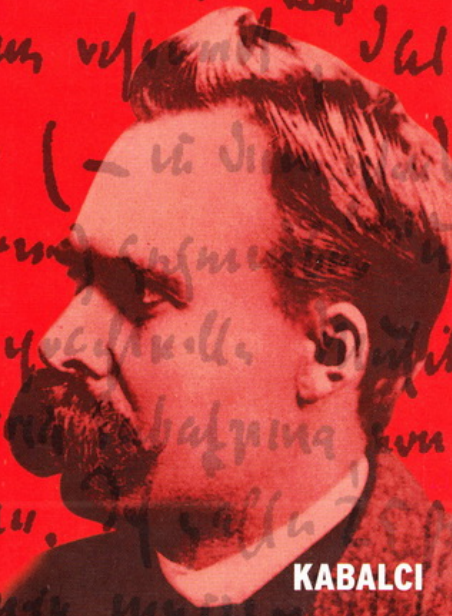
PIERRE KLOSSOWSKI

Nietzsche ve Kısırdöngü



KABALCI

PIERRE KLOSSOWSKI

NIETZSCHE VE KISIRDÖNGÜ

KABALCI YAYINEVİ: 135

Nietzsche Dizisi: 4



Nietzsche et le cercle vicieux © Mercure de France, 1969

Nietzsche ve Kısırdöngü © Kabalcı Yayınevi, Istanbul 1999

Kapak Düzeni: Serdar Bal

Baskı: Yaylacık Matbaası
Mücellit: Yedigün Mücellithanesi

Birinci Basım: Haziran 1999

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
kabalciy@mailcity.com

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Klossowski, Pierre

Nietzsche ve Kısırdöngü

1. Felsefe 2. Biyografi 3. Yöntem Eleştirisi

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999

ISBN 975-7942-56-1

PIERRE KLOSSOWSKI

NIETZSCHE VE KISIRDÖNGÜ

Çeviren: Mukadder Yakupoğlu

Baskıya Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu

KABALCI YAYINEVİ

Gilles Deleuze'e

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7
KÜLTÜRLE SAVAŞ 15
DÜRTÜSEL BİR GÖSTERGEBİLİMİN KÖKENİNDEKİ HASTALIKLI DURUMLAR 37
BENGİ DÖNÜŞ DENEYİMİ 93
DÖRT ÖLÇÜTÜN BAŞLANGICINDAKİ HASTALIKLI DURUMLAR: DEKADANS, GELİŞME, SÜRÜLÜK, BİRİCİK OLAY 119
BENGİ DÖNÜŞÜN BİLİMSEL AÇIDAN AÇIKLANMASI GİRİŞİMİ 147
AYIKLAYICI ÖĞRETİ OLARAK KISIRDÖNGÜ 189
BABA GÖLGESİNİN İNCELENMESİ 267
HASTANIN EN GÜZEL BULUŞU 303
TORİNO'DA YAŞANAN COŞKU 319
NIETZSCHE'NİN GÖSTERGEBİLİMİNE EK NOT 381

GİRİŞ

İşte sık rastlanmayan bir bilgi eksikliklikliğini gösterecek bir kitap: o zamandan beri söylenmis olanlar üzerinde durum saptaması yapmadan, yalnızca "Nietzsche düşüncesi"nden nasıl söz edilebilir? Bu durum, bir yazgının cağımızın ufkundan bize göndermekten geri durmadığı pek çok işareti, coşkunluk parıltılarını yorumlamak için, çok yakın zamanda bile girişilen kılı kırk yaran yorumlar karşısında kayıtsızlık ve tam bir ilkesizlik gösterecek şekilde, çığır açtığı değişik vesilelerle defalarca kabul edilmiş, önceden bir kezden fazla katedilmiş yollara ayak basma –çoktan aşılmış soruları sakınımsızca sorma– tehlikesini göze almak değil midir?

O halde, her şeye rağmen bir amacımız varsa – bu amaç nedir? Diyelim ki, yanlış bir inceleme yazdık. Nietzsche'yi metnin içinde okuduğumuz ve onun konuştuğunu duyduğumuz için, belki de onu 'bizim' için konuşturabilir ve Alman dilinin en çok içe işleyen –aynı zamanda en çok öfkelendiren– bu uslübunun fısıltısından, soluğundan, öfke ve gülüş gürlemelerinden yararlanabiliriz. Çağdaş tarihin, olayların, evrenin Nietzsche'nin bundan aşağı yukarı seksen yıl önce sorduğu sorulara az veya çok dolaylı bir tarzda yanıt verdiği ölçüde, Nietzsche'nin sözleri, onu dinlemeyi bilen herkes için, vurucu bir özellik kazanmaktadır. Nietzsche'nin, ihtilaçlarımız içinde onun düşüncesini karikatürleştirecek kadar ihtilaçlı olacağını öngördüğünü ve bugün günlük gerçeğimiz haline gelen yakın ve uzak geleceği sorgulamasının bugün yaşadığımız şeyi hangi anlamda betimlediğini anlamaya çalışacağız.

Bugüne kadar örtülü kalan veya düşüncesi incelenirken sessizce geçilen iki temel noktayı göz ardı edemeyiz. Birinci nokta, Nietzsche'nin, düşüncesi

geliştiği ölçüde bir komplonun hazırlıklarını benimsemek veya en azından öyleymiş gibi yapmak için spekülatif alanı kesin bir biçimde terk ettiğidir. Bu düşünce bu şekilde örtük bir suçlamanın konusu olmuştur: suçlama, en azından komplo eğilimini *gösteren Marksist yorum yoluyla gerçekleşmiştir, çünkü burjuva kökenli her bireysel düşünce kaçınılmaz olarak bir "sınıf komplosu" olacaktır. Bir sınıfa ait olmayan, ama bu sınıfın araçlarını yalnızca kendi sınıfına karşı değil de bütün insan türünün varolan biçimlerine karşı kullanan yalıtılmış bireyin (Sade gibi) komplosu olan Nietzscheci bir komplo vardır.*

Sıkı bir şekilde ilkine temas eden ikinci nokta, Nietzsche'nin düşüncesinin, "düşünürün sorumluluğu" azalacak şekilde yorumlamalı bir hezeyanın kurbanı olduğu, yaşanmış bir deneyimi sistematik bir taammüde dönüştürecek noktaya kadar düşündüğü görüldüğünde, ona bir şekilde "hafifletici koşullar"ın atfedilmesidir: bu Marksist suçlamadan da kötüdür. Çünkü hafifletilmek istenen nedir? Bu onun düşüncesinin kendi ekseni çevresinde dönmesi gibi kendi hezeyanı çevresinde döndüğü olgusu. Oysa, ta başından beri, Nietzsche bu doğal eğilimi kendi içinde kavrıyordu, bütün çabası Kaos'a – yani tam olarak "apaçık olan"a– karşı hissettiği dayanılmaz çekimle savaşmak olmuştur: çocukluğundan beri otobiyografisi ile doldurmaya ve aşmaya çalıştığı kopukluk. Düşünce görüngüsünü *ve bundan kaynaklanan farklı* davranışları *ne kadar çok* araştırdıysa, *modern dünyanın yapılarının yol açtığı bireysel tepkileri o kadar çok incelemiştir –ve bu her zaman onun* antik dünya *görüşüne göre olmuştur– ve apaçık olana o kadar çok yaklaşmıştır.*

Açık düşünce, hezeyan ve komplo, Nietzsche'de çözülmez bir bütün oluşturur: çözülmezlik, bundan sonra önemi olan ve olmayan her şeyin ölçütüdür. Nietzsche'nin düşüncesinin "patolojik" olması kesinlikle hezeyana yol açmasından değildir; –ama bu düşünce çok açık olduğu içindir ki hezeyanlı yorum görünümünü alır–modern dünyadaki her deneysel inisiyatif bunu gerektirir. Bu inisiyatifin başarılı olup olmadığını söylemekle yükümlü olan

modernliktir. Ama dünya Nietzsche'nin inisiyatifi ile ilgili olduğu için, modern dünya kendi başarısızlıkları tarafından ne kadar çok tehdit edilirse, Nietzsche'nin düşüncesi o kadar çok büyür. Modern katastroflar her zaman –az veya çok kısa vadelerle– "sahte bir peygamber"in "neşeli öyküsü"*yle karışır.*

O halde düşünce edimi *nedir?* İnsanca, Pek İnsanca *ve özellikle* Şen Bilim*'le aynı zaman dilimine ait olan yayımlanmamış fragmanlarda gitgide daha şiddetli bir tarzda ortaya çıkmak için gençlik yazılarında gizlice dolanıp duran kuşku. Düşüncede ve eylemlerimizde* bilinçli olan nedir, bilinçdışı olan nedir – *dışarıya kültür eleştirisi biçiminde* yansıyan *ve hâlâ zamanının spekülatif ve tarihsel tartışmalarına sokulabilen bir biçim altında açıkça ortaya çıkan gizli soru. Bu şekilde, Nietzsche'nin düşüncesi, tamamen eşanlı bir şekilde farklı iki hareketi betimler: bilinçlilik nosyonu ancak, tam karanlığın sürdürüldüğü ve böylece onaylandığı ölçüde değer kazanır:*

> "Kaos her an zihnimizdeki çalışmasını sürdürür: burada kavramlar, imgeler, duygular *rastlantısal* olarak yan yana gelmişlerdir ve karmakarışık bir biçimde atılmışlardır. Böylece zihni *şaşırtan* yakınlıklar yaratılır: zihin benzer bir şeyler anımsar, oradaki *tadı* hisseder, alıkoyar ve sanatına ve bilgisine göre her ikisini de özümser. – Burası, yeni bir şeyin, en azından insan bakışının götürdüğü uzaklığa kadar düzenlendiği dünyanın son küçük parçasıdır. Sonuç olarak burada, aslında dünyanın oluşu içinde hâlâ benzeri olmayan yeni bir kimyasal birleşim söz konusudur."[1]

[1] KSA, Cilt 9, s. 484, 11[121], İlkbahar-Sonbahar 1881.

Bir düşüncenin ancak düşerken yükselmesi, geriye giderken ilerlemesi – *kavranılamaz spirali "faydasız" diye betimlemek bize o kadar tiksindirici gelir ki, art arda gelen kuşakların aynı hareketi izlediğini kabul ederken bile zorlanırız – kültürle uyum içinde tarihin yükselişini izler göründüğü sürece bu ruhla birleşmemiz anlamına gelse bile bu böyledir; ve geriye kalan için, spiralleştiren bu düşüncenin inen hareketini, başarısızlığın, döküntünün, düşünme ve yaşama işlevinin uzmanlarına bırakınız: uzmanlar, bu uygun iş bölümüne göre açıklık ve karanlık arasındaki gerilimden pek fazla kaygı duymak zorunda kalmayacaklardır; belki de,* her birinin diğerine *ilişkin bir hükme vardığı gün* hezeyanın vurgusunu *edindiklerini saptamak hariç.*

Nietzsche'nin düşüncesi içinde yalnızca bu vurguyu ayırt etmeyi istemek, öncelikle bu düşüncenin sorun haline getirdiği makamlara atıfta bulunma noktasına dönmek demek olacaktır. Nietzsche, ya öncelikle bu makamlara saldırma *hezeyanı içindedir ya da açık görüşlülüğü içinde her tür açıklık nosyonuna doğrudan çatmıştır. İşte bu nedenle Nietzsche düşüncesi, gidişatının her adımında kendini sınırlanmış olarak görür:*

içeride:

dilin *(günlük göstergeler kodu),* gerçeklik ilkesine *göre dayandığı* özdeşlik ilkesi *tarafından;*

dışarıda:

kurumlaşmış yetkin otoriteler (felsefe tarihçileri) tarafından, ama hâlâ ve özellikle, *düşünen ve eyleyen insanın kanıtı olacağı gerçeklik ilkesinin az veya çok değişken aralığını kontrol eden psikiyatrlar, bilindışının ölçücüleri tarafından;*

son olarak:

her iki yandan da, kimi kez geri çektiren, kimi kez yakınlaştıran, böylece sınırları değiştiren ve içeri ve dışarı *arasındaki sınırları düzelten bilim ve*

deneyleri tarafından.

Nietzsche'nin anlığı, araştırma *açısından farklı şekilde sınırlanmış bu alanlara saygı gösterdiği sürece iki ilkeye itaat ediyor görünüyor: gerçeği yalnızca* tarihsel *olarak betimlediği ve onu yeniden oluşturmak için incelediği ve böylece diğerlerine araştırmasının sonucunu aktardığı sürece* gerçeklik ilkesine; *öğrettiği şeye göre kendini* öğreten *olarak sınırladığı sürece* özdeşlik ilkesine.

Kanıtlama (gerçeğin öğretilmesi için kurumsal dil tarafından istenen) bildirimci ruh haline *dönüştüğü ve bulaşıcı ruh hali veya tonalitesi kanıtlamanın önüne geçtiği andan itibaren – işte, Nietzsche'deki özdeşlik ve gerçeklik ilkelerinin, onun söyleminin dayandığı varsayılan* makamlara karşı savunmak zorunda olduğu *sınırlar: Nietzsche, öğretimin içine, bilginin (felsefe) aktarımından sorumlu hiçbir otoritenin hiçbir zaman öğretmeyi aklından geçirmediği şeyi sokuyor; ama bunu gizlice sokuyor ve tam tersine Nietzsche'nin dili, iletişimin gerektirdiği yasaların uygulanışını en uç sertliğe itiyor: ruh tonalitesi kendi içinde düşünce haline gelirken araştırmanın terimlerinin* suskunluk olarak yeniden oluşturulduğu *ana kadar kendi araştırmasını sürdürüyor: bu düşünce kendi kendine, öncelikle öğretme* eğiliminin *çarptığı bir* engelden *söz ediyor.*

Suskunluğu, yoğunluk ve direnç olarak hissedilen bu engel, öğretme amacını bile başarısızlığa uğratıyor. Oysa suskun engelin direnci, özdeşlik ve gerçeklik makamlarının ortaya koyduğu *gizil tepkiden başka bir şey değildir: içerideki suskunluk yalnızca dışarıdaki* konuşmadır; *düşüncenin dışarıdaki bu konuşmayı onaylaması, yalnızca* ruh halinin veya sessiz tonalitenin hıncıdır: *Nietzsche'nin* bildirisi, dışarıdaki kültürün *direncini duyumsadığı sürece (üniversitelerin, bilim adamlarının, otoritelerin, politik partilerin, papazların, hekimlerin ruh halinin) suskunluğunu düşüncenin üzerine fırlatır.*

"Profesör Nietzsche," ruh halinin bu suskun engelini *düşünmek için onunla özdeşleşirken, yalnızca kendi özdeşliğini değil, aynı zamanda* konuşan makamların *özdeşliğini de yok eder: sonuç olarak* kendi söylemi içindeki *varlıklarını siler: ve onlarla birlikte* gerçeklik *ilkesinin kendisini de yok eder: bildirisi, kendi ruh haliyle* sessizliğe indirgediği *dışarıya yönelir.*

Ama, bildirisinde sessizliğe indirgediği konuşan makamlar *hiçbir zaman kendi ruh hallerinin* düzenlenişinden *başka bir şey olmamıştır: ruh tonalitesinin suskun yoğunluğu, ancak hâlâ dışarıdan konuşan bir* direnç *yoluyla desteklenmiştir: kültür.*

Kültür – (bilgilerin toplamı) – yani, öğretme ve öğrenme eğilimi– ne öğretilen ne de öğrenilen ruh tonalitesinin, yoğunluğunun tersidir: bununla birlikte, kültür ne kadar çok birikirse, o kadar çok kendine köle olur – ve tersi olan ruh tonalitesinin suskun yoğunluğu o kadar çok gelişir. Bu gelişme, öğreticiyi şaşırtır ve en sonunda ruh tonalitesinin öğretme eğilimini yok etmesine kadar sürer: böylece kültürün köleliği, Nietzsche'nin söyleminin suskunluğuna çarptığı anda patlar.

Profesör Nietzsche'nin ultima verba*'ları sözyitimine dönüştüğü zaman, doktorlar bunda kendi* gerçeklik ilkelerinin *bir doğrulanmasını göreceklerdir: Nietzsche sınırları aşmıştır, tutarsızlığa düşmüştür, artık konuşmuyordur, haykırıyor ya da susuyordur.*

Hiç kimse bilimin kendisinin de sözyitimine yatkın olduğunu görmemektedir. Bilim, yalnızca temeli olmadığını belirtse, hiçbir gerçeklik varlığını sürdüremeyecektir – buradan bilime onu hesap yapmaya iten bir güç gelmektedir: gerçekliği yaratan bilimin kararıdır. Bilim, hiçliğin içine düşme tehlikesi karşısında hiç konuşmamak için hesap yapar.

KÜLTÜRLE SAVAŞ

" 1° Bugün "filozof" olmak hâlâ mümkün müdür? Bilinenin genişliği çok mu fazla? Filozof daha kuşkucu olacağı için, bakışıyla her şeyi kucaklamayı başaramaması artık inanılmaz değil midir? Yoksa en iyi zamanı geçip gittiğinde her şey için *çok geç* olmayacak mıdır? En azından, yıkılmış, küçük düşmüş, yozlaşmış birisi olduğunda *değer yargısı* artık bir anlam taşıyacak mıdır? Tersi durumda, filozof, büyük söz söyleme sanatını, kendine saygıyı –iyi, açık bilinci– yitiren ve binlerce antenle donanmış bir *hevesli* haline gelecektir. Filozof artık ne yönetendir ne de komut verendir. Eğer bunu istiyorsa, filozofun büyük bir aktör, bir tür filozof *Cagliostro* olması gerekecektir.

2° Bugün bizim için felsefi varoluş ne anlama gelmektedir? Bu, neredeyse işin içinden ustalıkla sıyrılmanın bir yolu değil mi? Bir tür kaçış değil mi? Ve bu şekilde köşesinde, tam bir sadelik içinde yaşayan kişi için kendi bilgisi yararına izlenecek en iyi yolu işaret etmiş olması olası mıdır? Yaşamın değeri konusunda konuşma yetkisine sahip olmak için yüzlerce farklı yaşam biçimini denemiş olması gerekmez mi? Kısaca, büyük sorunları yaşanan deneyimlerden yola çıkarak değerlendirmek için, şu ana kadar elde edilmiş nosyonlara göre ve özellikle erdemli bir utangaç olmadan, tamamen "felsefe-karşıtı" bir tarzda yaşamış olmanın gerekli olduğu dü-

şünülür. Deneyimleri genel sonuçlar halinde yoğunlaştıran en büyük deneyimlerin insanı: onun en güçlü insan olması gerekmez mi? – Bilge İnsan, çok uzun bir süre boyunca bilim adamıyla ve daha da uzun süre dinsel olarak yetiştirilmiş insanla karıştırılmıştır."[1]

" Ancak şimdilerde müziğin insanda duyguların göstergebilimsel bir dili olduğu gerçeği gün ışığına çıkıyor: ve daha sonra müziğinden yola çıkarak bir müzisyenin dürtüsel sistemini tanımak öğrenilecektir. Gerçeği söylemek gerekirse, insan *bu şekilde kendini ele vermeyi* hiç düşünmemiştir. Yazılı her yapıtın tersine, bu *itiraf türünün* saflığıdır.

Bununla birlikte, büyük filozofların da bu türden bir saflığı vardır: kendilerinden söz ettiklerinin bilincinde değildirler – aslında yalnızca kendileri söz konusu olduğu zaman bile "gerçeğin" söz konusu olduğunu ileri sürerler. Veya daha çok: içlerindeki en şiddetli dürtü, temel bir dürtünün saygısızlığı ve saflığı ile birlikte gün ışığına çıkar: dürtü egemen olmak ve mümkünse her şeyin, her olayın amacı olmak ister! Filozof, *dürtünün sonunda dile dökülebilmesi* için bir tür vesile ve şanstan başka bir şey değildir.

Düşünüldüğünden çok daha fazla dil vardır: ve

[1] KSA, Cilt 11, s. 518-519, 35 [24], Mayıs-Haziran 1885.

insan arzu ettiğinden çok daha fazla kendini ele verir. Şeyler nasıl da dile gelir! – ama her zaman o kadar az dinleyici vardır ki, insan itiraflar savurduğu zaman boşluğun içinde gevezelik yapmanın dışında bir şey yapamaz: güneşin ışığını boşa harcaması gibi o da "gerçeklerini" boşa harcar. – Boşluğun kulaklarının olmaması çok üzücü değil midir?

İnsanın, "işte doğru ve haklı ve gerçekten insansal olan tek şey budur; başka türlü düşünen hata yapar" diye düşünmesine yol açan görüş tarzları –dinsel ve ahlaksal diye adlandırılan görüş tarzları– vardır. Burada egemen dürtünün konuştuğu açıktır ve bu dürtü insandan daha güçlüdür. Her defasında dürtü, *"insan"ın gerçeğini ve en üst kavramını* elinde tuttuğuna inanır.

Kuşkusuz dürtünün *egemen hale gelmediği* çok sayıda insan vardır: bu insanların hiçbir görüşü yoktur. O halde bu ilk özelliktir: bir filozofun her tutarlı sistemi, *bir* dürtünün onu yönettiğini ve *onda sağlam bir hiyerarşinin varolduğunu* kanıtlar. İşte "gerçek" olarak adlandırılan şey budur. – Ve hissedilen duygu şu şekilde betimlenebilir: bu gerçekle birlikte, ben "insan" düzeyindeyim: başkası, en azından bilgiye göre, *benden daha aşağıda olan bir türdendir.*

Kaba ve nahif insanlarda, gelenekleri, hatta zevkleri söz konusu olduğunda şu görüş egemen olur: bunlar *olası en iyi şeylerdir.* Kültürlü toplumlarda bu bakımdan bir hoşgörü egemendir: burada, *olabildi-*

ğince kesin olarak, İyi ve Kötü ölçütüne tutunuyoruz: ki bu ölçütle yalnızca en *ince* zevke değil aynı zamanda *tek meşru* zevke sahip olmak istiyoruz.

Ahlakın bir *zevk* işi olduğunu hiç bilmemek, *barbarlığın genel olarak egemen olan biçimidir.*

Gerisi için, bu alanda, en fazla *sahtekârlığa* ve *yalana* başvurulur. *Ahlakçı* ve *dinci* edebiyat en yalancı olanıdır. Egemen dürtü, ne olursa olsun, diğer dürtülere baskın çıkmak için *hileye ve yalana* başvurur.

Din savaşlarına paralel olarak, *ahlaksal savaş* yürütülür: daha doğrusu *bir* dürtü insanlığı itaat ettirmek ister; ve dinler yok olduğu ölçüde, bu savaş daha *kanlı* ve daha *görünür* olacaktır. Biz bu savaşın ancak başındayız!"[1]

[1] KSA, Cilt 10, s. 262, 7 [62], Bahar-Yaz 1883.

Bu durumda filozofun davranışı ne anlama gelir? Yalnızca olayların bilinçli ve güçsüz izleyicisi mi olacaktır? Veya bütün yorumlar faydasızsa, filozof doğrudan müdahale mi edecektir? Doğrudan bir müdahale nasıl gerçekleşebilir? İncelemeler, bildiriler, uyarılar veya teşvikler yoluyla mı? Bir "olay"ı (*insanlık tarihini ikiye bölmek*) harekete geçirmek için bilinçleri fethetmek mi gerekir, yoksa filozofun kavradığı bu olayın (özdeşliklerin güvencesi olan tek Tanrı'nın yok oluşunun ve *çok tanrının* geri dönüşünün sonuçları) öncelikle Kâhinlerin ve Peygamberlerin davranış göstergebilimine göre *taklit edilmesi* gerekmez mi?

İnsansal bir düzeyi gerçekleştirmek bahanesiyle insanı *ilk ve son kez* benimsenmiş alışkanlıklara bağımlı kılan ahlakın klasik kuralıyla olan bağlantıyı koparıp atmalıyız. Buna karşılık, acımasız bir düşünsemeden kaynaklanan katı taleplere göre davranmalıyız; düşüncenin bir talebi her an öngörülemeyen bir tarzda ortaya çıkabiliyorsa, bunun nedeni bu talebin davranışın kendisinden kaynaklanabilmesidir ve böylece bu davranış, çelişkili bir tutumun gözden düşmesini olanaklı kılar. O halde bir davranış hiçbir zaman düzenli yinelenmesiyle sınırlanamaz ve bunun sonucu düşünmenin kendisini sınırlayamaz. Davranışı sınırlayacak bir düşünce veya düşünceyi sınırlayacak bir davranış aşırı faydalı bir otomatizme boyun eğer: bu otomatizm *güvenliği* sağlar. Aslında bu geçici durumun tedirginliğini yaşayan her düşünce bıkkınlığını gözler önüne serer. İçsel veya dışsal bir olayın

kendisini sorun haline getirmesine izin veren her düşünce yeniden başlama kapasitesi sergiler. Ya düşünce geriye çekilir ya da arada iletilen bildirilerin ötesine geçer. Nietzsche önceki filozofları, bu bıkkınlığa veya bu kapasiteye, bu geri çekilişe, bu öteye geçişe göre değerlendirmiştir.

Ne Descartes, ne Spinoza, ne Kant, ne de Hegel, tesadüfen kendi yaşadıkları olaylardan yola çıkarak varoluştan söz etmek amacıyla öğretilebilir bir tutarlılıktan feragat etmiş olsalardı, hiçbir zaman sistemlerini kuramazlardı. (Bununla birlikte Descartes bunu yapmaya çok yaklaşmış ve bu niyetini gizlemiş görünmektedir.) Buna rağmen, Nietzsche bu filozofların yalnızca kendi ruh hallerini belirtmenin gizli kaygısına boyun eğdiklerini belirtmektedir: "Aslında yalnızca kendileri söz konusu olduğu zaman bile – "gerçeğin" söz konusu olduğunu ileri sürerler... Veya daha çok: içlerindeki en şiddetli dürtü, temel bir dürtünün saygısızlığı ve saflığı ile birlikte gün ışığına çıkar: dürtü egemen olmak ve mümkünse her şeyin, her olayın amacı olmak ister! *Filozof, son kertede dürtünün dile dökülebilmesi için bir tür vesile ve şanstan başka bir şey değildir.*"[1] O halde Spinoza, Kant ne yapmışlardır? Egemen dürtülerini yorumlamaktan başka hiçbir şey. Oysa bu, yapılarında bu şekilde ifadesini bulan davranışlarının *iletilebilir* bölümünden başka bir şey değildir.

Bu, Nietzsche'nin öğretici filozofun tavrını yalın ve saf olarak reddettiği anlamına gelir. Filozoftan insanlık durumu *kaygısıyla* düşünen ve öğreten düşünür anlaşılıyorsa Nietzsche filozof olmamaya aldırmaz. İşte bu noktada Nietzsche sertleşir ve yıkıcılaşır ve ne yaptığının farkında olmaksızın başarılı olduğu, hatta "ezici" bir başarı elde

---

[1] KSA, Cilt 10, s. 262, 7 [62], Bahar-Yaz 1883.

ettiği söylenebilir.

Nietzsche, *düşünme işlevine* en düşük etkiye sahip olarak giren her düşünceyi reddeder. Filozofun düşünce ve deneyimlerinin, içinden çıktığı topluma *güvence* olarak hizmet verdiği andan itibaren sahip olduğu değer nedir? Bir toplum bilim adamları ve sanatçılarıyla kendini ahlaksal olarak temize çıkardığını zanneder. Bu bilim adamlarının ve sanatçıların varolmaları ve ürettikleri şey, toplumun parçalayıcı tedirginliğini gösterir ve etkinliklerini ciddiye alsalar bile onların toplumu yeniden birleştiren kişiler olmaları kesin değildir.

Nietzsche sağlam olan burjuva toplumunun içinde düşündüğü ve yaşadığı kadarıyla –ilk çatırtılardan önceki otuz kırk yıl– görüş tarzı bu toplum tarafından sürdürülen girişimlerle örtüşüyor gibidir. Ancak bugün sözlerinin ve reddedişinin etkisi ölçülebilir. Artık "burjuva" toplum yok, ama onun yerine çok daha karmaşık bir şey geçti: görkemli burjuva yapısının bütün görünümlerini korumakla birlikte, gitgide çeşitlenen gereksinimlerin artışına veya azalışına göre toplumsal sınıfları yeniden örgütleyen ve çoğaltan ve otomatizmiyle bireylerin duyarlılığını bozan bir endüstriyel organizasyon.

Nietzsche, *sistem reddiyle*, eğer felsefenin ilgilendiği şey "sorunların" bir aktarımı ise, felsefenin, belirli bir toplumsal durumun kendi "kültürü" hakkında yaptığı genel bir yorumdan öteye gidemeyeceğini söylemek istiyor. Nietzsche açısından, Batı kültürüne ilişkin yaptığı her değerlendirme her zaman kendini sorgulamaya dönüşüyor: bilgilerimizin, uygulamalarımızın, adetlerimizin, alışkanlıklarımızın birikiminden yola çıkarak *hâlâ ne yapılabilir*? Hangi ölçüde bu alışkanlıkların *yararlanıcısı* veya *kurbanı* veya *aldatılmışıyım*? Çağdaşları göz önüne alındığında bu çeşitli sorulara yanıtı, Nietzsche'nin yaşama ve yazma tarzı, yani düşünme tarzı olmuştur.

Nietzsche için, *yanlış veya doğru, haklı veya haksız* olan şeyi bilmenin ahlaksal sorusu bugün şu terimlerle soruluyor: *hasta veya sağlıklı* olan kimdir? *Sürü* veya *biricik* olan kimdir?

