Nietzsche'dir. Bilimin düşüşü! Ne demek bu? Bir acılı ruhun, düşkırıklığına uğramış bir irrasyonalistin kehaneti değil mi bu? Yanlış anlaşılmayı bir kez daha bir yana koymalı. Bilim, Nietzsche'ye göre, özel olarak bilimsel "kuramları" ve onların teknik uygulamalarını

11 *Güç İstenci*, Kröner bas., § 990, s. 655.

12 *Gülen Bilgi* (Özellikle § 394 ve 365. "Keşiş konuşuyor ve "Sondeyiş" bölümleri.)

göstermez; Nietzsche'ye göre bilim, önce bir "*kişisel tepki*"dir (idiosyncrasie). Demek ki bilimlere karşı ayaklanmaya davet söz konusu değildir. Söz konusu olan "bilgi"yi arıtmak, *deney* alanını genişletmektir. Nietzsche, görünüşe rağmen, tıpkı çok borçlu olduğu, çok benzediği Kant gibi büyük bir *yöntembilimci*dir.[13] Birçok amatör yorumcu ve edebi sevgi gösterisi bu belirleyici olguyu ortaya çıkardılar – Nietzsche'nin Kant gibi aynı sertlikte, belli bir bilim durumundan başlayarak düşündüğünü bilmek gerekir. Nietzsche'nin çağının biliminden habersiz olmamasından değil sadece (onun kültürü Leibniz'in kültürüyle, *mutatis mutandis,* * ölçülebilir değilse de), onun en derin düşüncesinin bilimleri, bilim adamlarını, yöntem ve kuramları sorgulamaktan vazgeçmemesinden dolayı da.

Biz bununla sadece Nietzsche'nin, ona rağmen, bilimlerin *çağdaşı* (tanığı) olduğunu, her basit deneyime tümüyle sahip olduğunu, düşüşler yaşadığını, onlara borçlu olduğunu kastetmek istemiyoruz; bizim anlatmak istediğimiz, Nietzsche felsefesinin en son düşüncesinde *yöntembilimsel* olduğudur. "Bilim" sürekli olarak orada içerilmiş durumdadır.

Hiçbir Nietzsche "yorum"unun *Gülen Bilgi*'nin yaratıcısı-

13 Nietzsche, bilimin zaferinin bilimsel *yöntemler*in zaferi olmasından emindir. Büyük "yöntembilimcilerden" söz eder o. (Aristo, Bacon, Descartes, Comte). Bir "corpus" (bütünlük) – bir "kıta" diyor Althusser – gösteren büyük "yöntem bilimciler", bilimsel araştırmalardan esinlenmiş bir düşünceyle yeni bir yörünge, yeni bir kavranırlılık alanı belirtenlerden daha azdır. Nietzsche, bilimin ve bilginlerin *toplumsal* yerleşimini hayranlık verici bir şekilde kavradı. Özellikle, onun mutlu bir bilime karşı tavrı bir ruh yoğunluğunu gösterir, hayranlık uyandıran bir incelik sunar: çağdaş felsefenin *geçmiş* bilimden beslendiğine, şimdiki bilimin kem küm ettiğine, ona göre akademik felsefenin de erimsiz olduğuna dikkatleri çeker. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 204, VI. "genel olarak izlenmekten vazgeçilen bir felsefe" hakkında, kararsızlık içinde bunalan "genç bilgin"in portresi göz önünde tutulur.

* Mutatis mutandis (Lât. deyim): gerekli değişiklikler yapılarak. (ç.n.)

nı dizginsiz bir irrasyonaliste çeviren yorumdan daha boş, daha aptal olmamasının nedeni bu kanıttır. Nietzsche'nin hedef olarak aldığı olgucu ve metafizikçi özdoğadır (kişisel tepki, özel yapı, idiosyncrasie), "bilim" değildir, *bilimsel ideal*dir, Nietzsche'nin "nesnel insan" idealinde – yüzey insan, ayna insan! – gösterdiği şeyin, Sokrates'in şu eski akıl, mutluluk ve erdem denklemi olduğu o kadar çok doğrudur. Bu, son çözümlemede ahlaktır; Nietzsche onun, bilimsel idealde, tutkusunda ve güven verici dış görünüşünde debelendiğini hisseder. Nietzsche, egemen bilimsel idealden ötürü (ilkin elbette "bilginler" tarafından yansıtılmış, ama felsefi dalaverelerle derhal iciği cıciği çıkarılmış ideal yüzünden) geçmişten vazgeçtiği ve "gülen bilgi"deki *bir bilimi* kapsadığı anlamda bir "yöntembilimci"dir. Daha açık söylersek: Nietzsche, en azından üstü kapalı olarak, "gülen bilgi"nin bozulmasında bilimsel *bir niyet* gizler. Bilgi bilimden daha geniştir – bilim bilgiyi beslese bile. Buna karşılık, güncel olumluluğunda bilimsel ideal "güneş tutulduğu" zaman onun yerini alan "güneş"tir. "Bilim"in düşüşü, bilimlerin kaybolması değildir o halde, barbarlığa ya da salt dinsel bir akıma hangi dönüş olduğu bilinmiyor: bu; Platoncu (daha doğrusu: Sokratik) kuramcılık tarafından belirlenmiş bir "bilgi"nin uçurumuna kaymaktır ve egemen bilimlerin ideali konusunda (ve kuşkusuz geniş ölçüde *pratiğinde* de) örnek bir serüvendir. Öyle görünüyor ki Nietzsche hem öznel güçsüzlüğü, hem de ikiyüzlülüğü, ötekinin simgesi olarak öbürünü açıklamaktadır. "Bilime olan inancımız *metafizik bir inanca* dayanır, hem de her zaman[14]..." diyor Nietzsche. Başka deyişle, sandığından son derece daha fazla "metafizikçi" olan bilim, Platonculuktan ve onun değerlerinden miras kalmış olan bir hakikat gerçekliği-

14 *Gülen Bilgi,* V, § 344, "Hangi anlamda hâlâ bu kadar sofuyuz", Gallimard, s. 220.

ne bağlı kalır; yüksek düzeyde sürdürür *inancını*. Gerçekten, bir *inanç* Platonculuğu olan Platon felsefesinin felsefi yaratıcılığa da, bilimlerin gelişmesine de ufku kapattığı varsayımını tam sakınımla dile getirebiliriz. Buna göre Nietzsche'nin, onun Platonculuğa ve Hıristiyanlığa karşı savaşında, bir *perspektivizm* (görüngecilik, bakışçılık) olumlamasında ("deneysel bir felsefe"nin ya da *Gülen Bilgi*'yi çok kez yeniden ele alışta söylendiği gibi "yeni denizler"in belirtisidir bu perspektivizm) bilgikuramsal açıdan işaretlemiş olacağı şey, felsefi "ödev"e paralel, bizim uzaktan belitselleştirmede (axiomatisation) belki gösterebileceğimiz belirli bir bilimsel "ödev"dir. Bilgin için, her önvarsayımı terk etmek değil, ön-varsayımı *olduğu gibi, tam özgürlük olarak* (yani: tam bir düşünce... özgürlüğü olarak!) ortaya koymak söz konusu olacaktı. "Hakikat"*in* öngerçeğinin –inancının yerini, çok sayıda ve engellenmiş, yapay ve sistematik öngerçeklerin (postulatlar)– perspektiflerin alması söz konusu olacaktı. Kısacası: bilimin inançla karşılaştığı yerde –bilimin inancı beslediği yerde– bir simge dünyasının yararına, bir dilin yararına *doğallık*'tan (saflıktan) vazgeçmek durumu olacaktı. Doğallık (naiflik, saflık) ve "doğru istenci"nin gerçekçiliği, bilimin "kendinde şeyler"den (chos en soi), "hakikate olan inanç"tan, "mutlak" nesnellikten kurtulmuş olmadığını göstermekte. Bilim simgelerin gücünü ve keyfiliğin etkisini sezer sezmez "şeyler"in (metafiziksel) alanında kalır. Olguculuk (positivizm), metafizikle ilişkisini kesme istenci ne kadar açık olsa da – yani *yorum*la bağını kesmek istese de, çok basit ve çok naif önvarsayımlara dayanır: bu durumda olguculuk bir yöntemin tam karşıtıdır; bir anlayıştır. "önvarsayımı olmayan[15]" bir bilimin hiç olmadığı görülüyor..." diye yazar Nietzsche.

15 *Gülen Bilgi*, V, § 344, "Hangi anlamda hālā o kadar sofuyuz", Gallimard, s. 227.

"İnanç" deyimi belirsizdir: gerçekten, *Gülen Bilgi*'de bu deyim kimi kez (en çok kullanılanı budur), bir tezkanarlığın, tutuculuğun ve tekrarcılığın; naifliğin (örneğin §347: "inananlar ve onların inanç ihtiyacı") özdoğasını gösterir; kimi kez de "iyi Avrupalılar"ın *inancı* ("biz ötekiler "vatansız"..." §377) serüvene yol açan bir güç olur: göçmenleri denize döken bir "gizli evet"i besleyen bu güçtür, "*hayır*'ın ve *belki*'nin tüm biçimlerinden daha yoğun bir güç." Bu, *bir inanç daha* yaratmak içindir, diyor Nietzsche. İnanç yanılsamanın (illusion) eşanlamlısıdır. Daha basit olarak sorun, yanılsamanın hangi Güç İstenci'nden dolayı yanılsama olduğudur. Yanılsama icat mı, yaratım mı, olumlama mı? Ya da tam tersine: tekrarlama mı, bir inanca tutunma ihtiyacı mı, yoksa ne pahasına olursa olsun doğru'nun istenci mi? Nietzsche diyor ki: "inanç istencin hata yaptığı aynı yere en acele bir şekilde yerleşir her zaman: çünkü buyruk verme duygusu olarak istenç, gücün ve egemenliğin ayırt edici simgesini oluşturur.[16]" Kültürün her yerinde etkin olan yanılsama dinleri ve felsefeleri kuşatırken, kurum olarak bilim *bir istenç tasarımı* olur (zeka tasarımı değil). Yanılsama ya koruyacak, ya da yaratacaktır...

4. Kültürde bilim: tepki ilkesi

Gerçekten, *Gülen Bilgi*'de ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche'nin kavrar gibi olduğu felsefenin *oluş*'u, daha büyük bir oluş'un göstergesidir: Alman felsefe geleneğinin "kültür" adını verdiği şeyin örgüsünü kuran oluş.

Kültür formlarının bütünlüğü olarak felsefe (kültürün göstergesi ve doruk noktasıdır; filozof da "çağının kara vicdanı" değil mi?) yineleyip duran bir inanca ve güvenli bir dogmaya

16 *Aynı yapıt*, V, § 347. "inananlar ve onların inanç ihtiyacı", s. 233.

düşmeye mahkûmdur. İnanç, oluşun içinde, simgesini değiştirir, güç yer değiştirir, istenç niteliğini tersyüz eder. Hiçbir felsefe, çok büyük felsefe de olsa, yerleşik oluşundan, inanç kangreninden kurtulamaz. Her felsefe, her düşünsel yaratım dogmatik güçsüzlüğün pususundadır. Nietzsche'nin Platon – Sokrates – Sokratesçilik – Platonculuk bütünlüğü karşısındaki konumu özel olarak ve adeta pragmatik biçimde böyle anlaşılır. Nietzsche, "yaratmayan, doğrudur bu, ama dinleri, metafizikleri ve her türlü inancı koruyan bu güçsüzlük içgüdüsü"nden[17] söz eder. Her ne kadar biçimlerin kararlılığı ile ilgili Platoncu ölçüt kanı / hakikat kırılmasıyla ve bunun içinde oluşturulmuşsa da, Nietzscheci ölçüt güçlerin oluş'una ve bundan dolayı da, son çözümlemede, istencin "ayrım"ına dayanır. Aylaklığın Nietzscheci biçimi istemin ayrımıdır. Hangi durumda olursa olsun, kültürün felsefi yorumu zorunlu olarak bir hakikat yorumudur, ya da daha kesin olarak söylersek, hakikati gözeten bir yan tutmadır... Bir filozof, filozof *ve* yaratıcıdır; artık yaratıcı değilse, *Gülen Bilgi*'nin bir sözcüğünü ödünç alarak söyleyelim, artık bir "tarz"ı yoksa, üstelik "bilimsel" adsızlık savında ise ve "nesnellik" ardına saklanıyorsa, o zaman aynı anda bir filozof olmaktan da vazgeçiyor demektir. Dalavereye düşer – artçı çalışmanın en doğru göstergesi olan bir "karışım"a...

Nietzsche'nin şu ünlü sözünü anlamak gerekir: "Bilime sanatçı gözüyle, sanata hayatın gözüyle bak[18]..." Böyle bir söz açıklar ancak hem kültürün (özellikle de felsefenin) soykütüğünü, hem de "gülen bilgi" kavramını. Bu söz, Platon'un Platoncu'luktan neden farklı olduğunu, ya da Nietzsche'nin terimleriyle söylersek, her icadın neden keşfe yattığını ve ade-

17 *Aynı yapıt*, V, s. 232.

18 *Tragedyanın Doğuşu'yla ilgili özeleştiri denemesi*, Kröner bas., s. 32.

ta kanıttan ayrılmaz olan *kaba bir hakikat* biçimine düştüğünü anlamamıza olanak sağlar özellikle. Her büyük filozofun ardında, başka deyişle her büyük "yorumcu"nun ardında bir *sanatçı* gizlidir – yani bir yaratıcı. Aslında Nietzsche'nin felsefesi, sanatı kültürün doruğuna yerleştiren bir yaratım felsefesidir: sanat, yani "üstün derecede metafiziksel bir etkinlik!" Sanat "geleceğin felsefesi"nin paradigmasıdır. "Geleceğin filozofu", – bir "kuramcı" ve bir "gözlemci" değil, bir yorumcu ve bir *deneyci* olacağı oranda bir "yasa koyucu-filozof" kadar bir "sanatçı-filozof" da olacaktır. Sanat yaratıcı bir yanılsamanın adıdır: yaşamın "büyük uyarıcısı" olan sanat buyuran bir istencin ürünüdür. *Bilim sanatın tepkisel oluş'udur.*

Ne sanat ne bilim burada açıkçası "etkinlikler"i göstermez; daha çok Güç İstenci'nin öykünümcü ayrımı söz konusudur. Sanat icatla ve "değer" ortaya koyan, yasa koyan istençle ilgilidir; bilim keşfin ve itaat etmenin özdoğasıdır: evrenselliğin. "Bir insan, katlanmak zorunda kaldığı bir buyruk onun temel inancı haline gelir gelmez, inançlı (mümin) olur.[19]" Öyle ki, bilimde sanat, sanatta bilim inancı vardır. Ayırt edilebilir ve değişmez kültürel disiplinler olarak bilim ve sanatın fenomenolojik bir gerçekliğine dayanarak Nietzsche'nin sözü yanlış anlaşılabilir ancak. "Sanatçı-filozof" ilkin açıkçası, bizim anladığımız dar anlamda (resim, müzik, vb.) kendini sanatsal bir etkinliğe veren bir insan değildir; "sanatçı-filozof", görüngeci (perspektivist) ve bulucu özgürlüğü içinde, yaratıcı ve olumlayıcı aşamasında, Güç İstenci'ni nitelendirmenin adıdır; onun şu ya da bu inanca bağlanma *ihtiyacı* karşısında özgür olan *deneysel kuşkuculuğunda* bunu göstermeyi deneyeceğiz. "Sanatçı-filozof" bahisçidir, Nietzsche'nin Platon hakkında söylediği gibi, "gözüpek bir yorum-

19 *Gülen Bilgi*, V, § 347, "İnananlar ve onların inanç ihtiyacı", Gallimard, s. 233.

cu"dur. Yine de, bu ayrıma, insan kültürünün kurucusu sıfatıyla deneysel ve doğal bir zamansal dayanak vermekten daha yanlış bir şey olmayacaktır. Nietzsche gerçekten, geçmişin sahip olmadığı şeyi geleceğin gerçekleştireceğini söylemiyor; bu, modern[20] fikirlerin "tımarhanesi"ni oluşturan tüm yerleşik kavramlar arasında en bayağısı olan "ilerleme"ye karşı bağlılık gösterisi yapmak olurdu. Tekrar edelim, "geleceğin felsefesi"nin zamansal anlamı yoktur: kültürle ilgili değişikliklere az duyarlı alanda saptanabilir bir disiplin olarak felsefenin geleceğine işaret etmez Nietzsche. Tersine, sanatın geleceğini, yorumun çöküş aşamasını bilim gösterir; bilim bundan dolayı yaratıcının *yokluğunu* ortaya koyar: değer biçme değer halini alır, bahis sağaltıcı iman olur, bireysel yaratıcılık bayağı bir keşfe döner. Nietzsche bu anlamda Platonculuğun o kadar çürümüş olduğunu söyleyebilir, ama Platon öyle değildir ona göre. Nietzsche için kültür ve tarih köküne kadar "demokratik"tirler...

5. Tarihsellikötesi kavramı

Ne demek bu? Nietzsche demokrasinin, politika yönetimi olarak, tarih sahnesini elegeçirmeye çağrılmış olduğunu mu anlatmak istiyor? Nietzsche'nin, liberal burjuva parlamentoculuğu olan bu demokrasi karikatürünü nasıl yargıladığını biliyoruz. *Gerçekten, demokrasi kültürün özüdür.* Bu önerme esastır. Aşağı yukarı şudur anlamı: her kültür yaşama dayanır, yani Güç İstenci'ne. Güç İstenci güçlerin (force) ayrımıdır: bu ayrım (fark) zamansal, ya da daha doğrusu tarihsel ifadesini *oluş*'ta bulur. Güç Oluşumu'nun doğal eğilimi eşitlemedir, yansızlaştırmaya doğru bir eğilimdir. Güçlerin oluşumuna bağlı

20 *Gülen Bilgi,* V, § 350 ""Din adamları"nın şerefine", s. 236.

olan yansızlaştırma ve edilgenleştirme süreci olmadan kültür ve tarih olmaz. Sadece çatışma, kendini gösteren bir ayrım, istisna ve biricik olan yaratır; ama kalıcı olan da ancak yansız, eşit ve anonim olanlardır. Aynı şekilde büyük bir ulus, büyük bir uygarlık başarılı bir dengeyi, tarihselliğe (Claude Lévi Strauss'un tarihe ve zamana "tepki" adını verdiği şeyin, tarihin anlamına uygun) ve etkin ve yaratıcı bir *unutkanlığa* uygun düzeni gerçekleştirir, bu unutkanlık olmadan hiçbir yeni biçim ortaya çıkamaz; genel olarak kültürde (ve tarihte), istisnanın, tekil olanın ortadan kaldırılma süreci olarak, *Yapıt'ın ortadan kaldırılması* diye adlandırabileceğimiz şeyle beslenir.

Her yapıt, her icat "tek bir"in başarılı biçimi olduktan sonra kültüre düşer, Demos'un (halkın) inancı haline gelir; sanatçı Platon Platonculuk olur, eski Yunanlılar da, Nietzsche'nin dediği gibi, Almanlara *dönüşür*. Kültüre özgü bu "demokratikleşme" hiç de kötüye alınmamalı: adi yorumları ve iyi duyguları bir kez daha dışarda tutalım! Nietzsche tepkisel özü kültürden ayırt eder, insanların en büyük bölümünü "gerçek kültür"ün dışına atmaz ve onları kölelerin sınırına göndermez. Nietzsche'nin daha derin olarak gösterdiği şey, *tarihselci anlamı içinde kültürün yetersizliği*'dir. Öyle ki soru hangi kültürün en iyi kültür olduğu sorusudur. En iyi kültür, tarihsel planda Yapıtın (yani, tekil olanın, farklılığın, gözüpek yorumun, sanatın vb.) süresini gerçekleştirdiğini savunan kültür değildir; böyle bir sav ancak bir yanlış yorum olabilir ve kuşkusuz kültür olarak bir kültür cehaletinin belirtisi olur. En iyi kültür tarihsellikötesinin en yüksek derecesinde erkin kılan kültürdür – yitip gitmiş farklılıklarla ve yaratılmış farklılıklarla sürekli beslenen kültür olarak söz konusu olur bu. Böyle bir kültürün adı bizim için: sosyalizmdir. Kültür bir son değildir; kültür, tam tersine bir saf *oluş*'tur. Her ahiret bilgisinin yanlışlığı buradan kaynaklanır.

İkinci kesit
Ters Bir Gerçekçilik Olarak Nihilizm

"Platon, gerçekten, bir sanatçı olarak, görünüşü varlığa tercih etti! Adeta, yalanı ve şiirsel yaratımı hakikate, gerçek-olmayanı varolana tercih etti! – görünüşün değerine öylesine inanmıştı ki, ona "varlık"ın, "nedensellik"in, "iyilik"in, "hakikat"in, değer verdiğimiz ne varsa her şeyin niteliklerini yükledi.[21]" Konu oldukça olağanüstü, insana yönünü de şaşırtıcı bir konu.

1. Platon sanatçı mıydı?

Nedir peki, sanatçı Platon? –O, sitenin şairlerini kovalamamış mıydı?... "Görünüşün değerine inanmış olan" Platon kimdi?– O, haklı olarak görünüşü ve görüntüyü meslek edinen Sofistlere karşı savaşmıyor muydu?... Bu eşsiz örneğe bakarak, Nietzsche'nin edebiyat yaptığını düşünmek gerekmiyor. Her *Platonculuk* çabası Bilimin tartışılmaz üstünlüğünü yer-

21 *Güç İstenci*, Kröner bas., § 572, s. 390.

leştirmeye ve sanatı bir alttasarılama konumuna getirmeye çalışsa bile, Platon yine de *sanatçı*ydı. Yanıt: evet'tir. Nietzsche'nin Platon'a *karşı* –Platon'a karşı kanıt olarak, Platon'un "çürütülmesi" olarak– sofistleri tuttuğunu kanıtlamaya çalışacak olan kişiye gelince, o sadece *Gülen Bilgi*'den birkaç satırı, şu ifadeyi gösterebilecektir: "Eski Yunanlılarda, "filozof" sözcüğünü yaratmış olan ve kendilerine bilge adını verenlerin anlı şanlı kibirlerini bu fikir şarlatanlarına bırakmış olan *alçakgönüllülük* idi – Pisagor kadar, Platon kadar, gururla ve en üstün bağımsızlıkla azgınlaşmış kişiliklerin alçakgönüllülüğü.[22]" "Gözüpek yorumcu" Platon, gururlu, azgın ve egemen Platon muydu? Bunlar bir tür sanatçı olan savaşçıların nitelikleri değil midir? Bir zamanlar sahip olduğu en kuşatıcı, en güçlü değerlendirme (*Wertsetzung*) olarak Platon'un felsefesi, bir sanatçı-filozofun eseridir, bir buyurma istencinin ürünüdür. Böylece bu felsefe, kendi *yanılsama* (illusion) boyutuna, yani yaratma, icat etme, yorumlama boyutuna yönelmiş olduğu zaman bir soybilimcide gösterir kendini. Yorumlamak buyurmak demektir. "Geleceğin filozofu" buyuran ve yasa koyan filozoftur; yani yorumlayan kişidir. Sanat, salt öykünümcü bir etkinlik modeli, "bilim"den ve "hakikat inancı"ndan kurtulmuş bir yorum modeli sağladığı için, felsefenin ilkörneğidir – bundan dolayı da nihilizmin. Platon ve Sokrates, hâlâ söylemek gerekir mi, iki insan, iki yorumcu, iki farklı eğilim değildir. Gerçek simgeler olarak düşünülmüş olan Sokrates ve Platon arasındaki kopukluk anlamlı değildir. Kopukluk (yerleştirmeyi denediğimiz fenomenolojik olmayan ve soybilimsel anlamda) sanatla bilim arasında ve Üstat Sokrates-Platon ikilisi arasındadır... Nietzsche'nin Platon'da görüp tanıdığı şeyle biz ancak varsayımda karşılaşabiliriz; "hakikat" adının görünüşünü adlandırmak ve bir dilin, bir

22 *Gülen Bilgi*, § 351, "Din adamlarının şerefine", Gallimard, s. 237.

mantığın üzerine kurmak için yeterince güçlü ve yeterince özgür bir "yürek" felsefesinin, bir sanatçı-felsefenin etkin kalıntısıdır bu; Platon'da "gülen bilgi"nin, savaşçının, bahse girmenin dili, mantığı vardır ve önceden belirtilen anlamda, gerçeğin bir *politikası*, gizli ifadesini sorunsal "doğru kanı"da bulabilen bir değer buyruğu da vardır... Etkin ve bahisçi kuşkucunun Simgesi, *deneyci*nin Simgesi olan savaşçı üç niteliği ile tanınır: gurur, utanç ve öfke (*der Stolz, die Scham, der Zorn*). Oysa ne diyor Nietzsche Platon'un "doğası" hakkında? – Platon'un doğası ne kadar da egemen ve bağımsızdır (özgürlük)! ne kadar da alçakgönüllü (sıkılganlık ya da utanç), ne kadar da taşkındır (cesaret ya da öfke)!

* * *

Üzerinde duracağımız iki soru var: vakitsiz umutla, "geleceğin felsefesi" göreviyle ilişkisinde "Gülen Bilgi" nedir? Bir de: Filozofa karşı soruşturma neden kültürdeki sanat ve bilim ilişkisinin soybilimsel (yani Güç İstenci'nden itibaren) bir yorumuyla eşanlamlı oluyor? Her yerde Platon'la karşılaşıyoruz. "Gülen Bilgi" ile "İyinin ve Kötünün Ötesinde"nin bu şekilde birlikte okunmasından doğan iki soru ancak şu soruya yol açar: felsefe nedir? Nietzsche'ye göre bu son sorunun özümlenmesi bizi Kendi'nin Bengi Dönüşü'nün anlamını yinelemeye götürür.