> "Sağlık göstergesi oldukları ve güç ve direnç vaat ettikleri sürece, doğurganlığın ilk filizleri *hastalık* özelliği taşır. Bu filizler insanlığı yok edebilecek bir hastalıktır ve *kendi kendini adlandırma* istencinin ve gücünün ilk patlamasıdır; ve ilk filizler ve tinin otoritesiyle dünyayı kendine uygun hale getirme amacındaki tuhaf ve vahşi girişimleri çok daha hastalıklıdır."[1]

Hastalıklı çeşitlemelere maruz kalan Nietzsche, sürekli olarak düşüncesinin, kendisinin depresif hallerinin etkisinden kurtulamamasından kaygılandığı için, kendisinden önceki düşünürlerin kendi düşünce biçimleri olarak sundukları şeyi şu açıdan araştırmayı açığa çıkarıcı bir olgu olarak görmüştür: yaşamla, yaşayanla ilişkileri, bütün saldırganlık, hoşgörürlülük, yıldırma, korku, yalnızlık gereksinimi veya tersine, bir dönemin hengâmesi içinde kendini unutmanın bütün değişik biçimleri altında *şiddetin yükselişi ve düşüşü.*

Bu noktadan sonra Nietzsche, bütün ahlakı düşünce ve bilimin temel bir *"metafizik virüsü"* olarak değerlendirir ve her tarafta Darwin'in gösterdiğinin zıttı bir doğal ayıklama gerçeği karşısında "bütün filozofların, bilimin diz çöktüğünü" görür: "... her yerde yaşamla, yaşamın değeriyle uzlaşan kişilerin öne geçtiğini ve varlıklarını sürdür-

[1] Krş. KSA, Cilt 11, s. 665, 40 [65] ve Cilt 2, s. 16.

düklerini görüyorum."[1] Yalnızca vasat insanlar, çok dolu yaşamın türlerin güvenliği için bir tehdit olduğu bu artık doğalara hükmeder. O halde iki tane güç vardır: sürü düşüncesinin *düzleştirici* gücü ve özel durumların *yükseltici* gücü.

Böylece, sürüsel yasaların ve içgüdülerin egemenliğini sürdürmekten başka amacı olmayan ahlaklar tarafından yönetilen metafizik sistemler ayırt edilebilir: onların onayını almayan hiçbir sistem kendini kabul ettiremez. Aslında, çok sayıya uygulanamayan ve özel bir durum gerektiren sistemler vardır: Herakleitos, Spinoza; diğerleri tamamen sınırlı bir gruba ayrılmış bir kuralı oluştururlar: La Rochefoucauld. Buna karşılık, bir Kant'ın metafiziği Nietzsche'nin şu imgeyle özetlediği bir davranışı içinde taşır: *kafesine onu parçaladıktan sonra giren tilki.*

> "Sistemler kurmak (bilimin başladığının anlaşıldığı dönemde bile) saf bir çocuksuluktur. Buna karşılık: yöntemler üzerinde *uzun vade* kararlar almalıyız, *yüzyıllar için!* – çünkü *insanlığın geleceğinin yönetimi* bir gün elimize geçecektir!
>
> – Bununla birlikte, daha önce varolan düzenli alışkanlıklar içinde kendiliğinden gelen yöntemler; örneğin *amaçların dışlanması.*"[2]

Ama aslında bu yöntemler, Nietzsche'nin kafasında, kendisinin dünya görüşünü biçimlendiren ve destekleyen ve böylece onun duyma ve düşünme tarzının gelişine şans veren uygun koşulların yeniden

---

[1] KSA, Cilt 13, s. 304, 14 [123] = WP, § 685, s. 365.
[2] KSA, Cilt 11, s. 49, 25 [135], Bahar 1884.

üretimine karşılık gelir.

Bir gün, böyle ayrıksı durumlar insanlığın geleceğini "yönetecek" özel *yöntemlerin* eline geçecektir. Nietzsche bu tür yöntemlerin etkinliğine inanmıştır veya başkalarının en kötü koşullarda tepki verme ve edimde bulunma *araçlarına* sahip olabilmesini kesinlemek için *kendi ruh hallerini aktarmak*, böylece onları *yalnızca savunma durumuna değil, aynı zamanda karşı saldırıya geçme durumuna sokma koşullarını* sağlamayı düşünmüştür.

Bu soruşturmanın sonunda, bugüne kadarki bütün spekülasyonlara tamamen yabancı bir tonda yeni bir soru sorulur: *rakip* kimdir, *yok edilecek düşman* kimdir? Çünkü düşünce, rakibini ne kadar çok sınırlayabilirse, güçlerini o kadar çok yoğunlaştırır. Rakibi belirlemek, düşüncenin kendi alanını yaratması, onu genişletmesi ve soluk alması demektir. Düşman, yalnızca Hıristiyanlık veya ahlak olmayıp, ikisinin karışımıdır –dar kafalılık çok zayıf bir sözcüktür– burjuvacılık da çok başlı canavar yılanın pek farkında değildir, çünkü çok çeşitli eğilimler ve sinsi uygulamalar bu canavarı meydana getiriyor. Oysa, bu canavar her yerde ve herkeste bulunuyor. Ve Nietzsche de, içinde kalıtımsal günah olarak taşıdığı bütün tohumların kökünü kazıya kazıya bu canavardan kurtulabilmiştir; onun ilk çalışması bu olmuştur.

Derinleştirmek ve dayanılabilir kılmak bahanesiyle Batı kültürünün, özellikle "burjuva" kültürünün temellerini araştırmak, her zaman onu insani olarak meşrulaştırmak demektir. Nietzsche'nin, *dışsal zorlamaların ideolojik reddine* dayanan her toplumun zorunlu olarak geçersiz olduğunu ilan ettiği andan itibaren olası her meşrulaştırım daha baştan geçersizdir. Zorlamaların ideolojik reddi kültür kavramıyla ifade edilir. O halde, *kültürün* bir kavramdan yola çıkarak *yanlış yorumlanmasıyla* ifade edilir. Kültür kavramının yalnızca modern toplumda oluşması, yaşanan kültürün yok oluşunun kanıtıdır.

Genç Nietzsche'nin oluşturduğu Yunan devleti tasarımı, kültür kavramıyla uyuşmaz olduğu ölçüde daha fazla saplantılı bir fantazm haline gelir. *"Köleliğin bir kültürün özüne ait olması, işte varlığın mutlak değeri konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmayan gerçek. Kültürün özü, kültürün Prometheuscu kışkırtıcısı için kendi ciğerini yiyen akbabadır."*[1]

Nietzsche'ye göre, *yaşanan kültür* sürüsel bir tabana dayanamaz. Özel bir durumun olgusudur – o halde kültürün burjuva kavranışına göre bir canavarlıktır. Kendisi de bu kavrama bağlı olsa da Nietzsche bunu yok edecektir. Oysa kültür kavramı özgürlük kavramı gibidir: her ikisi de çok özel olarak modern olan bir olguyu, *deneyimleme* olgusunu içerirler. Ve daha sonra deneyimlemenin, kültür kavramının yok ettiği *köleliği* yeniden kurduğu görülecektir. Nietzsche bu durumu

[1] KSA, Cilt 1, s. 767.

şöyle özetliyor: bir bireyde mevcut olan *güçler*, savaşlar ve *dışsallaştırılabilen zorlamalar* bu şekildedir; kim bunlardan efendiler ve kim köleler oluşturacaktır? Her zaman bir yaratıcı, deneysel bir nesne, *başarısızlık*, *başarı*, *kurbanlar* ve kurban edenler içeren *deneyimleme*.

Düşüncesinin bütün evrelerini katetmeden ve ardışık Batı kültürlerinin anlamını kavramadaki kendi tarzını keşfetmeden çok önce, 1871'de, *Komün Sırasındaki Tuileries Yangını Bildirisi*'nde Nietzsche, geleneksel kültür için savunulamaz bir argüman görmüştür:

> "... eğer bu meseleyi tartışacaksak, diye yazar Gersdorff'a, önce, kesin bir biçimde, modern hayatımızın, fiiliyatta bütün yaşlı Avrupa ve varolma biçiminin, hatta her şeyden öte şimdi her yerde egemen olan Roma "uygarlığının" dünyamıza nasıl müthiş bir boyutta zarar verdiği konusunda hemfikir olmalıyız ve hepimiz, arkamızda bıraktığımız bütün geçmişimizle, böylesi bir terörün gün ışığına çıkarabildiği *suçluluğa* dayanmalıyız, öyle ki kültüre karşı savaşın suçunu tek başına bu zavallılara yüklemediğimizden emin olmalıyız. *Bunun ne demek olduğunu biliyorum: kültüre karşı savaş.*[*] Paris'teki yangınlardan haberim olduğu zaman, birkaç gün süresince tamamen yok olmuş, korku ve kuşkular içinde erimiş olarak kalakaldım: tek bir günün en muhteşem sanat eserlerini, hatta sanat dönemlerini yok etmeye yettiği gerçeği karşısında, bilimsel, felsefi ve sanat-

[*] Vurgu bana ait. (1969 baskısına not)

> sal bütün varlığımız bana bir saçmalık gibi göründü: ciddi bir inançla sanatın metafiziksel değerine tutundum, sanat yoksul insanlar için varolamaz, ama daha yüksek görevleri yerine getirmelidir. Ama, aşırı ıstırabıma rağmen, benim için, üzerinde çok düşünülmesi gereken evrensel suçluluğun ortaklarından başka bir şey olmayan bu saygısızlara en küçük bir taşı bile atacak havada değilim!..."[1]

71 yılının genç filoloji profesörü hâlâ kendini "burjuva" bir bilgin olarak ifade ediyor ve tepki veriyor: bununla birlikte, *"sanat yoksul insanlar için varolamaz"* diyen tümce gibi bir tümcenin kinizmi kendi eleştirel alaycılığını ve ilk ve son satırda ifade edilen kendini mahkûm etmeyi içermektedir: sanat yoksul insanlar için varolamazsa, o halde bu yoksul insanlar sanatı yok etme *suçluluğunu* üstlenirler: ama onlar ancak, kültür kisvesi altında kendi haksızlığımızı gizlemekten ibaret olan kendi kültürümüzü, evrensel kültürümüzü ortaya çıkarırlar. *Kültüre karşı savaş suçunu üstlenmek* – işte genç Nietzsche'nin hâlâ Helenist olan düşüncesinin gizli teması: daha sonraki yıllar süresince gitgide belirginleşen temanın ön yüzünden başka bir şey olmayan üstlenme: *varolan sefalete karşı kültürün "suçunu" üstlenmek* – son olarak kültürün kendisini sorun olarak ortaya koyan şey: *suçlu bir kültür*.

Öncelikle, tamamen aykırı bir görüş söz konusudur: Komün yanlıları sanata sırf toplumsal sefalet adına saldırmayı hiçbir zaman düşünmemişlerdir. Nietzsche'nin, burada yanlış bir haber sonucu soru-

---

[1] Carl von Gersdorff'a mektup, 21 Haziran 1871. Schlechta, Cilt III, s. 1043 = Middleton, Mektup 31, s. 80-1.

nu ortaya koyuş tarzı tamamen kendisinin de itiraf ettiği şeyi göstermektedir: *burjuvasal suçluluk duygusu*. Ama buradan yola çıkarak *gerçek* soruyu sormaktadır. *Yoksul sınıfın yoksun kaldığı kültürden yararlanmakla suçlu muyum, değil miyim?*

Onun, yangını çıkaranların tavrıyla üstlenilmiş olan *suçluluğumuzdan* anladığı şey, bu suçluluğun, *Hıristiyan ve Hıristiyanlık-sonrası ahlakın* karışıklığı sürdürmesine karşı çıkmamasıdır: kültürü olanaklı kılanın *eşitsizlik* olmasına rağmen, toplumsal eşitsizlikleri tanımayan bir kültürün ikiyüzlülüğü ve yanıltması: eşitsizlik ve savaş (farklı duygu grupları arasında).

Nietzsche, kısa süren kariyerinin sonunda, onu dışlayan bir düzene karşı sanal olarak üstün, *telafi edilemez güç* olarak "suçlu"nun yanında yer alır. Zavallı Komün yanlılarına, "*evrensel suçluluğun ortaklarına* taş atmayı" *reddetmesi*, (henüz itiraf edilmemiş) içgüdüsel bir dayanışmayı olduğu kadar, genç Nietzsche için "kültür" – "toplumsal sefalet" – "suç" – "kültüre karşı savaş" terimleriyle ortaya konan çözümsüz bir sorunu göstermektedir.

> "Çok kesin konuşmak gerekirse, bende tamamen eksik olan şeyi çok geç keşfettim: yani, *adaleti*. "Adalet nedir? Mümkün müdür? Ve mümkün değilse, yaşama nasıl katlanılabilir?" – işte aralıksız olarak kendime sorduğum soru. Kendimi derinlemesine araştırdığımda, her yerde tutkulardan, belirli bir açıdaki perspektiflerden, ta en baştan adaletin önkoşullarından yoksun her şeyin düşüncesizliğinden başka bir şeyi bulamamaktan dolayı çok kaygılandım: ama bu durumda düşünce neredeydi? – geniş bir kavrayıştan yola çıkan düşünce. Kendime

atfedebileceğim tek şey *cesaret* ve uzun süreli bir kendine egemen olmanın meyvesi olan belirli bir *dayanma gücüydü*."[1]

Kültür köleliğe yol açtığına ve bu (itiraf edilmemiş) köleliğin meyvesi olduğuna göre, *suçluluk* sorunu varlığını sürdürmekte.

Kültürün içinde yaşamak köleliği mi istemektir? Eğer kölelik yok olursa, kültür ne haline gelir? Kültürü herkese ve her kişiye kadar genişletmek gerekir mi? Bu durumda bir köleler kültürüne mi sahip oluruz? Görünüşe göre yanlış bir sorun: kültür Köle'nin ürünüdür – ve Hegel'in göstermiş olduğu gibi, bunu üretmiş olmak için şimdi de bilinçli Efendi işin içine girer.* Nietzsche bu düşüncenin iflah olmaz yararlanıcısıdır. Nietzsche için, kültürün efendisi haline gelen köle, *Hıristiyan ahlakı*'ndan başka bir şey değildir: ve bu ahlak bundan sonra uzantılarını önce "burjuva kültürü" biçiminde, daha sonra sanayileşmenin sosyalleştirici biçimi altında bulduğu için, Nietzsche *bilgi eksikliği* nedeniyle** Hegel diyalektiğinin köklerine saldırır: Hegel mutsuz bilinç çözümlemesinde "ilk Arzu"nun (güç istenci) biçimini değiştirmekten başka bir şey yapmamıştır: (Efendi'nin) *bağımsız bilinci*, bağımsızlığının başka bir bağımsız varlıkça tanınmasından umudunu kesmiştir, çünkü bu, zorunlu olarak Köle'nin *bağımlı bilinci* tarafından yerine getirilir.

---

[1] KSA, Cilt 11, s. 663-4, 40 [65], Ağustos-Eylül 1885.

* Burada Kojeve'in *Tinin Görüngübilimi*'nin bu pasajı üzerine yaptığı dikkat çekici çözümlemeyi izliyoruz.

** *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki bu bilgisizliğin altını çizen Georges Bataille'ın korkutucu dehası olmuştur (*Iç Deneyim*'de). Nietzsche ve Hegel arasındaki ilişki için Gilles Deleuze'ün yetkin incelemesi *Nietzsche ve Felsefe*'ye bakılmalıdır.

Nietzsche'de *bu tür bir karşılıklılık gereksinimi* yoktur (diyalektiğin bu pasajı hakkındaki "bilgisizliği" burada açığa çıkar). Tam tersine, *kendisine has özelliği* olan *iletilemez coşkunun egemenliği* nedeniyle, Nietzsche, *"başka bir bilinç tarafından dolayımlanan kendi için bilince"* yabancı kalır.

Egemenlik, düşmanca dirençle zenginleşen veya bir suç ortaklığının heyecanıyla artan varoluşu hissetmenin keyfi tarzında yatar. Köle, heyecanından vazgeçer, heyecana sırtını döndüren ve kendisini keyfiliğe karşı haklı kılan *çalışmayı* heyecanın karşısına koyar. *Kendisine has merakından vazgeçtiği* ölçüde, heyecanı özgürleştiren nesnelleştirme, deliliğinin *eşdeğerini* araştırmayan kişide daha fazla artar. Köle bilincinin *bağımsız bilincin* baskısı altında oluşturmaya başladığı bütün bu kültürel, tarihsel, insani dünya – ki bununla *köle bilinci bağımsız* hale gelir ve Efendi'nin bilincini alt eder, – bu *kültür* dünyası –; Nietzsche, tam da ürünü ve yararlanıcısı olduğu bu dünyaya, bu kültüre karşı ayaklanır: Nietzsche köle bilincinin kültürel dünya olarak *nesnelleştirilmesini* kaynağına götürür.

Duygular dünyasının sanatta yeniden üretimi, her şeye rağmen, ancak köle bilinci tarafından kurulan bu tarihsel ve kültürel dünya sayesinde mümkün olmuştur; sanat bir bilincin *bağımsız* hale geldiğinin kanıtı değil midir? Ama bu olayla birlikte *yeni bir kölelik* hüküm sürmeye başlamıştır: çünkü tarihsel ve insani dünya tam olarak *duyguları susturmayı* başaramamıştır: yeni *bağımsızlaşmış bilincin* (*Efendi'nin aylaklığıyla gösterilen*) ilk Arzu'yu tam olarak alt etmesi için, sanatın yok olması (ve Nietzsche'nin sanatın yok oluşunu geleceğin endüstriyel planlamaları içinde ne ölçüde kavradığı görülecektir) ve *duyguların* değiş tokuş edilebilir ürünlerin üretimi içinde tamamen emilmesi gerekmektedir. Duygular varlıklarını sürdürdükleri ve *aylaklığı* varsay-

dıkları sürece, daha fazla sayıda insanın köleliğini gerektirmez mi? Ama işte burada sorun yer değiştiriyor: *duygular diğer duyguları köleleştiriyorlar* –öncelikle diğer bireylerin duyguları değil– *aynı* birey içindeki duyguları köleleştiriyorlar. Duyguların tutumu, bireyin sürüsel veya biricik olma yazgısını belirliyor. Ve Nietzsche için, *sürüsel, kölesel* anlamına gelmektedir. Nietzsche, duygular dünyası adına, *bilinci ve kategorilerini* sorun olarak ortaya koyduğu ana kadar *suçlu kültür* perspektifi içinde kalacaktır. Buradan, burjuva ahlakının çelişkilerini gizleyen bir kültürün "*evrensel* suçluluğunun *ortakları*" ortaya çıkacaktır: Nietzsche, fantazmı içinde, *Louvre'daki şaheserlerin alev aldığını* görmektedir. Önemli olan şaheserler olmayıp, bunların kökenindeki heyecanlardır. Oysa bu heyecanlar *eşitsizliğin* hüküm sürmesine neden olmaktadır: ve eşitsizlik yaşamı katlanılamaz hale getiriyorsa, buna katlanmak için "cesaret ve dayanma gücü" gerektirir.

" İnsanlara doğal dürtülerinin cesareti geri verilsin.

Kendilerini küçük görmeleri engellensin (birey olarak insanın değil, *doğa* olarak insanın kendini küçük görmesi...).

Çelişkileri kendimizin koyduğunu *anladıktan sonra, çelişkiler* şeylerin dışına *çıkarılsın.*

Toplumun kendine has ilgileri genel bir tarzda varlığın dışına çıkarılsın (suçluluk, ceza, adalet, saygınlık, özgürlük, aşk, vs.)."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 406, 9 [121], Sonbahar 1887 = WP, § 124, s. 76.

Böylece Nietzsche, bilincin, *Tin*'in bütünlüğüne doğru ilerleyecek olan kendine yönelik *suçluluğundan* kaynaklandığı sürece bilinç ve çelişkilerinin tözlerinin kalıntıları üzerine kurulmuş olan –duygular kültürü adına–*kültüre karşı savaşını* sürdürür. Bu *duygular* kültürü, ancak ayrıntıları dilde gizli olan *altyapıların* derece derece artan parçalanmasından sonra mümkün olabilecektir. Nietzsche, 80-88 yıllarının ortasına doğru, özlü bir tarzda kendi ahlaksal yolculuğunun aşamalarını yeniden çizmiştir:

"Çok uzun zamandan beri oluşun tam masumiyetini kendime kanıtlamak için çaba gösteriyorum! Bunu yaparken ne kadar eşsiz yollar katettim! Öncelikle şunu söylemek bana doğru çözümmüş gibi görünüyor: "Sanat benzeri bir şey olarak varoluş, hiçbir şekilde ahlaksal yargılama alanıyla ilgili değildir: ahlak daha çok görüngü alanına aittir." Daha sonra kendi kendime şöyle diyordum: "Her suçluluk kavramı nesnel olarak değerden yoksundur, ama öznel olarak her yaşam zorunlu biçimde haksız ve mantıksızdır." Sonunda, üçüncü kez, her nedensel zincirin bilinemezliğini deneyimleme olgusundan hareketle, her amacın olumsuzluğunu üzerime aldım. Ve bütün bunlar niçin? Kendi tarzıma göre amacımın peşinde koşmam için, bana tam bir sorumsuzluk duygusu sağlamak ve dünden ve bugünden tam bağımsız olarak, beni her övgünün ve her kınamanın dışına yerleştirmek için değil mi?"[1]

---

[1] KSA, Cilt 11, s. 553, 36 [10], Haziran-Temmuz 1885.

DÜRTÜSEL BİR GÖSTERGEBİLİMİN KÖKENİNDEKİ HASTALIKLI DURUMLAR

Nietzsche'nin 1877'den 1881'e kadar süren krizlerinin her birinden çıkışında kendini içinde bulduğu taşkınlık, onu, organizmasının rahatsızlıkları içinde belirginleşen güçleri daha dikkatlice incelemeye itmiştir. Nietzsche not defterlerine geri döndüğü sırada bu rahatsızlıklara özgürlük tanıyor ve onları kendi dağarcığına yerleştiriyordu: böylece tarihin belli yönleri, bilim adamlarının, düşünürlerin ya da sanatçıların belirli argümanları, politikacıların belirli tavırları üzerine bir grup düşünsemeden oluşan bir dizi oluşuyordu; bütün bunlar temsil ettikleri çeşitli düzeylere bağlı olarak, Nietzsche'nin beynine, organizmasına kısa bir rahatlama sağlayan *aynı* güçlere, etkin ya da edilgin olarak tanıklık eder gibidir: deneyimlediği öfke, sevecenlik, sabırsızlık ya da dinginlik, belirli güdüler ve durumlar bağlamında, genel kabul görmüş terimlerce zaten onaylanmıştır. Bu güçlerin ileri ya da geriye akması, gerilmesi ya da gevşemesi, yalnızca sözcüklere, imgelere, uslamlamalara ya da çürütmelere çevrildiğinde kendilerine görünür bir çıkış bulabilir; bunların karıştığı, iç içe girdiği ve bir diğerini anlaşılmaz hale getirdiği bir an gelir; başka yönlere sapmış, bir *amaçtan* uzaklaşmışlardır ve ne tarih, ne bilim, ne inceleme, ne de sanatın biçimleri onları bu *amaca* yaklaştırır; yazmak tıkanmış, sözcükler silinmiştir ve yeni ve korkutucu bir saldırganlık Nietzsche'nin beynini oyuyordur.

Nietzsche'nin art arda gelen metinlerini sözcükler halinde tersyüz edilmiş *"baş ağrıları"* olarak okumak saçma gibi görünebilir: bununla

birlikte Nietzsche'nin kendi bilincinin durumlarının çeşitli evrelerini betimlemeye zorlanma tarzı, onu böyle bir tersyüz etme mekanizmasından koruyamaz.

Nietzsche, uzun zamandan beri ve *İnsanca, Pek İnsanca*'nın pozitivist eleştirisinden çok önce, *kendi içinde kavranılabilir*'i bir kenara atmıştır: ama buna bilinçlilik içinde saldıramamış ve ondan *söze dökülmemiş* adına söz edememiştir: işte bu nedenle *Yunan trajedisi* görüşüne göre şekillenen kültür sorunlarına bağımlı kalmıştır. *Trajedinin Doğuşu*, (*müziğin ruhu*'ndan) büyüleyici bir şekilde, Nietzsche'nin gizli fantazmının *Helenleştirici* yönünü açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmamıştır: bir "kültür"ün söze dökülmemişliğin güçlerine göre araştırılması. Nietzsche'nin, kendini eylemsizlik güçlerine karşı savunmak için olduğu kadar bu araştırmanın örtük olarak taşıdığı bütün belirsizlikler aracılığıyla başka zihinleri etkilemek için yararlandığı fantazm.

Çevresiyle yaptığı tartışmalarda öne sürdüğü, "Helenistik devlet" vizyonu Wagner'i ürkütmüştü; ve onun kadar Rohde'yi de. Nietzsche'de kafa karışıklığını yok edici bir eğilimi teşvik eden olay, doğru yolu görmüş bir tin olan Rée ile karşılaşması olmuştur. Ama hemen ardından, hastalığının şiddetli nöbetleri onu bir yalıtılmışlık dönemine itmiştir. Bu dönem, iç dünyaya dalışları ve kendini ruhunun tonalitelerine daha yoğun bir bırakışı destekler: işte böyle bir zamanda, 1881 yılının Ağustos ayında, "Bengi Dönüş" esrikliği onu Sils-Maria'da yakalayacaktır.

GAST'A,

Saint-Moritz, 11 Eylül 1879.

... Otuzbeşinci yılımın sonuna geldim: bu yaş için, binbeşyüz yıldan beri "yaşamın ortası" deniliyor; Dante şiirinin ilk dizelerinde bu yaş hakkındaki görüşünü söylüyor. Oysa, "yaşamın ortasına" ulaşan ben, kendimi "ölümle o kadar çepeçevre kuşatılmış" buluyorum ki, ölüm beni her an yakalayabilir: ıstırabımın niteliği beni ani, *çırpınmalı bir ölümü düşünmeye zorluyor (daha ıstıraplı da olsa dostlarımla konuşmamı engellemeyecek yavaş ve bilinçli bir ölümü bin kez tercih ederim). Bu açıdan kendimi şimdi yaşlıların en sonuncusuna benzer biri olarak hissediyorum: ama bu benzerlik aynı zamanda yaşamımın yapıtını tamamlamış olmam nedeniyle de vardır. Benim tarafımdan başlangıç olarak çok iyi bir adım atıldı, bunu biliyorum ve bu olay hiçbir zaman unutulmayacaktır. Aslında daha önceden kendi yaşam görüşümün sınamasına katlandım: benden sonra daha pek çok insan da bunu yapacaktır. Bu ana kadar ruhum bende kayıtsızlığa neden olan kesintisiz ıstıraplara boyun eğmedi, bazen bana bu ıstırapları önceki tüm yaşamımdan daha serinkanlı ve iyilik getirici olarak hissediyormuşum gibi geliyor: beni güçlendiren ve geliştiren bu olguyu neye atfetmeliyim? Çağdaşlarıma değil, çünkü pek azı dışında, hepsinin canını sıktım ve onlar da bunu bana hissettirmekten çekinmediler. Sevgili dostum, bu son el yazmasını okuyunuz ve yalnızca içinde ıstırap ve baskı izleri olup olmadığına bakınız: bu izlerin olduğuna hiç inanmıyorum ve tam da bu inanç, bu düşüncelerin zorunlu olarak, bana düşman olan kişilerin arayacağı güçsüzlükleri ve bezginlikleri değil de güçleri içerdiğinin bir*

göstergesidir.

... Overbeck'in ve kız kardeşimin üstelemesine rağmen ben size katılamayacağım: annemin, doğduğum ülkenin ve çocukluk anılarının yakınında olmamın bana daha uygun göründüğü bir durum var. Bununla birlikte bunu kesin ve geri dönülemez bir karar gibi ele almayın. Umutların artmasına veya azalmasına göre, bir hastanın planlarını yapması veya değiştirmesi gerekir. Yazla ilgili programım tamam: orta yükseklikte (çayırlarda) geçen üç hafta, Engadine vadisinde üç ay, üçüncüsü Saint-Moritz kaplıcalarında, bunun en iyi etkisi ancak kış döneminde hissedilecek. Bu programın uygulanması sağlığıma iyi geldi: ama bu hiç de kolay olmadı! Her şeyden vazgeçmek – dostlardan ve her tür temastan yoksun kalmak, kitap okuyamadım; her tür sanat benden uzakta kalmıştı; tek yataklı küçük bir oda, bir çilekeş yemeği (bununla birlikte bu rejim bana iyi geldi: bütün yaz boyunca mide sorunum olmadı!) – eğer bu yalnızca düşüncelerime yapışıp kalmaksa, bu inzivaya çekiliş mutlak oldu – başka ne yapabilirdim ki! – bu, kuşkusuz kafam için en zararlı olan şey – böyle bir şeyi nasıl engelleyebileceğimi hâlâ söyleyemiyorum. Yeter – bu kış için programım, kendimi gevşetmek, düşüncelerimden kurtulup dinlenmek olacak– bu, birkaç yıldır olmayan bir şey. [1]

GAST'A,

5 Ekim 1879.

... Düşünce yokluğu programını sonuna kadar sadakatle uygulama tarzımı hayal bile edemezsiniz: ve bu programa sadık kalmak için nedenlerim var-

---

[1] Peter Gast'a mektup, 11 Eylül 1879. Schlechta, Cilt III, s. 1156 = Levy, s. 122-4.

dı, çünkü düşüncenin arkasında "korkunç bir ıstırap nöbetinin şeytanı" duruyor. Saint-Moritz'den size ulaşan el yazmasının bedeli, bundan kaçınması olası kişinin yazmak istemeyeceği kadar pahalı ve sıkıntılı olarak ödenmiştir. Şimdi bu el yazmasını okumak, uzun satırlar ve kötü anılar nedeniyle beni çoşkunlukla dehşete düşürdü. – Birkaç satır dışında, hepsi yürürken düşünülmüş ve altı küçük deftere kurşun kalemle yazılmıştır: kopyasını çıkarmak her defasında midemi bulandırıyor. Ne yazık ki en önemlilerinden olan oldukça uzun yirmi kadar düşünce dizisinin akıp gitmesine engel olamadım, çünkü onları korkunç derecede kargacık burgacık olan karalamalarımdan çekip çıkarmak için yeterli zamanı hiçbir zaman bulamadım: bu durumun aynısı geçen yaz başıma geldi. Ondan sonra, düşünceler zinciri belleğimden çıkıp gidiyor: aslında, sözünü ettiğiniz "beyin enerjisi"nin dakikalarını ve çeyrek saatlerini çalmam ve onları acı çeken bir beyinden söküp almam gerekiyor. Bazen bunu artık hiçbir zaman yapamayacakmışım gibi geliyor. Size hazırladığım kopyayı okuyorum, kafam o kadar yorgun ki, kendimi bile anlamam bana zor geliyor.[1]

MALWYDA VON MEYSENBUG'A,

14 Ocak 1880.

Benim için yazmak kesin olarak yasak meyvelerden biri olmasına rağmen, sevdiğim ve saygı gösterdiğim bir abla olarak sizin her şeye rağmen benden bir mektup almanız gerekiyor – ve büyük bir olasılıkla bu mektup son mektup olacaktır! Çünkü yaşamımın korkunç ve neredeyse hiç ara vermeyen işkencesi

[1] Peter Gast'a mektup, 5 Ekim 1879. Schlechta, Cilt III, s. 1158 = Middleton, Mektup 82, s. 168-9.

sonumu sabırsızlıkla beklememe neden oluyor ve bazı belirtilere göre, kurtarıcı beyin kanaması, onu umut etmemi sağlayacak ölçüde yakın görünüyor. Acı ve inziva ile ilgili olarak, bu son yıllardaki yaşamımı herhangi bir dönemde yaşamış her çilekeşin yaşamıyla karşılaştırabilirim: bununla birlikte, ruhun temizlenmesi ve duruluğu açısından bu yıllardan çok yararlandım – ve bunun için ne dine ne de sanata gereksinim duydum. (Bundan gurur duyduğumu fark edeceksiniz; aslında, kendi kurtuluş kaynaklarımı keşfetmemi sağlayan şey tam da bu yalnızlığım oldu.) Yaşamımın yapıtını tamamladığımı zannediyorum, bunun hiç dinlenmeyen bir kişinin yapıtı olduğu doğrudur. Ama çok sayıda insan için iyi yağdan bir damla damlattığımı ve onlara kendilerini yükseltmenin, zihinsel huzur ve sağduyunun bir işaretini verdiğimi biliyorum. Bunu size aklıma sonradan gelen bir fikir olarak yazıyorum, gerçekte "insanlığımın" tamamlanması sırasında ifade edilmesi gerekirdi. Hiçbir ıstırap, bilebildiğim kadarıyla bana, yaşama karşı yalancı tanıklık yaptıramamıştır.[1]

DOKTOR O. EISER'E,

Ocak 1880.

... Bir mektup yazmaya cesaret etmek için, dayanılabilir saatin gelmesini ortalama olarak dört hafta beklemem gerekiyor – ondan sonra bana hâlâ bu mektubun bedelini ödemek kalıyor!...

Varlığım korkunç bir yük: *tam da bu ıstırap ve neredeyse her şeyden vazgeçiş durumu –bilme susuzluluğu içindeki bu neşeli ruh hali beni, her işkenceyi ve her umutsuzluğu alt ettiğim yüksekliklere çıkarıyor– sürerken*

[1] Malwyda von Meysenbug'a mektup, 14 Ocak 1880. Schlechta, Cilt III, s. 1160 = Middleton, Mektup 83, s. 170-1.

entelektüel ve ahlaksal alanda en eğitici deneyleri yapmamış olsaydım, bu varlığı çoktan atmış olurdum. Genel olarak, yaşamımda hiçbir zaman olamadığım kadar mutluyum: ve her şeye rağmen! Sürekli bir ıstırap, deniz tutmasına çok yakın bir duygu, saatler boyunca korkunç nöbetlerle dönüşümlü olarak konuşmamı zorlaştıran yarı-kötürümlük (son nöbetim üç gün ve üç gece boyunca beni kusturdu, ölümü sabırsızlıkla bekliyordum!). Okuyamamak! Ancak ender olarak yazmak! Kimseyle görüşmemek! Müzik dinleyememek! Yalnız kalmak ve dağ havasında, yumurta ve süt rejimi yaparak gezmek. Yatıştırıcı ilaçların hiçbiri işe yaramadı. Soğuk bana çok zarar verdi.

Gelecek haftalarda, gezgin varlığıma başlamak için güneye doğru inecegim.

Tek avuntum, düşüncelerim ve perspektiflerim. Başıboş dolaşmalarım sırasında, bir kâğıdın üzerine rastgele bazı şeyler karalıyorum, çalışma masamda hiçbir şey yazmıyorum, dostlarım karalamalarımı çözüyorlar. Son üretimim (dostlarımın açığa çıkardıkları şeyler) gelecek: sizin düşünce tarzınıza pek uygun olmasa da onu hoşnutlukla kabul ediniz. (Hiçbir şekilde "yandaşlar" aramıyorum – inanın bana! – özgürlüğümden yararlanıyorum ve bu neşeyi tinsel özgürlüğü hak etmiş herkese diliyorum.)

... Birkaç kez uzun süreli baygınlıklar geçirdim. Geçen yılın ilkbaharında, Basel'de, benden umutlarını kesmişlerdi. Son muayenemden beri görüş yetim hafifçe azaldı.[1]

OVERBECK'E,

Cenova, Kasım 1880.

... Şimdi bütün buluşum ve bütün çabalarım, içinde, o kadar çok ıstırabın

[1] Doktor O. Eiser'e mektup, Ocak 1880. Schlechta, Cilt III, s. 1161.

bana gösterdiği şekilde, yapımın zorunlu ve en yalın gereksinimlerinin haklı tatminlerini bulabildiği bir çatı katı sakininin yalnızlığını gerçekleştirmeye yöneliyor. Ve belki de bunu başaracağım! Baş ağrısına karşı günlük savaş ve üzüntülerimin gülünesi karmaşıklığı, küçük hesaplar yapan biri haline gelme tehlikesini göze alacak şekilde bir özen istiyor – oysa bu, güçlü karşılıklar olmadan çılgın hale gelmemi gerektirecek noktaya kadar beni yöneten çok genel, çok yüce dürtülere karşılık vermektir. En şiddetli nöbetlerin birinden yeni çıkmış ve iki gün süren bir yıkımdan güç bela kurtulmuştum ki, deliliğimin tekrar uyandığım andan itibaren kavranılamaz şeylerin peşinden koşmaya başladığını fark ettim ve tanın diğer çatı katı sakinleri için hiç daha sevimli veya daha arzulanır şeyleri aydınlatıp aydınlatmadığını bilmiyorum...[1]

ANNEME,

Sils-Maria, Temmuz ortası 1881.

... Yerine getirmesi gereken devasa etkinlik göz önüne alındığında, sinir sistemim muhteşem; hassas ve güçlü oluşu beni şaşırtıyor: ne uzun ve şiddetli ıstıraplar, ne uygun olmayan bir meslek, ne de yanlış tedavi, sinir sistemimin özüne zarar verebildi; tersine, geçen yıl sinir sistemim güçlendi ve onun sayesinde bir insan beyninin ve kalbinin yaratabildiği en yürekli, en yüce ve en derin kitaplardan birini yazabildim. Recoaro'da yaşamıma son vermiş olsaydım bile, bu insan, bir umutsuz olmayıp, ölmüş olan insanların en boyun eğmez ve en büyüklerinden biri olurdu. Baş ağrılarıma tanı konulması çok zor ve bu konuda gerekli bilimsel materyeller söz konusu olduğunda, herhangi bir hekim-

[1] Franz Overbeck'e mektup, Kasım 1880. Schlechta, Cilt III, s. 1167-8 = Middleton, Mektup 85, s. 174.

den daha fazla bilgiliyim. Evet, bana yeni tedaviler önerdiğiniz ve "hastalığımın ilerlemesine izin vereceğime" inanıyor göründüğünüz zaman, bilimsel gururum hakarete uğradı. Bu konuda da bana güvenin! İşte bir yıldır tedavimi sürdürüyorum ve eğer daha önce hatalar yaptıysam, bunun nedeni yalnızca başkalarının sabırsızlıkla benden rica ettiği ve sonunda teslim olduğum şeyi denemiş olmamdır. Maumberg'deki, Marienbad'daki, vs. günlerim bu şekilde geçti. Zaten anlayışlı her hekim, bir iyileşmenin ancak yıllar geçtikten sonra olabileceğini ve her şeyden öte, çok uzun bir süre tedavimde yanlış yöntemlerin uygulanmasına yol açan ciddi yan etkilerden kurtulmam gerektiğini görmemi sağlardı... Bundan sonra kendimin hekimi olacağım ve üstelik iyi bir hekim olduğumun söylenmesini istiyorum – ve yalnızca benim için değil. Her zaman için hâlâ çok şeye, çok ıstıraplı dönemlere hazırlanıyorum; sabırsız olmayınız, bütün kalbimle bunu sizden rica ediyorum! İşte beni kendi acılarımdan daha fazla sabırsızlandıran şey, çünkü bu, en yakın akrabalarımın bana çok az inançlarının olduğunu kanıtlıyor.

Büyük işlerime uygun olarak iyileşmem için uyguladığım tedavileri birleştirme tarzımı gizlice gözlemleyenler beni hiçbir koşulda övmeyecektir.[1]

---

[1] Franziska Nietzsche'ye mektup, Temmuz ortası, 1881. Schlechta, Cilt III, s. 1170 = Leidecker, Mektup 29, s. 81-2.

Nietzsche'deki *baş ağrılarının* kökeni ne olursa olsun – (bazen kendisinin de zannettiği gibi kalıtım veya – Jaspers'in Nietzsche'nin deliliğini karakterize eden genel bir kötürümlük sonucuna varmasına yol açan – birbirini doğrulayan çok çeşitli tanıklıkların gösterdiği üzre kötü bir rastlantının yol açtığı frengi) – geriye, öncelikle, hastalığın Nietzsche'yi beyinde düzenli aralıklarla vurduğu olgusu kalıyor.

Nietzsche uzun yürüyüşler yapıyor. Düşünceler ona adım adım geliyorlar, daha sonra evine dönüyor ve dışarıda kurşun kalemle aldığı notlar üzerinde çalışmaya koyuluyor. O anda, migrenler başlıyor ve bazen gözlere oturuyor; bazı dönemlerde kendi yazdığını okuyamıyor ve kendini dostlarına bırakıyor: Gast, bu şekilde onun okunamayan yazısını çözmeyi öğreniyor. Nietzsche çoğu zaman okumayı, yazmayı, düşünmeyi askıya almak zorunda kalıyordu. Bir tedavi, bir rejim uyguluyordu. İklim değiştiriyordu. Zaten tedavilere güvenmiyordu. Yavaş yavaş, kendi gözlemlerinden yola çıkarak bir tedavi yöntemi yaratmayı başardı. Yetilerini yeniden kazandığı andan itibaren, düşüncenin bu kesilmesini betimlemeye, diğer organik işlevlere göre beyinsel işlev üzerinde düşünmeye çalışıyor ve kendi beynine güvenmemeye başlıyordu.

Düşünme eylemi acı çekmeyle ve acı çekme düşünmeyle özdeşleşiyor. Nietzsche, bu olguyla, *düşünce ve acının bağdaşmasına* ve acıdan yoksun bir düşüncenin olacağı şeye varıyor. Sonuçta, acıyı düşünmek ve *-düşünmenin olanaksızlığı* olarak– geçmiş acılar üzerinde düşünmek

en yüksek zevk olarak hissedilir. Ama, acı çekmeden, acıyı yeniden oluşturmadan, kendisini *gerçekleştirebilmekten* zevk alan gerçekten düşünce midir? Kendisini gerçekleştirememekten acı çeken düşüncenin kendisi midir? O halde kim acı çekiyor veya zevk alıyor? Beyin mi? Beyinsel organ, bir işlevi olduğu bedenin acı çekmesinden zevk alabilir mi ya da beden, en üst organının acı çekmesinden zevk alabilir mi?

"Yaratıcı yeteneklerinin tüm gücü içinde kendini en sağlıklı ve en sağlam olarak hissettiği zaman, hastalığa en yakınlaştığı zamandı: ve yeniden iyileşmesini ve katastrofu askıda tutmasını sağlayan şey, zorlamalı dinlenme ve aylaklıktı."

LOU A. SALOMÉ.[1]

[1] Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (Dresden: Carl Reissner Verlag, 1924), s. 83.

Eğer bedenin ilgili olduğu en dolaysız güçlerimiz kökenleri açısından *en uzak* olanlarsa, bedeni *belirten* her şey –iyi olması ve hastalıkları– bize yazgımız üzerine en iyi bilgiyi verir. Böylece Nietzsche en dolaysız olanı anlamak için kendisindeki en uzağa kadar ulaşmak istiyor.

"Şu an olunan kişi haline nasıl gelindiğini" betimlemeden önce, olduğu kişiyi sorun olarak ortaya koyuyor. Yapıtlarından herhangi birinin sağlığının şöyle ya da böyle olduğu falan zamanda, örneğin kendini en aşağıda hissettiği bir zamanda yazıldığını söylemekten hiçbir zaman duraksamamıştır.

Düşüncesini askıya alan bir saldırı olarak ona düzenli bir biçimde ıstırap çektiren işkenceci migren, dışsal bir saldırı değildir; hastalığın kökü kendisinde, kendi organizmasındadır: *bir yıkımdan korunmak için saldıran*, kendi fiziksel ben'idir: ama onu yıkmaya çalışan *kimdir*? Nietzsche'nin kendi beyni. Nietzsche bu migrenden kurtulduğu ölçüde, *dinlenme durumunu bu yıkım yararına* kullanmaktadır. Ama bu yıkım, fiziksel ben ile ahlaksal benin görünürde bağdaştığı kişi için yalnızca beyinle değerlendirilmektedir. Bu haliyle bedenin içinde çok farklı bir perspektif vardır: organik, o halde boyun eğmiş işlevler olarak bu köleliği yıkmak isteyen eylemci güçler: bu güçler bunu ancak eğer bu istenç *beyinden* geçerse yapabilir: buna karşılık, beyin bu istenci ancak kendisinin bu yıkıcı güçlere boyun eğişi olarak hisseder: *düşünmenin* olanaksızlığıyla bu güçlere gözdağı verilir.

Nietzsche, bedensel ve tinsel güçlerin bu yıkıcı yarışmasını uzun süre hissetmiş ve tutkuyla gözlemlemiştir: bedenini ne kadar çok dinlemişse, *bedenin ayakta tuttuğu kişiden* o kadar çok kuşkulanmıştır. Korkunç migrenlerinden hiçbir zaman kurtulamama umutsuzluğunun yol açtığı intihar saplantıları, içinde küçülen kişi adına bedeni kınamasına neden oluyordu. Ama başyapıtını hâlâ tamamlamamış olduğu düşüncesi ona *beden* tarafını tutma gücü veriyordu. Eğer beden bu kadar ıstırap vericiyse, eğer beyin artık yalnızca çöküntü sinyalleri gönderiyorsa, bunun nedeni burada akıl pahasına kendini duyurmaya çalışan bir *dilin* söz konusu olmasıdır. Bundan bilinçli ve akıllı kişiliğine karşı bir kuşku, bir nefret ve bir öfke doğmuştur. Korumak istediği –gitgide birbirlerinden tiksinen bir akraba ortamında, bir dönemin keyfine göre şekillenen– bu akıllı ve bilinçli kişi değildir. Sahip olduğunu bildiği ve övündüğü bu *sinir sistemine* duyduğu aşkla yok edeceği bu akıllı ve bilinçli kişidir: bu sinir sisteminin tepkilerini inceleye inceleye, kendini daha önce tanındığından başka biri olarak ve belki de hiçbir zaman tamnamayacağı *farklı bir tarzda* algılamaya başlar: böylece yalnızca fiziksel ölçütlere boyun eğen bir zeka oluşturur. Istırabı yalnızca enerji olarak yorumlamaz, aynı zamanda öyle olmasını ister: fiziksel ıstırap ancak zevke sıkıca bağlı olduğu ve şehvetli bir berraklık geliştirdiği sürece katlanılabilir: fiziksel ıstırap ya olanaklı bütün düşünceleri yok eder ya da düşüncenin taşkınlığına ulaşır.

Ama dinginlik içinde bile yeni bir tuzağı sezinliyor: her türlü fiziksel baskıdan kurtulmuş bir düşünce gerçek bir şey midir? Hayır, başka dürtüler büyük zevk almayı sürdürürler. Ve benzer zevk alma, çoğu zaman *görünürde aşılmış ıstırapların* yokluğunu, yani onların tasarımlarını *saptamaktan* başka bir şey değildir! Dinginlik uzlaşmaz

dürtülerin bir tür ateşkesinden başka bir şey değildir.

Öyle görünüyor ki, organizma tarafından istilacı dışsal bir gücün saldırısı olarak hissedilen ıstırap görüngüsü ile beynin oluşumuna neden olan biyolojik süreç arasında sıkı bir bağlantı var.* Bütün refleksleri saldırıya karşı yoğunlaştıran beyin, acı ve zevk arasında gidip gelen uyarma dereceleri olarak *gücünü kabul ettiren* acıyı tasarımlayacak güce sahip hale gelir. Beyin temel uyarımları ancak, acı *tehlikesinde* veya daha ileri uyarımlara neden olabilen ya da olamayan bir boşalım olan zevk *şansında* kılı kırk yaran bir biçimde tinselleştirdiği ölçüde tasarımlanır. Ama acı verici uyarım, acıyı, organizmanın geçici olarak elde ettiği ve daha önceki bir durumda bir zevk olarak yaşanabilen dengeyi altüst ettiği oranda yaşanan bir tatmin biçimini alabilir. Uyarımın bu daha önceki tatmini, beyinde bir yoğunluk izi bırakır. Beyin de bundan sonra bu yoğunluğu tasarımlama edimiyle onu zevk (yeniden uyarımın zevki) olarak yeniden gerçekleştirebilir. Ama bu durumda beynin bu uyarımı uygulamayı düşündüğü kişi *başka bir* "ben"dir.

Beden, bilinç tarafından yanıltıcı bir biçimde çözümlenen bir göstergeler dili aracılığıyla anlaşılmak ister: bilinç, beden aracılığıyla ifade edilen şeyi tersyüz eden, tahrif eden, süzgeçten geçiren *bu göstergeler kodunu oluşturur.*

Bilincin kendisi dürtüler tarafından aktarılan mesajların şifrelenmesinden başka bir şey değildir: şifrenin çözülmesi kendi içinde bire-

---

* Hayvan biyolojisi alanında, beynin oluşumu, *beynin* bir araç olduğu *keşfedici ilerlemeyi* varsayar: Nietzsche'de, aracın, keşifle kazanılanı, sınırlı işlevsel amaçlarına bağımlı kıldığı ölçüde, *araca* göre *keşfi* özgürleştirme eğilimi vardır. Bu nedenle ademi merkeziyetçiliği (o halde *her yerdeliği*) istemektedir. Buradan aynı zamanda bir "düşünce sistemi"nin reddedilişi de çıkmaktadır.

yin kendine malettiği mesajın tersine çevrilmesidir: çünkü her şey sonunda "baş"a ulaştığından (dik duruşta), bu "dikey" durumun korunması için mesajın şifresi çözülür: eğer bu durum alışılan, kendine özgü bir durum olmasaydı, *bu şekliyle mesaj olamazdı*. *Anlam*, dik duruşla oluşur: şu ölçütlere göre: *yüksek, alçak, ön, arka.*

Nietzsche, akıl tarafından oluşturulan bir beden "sağlığı" için konuşmadı. Bilincin bedensel durumların bireysel bilinci olmak amacıyla saklayabildiği özgün veriler olarak bedensel *durumlar* için konuştu. Bu bakış açısı yaşamın tamamen "fizyolojik" kavranışının çok ötesine gider. *Beden rastlantısallığın sonucudur*: beden, bir grup bireyselleşmiş dürtünün, *insani bir yaşamı* oluşturan bu aralığı ortaya koyacak şekilde birbirleriyle karşılaştığı bir *yerden* başka bir şey değildir. Bu bireyselleşmiş dürtüler *yalnızca bireysizleşmeyi amaçlarlar*. Dürtülerin bu rastlantısal birleşiminden, bunların koşulların keyfiliğinde oluşturdukları bireyle birlikte yavaş yavaş kendisini uykudan kurtaran bir beyinsel etkinliğin yüksek düzeyde aldatıcı ilkesi doğar; bilinç yarı uykuyla uykusuzluk arasında sürekli gidip gelmek zorundaymış gibi görünür ve *uyanma durumu* diye adlandırılan şey, her ikisinin karşılaştırılmasından, bir ayna oyunu gibi karşılıklı yansımalarından başka bir şey değildir. Ama sırsız ayna yoktur: sır, "akıl" temelini oluşturur. Dürtülerin saydam olmayışı sayesinde unutma mümkün olmaktadır. Unutma olmadan bilinç olamaz. Ama sırı "kazıdığı" andan itibaren, bilincin kendisi de saydamlığı içinde dürtülerin akımı ve ters akımıyla karışır.

Beden, bilinç tarafından kavranıldığı ölçüde, onu kateden ve onu ancak rastlantısal olarak oluşturmak için daha az rastlantısal olmayan bir biçimde beslemeyi sürdüren dürtülerden –dürtülerin bu şekilde bedenin "en üst sınırında" geliştirdikleri organın bu rastlantısal, gö-

rünür beslemeyi, korunması için gerekli bir şey olarak ele alması dışında– *kopar*. "Beyinsel" etkinliği, bundan sonra, ancak bu etkinliği sürdüren ya da daha doğrusu *özümseyen güçleri* seçer. Beden, bu beyinsel etkinliğin bundan sonra *bedeni kendi ürünü olarak benimsemesi* gibi yalnızca bu beyinsel etkinlik *için* kendisini sürdürmesine olanak sağlayan bu *refleksleri* benimser.

Nietzsche'yi anlamak için, burada organizmanın vardığı *altüst oluşu* görmek önemlidir: organizma, kırılganlığı nedeniyle, *kendi geliştirdiği en kırılgan organın* bedeni yönetmesi noktasına gelir.

İnsan bedeninin dik duruşu benimsemesini sağlayan beyinsel etkinlik bedenin varlığını bir otomatizme indirgemekle sonuçlanır: beden, beden olduğu sürece artık kendinin eşanlamlısı değildir: bilincin *aracı* olarak "kişi"nin adaşı haline gelir. Beyinsel etkinlik azaldığı andan itibaren, beden tek başına vardır, ama artık gerçek olarak *bir kişiye* ait değildir ve *tam da aynı kişiyi* yeniden oluşturabilecek bütün refleksleri korumuş olmasına rağmen, onda "kişi" eksiktir. Bu saf bedensel oluşumlar kendilerini ne kadar dayatırlarsa, "kişi"nin dönüşü o kadar çok gecikmiş gibi görünür: bu kişi uyur, düş görür, güler, titrer, ama bunu gösteren yalnızca bedendir: *kişi*, kendi kendine bedensel duyuların bir yorumundan başka bir şey olmayan güdülerin uyarılmasıyla güldüğünü, titrediğini, acı çektiğini, zevk aldığını ileri sürebilir.

Kendisiyle veya başkasıyla olan iletişimi içinde *bu semptomlara kendisine aitmiş gibi sahip çıkan* "kişi," bunu ancak bu semptomlar oluşmadan hemen önce veya oluştuktan sonra yapabilir. *Bilinçli olarak* bu semptomlara maruz kaldığını *yadsıyabilir* ve bunları ancak normal durumları diye düşündüğü şeye uygun görünmesine göre *kendi semptomları* olarak almaya razı olur: bedenin *dik duruşu* ile veya "*kararlarına*"

veya *tasarımlarına* dayanacak her başka durumla bağdaşan her şey. Kişi gülmeye veya kendini ıstırap veya yorgunluk refleksine bıraktığı gibi gülme refleksine bırakmaya *karar verebilir*. Ama böyle her durumda, kararlar, ancak uyarılmış veya uyarılabilir bir durumdan kaynaklanmaktan başka bir şey yapamazlar: o halde bu kararlar uyarımı öncelemek yerine ondan sonra gelirler; acının veya zevkin şiddeti içinde, özellikle şehvetin içinde, "kişi" bir an için kaybolur ve bilinçten kalan şey böylece bedensel semptomla o kadar sıkı bir şekilde sınırlanır ki yapı bile tersyüz olur: *bilinçdışı* kavramı burada yalnızca bir *unutma imgesidir*; *kökenini dik durmaya borçlu olan her şeyin unutulması*.

Her insan yatabilir, ama her biri ancak ayağa kalkabilmede veya yer değiştirebilmede her zaman aynı olma gerçeğini koruduğu için yatar. O halde her zaman *kendi bedeni* içinde olduğunu zanneder. Ama bu beden yalnızca, geçici olarak uzlaşan çelişik dürtülerin *rastlantısal buluşmasıdır*.

Bana ait olmayan bir bedenin içinde hastayım: *benim* ıstırabım, organizma tarafından köleleştirilen ve rakipler haline gelen belirli dürtülerin ya da işlevlerin savaşımının yorumundan başka bir şey değil: benden kaçan dürtülere karşı bana bağlı olan dürtüler. Bunun tersine, kendimin fiziksel eyleyeni, ona artık tutarlılığını sağlayamayan düşünceleri atıyor gibi görünüyor: *yabancı* veya her şeye rağmen kendimle özdeş olan fiziksel eyleyenin gereksindirdiği kişiye *zıt* bir durumdan kaynaklanan düşünceler.

Ama ben'in *özdeşliği* nedir? Bu özdeşlik bedenin *tersine çevrilemez tarihine* dayanıyormuş gibi görünüyor: bir nedenler ve sonuçlar zinciri. Ama bu zincir salt görüntüdür: beden aynı fizyonomiyi oluşturmak için sürekli değişir: bu da, kişiyi değişmez kılan ve, *"karakter"*i

sağlamlaştıran, bedenin yenilenme kaynaklarının azalmasıyla olur.

Ama bedenin çeşitli evreleri, biri diğerinden kaynaklanırken, birbirinden farklı durumlardan oluşur: ve beden, tikel bir *ben*'in bedenle ve bütün değişmeleriyle iç içe geçebildiği ve geçmek istediği ölçüde *aynı* bedendir: bedenin uyumu ben'in uyumudur: beden bu ben'i ve böylece kendi uyumunu üretir. Ama beden kendisi için, ben'in kendi hayali uyumu içinde ölümden sonra varlığını sürdürmeye can attığı ölümlere ve yeniden doğuşlara göre sayısız kez *ölür* ve *yeniden doğar*. Bedenin dönemleri, gerçekte, onu oluşturan ve bozan ve daha sonra onu *terk etmeye* meyleden *dürtüsel hareketlerden* başka bir şey değildir. Ama bu dürtüler, öncelikle bedenin kaynakları olduğu ölçüde, bedenin uyumu için bir tehdittirler de. Bedenin, ben'in özdeşliğinin hizmetindeki tamamen işlevsel olan uyumu, bu anlamda tersine çevrilemez: ben'in *dönemleri*, bedenin uyumunun dönemleridir, yani bu ben bu bedenin içinde ve bu bedenle ne kadar çok yaşlanıyorsa, o kadar çok uyumunu arzular, o kadar çok çıkış noktasını yeniden bulmaya –böylece *kendini yinelemeye*– çalışır. Fiziksel parçalanma korkusu, kendi uyumunun geçmişe yönelik bir hayalini gerektirir. Böylece, *ben*, bedenin bir ürünü olduğundan, bu bedeni *kendinin* olarak benimsediği ve başka bir bedeni *yaratabileceği* için, ben'in de kendine ait *tersine çevrilemez* tarihi vardır.

Ben'in "bedeninin" özdeşliği ile birlikte varolan özdeşliği, bir insan yaşamının *tersine çevrilemez* gidişatının oluşturduğu bir anlamdan ayrılamaz: böylece anlam, bu özdeşliğin tamamlanışı olarak ondan sonra da varlığını sürdürür. Buradan, *ilk ve son kez olarak anlamın sonsuzluğuna* varılır.

Nietzsche'de, ben'in hiçbir şekilde içinden çıkamadığı sürece bu tersine çevrilemez gidişatı içeren bir başlangıçsal yazgı kavramı var-

dır ve bu, ilk bakışta, tersine çevrilemezin ilk buyruğu olarak görünene, *fatum*'a, yani tersine çevrilemeze olan aşktır.

Oysa, *ilk ve son kez olarak tersine çevrilemezle* bir kopuş olarak kendini ifade eden *Bengi Dönüş* deneyiminin başından itibaren kaderciliğin yeni bir yorumu da gelişir: her zaman birbirlerinin içinde karışmış olarak bulunan her amacı ve anlamı, başlangıcı ve sonu açıkça yok eden *Kısırdöngü*'nün yorumu.

Bu andan itibaren, ele alınan, artık *ben'in bir niteliği* olarak beden olmayıp, dürtülerin bulunduğu, karşılaştıkları yer olarak bedendir: dürtülerin ürünü olarak beden *rastlantısal* hale gelir: ne tersine çevrilebilir ne de çevrilemez, çünkü bedenin, dürtülerin tarihi dışında bir tarihi yoktur. Dürtüler açıkça *giderler ve geri gelirler* ve betimledikleri dairesel hareket, düşüncede olduğu kadar ruhsal durumlarda, bedensel depresyonlarda olduğu kadar ruhun tonalitelerinde anlamını bulur. Bedensel depresyonlar, ben'in bildirimleri ve yargıları, dilde, kendi içinde tutarsız ve böylece içi boş bir niteliği yeniden yarattıkları ölçüde *ahlaksaldırlar*.

Ama bütün bunlara rağmen Nietzsche *bağlanmadan* vazgeçmez: hem giden ve geri gelen dürtülerle hem de düşüncesi ve bedeni arasındaki *bedenleştirici* bir düşünce olarak *yeni bir bağlanma* için savaşır: bunu, birçok kez *bedenin rehber ipi* olarak adlandırdığı yolu izleyerek yapar: bu şekilde, hastalıklı hallerinin birbirini izleyişine göre dürtülerin çizdiği labirentin içinde Ariadne'nın bu ipini tutmaya çalışır.

Nekahet, "*düşünen Nietzsche ben'ine*" karşı "beden"in –yeniden düşünülmüş bedenin– yeni bir saldırısının işaretidir: böylece yeni bir düşüş hazırlanır: Nietzsche için, bu yeniden düşüşler, son yeniden

düşüşe kadar, her defa yeni bir araştırmayla ve dürtüsel dünyada yeni bir yatırımla kendilerini gösterir ve her defasında gitgide artan hastalık bunların bedeli olur. Her defa, beden biraz daha kendi eyleyeninden ayrılır ve *bu* eyleyen her defa daha fazla güçsüzleşir: böylece *beyin*, kendisindeki ben'in uyanışı *daha yavaş* gerçekleştiği ölçüde onu bedensel güçlerden ayıran *sınırlara* yavaş yavaş yaklaşmaya zorlanıyor: ama *ben'in uyanışı* gerçekleştiği zaman, işlevsel mekanizmayı ele geçiren bu *güçler* oluyor: ben *daha engin, ama daha kısa bir netlik* içinde parçalanıyor: işlevlerin dengesi altüst oluyor: *ben* sözlerde ve göstergelerin sabitliği içinde *uyukluyor*: *güçler* sessizlikleri ölçüsünde daha da fazla *uyanık kalıyorlar*: artık ancak *en uzaktaki* dürtülerine göre *kendini belirten* bellek sonunda beyinsel ben'den kopuyor.