2. Felsefenin "üçboyutluluğu"

Bu soruya giriş yolunu kollamanın zamanı gelmiştir. Öteki çözümlemelerin bir araya getirilmesi biçiminde, aşağıda birkaç noktaya değineceğiz: Temel felsefi sorun olarak – çıkmaz yolun sınırlaması olarak – felsefeye karşı sorunun vakitsizli-

ği, zamansızlık-dışı ile eşanlamlı değildir. Çıkmaz yol zamanın dışında değildir; zamanın kendisidir o. Nietzsche zamanın hakikatini Metafiziğin çıkmazında düşünür. Çıkmaz yol felsefenin özünde bulunan zamansallıktır. Bu birbirine dolaşma, Nietzsche tarafından, Kendi'nin Bengi Dönüşü'nün en önemli özel kurgusu içinde düşünülmüştür. Bu karışıklık, kişiliksizlik ve ne olduğunu bilmediğimiz *kesintisiz felsefe*'nin (*philosophia perennis*[23]) akademik bir onayı demek değildir. Bengi Dönüş Nietzscheci düşünce deneyimidir.

Sorunun vakitsizliği felsefenin doğasıyla ilgilidir. Felsefe köküne kadar vakitsiz bir olgudur. Bu demektir ki felsefe, zamanın üç akış çizgisinde bocalar durur. Demek ki, "biz, akademisyenler", felsefenin bu temel üçboyutluluğunu kendi vakitsizliği olarak biçimlendirseler de bu bir talih değildir: geçmiş, "felsefe işçileri"nin boyutudur; şimdi, felsefi "dalavere"nin (sözde-bilgin maskaralığının ve yineleyip durmanın boyutu); gelecek de "yasa koyucu filozoflar"ın boyutudur. Her şey geçer, son çözümlemede, felsefenin şimdisi yok gibidir ve onun şimdisi tümüyle bilimde içerilmiştir adeta. Felsefe hiçbir zaman kendine erişemez; geçmişin boyutunda dindir, şimdinin boyutunda bilimle iç içe, geleceğin boyutunda da... sanattır! Nietzsche, felsefenin kendine özgü varoluşu olmadığını mı söylemek istiyor? Ayrıca "Biz, Akademisyenler" başlıklı yazıda Nietzsche'nin felsefeyi sorguladığına dikkat çekeceğiz. Ama Platon da *Theaitetos* ya da "Bilim Üzerine" adlı diyaloğunda felsefeyi sorgulamıyor mu? Böylece, felsefe zamansallık boyutlarının birine sürülmüş olmaktan kurtulur. Kısacası, Nietzsche "gülen bilgi"nin içinde ve kültürel formların soykütüğünü göz önünde tutarak felsefeyi *tarihötesi* ola-

23 *Gülen Bilgi*'nin § 345'inde "bağımlı" düşünür tiplemesine bkz. "Sorun olarak Ahlak", s. 229. Nietzsche, düşünürün şans-felaket (yazgı) olgusunu tuhaf kişisizlik katılığının karşısına koyar. Bu, "bilgi" ile "gülen bilgi"nin karşıtlığıdır...

rak düşünür. Nietzsche için, felsefenin kültüre ve tarihe yerleşme biçimi tarihsellikötesinin kendisidir. Çok tuhaf bir önerme mi bu? Bununla felsefenin, ne olduğunu bilemediğimiz bir iyilikle, bir ayrıcalıkla somut bir düzenlemeden, tarihsel bağlanmadan kurtulduğu mu anlatılmak isteniyor? Elbette değil. Böyle olsaydı, öteki insansal kültür formlarıyla birlikte değişen disiplin olarak *bir* felsefe (sahte bir sorunun sahte seçeneğine göre ebedi ya da tarihsel bir felsefe) tasarlamakla işe başlamak gerekirdi. Her ne kadar felsefe özünde bir bakış açısı (görünge, perspektif) ve soybilimi ise de, tümüyle statik olan bu tasarım içinde donup kalmış olmaya dayanamaz. Yineleyelim konuyu: Felsefenin tarihötesiliği bir yandan bir zamandışılık, tam bir zamansallıkötesi değilken; öte yandan da felsefe,önceden ve her zaman kendini bir disiplinin çerçevesinde hapsedebilen *bir şey* değildir. Felsefenin tarihsellik ötesi oluşunun (ya da: felsefi sorunun vakitsizliğinin) ilk sonucu demek ki felsefeyi *bozmak,* onu bir "bilgi" haline, ya da ne olduğunu bilemediğimiz, içinde geçmişin kutsal anılarının korunduğu değerli bir sandık haline getirmemizi engellemektir. *Felsefe kültürün ve özellikle her birinin bütün biçimlerinin kendi aşkınlığıdır;* o üstün derecede tarihselin tarihsel-ötesi oluşudur.

Bu demektir ki, oluş'un tarih olması yüzünden metafizik bir çıkmaz yoldur... Çünkü tarih "amaçsız"dır, ne tamamlama (kendi kendine yeten gerçekleşme anlamında), ne de felsefenin *gerçekçi* bir aşılması (bazı aptal kafaların felsefenin yerini bilimin aldığından dem vurdukları anlamda) söz konusudur. Tarih salt oluş, bizim özetlemek için İş dediğimiz şeyin yıkıp yutması olduğu halde, metafizik (özünde tepkisel olan) oluş hakkında bir dayanak durumunda değildir. Bu; filozofun çağının kara vicdanı olması, metafiziğin aslında hiç olmadığı, onun kendini bilimde, dinde ve sanatta – bunlar tarihsel

formlar*dır,* bulup yitirmesi anlamına gelir. Felsefeyi tam bir tarihsel soğurmadan koruyan, onu hem zamanın hizasında tutan hem de onu "şimdi" içine her düşüşten uzaklaştıran bu kültürel formların tarihselliğidir üstelik. Öyle ki, adeta çelişik ve olanaksız kültürel form olan felsefe sürekli olarak *kendinin dışında oluşur.* Bu; hem felsefenin tarihsellik ötesidir, hem de Nietzsche'nin Bengi Dönüş olarak (hem "kuram", "din", hem de sanatçı-filozofun dionysosçu deneyimi olarak) düşündüğü öteki formlar içinde onun "kendi-nin-yokluğu"dur. Bengi Dönüş felsefenin tarihsel üç boyutluluğunun "zamansal" ifadesidir – ya da zamanın alanında çoktan bir metafordur ve bu tarihin bütün yansıtıcı-yüzlerinin arasındadır. *Gülen Bilgi*, Nietzsche'nin, bu noktada geleneğe bağlıdır o, henüz "bilgi" (connaissance) adını verdiği şey konusunda metafor durumundadır...

3. Nihilizm – "kuramsal" tekboyutluluğun sonucu

"Gülen Bilgi"de kuşkusuz sevinç vardır! – ama ironi de. "Gülen Bilgi" gerçekten "iç dünyaya dalan yaşam"ın ve bilgi aşkınlığının batışını gösterir. *İçe dalma* (contemplation) ile bastırılan geçmiş felsefesinin baskın niteliği düşüncenin ve yaşamın birbirinden ayrılması olmuşsa; bundan, bilginin ancak yaşamın zararına, ancak yaşamı alçaltarak, kısacası, ancak bir başka yaşam yararına – bir "gerçek yaşam," daha gerçek bir dünya yararına kendine her *gerçekliği* yasaklayarak gelişebildiği sonucu çıkar. Öyle ki, gülen bilginin adanmış bir yaşamın bilgisini, öte dünyaya yönelmiş bilgiye ve, akla gelebilecek her türlü çarpıtmalar arasından – *hedefler*e yönelmiş bilgiyi geri dönüşlü bir şekilde oluşturduğu kederli ve hasta, ezgin bir bilgi olur bu. Böyle bir "bilgi", onun gelişmesi, "üstün değerler" olarak inancın, bir öte dünyada, aşkın hedefler-

de, nihilizmle özdeşleştiği anda, yaşamın kurban edilmesini gerektirir. *Nihilizm bir hedef-değerler felsefesinin tersidir: ters dönmüş bir erekbilimdir bu.*

Değer-sizleşme "değer"in doğasındandır; "çöküş mantığı" olarak nihilizm, demek ki önce Nietzsche tarafından, arasında değerlerin değer-sizleştiği, güvenilirliklerin yitip gittiği bir tarihsel hareket olarak tanımlanmıştır. "Zayıflığın" kötümserliği amaçların, değerlerin, ideallerin kaybolmasından doğan yerleşik bir düşkırıklığı durumunu gösterir. Bu anlamda, nihilizm, onunla ve onun içinde varlığın (*esse*) tam anlamıyla hiç (*nihil*) olduğu harekettir – Nietzsche buna mantık diyor, çünkü bu hareket, ödünç değer olarak değerin kendi doğasını göz önünde tuttuğundan kaçınılmazdır. "Varlık" gerçeği, doğruyu, değişmezi, amacı bir araya toplarsa da, yani oluşa ve zamanın "geçiş"ine duyarsızlığı adına, en yüksek değeri elde etmeye hak kazansa da (ister Tanrı'yla tam özdeşleşmemiş olsun, ister "neden", "ilke" vb. olsun) onun yazgısı "hiç" olarak – *nihil* olarak ortaya çıkmaktır. Olanın ortadan kaybolması olarak nihilizm, olumsuz bir inançtır. Ya da: nihilizm inancın ters çevrilmesidir, onun varacağı son noktadır.

Çünkü değer, görecelikten asla ayrılmamakla oluşa katlanır ancak. Nihilizm, değeri mutlak alana taşıyan, *kanıt olarak* bir "kendinde-değer"in güç darbesini yapan bir düşüncenin tersidir (Nietzsche bir "mantık hatası"ndan söz edecektir!). Bir zarara uğramadan putlara saygı gösterilmez: Usçuluğun (rationalisme) varlık dünyasını üstün değerler dünyasıyla özdeşleştirmesi değer ve düşüncenin, "gerçeğin" oluş'unu engellemek içindir; nihilizm, azalan aşamasında, şifresinin çözüldüğü durumda (*tek hakikat olarak* "nihil"in hakikati ortaya çıktığı durumda) oluş'un öc olmasından başka şey değildir. Nihilizmin çift çelişkisi, biri "kendinde değer" tuhaflığını uydurmuş olması, öteki (oluş içinde) oluşun inkârını sürdür-

müş olmasıdır. Değer, ancak koyulmuş (*beigelegt*)[24] olduğu oranda varoluşa sahiptir. Oysa değerleri ortaya koyan Güç İstenci'dir. İstem "tutsak" olduğunda, onun ortaya koyduğu değerler yaşama ve nihayet isteme de karşı gelirler. Bilgenin ve içe dalan yaşamın istemi böyledir: bu istemin sonucu eşitsiz bir mübadele biçimine: kurbana vardığına göre son derece *tekelci*dir! Bilge yalnız ve yalnız Bir'i ister... "Üstün değerler"e inanma ihtiyacı, istem konusunda hedeflere güven zayıf bir istemin işidir. İstencin bir hedef güttüğü her yerde, onun güçten yoksun olduğunun belirtisi söz konusudur. İstemin isteklendirici biçimi Nietzsche için, onun edilginliğinin en sağlam simgesidir. Güç İstenci'ne göre dile getirilmiş nihilizm, "tutsak" bir istemi -deyim yerindeyse, onun hedeflerine mahkûm bir istemi gösterir. Böyle bir istem gizli bir hedefi izler- hedeflerin hedefini: onun kendine özgü yok oluşunu, istemin sönüp gitmesini ve onun hoşgörüsünü.

Usa aykırı bir şekilde gerçekten: bir amaca ya da amaçlara bağımlı bir istem, son ereği artık istem olmayan bir istemi ortaya çıkarır. Nietzsche belli bir orandaki bu tersine ilişkiyi şöyle açıklar: İstencin gücü ne denli azalırsa, "bir varlığın, bir gerçekliğin ya da buyuran bir otoritenin arzusu o denli fazla hissettirir kendini[25]" Bu ilişki, genel bir biçimde, tepki olarak oluş'un - ve bundan dolayı nihilizmin de formülüdür. Platon sanatçı olarak, istemi amaca (hedefe), görünüşü varlığa tercih etti; bunu yapınca, muzaffer iradesiyle (istemiyle) "varlık" olarak bir görünüş yorumunu kabul ettirirdi. Ama Pla-

24 Değer hiçbir zaman bağlı değer değildir, Hanri Birault'un dediği gibi yapışık değerdir. Usçuluğun oluşunu niteleyen nihilizmde değerler: a) değer düşürücüdürler; b) niceliğin aracılığıyla tamamen eşit durumdadır. Nihilizm, değer niceliğinin düşüncesi olarak, eşitleyici, dengeleyici bir düşüncedir. Bunun nedeni "us"un (raison) *hesapçı* olmasıdır (*Güç İstenci*'nde, I, 2, Nietzsche,"her hesapçı zihnin, her yarar hesabının tasarladığı düşük ısılar"dan söz eder...)

25 *Gülen Bilgi*, V, § 347, "İnananlar ve onların inanç ihtiyacı", Gallimard, s. 233.

ton'un çabasının kültürel oluşumu olarak (ya da daha doğrusu güçlerin kökenindeki ayrım olarak) Platonculuk (ya da Sokratesçilik), güç ilişkisini değiştirerek ilişkiyi tersine çevirdi. Güçler ilişkisini değiştirmek Platon'u Platonculuktan ayırmak demektir. Kültür Platon'u Platonculuktan ayırdı. Platonculuk Platon'un *yokluğu*dur, yaratıcının boşluğudur. Ama Yapıt'ın tarihten başka bir yazgısı da yoktur: fark şu ki, Güç İstenci'nin tepkisel oluş'tan ve ilişki içinde güçlerin evrilmesinden (inversion) başka bir açıklaması yoktur. Bunun nedeni, *gerçekliğin* arzusuna itaat eden, varlığın dileğine uyan bir istemle ilgili de olsa, tarihin bir gerçekleş(tir)me alanı olmasıdır. Buna karşılık, tarih yaratıcının ve onun fethedici yıkma istencinin, dönüşümden (bunu oluş'la karıştırmamalı) ve simgelerin gücünden hoşlanma istencinin alanıdır. Bu arada, söylemiş olalım, Bengi Dönüş'ün kaynağı da buradadır...

Kederli bilgi* zayıf bir istemin bilgisidir. Amaçların (hedeflerin) aşkınlığına tutsak bir bilgidir. Gülen bilgi ise amaçlardan *kurtulmuş*, yani Güç İstenci'nin içkinliğinde ortaya çıkan bir bilgidir. İçe dalmış (contemplatif) yaşamın "bilgi" ile yaşam arasında ayrılığı vurguladığı yerde, tabii ki yaşam aleyhinedir bu vurgulama, gülen bilgi, bunun tersine bilgi ile yaşamın özdeşliğini ifade eder. Bilen, yaşam olur; buna karşılık bilgi de yaşam, şans, yıkım ve yazgı olur ve ayrıca: yaşam bilginin *aracı* olur. Aşkın amaçların yıkıntısı üzerinde, özgür istem dener, sınar, öykünür: her şey araç ve öykünümcüdür onun için. Her ne kadar amaç istemi ele geçirse de, öykünümcü bunun tersine onu onaylar, onu kendine ifşa eder. Öykünümcü istenç özgür bir istençtir. Yaşam, bilginin yaşama öykünmesi gibi, o da bilgiye öykünür. Böylece Nietzsche, –bir ödevi, bir yazgıyı, bir aldatmacayı değil, yaşam içinde

* Kara bilgi, "gülen bilgi"nin tersine. (ç.n.)

bir bilgi deneyimini görmemize olanak sağlayan düşüncenin onun aklına gelen en büyük kurtarıcı olduğu günden itibaren– yaşamın ona "daha zengin, daha istenir ve daha gizemli![26]" göründüğünü söyleyebilir. Yaşam bilginin *aracı* olduğunda daha sevinçli olur. İstemin özgürlüğüne kavuşması, onun hedefler, amaçlar karşısında özgür olması, işte "kurtuluş"! *Wollen befreit* – kurtuluş olan istem.[27] Gülen Bilgi bundan dolayı, özgür bir istem bilgisidir, yaşamdan ayrılmaz, onunla beslenen, "tutsak" istemin yaşam ve bilgi diye ayırdığı şeyi uzlaştıran bilgidir. Bundan dolayı istem, binlerce görünüm arasından bir *şenliğe* dönüşür – istenç maskelerinin istenç şerefine düzenledikleri şenliktir bu...

"Menzilden menzile
Döner feleğin çarkı...
'Felaket bu!' der, öfkeli olan
Çılgın, 'bir oyun' der buna[28]..."

Çark menzilden menzile döner durur, ama hiçbirini *kovalamaz* "Dönüp durmak" (birinden ötekine geçmek) burada bir menzil (hedef) gözetmemektir. Hedef artık bir son değildir, o istemin yararına istemin aracı olur. Her şey istem için bahanedir. İstencin bizzat kendine gereksinim duyması için bahane – hedeflere ihtiyacı vardır. Hedeflere, "gerçeklikler"e bağımlı "tutsak" istem kendi yıkımını ne kadar kovalarsa; istem tarafından kurtarılmış, yani hedeflerden sıyrılmış istem de, istemin deneme tahtası ve aracı olarak o kadar büyük katkı sağlar. İçe dalmış düşünce "kendinde şeyler" mitolojisiyle ve "cisimsiz simgeler"le çevrilmişken, –simgeleri yoğunlaştırarak, değeri mutlak alana taşıyarak, tuhaflık üstüne tuhaflık

26 *Gülen Bilgi*, IV, § 324, "*In media vita*", Gallimard, s. 204.
27 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Kurtuluş Üzerine", éd. bil., s. 285.
28 *Gülen Bilgi*, Ek, Kanunsuz Prensin Şarkıları, Goethe'ye, Gallimard bas., s. 203.

yaparak!– *gerçekleştirmeye* çalışırken, gülen bilgi "şeyler"in istemini gerçekliğinden uzaklaştırır, kurtarır onu; şeyleri istemin hiç sönmeyen ocağına atar...

* * *

Nietzsche, ilk yazılarından itibaren, *acıya* ve onun açıklamalarına, onun sonuçlarına ilgi göstermekten vazgeçmedi. Acı bir sorun değildir; acı ayrıcalığı olan bir öykünümcü, temel bir denektaşı, bir göstergedir. Daha doğrusu: acı bir "sorun" olduğu, sorun "yarattığı", "yaşamın değeri" sorunuyla birlikte ortaya çıkmış olduğu andan itibaren (filozof olarak "filozofa karşı bir kanıt" olmasının dışında!), soybilimci "tutsak" istemi, aşkın hedeflere köleliği, "kuramlaştırma" eğilimini, yaşam ve bilgi ayrılığını ve kısacası, edilginlikten doğan her kötümserliği harekete geçirebilir. *Acı yaşamın en büyük öykünümcüsüdür, Güç İstenci'nin denek taşıdır.* İçe dalmış yaşamın köküne kadar hastalıklı olan yapısını oluşturan şey budur: bu yaşam, tamamen onun acıyla ilişkisiyle açıklanabilir; daha doğrusu: acıdan kaçınarak ve onu reddederek kendini duyurup güvenceye alabilir. Hakikat istenci marazi bir şeydir, diyor Nietzsche, çünkü bir eylemsizlik, bir dinginlik istencidir. Zayıflığın özdoğası her zaman acıyı değişimle birleştirdi gerçekten. İçe dalmış yaşam, kımıldayan ve hareket eden her şeyden kaçındığı için ölümü kendi ilkesinde tutar... Oluş'un gerçek bir *crux metaphysicorum* olması böyle olur. Buna karşılık gülen bilginin ölçütü acının olumlanmasıdır. Yaşamda içkin olan bu bilgi *trajik*tir, bundan dolayı yaşam araç ve öykünümcü olur. Hedeflerin aşkınlığı böyle bir bilgiyle bağdaşmaz –"en büyük sevinç"in, ama en büyük acının da bilgisidir bu– bundan dolayı da: en önemli sağlık bilgisi...

Yeryüzünde en çok acı çeken varlık, işine yarar diye, gülmeyi icat etti.

* * *

İçe dalmış yaşam ve onun uğursuz bilgisi her ne kadar acıya karşı kararını verse de, ideal ve hedef değerlerinin aşkınlığında, istemi gizleyip tutsak etse de, gülen bilgi buna karşılık deneysel bir düşünce olur. Artık hedefler yoktur, sadece araçlar, öykünümcüler vardır – yani istem için hiçbir zaman istem bahanesinden başka şey olmayan *maskeler*, istem biçimleri vardır. Bir öykünümcü, istem için, dayanak noktası işini gören bir maskedir. İstemin aracıdır, istemi gerçekliğinden uzaklaştırmanın da aracıdır. Nietzsche diyor ki, istem ne kadar güçlü olursa, gerçeklikten uzaklaştırma arzusu da o kadar çok hissedilir. İstemin geçici maskesi, "yaklaşılmış bir menzil", dönüşün ve biçim olan öykünümcü her düşüncenin başına bir "eğer" koyar. Dahası: "varlık"ın, "şeyler"in, "gerçeklik"in karşısında bağımsızlığını ilan ederek güçlenir. Düşünce bir istem kararıdır, bir zihin (anlayış, us) tasarımı değil. Bengi Dönüş en büyük öykünümcü düşüncedir (bununla birlikte eğiticidir, çünkü öykünüm deneyimidir), bilgiyi trajedinin çıkmazına sokar. Bengi Dönüş istencin bir *menzili* (hedefi, amacı) değildir –o, adeta "sanki"nin abartmalı bir biçimi, en yüksek formudur– üstün düzeyde bir istenç aracıdır. *Kurgu* olarak ve en son öykünümcü olarak Bengi Dönüş, bizzat kendini ileri süren istencin, yani Güç İstenci'nin *de* adıdır. Bengi Dönüş, sözcüğün yüce anlamında, düşüncenin olan'ın açıklaması, onayı olduğu kadarıyla, *ahlaksal (éthique)* bir düşüncedir. Özgür istencin tadı olan Bengi Dönüş mitolojileri ve hedefleri, öte dünyayı ve "varlık kanıtları"nı ortadan kaldırır; ona tahammülü olmayan için üzüntü verici düşünce

olan Bengi Dönüş bir "salt olanak" düşüncesidir. "Gülen bilgi", Kendi'nin Bengi Dönüşünün trajik bilgisi acının ve sevincin (trajik olanın tanımı), raslantı ve zorunluluğun, mümkünün ve yazgının kimliğini nasıl onaylayabilir?

4. "Deneysel felsefe"nin ilkesi olarak düşünülen öykünüm kuramı

Gülen Bilgi'nin güzel bir çevirisinde Bengi Dönüş'ün bir *bahis* ve öykünüm (simulation) olarak sunulması doğrudur; Bengi Dönüş "en ağır konu" – *das Schwergewicht* olarak gösterir kendini: "Bir gün, bir gece, içindeki bir ses, yalnızlığının en ücra köşesine kadar sokulup: "şimdi yaşamakta olduğun ve yaşadığın, bir kez daha ve sonsuzca yaşamak zorunda kalacağın bu yaşamdır" derse sana, sen ne derdin?[29]" Bengi Dönüş hem, Nietzsche'nin birçok kez söylediği gibi, üzerinde "yaşamın tehlikeye atıldığı" (buna dikkat edelim, öykünümcünün tanımı olabilir bu) bir "varsayım"dır, dinsel bir esindir hem de bir yaptırımdır. *İstem, niteliği gereği, ona uygun olan zamanı harekete geçirir.* Buna karşılık, zaman istemi ifşa eder, onun açınlayıcısı olur. "Tutsak" bir istem kaçınılmaz olarak "çizgisel" zamana, evrim ve yumulma, iyimserlik ve kötümserlik[30] zamanına uygun olur: "öç alma düşüncesi" za-

29 *Gülen Bilgi,* IV, § 341, "En ağır konu", Gallimard, s. 220.

30 "Tiksinti verdi artık, yere batsın bu iyimserlik, kötümserlik sözcükleri! Çünkü onları kullanmanın nedeni her gün biraz daha azalmakta. Bu sözcükler bugün artık sadece gevezelere lazım. Dünyada herhangi biri, hangi nedenle iyimser olduğunu ileri sürebilir, eğer o, Tanrı ve Yetkinliğin kendisi olduğuna göre dünyaların en iyisini yaratması *gereken* bir Tanrı'yı savunmak zorunda değilse? Hangi düşünürün hâlâ bir Tanrı varsayımına ihtiyacı vardır? Ama, gidişin kötü olduğunu, zevksizliğin zevki bastırdığını, dünyanın değersiz bir oyun, kötü bir yaşama – isteminin açıklanması olduğunu söyleyerek, Tanrı'nın avukatlarına, tanrıbilimcilere, tanrıbilimci filozoflara güçlü bir tezle ve şiddetle karşı çıkmakta bir yarar yoksa da, karamsar bir inanç mesleğine geçmek için de en küçük bir neden yoktur.

manın "geçmiş"ine karşı – *oldu bitti*'ye karşı nefretten başka şey değildir. Hedeflerin ya da umutsuzluğun zamanı, ilerleyici gerçekleşmenin ya da hiçleyici düş kırıklığının zamanı olan çizgisel zaman tutsak bir istem imgelemidir. İstemden kurtulma bir başka imgelemin baskınıyla aynı anda olur: Kısır döngü'nün, Bengi Dönüş'ün, Çark'ın imgelemidir bu. Zaman demek ki istencin öykünümcüsüdür: böyle zaman, böyle istenç. Bengilik (éternité) artık istemin sonsuz dinginliği değildir, Gerçeklik (istenmiş ve sonunda ulaşılmış) içinde onun soğurulması değildir; bu, istemin hizmetindeki, onun yetkisindeki "defa"ların ve "kez"lerin sonsuzluğudur. Bengilik oyundur, ters çevrilebilirliktir ve yeniden –başlamadır. Güç İstenci'nin kurucu güçlerinin oluş'u, yeniden– başlamak için tarihi ve gidişin çizgiselliğini aşar. Tanrı Sonsuz'u basitleştirmiş olsa da, Tanrı Sonsuz'un bir yorumu olsa da, gülen bilginin *sonsuzluğu* çoğul bir Sonsuz'u yeniden kurar – bir yorum sonsuzluğunu, bir deneme sonsuzluğunu yeniden oluşturur. "Dünya bizim için ayrıca bir kez daha yeniden "sonsuz" olur: onun bir yorum sonsuzluğunu içermesi ihtimalini bildiğimiz zaman.[31]" Ve Nietzsche ekliyor: "... bu meçhul dünya canavarı." O zaman, bahis iki dünya arasında denge kurmayı değil, bir miza ve bir seçenek, *bir* kaybetme riski ve *bir*

Ama bugün kim kaygılanır yine de tanrıbilimcilerden – tanrıbilimcilerden başka?" *(İnsanca, Pek insanca,* I, § 28, "Gözden düşmüş Sözcükler", Gallimard, s. 44*)*. İyimserlik ve kötümserlik sözcüklerinin ancak bir Tanrıbilim'e göre ve hatta, Nietzsche bu sözcüğü kullanmasa da: bir *İlahi İlim'e (Théodosie)* göre anlamı vardır. Aslında, onlar tamamen *hesapçı* bir düşüncenin göstergesidirler, *sevinç*ten ve zevkten habersiz bir düşüncenin belirtisidirler. *Kötülükler*le zor bağdaştığı halde, kötülük deneyiminin tarafına geçen kötümserlik kötünün aşırılığını onaylamaz; buna karşılık iyimserlik "iyilik"in *ayrıntı*sına dikkat eder; bu iyimserlik *tek bir an*'ın keşfedip yücelttiği insanın içini coşturan ve dönüştüren bu mutluluğa kapalıdır. İyimserlik bir tüccar düşüncesidir. Terazi kefelerine koyulan "iyilik" ve "kötülükler" çoğul olduklarından, ölçülmüş, *hesaplanmış* olduklarından soyutturlar. Tanrıbilim Nietzsche için boş konuşan bir felsefedir.

113 *Gülen Bilgi*, V, § 374, "Bizim yeni "sonsuz"umuz", Gallimard, s. 271.

kazanma şansı önermeyi değil, dinsel bir anlamı üstlenir; ama tüm dünyaları içeren bir dünyayı, tüm düşünceleri kuşatan düşünceyi, gerçek olanlar kadar mümkün olanları da iyi belirtmeli. Bahse girme bir dünyayı seçme değildir, dünyalara çekidüzen vermedir. *Bu* dünyayı isterken tüm dünyaları ister o. Bahis bir "İki-söz"dür, çokluğun bir olumlanmasıdır.

Olumlama Nietzsche için, her zaman çokluğun olumlanmasıdır.

Zayıf istem, bunun tersine yalını, biriciği, sonu ister. Miza, onun Pascalcı yapısı içinde bahse yol açar. Nietzsche'de oyun yapan ve dünyayı belirleyen bahsin kendisidir. Nietzscheci anlamda bahis yüksek düzeyde bağlayıcıdır, ayırıcı ve kovucu değildir. Onaylanmış istenç, onun için hiçbir olasılığın, çelişkilerle ilgili hiçbir istem yetersizliğinin – yani İki'yi isteme – olmadığı istençtir. Her şey yinelenecek: kötü iyi olarak, acı sevinç olarak. İstenç, böylece onun yarattığı "varsayım"ı izleyerek sınanır. Bahis birleştiricidir, eğer bir ayırma varsa, bu bahisle ilgili değildir. Bu, bahsi izleyen öykünümcü *eylem*dir: istenç, ya "en ağır konu"nun öykünümüne katlanmak için yeterince güçlüdür, ya da orada yok olup gider. Ama "katlanmak" derhal değişir, kutlamaya döner.[32] O halde, kolayca mümkün olan bir düşünce, bir varsayım – en azından: bir yorum, bir kurgu, bir "sanki", nasıl olur da taşınması en zor olan şey olarak, "en ağır konu" olarak anlaşılmış olabilir? Bir düşünce, hem tasarlanmış olasılıkların en sağlamı, hem de düşüncelerin en hoşu, en uğursuzu nasıl olur? "En yüksek yazgıcılık" nasıl "talihle özdeş" olabilir?

32 Aslında, *kanıt* olarak (ve bu sıfatla basit bir alana düşen, inandırıcı ve savunucu değeri olan) Pascalcı bahsin *yapısı* ile Pascal'ın trajik düşüncesi arasında ayrım yapmak gerekir. Onun Tanrı'sının; her şeyi gerçekleştirme riskine atmak ve Pascalcı deneyimde olmayan bir "varlıklar" mukayesesini, trajik bir mukayeseyi, ikil karakteri güvenceye alma riskine atmak için, bir *deus absconditus* (karanlık bir tanrı) olduğunu hatırlatmak yeterli olsa da...

Nietzsche istenci zamana, zamanı istence çevirdiği anda, zihnin kategorilerini ve bağdaşmazlıklarını müthiş bir şekilde ortadan kaldırır. Onun, *zihnin çatışkıları yerine istencin döngüsel biçimini koyduğunu*; ayrıca, istencin yayılımsal (extantiel) bir dünyayı yönettiği zaman zihnin bir tözler dünyasına (kendi eğilimine ve fenomenolojik bağına rağmen bile) egemen olduğunu da söyleyelim.

Zihin bir araya toplar, merkeze alır; istenç patlatır, her şeyi dağıtır. Nietzsche, bir yandan zihin kipliklerini istencin içine taşır; bu artık tasarlama ve düşünmenin zihni değildir, buyurma istemine ait zihindir. Öte yandan, kipliklerin bu üstüörtük ithali onlara ilkel kullanımı yasaklar, bunun tersine onların tartışılmasını emreder. *Çizgisel* hiyerarşinin: olasılığın, varoluşun, zorunluluğun yerine, Nietzsche döngü deneyini ve zamanın yapısını yeniden üreten bir hiyerarşiyi koyar. Varoluş artık mümkün ile zorunlunun (varolmayan'dan varolan'a *geçişi* açıklamak için, bir "ilk neden"e, bir "yaratılış"a gönderme yapmayı kaçınılmaz kılan yapı) bir ara durumu değildir, *o zorunluluktan dolayı mümkün'ün ürettiği sonuçtur;* başka deyişle, "dünya" ancak zorunluluktan dolayı mümkün'ün isteyerek ürettiği sonuç içinde onaylanabilir ve açıklanabilir. Olasılığın bir ön-varoluşla eşdeğer olması (düşünceden varlığa kadar bir süreklilik varmış gibi) şöyle dursun, o, zorunlulukla özdeşleşmiş olduğu Döngü içinde ancak varoluşunu yaratabilir. Çizgisel ve ilerlemeci hiyerarşi idealisttir. Buna karşılık, Nietzsche varoluşu özlere ve fikirlere göndermeden – yani tasarıma göndermeden kurtarır. Buradan Güç İstenci'nin bir sonucunu elde eder. Bahis, yineleyelim bunu, Güç İstenci olarak gücün yapısına bağlıdır. Böyle bir *kiplik* kullanımı (bu kiplik, varoluşu öykünümün belli bir işlevi arasına göndermenin *saf* kipliği olarak ortaya çıkar), böyle bir döngüsel biçimcilik öykünümün ta kendisidir. *Öykünüm uç-*

ların Döngüsü arasında denklemdir: mümkün olan kaçınılmaz olan'*dır.*

Döngü'nün düşüncesi ve bundan dolayı "düşüncelerin *düşüncesi*" (yani: Döngü'de ve Döngü tarafından düşünülmüş olan düşüncelerin düşüncesi) olan Bengi Dönüş Nietzsche'nin deneysel felsefesinin en yüksek görüntüsüdür (simulacre). Nietzsche düşüncesinin bu ritmiyle, bu kasten bozulmuş diyalektikle – bir döngüsellik olan, "sentez"le durmadan dalga geçen bu çift sınırlı diyalektikle daha önce sık sık karşılaştık. İlerlemenin ve düşkırıklığının, iyimserliğin ve kötümserliğin, evrilmenin (évolution) ve yumulmanın (involution) çizgisel ritmi ve almaşığı nihilisttir. Kendi'nin Bengi Dönüş'ü, Döngü'nün eğriliğini uçların koşutluğuyla ve sonunda çatışmasıyla özdeşleştirir. Zerdüşt'ün "muamma"sının öne sürdüğü bu imgedir:

"Birbirine karşıttır bu yollar; karşı karşıya gelirler; ve onların birleştikleri yer, bu kapının altıdır. Kapının adı alnında yazılı: *An*'dır bunun adı.

"Ama biri, bu yollardan birini durmadan ve sonuna kadar izlese, sanır mısın ki ey cüce, bu yollar ebediyen birbirine karşıttırlar?[33]"

33 *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* III, "Görünüş ve muamma üzerine" éd. bil., s. 315.

Üçüncü kesit
Buyurmek ve Denemek: Döngünün Pedagojik Biçimleri

Bengi Dönüş; bir uçurum düşüncesi, "dünyanın derin olduğu"nu, bengiliğin an olduğunu, "büyük öğle" vaktinin Yıldız olanaklarının uzamı ve yayılması olduğunu haykıran bir düşünce olarak en büyük öykünümdür (simulation). *Gülen Bilgi*'deki "en ağır konu" ifadesinden beri, Nietzsche bu düşüncenin tüm niteliklerini sergiler. Bu, kutsal ve dâhice ("eğer içinizdeki ses") ve kuşkusuz dünyaya biçim veren bir düşüncedir – yalnızlığını karşılamaya hazırlanmış olan kişinin "en ücra yalnızlığına" seslenir: yalnızlığın içtenliği içinde konuşan tanrı, seslendiği kişinin meleğidir de. Bengi Dönüş *esinle iletilmiş* bir dindir. Bu, bir varsayım, bir deneme ve hemen hemen bir baş dönmesidir: bu, "sanki" düşüncesidir, üstün düzeyde kipsel (modal) ve öykünümcü düşüncedir. Bu, yine de *in illo tempore*'de anlatılan ("bir gün ya da bir gece") bir *kurgu*'dur. Kısacası en büyük trajik düşüncedir: Bengi Dönüş, istencin denek taşı ve deneyi başlatır trajediyi. *Varolan'ın temel niteliği olan trajediyle dünya kendi aydınlığına kavuşur.*

1. Bir istem kuşkuculuğu

Bengi Dönüş öykünüm olarak buyruk yönteminin öykünümüdür. Bu bir tasarımın karşıtıdır. Bengi Dönüş'te zihnin çatışkılı mırıltılarını silip süpüren doğal bir ölçüsüzlük vardır. Bundan dolayı, "deneysel felsefe"nin merkezi olan Bengi Dönüş, tasarım alanını şurda, burda aşındıran kuşkuculukla ortak bir ölçüsü olmayan bir istenç kuşkuculuğuna varır. Olağan kuşkuculuk gerçekten *gerçekliğin* tersidir; o, gerçekleşmemiş bir inancın simgesidir. Bununla birlikte, kuşkuculuk kullanıldığı alanda olağanüstü bir durum değildir; tersine, tasarımlarla bilginin doğru yönünde bulunur, aynı şekilde bilim-inanç birliğinin sınırında kanıt oluşturur. Dahası: onu inanca bağlayan ve kuşkunun ürkünç karakterini tahrik eden bilginin işlemsel yetersizliğidir bu. Kuşkuculuk, başlangıçta "bilim"in kendi yapısına yabancı olmayan (yerleşik tavrına dönüşmüş) bir *edilgenlik* ortaya koyar. Nietzsche diyor ki: "Kuşkuculuk, gerçekten, halkın sinir zayıflığı ve aşırı güçsüzlük adını verdiği çok yaygın bir psikolojik mizacın en entelektüel ifadesidir[34]" Bir çeşit nesnel olan bu kuşkuculuğun karşısına Nietzsche, II. Frédéric'in savaşçı kuşkuculuğunu koyar – "kuşkuculuğun bir başka türü, daha sert bir kuşkuculuk[35]" Başka deyişle, *bir istenç kuşkuculuğu:* "nesnesini hor gören, ama yine de onu bırakmayan bir kuşkuculuk[36]." Nietzsche'nin kuşkuculuktan olumlu olarak anladığı şeyin cesaretin kendi disiplininden daha az bir değeri yoktur. "Tutarlı bir yöntem, diyor Nietzsche, aklı başında bir cesaret[37]" Geleceğin filozofları eğer zorunlu olarak kuşkucu iseler, "iliklerine

34 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* VI, "Biz, akademisyenler" § 208, Gallimard, s. 125.
35 *Aynı yapıt,* § 209, s. 127.
36 *Aynı yapıt,* s. 128.
37 *Aynı yapıt,* § 210, s. 129.

kadar eleştirel olmak" zorunda olduklarındandır. Kuşkuculuğun, bundan dolayı, bir bilgi kötümserliğiyle özdeşleşmesi, tam ve umutsuz bir kuşkuya yönelmesi şöyle dursun, o, tam tersine, "savaşçı" yorumunda, "deney"le eşanlamlıdır. Bu durumda kuşkuculuk özgür kafanın bir karakteristiğidir – yani inançtan (özellikle inançların inancından: üstün hakikat değerine olan inanç) kurtulmuş bir kafanın, ahlaktan yakasını sıyırmış ve İyinin Kötünün ötesinde düşünen kişinin temel özelliğidir. Kuşkuculuk, o halde eylem olarak bilgiye bir çağrıdır; bir *yöntem*dir. Umutsuzluk olmak yerine cesareti kamçılar, denemeye yöneltir. Leibniz'in sözünü ödünç alırsak, kuşkuculuk bir *ars inveniendi*'dir (keşfetme sanatı). Nietzsche geleneksel kuşkuculuk kavramına polemiksel ve ironik nitelikler yüklediği için bu kavramı bozar yine de: kuşkucu sınar, dener, çalışır yorulmadan, sevinçli bir yüreğin, yetkin bir anlayış bilgisi içinde akıp gider. Elbette kuşkuculuk bir yoklamadır, daha doğrusu bir yoklama anlayışıdır; ama yoklama "hakikatin araştırması" ve keşfi alanını terk eder, gerçeğin ölçütlerini "bilimsel" inançla baş başa bırakır, her kesin bilgiyle alay eder: o, bundan böyle *deneme* ile eşanlamlıdır. Denemek öykünmek demektir; yani her şeyi Döngü'nün ikili mantığına zorlamak; maddi kimliğin ortadan kaybolduğu, her varlığın şanslı öykünümcüyü kendi karşıtında bulduğu, "*topos eidon*"nun ironisi ve görüntülerin yeri olan Yıldız'ın aydınlığına sokma demektir.

Aristo'dan sonra, eğretilemenin (metafor) "öz nitelik"in önceliğini gerektirdiğini, çelişkilerin birbirine uygunluğunun Kendi'nin ve kendine Özdeş olan'ın bilgisinden birini tutmak olduğunu dile getirmeyi unutmayacağız.

Gerçekten, en uçlar; çelişkiler, karşı-konumlar (zıtlıklar) değildir. İkil yapı (Duel) bir çelişki değildir, o gerçekten Bir'in dünyasını tasarlar. Özdeşler yoktur, çelişkiler de yoktur. Tra-

jik dünya bir çatışma dünyası değildir (en azından erklerin ve "*Besonderung*"un bir çatışma alanı değildir) – Trajik dünya bir *anlaşmazlık* ve bir metafor dünyasıdır. İkil yapı çarpışması değildir; daha doğrusu bir *ayna*dır o, sahip çıkmamadır.

Trajik, bu anlamda, görünüşün ve fenomen (görüngü) olmayan'ın bir alanıdır; aynaya belirsiz bir göndermenin konusudur, türdeş olanın içinde çözülmenin konusu değil.

Sınırda (çok eski bir dille, bilinmeyen, çok yeni bir gerçekliği betimlediği için sözden sapmış bir biçim ancak söz konusudur burada), her varlık kendi "karşıt"ında, olduğu şeye en yakın olmak zorundadır! En az bozulmuş olan dünya Döngü'nün eğriliğini kendine örnek alan aynadır. Her olan; Döngü'nün kesildiği yerde olurken, yani görüntüsü Güç İstenci'nin tüm farklılığı içinde ortadan çekilirken imkânsız kimliğine ulaştığı anda olur. Nietzsche, ölümün hayatın karşıtı olmadığını söyleyebiliyorsa bunun nedeni, "uçlar"ın (karşıtlıkların) istemin etkin farklılığını, görüntülerin saptığı alanı oluşturmasıdır. *Pathos* olarak (yani farklılık, ayrım olarak) Güç İstenci, çelişkilerin ve türdeşlerin mantıksal (deyim yerindeyse, geometrik olarak değişime hak vermeyi denediğinde de, özü bakımından statik olan) saptamasına izin vermez. "Uç" (kötü [ye göre] iyi, acı [ya göre] sevinç, tutku [ya göre] eylem, tarihüstü [ne göre] tarihöncesi, vb.), kendi farklılığı olarak ve güçler ilişkisinin "öz"ü olarak Güç İstenci'nde ifadesini bulur; imkânsız kimliğin (güne yönelim aldatmacasını anımsayalım) en uzak aynalarda parçalandığı yerde, Döngü içinde ve bu döngüden dolayı denklem olarak Bengi Dönüş'ün içinde ifade eder kendini. Yıldız'ın dünyasında İki'den söz etmek için söylemek yeter, "defa"ların sonsuzluğunu içermesi için İki'den söz etmek yeter.

İki mümkün olan en büyük sayıdır: bu çelişki Bengi Dönüş'ü yaratır.

İki, çoklardan daha büyüktür, çünkü İki çemberin kopmasıdır (Döngünün kesilmesidir) – sonsuzluğun kendisidir. Onun bir Çarpışma olmamasının nedeni bu işte, görüntünün (simulacre) İkil (Deul) olması; her maske daha yüksek *işlemsel* yeteneğini karşıt'ı açıklamakta bulur. Her fenomen, yüzeylerin kendi parıltısı arasından varlığa gönderme yaparken, görünüş bir başka görünüş (apparence) hesabına ortaya çıkar: öykünümcünün yapısı böyledir. Nietzsche bunu yaparken, motoru öykünümün İkil yapısı olan öykünümün gerçek bir "mantık"ını ortaya koyar.[38] Bu arada hemen belirtelim, bilginin görüş açısından, tasarıma fenomenolojik anlamda hiçbir etkinlik tanınmamış olduğu halde, onun gerçek ve görünmez dayanağı olan "kendinden şey"e kadar kasıntılı görüntüsünün her yolu tıkanmış olduğu halde, Nietzsche, trajik bilgiye ve deneysel felsefeye karşı en zorlu engel olarak hakikat inancını dile getirir. Hakikat, söylendiği gibi, keşif olmalı, açıklanmış, ortaya konulmuş olmalı: Görünenin "altında"ki bir fikri (idée), ondan daha gerçek, daha güvenilir olan bir "iç" fikrini, kısaca söylemek gerekirse *ontolojik bir gizliliğin* bütününü esinleyen bunca imge var. Şeylerin bir hakikati yoktur; sadece öykünümcü yaratıcılık ve etkinlikle hiyerarşik olarak ölçülebilen yorumlar vardır. Hakikat, bundan dolayı, inanabileceğimiz en son şeydir. Sabırla sürdürülen keşfin ülküsü ve ödülü olan "hakikat", üstün bir değer olarak (hakikat derecesiyle gerçeklik derecesi arasında bir orantı kuran postulata göre) yayılımsal (extantiel) ve yapmacık dünyada hükmü kalmamış bir belgedir. Cesaret, yolların önceden çizilmemiş olduğu yerde uygun olan tek *yöntem*dir: görüntüler

38 *Gülen Bilgi*'nin şiirinde çılgınlığın bilgeliğe öykündüğünü gördük. *Zerdüşt*'ün "Dans şarkısı"nda da aynı şey söz konusudur. Aynı şekilde bilgelik yaşama, yaşam da bilgeliğe öykünür. Zerdüşt'ün güneşle sürdürdüğü ilişki kısaca budur (örneğin: "Gün doğmadan", III). Öykünüm (simulation) *tersinir*dir (*reversible*).

yaratma, öykünme ve böylece deney yapma yeteneği ya da cesareti. Deney, bu niteliğiyle, "gülen bilgi"dir: Nietzsche düşüncesinde "thymos"un, bilgikuramsal nüansı sevinçtir ve Nietzsche *Ecce Homo*'da kendini "eşsiz neş'eli bir muştucu" olarak sunar...

2. İstemin içerdiği güç

Güç İstenci duygudur (affect). Bu önerme onun temelini ve kuruluşunu sağlar. O buyruk'*un* duygusudur. İkinci önermeyi nasıl anlamalı? Güç İstenci *pathos* olarak kavranılmış olmakla eksik mi belirlenmiştir? "Buyruk pathostan farklı mıdır? Bunu belirtmez mi özellikle? Pathosun başlangıçta bir dünyanın ufkuna savrulduğu yerde, "duyguların" düzenine sokmaz mı bizi? Gerçekte, güç duygusu (sentiment) öteki duygular arasında bir duygu değildir; o güçten (force) fazlasını, Güç İstenci'ndeki gücün yükselmesini ifade eder: belirleyici olması, duygunun (affect) niteliği ve adeta amacı olması şöyle dursun, daha çok *sonuç* durumundadır. *Buyruk istencin bir hedefi değildir; Güç İstenci'nin bir sonucudur.* Öyle ki Nietzsche, elverişli de olsa, dağılmış ve çeşitlenmiş ikinci derecede bir duygululuğa yer sağlamanın "tarzı" olarak bir duyguyu belirtmez özellikle; *belirlemeyi aşar.* Güç İstenci duygudur. Güç İstenci buyruk duygusudur: ikinci önerme bu konuda birincisinden *daha* fazla söz etmez. O, iki kez aynı şeyi söyler, gereksiz yere yinelenmiştir. Bir kez daha söyleyelim, bir duygu gerçekçiliği içinde Nietzsche'nin sözcükleri her alaşağı etme amacının kötü yorumlandığına güvence verebiliriz sadece. Buyurmak emir vermek demek değildir; efendi olmak şeflik yapmak demek değildir!

Felsefi açıdan, aşağıdaki üç sav da eşanlamlıdır: a) Güç İs-

tenci kendi kendini farketmedir; b) Güç İstenci yorum ve hiyerarşidir; c) Güç İstenci deneyim ve buyruktur.

* * *

Temelde her zaman Güç İstenci'nin kaynağı olan İkil yapı (Duel) vardır. Bu yapı Güç İstenci'nin oluşudur – adeta bir güçler ilişkisi olarak. Bu her hiyerarşinin ve her yorumun ilkesidir. Yorum zorunlu olarak hiyerarşiktir, çünkü bizzat ilişki içinde ve bu ilişki tarafından ortaya çıkarılmış *görünge*den (perspektiv) doğar; buna karşılık, her hiyerarşi daha önceden bir yorumdur. Daha da ötesine gitmek gerekir: Nietzsche düşüncesinin deneysel görünümü temsilini Güç İstenci'nin bulunduğu İkil yapıda bulur. Güç İstenci'nin Bengi Dönüş'ün ayrıcalıklı öykünümcüsü olması gibi, bunun tersi de söz konusu ("uçlar" olmadan çelişkilerin ya da karşıtların olması), Bengi Dönüş'ün kendi *tarz*ında öykünüm olarak kavranılan gerçeklik de (her şeyi sonsuz döngünün biçim verici "sanki"siyle ölçmek, istemin niteliğini aynı şeyle değerlendirmek) kendini Güç İstenci'nde farklılık olarak bulur yeniden. Öykünüm, başka deyişle, *ikil olarak (duellement)* öykünülmüştür, bu da düzendedir: bir yandan Döngünün kesildiği yerde ve "uç" çiftinde (örneğin: rastlantı / zorunluluk), öte yandan Güç İstenci'nin oluş-dönüş'ünde. Zaten, bu konuda ve bundan dolayı Bengi Dönüş'ü gerektiren istemin; başlangıçta sergilediği ve nefret ettirdiği şeyi her şeyden çıkarıp atan, "kötü"yü her şeyden soyutlayan ve dönüş deneyimi için sadece "iyi"yi gözeten tekelci bir istem olmamasını açıklayan şey budur. Böyle bir *seçim* tasarımı, fazladan Güç İstenci olarak – yani dönüşün istemi olarak istencine gerçekten karşı çıkar. Buna karşılık, eşsiz bir deneyim ve esin olarak Bengi Dönüş; böyle bir "ağırlık"a, fazladan Güç İstenci'ne dayanabilen, pat-

hosunun enginliğinde varlığı ve oluşu kucaklayan, kötüden, acıdan, yok olup gitmekten ve ölümden yoksun kalmayı reddeden bir istemin göstergesi ve öykünümcüsüdür... Bengi Dönüş'ün deneyim değeri –dünyaya biçim verici (yani, *dinsel* düşünce olarak) ve istemin denektaşı olarak– dönüşü gerektiren istemin *içe alıcı* (inclusive) ve devindirici gücüyle ve bu gücün içinde saptanmıştır. Ortadan kaldırılmış olan Güç İstenci'nin bütün yelpazesi –bütün farklılığı– budur.

Oysa, şuna dikkat ediyor muyuz: *hem* iyiyi hem kötüyü, *hem* sevinci, *hem* acıyı vb. istemek oluş'u istemekten başka nedir? "...Her acı, her zevk; her düşünce, her sızlanma; büyük, küçük, yaşamında dile gelmeyecek her şey, senin için yinelenmek zorundadır...[39]" "Platonculuğun tersyüz edilmesi"nin en yüksek derecede kavranıldığı yer burasıdır –bu kitabın bu konuyu bir belit (axiome) ve hareket noktası– dogma olarak ele almaması bundan dolayıdır. Güç İstenci'nin görüntülerin dünyasını düzenleyip dağıttığı, üretip kendi içinde erittiği bu noktada gerçekten, İkil'in (Duel) ve icadın dünyası Bir'in dünyasına sırt çevirir ve onu ortadan kaldırır. İyinin gerçekçilik düşüncesi, onun yoklukta bulunan Eros'u bir boşluk biçimindedir, yerini istemin söz konusu olmadığı yetkeye bırakır. "İyi nedir?" sorusu döngünün dünyasında bütün uygunluğunu yitirir. Daha açık bir şekilde söylersek: bu soru bir eksik dileği ve ontolojik bir inancı yineler durur. Uyulacak düzen ters dönmüştür: dilek artık "iyi" olanı izlemez (onu tam da karşılayan ve hoşnut eden – ona uygun olan da bu iken), her zaman öncel olan varlığı kendine örnek almaz artık; "iyi"nin ve "kötü"nün adlandırılması istemin değişmez *ölçülülüğünde* kalır. Yorumlamak buyurmakla aynı şeydir.