Beden, beyinsel etkinliği ben diye adlandırılan şeyden nasıl çekip alabilir? Ve öncelikle: ben beyin tarafından nasıl yeniden kurulabiliyor? *Uyanma durumu* içinde ve onun tarafından *sürekli olarak yeniden çizilen sınırla* kuruluyor: ama uyanma durumu *hiçbir zaman birkaç saniyeden fazla sürmüyor*: az veya çok yoğun olan uyarılar her an, *karşı konulamayacak denli çok alışın* aralıksız süzgeçten geçirilmesi gereken yer olan beyne akın ediyorlar: daha önceden emilmiş uyarıların izleri tarafından süzgeçten geçirilmesi gereken yeni uyarılar: yeni uyarılar eskilerle ancak özümseme yoluyla birleşebilirler, bu, "alışkın" olunan şeyin yabancı olan şeyle karşılaştırılması yoluyla olur: bundan, *çizilen sınır çizgisinin* silinemez olamayacağı sonucu çıkar: birkaç saniyenin sonunda beynin önemli bir bölümü uyuklar; *kararın kendisini gerçekleştirebilecek* bir eylemi *düşünmemeye* dair alınan her *karar*, yalnızca önceki uyarıların ben'in özdeşliğinin sürekliliğini sağlayan izinin kabul edildiğini varsayar. *Bedenin suskunluğu sayesinde, onu ayakta tutmak için bedeni kendimize maledi yoruz* ve ondan, düşüncelerimizde ve eylem-

lerimizde izlediğimiz bir anlamın ya da bir amacın imgesini oluşturuyoruz: bu, olduğumuzu zannettiğimiz şeyle *aynı* olarak kalmak demektir.

Düşünceyi "bedenleştirici" güçlere (dürtülere) yeniden kazandırmak, eyleyeni, yani ben'i, bedenden yoksun bırakmak anlamına gelir: buna rağmen Nietzsche *beyni* sayesinde bu yeniden kazandırmayı ve bu yoksun bırakmayı gerçekleştiriyor: böylece karanlıklara sızmak için bilincinin yerinde olmasını kullanıyor: ama bilinçliliğin yuvası, yani ben yok ediliyorsa nasıl bilinçli kalınır? Eyleyensiz bu bilinç ne olacak? Eğer *bellek* artık ben'e ait olmayan şeylerle birarada olmak zorundaysa *varlığını nasıl sürdürecektir? Artık kendisi dışında her şeyi anımsayan birisi olarak nasıl anımsayabiliriz ki?*

Fizyolojik ve biyolojik düzendeki araştırmaları, Nietzsche'nin çift yönlü bir kaygısından kaynaklanır: organik ve inorganik bir dünyada kendi hastalıklı durumuna benzer bir davranış; ve bu davranışı temel alarak, kendi ben'inin ötesinde, kendinin yeniden yaratımına izin veren savlar ve kaynaklar bulmak. O halde Nietzsche'nin anladığı şekliyle fizyoloji, kendi döneminin toplumsal bağlamında yaşanmış çeşitli durumların olduğu kadar kendi durumunun altında kavradığı güçlerin özgürleştirici bir kavranışının öncüllerini ona vermek zorundadır. Nietzsche'nin bilimsel araştırmalara bakışı, sanata, çağdaş veya geçmiş politik olaylara bakışı gibidir. Buradan yola çıkarak, gitgide daha anlaşılmaz bir şekilde kullandığı çeşitli terminolojilere başvurur: çünkü çeşitli disiplinlerden terimler alarak kendi vurgusunu yapar ve onları kurtaracak bir yaklaşımın peşine düşer. Bu vizyon, deneysel doğasından dolayı söz konusu disiplinlere ve her tür "nes-

nel" görüşe uzaktır.

Beden *Kendi*[*] olduğu için, bedenin içinde oturan ve bedenle kendini dile getiren *Kendi*, işte bu Nietzsche için çok önceden temel bir durum olmuştur: bedenin ondan esirgediği her şey, zekanın *merkezinden* daha büyük bir zeka olan bedensel yaşamın içinde gizli kalır: bütün hastalıklar, bütün ıstıraplar muğlak binlerce dürtüsüyle birlikte bedenin çoğulluğu ile beynin ihsan ettiği anlamın yorumcu inadı arasındaki bu kavgadan kaynaklanır: bütün yaratıcı güçler, değerlendirmeler bedenden, *kendi*'den fışkırır: istençli bir ben'in, "*kendinden yoksun*" bir tinin yanılgısıyla başlarsak, öldürücü hayaletler bunların *beyinsel tersyüz oluşlarından* doğar. Aynı şekilde, başkası, yakın kişi, tinin tersyüz oluşları içinde *Kendi*'nin yansıtmalarından başka bir şey değildir: *ben*'in olduğu gibi, *sen*'in de *Kendi*'nin saf değişimi dışında gerçekliği yoktur. Sonuçta, *Kendi*, bedenin içinde *Kaos'un uzatılmış* bir ucundan başka bir şey değildir – dürtüler, organik ve bireyselleşmiş bir biçim altında yalnızca *Kaos* tarafından belirlenebilir. Bu belirleme Nietzsche'nin muhatabıdır. Bu şekilde kuşatılmış olan beyinsel kalenin tepesindeki bu muhatap *delilik* adını alır.

Beden, dürtülerin (köleleştirilmiş, düzenlenmiş, hiyerarşiye tabi kılınmış) ürünü olarak kabul edildiği andan itibaren, ben'le uyumu rastlantısallaşır: dürtüler *yeni bir bedene hizmet edebilir* ve bu bedenin yeni koşullarını araştırdıkları varsayılır. Nietzsche (beyinsel) anlıktan

[*] Nietzsche için *Selbst*'in ikili bir anlamı vardır: bir taraftan, ahlaksal açıdan *Selbstsucht*'tur (yanlışlıkla "bencillik" olarak çevrilen kendi'nin doymazlığı), diğer taraftan, gizli bir akla itaat eden, beyinsel bilince karşı bilinçdışı olan güçtür.

öte, bilincimizle karışan anlıktan sonsuzca daha geniş bir anlığın olabileceğini düşünür.

> "Tinin tüm evrimi içinde, belki de bedenden başka hiçbir şey söz konusu değildir: bu, *üstün bir beden oluşturmasıyla duyarlı hale gelen tarihtir*. Organik olan daha yüksek derecelere geçiyor. Doğa bilgisine olan doymazlığımız, bedenin mükemmelleşmesini sağlayan bir araçtır. Veya daha çok: beslenmeyi, bedenin oturma ve yaşama tarzını değiştirmek için yüzbinlerce deney yapılıyor: bedenin bilinçliliği ve değerlendirmeleri, her tür zevk ve zevksizlik, *bu değişimlerin ve bu deneylerin işaretleridir. Sonuç olarak, hiçbir şekilde insan söz konusu değildir: insanın aşılması gerekmektedir*."[1]

> "İç dünyayı boşaltmak! Burada hâlâ çok sayıda sahte varlık var! Duygu ve düşünce bana yetiyor. Üçüncü gerçeklik olarak "istenç" hayalidir. Ve zaten bütün dürtüler, arzu, nefret, vs. "bütünlükler" olmayıp *görünür* "yalın durumlar"dır. Açlık: bir keyifsizlik duygusu ve onu yok etme yollarının bilgisidir. Aynı şekilde hiçbir bilgi olmadan organizmada bir dizi hareket gelişebilir. Bu hareketlerin açlığı yok etme amacı vardır: bu mekanizmanın *uyarması*, açlıkla *aynı zamanda* hissedilir."[2]

---

[1] KSA, Cilt 10, s. 655-6, 24 [16], Kış 1883-1884 = WP, § 676, s. 358.
[2] KSA, Cilt 10, s. 404, 12 [25], Yaz 1883.

"Organların tek bir organdan yola çıkarak çok çeşitli şekillerde gelişmeleri gibi, beyin ve sinir sistemi deriden başlayarak gelişir: böylece her duyumsamanın, tasarımlamanın ve düşünmenin kökende *bir* olması gerekmiştir: o halde duygu yalıtılmış bir *geç* görüngüdür. Bu *bütünlüğün* inorganikte varolması gerekir: çünkü organik *ayrılmayla* başlar. Geriye, inorganik ile organik arasındaki karşılıklı eylemin incelenmesi kalmıştır – her zaman *uzaktaki bir eylem* söz konusudur (uzun vadeli), o halde her eyleme öncelikle bir "bilme" gereklidir: uzağın algılanması gerekir. Dokunsal ve kassal duyunun benzerinin olması gerekir."[1]

"İki yarıkürenin yüzeyine yerleşen bilinç. Her "deney," durdurulamayan, ama *yaşayan* mekanik ve kimyasal bir olgudur: yalnızca bunun hakkında hiçbir şey *bilmiyoruz!*" [2]

"Yaşamın olduğu yerde, "tin"in de olduğunu varsayıyoruz: ama bizce bilinen tin, ne olursa olsun bir şeyi yerine getirme gücünden bütünüyle yoksundur. Bilincin her imgesi ne kadar da değersizdir! Bu imge kuşkusuz bir değişimin *etkisinden* başka bir şey değildir. Bu değişim bundan sonra başka bir değişime (eyleme) yol açar. "*İstediğimiz*" her eylem aslında

[1] KSA, Cilt 10, s. 404-5, 12 [27], Yaz 1883.
[2] KSA, Cilt 10, s. 406, 12 [33], Yaz 1883.

görüngünün görünümü (*Schein der Erscheinung*) olarak bizim tarafımızdan tasarımlanan şeyden başka bir şey değildir. Her bilinç yalnızca anlığın MARJİNAL bir *ifadesidir* (!). Bilincine sahip olduğumuz şey *hiçbir şeyin nedenini ortaya çıkaramaz*.

Buna dair hissettiğimiz şeyi *sindirimimizle* karşılaştırmalıyız!"[1]

"Anlığımız, sindirim süreci gibi bir oyunu üretmeden akıllı bir sentetik oyunun çeşitliliğini hiçbir şekilde kavrayamaz. Bu, *birçok anlığın* sentetik oyunudur! Yaşamı bulduğum her yerde bu sentetik oyunu buluyorum! Ve bu çok sayıdaki anlıkların içinde aynı zamanda bir hükümran vardır! – Ama birçok anlığın yardımıyla gerçekleşen organik eylemleri anlamaya çalıştığımız andan itibaren, bu eylemler tamamen anlaşılmaz hale geleceklerdir. Anlığı, daha çok bu organiğin nihai sonucu olarak görmemiz gerekmektedir."[2]

"Kalıtımın özü bizim için tamamen karanlıktır. Neden bir eylem ikinci kez yapıldığında daha "kolay" hale geliyor? Ve kolaylaştığını "kim" hissediyor? Ve bu duygunun, eylemin ikinci kez aynı şekilde gerçekleştiği olgusuyla ortak herhangi bir şeyi var mıdır? Bu durumda *olası* farklı eylemler duygu-

[1] KSA, Cilt 10, s. 406-7, 12 [34], Yaz 1883.
[2] KSA, Cilt 10, s. 407, 12 [37], Yaz 1883.

sunun eylemden önce *tasarımlanması* gerekecek midir?"[1]

"Güçlü organik ilke bana kendini tam da inorganik tözlere katılma kolaylığı nedeniyle kabul ettirir. Bu kesinliğin yalnızca *yoğunlaşmayla* nasıl açıklanabileceğini bilemiyorum. Ben daha çok ebediyen organik olan varlıkların var olduğuna inanıyorum."[2]

"Ve işte eşitsiz olma tarzımız: sizin tininiz kendi'den yoksundur – tersine benimki tamamen Kendi'dir ve ancak bu şekliyle bir tindir.

Eskiden şöyle konuşuyordum: alet ve oyuncak anlam ve tindirler: onların arkasında hâlâ Kendi bulunmaktadır.

Ama siz başka tinlerin arkasında bir Kendi aradığım zaman, işte yalnızca Kendi'den yoksun tini tanımayı öğrenmiş oldum!..."[3]

"Ey Zerdüşt, bir dakika beni dinle –der, bir gün bir müridi– kafamın içinde bir şey dönüyor: veya daha çok kafamın bir şeyin çevresinde döndüğüne, böylece bir daire çizdiğine inanmak üzereyim.

O halde yakınımız denen şey nedir? İçimizdeki bir şey, bizim bazı değişimlerimiz bilinçli hale geli-

[1] KSA, Cilt 10, s. 407-8, 12 [38], Yaz 1883.
[2] KSA, Cilt 11, s. 408, 12 [39], Yaz 1883.
[3] Krş. GS, Cilt 4, s. 40.

yor: bir imge, yakınımız işte budur.

Ama biz neyiz? Biz de aynı zamanda yalnızca bir imge değil miyiz? İçimizdeki bir şey, bizim değişimlerimizin bilinçli hale gelmesi mi?

Bilincine sahip olduğumuz Kendimiz: o da yalnızca bir imge, bizim dışımızdaki bir şey, dışarıdaki bir şey mi? Ve her zaman, Kendimize, bize değil de, yalnızca imgeye dokunuyoruz.

Kendimize yabancı ve yakınımız kadar kendimize yakın değil miyiz?

Aslında, bizden yola çıkarak yaptığımız bir insan imgesine sahibiz. Ve böylece bizi anlamak için bu imgeyi bize uyguluyoruz! Ah! evet, anlamak!

Kendi kendimizi anlamamız gitgide daha kötüye gidiyor!

En güçlü duygularımız, duygular oldukları sürece, dıştaki bir şeyden, dışarıdan, imgeden başka bir şey değiller: benzerlikler, işte oldukları şey.

Ve alışkanlıkla iç dünya diye adlandırdığımız şey: ne yazık ki, iç dünya büyük oranda yoksul ve aldatıcı ve kof ve uyduruk!"[1]

[1] KSA, Cilt 10, s. 408-9, 12 [40], Yaz 1883.

Nietzsche'nin, düşünce ile istenç arasındaki ilişkiler ve belirli bir ifadedeki anlam oluşumu üzerine olan fizyolojik görüşlerini olduğu gibi kabul edelim; yoğunluk dalgalanmalarına tabi olan bilinçli yaşam kavramından yola çıkarak, *bilinç düzeyindeki eğilim* ve *amaç* olarak adlandırdığı şeyi ve bu terimin bilinçdışı terimine göre ifade ettiği şeyi nasıl açıkladığını da anlamaya çalışalım. Bu terimler Nietzsche'de neyi kapsar? Freud'un "buzdağı" anlamındaki *bilinç* ve *bilinçdışı*'ndan çok farklı bir şeyi mi? Hiçbir zaman ne *bilinç* ne de *bilinçdışı* –ne *istenç* ne de *istençsizlik*– olmamış, ama belirlenmiş bir dalgalanmalar sistemine göre eyleyende yalnızca *suskunluğun* ve *ifadelerin* bir süreksizliği olmuş gibi görünüyor. Dışsallık eyleyenin içine günlük göstergeler kodu aracılığıyla yerleştikçe, eyleyen yalnızca bu kod temelinde görüşlerini ifade edebilir ya da açıklayabilir, düşünebilir ya da düşünemez, sessiz kalabilir ya da sessizliğini bozabilir. Eyleyen yalnızca bu kodun bir ürünü olarak düşünebilir. Oysa, bu eyleyen, günlük göstergeler koduna göre (bedensel) bir *bütünlük* olarak eyleyeni oluşturan dürtüsel güçlerin az veya çok direncine göre *düşünen* bir *eyleyen* olarak var olur yalnızca. Hangi ölçüde bu eyleyenin konuşmama, sessiz kalma, eyleme veya eylememe, karar verme veya kararsızlık içinde kalma "*bilincine*" sahip olduğundan söz edebileceğiz? Dürtüler ve günlük kodun göstergeleri arasındaki *az veya çok eşitsiz değiş tokuşun* gerçekleştiği kadarıyla. Ama bu durumda bu dürtülerin kendileri için istedikleri şey eyleyenin bilinçdışılığı değil midir? Bu-

radan bu değiş tokuştaki eşitsizlik, dürtülerin aktarımda kaybettikleri gerçeği ortaya çıkıyor: göstergelerle bir *eğilim* oluşuyor – dürtüsel yoğunlukları eksi oluyor: düşünce bu şekliyle oluştuğu sırada yoğunluk salınıyor, ama ifade bir defa oluştuğu zaman, göstergelerin devinimsizliği indirgeniyor. Öyleyse yoğunluğun zayıflayan dalgası nereye çekiliyor? Yoğunluk göstergelerin sabitliğini aşıyor ve aralarında kendi izinin peşinde gidiyor ve böylece her ara (o halde her sessizlik) dürtüsel yoğunluğun dalgalanmalarına aittir (göstergeler zincirinin dışında). Buradaki "bilinçdışı" mıdır? Kendi içinde bu terim, daha sonra uygulanacak olan günlük göstergeler kodunun adlandırılmasından başka bir şey değildir. O halde, en bilinçli eyleyenin bile neler olup bittiğinin bilincinde olmamasını gerektiren nedir? Örneğin, Nietzsche, dürtüler üzerine olan notlarını yazdığı sırada, bu dürtülerin onun üzerinde etkili olduğunu, ama kaydettiği *gözlemlerle* ona bunları yazdıran dürtüler arasında hiçbir uygunluk olmadığını *bilmektedir*. Ama Nietzsche adı konmuş bir eyleyen olarak yazdığının bilincindeyse, bunun nedeni, yalnızca *yazması* için oluşan şeyi bilmemesini değil, ama aynı zamanda *bilmemesi gerektiğini* (yazmayı ve *düşünmeyi* istiyorsa) ve daha sonra *dürtülerin kendi aralarındaki kavga* diye adlandıracağı şeyi *tüm gerekliliğiyle anında bilmediğini* bilmesidir. Yazmayı bırakıyor mu ve hatta *artık hiçbir şeyi düşünmemeyi* deniyor mu – (saçma bir düşleme biçiminde) kendini *bilinçdışına* bıraktığı söylenebilir mi?

Nietzsche'yi "bilinçli" eyleyen ile bu eyleyene bağlı dürtülerin "bilinçdışı" denen etkinliği arasındaki ilişkiyi belirtmeye yönelten görüngünün bir yönüdür – çünkü bu "yeraltı" etkinliğinden "bilinçdışı" olan eyleyendir. Soruşturması, her araştırmanın kökeninde yatan ahlağın ancak kendi temelini yıkacağı zaman elde

edileceğini gösterme umuduyla ele alınabilir. Nietzsche soruşturmasını kendisine sonunda şunu itiraf ettirmek için yürütür: yalnızca kökende değil, aynı zamanda şimdi ve her zaman – ne özne, ne nesne, ne istenç, ne amaç, ne de anlam vardır.

Sorumlu veya sorumsuz olandan türetilen *bilinç* ve *bilinçdışı* kavramları her zaman –psikiyatrik düşünme biçimlerinde önemli bir rol oynayan tamamen kurumsal bir ayrım olan– ben'in, öznenin kişiliğinin *bütünlüğünü* varsayar. Bu bütünlük, öncelikle, sadece günlük kodun adlandırmaları tarafından münhasıran sürdürülen *titrek* bir bellekten biraz daha fazla ortaya çıkar – bu adlandırmalar *değişken uyarımlara* göre devreye girer ve durumumuzun tam süreksizliğini kapsayan kendi zincirleme etkilerini getirirler. *Unutma* nedir? Yakın veya uzak, verili herhangi bir anda yaşanmış veya düşünülmüş olay gruplarını belirlememizi sağlayan göstergelerin *örtülmesi*. Eğer başka bir andaki başka bir uyarım akımı değilse, *elde bulunan* bütün *adlandırmaları* emen bu göstergeler dizisini örten –bu arada "genel" düzenimizin kalanını işlerlikten kaldıran– nedir? Ya içimizdeki her şey bilinçdışıdır; ya da *içimizdeki her şey bilinçlidir*: ama bu son durumda eldeki bütün göstergelerin eşzamanlı bir etkinliği olacaktır ve bu da *genelleşmiş bir uykusuzluğa yol açacaktır*. Bilinçdışılık durumunda, göstergelerin çok küçük bir kısmı etkin olacaktır: derinlerimizde geçen şey üzerinde en küçük bir etkisi olamayacak kadar zayıf olan bir kısım. Derinlerimizde, kendisinde ne dışarı ne de içeri olmayan kişi için çok farklı bir adlandırmalar sistemi izlenir. Geriye, *yakalanmış, terk edilmiş, yeniden yakalanmış ve şaşırtılmış* olmamız kalıyor: kimi kez dürtüsel adlandırmalar sistemi tarafından, kimi kez günlük göstergeler sistemi tarafından. Bu dürtüsel adlandırmalar sistemi bizi bulur, bizi ele geçirir ve yok oluşumuzdan sonra da varlığını sürdürür. Di-

şarıda, günlük koda yönelip yönelmememize göre, azız, çoğuz, hiçiz. İçeride, hiç kimse içimizde kendi kendini adlandıran şeyi bilemez, hatta nasıl bileceğini bilemez: çünkü yalnız, sessiz olduğumuz, içimizde kendi kendimizle konuştuğumuz zaman bile – dışarının bizi işgal eden ve uğultusu dürtüsel yaşamımızı tamamen kaplayan bu göstergeleri sayesinde, bizimle konuşan hâlâ *dışarısıdır*: en diplerimiz, sözde *içsel yaşantımız* da, hepsi hâlâ bizi "nesnel" ve "yansız" gösterme bahanesiyle dışarıda oluşturulmuş göstergelerin *kalıntısıdır*: kuşkusuz her insana özgü dürtüsel hareketin niteliğinin *dış biçimini* alan ve böylece tepki tarzlarımızın sınırlarını bizim yaratmadığımız göstergelerin bu istilasıyla birleştiren kalıntı. O halde işte "bilincimiz." "Bilinçdışımız" nerede duruyor? Bilinçdışımızı düşlerimizde bile araştıramayız: çünkü, burada hâlâ her şey uyanık durumun *tersine* kuruluyorsa, bu yalnızca günlük kodun *aynı göstergeler sisteminin* katıldığı *farklı bir kullanımdır* – çünkü uyanık durumda uygulanan kullanımla olan farkı sayesindedir ki, daha sonra bu düşleri az veya çok anımsayabiliyor ve bizim veya başka kişilerin aracılığıyla bu düşlerin içinde bağıra bağıra söylenen tuhaf veya tuhaf basitlikteki sözleri aktarabiliyoruz. Uyanık durumda da, ister oyun, ister yorgunluk, ister başka bir rahatsızlık nedeniyle olsun, aynı şeyleri bağıra bağıra söyleyebiliriz. Böylece burada bize "yüksek sesle düş gördüğümüz" söylenir, bu da, dürtüsel bir şeylerin günlük göstergelerin kodunu salladığı ya da altüst ettiği anlamına gelir. Burada kendi "bilinçdışımızca" *şaşırtılırız*. Bilinçdışı, *bize söylenmesi amacıyla*, günlük göstergelerin bu kullanımı psikiyatr da olabilecek muhatap tarafından hizmete konduğu sürece hiçbir şeydir. Psikiyatr tam da kendimizi "bilinçdışımız" tarafından şaşırtılmaya bırakmak için bile tamamen günlük koda bağlı olduğumuzu varsayar. Bilinçdışı en azından bu şekilde kodla

oynamak ve onu kendi istediği şekle döndürmek için bu kodun kullanımı üzerinde bilgilenmiş olacaktır. Buna karşın eğer istersek, psikiyatr ile alay edebilir ve "iyileşme arzumuzu" gizleyebiliriz. İşte bu nedenle bundan kaynaklanacak tuhaf davranış çoğu kez hileden başka bir şey olmayacaktır. Ama kimin hilesi?

Hile, bizi *bilincin* ve *bilinçdışılığın* birlikte var olduğuna inandırmaktır: çünkü bilinçdışılık bizde varlığını sürdürüyorsa, bilincimiz günlük göstergelerin kodunun dışşallığı ile değiş tokuş *kapasitesinden* başka bir şey olmayacaktır ve bu kapasite en az olası olanı vermek için en fazla olası olanı alma anlamına gelmektedir. Oysa, ne olursa olsun derinlerimizden asla hiçbir şey vermeyeceğimiz olgusu nedeniyle bu kodun en büyük parçasını korumaya bile gereksinimimiz yoktur.

Uygun anda vermek için, ne kadar çok şeyi ihtiyat olarak derinlerimizde tutarsak, derinlerimize o kadar az nüfuz ederiz. Yüzeysel bir önlem: çünkü derinlerimiz değiş tokuş edilemez, çünkü *hiçbir anlamı yoktur*. O halde bu değiş tokuş edilemezlikten yola çıkarak, hepsi günlük göstergeler koduna dayanan ve bilgi, kültür, ahlak diye adlandırılan bu örtüyle kendimizi örtüyoruz. Bu örtünün altında, yalnızca bu *hiçbir şey* veya bu *derinlik* veya bu *Kaos* veya Nietzsche'nin telaffuz etmeye cesaret edemediği, adlandırılamayan çok farklı bir şey vardır.

Bununla birlikte, Nietzsche'nin *bir amacı* ve bir anlamı *araştırmak için bilinçdışı* üzerinde bu kadar ısrar etmesi ve buna karşın bilinci, bu amacın, bu "bilinçdışı" anlamın bir aracı olma düzeyine indirgemesi ne demektir? Bu yeni baştan dilden (bilim ve kültür dilinden) yararlanmak demektir; uzun bir geleneğin son halkası olarak aldığı ya da aldığını düşündüğü şeye yanıt vermek. *Gerçek dünyayı* yok etmek aynı zamanda *görünümler dünyasını* da yok etmektir –ve bu görünümler-

le birlikte yeni baştan bilinç ve *bilinçdışı– dışarı* ve *içeri* kavramlarını yok etmektir. Bizler *günlük göstergelerin koduna* göre *süreksiz durumların* art arda gelişinden başka bir şey değiliz ve *dilin sabitliği* bu art arda geliş konusunda bizi aldatıyor: bu koda bağımlı olduğumuz sürece, yalnızca süreksiz olarak yaşamamıza rağmen sürekliliğimizi kavrıyoruz: ama bu süreksizlik yalnızca dilin sabitliğini kullanma veya kullanmama tarzımızla ilgilidir: *bilinçli* olmak, dilin sabitliğini kullanmak demektir. Ama sustuğumuz andan itibaren olduğumuz şeyi bilmek için bunu hangi tarzda yapabiliriz?

"Yaşama uygun bir amaç vermeyi isteseydik, bu amacın *hiçbir bilinçli yaşam kategorisiyle* çakışmaması gerekirdi: daha çok bu amacın bu kategorilerin her birini *kendine varmak için bir araç* olarak açıklaması gerekirdi...

Yaşamın amacı, evrimin amacı olarak "yaşamın reddi"! Büyük bir aptallık olarak varoluş! *Bu kadar çılgınca olan bir yorum*, yaşamın bilincin faktörlerine (zevk ve zevksizlik, İyilik ve Kötülük) göre değerlendirilmesinin ipe sapa gelmez bir ürününden başka bir şey değildir. Burada, araçlar amaçtan önce gelir –özellikle *tatsız*, dünyevi, saçma araçlar: böyle araçları kullanan bir amaç ne olursa olsun nasıl değerli olacaktır! Oysa hata, –böyle araçların *gerekliliğini* açıklayan amacı *araştırmak* yerine– önceden tam da bu araçları *dışlayan* bir amacı varsaymamızdır: yani, bazı araçları (hoş, akılcı, erdemli) *kurallar* olarak ele almakta belirli bir *arzulanabilirlik* duyuyoruz. Bu kurallara göre de hangi *tam* amacın *arzulanabilir* olduğunu kararlaştırıyoruz...

Temel hata her zaman şudur: bilinçliliği bütünlüğü içinde yaşamın aracı ve özgünlüğü olarak anlamak yerine, onu ölçüt olarak, yaşamın en üst değer durumu olarak ortaya koyuyoruz: *a parte ad totum*'un yanlış bakış açısı buradadır. Bu bakış açısına

> uyan bütün filozoflar içgüdüsel olarak, *tam bir bilinç*, her olup bitenin yaşamına ve istencine bir tür katılma, bir "tin," bir "Tanrı" tasarımlamaya yöneldiler. Oysa onlara, böylece varoluşun bir *canavarlık* haline geldiğini ve bir "Tanrı"nın ve tam duyumsamanın varoluşun *mahkûm olmasını* zorunlu kılan bir şey olacağını söylemek gerekiyor... Kesin bir biçimde bir amaç ve birçok araç koyan tam bilinci *elemiş* olma olgusu, işte *zorunlu olarak* bizi kötümser olmaktan çıkaran *büyük rahatlamamız*... Varoluşa karşı en büyük *yakınmamız Tanrı'nın varlığıyken*..."[1]

O halde Nietzsche için, bir amaç (bilinçdışı yaşam) olacaktır, çünkü bir *araç* (bu araç bilinçtir) olacaktır – işte akılda tutulması gereken budur. Bu, bilinçdışının anlamsız olmaktan çıkması için bilinci araç olarak değerlendirmenin yeterli olacağını söylemek anlamına gelmiyor mu? Yalnızca bu anlama gelecektir, çünkü Nietzsche'ye kadar bilinç hatalı olarak en yüksek amaç olarak konmuştur ve bu bilinç Nietzsche'yi *bilinçdışı* (o halde kötü) yaşama ve gerçeğin asli niteliği olarak *saçmayı* öne sürmeye zorlayacaktır. Bu şu demektir: kurumsal dil (günlük göstergeler kodu) bizim hakiki olanı *anlamsızın* dışında belirtmemize izin vermez.