"İyi" adı verilebilen, "kötü" adı verilebilen şeyin yazgısını

39 *Gülen Bilgi*, IV, § 341, "En ağır konu", Gallimard, s. 220.

belirleyen istemin niteliğidir. "Çaba" istenci tamamen olumlayıcıdır; ayırdığı, bir yana attığı, "seçtiği" (şeylerin işlevi olarak) yerde değil de, kendi farklılığını tüm genişliği içinde yorumladığı yerde. Ne hedefler, ne de istem içerikleri vardır. Sadece istem nitelikleri söz konusudur. İstem, Kendi'nin Bengi Dönüş'ünde ona uygun olan kurguyu bulduğu andan itibaren, aynı şekilde "şeyler"e boyun eğmiş merci olan zihnin çatışkılarını ve saptamalarını kuşatır. İstemin yorumu zihnin belirlemelerini altüst eder. İstemin içe alıcı etkisi zihnin tekelci mekanizmalarını yıkar: ölüm yaşamın karşıtı olmaz, tutku eylemin karşıtı olmaz, acı sevincin karşıtı olmaz, batış da yükselişin karşıtı olmaz! İstenç her şeyi sonuna kadar ister, yani yolun ötesine kadar. İşte böyle bir istencin şu üç kurala uymasının nedeni: a) o her şeyin dönüşünü bir yineleme sonsuzluğu olarak ister, b) oluş'u ister ve c) her şeyin kendi "karşıt"ını (extrême'ini, en uç biçimini) ister – "karşıt"ın eğretilemeli ve döngüsel anlamında sonsuz'un kendisi olduğu kadarıyla. İstencin her şeyin sınırsız tekrarını, her şeyin "karşıt"ını gerektirdiği tam bir uyumu olduğu gibi sürdürecek çelişki yoktur o halde. Çember (Döngü) açısından bu iki cümle gerçekten eşanlamlıdır. Acıyı istemek – bu acıyı, şimdi ve burada olan acıyı – bir yineleme sonsuzluğu olarak istemektir, ta sevince varıncaya kadar onu istemektir. Öyle ki, istenç, içe alıcı ve kutsallaştırıcı biçimi içinde, ancak İkil (Duel) yapıyla – İki ile, deyim yerindeyse çoklardan daha "çok" ile – mümkün olduğu için, *öykünme* (simulation) özünde istençle ilgilidir. Güçlerin sürekli ters döndüğü ve çatıştığı yerde *oluş (devenir),* varlığı kendinden ayıran ve karşıtlık olarak özdeşliği yasaklayan süreç olur. O, güçler ilişkisinin kendi esnekliğini gösterir. Nietzsche'nin deneysel felsefesi temelini böylece İkil (Duel) yapı içinde bulur, *öykünümcüler*in ancak "karşıtlar"ın tersinirliliğinde anlamlı oldukları oranda. Öykünümcü-

lerin dünyasında, hiçbir şey özdeş ya da türdeş değildir, hiçbir şey çelişik değildir; ama her şey kendine en yakın "karşıt"ının içinde olup biter. Bundan dolayı öykünümcü yanılsama, Bir'in dünyasında imgelem olarak yanıltıcı olması şöyle dursun, bir İkil dünyasının yararlanabileceği tek hakikattir. Edebiyatta, kendinde hakikat (vérité en soi) elbette yoktur ve sadece *yaklaşık* hakikatler vardır. İkili, öykünümcü ve bakışımcı (perspectiviste) anlamı içinde (burada tüm bu sözcükler eşanlamlıdır) bir yaklaşık hakikat, bunalımlarla ve sıçramalarla ilerleyen, süreç halinde bir hakikat değildir: o, kaçınılmaz olarak yoldan çıkmış, Döngü'nün nazarında her zaman küçümsenmiş bir hakikattir – başka deyişle öykünümcülerin ve "karşıtlar"ın evrilmesinin bir hakikatidir, birazdan söyleneceği gibi: bir *eğri* hakikat, aynada ve bir açılışla ilgili ve kesin bir uygunsuzlukta sona eren bir hakikattir. Ayna Gerçek Olan'a üstün gelir: Bu, yine de "Platonculuğun tersyüz edilmesi"ne bir giriş yoludur... Üstinsan bir "sentez" ise de, bu, diyalektik ve birbirine eklenici (cumulatif) anlamda değildir; tam tersine, öykünümü üstlenmek, eğriliği benimsemekle ilgilidir.

3. "Yeryüzünün egemenliği"

Nietzsche Güç İstenci'ni buyruk olarak düşünür ve "geleceğin filozofu"nu şu iki karakteristikle – *buyurması* ve *yasa koyması* ile tanır. Bunun dışında, kuşkulanmak yerine deneyen *kuşkuculuk* biçimi, II. Frédéric'in örnek Figüründen hareket ederek gösterilmiştir. *Savaş* böylece deneysel felsefenin merkezine alınır. Zaten Zerdüşt kendini savaşçıların "kardeşi" olarak düşünmez mi? Bu ne demek? Gerçekten, savaş, baştan çıkarıcı ve devindirici görüntüsü içinde deneysel felsefe hakkında tasarlanabilen en iyi modeli üretir. Savaş iki tür ortaya

çıkış biçimi arasında bir yerdedir: teknik ve sanat (illustration, poiesis: betimleme ve yaratma). Nietzsche'nin "yeryüzü egemenliği"ni teknik, savaş ve yaratıcı ün üçgeninde düşündüğü doğruysa, bunun nedeni, bu üç devindirici biçimin (Heidegger genel denetimden söz edecektir) deneysel felsefe hakkında üç bakış açısı oluşturmasıdır. Bu felsefe, yineleyelim, bir politik felsefe değildir: bir felsefe politikası ya da politika olarak felsefedir. Hiyerarşinin doruk noktası olarak yönetici filozofun en yüksek düzeyde Platoncu direnişi bundan dolayıdır.

a) Savaş

Savaş baştan çıkarıcı ve Demonyak (şeytanca) görüntüsünü, merkezkaç etkisini teknikle kazanır; şiirsel betimleme ile de biçimsel canlılığa, plastik zenginliğe sahip olur. Ama bu, özellikle savaşin örneksel (paradigmatique) erdeminin ortaya çıktığı her şeye karışması şeklinde olur: kuşkusuz, Lévinas savaşın "bütünlük deneyimi[40]" olduğunu ve hatta "çürütülmez bir geçeklik"i ortaya koyduğunu, ama bu savaş despotluğunun özü gereği ayıklamacı ve erekbilimsel olmayan bir nitelik taşıdığını da gösterdi. Tek bir hedef vardır sadece: kazanmak. Gerisi araçtır. Tüm *araçlar* birbirine eşittir. Savaş dışarda bir şey bırakmaz. Onun için her şey malzemedir, her şey mübahtır; hiçbir şey seferberlikten kaçamaz, savaşın buyruğuna boyun eğmekten kurtulamaz. *Savaş salt masraftır.* Böyle bir önerme ayıklamaya karşı çıkmaz, tersine onun belirtisidir. Savaşçının "sahip olmak"la ilişiği kesilmiştir; onun kendi zaferi aklına bile gelmez. Yeteneğinden dolayı savaşın içindedir, Marcel Mauss'un belirttiği gibi: masrafta ve yıkımda cömertlik, her biri aynı savurganlıktır. Nietzsche,

40 Emmanuel Lévinas, *Bütün ve Sonsuz*, Martinus Nijhoff yay. La Haye 1971, önsöz, s. XII.

"savaşçı" kuşkuculuğun konusunu küçümsediğini, ama yine de ona egemen olduğunu söylemiyor mu? Zaten savaşçının güneşle paylaştığı nitelikler (gurur, utanma, öfke) yüksek düzeyde varlıkla, hatta varolma tarzıyla ilgili niteliklerdir; hiçbir şekilde "sahip olma" ile ilgili değillerdir. Savaş kuşkucu deney imgesidir, nesneleri (konuları, olayları) özlüklerinde önemsiz olarak görür, ama onlara egemen olur, onları harekete geçirir, onları işler, onları çok fazla geliştirir. Hıristiyan bilgi; keşif, okuma, verilmiş olan'ı kavrama yollarını yitirmiş, göçebe bir bilgidir: görüntülerle hareket eder. "Nesneler" onun nazarında önemsizdir, ancak bu nesneler sürekli olarak bilgiyi beslerler. Nietzsche, bu şekilde, bilginin hakikatle olan bağlarını keser. Daha açık olarak söylersek: o olmadan bir bilgide hiçbir hakikat ölçütünün mümkün olmadığı doğru geleneksel başvuruyu etkisiz kılmaz sadece, bu ölçütü ve başvuruyu bir handikap ve bir zayıflık olarak da kurar. Trajik bilgi; sürdürdüğü, sürekli olarak denemeye çalıştığı tümevarım ölçüsünde tam *deneysel*dir, kendisinden başka değeri yoktur. Nietzsche, böylece inanca eşlik eden keşif temasının yerine, savaş paradigmasına dayanarak, tekniğe inanmış, her hakikate gözü kapalı olduğu kadar etkin de olan bir bilgi temasını koyar. Rahat ve uzun süren tümevarım icada benzer, onun açıkça desteklenmiş özellikleri Nietzsche'nin *Experiment* ya da *Versuch* (deney, deneyim, girişim – istek, deneme – sınama) adını verdiği şeyin anlaşılmasını gerektirir. Bilim; bu arada söyleyelim, sanatta temsil edilir; çalışma ve sabır yerini sabırsız ve külfetli bir yaratıma bırakır. Trajik bilginin savaşa yakın olması, onun devindirici ve liberal boyutuyla ilgili değildir sadece, nesnelere hükmedip onları küçümsediği için de değil, (bu anlamda "geleceğin filozofu", deneyci filozof etkin perspektivizmi –bakışımcılığı– epistemik bir ontoloji biçiminin yerine koyar) deneyim değeri olarak taşıdığı

riskle ölçülmesiyle de ilgilidir. Nietzsche, hangi biçime bürünürse bürünsün, bütün bilgikuramsal, mitolojik, dinsel ya da mistik maskeleri takınmış olan nihilist aşkınlık yanılsamasını dağıtır ve bilgiyi yaşamın içkinliğine yöneltir. Bu "dönüş"ün ilk sonucu, bilgi alanındaki her serüvenin hayat için bir riskle eşanlamlı oluşudur. Nietzsche bunun için tarihçi ya da bilginin şu nihilist sözünü bir daha yinelemez: *fiat veritas, pereat vita!** Bilginin oluşması, gelişmesi, yaşamın bilgi yüzünden yok olup gitmek zorunda kalması söz konusu değil, Nietzsche'nin söylediği şey başka, o diyor ki: bizim hakikatle bir denemeye girişmemiz yüzünden yok olup gidebilir *insanlık*. Hayat değil. Hayat bilgiye atılır – bu, bilginin hayata üstün gelmesi, onu ezmesi, her cevherini yutması, kısacası kendini onun yerine koyması gerektiği anlamına gelmez. Bilgi riskinin yaşam için bir risk olması demektir bu; çünkü yaşam bilgiden ayrı düşünülmez, çünkü bilgi yaşam demektir. Önemsiz ve kişisiz bilgi yoktur, nesneler özlüklerinde küçümsenir olsalar da. Her gerçek bilgi bağlar, tehlikeyi göze alır, bahse girer. Kişisiz, sahipsiz bilgi güçsüzdür, yararsızdır. Bir cüce ve meraklı[41] düşüncesi Nietzsche dolayısıyladır. "Geleceğin filozofu", kendini gösterdiği, ortaya koyduğu, bahse girdiği, icat ettiği ölçüde bir "deneyci"dir. "Gerçekten, diye yazıyor Nietzsche, yığınlar uzun zaman filozofu yanlış anladı; onu kimi kez bilim adamı ve ideal bilginle, kimi kez Tanrı'yla sarhoş olup kendinden geçmiş, kendi düşüncelerinden kopup "dünya"dan el etek çekmiş bir mistikle karıştırdı (...) ama gerçek filozof yüz yaşam girişiminin ve ayartıcılığının ağırlığını ve görevini taşır:

* *fiat veritas, pereat vita:* "hakikat olsun, hayat yok olsun!" (ç.n)

41 "Eğer bir düşünür; yazgısını, yıkımını, ama şansını da kendi sorunlarında bulacak derecede kişisel olarak bunlara bağlıysa, ya da bu sorunlara "nesnel" olarak yaklaşıyorsa, yani duygusuz ve sadece meraklı bir düşüncenin duyargalarıyla ancak onlarla temas kurup, onları başka türlü kavrayabiliyorsa: bu daha saygın düşünürlerin bir farkıdır." *Gülen Bilgi,* V, § 345, "Sorun olarak Ahlak", Gallimard, s. 229.

sürekli *kendini* tehlikeye atar, *oyunu* tehlikeli oynar.[42]" *Gülen Bilgi*'nin önsözünün gerçek kahramanı olan acının ilk işlevi ve onun pedagojik ve eğitici erdemi, bundan dolayı: en "büyük acı" en "büyük kuşku"yu, kurtarıcı kuşkuyu, özgür kafanın kuşkusunu öğretir: "nesneler"e ve dünyaya, keşfe hiç mecbur olmayan, ama her şeyi kendi varlığından elde eden, bilginin ona verdiği ıstırap oranında, *doğurması*na – zor ve anlaşılmaz bir doğum yapmasına mal olan acı oranında bilgi adına yüksek konuşma hakkı olan özgür kafanın kuşkusunu öğretir bu acı. "Savaşı barıştan daha yüksek bir yere koyan ve büyük bir politikanın yükümlülüğünü hisseden[43]" "geleceğin filozofu" diyalektikçinin karşıtıdır: o, buyurmayı akıl yürütmeye, icadı keşfe, bahse girmeyi de "kavram sabrı" denilen şeye tercih eder. Felsefenin *var olması*[44] onun yönetiminden ya da *egemenliği*nden yalıtılmış değildir. Felsefe egemen olmak zorunda olduğu için var olmak zorundadır. "Geleceğin filozofu"nun filozof olarak, sanatçı olarak ve din kurucusu (*Religionsstifter*) olarak filozof-kral olması, yasa bağışlayıcı olması, bundan dolayıdır. Felsefe, *var olma* ve *egemen olma* birliğini; en yüksek disiplin düzeyinde, geçmişin kurgusal ve kuramsal biçimlerinde değil, ancak onun öykünümcü ve mitik bilgeliğinde,[45] onun gözüpek değerlendirmeleriyle ilgili sınırsız gücünde gerçekleştirebilir. Savaş ve teknik sürekli egemenlik kurar; genel denetimin merkezinde, gerçekleşmiş dönüşümlerle orantılı olan bir körlük vardır. Gerçekten Nietzscheci deneyim hakikatin dışında – hiç değilse kuramsal bir hakikatten bağımsız olarak yapılır: Nietzsche,

42 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* VI, "Biz akademisyenler" § 205, Gallimard, s. 121.

43 *Aynı yapıt*, § 208, s. 127.

44 *Aynı yapıt*, § 204, s. 120.

45 Daha önce, "Bilim ve bilgeliğin çatışması" sırasında, Nietzsche, bilim hakkında, bir "*Sich-verlieren die Dinge"* (kendini bir şeyin içinde yitirmek)ten eder.

tümdengelim ile birlikte yüzyıllardan beri saygınlığını oldukça yitirmiş olan bilimi sanat-bilim-teknik üçlüsünden ayırır.

b) Sanat-teknik bütünlüğü

Buna karşılık, sanat ve teknik insanın iki önemli deneysel eksenidir, iki önemli *özgür –özgür, çünkü kör–* etkinliktir. Sanat ve teknik ahlaksal değerlendirmelerden gerçekten iyi korundular; kuşkusuz, onların toplumsal bağlanması onları bir sürü değerle kuşattı, ama yürekleri tertemiz kaldı. Teknik olarak sanatı niteleyen şey, dengeli ve sağlam bir dışadönüm (extraversion), hesapsız bir güç sarfiyatı, geçmişe bağlanıp kalmanın – kısacası içine kapanmanın kesin bir olanaksızlığıdır. Tutsak kalamayan bir gücün kendini gösterdiği içgüdü ve beden, sanat ve teknik olarak dile gelirler. Sanat ve teknik kördür, bundan dolayı da *nihilist karşıtı*dır: Geleceğin felsefesi tam da bu iki devindirici ve egemen etkinliğin modeli üzerinde kurulur. Daha açıkçası: sanat ve teknik, "geleceğin felsefesi"nin dayandığı "yeryüzü egemenliği"nde, üstün bir güce ulaştıkları anda güçlerini birleştirirler. Bu noktada, kurgusal felsefenin tersine Nietzsche'nin kökten eleştirisinin, bambaşka yolları izlemesine karşın, Marx'ın eleştirisiyle buluşması anlaşılmaz değildir: artık yorumlamak değil, *değiştirmek (transformer)* söz konusudur. Nietzsche şöyle diyordu: artık benimsenmiş değerlere güvenmek değil, *değiştirici* olan değerler yaratmak söz konusudur.

Sanat ve teknik, hakikate ve düşünselliğe (réflexivité) zorunlu olarak kapalı iki değişim modeli ortaya atar.

Yaratma ve buluş işten ve makineleşmeden ayrı olduğu için, sanatın teknik etkinlikten uzak olduğu öne sürülecektir. O halde bu iki etkinlik hem kör (ve bu şekilde nihilist kirlenmeden korunmuş) hem de dışadönük ve sağlam olduğu için,

burada daha az uygunsuz durumda değil midir? Nietzsche'nin söylediği gibi bu şeyin, "en büyük politika" adını verdiği şeyin konusunu oluşturan bu "uçurum" olması, bu açıdan dikkat çekicidir. Sonra, felsefi etkinlik, Nietzsche'nin düşündüğü gibi, her iki karakteri birleştirir: gerçekten deneysel (ve görgül olmayan) boyutunda "geleceğin felsefesi" yüksek düzeyde teknisyen (uygulamacı) ve derinden "sanatçı" ile birliktedir. O, İdea'dan değil, bu anlamda Platonculuğun kaynağına daha bağlı olan biçimden hoşlanır. Buyurmak, onun için biçim vermektir. Ama sanat, ancak etkili bir tekniğe dayanırsa güçlüdür. Usa aykırı belki, ama trajik bilgi uygulamacı bir bilgidir – bu da onun hakikatten ve bilimden bağımsız olmasındandır. Başka türlü söylersek, bu bilgi, "nesneler" dünyası karşısındaki bağlantısızlığı oranında işlemsel ve deneysel değer olarak üstün bir bilgidir. Nietzsche'nin kavramamızı istediği şey, nesneleri (olayları) kendine örnek almaktan uzak, bozmakla başlayıp düzenlemekle bitiren bir istenç (zihin, anlayış değil) bilgisidir. Bozması (déréaliser) ve düzenlenmesi (ordonner) öykünümcünün tam (çift) rolüdür. Bu hareket teknik ve sanatın erdemlerini birleştirdiği harekettir: bilimi ve her iç düşünmeyi (contemplation) bulandıran teknik istemin buyruklarında kendine birçok alan sağlarken, tözünden boşalmış "nesne"nin ayna[46] oyunlarında dağıldığı, denemeye, yoruma, zar atışına yol açtığı bir tutum olur tümüyle; "sanatçı" ayrıca birleştirme, karıştırma, değiştirme ve çözümleme tutkusudur. O halde önce: İyinin ve Kötünün Ötesinde sürekli bir plastik malzeme oluşturarak biçimleri *biçim*den kurtarmalı; sonra da düzeltmeli, bahse girmeli, bağlamalı... Tümdengelime karşı öykünmecilik, hakikate karşı görüntü,

46 "Aynanın kendisine bakarsak orada yansıyan şeylerden başka hiçbir şey bulamayız. Nesneleri yakalamak istersek bu kez aynadan başka hiçbir şeye ulaşamayız. Bilginin evrensel tarihidir bu." *Tan Kızıllığı*, IV, § 243, "İki yön", Gallimard, s. 180.

keşfe karşı da icat. Özdeşlere ve Türdeşlere karşı savaşmak; istencin, İkil'in ve görüntülerin egemenliğini sağlamak gerekir. Bir kez daha söyleyelim. Tek yöntem cesarettir burada.

c) "Şiir" olarak aydınlatma

Ama deneysel felsefe her ne kadar *tekhnè* ile *mitos*u (Nietzsche'nin "trajik bilgi" dediği şeyi oluşturan bütünlük) yepyeni bir sentez halinde yeniden birleştirse de, yani bu felsefe bir öykünme tekniği ve sanatı olsa da, bir yeryüzü *açıklama*sı durumundadır yine: "bir değişim (transfiguration) sanatıdır, işte felsefe bu[47]". Felsefe bununla bir politika olur: savaş, Clausewitz'in söylediği gibi, "politikanın tümü değildir; savaştan üstün olan deneysel felsefe belitsel poitikanın eksiksizliğidir, var olmak'la (régner) egemen olmanın birlikte olduğu yerde – adeta: tutumun (geste) *söz* (parole) olduğu yerde, buyruğun en son biçimidir. Felsefe buyruğun tüm olası simgelerini içerir; hiyerarşi her ne kadar buyrukla ve istençle, aydınlatmayla –şiirle– ölçülse de seçmenin en son biçimidir. Felsefe biçimlerin zaferini belirler, insanın doğasını değiştirerek onun insanileşmesine olanak sağlar. Özelikle, hiyerarşinin sergilediği tüm egemenlik görünümlerini içerir: tekniği, savaşı, oyunu ve ezgiyi.

4. "Geleceğin filozofları" üzerine

Nietzsche iki tür filozof olduğunu (günümüzde çok fazla bulunan, bilimci biçim ve dalavere tutsaklarını, artçıları saymadan) söyler: mantıksal ve ahlaksal alanlarda bir değerlendirmeler bütüncesini toparlayıp hazırlayanlar, bunun birlikte bu konuya bir "nesneler durumu" (*Tatbestand*) olarak ba-

47 *Gülen Bilgi*, önsöz, § 3, Gallimard, s. 17.

kanlar; ve bu bütünce ve değerlendirmeler üzerinde karar verenler, yasa koyucular.[48] Birinciler "felsefe işçileri"dir (felsefeciler); ikinciler "geleceğin filozofları" adına yaraşır olanlardır. Nietzsche diyor ki: "Geleceğin *filozofları* imgesinde onların *kuşkucu* olup olmadıklarını duyumsattıracak bir özellik –bizim birazdan belirteceğimiz anlamda– olabileceğini varsayalım; bu yine de, onların özelliklerinden biri olacaktır sadece, temel özellikleri değil... onların tümü de haklı olarak eleştirmen olduklarını ileri sürebilirler ve bu insanlar elbette deneyim insanlarıdır.[49]" Onlar için bilgi yaratmadır, her şey onlar için "bir araç, alet, çekiç" olur: onlar bu amaçla "tüm felsefe işçilerinin hazırlık çalışmasına el koyarlar[50]". Bu sonuncular, "Kant ve Hegel'in yüce modeline göre yontulmuş" olanlar geleneğe ait olanı kurarlar; tümüyle geçmişe *egemen* olurlar; bu işçiler zamanın olgunlaştırdığı meyveleri özümlenir hale getirirler. Söylemdeki gizli değerleri tartışmadan, sürekli olarak söylemi söz konusu ederler; verili olan, geleneksel olan (açıklanmış olan) üzerine en iyi biçimi dile getirirler, en güçlü anlamı güncelleştirirler, *eleştiri*lerinin elbette gözüpek olması gerekir, bu eleştiri söylemi yöneten değerlerin bağlamını hiçbir şekilde ele almaz. "En büyük kuşku"nun ve "özgür kafa"nın vakti gelmiş değil henüz. *Arac*ın üretilip geliştiği andır bu – yapılış amacı, anlamı, hedefi pek önemli değildir (adeta kuraldır bu). Geleneksel yayılımı içinde, felsefe bilimsel bir çalışma olarak, kısacası, *çözümsel (analytique)* bir iş olarak ortaya çıkar: bu bir zihin felsefesidir, istem felsefesi değil. Felsefe hiçbir zaman açıkça belirtmekten, belirginleştirmekten, geliştirmekten başka şey yapmaz. Bunun nedeni, Platon'u güncelleştirdikleri zamanda, kendi büyüklükleri-

48 *Güç İstenci,* Kröner bas.

49 *İyinin ve Kötünün Ötesinde,* VI, "Biz, akademisyenler", § 210, Gallimard, s. 129.

50 *Aynı yapıt,* s. 131.

ni yaratan şeyi bulanıklaştırmalarıdır: onlar, kendilerine miras kalan söylem içinde düşünülen şey politikayla, sanatla, dinle ilgili olunca, alçakgönüllü bir şekilde sonuncu *bilimsel* buyruğa sığınırlar: bir değişim sözü söz konusu olunca... felsefi söylem Platoncu karakteriyle ortaya çıkışında üstüörtük boyutlar açısından belki de asla bu kadar zengin olmadı; zaman, "bilim" ve inanma ihtiyacı bunu çizgiselleştirdi ve ancak bir kuramsal metni alıkoydu. Nietzsche, bir filozofun kendi felsefesinin ardına saklandığını yineleyip durdu.

Platon da böyle. *Bir başka felsefe* tasarladığına inanmak gerektiği sürece. "Platon'u felsefesine tercih etmek gerekir! Sezgilerimiz onların kavramsal ifadelerinden daha üstündür. Bedenimiz ruhumuzdan daha bilgedir! Platon ünlü Napoli büstüne uygun *olsaydı, tüm* Hıristiyanlığı daha iyi çürüten ne olurdu.[51]" Geleneksel felsefeyi – Platon'dan sonra sürekli çalışan felsefe budur – parçalanmaya, felsefenin devindirici ve dünyasal boyutunun gölgelenmesine mahkûm eden kuramsal açıklama budur. Bir anlamda, "geleceğin felsefesi"nin sentetik kesitleri olarak din ve politika, aşırı bir belirlemeye ve aykırı bir kesin ifadeye teslim edilmiş bir söylemin eşsiz doyumsuzluğunu oluştururlar. "Felsefe işçileri"nin araçları yaygınlaştırmasından sonra yapılacak tek şey keşiftir, çünkü son merci olarak, her şey taraf tutma işidir! "Geleceğin felsefesi"nin bugüne kadar saygın olmuş, gizli kalmış bir gücü ele geçirmesi, doğal dünyaya biçimlerin tekelci buyurganlığını kabul ettirme, bu taraf tutma boyutunu ortaya çıkarmakla olur. Felsefe bilimlerin ilki değildir, buluşların, yaratmaların en kaprislisidir, en nazlısıdır!

* * *

51 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*, F. Würzbach bas., Dtv, II, § 125, s. 693.

"Geleceğin felsefesi" "büyük bir politika yükümlülüğü" ile özdeştir. Tarihsel gelişmesi ve yayılmasıyla her disipline model öneren felsefe bir güç söylemidir. Bir buyruk söylemidir. "Geleceğin felsefesi" deyimi, zaman içinde daha şimdiden saptanabilen bir disiplinin gelecekteki bir durumunu belirtmez: "bilim"i bir güç inancına dönüştüren kuramsal bir naiflik biçimindeki filozofun söylemini düzene koyma zorunluluğunu vurgular. Felsefi atacılık, "felsefe işçileri"nin sağladığı ve bir biçimde de onun tutsağı oldukları bir gizlilik düzleminde gösterir kendini. Ama felsefe, tarih içinde, bir sinir hastalığı çeker. Her şey sanki felsefenin sürekli kendinden kaçmaya çalıştığı – kendinden gizlendiği, kendi bakışlarından bile kaçındığı izlenimini verir. Felsefe *başka yer*'e bir kaymadır. Gerçekten, felsefe içe kapanıklığını (doyumsuzluğunu) ortaya koyma olanağını ona veren koşullar bir araya geldiğinde ancak tam ölçüsünü gösterebilir. Bu da ancak, güç için yaratılıştan oluşan söylemin gerçekten güç kazanabildiği zaman olur. *Sonunda, felsefenin elinde olan şeyi onun borçlu olduğu şeye ekleyen bu edimle ilgili güç ayarı, "geleceğin felsefesi" olarak Nietzsche tarafından düşünülmüştür.* Kuşkusuz, bu, filozofların olaylar karşısında Devlet'in başına geçmek ve yönetmek zorunda olduklarını göstermez! Bu olgu, felsefenin bu taraf tutmayı az çok kavrayacak durumda olduğunu gösterir. Nietzsche'nin bir sözünü yeniden kullanacak olursak, bunun anlamı, gücü göz önünde tutarak, felsefenin *bönlük*ten belli bir olgunluğa geçmesidir. Değerler alanında yer değiştirmiş bir durum: felsefe, İyinin ve Kötünün Ötesinde taraflılığını ileri sürmek için bilimsel *taklit* kılıfını parçalar: yorumlayan ve değerlendiren Güç İstenci her zaman, her yerdedir. "Kendinde değer" kavramı bir saçmalıktır. Bu demektir ki felsefe Güç İstenci'nin *söylemi* olarak gösterir kendini, bu söylem kendi esiniyle konuşur ve yasa koymaktan, yorumlamaktan ve de-

ğerlendirmekten kendini alıkoyamaz. Felsefenin *sentetik* özgünlüğünü, yasa koyucu boyutunu – bu boyutu gerçekten bir din ve politika haline getirir – ileri sürebilmesi bu eşsiz gücü üstlenmesindendir. Çünkü, Nietzsche'ye göre yeryüzü politikası bir Üstinsan dinidir. Ama "zamanımızın hem dine hem de sanata düşmanlığı var[52]". Öte dünya mitolojisine ve onun ideolojik taklitlerine karşı ("modern fikirler"in, son çözümlemede, temsil ettikleri bir Hıristiyanlık, Tanrı'yı aşma araçlarına sahip olduğundan pek emin!) Nietzsche felsefi söyleme onun dinsel (ve sentetik) gücünü geri verir: felsefe dünyanın dünyasal anlamının yazgısını belirler: bir yörünge, bir evren, bir uzam halinde belirir. Böyle bir düşünce politik olabilir mi? Doğrusunu söylemek gerekirse: kosmopolitik olabilir! Bir *dünya* egemenliğine varan düşüncenin egemenliği, işte felsefenin elinde olan (ve *borçlu* olduğu) şey, işte onun "yükümlülüğü." Sözüyle bir evren yarattığı ölçüde, felsefe dinseldir. İçkinlik dini, putların birer birer parçalanması ona rağmen olur, *trajedi* adını alır bu din. Ölü inancın ve en güzel yalanın dünyası trajiktir. "*Filozoflar*la *din kurucuları* arasında çok derin bir *yakınlık* vardır.[53]"

5. Doğrusal ve eğrisel ayıklama

Öyleyse, Nietzsche'nin ayıklama kuramını nasıl anlamalı ve Figürlerin herbirine hangi rolü vermeli? Üstinsan ile ayıklama (ya da hiyerarşi) arasında hangi ilişki var? Hiyerarşi (aşama sırası) kuramı –bu kuram yeryüzünü Üstinsan için hazırlar– felsefi söyleme nasıl bağlı olur?

Üstinsan varlıklar basamağının en yüksek noktasıdır, çün-

52 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*, F. Würzbach bas., II, § 118, s. 691.
53 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi*, F. Würzbach bas., II, § 177, s. 702.

kü en çok öykünen odur – Üstinsan Bengi Dönüş düşüncesiyle içli dışlıdır, dengesini onunla bulur. Üstinsan'la *Schwergewicht, Gleich-gewicht* olur, en ağır yük dengeleyici ağırlık olur.

Bu anlamda, Üstinsan yeryüzünün anlamı olarak Tanrı'nın ölümünü onaylar, *süreç* olarak değil ("Tanrı ölmüştür, ölü kalır!"...), unutma olarak... Üstinsan, özü bakımından suçlayıcı ve kendi kendini cezalandırıcı olan her Hıristiyan içselliğinden yoksundur. O, oluş'un masumiyeti içinde yaşar. Nietzsche'nin varlıklar hiyerarşisinde hecelediği Figürler, aristokrat, en büyük insan, en üstün insan olan "yeryüzünün efendileri"dir. *Zerdüşt*'ün son kitabı, zaten, Kültür üzerine bir tartışmadır, onu üstün insan eden şeyin acı verici bir incelemesidir – kısacası keşfedilmiş kitaptır.

Sınıflandırma, hayal etme, resim çizme eğilimine direnmek hiç mümkün değildir; ama yine de bu kadar güçlükler, bu kadar olanaksızlıklar var! Gerçekten Nietzscheci tipoloji ancak iki koşulla anlam kazanır: a) dinamizmini elinden almadığımızda, aksi halde o anlaşılmaz bir özcülüğe düşer; b) onun *tümüyle karşılaştırmalı* olduğunu hiçbir zaman unutmadığımızda. İki görüntü doğal olarak birbirine bağlıdır.

Bunun nedeni, kuşkusuz şu en basit önermedir; bu durumda, bu hiyerarşinin sınırında bize en çok rehberlik etme şansı vardır onun: üstün ve daha çok küçük insanların olduğunu gösteriyorum, diyor Nietzsche. Hiyerarşi, ikiye bölünmede tümüyle tohum halindedir. Onu daha sonra niçin karmaşık duruma getirmeli? Nietzsche, zayıfların güçlülere üstün geldiğini (şu ünlü sözüne bakarsak, "güçlüleri korumak" gerektiğini de) ekliyor, tarihi ve kültürü de edilginleştirme ve *yansızlaştırma* olarak sunuyor. Başka deyişle, hiyerarşinin basit, kiliseye uygun (ve adeta saf durumda) formülünü bulan karşılaştırmalı ilişki tarihe – yani oluş'a, ilişkinin özünde-

ki güçlerin oluş'una – sataştığına göre, bu ilişkinin sona erme ve dengeleme eğilimi var demektir. *Mittelmassiket*'in (Nietzsche bunun özellikle *liberalizm* ile özdeşleştirir) elenme yeri olan tarihi niteleyen bu yansızlaştırma gücüdür, yani ortalamanın ya da sıradanlığın gücüdür. *Tarihsel olarak,* üstün gelen her zaman sıradanlıktır (médiocrité); o bunun için yaratılmıştır. Niçin? Çünkü tarih (oluş) çizgiseldir (ya da doğrusal), basitleştiricidir. Sıradanlık (yeteneksizlik, niteliksizlik) her şeyi dümdüz eder, tekanlamlı kılar; tarih köküne kadar İkil yapıya karşıttır. O sadece basit olanı korur; belleğinde labirent yoktur; ancak tekboyutluluk içinde, Péguy'in *Clio*'da söylediği gibi "yazar." Tarih iğdiş eder. Güçlüleri korumak, ötekine karşı (basit) bir insan özüne hak vermek demek değildir. Nietzsche'nin *karşıtlıklar* adını verdiği şeyi, çift olanı, İkil yapıyı korumak demektir. Öyle ki, dinamik ve karşılaştırmalı bir tipoloji içinde temsil edilen hiyerarşi ancak Döngü'yle bütünleşerek belli olur. Pedagojik (ya da ayıklayıcı) Figürler tanım olarak Döngü'nün Figürleri'dir: İkibin yıl için Bir'in ve keşfin dünyasını icat eden Platon felsefesinin, doğrudan doğruya *pedagoji* olarak (bu pedagoji kaynağını ve ilkesini Sokratik *ironi*de bulur) oluşması gibi, aynı şekilde Kendi'nin Bengi Dönüş düşüncesi de "en büyük eğitici düşünce" olarak ortaya çıkar hemen.

Hangi felsefe profili pedagojiyi (ne olduğunu *da*) aydınlatabilir? Pedagoji dönüm noktalarına, sivri köşelere, kopukluklara vurgu yapar – Nietzsche "olanaksızlıklar" diyor buna. Gerçekten, "iyi huy" ile us düşmanlığı arasındaki bölünmenin Platon felsefesinin temel önermelerinin çoğunun yolunu açması gibi, Nietzsche'nin hiyerarşisi de Bengi Dönüş karşısında defalarca belli bir tavır alınmasını önerir.

Bunun nedeni, karşılaştırmalı basmakta usa yatkın kopuklukların zorunlu olarak ilk bakışta, yani çizgisel ve naif bir yo-

rumla kendini gösteren kopukluklar olmamasıdır. Şu sorun da var: temel formülü niçin karmaşık hale getirmeli? Yanıtlamalıyız: karmaşıklığa yol açan – çizgisel kopuklukları anlamsız kılan, vurgunun *yerini değiştiren* Döngü'dür bu. Bir kez daha söyleyelim, Döngü'nün başlangıçtaki mülahazası Figürler'in her naif ve görgül imgelemini engeller. İlişki gerçekten yalnız değildir (ne de önce Figür'den Figür'edir) – o Figür'ün kendisindedir, *Figür*'ün kendisidir o. Aykırı gelecek, ama "üstün insan" "en büyük adam"a *karşı* "sıradan" *(mittelmassig)* insanın yanındadır.

Neden? Çünkü "üstün insan" ortalama insan gibi Döngü'ye direnir, karşıtlıklardan ve İkil yapıdan nefret eder. Kurtuluşunu Kültür'de arayan bir *hedef* adamıdır; onun bildiği tek kuşkuculuk biçimi, umutsuzluktur. Usa yatkın kopukluk budur: büyüğü küçükten, yükseği alçaktan ayırmaz; doğru ile eğri, kültürel çizgisellik ile tarihötesi ikilik arasında kesin kararını verir. Bir *çizgisel*[54] gelişme ya da zayıflama düzeninde hiyerarşinin Figürleri sınıflandırmanın olanaksızlığı, hatta yorumlanamazlığı, bundan dolayıdır.

Ortalama insanın simgesi olan şey nedir? diye sorar Nietzsche.[55] Yanıt: o, döngünün zorunluluğunu kavrayamayan insandır. Buna karşılık, o kötüyü hesaptan çıkarmaya, ayıklamaya çalışır; güven verici tekboyutlulukla, edebiyatta da, yüzeysel ve basit yorumlarla ilgilenir; hacimden, kapalılıktan, evrilmeden ve değişimden korkar. Kısacası, tarihin tek boyutuna, yani çizgisel ve alışılagelen bir oluş inancına yerleşir; tekbiçimleştirme, yansızlaştırma ve istem uyuşukluğu konu-

54 Çizgisellik, Nietzsche'de her zaman, doğrudan hayata geçiren görgül imgelemin yolunu gözetleyen gizli bir tehlikedir. Nietzsche'nin aşırı gerçek saldırganlığı ile birlikte düşünülmesi bundandır.

55 *Güç İstenci*, Kröner bas., § 881, s. 598.

larında kendi eğilimini izler, çünkü köküne kadar tepkiseldir. Tarihin (tepkisel) oluş'u Döngü'nün düşmanıdır; ikincisi, istemi böylece hedeflerden kurtararak ve onu aynaların ve çiftin oyununa sürükleyerek güçlendirirken, birincisi (yani tercih) istemi özgürlüğüne kavuşturur ve yerine bir *mantık* önerir. Yeryüzünün egemenliği, özgürleştirici ve içselleştirici düşünce olarak – politik ve dinsel düşünce olarak – yani hem buyuran düşünce (ikdidar düşüncesi) hem de bir yörünge düşüncesi olarak Bengi Dönüş'ün egemenliğini izler. Çünkü yeryüzünün egemenliği, hiyerarşinin uygulandığı alan olarak, ancak çift'in korunmuş olduğu yerde, *karşıtlıkları*n himaye edilip işlendiği yerde bir anlam kazanabilir. Her çizgisellik, bunun aksine, köle bir düşüncenin ve tutsak bir istemin, kısacası: nihilizmin göstergesidir. En üstün insanlar (*die höchsten Menschen*) çelişkilerden, karşıtlıklardan yaratılmışlardır; onlar salt güçler ilişkisinden oluşmuşlardır. Onlar uzlaşmaz çelişki ve gerilimdir. İçselleştirici istemdir onlar. "Hayvanın aksine, diyor Nietzsche, insan bir sürü içgüdü ve karşıt itkiyi kendisi geliştirir: onun yeryüzünün efendisi olması bu içgüdü ve itkilerin sentezi sayesindedir.[56]" –En üstün insanlar, içlerinde güçlerin en büyük uzlaşmaz çelişkisini (*die grössten Gegenkrafte*[57]) barındıran insanlardır.

Nietzsche'nin pedagojisi, aynı şekilde, basitleştirme, tekleştirme peşinde olmak şöyle dursun, İkil yapıyı ve güçlerin gerilimini – yani yansızlaştırıcı doğal eğilime ve tarihselci düşüşe direndiği oranda güçler ilişkisini korumaya çalışır. En büyük insan, ancak kendi içinde dünyanın efendisi olur; buyurmak için, kendine boyun eğmeyi sürdürdüğünde ancak karşıt güçleri eğitmeye devam edebilir. "En büyük insanlar

56 *Tüm Değerlerin Tersyüz Edilmesi,* F. Würzbach bas., II, § 512, s. 789.
57 *Aynı yapıt,* § 515, s. 789.

en büyük erdemlere de sahip olabilirler, ama onları engelleyen şeye de sahiptirler haklı olarak. İnanıyorum ki, *en büyük insanın – soylu bir şekilde gerilmiş yay'ın (der Bogen mit der grossen Spannung)* ortaya çıkıvermesine bu insanların neden olması, bu karşıtlıkların ve duyguların varoluşundan dolayıdır.[58]"

O halde, kötümser bir Schopenhauer doğalcılığının mirasçısı olan Nietzsche düşüncesinin tarihe karşı koyduğu, kültürün oluş'una karşı geldiği mi söylenecektir? Hiçbir şekilde. Zira "sürüler"in yaratıcısı olan kültür ve topluluk zemini oluşturur ve atlama tahtası olarak hiyerarşi buna dayanarak mümkün olur önce. Tarihsel oluşum, ayıklamayı göz önünde tutarak, *araçsallığın (instru-mentalité)* ve eğitmenin alanı olur. Bu ne demek? Tarihsel araştırmalara ayrılmış *vakitsiz düşünce* ile *Ahlakın soykütüğü*'nü kısa bir süre birlikte okumak gerekir. Gerçekten Kültürün sonucunun, insana *umut vermeyi*, davranışının sorumluluğunu yüklenmeyi öğretmek olduğunu unutmamak uygun olur, şimdi ve burada değil sadece, özellikle de gelecekte; başka deyişle ona bir bellek oluşturmak söz konusu. Çünkü tarih kendinde bir erek değildir, gizli bir anlamı yansıtmaz, o, çok sayıda eğitmenin ve sınırsız sayıdaki itaatin pek az buyruğu ve yaratıyı – deyim yerindeyse tarihötesi karakteri – erkin kılabildiği yerdir, her zaman düşkırıcı olan yerin *bizzat kendisi*dir. Bu, tarihin "kötü" olduğu ya da insani özlemlere karşı olduğu, insanı parçaladığı, olanaklarını darmadağın ettiği anlamına gelmez. Tam tersine: hakkaniyetli bir tarih incelemesi İyinin ve Kötünün Ötesinde olması gerekir. Tanrı'nın ve ıssız cennetinin vermediği şeyi tarihten istemek gerekmez: o ne bir barınak, ne bir yurttur. O, daha çok insanın insan olduğu için, ona karşı değerlendirildiği şeydir.

58 *Aynı yapıt*, § 501, s. 786.

Hayvan tarihötesi bir varlık değildir... tarihsel varlık olmadığı için. Nietzsche'nin felsefesi, soyarıtımcı (eugénique), tarihe karşı bir doğalcılık (naturalisme) değildir. Nietzsche bir yandan bir teknik düşünürüdür, öte yandan da hiyerarşinin kendi öğretisi hayvana tamamen yabancı (onun için Darwinizmin basitliği, çizgisel ayıklama yeter) bir insani ikiliği göz önünde tutar – her yaratının ve her egemenliğin kaynağıdır bu ikili karakter. Güçler ilişkisi, Güç İstenci'nde, başlangıçta tarihsel oluş'u *ve* onun çürütülmesini üretir. Öyle ki, Deleuze'ün cinsel açıdan gösterdiği gibi, insan tepkisel bir varlık ise, *araç* olarak cinsten (ya da türden) yararlanmasını bilen tek hayvandır da. Disiplinin kaynağı burada.

Nietzsche, insan türünün en küçük bir bölümünün haklı olarak en büyük bölümünü sömürdüğünü mü – türü tümüyle oluşturan bu bölümdür – söylemek istiyor? Nietzsche, gerçekten, orta sınıfın ortadan kaldırılmasını hızlandırmak, uçlar arasındaki ayrımları ortaya koymak, insanın küçül(tül)mesine (*Verkleinerung*) ve sürünün makineleş(tiril)mesine (*Machinalisierung*) sevinmek gerektiğini söylemiyor mu?[59] Egemen bir kast'ın ortaya çıkışının ancak insan türünün tam bir evcilleşmesi temelinde boy gösterebileceğinden söz etmiyor mu?

Ama Nietzsche başka yerde de şunu söylüyor: "en üstün insanlar egemen olanların ötesinde yaşarlar; ve araçlarını egemen olanlardan oluştururlar.[60]" Bir kez daha söyleyelim, gerçekçi aracısız bir yorumla (yine de Darwinci bir yorum, Nietzsche'nin, gücün istisna olduğunu ve en kırılgan şey olduğunu göstererek –hayırlı olması şans işi– açıkça reddettiği şey), Bengi Dönüş'ü, Döngü'yü, İkil yapıyı göz önünde tutan

58 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 890, s. 605 ve § 866, s. 590.

59 *Aynı yapıt,* § 998, s. 657.

bir yorum arasında seçim yapılır. İkinci durumda, hiyerarşi ilkin dışa bağlı bir güçler ilişkisi değildir, *gerçek* (bunu içinde, özünde barındıran) bir güçler ilişkisidir. Başka türlü söylersek, her Figür ancak aynı kurucu ilişkinin bir biçimidir, ancak dinamik olarak değeri vardır.

Bu arada, Nietzsche'nin *araç*tan (*Werkzeug*) ve *sömürü*den (*Ausbeutung*) hangi anlamda söz edebildiğini anlamamız gerekiyor. Araç eğitmenin ürünüdür, yeryüzü egemenliği için harekete geçmenin ve tekniğin sonucudur. Bundan dolayı da, tarihin kendisidir. Biraz tarihötesi üretmek için çok fazla tarihsellik gerekir; buyruğu öğretmek için çok sayıda aptalca kural; egemen bireyi yaratmak için çok sayıda yasak gerekir. Hiyerarşi öğretisi, ikiliğinden (dualité) dolayı insana uygun bir öğretidir: tarih, tarih-üstünü üretmek için tarihöncesine ve ilk-tarihe başvurur. O, biçimler açısından, icat ve yaratma açısından bir siliniklik yeridir, alt-hayvan ile üst-hayvan arasında baş döndürücü ve belgesel bir karşılaşmadır. "İnsan"ın kararlılığı yoktur; süreç tarafından ele geçirilmiş ortalamadır bu. İnsanın tarihötesinden beri tarihin yüzeye çıkarttığı şey budur. Örneğin bellek, ancak en derin ve en ilkel içgüdüleri kullanarak kendini yaratabildi; o zulümden ve şenlikten ayrı düşünülemez. Bu yüzden hiçbir şey; kendini zamandışı kurgulara adayan ve Avrupalıların eski Yunanlılar olmamasına hayıflanan Nietzsche'nin tarihi ve tekniği bilmediği düşüncesine kapılmaktan daha yanlış ya da daha yüzeysel olamaz! Cinsil (générique) varlık olarak tarihin içinde olan insan; bu niteliğiyle yeryüzünü denetleyen ve yığınları dağıtan teknisyen ve savaşçı güçlere boyun eğmiştir. İnsan cins olarak, cinsil bir şekilde harekete geçirilmiş ve heder edilmiştir. O, aynı şekilde kendinin aracı olmuştur. Sanat, "yeryüzü egemenliği"nin en üstün biçimi olarak, genel denetimin doruğunda başarıya ulaşmış tekniğin yönünün tersyüz edilmesinden başka

şey değildir. Sanatın egemenliği teknisyenin yetki alanını bitirir ve değiştirir. Sanat ve teknik, onların zor, hatta tartışmalı uyumlulukları içinde, "yeryüzü egemenliği"ne yardım eden iki büyük deneysel etkinlik oluştururlar. Sürünün makineleşmesi sanatçı bir kast'ı erkin kılar. Sanat ve teknik Döngü'nün iki "karşıt" uçlarıdır. "Bilim" çizgisel ve nihilist olduğundan, bulucu olduğundan, ama aslında deneysel olmadığından elenmiştir. Hesapçı, ama işlemsel değildir bilim. Bilim azalan "ortalama"dır, insanı gerginleştiren karşıtlıklarla yüz yüze bırakır. Her önemli pedagojik Figür bu anlamda bu uçurumu (*Kluft*) içerir, ya da daha çok Nietzsche'nin makine-insan ile sanatçı-insan arasına açtığı bu uçurum olur. Hiyerarşi – bununla Üstinsan özgün Figür olur – gerilimden ayrı düşünülemez. Hiyerarşi ancak İyinin ve Kötünün Ötesinde bulunur, yani her dengeyi ve her uzlaşmayı (bilimi, ahlakı, liberalizmi, modern fikirleri) yıkarak kendini düzenler.

* * *

Nietzsche'nin düşüncesine uyum veren trajik döngüselliğe bir kez daha dönmek gerekiyor: "İnsan, *üsthayvan (Ubertier)* olduğu kadar *aykırı bir varlıktır* da (Untier); üstün[61] insan aykırı insandır, insanüstüdür: ve bir şey öteki olmadan olmaz. Büyüklüğünü ve yüksekliğini artıran insan her gelişmesinde, korkunç derinliğini ve korkunç karakterini de büyütür. Bir şey istenmemeli ötekisi olmadan – ya da daha doğrusu: birini ne kadar kesinlikle istersek, öteki de ulaştığımız şeyde o kadar kesin olur.[62]" Bu birliktelik, aykırı varlık ve üst-

61 Kelime kelime çeviri. Değeri tümüyle bağlamsal olan bir üstünlük derecesi söz konusu. *Zerdüşt*'ün "üstün insan"ıyla birlikte burada söz konusu olan "aykırı varlık"ı kendine mal etmesi gerekir gibi görünmüyor, o, tam tersine kendini maddileştirme eğilimine sahip.

62 *Güç İstenci*, Kröner bas., § 1027, s. 674.

hayvan, ştonyen ve uranyen (ouranien), merkezkaç teknik ve merkezcil sanat, yığınların seferberliği ve bireyin özgürleşmesi, genel denetim ve buyruk, yazgı ve talih, araç ve biçim birlikteliği açıkça pedagojik Figürlerin *eğriliğini* (courbure) oluşturur.