Bu durumda yaşamın *gerçekliğini* kavranılabilir şekilde nasıl ileri sürebiliriz? Nietzsche dilden *araç* ve *amaç* terimlerini ödünç aldığı andan itibaren bunun bedelini *dilin değerinin belirlenmesine* katkıda bulunarak ödüyor; ve *anlamın* ve *amacın*, "ben," "özdeşlik," "süre," "is-

[1] KSA, Cilt 12, s. 534-5, 10 [137], Sonbahar 1887 = WP, § 707, s. 376-7.

tenç" gibi yalnızca kurgusal olduklarını bilmesine rağmen – bu aynı adlandırmalardan yola çıkarak *istence* özgü olarak ortaya koyduğu *araçların* ve *amacın* (ne Kaos ne de Bengi Dönüş kendilerinden başka hiçbir amacı izlemez) lehine konuşmayı kabul eder.

Bu Nietzsche'nin bilinci bir amacın –bilinçdışı denen yaşamda bulunan bir amaç– *aracı* olarak düşündüğü anlamına mı gelir? Bilinç kendisiyle ilgili olarak bizi "kötümser" yaparken, varlığın gerçek halini gaspettiği kadarıyla, o zamana kadar *yanlış olan amacı* bilinç olarak suçlamak neye yarar? Burada dilin *gerekliliğine* karşı doğrudan bir saldırı söz konusudur: çünkü kendisi hâlâ gaspeden de olsa, kavranılamaz derinliğimizden ancak düşünülmemiş, söylenmemiş, istenmemiş şeyin içine, dile göre *düşündüğümüz* bir anlamı ve bir amacı yerleştirerek söz etmemize izin verir. Ve bu, bir anlamın, düşünülmüş bir amacın *tersi* de olsa, bu ters oluş, bilincin bakış açısından *bir dil oyunu* olarak kalır.

Araç ve amaç bilincin bakış açısı içinde kalır. Bilincin dışındaki bir amaca ulaşmak için bilinçli kategorileri bir araç olarak kullanmak, hâlâ bilincin "yanlış" bakış açısına tabi olmak demektir: ve *Kaos*'un bir *aracı* olduğunun *bilincinde* olacak olan bilinçlilik, artık ondan bir amaca ulaşmasını bile istemeyen bir kaosun "amacına" itaat edebilecek kapasitede olamayacaktır. Kaos kendi açısından "bilinçli" olacaktır ve artık Kaos olmaktan da çıkacaktır. O halde *bilinç* ve *bilinçdışı* terimleri gerçek olan hiçbir şeye karşılık gelmez: eğer Nietzsche bu terimleri kullanıyorsa, bunu yalnızca "psikolojik" uzlaşım adına yapar, ama söylemediği şeyin anlaşılmasına olanak verir: düşünme eylemi bir edilginliğe karşılık gelir. Bu edilginlik, birleşimlerinin, dili sessizliğe indirgeyen jestleri ve hareketleri taklit ettiği *dilin göstergelerinin sabitliğine* dayanır.

"Her hareket, jest olarak, içinde (dürtüsel) güçlerin kendilerini işitilebilir kıldığı bir tür dili kavramaktır. *Inorganik* dünyada yanlış anlama yoktur, iletişim mükemmelmiş gibi görünür. *Yanlışlık, organik* dünyada başlar. "Şeyler," "tözler," "nitelikler," "etkinlikler" – işte inorganik dünyaya yansıtmaktan kaçınmamız gereken şeyler! Bunlar, organizmaların yaşamasına vesile olan özel yanlışlıklardır. "Yanlışlık" olasılığı sorunu mu? Çelişki "yanlış" ve "doğru" arasında olmayıp "göstergelerin kısaltılmaları" ile "göstergelerin" kendisi arasındadır. Önemli olan şudur: çok sayıda hareketi *temsil eden* biçimlerin yaratımı, göstergelerin bütün türleri için göstergelerin keşfi. *Bütün hareketler içsel bir olayın göstergeleridirler*; ve *her içsel hareket* biçimlerin benzer *değişimleriyle* ifade edilir. *Düşünce* hâlâ içsel olay bile değildir, ama o da yalnızca *duyguların gücünün telafisine karşılık gelen bir göstergebilimdir.*

Doğanın insanileştirilmesi – bize, yani başkalarına göre olan yorum."[1]

"*Temel dürtülerimizin her birinden*, her yaşanan deneyim gibi her olayın *perspektifsel bir değerlendirmesi* oluşur. Bu dürtülerin her biri her başka dürtüye göre engellenmiş veya korunmuş veya desteklen-

[1] KSA, Cilt 12, s. 16-17, 1 [28-9], Sonbahar 1885-İlkbahar 1886.

miş olur, her birinin kendi oluşum yasası vardır (yükselişleri ve düşüşleri, kendi ritmi, vs.) – ve bir dürtü yükseldiği zaman başka bir dürtü ölür."[1]

"Güç istençlerinin" çokluğu olarak insan: araçların ve ifade biçimlerinin çokluğuyla birlikte her biri. Çeşitli sözde "tutkular" (örneğin insan zalimdir), çeşitli temel dürtülerden itibaren, *özdeş bir türün* bilinci olduğu sürece bilince nüfuz etmesi ve bilinçten bir "varlık," bir "öz" veya bir "yeti," bir tutku oluşturmak için onda sentetik olarak tasarlanması anlamında *kurgusal bütünlüklerden* başka bir şey değillerdir. Aynı şekilde ruhun kendisi bilincin bütün görüngüleri için bir *ifadedir*: ama bilinci bütün bu *görüngülerin nedeni* olarak *yorumluyoruz* ("kendinin bilincine varma" bir kurgudur!).[2]

[1] KSA, Cilt 12, s. 25, 1 [58], Sonbahar 1885-Ilkbahar 1886.
[2] KSA, Cilt 12, s. 25, 1 [58], Sonbahar 1885-Ilkbahar 1886.

Bu bakış açısından sorulacak ilk soru dilin göstergelerinin işlevi sorusu olacaktır: veya daha basit şekilde: göstergeler nasıl ve *nerede* doğuyorlar?

"Her hareket, jest olarak, içinde güçlerin kendilerini işitilebilir kıldığı bir tür dili kavramaktır. *Inorganik* dünyada yanlış anlama yoktur, iletişim mükemmelmiş gibi görünüyor. *Yanlışlık, organik* dünyada başlıyor."[1]

Inorganik dünyada iletişim mükemmelmiş gibi görünüyor. Nietzsche şunu demek istiyor: güçlü ile zayıf arasında *tartışma olası değildir*. Başka bir yerde, *"Her güç her an kendi kesin sonucunu çizer,"*[2] diyor. Inandırma dolaysızdır.

Buna karşın, değiş tokuşun ve kendine benzetmenin gerekli olduğu organik dünyada yanlış anlama olanaklı hale geliyor; çünkü değiş tokuş ve kendine benzetme ancak yorumlamayla gerçekleşir: el yordamından kesinliğe – varoluş koşullarının kesinliği. Bu varoluş, ancak benzer ve benzemezle uzun bir deneyim, yani özdeşlik pahasına elde edilebilir. Bu şekilde, referans noktaları, yineleme ve karşılaştırma ve en sonunda da karşılaştırılabilir göstergeler ortaya çıkar.

Oysa, inorganiğin baskın olduğu evrende, organik yaşamın kendisi rastlantısal bir olaydır – o halde kozmik ekonominin olası bir

---

[1] KSA, Cilt 12, s. 16-17, 1 [28], Sonbahar 1885-Ilkbahar 1886.
[2] KSA, Cilt 13, s. 258, 14 [79], Ikbahar 1888 = WP, § 634, s. 337.

"*yanlışlığı*"dır. Bu kozmik ekonominin içinde, *yanlış korkusuna dayanan* yorum *yanlışa* elverişlidir. Organik yaşamın kökeni birleşimlerin *saf bir rastlantısı olsa* bile, organik yaşam bir kez varolunca, artık *rastlantısal* davranamaz. Organik yaşam *gerekliliğine* inanmalı, böylece varoluş koşullarını sürdürmeli ve *rastlantıdan* kaçınmalı ve yalnızca *yanlışlıkla* varolmasına karşın *yanlışlık* yapmamalıdır. İşte Nietzsche'deki *yanlışlığın* ikili görünümü budur: yaşam bir yanılsamaya (yaşamın "gerekliliğine") dayanmaktadır – buradan şu tümce çıkmaktadır: *gerçek, yanlışlık olmadan belirli bir tür canlının varlığını sürdüremeyeceği bir yanlışlıktır.*[1]

Nietzsche'nin düşüncesini biçimlendiren, "rastlantının" – "yanlışlığın" – "varoluş koşullarının yorumunun" – yanılsamanın gerekliliği olarak gerekliliklerinin yanılsamasının oluşturduğu karmaşık yapıyı aklımızda tutalım.

Yorumlama yanlışlığa elverişliyse, buradan, organik yaşamın, diyelim ki insan türünün *–varlığını sürdürmek için gerçeğin zorunlu bir yanlışlık olduğu insan türünün de–* en yüksek derecesinde *yanlış anlama* ortaya çıkar ve yorumlamanın en gelişmiş biçimi olan bir kod yapılır.

Bu göstergeler kodu da nedir? Bu kod, *jestlerin hareketlerinin* (dürtüsel) *göstergelerde bir kısaltımıdır*: kuşkusuz bu, yanlışlığın en yaygın alanını sunan yorumlama sistemidir.

Nietzsche öncelikle doğası *çoğalmadan yapamayan* bir güçten başka bir şey görmemektedir. Bu aralıksız çoğalma ona bunun yalnızca bir güç olmayıp bir güç *istenci* olduğunu söyletir. Bununla birlikte, "*Wille* ZUR *Macht*" terimi bir eğilimi –bir yere doğru yönelimi– o

[1] KSA, Cilt 11, s. 506, 34 [253], Nisan-Haziran 1885 = WP, § 493, s. 272.

halde tam da Nietzsche'nin yalnızca dilsel bir kurgu olarak belirttiği şeyi işaret eder. Buradan, terim için kendi yaptığı tercihi geleneksel istenç kavramından ayırt etmek üzere gösterdiği çabalara rağmen sürekli bir belirsizlik ortaya çıkıyor.

Nietzsche bu "güç istenci"ni –fiziğin niteliksel anlamıyla, enerjiyi– (inorganik dünyada olduğu kadar) organik dünyada buluyor ve bu güç istencini *dürtü* olarak adlandırdığı şeyle tamamen bir tutuyor. Bu dürtü, organik yaşamın en alt düzeyinden insan türüne kadar dal budak salıyor ve tinselleşiyor ve dürtülerin yarattığı organların *ötesinde* ve *berisinde* varlığını sürdürüyor. İçinde dürtülerin yalnızca bir çeşitlendirmeye değil, aynı zamanda sonunda en yüksek engelleri olarak oluşturmaya katkıda bulundukları beyinsel organla birlikte tam bir tersyüz oluşa uğradığı insan ruhu düzeyinde de durum böyledir.

Dürtüler kimi kez birbirleriyle uyuşurlar, kimi kez de beyin işlevinin anlık olarak temsil ettiği bu engelin bir tarafında sürekli bir kavganın içinde birbirleriyle zıtlaşırlar. Öte taraftan dürtüler, *belirlenmiş* oldukları andan itibaren bozucu bir kopyalamaya maruz kalırlar: oysa Nietzsche, dürtülerin kavgasının, dürtülerin her biri özel bir "kod" içeren yoğunluklarının karşılıklı bir yorumuna göre yürütüldüğü olgusu üzerinde durur.

Dürtü *uyarımlara* tepki verir: organik yaşamın en alt düzeyindeki dürtülerden ona kalan şey budur. Bununla birlikte, bu uyarımların içine, hâlâ kendi açılarından birbirlerine tepki veren kimyasal unsurlar girer. Tüm bir yorumlamalar dizisi, en alt düzeyden en uç tinselleşmesine kadar gelişir. Ve *dürtü* ile *itme* kendiliklerinden yorumsaldırlar.

Her canlı *uyarılmış* veya *uyarılabilir* durumların değişkenliklerine karşılık gelen bir göstergeler koduna göre yorum yapar. Buradan *im-*

geler ortaya çıkar: ya *olmuş olanın* ya da *olabilecek olanın* tasarımı – o halde bir *fantazm.*

Dürtünün bilinç düzeyinde *bir istenç olabilmesi* için, bilincin dürtüye amaç olarak *uyarıcı* bir durum sunması ve böylece dürtü için fantazm olan neyse onun *anlamını* ayrıntılı bir biçimde işlemesi gerekir: daha önceden hissedilen uyarımlar doğrultusunda belirlenmiş şemaya göre öncelenen ve böylece olası olan bir uyarım.

Fantazmın çekimi, boşalımı zorunlu kılan değişen yoğunluktaki dürtüsel güçler arasındaki ilişkiden doğar. Bilinç düzeyinde bu güçler ilişkisi *zıt* dürtülerle birlikte değişimlere maruz kalır: göstergelerle eşdeğer dürtüsel *izler.*

Bu şekilde ancak az veya çok değişken olan dürtüsel bir akımın daha önceden belirtilmiş olan izleri yeniden uyarıp uyarmamasına göre *bilinçli* veya *bilinçdışı* durumlar olacaktır: bu akım bile, diğer izlerin yok edilmesi anlamında değişir. Oysa dilin göstergeleri tamamen bu ayrıma bağımlıdır ve ancak yeniden uyarılabilir izlerle uyumlarına göre oluşurlar.

Bir fantazm veya birçok fantazm yalnızca, bir kısmı, söz konusu güçler, belirtilmiş olan şu veya bu izi yoğunlaştırdıkları andan itibaren kodlanmış olan dürtüsel güçlerin aralarındaki ilişkilere göre oluşabilir: böylece pek bilinmedik yeni bir şey *daha önce bilinen* bir şey olarak yanlış yorumlanıyor, bununla birlikte daha önce hiç yoğunlaştırılmamış izler birden yoğunlaştırılıyorlar. hiçbir zaman kodlanmamış çok eski bir ayrıntı yeni gibi görünüyor.

"Zıtlık "doğru" ile "yanlış" arasında olmayıp, göstergelerin kısaltmaları

ile göstergeler arasındadır"[1] – bu, yoğunluk dalgalanmalarına göre birbirleriyle karşılaşan ve birbirlerini yorumlayan dürtülerin ve örgütlenmiş varlıklar düzeyinde, *jestler* aracılığıyla bu hareketler ve jestlerin *biçimlerini* yaratacakları ve göstergeleri *kısaltmalarla* sabitleyen göstergelerin bu buluşundan ayırt edilemeyeceği anlamına geliyor. Çünkü göstergeler onları kısaltırken indirgiyorlar – görünürde dalgalanmalarını *ilk ve son kez* askıya alıyorlar: ama dilin (sabit) göstergeler aralığında, dürtülerin yoğunluğu bu kısaltmalara karşı ancak kesik kesik ve keyfi olarak belirtiliyor: hareketleri ancak amaç olarak bu adlandıran kısaltmayı seçer ve bir *bütünlükler* bileşimi içinde bu amaca ulaşırsa bir *anlam* olarak kurulmayı başarırlar. Bu adlandıran kısaltma böylece *ilk ve son kez yoğunluk düşüşünü* onaylayan bir ifadeyi oluşturur.

Ve aslında, *göstergelerin bu kısaltımları* (sözcükler) bilinç için sürekliliğinin *yegâne* kanıtları değerinde olduklarından, yani içinde "doğru" ve "yanlış"ın, bir şeyin *sürebilmesi* ya da *özdeş* kalabilmesi için (o halde burada *yaratılan göstergeler* ile işaret ettikleri kabul edilen şey arasında bir *uygunluğun* olabilmesi için) *yanlış* temsili gereksindikleri bir alandan yola çıkarak bulunduklarından dolayı, dürtüler de bundan sonra bağlantılı bütünlüğe dayalı olarak ifade edilir ve benzerlikleri veya benzemezlikleri yalnızca *asli bütünlükle* olan ilişkilerine göre değerlendirilebilir: asli bütünlük bundan sonra eyleyenin *ruhu* veya *bilinci* veya *anlığıdır*. Son kertede dürtüler, onları bir yargının *yokluğunda* bile bütünlüğünü veya uyumunu etkileyen olarak gören eyleyenin yargısının konusunu oluşturdukları sürece "tutkular" olarak nitelenmişlerdir: bunlar, eyleyenin *tutkuları* (ya da duyguları) olurlar ve dürtüler eyleyeni bilmediği sürece, eyleyen dürtüleri kendi

[1] KSA, Cilt 12, s. 16-17, 1 [28], Sonbahar 1885-İlkbahar 1886.

"istekleri," "eğilimleri" ya da "hevesleri" –bu terimler her zaman için, "eğimleri" gerektiren süregiden bir *bütünlük*, bir değişmezlik, bir doruğun temsiliyle bağlantılıdır– olarak yorumlar.

Bu bakış açısından, Nietzsche, *duygu* terimini alıkoyar – bunu, eyleyenin sahte "bütünlüğü"ne *boyun eğmiş olarak* eyleyeni, sürekli değiştiren, devingen ve kırılgan kılan *güçlere* bağımsızlıklarını vermek için yapar. Kendisi de bu "göstergeler kısaltımı"nın ürünü olan eyleyen her şeye rağmen dürtüsel hareketler olan *göstergelerin uygunluklarının ötesinde kendisini düşünür*: o halde Nietzsche için bunlar, sussa veya konuşsa da eyleyenin yaptığı jestler de dahil olmak üzere, yorumlanabilir jestlerle ilgili hareketlerdir.

Ama bu jestler, artık, *eyleyenin altında* karşılıklı olarak *birbirlerini anlamlandıran* hareketleri ifade etmezler: eğer onlar bir diğerinin zorlamasının sonuçlarını hissediyor ve bunun sonucunda jestleri yapıyorlarsa, *"göstergeler" sistemi* dürtüsel zorlama jestlerini *kısaltır* ve ister dışardan ister içerden olsun başına gelen her şeyle ilgili olarak bir dizi önerme ve ifadenin (gramatik olarak) "konusu" olan (eyleyenin) tutarlı *bütünlüğüne* indirger: öyle ki kökeninde *bu kısaltma sistemine model* olarak hizmet eden *dürtü* veya *itme* –(direnç veya dirençsizlik)– eyleyence anlamsız hale getirilir; yoğunluklar (dürtü-itme) ancak kısaltma sistemi tarafından öncelikle eyleyenin *eğilimsel* durumlarına indirgenmemeleri koşuluyla anlam kazanır. Eyleyen, bundan sonra, ısrarında –anlığının ısrarında bile– *tehdit edilmiş* veya *güvence verilmiş* hissetmesine bağlı olarak *düşünür veya düşündüğünü zanneder*; anlık, eyleyen ile bu kısaltma sistemi arasındaki uygunluğu tahrip edebilecek herhangi bir şeyin *itilmesinden* başka bir şey değildir (eyleyenin macerası *yoğunluk dalgalanmalarına, eğilim yoksunluğuna* teslim olduğu sürece); ya da tam tersi saf ve yalın bir *dürtüdür* (bu

dalgalanmaları *düşünce* biçimine indirgediği oranda). Oysa – yoğunluk dalgalanmalarının durmaksızın kendi *"kısaltımlarına"* karşı olmasından değilse, düşüncenin kendisi nasıl mümkün olabilir? Nietzsche, *Oluşmakta olan şeyi ifade edecek dile sahip değiliz*, der. Her düşünce, her zaman dürtülerin kendi aralarındaki ve temel olarak da direnç gösterenle baskın çıkan arasındaki kısa süreli güç ilişkisinden doğar. Nietzsche, bir düşüncenin *–görünürde bir öncekinden doğmuş olan–* diğer bir düşüncenin ardından gelmesine, *bütün dürtüsel güç konumu bu aralıkta değişmiş olan göstergedir*, diyor. Ve ekliyor: *"istenç"* – aldatıcı somutlaştırma. Bununla, her *"istencin,"* "bilinçlilik"ten itibaren, *göstergelerin, göstergelerin kendilerince kısaltılmasına* uygun bir kurmacadan başka bir şey olmadığını kasteder.

Oysa eyleyen için, düşüncesinin kaynaklandığı *savaşı bilmemek* bir varolma koşuludur: "özne" hiçbir şekilde bu canlı bütünlük olmayıp, *"kendisini sürdürmek isteyen dürtülerin savaşıdır."*[1]

"Kendisini sürdürmek isteyen savaş: işte Nietzsche, hem anlaşılmaz ve hem de gerçek olan bu derinlikten yola çıkarak, eyleyenin ötesinde, "beden" ile "Kaos" arasında yeni bir tutarlılık kurmak istemiştir. O halde eyleyenin rastlantısal tutarlılığı ile Kaos'un tutarsızlığı arasında bir gerilim vardır.

Öncelikle Nietzsche'nin kötücül olmaktan uzak bir tarzda ele almaktan hoşlandığı bir makine beliriyor; üstelik insan varlığını bir otomat durumuna indirger görünen bu güçlerin kendileri bir makineyi çağrıştırır. Buradan özgürleştirici duygu ortaya çıkıyor:

[1] Krş. KSA, Cilt 12, s. 315, 7 [60] = WP, § 481, s. 267.

canlı varlığı bu aynı güçlere uygun şekilde *yeniden inşa edebilmek* ve böylece ona dürtüsel kendiliğindenliği geri vermek.

Öncelikle tamamen "otomatik" olan her şeyi kabul etmek: otomatı parçalara ayırmak yeniden bir "özne" inşa etmez. *Perspektifçilik* bu otomatın kendi yanılsaması olduğundan, ona bu yanılsamacı perspektifin *bilgisini*, bu "bilinçdışının" "bilinçliliğini" vermek, yeni bir özgürlüğün, yaratıcı bir özgürlüğün koşullarını yaratmak demektir. "Bilinçdışının" "bilinçliliği" ancak bir güçler taklidine dayanabilir; burada, Nietzsche'nin, *göstergelerin kendilerinin (göstergeleri) kısaltması* – hareketlerin kodlaması– olarak adlandırdığı şeyi yok etmek söz konusu olmayıp, *"bilinç" göstergebilimini dürtülerin göstergebilimine* yeniden dönüştürmek söz konusudur: hareketleri gizleyen, yadsıyan, ele veren –ve böylece güçlerin süregiden savaşını bilmeyen– "bilinç kategorileri," düşüncenin görünürdeki kendiliğindenliğinin altında otomatizmi sürdürürler: *gerçek kendiliğindenliği* yeniden bulmak için, bu "kategorilerin" üreticisi olan entelektüel organ, kendi açısından bundan böyle yalın bir otomat, saf araç olarak değerlendirilmelidir: bundan dolayı, kendinin izleyicisi olarak otomat özgürlüğünü ancak yoğunluktan eğilime ve eğilimden yoğunluğa giden *gösteride* bulabilir.

"Bir eylemin, bir karakterin, bir varlığın değerini, en baştan beri edimde bulunmaya ya da yaşamaya neden olan eğilimi, faydalı amacın içine koyduk: bu kadim tuhaflık en sonunda tehlikeli bir dönemeçte – özellikle olaylarda eğilim ve amaç eksikliğinin gitgide bilincin ilk sırasına geçtiği kabul edilmiştir. Bu noktada genel bir değer düşüşü hazırlanıyormuş gibi görünüyor: "*Hiçbir şeyin anlamı yoktur*" – bu melankolik tümce şu anlama gelir: her anlam eğilimin içinde bulunur ve eğilimin mutlak olarak yok olduğu varsayıldığında, amaç da mutlak olarak yok olur." Bu değerlendirmeye uygun olarak, yaşamın anlamı, "ölümden sonraki bir yaşama" veya fikirlerin veya insanlığın veya halkın veya bireylerin ilerleyen gelişmesine aktarmak zorunda kalınmıştır; ama bu şekilde amacın *ad infinitum* bir sürecine gelinmiştir: sonunda evrensel süreç içinde – belki de hiçliğe doğru giden bir sürecin doğaüstü ilham perisinden uzaklaşan perspektifi karşısında– bir yer sabitleme gereksinimi doğmuştur!

Bu ilişki içinde, "amacı" daha kesin bir eleştiriye tabi tutmak gereklidir: bir eylemin *hiçbir zaman faydalı bir amacın sonucu olmadığını; amaç ve aracın yorumlamalar* olduğunu kabul etmek gerekir; bu yorumlamalara göre, bir olaydaki belirli noktalar, başka noktalar ve özellikle çoğunluk vurgulanmış ve seçilmiştir: bir şeye faydalı bir amaç için başlan-

dığı her defasında, farklı bir tarzda çok farklı bir şey oluşur; amaçlı her eylemle ilgili olarak, bu, güneşin yaydığı ısının görünürdeki amaçlılığı gibidir: aşırı kütle boş yere harcanmıştır; yalnızca çok küçük bir bölümün bir "faydası," bir "anlamı" vardır; "araçlarıyla" birlikte bir "amaç," müthiş bir şekilde kesinlikten uzak bir betimlemeden başka bir şey değildir, bu betimleme kuşkusuz bir yönerge, bir "istenç" olarak sorunu yönetebilir, tanımlanmamış bütünlükler yerine yalnızca sabitlenmiş büyüklükler koyan itaatkâr ve hazırlanmış bir araçlar sistemini varsayar – (bu, bilinen tek "amacımıza" "bir eylemin nedeni" rolünü atfedebilmek için, amaç ve araçları hiç hakkımız olmayan bir prosedüre katan daha zeki, ama daha dar bir anlıklar sistemi tasarladığımız anlamına gelir: bu, bir sorunu, çözümü gözlemimizin ulaşamayacağı bir dünyaya aktararak çözmek anlamına gelir).

Bitirirken: bir "amaç", amaçlı eyleme yol açan etkin güçlerdeki değişimler dizisinde neden bir *ikincil görüngü* olamasın –bizi nedenleri olarak *değil*, olayların belirtileri olarak ilgili olaylara önceden yönlendiren, bilinçte çizilmiş soluk bir imge?– Ama bu şekilde *istencin kendisini* eleştirmiş olduk: bu, istencin bir edimi olarak bilinçliliğe yükselen bir neden varsaymak yanılsama değil midir?

Bütün bilinçlilik tezahürleri yalnızca nihai tezahürler, görünüşte bilinçlilik düzeyinde başarılarını

birbirlerine koşullayan bir zincirdeki son halkalar değil midir? Bu bir yanılsama olabilir."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 247-8, 7 [1], 1886 sonu-İlkbahar 1887 = WP, § 666, s. 351-2.

O halde, eğilim, "bilinçlilik" tarafından "istence" ayrılan bir *amacı* istediği sürece, bilinçlilik tarafından oluşturulan göstergeler kodundan başka yerde hiçbir *eğilim* yoktur. *Amaç*, etkin güçler tarafından uyarılan bir imgeden başka bir şey değildir ve bu etkin güçler *eğilim* olarak hissedilir ve kodlanır. Bilinç düzeyi ile etkin güçler arasında, *ruh hali hareketi* diye adlandırılan şey vardır ve bu hareketten, etkin güçlerin altında maruz kalınan ve eğer iş işten geçmemişse, bilinç düzeyinde ele alınamayan şey anlaşılır.

Böyle bir "fizyolojik" incelemenin sonunda, eğer bu, bir taraftan birey için yol açtığı bütün sonuçlarıyla birlikte kurumsal dilin *dışsallığı* değilse ve diğer taraftan, *öngörülemezliği* kurumsal dilin içerdiği sınırların dışında başka sınırları olmayan kontrol edilemez bir *içsellik* değilse, insan davranışı için artık başvurabileceği hiçbir otorite kalmayacaktır. Dilin temsil ettiği (bundan yararlanan kişinin içinde) ve bireyin bunun aracılığıyla kendini anlatmaya çalıştığı *dışsallık*, bireye, (Nietzsche tarafından yok edilen) bu *bütünlüklerin*korunmasını ve jest ve düşüncelerini bu bütünlüklere uydurmasını zorla kabul ettirir. Aslında belirli bir netlik (bir kez daha kendinin ve başkalarının "fizyolojik" bilinçliliği) derecesine dayanan insan davranışı ne olacaktır? – şöyle ki, bireyler, belirttikleri her an bile *belirttikleri şeyi "istemedikleri"* olgusu üzerinde anlaşıyorlar; buna karşın, bireyler, her birinin her zaman sezinlemek zorunda olduğu bir "şu"yu hissedeceklerdir (sağduyuya gelince, gülünecek şey). – Çeşitli derecelerde, bu "bi-

linçlilik" değilse de, en azından benzer bir güvensizliğin gizli kavranışının, geleneksel olsun ya da olmasın, bazen "sağduyu"nun içinde bile var olmaktan ve aniden ortaya çıkmaktan geri durmadığı kesindir.

Böyle bir netliğin –her tür davranmanın, düşünmenin, hissetmenin, istemenin altındaki *az veya çok ince bir "koşullanma"nın yeni bilinçliliğinin*– eğer bir gün egemen olmayı başarırsa yeni bir konformizmi yerleştireceğini Nietzsche o kadar iyi görmüştür ki, sonunda bilinçliliğin kendisini alaya almıştır.

Bununla birlikte, onun Bengi Dönüş "buluşunun" özü budur: çünkü böyle bir netlik imkânsızsa, Kısırdöngü öğretisinin kanıtlama eğiliminde olduğu şey, Dönüş "inancının," yaşamın anlamsızlığını benimsemenin kendi içinde başka türlü uygulanamaz olan bir netliğe yol açtığıdır. Ne dilden, ne eğilimlerimizden, ne de istencimizden vazgeçebiliriz; ama, Kısırdöngü "yasasına" tabi olan bu istenci ve bu eğilimleri bugüne kadar yaptığımızdan *farklı* bir şekilde değerlendirebiliriz.

Dahası, bir unutuluş göstergesi olan Kısırdöngü öğretisi, olduğumuz ve olacağımız şeyin yalnızca sayısız kez değil, her zaman ve sürekli *unutuluşuna* dayanmaktadır. Şimdi olduğumuz bizden başkasıyız: başka yerde değil, *her zaman* bu *aynı yaşamın* içindeki *başkaları* olarak. Oysa, netlik –(bu, ileri sürülen ya da kabul edilenle gizli gerçek arasındaki *tam bir uyumsuzluk düşüncesi* anlamına gelir)– Nietzsche için yaşamın zıttı, gücün devinimsizliği değil midir? Bu tam da gerçek-olmayan olarak, insan türüne varlığını sürdürmesine izin veren *yanlışlık* değil midir? Bu, bu hayvan türünün zorunlu bazı varoluş koşullarına karşılık gelen *bu aynı "fizyolojik koşullanma"nın bilinçdışılığı* değil midir? Nietzsche sürekli bunu ileri sürmedi mi? Bununla birlikte

daha az güçle olmamak üzere şunu da söylemedi mi: *özgür olmadığımızı bilmek, köleliğimizi aşabilmenin tek yoludur*. Saf mekanizmalar, saf otomatlar olarak, bunu *bilerek* kendiliğindenliği mi elde ediyoruz?