6. Üstün insan

Buna karşılık, ortalama insan üstün insan gibi (ikisi *de*, zaten suçortaklıklarını çok açık bir şekilde hissederler) eğrilikten hoşnut olmaz; ikisi de çizgiselliğe tutunur. Üstün insan, bu durumda, Döngü'nün dinamik ve pedagojik *tipoloji*sine değil, onun *özü*ne bağlıdır: statik ve çizgisel bir hiyerarşinin bağrında, *üstte* olan (üstün'ün ilkin bu özel anlamı vardır) odur. Üstün insan her gerilimi, yani her güçler çatışmasını kendinde ortadan kaldırdığından düşkırıcı, yanıltıcı olur. Üstün insanda, seçmenin ürünü ve özü olan kültür evrimleşmiş imandır; üstün insanın batışını isteyememesi bundan değildir yalnız, onun yutacak bir denize, gerçekleştirecek bir inanca ihtiyacı vardır. *Üstün insanın eğriliği yoktur. Kusursuz* bir biçimdir, onu boğan tarihe ve kültüre karşı savaşmak için yüreği yoktur – yine de horozlanan odur. Üstün insan ilke olarak "ipsizin biri"dir (üstün insanlara seslendiğinde Zerdüşt'ün kullandığı deyim budur), her zaman "karavana atmış"tır, çünkü bahiste (kumarda) hile vardır, oyun çok ciddidir, inanç çok inandırıcı, Tanrı'nın ölümü üstesinden gelinmesi olanaksız, içeride oluş kanser edicidir. Özellikle: her hakkı ancak kendine verebilir; batmasını bilemez, delik açamaz. Üstün insan; kültürel sindirimsizlikten ölür: o birleştirilmiş inanç ve bilim yüzünden mahvolur. Üstün insan tümüyle kısır ve verimsizdir. Zerdüşt çevresindeki üstün insanlara şöyle der: "kültürlü insanlardan da koruyun kendinizi. Onlar

nefret eder sizden, çünkü boş insanlardır onlar.[63]" Ama Zerdüşt'ün üstün insanlara olan ilgisi karşıt duygular içerir. Gerçekten, Zerdüşt bir yandan onlara "kardeş" gözüyle bakar (savaşçılar gibi), kendi zamanlarında yaşamayı bilmedikleri için onları sever de.[64] Ama öte yandan, onlar peygamber için en büyük tehlikeyi, en son kötülük eğilimini (iğva) oluştururlar; merhameti kışkırttılar. Üstün insan, son çözümlemede, hastalıklı bir bilgi (daha doğrusu, bir "bilim") tutuculuğunu temsil eder, bu bilgi tutuculuğu tüm gücüyle gülen bilginin neş'eli baskısına karşı koyar. Yanındaki uçurumu doruktan tanıyan üstün insana erişemez, sadece yükselmesini bilir o; bir özveri insanıdır –merhameti körüklemesinin nedeni de budur– bir batış insanı değildir. Onun çizgiselliği soyutlama ile eşanlamlıdır: kısır ve eleştireldir, sanatçı değildir, *nitelikler* içinde yüzer. Konumu gereği, kültürün doruğundadır, en uyanık, en zeki, zamandan en rahatsız olan odur; acı çeker, ama boşuna – en değerli acısı boş ve verimsizdir, zira ancak *korumayı* düşünür, aşmayı değil. Zerdüşt haykırır:

"Bence yeterince acı çekmeyeceksiniz yine de. Çünkü ne çekecekseniz, çekeceğiniz acı *insanlık durumu*ndan[65] olmayacak. Başka türlü konuşursanız, yalan söylemiş olursunuz! Benim acısını çektiğim şeyin acısını çekmez hiçbiriniz![66]"

7. Üstinsan, ayıklamalı sürecin anlamı

Üstinsan'a gelince, o insanın özü değildir. O, çifttir, ikildir, yükseliş ve batış olgusudur. Üstün insan gibi "üstte" değildir.

63 *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, IV, "üstün insan üzerine", éd. bil., s. 559.

64 *Aynı yapıt*, s. 555.

65 Nietzsche'nin "en üstün insanlar"la ilgili söylediği şeyi şununla karşılaştırınız: "*Die höchsten Menschen leiden am meisten am Dasein, - aber sie haben auch die grössten Gegenkräfte.*" (Tüm değerlerin tersyüz edilmesi, II, § 515, s. 789).

66 *Böyle Buyurdu Zerdüşt; aynı yerde*, s. 557.

Bir kez daha söyleyelim, üstün insanın onun doruğunu ve tipolojik ve dinamik hiyerarşisini oluşturduğu konuya uygun hiyerarşi ile Üstinsan'ın anlam kazandırdığı eğri hiyerarşiyi karşı karşıya getirmek gerekir. Çünkü Üstinsan, öteki pedagojik Figürleri aşan bir Figür değildir.

Nietzsche onun bir "hedef" olduğunu söyler. O, tüm Figürlerin bir aşılması değil de, her Figür'*de* aşma'nın kendisidir. Figürler'in bir art arda geliş düzeninin (zamansal, ayıklamalı, konuya uygun bir düzen) konuya uygun ve çizgisel tasarımın sonunda varacağı tutarsızlık bundan dolayıdır. Hiçbiri ötekinden "daha iyi" değildir. Kısacası, Döngü'nün farklı Figürleri (bunlar, gerilimi ve karşıtlıkları sürdürdüklerinden pedagojik ve ayıklamalı Figürlerin tümüdür) uzlaşmaz güçlerden her zaman farklı bir ekonomi gösteren "denemeler" arasında Üstinsan'ın taslağı olurlar defalarca. Hiçbir görgül ve uygulayıcı imgelem Üstinsan Figürü'nü elde edemez; o salt *extance* durumundaki insan olduğu için ilke olarak her betimlemeye direnir. O tam bir *peygamberlik*tir, bununla düşündüğü şey tarafından her zaman aşılmış bir bilgi kastedilirse. Güç İstenci'nin, Bengi Dönüş'ün ve Üstinsan'ın bulunduğu üç büyük metafor arasında olduğu kadarıyla, felsefe bir yürek düşüncesi olarak (bilim olarak değil) anlaşılır, o karar ve yaratma olarak davranır. Üstinsan söylemin "nesne"si değildir; o hiyerarşinin ilkesidir, onun işlemsel işaretidir. O, söylemde mesafeyi, ayrımı, çatışmayı muhafaza eder; böylece metaforun ve İkil yapının yöntemi içinde yönetimi ve ritmi sürdürür. Belki de özellikle: gerçekçi sadeleştirmeyi yasaklar. Oysa, felsefenin dayandığı deneysel metaforizmin ilk sonucu, kurulu düzene uygun modern fikirlerin ve ahlakçılığın şaşmaz belirtisi olan her insancıllıktan onu kurtarmak olmuştur. "İnsancıl"(humaniste) bir felsefe deyimler içinde bir çelişkidir. Felsefe gelişmesini ancak inancın – insana inanç bile olsa, orta-

dan kaldırıldığı anda gösterir. İnsancıllığın felsefeye hiç ihtiyacı yoktur. İnsanın savunulmasına başladığı yerde felsefi sorun sönüp gider. İnsan bir felsefe konusu değildir; öyle olması büyük bir sefaletin işaretidir... Üstinsan "özgür kafa"nın dinidir; insan müminin dinidir. Nietzsche'ye göre inanç sürdürür, ölümsüzleştirir; din bulur, yaratır, yıkar, değiştirir. Gerektiği gibi yorumlanan bilim ve inanç sanata ve dine karşı birlikte yürür. Dini inançtan kurtarırken ve "bilginler"in ahlakının geçersizliğini haykırırken, Nietzsche kabul edilmiş kültür değerlerini altüst eder: tanrısız Nietzsche dinin deneysel anlamını keşfeder.

Dördüncü kesit
Trajik ve Çıkmaz

Nietzsche'nin felsefeyi sürükleyip içine attığı bu çıkmazın anlamı nedir? Nietzsche niçin trajediden söz etmektedir? O, felsefeyi çıkmaza sürükler –onun metafiziği aşma'sının anlamı budur– metafiziğin kültürel ve tarihsel olarak içinden doğmuş olduğu şeye: *nihilizm*e meydan okuduğu kadarıyla. Trajik, çıkmaz –içindeki– felsefenin; yani Güç İstenci "çekiç"inin üzerine vurmaya hazırlandığı, üzerine "hekim-filozof"un görüşünün uygulandığı ve "büyük kuşku"nun üzerine çöktüğü bir felsefenin karakteridir. Nihilizm, talihini "bilim"in talihine bağladığı oranda felsefeye özgü bir şeydir. Bilimsel ideali izleyen felsefe, ancak keşfin ötesine gitmekle, ancak deyim yerindeyse gerçekliği yineleyerek, gerçekten kendine ait bir söyleme egemen olabilir. Başka deyişle, felsefe gerçeklikötesi'ne (métaréalité) bir gönderme söylemini oluşturdu: Nietzsche'nin mitoloji gibi ve cisimsiz simge kuramı gibi, öyle anlaşılıyor, kavradığı şey budur.

1. Simgelerin "eritilmesi" olarak gerçekçilik

Seçkin bilim olarak felsefe ancak gerçekliklerin gerçekliğini arayarak, ancak kendi "gerçek"ini "bilimsel" deneyim menzilinin – doğal olarak ortak deneyim olan *anlamlar* menzilinin de dışına atarak, keşiflerin keşfine yaraşır olabilir. İşte, naif bir prosélytisme* karşısında (Nietzsche fikir putçularından söz ediyor), hiçbir öğretinin duyumculuktan (sensualisme) daha berbat ve daha çelişkili görünmemesinin nedeni...

Bu yüzden, felsefenin tarihe olan duyarlığının nihilizm olmasını açıklamalı? Bilimin gerçekçiliğe hiç bulaşmamış olduğu söylenebilir mi?

Elbette hayır, hatta bilimlerin ve felsefenin görece eş zamanlı oldukları gösterilebilir. Demek ki, gerçek öncelik ve ayırt edilebilir alıntılar sınırında felsefenin bilimleri ya da bilimlerin felsefeyi *taklit* ettiğini düşünmek gerekmiyor. Kim başladı bilimle ya da felsefeyle sorusu hatalı bir problemdir, çünkü biz başlangıçta birbirine karıştırılmış temel çizgi ve nitelikleri pekiştirmek zorundayız. Daha doğrusu, bilim (modern anlamda) ve felsefenin yazgılarını keşfedici, gerçekçi ve hesapçı bir *anlayış*ın içinde bağladıklarını, ama her birinin bu anlayış ile aynı şeyi yapmadıklarını söyleyelim. Bilim gerçekçiliği, gerçekten daha çok bir *edimler* ve davranışlar (ki bilimsel uygulama bunlardan oluşur) gerçekçiliği, bir öte – gerçekçilik (méta-réalisme), bir soyutlama gerçekçiliği olduğu zaman... Tanım olarak bir gün tekzip edilmiş olan gerçekçiliğin (bu gerçekçilik ister nesnelere, ister tine güvenmiş olsun) kendini sürdürmesiyle görece korunmuş olan bilim, edimlerinin gerçekçiliği tarafından yaratılan iç engelleri aşmak zorunda kaldı ve yavaş yavaş hesapçı ve keşfedici özdo-

* Prosélytisme: Dinini yayma çabası, özellikle dönmelerin yeni dinleri uğruna gösterdikleri aşırı çaba. (ç.n.)

ğasını (bilimi inançla aynı çizgiye ve ortak deneyimle birlikte süreklilik haline koyan doğasını) belitsel ve yaratıcı bir iradecilik uğruna değiş tokuş etti. Nietzsche'nin, sanatın gözüyle bilime bakmak dediği şey bu değil mi?

Nietzsche'nin bilimin yıkımına davet etmediğini, bir kez daha, söylemek yeter. Kısacası, o, ikisi de gerçekçi ve keşfedici ortak bir "bilgin" anlayışından doğan, aynı sonuca ulaşmak için *birbirine ters yönde ilerleyen* iki tarihsel süreci (felsefe süreciyle bilim süreci) gösterir: bilim *ilerler*, felsefe geri verir, ters bir mantığı, bir çöküş mantığını izler. Sonuç, çağdaş bir bozulmanın işlemsel ve yaratıcı güçlerinin gelişmesiyle oldukça benzer bir durum gösterir. Sanat o zaman örnek (model) olur. Bununla birlikte, felsefe, bozmak için, putların çürütülmesinden ve nihilizmden geçmek *zorunda*dır. Bu ters dönmüş gerçekçiliği betimlemesi "Tanrı'nın ölümü"nün en son anlamıdır – arasından "nesneler"in, "gerçeklikler"in, gramerin ele geçirildiği bu hareket – insan ruhunun kurtuluşu uğruna kendini feda eder.

Ahlaksal özdoğa (idiosycrasie) geçmiş bilime (özellikle de positivizm'e) muhalefet etmek şöyle dursun, tam tersine onun içine girer, edimlerini tanımlamakta ve davranışlarını düzenlemekte de ondan yararlanır. *Ahlak her gerçekçiliğin temel söylemidir, doğası ve düzeyi ne olursa olsun.*

Felsefe için, nihilizm kesin olarak: bir bozulma, bir çürümedir. Şaka olarak, zamanla ilişkisi içinde bir felsefe cinine yakalanmak istenirse; Bergson'da şekerin keşfedilmesini beklemek gerektiği gibi, Nietzsche'de de, putların çürümesini beklemek gerektiği söylenebilir. Olsa olsa, töretanımaz kişi bu kokuşmayı hızlandırabilir. Bu çürüme de, tanrıbilimsel zaman, iyimserliğin ve kötümserliğin zamanı ve çizgisel zaman olan Hıristiyan zamanının anahtarını verir. "Çöküş mantığı" alaşağı edilebilir ve cehennem makinesi olabilir –dinamit! di-

yor Nietzsche–, onun ekonomisi olamaz. Deli peygamber değildir: Tanrı öldü, Tanrı ölmeye *devam* eder –tutsak istemin ve intikamın vakti, zamanı budur–, yenisinin gelmesini beklemek gerekir. "Bu korkunç olay daha yeni gelişiyor ve yayılıyor – henüz duymadı bunu insanlar![67]"

2. Simgenin kurtuluşu olarak ele alınan öykünme kuramı ve "özgür-kafa"nın çabası

Felsefe, şimdi tümüyle nihilist mi olacaktır? Evet... ve hayır.

Tarihsel gelişmesi içinde, aynı *çözümselliği* içinde, tekrarcılığı içinde evet; adeta bilimle birlikte geziye çıktıkça, keşfettikçe, tanıdıkça, sistemleştirdikçe, evet. Tarihötesi boyutunda, *Platon'dan sonra,* Nietzsche tarafından pedagoji olarak kavranılmış olan boyutunda, hayır. Bir kez daha sormak zamanı gelmiştir: Platon'un ayrıcalığı neye dayanmaktadır o halde? Platon – ya da Sokrates, önemli mi? – Platonculuğun çürütülmüş olduğu kadar "çürütülmüş" değildir. Bu ne demek? Platon'un "felsefesi"yle – yapıtıyla, çalışmasıyla – ilişkisi, sanatçının yarattığı şeyle ilgisidir. "Gözüpek yorumcu" Platon, gerçekte en az gerçek olan şeye "varlık", "gerçek" adını vermeye *karar* verdi. Yapıp bozan sanatçı gerçekçinin karşıtıdır, bütün gerçekçilikler için sonradan bir besin kaynağı olsa da. Artçının ve "işçi"nin yaratıcıyla ilişkisi, filozof-sanatçı yanlış anlaşılmıştır: ikincisi *ciddi*dir, her önermeyi belge yerine koyar, birincinin eğlenerek varoluşa çağırdığı şeyi o sabırla keşfeder. Her yaratıcı (mucit) böylece bir kâşifler topluluğunca izlenmiştir. Her *önerme*nin yazgısı budur.

Bu anlamda, –hiçbir ciddiyetin bıktırmadığı, hiçbir dogmatizmin ulaşamadığı, hiçbir "bilimsellik"in kuşkulanmadığı– fel-

67 *Gülen Bilgi,* III, § 125. (*Deli*), Gallimard, s. 138.

sefenin tarihötesiliği kendi disiplinine, kendi pedagojisine sığınmıştır. Felsefeyle aynı anda var olan pedagojinin dolambaçlı yollarıyla büyük bir felsefenin kavranması, metne, kapalı ve iki boyutluluğunu yeniden kazandırır – tarihsel yinelemenin şiddeti zorunlu olarak metni yaşamdan yoksun bırakır.

Bunun için, Platoncu öğretimin gücü olan *ironi*; bu yeni, şaşırtıcı bir anlam çalışmasının sınırında ironik bir anlam kazanır! O, Sokrates'in savunmasını yapmaz mı? Ona, bilime ve konusuna, yönteme (diyalektik) bağımlı – aykırı bir düşünceyle Bilgi'nin *birliğine* bağlı deniliyordu. Ama Sokrates'in ironisi (demek ki Platon'un da) soruşturmada daha önce olmaz mı? "Kendisiyle alay" edecek kadar ileri gitmez mi? İroninin ironisi, "en üstün ironi", Nietzsche'nin birçok Sokrates araştırmasında dediği gibi, kendisi için de alaycı bir hoşgörüdür. İroni: "niçin *muhalif* değil?" der gibidir, İkil yapıyı (Duel), Döngü'yü, karşıtlıkları – sanatı yeniden kurar gibidir. İronide, disiplinin anlamı yorumun anlamından – iki yanlılığın (double) anlamından ayrı düşünülemez. Üstat, onu anlayana İki'den söz eder. Üstat, *nesne*nin hiçbir şey olmadığını söylemeden gösterdiği andan itibaren, öğretir. İcat etmeyi öğrenmek ironiyle olur!...

Disiplin fikrinde, gerçekçi inanışla ilgili ilkesel bir sınır vardır önceden; onda cömert ve özgür – dinsel bir şey vardır. Bunun nedeni Platon felsefesinin bu disipline, bu düzensiz yorum düşüncesine girmiş olmasıdır; çünkü diyaloglarda öz ve biçim birlik oluşturur, bu disiplin öykülemeli saptamadan ve kurulu düzene uygun okullaştırmadan kaçınır. Sokrates – Platon ikilisinin en üstün ironisi, en az gerçekçi ve en *biçimsel* söylemin ortasında – çünkü Platon bir güçten başka şey değildir – gelecekteki gerçekçiliklerin abece'sini oluşturmuş olmasıdır. Ve de, doğal olarak panzehirini. "Hay Allah! Bilimsel düşünme kötümserlik korkusundan başka bir

şey olmuyor mu? ondan kaçınmanın bir yolu mudur sadece? *Hakikat*e karşı kurnazca bir savunma mı? Ahlak açısından söylersek, bir korkaklık ve aldatmaca gibi bir şey midir? Ahlakdışından yaklaşırsak, bir kurnazlık mı? Ey Sokrates, Sokrates! *senin* gizemin belki de burada? Gizemli alaycı, senin... ironin belki de burada?[68]"

İki – trajik şifre

Nedir trajik? İnanç yokluğudur. Güç İstenci'nin dünyasıdır, onun pathosu ve onun İkil yapısıdır. Trajiğin duygusu *sevinç*tir. İnanç, ne olursa olsun, oluş'a bir hakarettir, bir çözüm özlemidir, hedefler için bir esin kaynağıdır; kendi içeriğinde bile hastalıklıdır. Trajik, –İyinin ve Kötünün Ötesinde deneyen, inançları bitiren, tüm inançların karanlık odası olan ahlaka karşı savaşından güçlenmiş olarak dönen– "özgür-kafa"ya uygundur. Trajedi, her suçluluğun kaynağına dek unutulmuş olduğu zaman – oluş'un masumiyeti egemen olduğu zaman başlar. Trajik dünya, Yargı'dan kurtulmuş olan aşkınlıktan ve ereklerden kurtulmuştur; onun tek mahkemesi filozof-sanatçıdır, *aydınlatıcı*dır (illustrateur). Yargılamak, burada şarkı okumak demektir. Trajik dünya görünüşlerin tersine, bir esenlik ve sevinç dünyasıdır. Bir öte dünya vaadi değil, kendine tam bir boyun eğiştir. Trajik, kendi saflığı ve çıplaklığı tümüyle olumlanan dünyadır. Çünkü o, yeryüzünün içkinliğinde ve dönüş isteminde olumlanan sevinçten –kuşkusuz acıdan da– başka şey değildir. Trajik dünya, İkil'in direndiği bir dünyadır: Bengi Dönüş onun hakikatidir. Metafor (eğretileme), onun konuştuğu yerdir. Trajik, Nietzsche'nin son düşüncesinde, *olumlama* için tek sözcüktür. Her doğru

68 *Özeleştiri denemesi, Tragedyanın Doğuşu'yla ilgili,* Kröner bas., s. 31.

olumlama, *ipso facto,** trajiktir: her olumlama yeryüzünü olumlar ve ister, Döngü içinde olumlar. Oysa ki, Nietzsche için olumlamak, her zaman "*çok*"u olumlamaktır. Bunun anlamı, *çok* şey istemek, hem de en derin olarak, her şeyden onun dönüşünü... ve tersine dönüşünü (onun "karşıt"ını) istemektir. Bu, gerçek çokluğun Nietzsche için, "İki" olduğu anlamına gelir.

"Bir"in ilkçağın şifresi, "Üç"ün Hıristiyanlığın (diyalektikçinin) şifresi olması gibi, "İki" de trajiğin şifresidir.

Olumlama (trajik) böylece serbest kalmış istemi ardından sürükleyen eğriliği benimser: *Gülen Bilgi*'nin, "Kahramanı kahraman eden kimdir?" sorusunu Nietzsche'nin: "Kişinin, hem en büyük acısının, hem de en büyük umudunun üstüne yürümesidir.[69]" diye yanıtlaması böyledir. Öyle ki uçurum düşüncesi (yani, harfi harfine: bağrında uçurumu derinliği, en büyük mesafeyi – Nietzsche *die Kluft* (yarık) der buna – barındıran düşünce) başlangıçta bir denge unsurudur. Bu düşünce, sallantılı Hıristiyan dengesinin yerine, güçler geriliminin, İkil yapının dengesini koyar: Bundan dolayı, *Gülen Bilgi*'nin 125. ("Deli") ve 341. ("En ağır konu") paragrafları birlikte – karşılıklı okunmalı. Her biri dinsel kayıt içinde konuşur: ilahların ve dünyaların kaydı içinde. Paragraf 125'te ve yeryüzünde, "yok" olan, can çekişen bir Tanrı vardır – Tanrı'nın dünyasında, "her şeyin Tanrı'nın çevresinde oluştuğunu hatırlarsak –kimdir Tanrı o halde? Belki de "dünya"?"– bağlarından çözülmüş, yönünü, ölçüsünü yitirmiş başıboş, döner durur... Yeryüzü devrilir, felaket korkutur: dünya *kantar topunu* yitirir. Yüreği daralan delinin *ürkünç* soruları bu yüzden: "Denizi nasıl boşaltabildik?... Bu dünyayı güneşinden koparmak-

* *İpso facto*: kaçınılmaz olarak. (ç.n.)

69 *Gülen Bilgi*, III, § 268, Gallimard, s. 172.

la ne yaptık? Nereye doğru yuvarlanıp gidiyor şimdi?... Artık sonsuz bir hiçlik içinde, başıboş kalmayacak mıyız?..." Dünyayı karanlığa boğan, bu biricik Tanrı'nın ortadan kaybolma biçimi de şiddetli olur: o kendi kendine kıydı! Bir yargıç için başka türlü ortadan kaybolma şekli yoktur! Masumiyete giden yol yargıcının en son, *eşsiz* kıyımından geçer. Suçluluğu ancak aşırıya vardırarak ondan kurtulabiliriz, suçluluğun kendi "karşıt"ına (en aşırı ucuna) dönüştüğü yerde – bir yargıç bulunamadığından... Paragraf 341'de konuşan bir tanrıdır bu, ama yeni bir tanrı –doğmadı mı hâlâ?– ve onun çevresinde bir dünya oluşur: salt bir *olasılık*[70] düşüncesinin korkunç ve tehlikeli gösterdiği tanrı... En "ağır yük" (*Schwergewicht*) böylece bir dünyanın ve bir dünya kutsallığının dönüştürüsücü olur; Üstinsan için, o en önemli dengeleyici (*Gleichgewicht*) ve eğitici (zira Nietzsche için Adalet, Herakleitos'ta olduğu gibi kozmolojiktir ve kaynağını anlaşmazlıkta bulur) düşüncedir; batan Hıristiyanlığa *karşı,* o bir karşı-ağırlıktır (*Gegen-gewicht*). "En ağır yük'ün en üzücü ve en sevinçli düşünceyle *birlikte* olması, onun düzen içinde (Döngü'nün buyruğunda) olmasındandır. *Schwergewicht*'in, kurulu denge olması için, korkunç olmaya ihtiyacı vardır; o son deneyimdir, temel ölçüttür. Ancak tam mağlup olup batmak üzereyken kazanmak ve aşmak mümkün olur: Bengi Dönüş'ün ve onun ayıklayıcı gücünün yasası budur! "En ağır yük"ün (en öldürücü, en korkunç, en *ağır* gücüyle yükselen ve son derece ince, hafif ve *mümkün* bir düşüncenin aykırılığını yineleyelim burada) *kahramanı,* yani olumlayıcıyı yaratması, bu "yük"ün acının son kertesini ve dehşetini içermesindendir... Kahramanın "*Schwergewicht*" ile ilişkisi, şairin rilkeci[71] melek Figürüyle

70 Nietzsche, bu "metafizik onur konusuna" karşı tehlikeli bir şekilde dikilir; o her zaman, "bir avuç "kesinlik"i bir yığın hoş olanaklara kesinlikle tercih edecektir" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde,* I, § 10, Gallimard, s. 28).

ilişkisi gibidir. Çünkü kahraman bir *ölçü* ve gerilim varlığıdır. "En zor olumlananlar hangileridir?" diye sorar Nietzsche. Yanıt: "En ölçülü olanlar, aşırı inançlara ihtiyacı olmayanlar, sadece kabul edenler değil, ama yine de rastlantıyı ve anlamsızlığı oldukça sevenler... / ... -en sağlıklı olanlar, en ağır felaketler içinde yetişmiş ve acılardan korkmayanlar-, güçlerinden emin olan insanlar...[72]" Trajik dünya bir şenliktir - oyunla sürekli oyun oynayan, her şeyin içine rastlantı ve zorunluluğu karıştıran bir oyundur. Oyun mesafenin, İkil yapının sürdürülmesidir; ayırıcı -birleştiricidir. Bundan dolayı oyun *çekişme,* tartışmadır- Nietzsche buna *Kampfspiel* (kavga oyunu) diyor. Şenlik, "üstün derecede paganizm"dir, oyunun oyunudur. Sevinç ve olumlama. Şenlik, kozmolojik oyunda - hiç bitmeyen oyunda içkin sevinçtir. Çünkü oyun saf oluş, geçiş ve dönüşümdür (métamorphose), oyun masum ve *geri döndürülebilir (réversible)* bir zamandır. Bu zaman, çocuğun zamanıdır. Üç dönüşümden sonuncusu *çocuğun* dönüşümüdür.

"Hayatın zamanı, diyor. Herakleitos, yapıtın bir yerinde, piyonlarla oynayıp duran bir çocuktur. Bu, bir çocuğun krallığıdır." (59, Battistini bas.)

* * *

71 "Her melek korkunç!... Vah bana!... Size sesleniyorum *yine de, nerdeyse* ölümcül kuşları ruhun!..." (Dino Ağıtları, 2) Ağıtın ikinci dizesi, W. Von K.'ya göre şöyle haykırmakta: "Yenmekten söz eden kim? aşmak *her şey*dir!". "Zafer" amaçların çizgisel dünyasına ait. *Aşmak,* Döngü'nün dünyası...

72 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 55, s. 48. Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nda bu konuyu da işler. O, talihin korkunç sarhoşluğundan, *içimize işleyen* şiirinden vazgeçemeyeceğimizi, "saçma" rastlantıların amaçların can sıkıcı örümcek ağını parçaladığını söyler. Özellikle de: "Zorunluluğun demir elleri talihin zar hokkasını evirip çevirip oyunlarını sonsuza dek oynarlar. Her ereklilik ve ussallık derecesine tamamen uygun gibi görünen bazı zarların atılmış olması da *kaçınılmaz* olacaktır." (II, § 130, Gallimard, s. 106-107) Aynı şekilde, *Ecce Homo*'da (III, *Putların Alacakaranlığı* hakkında) Nietzsche şöyle der: "Kaçınılmaz olan yaralamaz beni; *amor fati,* benim en öz karakterim budur."

Trajik dünya inançtan sıyrılmış dinsel dünyadır, tanrıları çoğaltan kutsal dünyadır. Bengi Dönüş'ün üçüncü büyük formülasyonu açıkça dinsel olarak ortaya çıkar: *circulus vitiosus deus.* * Üstinsan'ın varlığı –*Verklarer des Daseins,* varolan'ın aklayıcısı ve dönüştürücüsü, "Romalı Sezar ile İsa'nın ruhu[73]"– dinin ve sanatın birleşmesiyle özdeştir, bu birleşmeyi tepkilerinde bilinçli, ortak düşman olan zaman gösterir. Din, Döngü'nün koptuğu yerde kayıtlıdır: o bozuktur ya da değildir. Kendine kapanan her din öte dünya inancına kapılanır. Din gibi sanat da İkil yapıya, yan tutmaya, yaratıcılığa hak verdikleri oranda, geleceğin en büyük metafizik etkinlikleridir. Biçim olarak. "Din'i, bir bütün oluşturmadan Kendi ile Öteki arasında kök salan bağ, diye adlandırmayı öneriyoruz.[74]" Böyle anlaşılan din Bir'in dünyasıyla uyuşmaz. Tanrı'yla da. Nietzsche Metafizik'te bir dönüm noktasını gösterir; o, felsefeyi trajik çıkmaza sokar. Bundan böyle, *metafor*un İkil yapısı ve aforizmanın evrilmesi (renversement) her teolojik ya da gizli manifesto kalıntısına baskın gelir. Artık inancı ve putu kristalleştiren dilde kalınamaz; deneyerek, öykünerek aşılır dil.[75] Platonculuğun evrilmesi (tersyüz edilmesi), varlıkların genel kurallarına (topique) bağlı çizgisel, baskıcı ve yaratıcı bir söylemin çöküşüyle aynı şeydir. Evrilme bu anlamda simgeyi kurtarır: simge ancak metafor süresi içinde iş yapabilir, biçim verebilir, aydınlatıp öykünebilir. Simge *temsil etmez,* ortaya çıkarır. Mitostur o, logos değil, kendi za-

* *Circulus vitiosus deus:* tanrıların kısır döngüsü. (ç.n.)

73 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 983, s. 652.

74 Emmanuel Lévinas, *Bütün ve Sonsuz,* s. 10.

75 *Aforizma* yüksek derecede trajik sözdür: buyurmayı ve reddetmeyi yeniden-içerip biçimlendiren, kestirip atan söz. Diyalektik "Bir-Üç" mantığı olurken, aforizma da trajik söz olur. Yunanca *aforizein* sözcüğü: bir sınırla ayırmayı ve kutsal ve kozmolojik düzende: reddetmeyi, kovmayı, araya mesafe koymayı dile getirir. *İki anlamı da taşır.* Kaos'un parçalı, yıldızlı, açık sözüdür. Kısır Döngü'nün sözü.

rarını düşünmek yerine dünyaya övgüler yağdırır. Bekleyecek bir şeyi, övülmekle elde edecek bir şeyi olmayan, ama bütün'ün – inancın, dogmanın ve şeflerin – dilinden tiksinen bu savunma gerçek iyilik olabilirdi; Nietzsche bu savunmanın tümüyle: başkasını *utanç*tan kurtarmakla ilgili olduğundan söz eder. Her ikil yapılı sözde savunma avukatı vardır... Nietzsche'nin Platon'u okuması, bundan kuşkumuz yok, her bakımdan böyledir.

EK
Metafizik, Soybilim ve Antropoloji
ya da genelin hilesi

G. Deleuze'ün ilk bakışta aykırı ve sarsıcı olan tezini biliyoruz, buna göre, çağdaş Antropolojinin en büyük yapıtı M. Mauss'un *Yetenek Üzerine Deneme'si* değil, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* adlı yapıtıdır. Nietzsche'nin söylemini, onun düşüncesini yönettiğini düşündüğümüz şu üçlem arasında yinelememiz gerekecek: metafizik, soybilim (yani bir anlamda: tarih) ve antropoloji.

Antropolojinin, bizi *ilk ve son kez* sembol ve vekil tarafına (Derrida, *ilave* diyor) fırlattığı (kuşkusuz ideal bir durum) anda – tümüyle hayvansal bir göstergebilim olarak düşünülmesi gereken şeyin bir kayboluşu, bir unutuluşu temelindeki söylem noktasında tarih olarak ve metafizik olarak *gösteren*'in mutlak çıkışını, dinamik olan, ama diyalektik olmayan bir düşünce süreci arasından yeniden yakalamak için olağanüstü bir girişim söz konusudur. Antropolojiye başvuru tüm anlamını bundan dolayı kazanır: "Platonculuğun tersyüz edilişi"nin en kesin ve en tartışmalı biçimi budur. Antropoloji-

nin, baskıcı eğilimi içinde, metafizik söylemden ithal edilmiş "genel bir insan fikri" tarafından böyle yönetilmiş olması şöyle dursun – Nietzsche, bunun tersine, tasarıların en saygısız alanına ilgi göstermekten vazgeçmez: tekanlamlılığın ve keşif-hakikatinin yolunda direttiği ölçüde metafiziğin bir yığın "genel fikirler"den başka şey olmadığının ortaya çıkarılması, onun oluşumunun son merci olarak belirtilmesi, ancak antropolojinin çıkarsama öncesi ve silik nesnesinden hareketle açıklanabilir: bir yandan "törelerin ahlaklılığı"[1] ve öte yandan yanılsamalı tümevarım[2] diyebileceğimiz şey.

Aynı şey söz konusu. Gösteren'i (signifiant) bir unutuşun bilinçli tanıklığı haline getiren ters çevirme (renversement) budur: bedenin ve canlının tersilmesi, aynı zamanda bir yapı-bozumudur; yadsımak ve reddetmek yetmez, yolu tersine oluşturmak gerekir. Diyalektik, ilerleyen bir söylemin adıdır; soybilim de (généalogie) o halde, başlangıca geri dönen, başlangıçtan sürdürülen hileyle simgeleri yaşatan, söylemin niteliğidir, açıkçası: tarihöncesi ve tarihin[3] bitişme noktasında, "insan kavramının genelliği[4]"nin bilincin ve dilin tekbiçimleşmesinden ayrı olamadığı yerde *sembolik* dönüşümünü gerçekleştirir: Soybilim, metafiziğin (statik ve inançlı) dinamik olan iç yüzü olur; antropolojiye gelince, o, Nietzsche'ye göre ciddi, olumlu ve özerk bir disiplin değildir: o, soybilimcinin ellerinde bir *polemik aracı*dır (bu kitabın bir *öykünümcü* deyimini tanımlamaya çalıştığı anlamda): Metafiziği araştırmak ve onu denemek için bir çekiç. Gülen Bilgi'nin "Deha ve tür" başlıklı 354. paragrafı, eşsiz bir örnektir bu, böyle ortaya konmuş-

1 *Tan Kızıllığı*, I, § 9 "Törelerin ahlaklılığı kavramı", Gallimard, s. 23. *Ahlakın Soykütüğü*'ne de bakılabilir, II, § 2.

2 *Tan Kızıllığı*, I, § 26, "Hayvanlar ve Ahlak", Gallimard, s. 35.

3 *Ahlakın Soykütüğü* (soybilimi), II, § 2, Gallimard, s. 252-253.

4 *Tan Kızıllığı*, I, § 26, "Hayvanlar ve Ahlak".

tur zaten. Nietzsche için, insanlığın gerçek aşamalarını dile getiren olumlu bir anlatımın tümüne katılmak söz konusu değildir; antropoloji, Nietzsche'nin kafasındaki bağlamda ve anlayışta, görgül (empirique) bir kesinlik savında değildir. Nietzsche, *olguları*n deneyimine boyun eğen bir söylemin keskin yanını kendine çevirerek metafiziğin yanılgılarını düzeltmeyi düşünmez! İlkesellik açısından, öykünümcü ve kurgusal – araçsal, ama olumlu olmayan – böyle bir antropoloji kesin ve yüksek düzeyde bir disiplin olarak öne sürü*lemez:* bundan dolayı da, az çok bir tarih gibi *yargılar,* eleştirir, kuşkulanır, rahatsız eder. Öykünümcüdür, öykülemesi bir kurgudur, ama aynı zamanda bir aynadır. Antropoloji, ona ayna tutan metafiziğe şöyle der. "Bana bak!" *Antropoloji metafiziğin açınlayıcısıdır.* Bundan yararlanan soybilimsel girişim, aynı şekilde bir karşı tarih olarak kendini gösterir (çünkü tarih ve metafiziğin ortak yönleri vardır) – naif ve saygılı bir tarihin karşıtı olarak ortaya çıkar. Soybilim tarihin değeri yerine değerlerin tarihini koyar. Bu tersine tarih (tek gerçek tarih) o zaman, ("ilerleme"yi küçümseyen tarihtir bu...) kültürel genellikten kuramsal-ahlak evrenselliğine gizlice bir geçişe, henüz olurken el koyar. Buradan iki sonuç doğar: kültür tepkiseldir; her "kuramsal" ve bu sıfatla da evrensellik ve kuralcılık öne süren her söylem bir "genellik" temelinde üretilmiştir.

* * *

Her kültür eğitmedir; yani edilginleştirmedir, yani eşitleyip dümdüz etmedir. Her ne kadar, yaşam ve doğa, güçlerin ayrışıp karşı karşıya geldikleri bir alanı sınırlıyorsa da ve bazı koşullarda kültür tarihötesiliğinden kurtarıyorsa da (bu tarihötesilik yepyeni ve özgün bir hiyerarşinin kaynağıdır), olağan düşüşü içinde, kültür gerilimleri yadsımaya ve uzlaşmaz

çelişkileri ortadan kaldırmaya yönelir, ancak kültür olgusunu sürdüren bu gerilim ve çelişkileri de korur (üstelik onlara birlik görüntüsü de verir). Her kültürün "ön koşul"u, o halde "insanı bir dereceye kadar belirli, bir örnek, birbirine benzer, düzene uygun ve sonuçta ölçülebilir kılmaktır[5]." Bu insansal hayvan üzerindeki "çalışma", "törelerin ahlaklılığı"nın yaptığı çalışmadır. Ama kültür özü bakımından çelişiktir, çünkü o genel için *eğitir ve* bu eğitme bölümlerinde genele karşı olan şeyin doğmasına yol açar ve eşsiz olarak, ender olarak olumlanır. *Doğal ayıklama basit ve çizgisel iken, kültürel ayıklama iki yanlıdır:* Nietzsche'nin Darwincilik karşıtlığı temelde budur. İnsan düzleminde, ancak onu çok aşırı derecede eğiterek bir istisna oluşturulabilir. Üstün birey, egemenliğin oluşması ve güçlenmesi için disipline ihtiyacı olduğundan, genelden geçer – hangi disiplin olursa olsun, belki de ve özellikle her iç anlamdan yoksun olursa. Kültür hem buyruğu hem de itaati üretir; o bir dış otoriteyi ve daha büyük bir iç egemenliği birlikte yaratır. Ve belli bir biçimde, şehidin ve azizin yuvasını yapan toplumsal bir ahlak varsa da, bu ahlak ancak anarşik istisnalar sıfatıyla, ancak ahlaksal eğilimin abartıları olarak bunlara katlanır – ancak toplum içinde ve toplum tarafından dengelenir bu ahlak. "Ahlaksal kendilik"in, yani "egemen birey"in "ancak kendisine benzer[6]" olması olgusunun, ahlak olarak, toplumsal bir anlamı yoktur. Tam tersine: ahlaksal özerklik toplumsal ahlakın olumsuzlaşması olarak, genelin reddi olarak kök salar. Bununla birlikte, bu özerklik "törelerin ahlaklılığı"nın ona yönelttiği sınırdan (toplumsal olarak saçma ve yersiz) başka bir şey değildir, bizi bugün hâlâ varlık konusunda engelleyen çok fazla Hıristiyanın olmuş olması aynı şeyle açıklanabilir.

5 *Ahlakın Soykütüğü,* II, § 2, Gallimard, s. 252-253.
6 *Ahlakın Soykütüğü,* II, § 2.

Kültür, doğada uzlaşmazlık olan şeyi ortadan kaldırmak için düzenlenir; o yatıştırmayı, yani "insanlaştırma"yı amaçlar: bu anlamda her kültürün ideali geneldir. Ama *genelin bu sıfatla kararsız ve çelişik olması* her kültürün kara büyüsüdür de. Öyle ki, antropoloji her ne kadar kültüre (bilinç, dil, bellek) karşı *çaba* olarak genele pusu kurmayı iş edinse de, bu, olsa olsa bu çabayı gösterebildiyse olur – o derhal soybilim içinde yön değiştirmek zorundadır; bu soybilim, *gösteren*'in hilesi diyebileceğimiz şeyi sürdürmekte tek yetenektir: simge yansızlaştırma ve toplumsallaştırma aracı ve tekilliğin çıkış yoluyla birliktedir; hayvanın insan olmaya ve yaşamın konuşmaya başlaması için genel ve kültür gerekir, ama hayvan daha erken insan değildir ve oyunun *daha önce* (ve özü bakımından) *bozulmuş* olduğunu daha erken dile getirmedi: söz, böylece geneli yanıtlamak ve kuşkusunu uyutmak yeteneği olarak verilir. Her söz soybilim olarak iki yanlıdır: o geneli hem rahatlatır hem de köküne kadar korkutur. Bu, her sözün *mantık* olduğunu – başka deyişle onun dile getirdiği *şey* için yıkıcı olduğunu söylemenin bir biçimidir. Her eşitleme istencinin uğursuzluğu kendisine karşı dönen bir mantık oluşturmasıdır: ötekine benzer olmak gerekiyorsa, kendine benzer olmak haydi haydi tercih edilir, yani üstün olmak –başka deyişle: *farklı* olmak. Sokrates'in anlaşılmazlığı, "baskın içgüdü" sırasına geçmiş olan gururlu bilinçte, aristokrat karşıtlığı böyledir. Farklı olan, "saçma bir şekilde usa uygun[7]" birey olarak, bir eşitleme eğiliminin çelişik sonucudur demek ki. Ve eğer, *Gülen Bilgi*'nin birçok bölümlerinde Nietzsche'nin gös-

7 *Putların alacakaranlığı*, Mercure de France bas., s. 101. Bu kitabın başındaki Sokrates'in ölümü konusunu yorumlamamız bu anlamdadır. Sokrates *belge* ile, yani "törelerin ahlakı"nın *geri gelmesi* ile öldürülmüştür. Sokrates'in ölümü, genelin intikamıdır, tanım olarak her zaman kazanan genelin intikamı. Belirli bir *adım*dan itibaren, Sokrates simgenin seçmeli oyununa direnerek ölüm fermanını imzalar. Diyalektikçinin son durağı anarşist olarak ölmektir!

terdiği gibi, dil kültürün aracıysa, bilinçten ayrı düşünülemezse, bu bir iletişim ihtiyacından doğmaktadır ve bu şekilde de mübadeleyi ve görüşmeyi gerçekleştirmektedir. Gilles Deleuze'ün *Anti-Oidipus*'ta yaptığı gibi, maddi uygunluk ve belirti üzerine kurulu "corritoriale" bir kavrama karşı (yanlış olan) toplumsalın "mübadeleci" bir kavramını ileri sürmek, bu yüzden kaçınılmaz olmaz mı! Mülkilik (territorialité) içinde mübadele, mübadele içinde de mülkilik vardır: bu kesişme *yazıt (inscription)* diye adlandırılır. Elbette, *Gülen Bilgi* mübadeleden söz eder ve çözümlemede daha ileri gitmeksizin, temas halindeki bir görünüşler dünyasını göz önünde bulundurur: bundan dolayı bu kitap, zulmün alacaklı-borçlu ilişkisiyle birlikte söz konusu olduğunu gösterdiğinden dolayı haklı olarak yeniden *Ahlakın Soykütüğü*'ne döner. İki görüş açısı, uyuşmaz olması şöyle dursun, birbirini tamamlar ve o halde Nietzsche'nin "iletişim ihtiyacı" ve mübadele ile ilgili sayısız anıştırmaları ortadan kalkabilir. Zalimlik toplumsalın damgasını doğrudan bedene vurur, "iletişim ihtiyacı"nı içine atar ve adeta *düşey* bir boyutta kavrar onu. Kültür bu şekilde düşey ve yatay olarak sunulmuştur; yani bireysel "üstünlük"ün ve içerdeliğin kaynağı, saklı tutma (bellek) olarak ve toplumsalın bu sıfatla durmadan onlarla kendini yenilediği *iletişim* ve dışa vurma (dile bağlı bilinç) olarak. Kültür yüzeyden ve derinden hareket eder, dağıtır *ve* damgalar. Ve *yazı*nın yazıt olarak ve çok keskin gravür olarak işitsel dile ve sese[8] göre ilk olduğu gerçekse de, bu, Deleuze'ün gösterdiği kanıttan ötürü ne tekbaşınadır ne de öncedir –şöyle ki yazı "kayıtlı simgelerin bu zalim sistemi"yle özdeştir– bu da yazının anlamı kendi *yüzeyine* çekmesinden dolayıdır. İletmek birinin ötekine *gösterilmesi*dir – demek ki yüzeyden yüzeye iletmektir. *Bu anlam-*

8 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oidipus*, Minuit bas., s. 170.

da ve simgelenmiş biçimiyle sesin (gecikmiş ve ikinci) kökeni danstır. İletmek önce bedenden bedene öykünmektir: demek ki bir kavga ya da oyun türüdür. Kökeni, söylemek gerekirse: *yanılsama*'dır (*mimé-tisme*, çevreye uyum). Nietzsche, bu biliniyor, bilincin en düşük, yüzeysel, eksik ve zayıf olduğu olgusu üzerinde ısrarla durur: bilinç, gerçekten, geneli temsil eder. Öyle ki genel bizzat kendisi olarak sürüp gidemez, kararsızdır, bilinç ise ancak derinliğe dalabilir. Bilinç –mübadele kavramının iç dengesizliğini– tescil edip geri gönderen yüzeyi –ve bilinç– içerdelik kavramında onun kaçınılmaz düşüşünü açıklayan şey budur. Karanlık işlerin döndüğü yerde. Burada bir kez daha açıklayalım, tartışma aracı olan, vaat etmiş olduğu özerk tasarının gözünde *özü bakımından başarısız* olan antropoloji, konusu tarafından aşılmış bir söylem olarak çıkar ortaya: *çoktan* "ahlakın soykütüğü"nde bulunuyoruz. Kısaca söylersek: her şey mutlaka genel ile başlar – ama genel hiçbir şey değildir. Ya da daha doğrusu: genel, çıkarsamalı olmayan (uslamlamaya dayanmayan, hayvansal) bir göstergebilimin kararsız ürünüdür ve genelleşmiş bir yanılsamanın – bir *dans*ın sonucudur. Yöntembilim açısından, genel, bir sınırdır: o, Lévi-Strauss'un "ideal bir çözümleme" dediği şeyde, hayvanlıktan insanlığa geçişi, iki tekelci düzeni ayırıp tekrar birleştiren bitişme çizgisini temsil eder. Nietzsche'nin söyleminde, simgesel bir betimlemenin, öykünmeci bir *kurgu*nun konusunu oluşturur, onun konumu, bunun kadar yabancı olsa da, Rouseau'nun *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* adlı yapıtındaki "ilk insan"ın konumundan çok farklı gibi gelmez bize.

Gülen Bilgi'deki ve *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki çözümlemelerin yöntembilimsel açıdan aşmak zorunda olduğu bu kurguyu, kültürün sıfır derecesinin bu dolambaçlı betimlemesini *Tan Kızıllığı*'nın 1. bölümünde (paragraf 9, 14, 16, 26) açıklan-

mış buluyoruz. Nietzsche'nin savı, 9. paragrafın şu cümlesinde ortaya konmuştur ("Törelerin ahlaklılığı kavramı"): "*Başlangıçta her şey töreydi...*[9]" Yöntembilimsel açıdan (yöntem de burada öykünmedir), bir duruma değil, ondan önce doğru olan şeye: bir düzene, Nietzsche'nin deyişiyle bir "artdüşünce"ye dönüş yapmak uygun olur. Bu "artdüşünce" genellik olarak verilmiştir. "En iyi toplumda talep edilen uygulamaları[10]" kavrayabilmemiz hayvansal bir düzene varıncaya kadar gitmekle olur. Başka deyişle: hayvan kültürlü insanlardan daha çok şey öğretir bize, kültür hakkında: hayvan kültürün soybilimsel anlamıdır... Gerçekten, "bu kibar eğilimlerin artdüşüncesini fark etmemiz ancak bu alt düzeyde olur: ardımıza düşenlerden kaçıp kurtulmak isterken, avımızın peşinde de rahatsız edilmek istemeyiz..." (§26 "Hayvanlar ve ahlak") Bir kez daha söyleyelim, antropoloji saptanamayan bir geçişe doğru çevirmeye elverişli kurgusal bir söylem olarak öne sürülür: o, biyoloji ya da dile getirilemeyen gücün alanı ile soybilim ya da anlamın, çift'in ve yorumun alanı arasında kurulan bir doruk çizgisinden başka şey değildir. Güç İstenci'nin dilde kuşatıldığı andan beri, antrópoloji onun gerçek aralığı olur, sonsuza dek ikiye bölünür. Her ne kadar, Nietzsche'de, güç anlamdan hiçbir zaman ayrılmış değilse de, yani bir *stricto sensu* ise de, "sessiz güç" yoktur; kurgunun öykünme amacı gütmesi, geçişin ülküselliğinin bir kanıtıdır yine de...

Sonuç olarak, hiçbir şey söylemeyen hayvan ilk bellektir. Nietzsche söyleminin içinde bulunduğu döngü budur. Söylemi geçen "söylem", bir ilk zamanda, yazı olarak kurulan bir tür hayvansal göstergebilimdir; ve bir ikinci zamanda da söz olarak ve içerdelik olarak metafizik bir değerin tersyüz edil-

9 *Tan Kızıllığı*, I, § 9, "Törelerin Ahlaklılığı Kavramı", Gallimard, s. 24.
10 *Tan Kızıllığı*, I, § 26, "Hayvanlar ve Ahlak", s. 35.

mesi söz konusu burada. Sesten hareketle konuşmayız (sözmerkezcilik, logocentrisme), ses konuşur zulme dayanarak. Ama, bizzat zulüm kendi tarzında kutsar mübadeleyi, yine de ikinci bir zulüm olur. Bir *ortam,* bir *mübadele tarzı* gerektirir; bu ortam (ideal olarak ilk) her gerçek mübadelede, kültürel davranışların en küçük dönüşlülüğünde ilkece öne sürülmüştür. Bu ortam her zaman gereklidir ve her zaman yeniden kurulmuştur, ancak izin verdiği edimlerde varoluşa sahip olan bu ortam, tam olarak: bir *dans*tır.