Bir taraftan, yaşam için *gerekli olan unutuluş ve bilinçdışılık*; öte taraftan, *istençli* olduğu için koşullu durumumuzun bilincini kapsayan bir "bilinçdışılık istenci": çözülemez karşıtlık.

Oysa, "*yaşamın kendisi bu çok önemli* [Bengi Dönüş] *düşüncesini buldu: yaşam en üst engelinin ötesine geçmek istiyor.*"[1]

[1] GS, Cilt 12, s. 369, no 720.

BENGİ DÖNÜŞ DENEYİMİ

GAST'A,

Sils-Maria, 14 Ağustos 1881.

. ...

Ağustos güneşi üzerimizde parıldıyor, yıl kaçıp gidiyor, daha büyük bir sessizlik, daha büyük bir huzur dağların üzerine ve ormanların içine yayılıyor. Ufkumda –daha önce benzerlerini görmediğim– düşünceler doğdu, bunların hiçbirinin dışarı çıkmasına izin vermeyeceğim ve sarsılmaz bir dinginlik içinde kendimi besleyeceğim! Ah, dostum, bazen korku içimde dolaşıyor ve kısacası en tehlikeli yaşamlardan birini yaşıyorum, çünkü ben PATLAYABİLECEK makinelerdenim! Duygularımın yoğunluğu beni titretiyor ve güldürüyor –daha önce birçok kez, gözlerim yanglı olduğu şeklinde gülünç bir bahaneyle odamı terk edemedim– neden? Her defa, bir önceki gün, başıboş gezintilerim sürerken çok fazla ağladım, duygusal gözyaşları değil sevinç gözyaşları döktüm: ve gözyaşları içinde şarkı söylüyordum ve bütün insanlardan ileride olan yeni bir görüşle *dolmuş olarak saçmalıkları bağıra bağıra söylüyordum.*

Sonuçta – eğer bütün gücümü tükettiysem, takdirleri, yüreklendirmeleri, dışarının avuntularını beklemem gerekiyorsa, o halde nerede olacağım? Ben kim olacağım? Yaşamımda, gerçekten, bir onama, avuntuların avuntusu olarak onaylayıcı bir tokalaşma hissettiğim anlar ve hatta uzun dönemler oldu (örneğin 1878 yılında) – ve tam da bu sırada, güvenebileceğimi zannettiğim ve bana benzer iyiliği gösterebilecek kişiler beni yüzüstü bıraktılar. Bundan sonra artık hiçbir şey beklemiyorum ve bugünlerde aldığım mektupları dü-

şündüğüm zaman yalnızca belirli bir donukluk ve hüzünlü bir şaşkınlık hissediyorum –bu mektuplarda her şey çok anlamsız, hiç kimse hiçbir zaman benim hakkımda hiçbir şey hissetmedi, hiç kimse benim hakkımda en küçük bir fikir bile edinmedi– bana söylenen şeyler saygı ve iyi niyet dolu, ama bana uzak, uzak, uzak. Sevgili Jacob Burckhardt'ımız bile bana uysal ve ürkek küçük mektuplar yazıyor.[1]

[1] Peter Gast'a mektup, 14 Ağustos 1881. Schlechta, Cilt 3, s. 1172-4 = Middleton , Mektup 90, s. 178.

AYNI'NIN BENGİ DÖNÜŞÜNÜN YAŞANAN DENEYİMİNDEKİ UNUTMA VE GEÇMİŞİN ANIMSANMASI

Aynı'nın Bengi Dönüşü düşüncesi Nietzsche'ye bir *Stimmung*'un, ruhun belli bir tonalitesinin ortasında, *ani bir uyanış* olarak geliyor: bu Stimmung'la karışarak ondan bir düşünce olarak çıkıyor; bununla birlikte bir vahiy – *ani bir ortaya çıkış* özelliğini koruyor.

(Burada bu deneyimin esrik özelliği ile daha önce gençlik döneminde (Helenleştirici dönem) Nietzsche'nin kafasını kurcalayan *Evrensel Halka* kavramını birbirlerinden ayırmak gerekiyor).

Bu vahiy içinde unutmanın işlevi nedir? Ve daha özel olarak unutma, yalnızca Bengi Dönüş vahyi için vazgeçilmez koşul olduğu kadar, vahyedilen kişinin *özdeşliğinin birdenbire dönüşebilmesi* için de koşul olup aynı zamanda köken değil midir?

Unutma, bengi oluşu ve bütün özdeşliklerin varlığın içinde emilmesini kapsar.

Nietzsche tarafından yaşanan deneyimde, vahyedilen içerikle bu içeriğin şu şekilde formüle edilmiş olarak öğretilmesi (etik bir öğreti olarak) arasında örtük bir karşıtlık yok mu: sanki sayısız kez yeniden yaşamak zorundaymışın gibi davran ve sayısız kez yaşamayı iste – çünkü, şu veya bu şekilde, yeniden başlamak ve yeniden yaşamak zorunda kalacaksın.

Buyurucu önerme, istence (güç istenci) başvurarak (zorunlu) unutmayı tamamlar; ikinci önerme de unutmanın içine karışmış olan zorunluluğu önceden fark eder.

Geçmişin anımsanması Dönüş'ün vahyiyle örtüşür: Dönüş nasıl unutmayı getirmez? Zorunlu dönüş gerçeği bana vahyedildiği anda, ben (Nietzsche) kendimi, yalnızca, içinde döngünün sonsuzluğunun doruk noktasına ulaştığı temel noktaya gelmiş olarak bulduğumu öğrenmiyorum; aynı zamanda bu gerçeği unutmuş olarak daha önce *şimdi* olduğumdan *başka biri* olduğumu öğreniyorum ve böylece bunu öğrenirken başka biri haline geliyorum; bu vahyi yeniden öğrenmeme kadar – yine değişecek ve sonsuz bir zaman süresince zorunlu olarak değişeceğimi bir kez daha unutacak mıyım?

Vurgunun verili özdeşliğin kaybı üzerine yapılması gerekir. "Tanrı'nın (sorumlu ben'in özdeşliğini güvence altına alan Tanrı'nın) ölümü," Nietzscheci ruhtaki çeşitli Stimmung'ları içinde daha önce kavranmış bütün olası özdeşlikleri ruha açar; Bengi Dönüş'ün vahyi zorunluluk olarak olası bütün özdeşliklerin ardışık gerçekleşmelerini getirir: "tarihin bütün adları, özde, benim" – sonuçta, "Dionysos ve Çarmıhtaki İsa." Nietzsche'de, "Tanrı'nın ölümü" Bengi Dönüş'ün esrik anı gibi bir Stimmung'a karşılık gelir.

Konudışı yazı:

Bengi Dönüş, istenmesi gereken bir zorunluluktur: yalnızca şimdi olduğum kişi –istenç burada bir özneyi varsaydığı kadarıyla– geri dönüşümün ve olduğum şeye varan bütün olayların zorunluluğunu isteyebilir; oysa,. bu özne artık buraya kadar olduğu şeyi isteyemez, ama önceki *bütün* olasılıkları ister; çünkü bir bakışla Dönüş'ün zorunluluğunu evrensel yasa olarak kucaklamakla, dairesel harekete göre, Bengi Dönüş yasasını *keşfettiğim anda olduğum şey* haline yeniden gelmem için, bütün dizinin *katedilmesi gereken diğer ben'leri* içinde ken-

dimi istemek amacıyla şu anki ben'imin fiili olarak varolmasına son veriyorum.

Bengi Dönüş bana vahyedildiği anda burada ve şimdi ben olmaktan *hic et nunc* olarak çıkarım ve bu vahyi kendimin belleği dışında olduğum anda unutacağımı bilerek, sayısız başkaları haline gelmeye yatkın olurum; bu unutma şimdiki istencimin konusunu oluşturuyor; çünkü benzer unutma kendi sınırlarımın dışındaki bir bellekle eşdeğer olacaktır: ve şu anki bilinçliliğim ancak diğer olası özdeşliklerimin unutulmasıyla kurulabilecektir.

Bu bellek nedir? Kendimden kurtularak, kendimi verdiğim zorunlu dairesel hareket. Eğer şimdi bu istence izin verirsem ve onu zorunlu olarak isterken onu tekrar istemiş olursam, bilincimi dairesel hareketin kalıplarına uydurmaktan başka bir şey yapmamış olacağım: Döngü'yle özdeşleşmek zorunda olsam da, hiçbir zaman bu tasarımdan kendim olarak çıkmayacağım; aslında Bengi Dönüş'ün *ani vahyinin* bana ulaştığı anda *artık yokum*; bu vahyin bir anlamı olması için, kendimin bilinçliliğini kaybetmem ve dönüşün dairesel hareketinin, beni olabilirliklerimin bütün dizisini katetme zorunluluğunun vahyedildiği ana geri götürünceye kadar bilinçdışımla karışması gerekecektir. Artık bana, bu önceki olabilirliklerin sonucu ya da, binlercesinin arasında bir gerçekleşme olarak değil, ama rastlantısallığının bütün dizisinin bütünsel dönüşünün zorunluluğunu kapsadığı rastlantısal bir an olarak kendimi yeniden istemekten başka bir şey kalmıyor.

Ama rastlantısal bir an olarak kendini yeniden istemek *ilk ve son kez* kendi olmaktan feragat etmek demektir: çünkü kendim olmaktan feragat etmeyi ve bu feragatı istemeyi ilk ve son kez yapmadım ve diyelim ki *ilk ve son kez* bu anı *bir kez daha* yeniden istemek zorundaysam, ben, *ilk ve son kez* bu rastlantısal an bile değilim! Hiçbir şey için

mi? Benim için. Hiçbir şey burada *ilk ve son kez Döngü'dür*. Diyelim ki, bu, olan her şeyle, olagelen her şeyle, dünyada bir gün olacak şeyle ilgili bir göstergedir.

İstenç, şimdi yeniden istenmesi gereken şeyin unutuluşu olmadan, nasıl işin içine karışabilir?

Çünkü aslında, tam da Döngüsel hareketin zorunluluğunun bana vahyedildiği an, kendini yaşamıma, önceden hiç gerçekleşmemiş an olarak sunar! Her şeyin geri döndüğünün zorunluluğunu bilmem ve hissetmem için, *hohe Stimmung*, ruhumun yüksek tonalitesi gerekmiştir. İçinde Döngü'nün birdenbire yansıdığı bu yüksek tonaliteyi düşünürsem, Döngü'yü kişisel bir saplantı olarak değil de, ne kadar az olursa olsun, varlığın tek geçerli kavranışı olarak –tek gerçekliği olarak– kabul ettiğimi saptama noktasına gelirim; bu varlığın daha önce belki de başka biçimler altında sayısız kez bana görünmemiş olması imkânsızdır: ama bu olguyu unuttum, çünkü Döngü (başka bir aşamaya geçmek ve her şeyin durma noktasına geleceği korkusuyla kendi'nin dışına atılmak için) döngüsel harekete kalıcı bir şekilde kaydedildiği için, bir durumdan ötekine geçerken zorunlu olarak unutuluyor. Ve bu yaşamda kendimin dışına sürüklendiğimi hiç unutmayacağım zaman, yine de –hiçbir şekilde bu yaşamdan farklı olmayan– başka bir yaşamda kendimin dışına atılmış olduğumu unuttum!

Her şeyin durma noktasına geleceği korkusuyla mı? Bu, bu ani vahiy anında hareketin duracağını söylemek midir? Döngüsel hareketin durması bir yana: çünkü Nietzsche olarak ben de bu hareketin dışına çıkamadım: bu vahiy bana ne bir anımsama, ne de *déjà vu* deneyimi olarak geldi. Sürekli bu dönüşün zorunluluğunu haykırmak zorunda

kalsam da, öğrettiğim gerçeğin dışında olarak beni bende tutacak bir önceki özdeş vahyi *anımsasaydım*, *benim için* her şey dururdu. O halde, bu vahyin *doğru olması* için onu unutmam gerekmiştir! Arada aniden fark ettiğim ve aynı noktaya getirilmek için katetmek zorunda olduğum dizinin içinde, Aynı'nın Bengi Dönüşü'nün bu vahyi, döngüsel hareketin *herhangi bir başka anında*, *aynı vahyin* pekâlâ oluşabildiği anlamına gelmektedir! Hatta böyle olması gerekir: bu vahyi almak, döngüsel hareketin *bütün diğer anları içinde* bu vahyi almak için değilse ben *hiçbir şeyim*: özellikle tek başına benim için hiçbir yerde, ama her zaman bir bütün olarak hareketin içinde.

Nietzsche, Aynı'nın Bengi Dönüşü'nden, en üstün düşünceden ve aynı zamanda en üstün duygudan, en yüksek duygudan söz eder gibi söz ediyor.

Bu şekilde *Şen Bilim*'le aynı dönemde yazdığı, yayımlanmamış bir notta şöyle yazıyor: "Öğretim şunu öğretiyor: yeniden yaşamayı arzulamanı gerektirecek şekilde yaşamak, bu senin ödevindir – bütün durumlarda yeniden yaşayacaksın! Çabası en yüksek duyguyu sağlayan kişi çaba göstersin; dinlenmesi en yüksek duyguyu sağlayan kişi dinlensin; ait olma, izleme ve itaat etmesi en yüksek duyguyu sağlayan kişi itaat etsin. Yeter ki, ona en yüksek duyguyu sağlayan şeyin bilincinde olsun ve hiçbir vasat şeyin karşısında geri çekilmesin! Burada bengilik söz konusudur!"[1] Ve daha önce Nietzsche, bugünkü insanlığın, bengi bir oluşa ve gelecekteki bir iyileşmeye uygun, sonsuz bir ruh bağışlanmış doğaların yapabildikleri gibi artık *bekleyemediğini* bildiğini belirtir. Burada arzuya ve zorunluluğa göre istenç daha az vurgulanmıştır ve bu arzu ve bu zorunluluk sonsuzlukla bağlantılı-

[1] KSA, Cilt 9, s. 505, 11 [163], İlkbahar-Sonbahar 1881.

dır: buradan, en yüksek duyguya, Nietzscheci terimlerle *hohe Stimmung*'a –yüksek bir ruh tonalitesine– olan gönderme ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche, benzer bir yüksek ruh tonalitesi, benzer Stimmung'un içinde, ona Bengi Dönüş'ü vahyeden anı yaşamıştır.

Bir ruh tonalitesi, bir Stimmung, nasıl bir düşünce haline ve en yüksek duygu –das höchste Gefühl, yani Bengi Dönüş– nasıl en üstün düşünce haline gelir?

a) Ruh tonalitesi bir yoğunluk dalgalanmasıdır;

b) Ruh tonalitesinin iletilebilir olması için, yoğunluğun kendisini nesne olarak alması ve böylece kendi üzerine dönmesi gerekir;

c) Yoğunluk, kendi üzerine dönerek, kendini yorumlar: ama kendisini nasıl yorumlayabilir? Kendisine karşı bir denge oluşturarak: bunun için yoğunluğun bölünmesi, kendisinden ayrılması ve yeniden birleşmesi gerekecektir; nitekim, yükseliş ve düşüş anları olarak adlandırılabilen anlarda yoğunluğun başına gelen şey budur; bununla birlikte her zaman aynı dalgalanma söz konusudur: somut anlamıyla buna dalga diyelim (geçerken, Nietzscheci tefekkür için denizin dalgalarının görünümünün önemini anımsayalım).

d) Ama bir yorumlama bir anlam araştırmasını varsayar. Yükseliş ve düşüş: bunlar adlandırmalardır: başka hiçbir şey değil. Bu yükseliş ve düşüş saptamasının ötesinde bir anlam var mıdır? Yoğunluğun yoğunluk olma dışında bir anlamı yoktur. Yoğunluğun kendi içinde hiçbir anlamı yokmuş gibi görünüyor. Anlam nedir? Ve nasıl oluşabilir? Anlamın etkeni nedir?

e) Anlamın etkeninin bir kez daha çeşitli dalgalanmalarına göre yoğunluk olması gerekirmiş gibi görünüyor: eğer yoğunluğun yoğunluk olma anlamı dışında kendiliğinden hiçbir anlamı yoksa, ru-

hun şu veya bu tonalitesi olarak kendi kendini anlamlandırmak olan anlamın etkeni nasıl olabilir? Biraz önce, yoğunluğun kendini nasıl yorumlayabildiğini sormuştuk ve yükselişlerinde ve düşüşlerinde bir denge gibi davranmak zorunda olduğu yanıtını vermiştik. Ama bu yine de basit bir gözlemden başka bir şey değildir. O halde nasıl bir anlam ediniyor ve anlam yoğunluğun içinde nasıl oluşuyor? Ama tam da, yeni bir dalgalanmanın içinde kendine dönerek! Yoğunluk, bu çalkalanmanın içinde kendini yineleyerek ve kendini taklit ederek bir gösterge haline gelir;

f) Ama bir gösterge öncelikle bir yoğunluk dalgalanmasının izidir: eğer bir gösterge anlamını koruyorsa, bunun nedeni yoğunluk derecesinin göstergeyle örtüşmesidir; gösterge, ancak, bir şekilde ilk iziyle birleşen belli bir tarzdaki yeni bir yoğunluk akımı dolayımıyla anlam ifade eder;

g) Ama bir gösterge yalnızca bir dalgalanmanın izi değildir: aynı zamanda bir yoğunluk eksikliğini belirtebilir ve tuhaf olan şey, yalnızca bu eksikliği göstermek için burada hâlâ yeni bir akımın gerekli olmasıdır.

İster bu akımı dikkat, istenç ya da bellek olarak adlandıralım ve ister bu ters akımı aldırmazlık, gevşeklik ya da unutma olarak adlandıralım, burada her zaman aynı kalan gelgitin dalgalanmalarının hiçbir şekilde farklı olmayan aynı yoğunluğu söz konusudur: Nietzsche onlara şöyle diyor: "*Siz ve ben, hepimiz aynı kökendeniz! aynı ırktanız!*"[1]

Bu akım ve ters akım, dalgalanma dalgalanmanın içindeyken birbirine karışacaktır ve içinde yoğunluğun kendini ifade ettiği adlandırımlar, dalgaların tepesine çıkan ve orada yalnızca köpüklü

[1] Krş. *Şen Bilim*, § 310.

kabarcıklar bırakan şekiller gibidir. Ve burada buna düşünce diyoruz: ama görünürde bizim olarak sınırlanmış ve kapatılmış başka doğalarda, her şeye rağmen Nietzsche'yi dalgaların hareketine başvurmaya götürebilen yeteri kadar açık bir şey varsa da, anlam, ancak akımla varolduğu için, gösterge yoğunluk dalgalanmasının doruk noktasına ulaşsa da, kendisini üstünü örttüğü devingen uçurumlardan *hiçbir zaman tam anlamıyla kurtaramaz*. Her anlam, anlam üreteci Kaos'un işlevi olarak kalır.

Yoğunluk, ne başlangıcı ne de sonu olan devingen bir kaosa itaat eder.

Böylece her insanda, akımının ve ters akımının aslında kimseye ait olmayan ve ne başlangıcı ne de sonu olan bir düşüncenin anlamlı veya anlamsız dalgalanmalarını oluşturduğu bir yoğunluk devinir.

Ama eğer bu dalgalanan öğenin tersine, her birimiz kapalı ve görünürde sınırlanmış bir bütünlüğü oluşturuyorsa, bu, anlamlı dalgalanma izleri sayesindedir: burada günlük göstergelerin kodu olarak adlandıracağım bir göstergeler sistemi. Bu göstergelerin başkasına olduğu kadar bize de anlamlandırma izni vermesi, yani kendi dalgalanmalarımızın nerede başladığı ve nerede bittiğine gelince, eğer bu, bir göstergenin bu kodun içinde her zaman kimi kez en yüksek, kimi kez en düşük yoğunluk derecesine karşılık gelmiyorsa hiçbir şey bilmiyoruz: yani, *bütün önermelerimizin öznesi olarak ben, ben öznesi*. Her şeye rağmen her zaman değişken olan bir dalgalanma izinden başka bir şey olmayan bu gösterge sayesinde, kendimizi *düşünen* olarak, bize geldiği şekliyle bir düşünce olarak oluşturuyoruz – buna karşın, bizde düşünen ve düşünmeyi sürdüren başkaları olup olmadığını hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz: ama olduğumuzu zannettiğimiz *içeriye* göre *dışarıyı* oluşturan bu başkası nedir? Her şey tek bir söyleme, her kişi-

nin ve hiç kimsenin düşüncesine karşılık gelen yoğunluk dalgalanmalarına indirgeniyor.

Günlük iletişim kodunun içindeki *ben* göstergesi, en güçlü ve en zayıf yoğunluklara karşılık geldiği ve mevcut oluş ya da olmayış derecelerimiz arasında bir karşılıklılık kurduğu sürece çevremizle olduğu gibi bizimle de değişken bir uyum durumu sağlar: böylece kimsenin düşüncesi, kendi içinde bu yoğunluk, belirlenebilir başlangıcı ve sonu olmaksızın, onu kendisine tahsis eden eyleyende bir zorunluluk bulur, kendinin veya dünyanın belleğinin ve unutmasının iniş çıkışları içinde bir yazgıya ulaşır: aslında her şeyin tek bir yoğunluk devresinden başka bir şey olmadığı kabul edilirse sonuçta daha keyfi hiçbir şey olamaz: bir adlandırmanın oluşması ve bir anlamın kurulması için hâlâ bu tahsis edilmiş yoğunluktan başka bir şey olmayan *istencim* işin içine girmelidir.

Oysa, bir Stimmung'da, en yüksek duygu olarak belirleyeceğim ve en yüksek düşünce olarak *sürdürmeyi* isteyeceğim bir tonalitenin içinde ne olmuştur? Sınırlarımın dışına çıkmadım mı ve sonunda günlük göstergeler kodunun değerini düşürmedim mi? – ister düşünce beni terk etsin, ister dışarının ve içerinin dalgalanmaları arasında bir farkı artık seçemeyeyim.

Bugüne kadar, günlük bağlamda düşünce kendi'min adlandırımı içinde her zaman bana geri dönüyordu. Ama, düşünce, kendimin adlandırımı içinde bana geri dönmekten vazgeçerek, bunun yerine kendiyle uyumunu adlandırmasını sağlayacak bir gösterge yarattığı yoğunluk derecesinde uyumum ne hale gelir? Eğer artık kendi düşüncem değilse, bu gösterge benim olası her uyumdan dışlanmam değil midir? Bu hâlâ kendi düşüncemse, düşünce, yoğunluğun en yüksek derecesinde bir yoğunluk eksikliği olarak akla uygun bir biçimde

nasıl belirlenebilir?

Şimdi böyle yüksek bir ruh tonalitesinde Döngü imgesinin oluştuğunu varsayalım: düşüncemin kendisini, artık bana ait olmayan ölmüş bir düşünce olarak görebilmesi için bu göstergenin içinde düşüncemin başına bir şey gelir: benim düşüncem, bütün düşüncenin gücünü üstlenen bu göstergenin, bu döngünün icadıyla tam bir tutarlılık gösterir mi? Bu, düşünen öznenin, kendi özdeşliğini dışlayacak tutarlı bir düşüncede özdeşliğini kaybedeceği anlamına mı gelir? Burada hiçbir şey, benimle dünya arasında günlük adlandırımlarla oluşturulan uyumu yeniden kurmak için, belirleyen yoğunluğu belirlenmiş yoğunluktan ayırt etmeye yaramaz. Aynı devre, beni günlük göstergeler koduna indirger ve göstergenin temsil ettiği olayı kendime açıklamaya çalıştığım anda beni tekrar göstergenin insafına bırakır.

Çünkü eğer, bu anlatılamaz anda, şunun söylendiğini duyarsam: Sen bu anda geri geliyorsun – buraya daha önce gelmiştin – buraya sayısız kez yine geleceksin – bu önermenin kaynaklandığı Döngü imgesine göre bu önerme ne kadar tutarlı olursa olsun, günlük göstergeler bağlamı içinde gerçek ben olarak tutarsızlığa düşüyorum. Ve bu ikili bir tarzda oluyor: günlük göstergeler koduna ve bu düşüncenin kendi tutarlılığına göre. Günlük göstergeler koduna göre, ancak *ilk ve son kez kendimi* isteyebilirim ve bu temelden itibaren bütün adlandırımlarım ve iletilebilir anlamları oluşur. Ama *bir kez daha kendimi yeniden istemek*, hiçbir şeyin hiçbir zaman *bir anlamın içinde ilk ve son kez* oluşmayı başaramadığını gösterir. Döngü beni anlamsızlığa açar ve beni şu seçeneğe mahkûm eder: *ya* hiçbir şeyin hiçbir zaman hiçbir anlamı olmadığı için her şey geri gelir *yoksa* hiçbir şey, ancak başlangıcı ve sonu olmayan her şeyin geri dönüşüyle birlikte bir

anlam kazanır.

İşte içinde hiçbir şey olduğum, her zaman yalnızca hiçbir şey için geri döndüğüm bir gösterge. Benim tutarsız oluşuma ya da *tam da onu düşündüğüm anda* beni dışlayacak kadar olağanüstü tutarlı bu düşünceye göre, bu döngüsel hareketin içindeki payım nedir? Her adlandırmayı bu göstergenin yararına içeriğinden ayıran Döngü'nün bu göstergesi nedir? Ruhun bu yüksek tonalitesi, oluşturduğu Döngü'nün göstergesi içine, kaynaklandığı Kaos'u yeniden sokarak, yalnızca yoğunluğu yoğunluğun kendisine geri vererek *en yüksek düşünce* haline gelmiştir.

Döngü, eğer bu, varlığın varlık olmaktan başka anlamının olmadığıysa ve eğer bu, anlamın bir yoğunluktan başka bir şey olmadığıysa, kendiliğinden hiçbir şey söylemez. İşte bu nedenle yoğunluk yüksek bir ruh tonalitesinde ortaya çıkar. Bu yoğunluk, benin, bu yüksek tonalitenin her şeye rağmen mutlu ettiği bu benin gerçekliğine nasıl zarar verir? Yeniden şimdisinde yankılanan geçmiş olacak şekilde onu *ben* olarak gösteren dalgalanmaları özgürleştirerek. Bu anda Nietzsche'yi büyüleyen, *orada olma* olgusu olmayıp, oluşan şeyin içine *geri gelme* olgusudur: yaşanmış ve yeniden yaşanacak bu zorunluluk, istence ve bir anlamın yaratımına meydan okur:

Döngü'nün içinde, istenç, oluşun içindeki bu geri dönüşü düşünerek ölür ve ancak Döngü'nün dışındaki uyumsuzluğun içinde yeniden doğar. Buradan, *en yüksek duygu* tarafından uygulanan zorlama ortaya çıkar.

Nietzschesel yüksek tonaliteler dolaysız ifadelerini aforizma biçiminde buldular: burada bile, günlük göstergelerin koduna başvuru, günlük sürekliliğe göre süreksizliği kesintisiz olarak sürdürme egzersizi olarak sunuluyor. Stimmung'ları masalsı fizyonomiler olana dek

geliştiklerinde, düşünceye dalmış yoğunluğun akımı ve ters akımı kendi süreksizliği için referans noktaları yaratmaya çalışıyor gibi görünüyor. Ne kadar yüksek tonaliteler varsa o kadar tanrı var: evrenin tanrıların dans edişi olarak görünmesine kadar: *evren, kendinden kaçan bir süreklilikten, kendini birçok tanrıda yeniden bulan bir süreklilikten başka bir şey değildir...*

Birbirini kovalayan tanrıların bu dansı, en yükseğinin Nietzsche'ye *Circulus vitiosus deus* göstergesiyle geldiği Nietzschesel Stimmung'ların yoğunluğunun akım ve ters akımının hareketinin, Zerdüşt'ün mitsel rüyası içinde açık kılınmasından başka bir şey değildir.

Circulus vitiosus deus, burada yalnızca, Dionysos gibi tanrısal bir fizyonomi alan bu göstergenin adlandırılmasıdır: Nietzscheci düşünce, tanrısal ve masalsı bir fizyonomi ortamında, kendi gerçeğinin düştüğü tuzaktaymış gibi kendi içinde çırpındığı zamandakinden daha özgürce soluk alır. Aslında Nietzsche, *şeylerin gerçek özünün* şeyleri tasarlayan varlığın *uydurmacası* olduğunu ve bu uydurma olmadan *bu varlığın hiçbir şeyi tasarlayamayacağını*, söylemiyor mu?

İçinde Nietzsche'nin Bengi Dönüş sarhoşluğunu hissettiği yüksek ruh tonalitesi, içinde kendi uyumuyla kendi üzerine kapanan düşüncenin en yüksek yoğunluğu ile günlük adlandırmalarda ilgili yoğunluğunun yokluğunun anında gerçeklik kazandığı Kısırdöngü göstergesini yaratmıştır; aynı şekilde, hepsinin indirgendiği *ben*'in adlandırımı bile yok olmuştur.

Çünkü, aslında bir gösterge, *Aynı'nın Bengi Dönüşü'nün* tanımı olduğu sürece, *Kısırdöngü* göstergesiyle birlikte, *bir gün olabilecek her şeyle*, olmuş her şeyle, dünyada veya düşüncede olmuş olabilecek her şeyle *ilgili olan bir olay* olarak Nietzsche düşüncesine girmiştir.

İLETİLEBİLİR DÜŞÜNCE OLARAK BENGİ DÖNÜŞ DENEYİMİNİN OLUŞUMU

Nietzsche'nin Sils-Maria'daki deneyimiyle ilgili olarak önce *Şen Bilim*'de (aforizma 341) –daha sonra *Zerdüşt*'de– yaptığı ilk yorum, temel olarak bir sanrı olarak ifade edilmiştir: tam da o anda, an'ın kendisi aynaların ani parıldamasında yansımış görünür. Orada, *kendinin* ve kendi yaşamının sonsuz bir çoğalmasına açılan ben'dir, *aynı* ben'dir, buna karşın bir tür iblis (*Binbir Gece Masalları*'ndaki bir cin gibi) ona gerçeği açıklar: bu yaşamı, bir kez ve sayısız kez daha yaşamak zorunda kalacaksın. Onu izleyen düşünce şunu bildirir: eğer bu düşünce senin üzerinde egemenliğini uyguluyorsa, seni başka biri yapacaktır.

Burada Nietzsche'nin *özdeş ben'in geri dönüşünden* söz ettiğinden kuşku duyulamaz. İşte çağdaşların ve sonradan geleceklerin çarptıkları karanlık nokta. Böylece, bu düşünce en baştan beri genel olarak saçma bir fantazm olarak düşünülmüştür.

Zerdüşt, istenci zamanın tersine çevrilemezliğinin boyunduruğu altına girmiş olarak görmektedir; bu, saplantısal *açıklığa* ilk düşünsemeli tepkidir: Nietzsche, sanrıyı, istencin "analitik" sağaltımıyla bilinçli istenç düzeyinde yeniden kavramaya çalışır: istencin –üç boyutlu (geçmiş-şimdi-gelecek)– zamanla ilişkisi nedir? İstenç güçsüzlüğünü zamana yansıtır ve böylece ona *tersine çevrilemezlik* özelliğini verir:

istenç *zamanın akışını* geriye döndüremez – zamanın tamamlanmış bir olay olarak ayırdığı istenmeyen şey: buradan, istencin içinde, indirgenemeyene karşı *intikam* düşüncesi ve varlığın *cezalandırıcı* yönü ortaya çıkıyor.

Zerdüşt'ün ilacı: tamamlanan olayı özümsemeyi arzuladığı sürece *istenmeyeni* yeniden istemek – böylece tamamlanan olayı *sayısız kez* yeniden isteyerek onu *tamamlanmamış* kılmak. Olaydan *"ilk ve son kez"* özelliğini çalan *hile:* (kendi içinde kavranılamaz olan) Sils-Maria deneyiminin düşünceye öncelikle sunduğu kaçış budur: düşünseme böylece *istence* dayanmıştır.

Bununla birlikte böyle bir hile, Bengi Dönüş düşüncesinin özünde olan ayartıcılıktan kurtulmanın tek yolundan başka bir şey değildir: Zerdüşt'ün yanlış *ilaç* olarak reddettiği *eylemsizlik*, zamanın aynı tersyüz edilişi anlamına gelir: her şey Kısırdöngü yasasına göre geri dönüyorsa, *her istençli eylem gerçek bir eylemsizlikle eşdeğerdir veya her bilinçli eylemsizlik hayali bir eylemle eşdeğerdir*. Bilinçli karar düzeyinde, eylememek bireysel istencin *boşunalığına* karşılık gelir. Eylememek, bir eylemi izleme kararını olduğu kadar ruhun yüksek tonalitesinin yoğunluğunu da ifade eder. Tamamlanmışı yeniden istemek ne kadar yaratıcıdır? Dönüş'ü benimsemek, *yalnızca unutmanın* eski yaratmaları, yeni yaratmalar olarak görmemizi sağladığını da ad infinitum kabul etmektir. Yeniden isteme buyruğu, *kendine özdeş bilinçli ben* düzeyinde formüle edildiğinde bir *totoloji* olarak kalır: bu buyruk (sonsuzluk için bir kararı dayattığı halde), yalnızca bireysel bir yaşam boyunca istencin davranışıyla ve tamamlanmışla, istenmeyenle, korkutucu rastlantı bilmecesiyle ilgiliymiş gibi görünüyor ve her gün yaşadığımız şey budur.

Bu *totoloji* kendisi de dahil olmak üzere her şeyin *geri dönüşüyle*

hem Döngü göstergesinde hem de Nietzsche'nin düşüncesinde mevcuttur.

Bir kapının kemeri altında birleşen ters yollar *meseli*: *An* (*Zerdüşt*'de) *Şen Bilim*'deki aforizmayı yeniden ele almaktan başka bir şey yapmıyor: aynı ay ışığı, aynı örümcek geri döneceklerdir.[1] Birbirine ters iki yol yalnızca BİR yapar: bir sonsuzluk onları birbirlerinden ayırır: bireyler, şeyler, olaylar bir yolla çıkarlar, diğer yolla inerler ve *bir sonsuzluk turu* yaptıktan sonra *An'ın kapısı* altında aynı olarak geri gelirler: *tek başına* bu "kapının" altında duran kişi sonsuz zamanın döngüsel yapısını kavrayabilir. Ama burada, aforizmada olduğu gibi, *kendine özdeş* olarak giden ve geri gelen hâlâ bireysel ben'dir. Bu mesel ile istencin geçmiş zamanın yeniden istenmesi aracılığıyla *sağaltımı* arasındaki bağ kesindir. Ama bu bağ inanca yol açmaz.

Bununla birlikte, aforizma şunu açıklıyor: ben, yeniden istemekle *değişir*, *başkası* haline gelir. Burada tam olarak bilmecenin çözümü bulunmaktadır.

Zerdüşt *bireyin* değil, istencinin değişimini aramaktadır: – istenmeyen geçmiş zamanı yeniden istemek, işte "güç istenci" bundan ibaret olacaktır.

Ama Nietzsche, kendi içinde, çok başka bir değişimi –bireysel davranışın değişiminin arasından– düşünüyordu: geçmiş zamanı yeniden istemek, yaratıcı bir gücünü yeniden kazanma olarak –(korkutucu rastlantının, parçalının, bilmecenin anlamlı bir bütünlük halinde yeniden oluşması anlamında)– istenç tarafından *istenmeyenin üstlenilmesi* değilse "istençci" bir kadercilik düzeyinde kalır.

Bireyin ahlaksal davranışındaki değişim, bilinçli istenç tarafından

---

[1] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Üçüncü Bölüm, 'Rüya ve Bilmece Üstüne,' § 2.

değil de, Bengi Dönüş'ün kendi düzeni tarafından belirlenmiştir. *Kısırdöngü* göstergesinin altında, (insan istencinden bağımsız olarak) varlığın, o halde aynı zamanda bireysel eylemlerin özünde değişen yapısı vardır. Nietzsche kısa olduğu kadar açınlayıcı bir notunda şunu açıklıyor:

"*Kaderciliği bitirişim*: 1. Bengi Dönüş'le ve önceden varolmayla. 2. "İstenç" kavramını ortadan kaldırarak.[1]

Sils-Maria, Ağustos 1881 notu düşülen bir fragman şunu ifade ediyor: "*kesintisiz süren metamorfoz: çok kısa bir zaman aralığında birçok bireysel durumdan geçmiş olman gerekiyor. Bunun yolu bireysel yaşamların kesintisiz savaşıdır.*"[2]

Bu kısa aralık nedir? Varlığın herhangi bir anı olmayıp, bir varlığı diğerinden ayıran sonsuzluktur.

Bu, yeniden istemenin nesnesinin bir bireye mal edilmiş *çoklu başkasılık* olduğunu belirtiyor: eğer buradaki *kesintisiz* metamorfozsa, bu metamorfoz, Nietzsche'nin "önceden varolma"yı neden bireyin *olduğu şekliyle varlığı* için gerekli bir koşul olarak gördüğünü açıklar. *Kesintisiz savaş*, şimdiden itibaren Kısırdöngü yandaşının bu çoklu başkasılıkla çalışmak zorunda olduğunu belirtir: ama Nietzsche bu temayı, *rastlantısal olay kuramını* hayal ettiği daha sonraki bir tarihte yeniden ele alacaktır.

Bu fragmanlar Kısırdöngü düşüncesini geliştirecek yeni unsurlar ekler: bu artık yalnızca tersine çevrilemez Zaman karşısındaki istenç değildir. Bu istenç, cezalandırıcı varlık tasarımından kurtulduktan sonra, istenmeyeni yeniden isteyerek tutsaklığının zincirlerini kırar ve zamanın tersine çevrilebilirliği içinde güç istenci, yani yaratıcı is-

[1] KSA, Cilt 11, s. 70, 25 [214], İlkbahar 1884.
[2] KSA, Cilt 9, s. 520, 11 [197], İlkbahar-Sonbahar 1881.

tenç olarak kendini bulur.

Buna karşın, bu fragmanlar varlığın transfigürasyonunu ileri sürerler ve bu da bütün zamanlarda Döngü olduğu için, bireyi *ilk ve son kez* edimlerinin ağırlığından kurtaracak noktaya kadar kendinin tersine çevrilebilirliğini ister. Öncelikle acı verici bir açıklama olan, *aynı edimlerin, aynı ıstırapların sonsuzca yeniden başlaması*, şimdi kurtuluşun kendisi olarak gözükür, ruh zaten *hic et nunc* olarak bilinen tek bir yaşamı derinleştiren ve zenginleştiren başka bireyler ve deneyimler aracılığıyla bunu yaşadığını ve böylece daha fazlasını yaşamaya yazgılı olduğunu fark eder. Sonuç olarak şu anki yaşam için hazır olması ve onu diğer bireylere hazırlaması bilinç tarafından bütünüyle kuşkulanılmamış olarak kalır.

Yeniden isteme, saf olarak Kısırdöngü'yü benimsemektir: *bir kez daha bütün diziyi* yeniden istemek –tüm deneyimleri yeniden istemek– birisinin tüm eylemlerini *kendiminkiler* olmadan istemek: *bu iyelik zamirinin* artık anlamı yoktur ve de bir amacı temsil etmemektedir. Anlam ve amaç Döngü tarafından yok edilmişlerdir. Buradan, Zerdüşt'ün sessizliği, bildirisinin kesilmesi olgusu ortaya çıkıyor. Eğer bu, kendi üzüntüsünün tamamını taşıyan bir kahkaha değilse.

Nietzsche, bu noktadan itibaren, kendi Bengi Dönüş yorumu içinde parçalanacaktır. "Üstinsan," güç istencinin öznesinin adı, Bengi Dönüş'ün hem *anlamı* hem de *amacı* haline gelir. Güç istenci, *eğilimi olmayan* saf yoğunluk olan Kısırdöngü'nün ruhunun *insanileştirilmiş* adından başka bir şey değildir. Buna karşın Kısırdöngü, Bengi Dönüş olarak, şimdi varolduğundan farklı bir şekilde *daha önce varolduğunu* ve "bir sonsuzluktan diğerine" farklı olarak varolacağını bilerek bu öğretinin yandaşının bireyselliğini oluşturan bir varlıklar zinciri olarak görünür.

Nietzsche, böylece, ruhgöçünün yenilenmiş bir yorumunu sunar.

Bir arınma gereksinimi; o halde bir eyleyenin ruhunun, katıksız bir masumiyet durumuna ulaşabileceği ve böylece değişmez bir sonsuzluğa kabul edilmesinden önce art arda gelen varoluşların içinde kefareti ödenmesi gereken bir suçluluk: Hindistan ve Asya'daki içrek dinlerin Hıristiyan gnosisine aktardıkları kadim yapı.

Nietzsche'de böyle bir şey hiç yoktur – ne "kefaret ödeme," ne "arınma," ne de "değişmez saflık." Önceki ve sonraki varoluş, Kısırdöngü düzenine göre, şu an varolan aynı varlığın fazlalığıdır her zaman. Bu düzen, bir bireyselliğin kapasitesinin hiçbir zaman tek bir varlığın farklılaşma zenginliğini, duygusal potansiyelini tüketemeyeceğini varsayar. Ruhgöçü ölümsüz bir ruhun *avatarlar*'ını[1] temsil eder. Nietzsche'nin kendisi şöyle söylüyor: "*Ölümsüzlüğümüze katlanabilmemiz – bu en üstün olay olurdu.*"[2] Oysa bu ölümsüzlük, Nietzsche'de, özellikle bireysel değildir. Bengi Dönüş süregiden özdeşlikleri yok eder. Nietzsche, Kısırdöngü'nün yandaşından, aynı oranda rastlantısal başka bir ruha sahip olmak için, kendi rastlantısal ruhunun *ayrışmasını* kabul etmesini ister. Bu ayrışmış ruhun, bütün diziyi katettikten sonra yeniden kendine dönmesi *gerekir*: *içinde Kısırdöngü yasasının ona vahyedildiği bu ruh tonalitesi derecesinde.*

Bireyin metamorfozu Kısırdöngü'nün yasasıysa, nasıl istenebilir? Döngünün vahyi birdenbire bilinçli hale gelir: bu bilinçliliğin içinde kalmak, Döngü'nün zorunluluğuna uygun olarak yaşamak için yeterlidir: bu deneyimi yeniden istemek (Kısırdöngü'nün gizeminin içine girmiş *birisi* olunduğu an) *yaşanılabilir bütün deneyimleri* yaşamış oldu-

---

[1] Hint mitolojisinde bir tanrının yeryüzünde insan ya da hayvan olarak gözükmesi.

[2] GSA, Cilt 14, s. 130.

ğumuzu varsayar: o halde daha sonra gelecek varlıklar da dahil olmak üzere binlercesi arasında bir varlığa öncelik veren bu andan *önceki* bütün varlıklar gereklidir. Bütün deneyimleri yeniden istemek, olası bütün edimleri, olası bütün mutlulukları ve bütün ıstırapları *yeniden istemek* – bu, falan edimin şimdi tamamlandığı anlamına gelir, eğer falan deneyim şimdi yaşandıysa – bir gün bireyin kendini *bir kez daha* yeniden böyle bulması için – bir dizi deneyimin bunu öncelemesi ve diğerlerinin de aynı bireyde değil de, bu bireyin kendi potansiyeline ait her şeyde bunu izlemesi gerekir.

BENGİ DÖNÜŞ İLE GELENEKSEL KADERCİLİK ARASINDAKİ FARK

Nietzsche kaderciliğe dair düşünceleri Döngü boyutunda en yüksek noktaya ulaşır.

Kadercilik kendi içinde (fatum) tersine çevrilemez bir şekilde gelişen ve tamamlanan bir elverişlilik içinde önceden kurulmuş bir zincirdir: ne yaparsam yapayım ve neyi yapmaya karar verirsem vereyim, kararım, düşündüğümün tersine, beni aşan ve bilmediğim bir *projeye* itaat eder.

Kısırdöngü Fatum deneyimine –başlangıcı ve sonu olmayan haraket biçiminde– yeniden katılıyor –bir zincir oluşturan diziler gibi Rastlantı'nın ve binlerce birleşiminin oyunu– döngü olarak, yalnızca *yeniden başlaması* gerektiği için *yeniden istenebilen* yazgının imgesi.

Rastlantı, onu oluşturan anların *ancak biri içindir* (bireysel, biricik, o halde rastlantısal olan varlıklar). Bireyin Döngü'nün görünümünün kendine vahyedildiğini görmesi "rastlantısal"dır. Bu andan itibaren, birey, kendini yeniden istemek için bütün dizileri nasıl yeniden isteyebileceğini biliyor olacaktır: veya başka terimlerle: birey varolur olmaz kendi varlığından önceki ve sonraki bütün dizileri yeniden istemeyi başaramaz.

Bengilik duygusu ve arzunun bengileşmesi tikel bir an içinde birbirine karışır: *önceki* bir yaşamın ve *sonraki* bir yaşamın tasarımı ar-

tık ne bir öte tarafa ne de bu öte tarafa ulaşacak bir bireysel ben'le ilgili olmayıp bireysel farklılıklar tarafından yaşanan, deneyimlenen *aynı yaşamla* ilgilidir.

Bengi Dönüş yalnızca açılma şeklindedir: başdönmesi duygusu, içinde öznenin, *sayısız kezin* dönüşüyle şaşırdığı *ilk ve son kezden* kaynaklanır: *ilk ve son kez* kayboluyor: yoğunluk, varlığın sonsuz titreşimleri dizisi olarak yayılıyor: ve bireysel ben'i *uyumsuzluklar* olarak *ben'in dışına* yansıtan bu titreşimlerdir: her şey, içinde bu uyumsuzlukların yeniden emildiği bu aynı anın uyumu kuruluncaya kadar yankılanır.

Anlam ve amaç, bilinç düzeyinde kaybolur: bunlar Kısırdöngü'nün içinde *her yerde ve hiçbir yerdedirler*, çünkü döngünün *aynı anda hem başlangıç ve hem de son olabilen hiçbir noktası yoktur*.

Sonuçta, Bengi Dönüş, başlangıcı itibarıyla, ne bir tasarım ne de tam anlamıyla bir postulattır; *yaşanmış bir olaydır* ve düşünce olarak *ani* bir düşüncedir: Sils-Maria deneyimi, fantazm olsun ya da olmasın, kaçınılmaz zorunluluk olarak baskı kurar: bu hissedilen zorunluluk içinde, korku ve sevinç, bu andan itibaren sırayla Nietzsche'nin yorumlarına esin kaynağı olurlar.

NIETZSCHECİ KADERCİLİK İSTENÇ KAVRAMININ DIŞLANMASI YOLUYLA NASIL DORUK NOKTASINA ULAŞMIŞTIR

Nietzsche, Bengi Dönüş ve varsaydığı önceden varoluş düşüncesinin tek başına kaderciliği sona erdirdiğini söylemiyor. Başka bir yerde, *istenç kavramı* dışlandığı için kaderciliğinin tamamlandığını söylüyor. Eğer uzantıları içinde Bengi Dönüş düşüncesi önceden ben'in özdeşliğiyle birlikte geleneksel istenç kavramını yok etmişse, Nietzsche, kaderciliğinin ikinci görünümü altında, kendi fizyolojisine gönderme yapmış gibi olacaktır. Bu fizyolojiye göre, bir *güç* istenci olmayan istenç yoktur ve bu açıdan, istenç temel *dürtüden* başka bir şey değildir ve bu dürtünün anlıktan yola çıkarak yapılan hiçbir ahlaksal yorumu hiçbir zaman dürtünün katettiği sayısız metamorfozu, benimsediği biçimleri ve dürtüleri uyaran bahaneleri durduramaz; metamorfozları içinde, bu dürtünün bilinç düzeyinde kendisine verildiğini ileri sürdüğü, ister *amaç* olsun, ister *anlam* olsun bu böyledir. Bu şekilde, kadercilik, tam da eyleyenin "istencini" aşan ve *çoktan onu değiştirmiş olan ve böylece durağan özdeşliğini tehdit eden* dürtüsel güçle karışmış olacaktır.

DÖRT ÖLÇÜTÜN KÖKENİNDEKİ HASTALIKLI DURUMLAR: DEKADANS, GELİŞME, SÜRÜLÜK, BİRİCİK OLAY

"Kesin olarak konuşursak, bende olup biten nedir? Kendimi anlamıyordum, ama dürtü bana bir buyruk gibi geldi. Yazgı çok uzakta kalan bir günden beri bize sahip gibi görünüyor: uzun zamandan beri yalnızca bilmeceleri hissediyoruz. Olayların seçimi, onları kavrama olgusu, ani doyumsuzluk, en hoş olanın, çoğu zaman da en yüce olanın reddi: işte sanki içimizin derinliklerinde bir yerde ters bir ruh hali, keyfi, duyarsız, volkanik bir şey ortaya çıkıyormuş gibi bizi ürküten olgu. Ama bu, gelecekteki işimizin yüksek nedeninden ve sakınımlılığından başka bir şey değil. *Yaşamımın uzun tümcesi –bunu kendi kendime sordum– belki de geri geri okunmasını gerektirecektir?* Bu tümceyi ileriye doğru okuduğumda, bunda hiç kuşku yok, burada "*anlamdan yoksun sözcüklerden*" başka bir şey bulamıyorum.

Gitgide büyüyen bir gevşeklik, keyfi bir yabancı oluş, bir "köksüzlük," bir sakinleşme, bir aklıbaşındalık – bu, yalnızca bu, yıllar boyunca süren arzum oldu.

Bugüne kadar kalbimin bağlandığı ne olursa olsun hepsini süzgeçten geçirdim, kalbim için en değerli olan şeyleri geri çevirdim, onların ters yüzünü inceledim, iftira ve karaçalmanın insani sanatının en ince şekilde etkili olduğu her şeyin tersini yaptım. O sırada, bugüne kadar bana yabancı kalan sayısız şeyi sakınımlılıkla, hatta sevgi dolu bir merakla in-

celedim. Çağımızı ve "modern" olan her şeyi daha dürüstçe yaşamayı öğrendim. Kuşkusuz tedirgin edici, kötücül bir oyun, çoğu zaman bundan dolayı hastalanmış olmam mümkündür. Ama kararım kesinliğini sürdürdü: ve hasta olduğum halde "oyunum" sürerken direncimi korudum ve her şeye karşı kendimi savundum. Bu sonuçta, hastalığın veya yalnızlığın veya başı boş gezmenin yorgunluğunun çok az payı *olması* gerekir. "Kendi kendime, ileri! diyordum, yarın iyileşeceksin: bugün *sağlıklıymış gibi davranmak* sana yeter. O anda bende "kötümser" olarak bulunan her şeye, iyileşme istencine bile egemen olmayı başarıyordum, *sağlığın şarlatanlığı* ilacım olmuştu."* [1]

* *İnsanca, Pek İnsanca*'nın 1886'da kaleme alınan yeni önsözünün taslağı.

[1] KSA, Cilt 11, s. 664-5, 40 [65], Ağustos-Eylül 1885.

Kendi hastalıklı durumlarının gözlemi Nietzsche'yi, kendi deneyimlerinde *değerli* ya da değersiz olacak şeyin karşısında artan bir şaşkınlık içinde yaşamaya götürmüştür – ki bu her zaman gitgide daha fazla kaygı verici iki kavrama göre olmuştur: *sağlıklı* ve *hastalıklı*.

Gelişmenin ve *çöküşün, bozulmanın* ve *gücün belirtileri* – bunları, kesin olmak istediği ölçüde anlaşılmaz hale gelen bir ayrıma göre ortaya çıkarma tarzı: işte Nietzsche'de kendi içinde çok belirsiz olan "değer" terimini oluşturan şey –ve "güç" terimi– etkin veya kısır her değerin kaynağıdır. Bu kadar devingen olan bu temele dayalı olarak bir tür *çatlak hat* Nietzsche'nin zihinsel *çabasının* içinden geçiyor: eğer *düşünce eylemi* kısaca tam bir güçsüzlük belirtisinden başka bir şey değilse...? Buradan Parmenides'in, "*Düşünülebilir olan gerçektir ve gerçek olan düşünülebilirdir*" sözünün –genel gerçeklik ilkesini yıkan– "*düşünülebilir olan her şey gerçekdışıdır*" sözüne dönüşerek tersyüz olmasına geliyoruz.

Bu şekilde, Nietzsche kendi düşüncesi üzerine yinelenen bir *sansür* uygulamıştır: ve çağdaş toplumda veya görünür tarihinde saptadığı çöküş belirtileri, kendi dürtüsel yaşamında ve davranışında hissettiği ve gözlemlediği şeye karşı olan kişisel saplantısına karşılık gelir. Bazen *tiran* olarak adlandırdığı sansürcü ona telkinlerde bulunmaktan vazgeçmez: *işte, kalıtımına yüklenilebilecek bir durum –işte hastalıklı bir kararsızlık– işte yine bir kusur, yaşam yetersizliğini gözler önüne seriyor.*

Ama, *sağlıklı* olanla *hastalıklı* olanı birbirinden ayıran ölçütlerle ay-

nı zamanda önceki ölçütle birleşecek başka bir düzendeki ölçütler devreye girerler: *biricik* olan nedir? ve *sürüsel* olan nedir?

dekadans	*gelişme*
hastalıklı	*sağlıklı*
zayıf	güçlü
biricik	sürüsel
bozuk tip	başarılı tip
değiş tokuş edilemez	değiş tokuş edilebilir
anlaşılamaz	anlaşılır
suskunluk	iletişim
dil olmayan	dil

Dil, iletişim ve değiş tokuş, sağlıklı, güçlü ve egemen olanı *sürüsel benzerliğe* mal ettiğine göre – gücün, o halde sağlığın, egemenliğin nitelikleri biriciğe, değiş tokuş edilemeze, suskunluğa nasıl geri verilebilir? Oysa değiş tokuşu, iletilebiliri, dili varsayan sürülüktür: *bir şeyle ilgili olan*, türün korunmasına, sürünün süresine katkıda bulunan her şey, ama bunlar aynı zamanda, bireydeki türsel göstergelerin süresine katkıda bulunurlar.

O halde birinci sorun: dilin gerektirdiği şey olarak türün korunma içgüdüsü gibi, her *sağlıklı* olan, her *güçlü* olan mutlaka *sürülükle* mi ilgilidir? Bunlar, sözel iletişimin dayandığı ve bireylerin zıtlık, özdeşlik ilkesiyle anlaşmasını, yardımlaşmasını, birbirlerini tanımasını sağlayan kategoriler midir? Anlığın – başka bir ifadeyle bilinçliliğin kategorileri.

Biricik, iletilemez, değiş tokuş edilemez kalan her şey –*kural* olarak adlandırılandan dışlanan her şey– yalnızca suskunluğa değil, aynı zamanda yok olmaya, en azından "bilinçdışı" kalmaya mahkûm değil midir?

Ya da tam tersine, bu kurala uyan her şey, biriciğin zayıflama sürecinin bir sonucu, artık güçlerin, azalmaları, ortalama, yani sıradan olduğu için temsili bir tip oluşturduğu bir orta yola varıncaya kadar yavaş bir eşitlenmesi değil midir?

İkinci sorun, yaşanan deneyimde *biricikle* ilgili olan şeyi ve deneyimin yaşanma tarzındaki sürüsel eğilimler niteliğinde olan şeyi bilmektir: Nietzsche bazen depresif durumlarının onda benzer eğilimler uyandırmasından kaygı duyar. Bu kuşku, bir kuşaktan diğerine gizlice kendini kabul ettirmeye çalışan altlarda bir güç olduğuna ilişkin önsezisini –sürüsel eğilimlerin, şu veya bu biricik duruma ait deneyimlerin iletişim düzeyinde (tamamen sürüsel) ifade edilme bahanesiyle, iletilmeleri ve korunmaları anlamında– ortadan kaldırmaz. Nietzsche'nin metafiziğiyle ve geleneksel ahlakıyla savaştığı Batı kültürünü tartışma tarzı, kendini sorgulama tarzının bir yönünden başka bir şey değildir; şu şekilde başlık atılan fragman gibi:

> "*Kendinin tipik Yapılanmaları. Veya: temel Sekiz Soru (Bilmek:)*
>
> 1. Çoğul mu, yoksa tek mi olunmak isteniyor?
>
> 2. Daha mutlu olmak mı, yoksa mutluluğa ve mutsuzluğa karşı kayıtsız olmak mı isteniyor?
>
> 3. Kendinden daha fazla hoşnut olmak mı, yoksa daha doyumsuz ve katı olmak mı isteniyor?
>
> 4. Daha yumuşak ve uysal, uzlaşmacı, ödünlere

daha hazır, daha insani olmak mı, yoksa tersine "gayri insani" olmak mı isteniyor?

5. Daha zeki olmak mı, yoksa gitgide daha az tedirginlik göstermek mi isteniyor?

6. Bir amaca ulaşmak mı, yoksa bütün amaçlardan vazgeçmek mi isteniyor (örneğin her amaçta bir sınır, bir çıkmaz yol, bir zindan, bir aptallık kokusu alan filozof böyle yapar!).

7. Daha fazla takdir edilen mi, yoksa daha fazla korkulan mı olunmak isteniyor? Veya tersine daha fazla küçümsenen mi olunmak isteniyor?

8. Despot mu, yoksa baştan çıkaran mı, yoksa çoban mı, yoksa sürü hayvanı mı olmak isteniyor?"[1]

Daha açık başka bir fragman aynı sorgulayıcı biçim altında devam ediyor:

"*Kendi* değerlerim için bakış açıları: bu çokluktan mı, yoksa arzudan mı?... Söz konusu olan öylesine seyretmek mi, yoksa yardım eli uzatmak mı – yoksa bakışını çevirip uzaklaşmak mı?... Biriken güçten 'kendiliğinden' uyarılmış, sinirlenmiş olarak mı, yoksa tamamen *tepkisel* olarak mı? Yalın şekilde olmak, sahip olunan az sayıdaki unsurdan dolayı mı, *yoksa* gereksinimi olduğu zaman yararlanacak

[1] KSA, Cilt 13, s. 474, 15 [114], Ilkbahar 1888 = WP, § 909, s. 481.

şekilde birçok unsura boyun eğdiren bir egemenlikten dolayı mı?... *Sorun muyuz*, yoksa *çözüm müyüz?*... görev çok küçükse *mükemmel* şekilde, yoksa amaç olağanüstüyse *mükemmel olmayan* şekilde mi? *Gerçek* miyiz, yoksa *aktörden* başka bir şey değil miyiz, aktör olduğumuz sürece mi gerçeğiz, yoksa yalnızca aktörün taklidini mi yapıyoruz, bir şeyi temsil eden miyiz, yoksa temsil edilen miyiz?... bir "kimse" miyiz, yoksa bir kimsenin buluşma yeri miyiz?... *Hasta* olmamız hastalıktan mı, yoksa *aşırı* sağlıktan mı?... Çoban olarak mı, yoksa "istisna" olarak mı başta yürünüyor (üçüncü tür: "kaçak" olarak)? *Onura* mı, yoksa "soytarılık" yapmaya mı gereksinimiz var? Direnci araştırmaya mı, yoksa bu dirençten kaçmaya mı zorunluyuz? "Erken doğmuş" olarak mı, yoksa "gecikmiş" olarak mı mükemmellikten? "Evet" ve "hayır" dememiz doğamızdan mı kaynaklanıyor, yoksa bir tavuskuşu yelpazesi gibi yalnızca bir renk yelpazisi mi oluşturuyoruz? Hâlâ vicdan azabı çekebilecek güce sahip miyiz (bu tür gitgide daha az bulunur oluyor: eskiden bilincin vicdan azabı çekecek çok fazla şeyi vardı: artık bilinç etkisini kaybetmiş gibi görünüyor)? Hâlâ bir "görev" edinebilecek gücümüz var mı (–"görev"leri ellerinden alınırsa yaşama sevincinden kalan son kırıntıları kaybedecekler var – özellikle kadınsı ruhlar, doğuştan boyun eğen varlıklar)..."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 537-8, 10 [45], Sonbahar 1887 = WP, § 1009, s. 522.