Ne demek bu? İlkin, bu ortamın gerçek bir istikrarının olmadığı anlamına gelir bu: o, bir üretim değildir, özü bakımından bir yeniden-üretimdir. Bu yeniden-üretim *aynı kalan*'ı bir ilerleme içinde çizgisel olarak yinelemez; bir çember içinde döngüsel olarak *ortak olan*'ı gerektirir. Her zaman önceden ele alınmış sonuç olan bu dans bir yanılsamanın mutlak dönüşlülüğüdür. Nietzsche de "İngiliz doğacılarının *mimicry** diye nitelendirdikleri şey"den söz eder. Herkes ortak olur, yani varlığını, ötekinden "benzer" bir davranış sonucunu elde etmek için, ötekinin görünüşüne benzetir. Dans "benzerler"in dansıdır... Bu *ilkel* davranış (kültürün bakış açısından) bize bir ilk belleğin anahtarını verir, bu belleğin bütün işi açıkçası unutmaktan (baskı altına almak, demeyelim) ibarettir, tam olarak bir karşı – bellektir bu. Herkesin *hayvan yatıp "insan" uyandığı yerde,* hayvansal bir artdüşünceden (arka plandaki olgudan) hareket ederek (genel olarak hayvanın, her açıdan, insan dilinin "artdüşüncesi"si, onun düşüncesizliği olduğunu; yaşamın da *bilgi olarak* bilen bilginin düşüncesizliği olduğunu, bir önceki konudan sonra, söylemek gerekir mi?) doğmasına neden olduğumuz yanılsamalı bir tümevarımın sürüp gitmesi bir genellik alanı oluştur-

* *Mimicry:* bir şeye benzeme, onun rengine ve biçimine bürünme. (ç.n.)

sa da, bundan çıkan sonuç şudur: doğayı fiilen unutmak için herkes birbiriyle uyuşur. *Doğa, belleği tamamen açan bastırılmışlıktır.*

Bundan dolayı, en küçük bir yumuşatma olmadan söyleyebiliriz: kültür kökeninde ve başlangıcında tepkiseldir. Kültür doğaya karşıdır. Bundan dolayı Nietzsche, Kamçatkalılar örneğini verir; onlara göre, bizim için saçma ve anlamsız olan bir kurala karşı gelmenin, örneğin ayakkabılardaki karları bir bıçakla temizlemenin cezası *ölüm*dür! Bu buyrukların, bu kılı kırk yaran yasakların anlamı nedir? Bunlar "uygarlıkların kökenine ait en önemli ilkeyi hiç unutturmamak için, sürekli törelere göre davranma yükümlülüğü"nün göstergesidir. Uygarlıkların kaynağındaki ilke şudur: "Hangi gelenek olursa olsun, geleneksizlikten iyidir."[11] Önce, bu kural ya da gelenek olumsallığının daha temel bir olumsallık (contingence) üzerinde kök salmasına karşı dikkat etmek gerekiyor: bu olumsallık, toplumun bu şekliyle oluşturulmasına da yön verir. Kısacası, toplum ne bir bireysel eğilimler birliğidir (bunlar çıkarlarını toplumsallaşmakta görürler), ne de açık açık düşünülmüş bir sözleşmedir; toplum, hareket ettiği anda bastırılamayan, yönlü bir süreçten doğmaz; o, bir erekbilimin bakış açısının bir sonucu değildir: o, bir özel durum olan hayvansal bir olanağın genişlemesinin *sonucudur* (tehlikeli bir sonuç): saklanmak, başkasının giysisini kuşanmak (yani, herkesin), sizi kovalayanların gözlerinden daha iyi gizlenme ve ardına düştüğünüz avın karşısında da görünmez olma olanağını sağlar. Her şey, son çözümlemede, bir "güvenlik duygusu"na dayanır (§26) – hakikat duygusu bile... Sonuç olarak, toplum doğal ayıklamayı bozar, çığırından çıkarır, kısacası ters çevirir. Toplumsallık bir mücadele *dönemini* sonsuza

11 *Tan Kızıllığı*, I, § 16, "Uygarlığın İlk İlkesi", Gallimard, s. 29.

dek uzatır ve ona doğal olmayan bir gelecek sağlar: bu *dönem* kendini korumaya alma ve avından emin olma dönemidir. Toplum, eşitsiz ve seçmeli bir kavgadan yansılamalı himaye dönüşlülüğüne kurnazca bir geçiştir. Ancak *kavgadan vazgeçiş*te güç bulan zayıfın (bu vazgeçiş eşitliğe ve mütekabiliyete öykünür) toplumsal alanda çıkarı vardır. Savaşın canlı evresini dondurma ve dengeleme özelliği gösteren toplum (saklanmak, korunmak, dikkat çekmemek vb..) himaye alanıdır. Toplum geniş bir kaçış alanından ibaret olursa (bu kaçış eğitimle güvenceye alınır, hata ve suçların saptanması bu debdebeli ortamda mümkün olmaz), en zayıf olan her şeyi burada kazanır, en güçlüsü de her şeyi burada yitirir: yerleşmiş toplumsal genellik içinde adaletsizlik önce olanaksızlık olarak hissedilmiştir. İlkel toplumlarda bunun anlamı, kural düzeyinde kötülüğün olamayacağıdır: kötülük doğayı unutamamaktır. Doğaya karşı olan bir kötülük fikri tüm fikirlerin belki de en yenisidir... Her bakımdan en çok "işlenmiş" fikirdir bu.

Bu durumda, yaşamasını sürdürmek, artık *başkasını* yutmak ve kendini korumak demek değildir; düşmandan sakınmak ve *başka yerde* beslenmek (yani sona ermiş olan av-avcı döngüsünün dışında) demektir. Bu anlamda, kıyıcılık (kanlı etin çekiciliği) ve beslenme arasındaki dengeleme bir mübadele biçiminden ötekine geçişi düzenler. Doğal mübadele (doğanın "denge"si) diyebileceğimiz şeyde kıyıcılık kendinin ve ötekinin içyüzünü açığa çıkartır, yaşamı ve ölümü aracı olmadan sırt sırta getirir, tutma ve yok etmenin uygunluğu adına: Başkası, onu yemek için, *onu kendine mal etmek için* yok edilen kişidir. Toplumsal genellik içinde, kıyıcılık; *sakatlama*ya, yani toplumsal genellikten, törelerin ahlaklılığından sapmış olan bedeni zorlamaya, kültürel yapıya yeniden işlev kazandırmaya dayanır. *İlk durumda, hayvansal kıyıcılık do-*

ğaya zorlar; ikinci durumda da tersine, insansal kıyıcılık kültüre zorlama niteliği gösterir. Ne olursa olsun, hayvansallığın ve tarih öncesinin aşamaları "ahlak fenomeni"nin gerçek parşömeni olarak değerlendirilir. "Adaletin kökenleri; akıllı olmanın, ölçülü olmanın, cesur olmanın kökenleri gibi, kısacası *Sokratik erdemler* diyebileceğimiz her şey, *hayvansal* bir nitelik gösterirler: gıdasını aramayı ve düşmanlarından kaçmayı öğreten içgüdülerin sonucudurlar. Üstün insanın da, ancak kendi beslenme biçiminde ve ona zararlı olan her şeyin kavramında yükselip geliştiğini dikkate alırsak, tüm ahlak fenomenlerini hayvana özgü diye nitelendirmemizde bir aykırılık olmayacaktır.[12]" diye yazar Nietzsche...

Her ne kadar *Tan Kızıllığı,* kitlelerin toplumsal genelliğin yansılamasına girerek yok olmaktan kurtuldukları tarzını betimlerse de, *Ahlakın Soykütüğü,* kitlelerin insan kıyıcılığına boyun eğişleri yüzünden bir bellek oluşturdukları üzerinde durur – bu bellek organlarla, kol ve bacaklarla ilgilidir. Bu hareket şöyle ifade edilebilir: *Toplum öldürmeyi engellemek ister, ama sakatlamaya izin vardır.* Ya da toplum; kitlelerin bundan böyle yok olmaya karşı korunmuş olduğu yerde –yani doğanın etkin bir unutkanlığı olduğunu bildiğimiz bu karşı– belleğin iş başında olduğu yerde, en keskin harflerle kitlelerin içine kazınmıştır (kural bu unutkanlığın disiplinidir). *Tan Kızıllığı*'na göre, *Ahlakın Soykütüğü* bize, dansın nasıl da umut olduğunu, dans unutmaya çağırdığında umudun nasıl engellemek istediğini söyler. *Tan Kızıllığı,* takipçilerinden kaçıp kurtulan ve kavganın dışında beslenen kitlelerin genel kurgusunu gösterir; *Ahlakın Soykütüğü* alacaklının ve borçlunun temel ve göstergesel ilişkisini çözümler (alacaklı en az borçlu kadar toplumsala zorlanmıştır) – "sürekli *acı veren*

12 *Tan Kızıllığı,* I, § 26, "Hayvanlar ve Ahlak", Gallimard, s. 35.

şeyin ancak bellekte kalması[13]" olarak. İnsansal varlığa vaatlerde bulunmasını öğretmek, yine de "ön koşul" olarak, meşruluğu ve tekbiçimliliği gerektirir. Hatta dil de, bilinç ve bellek de, "törelerin ahlaklılığı"na eşlik eden araçlar olarak ve ne kadar anlaşılmaz ve tehlikeli de olsalar, meşruluğu ve tekbiçimliliği her insanın içine ve insanların arasına yerleştirmek eğilimindedirler, en az ahlak kadar. Dil dönüşsüzlük noktasıdır, törelerin ahlaklılığı orada gelişmiştir: doğa'nın ve çatışmalarının unutulması orada kutsanmıştır, dilde *sen* olan şey budur. Dilin özünün ve soykütüğünün anahtarının caydırma olduğu savı buradan ileri gelir. Dilin *sistemi* başlangıçta tepkisel bir ikna biçimini yansıtır: caydırma. Her *inanç* dil*de* inançtır; bu niteliğiyle caydırır ve tekanlamlılığa ikna eder: hem aşırı toplumsal bütünlüklerin, hem de "arka dünya"nın ("öte-dünya"nın da) tam göstergesidir. Buna karşılık soybilimsel girişim, onun antropolojik öykünmecisiyle donanmış girişim, simgeyi baskıcı yazgısından kurtarır ve Yıldız mührüyle damgalar onu (*aus-drücken,* dile getirmek değil, *aufpragen*: basmak).

Kültürel mübadelenin yasası şudur: "Sana iyi davranıyorum, sen engelliyorsun..." *Tan Kızıllığı,* yansılamalı tümevarımın kültürel genellik alanını nasıl açtığını gösterirken, *Ahlakın Soykütüğü* de konuşmanın ne anlama geldiğini gösterir. *Konuşmak: hayatta kalmak demektir* (Hayatta kalma caydırmanın içe atılışını gösterir, daha güçlü yaşama istemini değil, her şeye rağmen yaşama istemini gösterir). Simge nedir o zaman? Simge, birinci derecede bir belirtidir, en keskin bir gravürdür. O, bir ifade olmaktan önce bir izlenim ve bir yazıttır. Simge kıyıcılığın kurtardığı *şey*dir: başlangıçta, sakatlamanın sonucudur, görüntüsüdür (antik anlamda). Bir iz, bir ka-

13 *Ahlakın Soykütüğü,* II, § 3, Gallimard, s. 254.

lıntı... Dile gelen canlı her şeye rağmen yaşamak ister. Sakatlanma hayata iyi davranmaya ve simgeyi kurtarmaya dayanır. Başka türlü söylersek, simge sakatlanmayı ölüme tercih etmiş olmaktan doğar. O halde simge belleğe ve acıya bağlıdır. Hem mesafe hem de görüntü, hem eski hem de yeni olan simge yaşamla ölüm (onun metafiziksel biçiminde, *iç daralması*dır bu simge) arasındaki basamakta belli belirsiz açılan şeyi – ve genelliğin kesin zaferini temsil eder. O halde tam bir Darwincilik karşıtı olan bir hareketi böler. Nietzsche'nin çok önemli bir metnini böyle anlamak gerekir. Şu soru sorulur orada: "Niçin zayıflar üstün gelir?[14]" Nietzsche yanıtlar: "Onlar daha insani"... "onlar daha yüksek derecede bir ortaklık duygusuna sahipler" (*Sie haben mehr* Mit-gefühl)... Başka deyişle, onlar genelliği temsil ederler, onu aydınlatır ve savunurlar (demek ki caydırmaya devam ederler). Doğa, yok oluşa karşı daha güçlü bir yaşamdan başka bir seçenek sunmadığı zaman ayıklamacıdır (yine de, "sessiz güç"e vergi olan – başka deyişle, her *tepki*den bağımsız olan bu "doğal ayıklama"nın ideal bir sınır olduğunu tekrarlayalım; şu gerçek ki hayvansal yaşamda "bilincin gelişmesi" *başlangıçta* onunla arasında bir mesafe açmış gibidir ve yaşamın en kaba biçimlerinde, Güç İstenci'ni oluşturur; Nietzsche tarafından, Darwin'in toptan reddedilmesi bundan dolayıdır); yaşam ve ölüm öyleyse birbirine yapışıktırlar. Öyleyse, öldürmenin yaşama zorlamak (yutmak) olduğu söylenebilir...

* * *

Sadece söyleşinin birliğine zarar vermemek için buraya kadar zihinlerde canlı tuttuğumuz önemli bir yöntembilimsel

14 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 864, s. 584.

açıklamayı da ortaya koymak gerekiyor; soybilimsel girişim *Güç İstenci'*nin kendi işidir. Ayrımları oluşturan ayrım ne bir öz, ne de bir basit nedendir. Her soybilimsel görüş açısı, Güç İstenci'nden kaynaklandığı oranda bir merkezi ortaya çıkartmaz, buna karşılık *iki kaçış çizgisi* gösterir. Başlangıca dek giden, kültürel fenomenlerin başlangıcı üzerine kendini sorgulayan araştırma çelişik değil midir öyleyse?

Gerçekten – yöntemsel ve ideal konuda doğal düzenden kültürel düzene bir geçiş olsa bile – doğayı kültürün karşısına, basit doğal ayıklamayı çift yanlı ve karmaşık toplumsal uysallaştırmanın karşısına nasıl çıkarabiliriz? *Sonunda, saf olarak* doğal ve biyolojik bir ayıklamanın (ayıklamada ilkece öne sürülmüş kesinlik ve katılık biçimi, dilin ve yorumun olmamasından dolayı), bozulma ve başıboşluk olmadan hayali bir sınır olan ayıklamanın içerdiği, gerçekliğin sürekli yalanladığı "sessiz güç"ü tanımak için olsa da. Kısacası: bir yandan iki hiyerarşiyi ayırt ediyoruz (biri doğal ve basit, nerdeyse mekanik, ötekisi karmaşık, zayıf, *belki de* olanaksız...), öte yandan da, bunlardan sadece birinin varolduğunu onaylar gibiyiz. Hayvana konuşma hakkı veriyormuşuz gibi oluyor her şey. Darwin'in yanılgısı hayvanın konuşmasını engellemiş olmasıdır! Yaşam Güç İstenci'dir, yani *pathos*tur, kendini-farketmedir, güçlerin oyunudur. Güç, göreli olduğundan, ilişkinin içinde oluştuğundan anlamlıdır. Güç, boşa harcanmış saf güç değildir, belleksiz bir yükseliş değildir: o, Güç İstenci'nin bulunduğu ilişkinin içinde gezinir.

Her güç öyleyse karşıtıyla birliktedir: o bizzat dinamik değil, soybilimseldir: tersilme ve altüst olma tehlikesini kendisiyle birlikte götürünce ancak çoğalır. Her güç ilişkisinin gücü olarak ikil yapıdadır (Nietzsche'de istemin niçin, ancak *kendine* egemen olarak Başkasına egemen olduğunun kanıtı budur). Böylece güç ilişkisi yaşamı oluşturan şeydir, bir can-

lıyı öteki canlıya karşı savuran kavgada değil, her canlının içindedir bu güç; ilk ilişki demek ki, "daha güçlü"den "daha zayıf"a doğru dıştan gelen bir ilişki (basit bir ayıklamanın gerektireceği şey) değildir, onun özünde bulunan bir ilişkidir: Güç İstenci'nin *duygululuğunu* oluşturan ilişki. "Yaşayan bir varlığın tepeden tırnağa "bencil" olması[15]" bu temel görünüş altında olur önce. Darwin'in, yaşamı *dışarıdalık olarak* inceleyerek göremediği Güç İstenci'nin "bencilce" duygululuğudur bu.

Duruma uyarlamanın parlaklılığıyla büyülenen Darwin, derin ve görünmez bir metabolizmayı görmeden geçmiştir. ""dış ayrıntılar"ın etkisi Darwin tarafından abartıldı, saçmalığa varıncaya kadar.[16]" Ve Nietzsche, hayatın sürecindeki özün biçimler yapıp yaratan, "dış etkiler"i hareket ettirip işleyen varlığın temelinden gelen bu "ürkünç güç" olduğunu ileri sürer. (*Das Wesentliche am Lebensprozess ist gerade die ungeheuere gestaltende, von innen her formenschaffende Gewalt, welche die "äusseren Umstände"* ausnüzt, ausbeutet.) Başka deyişle: dış etkiye karşı, iç buyruk; "dış"ın duygulanımına karşı, "iç"in yaratıcı duygululuğu. *Açlık* olgusunun kendisi Nietzscheci açıklamayla bütünleşir: bu ilk devindirici güç değildir, "artık – ...in – efendisi – ola-mayan bir Güç İstenci'nin sonucudur[17]" Uyarlama *dengeleme* eğiliminde olsa da, birliği yeniden kurmaya yönelse de; Güç İstenci bunun tersine, "bir şeyin ona direndiği yerde ancak kendini gösterir[18]" Nietzsche de uyarlamanın tersini savunur, şu tezi ileri sürer: "Hakikate, farklılığa, iç patlamaya eğilim ne kadar güçlü ise, o kadar da karşı güç vardır.[19]" Darwin'in bu şekilde

15 *Güç İstenci,* Kröner bas., § 637, s. 431.
16 *Aynı yapıt,* § 647, "Darwinciliğe karşı", s. 435.
17 *Aynı yapıt,* § 652, s. 437.
18 *Aynı yapıt,* § 656, s. 438.
19 *Aynı yapıt,* § 655, s. 438.

"çürütülme"si (karşı görüş olarak, üstün gelenlerin en zayıflar olmasını onaylama ile) bir dış ayıklamanın, basit, yönelgen (topique) bir ayıklamanın reddi ile aynı anlama gelir; sonuçta da ilerlemeci bir ayıklamanın reddi demektir. En basit düzeylerinde hayvansal yaşam, henüz, canlıya uygun olmayan, ilke olarak Güç İstenci'ni ve güçler ilişkisini tanımayan bir şemayı yalanlamaya izin vermez. *Bilinc*in ortaya çıkışı da (adeta yanılsama ve yalan ilkesi) karşı Darwinci bir yöntem olmadan açıklanamaz: bilinç, son çözümlemede, yaşamın *farklılığını,* canlının bencilliğini saçmalığa varıncaya kadar tanıtlamaya çalışır; bilinç gelişerek "dış etkileri", dış'ın etkisini, anlatımsallığı çürütür. Onu buna zorlayan yaşamdır: yaşamı oluşturan ilkeyi, oradan çıkarılıncaya kadar, *sınıra* iter. *Ayrılma*nın yolunu bilinç'e gösteren yaşamın farklılığıdır. Ama bilinç, *mutlak bir şekilde* ayrılarak ve kendini yaşam *üzerine bir bakış*la kurarak, birliği, saydamsızlığı, dışardalığı içte (töz, özne vb.) yeniden kurar.

O zaman, tanım olarak güçlünün üstün geldiği yerde, zayıfın ölümden başka çaresinin olmadığı yerde, basit ve çizgisel bir ayıklama şeması çok ideal ve işlemseldir; bu şema, soybilimcinin kültürün sıfır noktasına ihtiyacı olduğu zaman onun öykünme aracıdır. Saf bir güç –yani sessiz bir güç kurgusu, kültürü başlangıçtan beri sorgulayan öykünmenin tersidir. Bununla birlikte, döngünün var olduğu– hiç değilse, "gerçek bir çözümleme" düzeyinde olsaydık döngünün var olacağı gerçektir. Gerçi, simgeyi ve bilinci işin içine sokan toplumsal *caydırma* düşüncesi, sessiz bir mübadele öykünmesinden (burada ölüm ve yaşam, ayıklamalı basit bir şemanın taslağı olan aracılık olmadan birbirleriyle bağlantılıdırlar) üretilmişse de, sessizliğine itiraz etmek için kültür öncesi aşamaya dönüş yapar; ve hayatı *konuşturduğu,* önceki söylemde geçen hayvansal bir göstergebilim tasarlamakla yükümlü olduğu

anda, karşı karşıya getirilmiş iki düzenin[20] Güç İstenci'ne ve İkil yapıya katılmasını sağlar. Kısır döngü mü söz konusu? Gerçekte –soybilimsel olarak– Güç İstenci konuştuğu zaman başka türlü nasıl olacaktır?

* * *

Yine de sonuna kadar öykünmek gerekir, metafizikçiyi sıkıştırmak istersek. Kültürel mübadelede, demek ki, eşi görülmemiş uydurma bir fenomen üretiliyor: savaşı durdurabileceğimiz, ölüm ve yaşam bağını keserek,[21] birinden ötekine bir süreklilik çözümü düşünerek ayıklamayı önleyebileceğimiz dizisel "dans" içinde bir keşif. *Bu anlamda damgalamak yemeğe karşıttır.* İlkin bölüm bütüne karşıt olduğundan. Sonra, daha derin olarak: sessiz ve ayıklamalı yaşam boşboğaz ve genel bir *ölümsüzlüğe* karşıt olduğundan. Bellek ve simge oluşturulan açıklığa dalıp giderler. Anlamlandırmak hayatta kalmaktır. *Simge ertelenen ölümün simgesidir, çünkü o tercih edilmiş (daha zayıf) hayatın simgesidir.* Bellek ve simge, yerleşir yerleşmez, genelliğin alanını kutsarlar. Vaat etmek, genelin içine girmektir, zafer ve mağlubiyet seçeneğini reddetmektir. Şu var ki, simgenin bütün paradoksu, kaçınılmaz olarak dile gelen bir izlenimin paradoksudur (mağlup yaşam intikamının hazırlığını yapar, kafasında evirir

20 Öykünmecilerin işlemsel karşılıklılığının mekanizması bu örnek üzerinde iyi görülür. Görüntünün genel ilkesi (# "hakikate inanmak") tanrıları kutularından çıkarmak için şeytanı çağırmak gerektiğidir! Gerçeği *başka yerde* ortaya çıkartmak için *bir yerde* yalanı öğütlemek, yaymak söz konusudur. Böylece: sessiz hayvansallık (yani tekanlamlı ve çizgisel bir nitelik) tasarlamakla kültürün bu özelliğini yadsımış oluruz. Ayna iş görür. Sıçrama: benzerine boyun eğmiş kültürün çevresinde olur, öykünmecisini basit olmadığına inandırdığından. Deneysel felsefe o halde Döngü'nün aynaları üstünde yapılan işlemlerin sonsuz bütünlüğüdür.

21 Bunun anlamı ölümün (öldürme eyleminin) yaşamla yaşam arasında artık bir aracı olmadığıdır. Tam tersine, burada *ölümü yaşamın içine sokmak* söz konusu.

çevirir, kışkırtır, aklından hiç çıkarmaz bunu, kısacası değerlerini ortaya koyar), sese ya da söze dönüşen ("düşünce", *Nach-denken*[22] olarak intikam anlayışı) bir yapıtın, barışı ve geneli kutsayan korkunç ve özel bir acının, bir *metne* dönüşen bir parçanın ve bir belirtinin, bir tutarlığa yön veren bir sakatlamanın paradoksudur. Simgenin paradoksu (burada tümüyle tepkisel) Bios'u Logos'a dönüştürmesidir. Yaşamın görüntüsü, onun yorumudur. Kesin olarak ve her zaman, kökeni gereği *bir kenarda*dır. Böylece düşünecek şey bulan, ebediyen "damgalar"la, ebediyen daha çok yenilgi ve nefretle beslenen genellik *sürekli yoruma* sürgün edilmiştir. Yorumların yorumu, Varlık'ın en son okunması olan metafizik mutlak mesafeyi, ilke olarak: tersine dönüklüğü (inversion) temsil eder. Bios tümüyle damgalarla ve en sert izlerle örtülmüş olduğu zaman, egemen olan intikam düşüncesidir: Nietzsche için metafizik budur –yorumötesi ve en üstün mantık. Kendi üzerine kapanan yorum "hakikat– dünyası"nı oluşturur, yani, *Putların Alacakaranlığı'nın masal dediği şeyi...*

Nietzscheci antropolojinin anlamı budur. Onun görev tüzüğü böyledir. Soybilimcinin işi antropolojiye öykünmektir, "fikirler"le savaşan deneycinin ciddiyetiyle yapmaz bunu, bütün eylemlerimizin (tercihen, mümkün olan en "aşağı"sının) *biricik* nedeninin peşinde olan "İngiliz psikologlar[23]" gibi değildir; inancı kışkırtmak ve rahatsız etmek, dağıtmak, – kurguya ve masala karşı – ikiyüzlünün anlayışını yerleştirmek niyetindedir...

22 Heidegger, *Denemeler ve Konferanslar,* "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir?", Gallimard çev., s. 136.

23 *Ahlakın Soykütüğü,* I, § 1.

Bu kitap tümüyle efendilik üzerine bir düşünceye adanmıştır; bu demektir ki "mantıkçı" bir Nietzsche'yi göz önünde bulundurur; – ya da dahası, onun söylediği gibi: bir din kurucusunu düşünür. Nietzsche, her realizmin moral bir temeli olduğunu gösterir. Sokrates ironi yoluyla realizmden korur kendini; Nietzsche, Kahraman Sokrates, bir peygamberdir o. Gelecek, önceden zamansal bir anlama sahip değildir; gelecek, yeraltında ve gizli, karanlık bir düşüncedir. Ne oldu şimdi? Nietzsche hem Sokrates'in rakibidir, dengidir, hem de sokratesçiliğin geçersizliğini ilân etme ustalığını kazanır. Sokratesçilik başından beri felsefi söyleme egemen olan "kuramsal" eğilim gösterir ve onu bilim yönüne çeker. Nietzsche ise "filozoflar ve din kurucuları arasındaki yakınlık" üzerinde durur...
Zerdüşt'ün dünyası, peygamberlikle belirlenmiş dünya (hem bağışlayıcı hem yıkıcı) aslında içinde iletişimin olmadığı, "iletişim"in öylesine merhamet dolu olduğu bir dünyadır. Son çözümlemede, ironi Sokrates'e "bu dünyadan geriye kalmak ve ancak yarı mistik olmak," olanağını veriyordu.
Nietzsche, Sokrates'in durumundan etkilenmiştir, onun konumu, yerini onunla paylaşma olanağını artık vermez ona.

"İşte filozof kardeşlerim, ulaşmamız gereken nokta tam burası: daha mistik, Sokrates'ten iki kez daha mistik olmak gereken yer burası!
Bunu yapabilen, yapması gereken, beni anlayacak!"



ISBN 9944-986-23-2

www.dharma.com.tr
"rahat alışveriş"