Şu seçeneklerden birkaçının özellikle Nietzscheci vurgusu akılda tutulsun: "erken doğmuş" veya "gecikmiş" – "çoban" veya "istisna" veya "kaçak"; "onurlu" veya "soytarı." Yüzlerce gözlü "tavuskuşu yelpazesi"nin hoş imgesi, Nietzsche'nin Batı kültürünün, yani bizim kültürümüzün kendi içinde ne olduğunu nasıl hissettiğini tanımlamaya özgü olacaktır: her şeyi bilmek, bu renklere ve artık olası olan her şeyin bütünsel görünümü içinde tam bir devinimsizliğe varan bilginin bu binlerce ince ayrıntısına eşdeğerdir: öyle ki, bilinç, hafiyesel uyanıklığıyla, bilinçdışı halinde yitip gider, donuklaşır: modern bilincin (vicdan azabı çekmekte güçsüz olan) bir "dişsiz" olması ve böylece kendi bomboşluğundan utanç duymaması bundan kaynaklanır. Yazgı, Nietzsche'nin bu seçeneklerini kesip atacaktır. "Soytarı," felsefecinin kendisini dipsiz uçurumda bulacağı nihai sahnede son sözü söyleyecektir.

Hastalık belirtilerini sağlık belirtileriyle karşı karşıya getiren şema, kaynağını *sürülük* ve *biriciklik* göstergelerini karşı karşıya getiren şemada bulur. Nietzsche düşüncesinde, her iki şema birbirleriyle değiştirilebilir ve birbirlerine dönüştürülebilirdir. Her kişisel bildirim öncelikle soyoluşsal düzendedir – bunun sonucu olarak *türler*, biricik bir duruma özgü deneyimin içinde türü dışlayan veya bu deneyimi biricikleştiren özneyi türün dışına atan şeyi belirtmesiyle *vardır*. Biriciğin *bildirimini* değerlendirmek için, dilin, bundan sonra *biriciğin suskunluğunu* ve sürüsel kurumlar tarafından istenen anlaşılabilirliğe göre biriciğin tür açısından *anlaşılmaz* olarak sahip olduğu şeyi sınırlaması gerekir. Oysa, bu, biricik durumun anlaşılmaz özünü oluşturan şeyin her zaman özel bütünlük için de anlaşılmaz olduğunu söylemek anlamına gelmez.

Bu açıdan biricik durum, önceki deneyimlerin, ya bilinçdışına in-

dirgenerek sürüsel dürtülere benzetilmiş –yani egemen sansür tarafından bastırılmış– ya da tam tersine, hem türün hem de türün içindeki bireyin varlık koşullarına benzetilmeyerek reddedilmiş *unutuluşunu* temsil etmektedir. Nietzsche'ye göre biricik durum, böylece "anakronistik" bir şekilde –uyanışının kendi içinde, *mevcut* koşulların bir şekilde onun içinde kendini olumlayan dürtüsel duruma karşılık gelmediğini varsaydığı– eski bir varolma yolunu yeniden keşfeder. Sürülüğün kurumsal düzeyinde görece anakronistik olan bu biricik durum, yoğunluğunun gücüne bağlı olarak kurumun hakikatsizleştirilmesini gerçekleştirebilir ve kurumu kendi açısından anakronistik olarak gösterebilir. Bu haliyle her gerçekliğin biricik durum; göre hakikatsizleştirilmesi, ondan doğan duygunun eyleme zorlayıncaya dek öznenin davranışını kavraması, Nietzsche'nin düşüncesinin özü haline getireceği bir şans döngüsüne göre olayların gidişatını değiştirebilecek bir serüvendir; Nietzsche bundan tarihteki dönemselliği yalıttığı ölçüde, bir komplo tasarısı Kısırdöngü göstergesi içinde belirginleşir.

Nietzsche'yi Sils-Maria'da coşturan ve tam olarak hangi heyecansal sarsıntıyı izlediği bilinmeyen ani bir düşünce olarak ortaya çıkan deneyim göz önüne alınırsa, bu deneyimin getirdiği düşünceyle, Nietzsche için gitgide daha saplantılı hale gelen sağlık ve hastalık belirtilerinin incelenmesi arasında hangi ilişkinin olduğu sorulabilir: *yaşam bu düşünceyi keşfetmiştir*, demiştir. Eğer bu, kendini *Kısırdöngü*'yle anlamlandırma noktasına kadar fışkıran en derin dürtüyse, bu dürtü sağlıklı ve hastalıklı olan şeyin referans noktalarının araştırılmasını yine de durduracak mıdır? Nietzsche, bu Bengi Dönüş deneyimini yaşamış olmakla kendisini hangi noktada ayrıcalıklı olarak görecektir? Kendinde ve çevresinde bozulan şeyle onu coşturan şey arasında bir felaketin esintisi geçmektedir.

88 ilkbaharına ait olan ve ölümünden sonra yayımlanan bir fragmanda Nietzsche, hâlâ felsefenin ve geleneksel ahlakın en üstün değerlerinin, güçsüzlüğün ve dirençsizliğin hastalıklı belirtilerinden başka bir şey olmadığını, yani zihinsel güçsüzlükle aynı anlama geldiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ve kendisi söz konusu olduğunda, düşünmeyle –ve bugüne kadarki üstün değerlere karşı düşünmeyle– ilgili başına gelen her şeyin –alttaki güdü budur– hastalıklı bir duruma bağlı olması mümkün olabilecektir. İşte bu nedenle ilkesel bir bildirimle şu fragmanı yazmıştır:

> "Kalıtımsal olan, hastalık olmayıp hastalıklılık durumudur: *zararlı istilalar*, vs. tehlikesine karşı dirençteki güç eksikliği –yıkılan direnme gücü– ahlaksal olarak ifade edildiği zaman: düşman karşısında boyun eğme ve alçakgönüllülük.
>
> Bugüne kadar, felsefenin, ahlakın ve dinin bütün üstün değerlerinin zayıfların, güçsüzlerin, akıl ve sinir hastalarının değerlerine benzer olup olmadığını kendi kendime sordum: bu üstün değerler daha yumuşak bir biçim altında aynı belaları temsil ediyorlar...
>
> Bütün hastalıklı durumların değeri, normal olduklarında çok zor ayırt edilebilir olan bazı durum-

ları mercekle büyütülmüş olarak göstermektir...

Sağlık ve *hastalık,* eski hekimlerin ve bugün hâlâ bazı pratisyenlerin zannettiğinin tersine temel olarak birbirlerinden farklı değildir. Bunlardan, bir savaş meydanında (kavgalarının alanı) olduğu gibi canlı organizmaya sahip çıkma kavgası verecek belirgin ilkeler veya bütünlükler oluşturulmamalıdır. Burada yalnızca boş ve artık hiçbir anlamı olmayan saçma sapan sözler vardır.

Gerçekte, varlığın bu iki tür durumu arasında yalnızca derece farkları vardır: abartı, oransızlık, normal durumların uyumsuzluğu hastalıklılık durumunu oluştururlar. Claude Bernard.

Kötülük abartı, uyumsuzluk, oransızlık olarak ele alınabildiği ölçüde, *İyilik* abartı, uyumsuzluk, oransızlık tehlikesine karşı önleyici bir perhiz olabilir.

Baskın duygu olarak kalıtımsal zayıflık: üstün değerlerin kökeni.

N.B. Zayıflık isteniyor: Neden?... çoğu zaman *zorunlu olarak* zayıf olunduğu için...

Görev olarak *zayıflık*: açgözlülüklerin, zevk ve zevksizlik duygularının, güç istencinin, gururun, sahip olmanın ve daha fazlaya sahip olmak istemenin zayıflığı; alçakgönüllülük olarak; inanç olarak; doğal olan her şey için hissedilen tiksinti ve utanç olarak, yaşamın reddi olarak, hastalık ve alışkanlığa dönüşen zayıflık olarak zayıflık...

Bu tedavideki *yanlış adım*: zayıflık, *güçlendirici bir*

sistem tarafından değil de bir tür meşrulaştırma ve ahlaklılaştırma tarafından alt edilmek isteniyor: yani bir yorumlama tarafından...

Birbirinden tamamen farklı iki durumun birbirine *karışması*: örneğin, gücün dinginliği, bu da öz olarak tepki verme eksikliği, tasasız tanrıların tipik eksikliğidir...

ve duyu yitimine dek tükenişin, sabitliğin dinginliği.

Bütün çileci-felsefi yöntemler etkin olarak birinci dinginliği isterlerken, ikinci dinginliğe özlem duyarlar... Çünkü bu yöntemler, sanki tanrısal bir durum gerçekleşmiş gibi, bu durumun niteliklerini ulaşılan duruma atfederler."[1]

Miras olarak alınan şey hastalığın kendisi olmayıp, hastalıklılık durumudur. Bu hastalıklılık durumu *boyun eğmenin ve alçakgönüllülüğün ahlaksal değeri* olarak belirginleşir. İşte Nietzsche'nin ilk iki paragrafta belirttiği şey budur. Bu da, bugüne kadarki *üstün değerlerin* patolojik kılık değiştirmeler olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.

Eğer, fragmanın son paragrafları okunduktan sonra, ilk paragrafa geri dönülürse, bu paragraf çelişik iki önermeyi birbirine bağlar gibi görünür.

İlk önerme geleneksel ahlak yönüne doğru gider: *dürtülerine* (zararlı istilalara) *karşı koyamamak eyleyen için bir kötülüktür*.

İkinci önerme bu direnç eksikliğini (yıkılan direnme gücünü) *bo-*

[1] KSA, Cilt 13, s. 250-1, 14 [65], İlkbahar 1888 = WP, § 47, s. 29-30.

yun eğme ve alçakgönüllülük olarak niteliyor. Hangi bakış açısından?

Nietzsche'nin bakış açısından (Pagan ahlakının bakış açısındaki gibi) düşman (istilacı düşman güçler) karşısındaki *alçakgönüllülük ve boyun eğme, zayıflıkla* eşdeğerdirler.

Alçakgönüllülük, boyun eğme – işte geleneksel ahlakın değerleri; özellikle de *Hıristiyan erdemlerin.*

Ama nasıl alçakgönüllülük bir erdem ölçütü ve boyun eğme, bir bilgelik ölçütü haline gelebilmiştir?

Burada *farklı şekilde değerlendirilen* iki tepki söz konusudur: Nietzsche, eyleyen, *iyiliğini zararlı istilalara karşı direncinden almış* –yani böylece istenç gücünü göstermiş– demek istiyorsa, geleneksel ahlakla uyum içinde olacaktır. Ama Nietzsche tam da bunun bir *zayıflık* ahlakı olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktadır. O halde *zararlı istilalar* nedir? Dürtüler mi? Ama güç istenci en üstün dürtü değil midir? O halde bu dürtü Nietzsche için ne zamandan beri ve nasıl zararlı olabilir ki?

Kuşkusuz Nietzsche, zararlıya –varlığa zararlıya– direnç göstermek için gerekli güç (o halde korunma içgüdüsü) bireyde kaybolma noktasına geldiğinden, bu gücün yokluğunun veya kesintilere uğramasının, dirençsizlik daha genel veya daha sık olduğu ölçüde, daha ciddi bir sansüre yol açtığını düşünmektedir. (Daha ileride Nietzsche'nin bu "istilalar" ve dirençsizliğin yol açtığı ahlak konusunu yeniden ele aldığı ve geliştirdiği görülecektir.)

Burada bile düşüncesi o kadar belirsizdir ki son paragraflarda (bkz. N. B.) *aşırı istekl*erin, aşırı güç istenci isteklerinin azalmasını görev olarak ahlaka bağlar.

Ve *aşırı istek* ve güç *istenci Nietzsche için* açıkça *olumlu* olduğundan, aynı fragmanda *bir bakış açısı başka bir bakış açısının yerine geçmiş gibi görünüyor*: birincisinde güç zararlı istilalara karşı koymaktı; ikincisinde

zayıflığın, aşırı istekte *belirginleşen güç istenci önünde azalmasıydı*. O halde *sağlık* ve *hastalık* ölçütü bile, yalnızca varlığın bir durumundan ötekine "bir derece farkı" söz konusu olduğu için değil –ve fragmanın bütünü içinde en net ve en açık olan şey budur– ama aynı zamanda Nietzsche'nin, *geleneksel ahlakın* yaşamın *reddi* olduğunu kanıtlamak isterken, yaşama *gücünün* ve *güçsüzlüğünün* neden *ibaret olduğunu* bilme noktasında kararsız kalmayı sürdürdüğü ve böylece kendisi açısından tam olarak neyin zararlı olduğuna karar veremediği için değişmiştir.

Aşırılık, varolmayı açık kılar, yani güç, varolduğunu kanıtlamak için oluşmamazlık yapamaz.

Eğer aşırılıklar abartılmış bir durumdan, normal bir durumun büyümesinden başka bir şey değilse, normal bir durum nedir? Bir durumdan ötekine, varolma olgusunun görünür ayrımları olarak *hastalıklı* ve *sağlıklı* terimlerinin tanımladığı bir derece farkından başka bir şey yoksa, *güç* ve *zayıflığın* nerelerde olduğuna keyfi bir tarzda karar vermemek için, hangi temel üzerinde durmalıyız?

Aynı dönemde yazılan başka bir fragmanda da, Nietzsche *hastalıklı* veya *sağlıklı* olanın daha kesin bir ayrımını yapmak için –ve bu kez gücün, yani güç gösterisi altındaki güçsüzlüğün *gerçek ve ya yanlış belirtilerinden* yola çıkarak– yeniden aynı temaya döner. Bu, önceki fragmana göre tamamen *a contrario* bir kanıtlamadır. Ama bu konudışı yazı da kanıtlama gibi Nietzsche'nin kafasına takılan kendi kalıtımı konusuyla başlamaktadır. Daha önce, *kalıtımsal* olanın hastalık olmayıp *hastalıklılık durumu* olduğunu belirtmişti.

Kuşkusuz, Nietzsche uğursuz bir kalıtımla ne kadar yüklü olursa olsun, bunu hiçbir şekilde *"üstün değerlerin sebebi olan kalıtımsal bir zayıflık" olarak yorumlamaz*. Öyleyse bu zayıflık, sahte bir gücün biçim-

leri ve patlamaları içinde kılık değiştirmesi mi demektir? Nietzsche'nin korktuğu şey, *en tehlikeli yanlış anlaşılmaya* açık bir insan tipi haline gelmektir. Aşağıdaki fragman bu başlığı almıştır.

" EN TEHLİKELİ YANLIŞ ANLAMA

Görünürde hiçbir karışıklığa, hiçbir belirsizliğe izin vermeyen bir kavram vardır: bu, tükeniş kavramıdır. Bu durum sonradan kazanılmış olabilir –kalıtımsal olabilir– her iki durumda da, tükeniş şeylerin görünümünü, *her şeyin değerini* değiştirir...

Sunduğu ve hissettiği doluluktan, şeylere kendi istemi dışında *veren*, böylece onları daha bütünlüklü, daha güçlü, daha çok gelecek vaat eden olarak gören–en azından bir şeyler *bağışlayabilen*– kişinin tersine, tükenmiş kişi gördüğü her şeyi küçültür ve bozar – değeri *yoksullaştırır*: tükenmiş kişi zararlıdır...

Bununla ilgili olarak, hiçbir küçümseme mümkün değilmiş gibi görünüyor: ve bununla birlikte tarih, her zaman tükenmiş varlıkların en dolu varlıklarla ve en dolu yapıların en zararlı yapılarla birbirine karışması şeklindeki korkunç olayı doğrulamaktadır.

Yaşamın yoksul, zayıf varlığı yaşamı da yoksullaştırır: yaşamın zengin, güçlü varlığı yaşamı zenginleştirir...

Birincisi yaşamın parazitidir: ikincisi yaşama kendi yeteneklerini ekler...

Bunların birbirine karışması nasıl mümkün olabilir ki?...

Tükenmiş varlık en üstün etkinliğin ve en üstün enerjinin bütün hareketleriyle birlikte sahneye çıktığı zaman: bozukluk sinirsel veya entelektüel boşalımın aşırılığını ortaya çıkardığı zaman, işte bu durumda tükenmiş varlıkla zengin varlık birbirine karıştırılır... Bu varlık kaygıya neden olur...

Soytarı kültü, her zaman ve hâlâ yaşam zenginin, güçlünün kültüdür.

Fanatik, cinli, dinsel saralı, bütün bu ayrıksılar gücün en üstün örnekleri olarak duyumsanmışlardır: *tanrısal varlıklar* olarak duyumsanmışlardır.

Korkuya neden olan bu tür güç her şeyden önce tanrısal olarak görülür: otoritenin kökeni işte buradadır, bilgelik burada yorumlanır, algılanır ve araştırılır...

Bu, hemen hemen her yerde, bir "tanrısallaştırma," yani tinin, bedenin ve sinirlerin tipik bozukluğu *istencinin* gelişmesine yol açar; yaşamın bu daha yüksek biçimine ulaşmak için yapılan bir girişim.

Kendini hasta, deli etmek: yıkımın belirtilerini tahrik etmek – işte daha güçlü, üstinsan, müthiş ve daha bilge haline gelmek anlamına gelen şey budur: – bu şekilde doluluğu *saçıp savuracak* kadar güç açısından zengin hale gelindiğine inanılıyor. Hayran olunan her yerde, benzer savurgan aranıyor.

Bu şekilde *sarhoşluk* deneyimi yanlış bir yolu or-

taya koyar.

Bu sarhoşluk, güç duygusunu, bunun sonucunda, safça değerlendirildiğinde, *gücün kendisini* en üst dereceye çıkarır.

Gücün en üst derecesinde, *en sarhoş olan*, esrik olan yer alır.

Sarhoşluğun iki kaynağı vardır: yaşamın aşırı doluluğu ve beynin hastalıklı bir dengeleme durumu."[1]

Nietzsche, bu şekilde ender görülen bir önseziyle gelecek kuşakların onun sonundan çıkaracağı *sonuçları* önceden haber vermiştir: tükenişle birlikte *gücün sahte tavrını* benimseyen ve "bozulmuş" bir patosun kaynaklarını kullanarak korku salmaya çalışan kişilerle aynı yere konacaktır: üstinsanın en yüksek derecesine ulaşmak için, kendilerini hasta, deli edenler, kendi yıkımlarının belirtilerini tahrik edenler.

Oysa, Nietzsche *soytarıya* atfedilen bu *kültün* konusu için kendisini önerecektir. – Daha sonra *Ecce Homo*'da, bir gün tam da *tükenmiş* örnekle *zenginliğin* örneğini birbirine karıştırmak şeklindeki bu tehlikeli yanlış anlama hatasını işleyenler tarafından göklere çıkarılmaktan korkacaktır. Ve işte bu noktada kendini *kukla* ve bir süre sonra da *sonsuzlukların soytarısı* olarak ilan edecektir.

88 ilkbaharında yazılan *en tehlikeli yanlış anlama* üzerine olan bu fragman ile aynı yılın kışında yapılan *Ecce Homo*'nun redaksiyonu arasında, görünüşe göre bu uyarının onda uyandırdığı bilinçlilik karar-

[1] KSA, Cilt 13, s. 252-3, 14 [68], İlkbahar 1888 = WP, § 48, s. 30-1.

maktadır: gerçekten de bu fragmanın yazıldığı dönemden sonra Nietzsche çok sayıdaki satır arasında en azından *bir ifade biçimini* kendine ayırmış gibi görünüyor. Epileptik davranışın neden olduğu esrikliğin bu biçiminin yozlaşmışlığa atfedilmesi veya atfedilmemesi, bu biçimin geleneksel olarak yol açtığı *yorumun*, gücün üst bir derecesiyle karıştırılabilecek sarhoşluğun ya da çılgınlığın yoldan çıkarıcı deneyimine bağlı olması – geriye, bir taraftan bu esriklik biçiminin *yorumа* açık olması ve diğer taraftan çılgınlık dolu sarhoşluğun *yaşamın aşırılığından* ileri gelebileceği olasılığının göz ardı edilememesi kalıyor.

Fragmanın son tümcesi bir seçenektir: *sarhoşluk* bir güç bolluğundan olduğu kadar beynin hastalıklı bir dengelemesinden kaynaklanabilir.

88 ilkbaharındaki, Nietzsche'ye atfedilebilecek bu son bilinçlilik kendisi tarafından kuşkulu hale getirilen *Dionysosculuğu* değil midir? Son vadeyi geciktirmek için gösterdiği sürekli çabayı kanıtlayan kafa karışıklığı: ama bu vade ikilemini çözecek kararla nasıl etkilenebilecektir? Dönüş deneyiminden sonra tercihini yapmamış mıydı? Ve bu, ondaki *hakikilik* istenci, oluşum halindeki şeyi benimseme değilse, kendi ruhunun tonaliteleri üzerindeki bu sansür nedir? Ama bu hakikilik istenci, tam da *nefret için*, hınç için olan en küçük yakınlığını ortaya çıkaracak her şeye karşı duyduğu *nefretten* geçer. Nietzsche, Wagner'le olan ilişkilerinde olduğunu zannettiği şekilde *koşullanmış* bir varlık olmaktan korkar. Tanrısal aldırmazlık diye göklere çıkardığı şey –hakiki bir güç olarak tepki vermekten kaçınmak– *Apolloncu-luğunun* bir izi olarak kalmış ve onun Dionysos'la ilişkisini ve özdeşleşmesini engellemiştir. Bu tanrısal adın içerdiği *bütünlük* böyle bir *aldırmazlığı* bir an bile kabul edemez. *O halde güç de aldırmaz değildir.*

Ama Nietzsche'nin içine tükeniş ve zenginlik belirtilerini yerleştirdiği zıtlık, *direnme gücü* ile *teslim olma zorunluluğu* arasındaki bu ayrımı yeniden belirsiz hale getirmektedir.

Güç, direnme gücüdür: o halde güç, dışsal saldırılara karşı olduğu gibi dürtülere de *kafa tutma* kapasitesidir. Tepki vermek, insanın kendisindeki bütün güçleri bir tahrike teslim etmesinden başka bir şey değildir. Eylemde bulunmak, insanın el değmemiş olan kendi gücüne dayanarak inisiyatifi alması demektir.

Diğer taraftan Nietzsche'nin göklere çıkardığı çilecilik bir direnme gücü olmayacak mıdır? Çileciliği zorunlu kılan şeyin *tükeniş* olduğu nasıl ileri sürülebilir? Çileciliğin düşmanlıktan vazgeçtiği nasıl ileri sürülebilir? Çileciliğin, üstelik Nietzsche'nin *enerji savurganlığı* olarak değerlendirdiği *öfkeden vazgeçmesi* nasıl kınanabilir?

Bir taraftan tehlikeli güç evcilleştirilmekte, diğer taraftan bu güç kendi kendini dengelemektedir. Ama gücün *dengesi nedir*? Gücü, arttığı ve artmamazlık yapamayacağı her defasında denge durumundan çıkarmak gerekmektedir. Gücü oluşturan zenginlik öncelikle bir istencin sonucu değildir, zenginlik *sahip olduğundan daha fazlasını* isteyen kişinin *doğasında* vardır. O halde bu zenginlik, çoğaltılmasının ve aşılmasının istenmesi için her zaman yetersizdir. Eğer zenginlik kökeninde yalnızca varlığını sürdürebilmek için yeni bir aşırılık doğuran bir *aşırılıksa* – bu aşırılığı *tükenişin* neden olduğu aşırılıklardan ayırt etmek gitgide daha zor hale gelir.

Güç *her şeye direnir*, yalnızca *kendisine direnmez*. Gücün eylemde bulunması gerekir – güç tepki vermediğinde, tahrik edilmemesi için tahrik etmesi gerekir. İşte bu nedenle, güç güç olmak istediğinden ve kendi kendini istemekten vazgeçemeyeceği için, güç "*istenci*" vardır. Oysa, *istencin gücün içinde* kaybolduğu bir *derece* vardır.

İstenç yalnızca *eyleyenle* ilgilidir. *Yaşama*, kozmosa ait olan –birikmiş ve biriktiren bir güç derecesini temsil eden– güç, *yükselişlere ve düşüşlere* göre eyleyeni ardından sürükler. O halde güç istencinin olduğu yerde eyleyen hasta veya sağlıklıdır: eğer hastaysa dürtüye teslim olur, sağlıklı ise kendinin *aşırı doluluğuna* teslim olur, ama her durumda istenciyle karıştırdığı bir *gücün* hareketine teslim olur. Kontrol edilemeyen istilacı güçlere direnmek, yalnızca bir yorum sorunudur – ve her zaman *keyfi* bir karara bağlıdır.

Yayımlanmamış yazılar arasında, aynı çelişkinin ortaya çıktığı ve çözümünün analitik bildirilerde arandığı iki tane daha fragman bulunmaktadır.

İlkinde, Nietzsche *tutkuların* bakış açısından direnme yeteneğini ve özellikle bu tutkuları olumlu olarak duyumsamanın ayrıcalıklı koşullarını tartışmaktadır; ikincisinde, aynı bakış açısından, *gerileyen* ve o halde kalıtımsal olan ve örneği Nietzsche'ye dönemin *Paris erotizmi* tarafından sunulan özellik üzerinde durmaktadır. İlk fragman şudur:

> "GERİLEME, DUYGU VE TUTKULAR OLARAK AHLAK.
>
> Duyguların, aşırı isteklerin, tutkuların yarattığı korku, bunları *salık vermeme* noktasına vardığı zaman, çoktan bir *zayıflık* belirtisi haline gelmiştir: en uçtaki araçlar her zaman anormal durumları belirtirler. Burada eksik olan, küçülen şey, *bir dürtüyü engelleyen güçtür*: zorunlu olarak boyun eğme güdüsüne sahip olunduğu, yani tepki vermek gerektiği zaman, fırsatları ("ayartmalar") kullanmaktan kaçınmak iyi olacaktır.
>
> "Duyguların isteği" sistemi, çok kolayca esneye-

bilir (heyecana bağlı olarak) ve belirlenebilir olan yapılar söz konusu olduğu ölçüde bir ayartmadır: bunun tersi durumda, sistemin çok fazla ağır ve keskin olduğu durumda, işlevleri harekete geçirmek için çok güçlü uyarılar gereklidir...

Fazlalık, ancak ona hakkı olmayan kişiye karşı geçerli bir itirazdır: ve hemen hemen bütün tutkular yalnızca bunları *kendi çıkarlarına* doğru çevirmek için yeteri kadar gücü olmayanlar nedeniyle eleştirilmişlerdir.

Tutkuya karşı, tıpkı bir hastalığa karşı itirazda bulunan şeyle itirazda bulunulabileceğinin anlaşılması gerekir: bununla birlikte – kendimizi hastalıktan ve daha da az olmak üzere tutkulardan bağışık tutamayız...

Anormale gereksinimimiz vardır, bu büyük hastalıklarla yaşamda büyük bir sarsıntı oluşturuyoruz...

*

* *

Ayrıntıda şunlar ayırt edilir:

1° ***baskın tutku***, genel olarak sağlığın en üstün biçimini bile sağlar: burada içsel sistemlerin eşgüdümü ve aynı hedefe hizmet etmeleri en iyi şekilde gerçekleşir – ama işte hemen hemen sağlığın tanımı da budur!

2° tutkuların karşılıklı uyuşmazlığı, "ruhların tek bir kalpteki" ikiliği, üçlüğü, çokluğu: çok

sağlıksız olarak, parçalayan, ihanet eden ve içsel bölünme ve anarşizmi arttıran içsel yıkım: bu durum bir tutku baskın hale gelmedikçe sürer. *Sağlığa dönüş*;

3° karşılıklı bir uyumsuzluk ve biri diğeri için olmadan birlikte varolma: çoğu zaman dönemsel ve düzen kurulur kurulmaz da sağlıklı... En ilginç varlıklar bu kategoriye aittirler, yani bukalemundurlar: kendileriyle çelişki içinde değildirler, mutlu ve kendilerinden emindirler ama hiçbir gelişme göstermezler – yedi kez bile bölünseler durumları birbirinin aynıdır. Bu varlıklar değişseler de *olmayacaklardır*..."[1]

Bu fragmanın ilk bölümü, daha önce aktarılan fragmanların ilkinde Nietzsche'nin, karanlık olduğu kadar çelişkili bir şekilde ifade ettiği, zararlı istilalara karşı dirençsizlik temasını daha açık bir biçimde ele alıyor: daha önceki fragmanda geleneksel ahlakın hastalıklı temelini göstermek söz konusuydu, oysa burada, "kişisel" yaşamın bir şekilde "yapıcı" olan kullanımı üzerinde daha fazla duruyor ve ahlaksal kuralların kökeni için olan bu kullanımın çok sık olan başarısızlığını gösteriyor. Burada onu sürükleyen düşünce kendisinden çok Goethe'ye yakındır. Nietzsche'nin kendisine gelince, bu bakış açısı, kendi çelişkilerine karşın, gitgide daha pragmatik hale gelir ve bu, diğer taraftan güç istenci öğretisi açısından hazırladığı tasarılara göre biçimlenir.

[1] KSA, Cilt 13, s. 341-2, 14 [157], İlkbahar 1888 = WP, § 778, s. 408.

Burada hâlâ duyguların hiyerarşik anlamı, bütünlüğün anlamı baskındır; *baskın tutku* ne olursa olsun, önemli olan bu tutkunun insanın doğasının gücünü sağlamasıdır. Nietzsche'nin övdüğü şey, uyum anlamında sağlıkla bir tuttuğu *etkinliktir*: *en çok korktuğu şey tam da kendi özünde gördüğü şeydir*: tutkuların *karşılıklı uyumsuzluğu*, içsel yıkımını önceden sezdiği ruhların tek bir ruhtaki çoğulluğu – buna karşın *Dönüş* deneyimi sırasında, bu dönüşü bir çoğulluk, bir metamorfoz ilkesi olarak yüceltiyordu: *farklı bireyler dizisini katetme zorunluluğu*– üçüncü paragrafta bu olguyu *farklı tutkusal durumların birlikte varlığı* olarak tanımladığı şeyle karşı karşıya koyuyor. Burada *değişme* ve *gelişmeyi* birbirinden ayırıyorsa, bunun nedeni, Nietzsche için, yalnızca *tükenen bir tutkunun yoğunluğunun* bir "bütünlüğü" metamorfoza uğratabilmesidir – buna karşın "bukalemunlar" çelişik hiçbir gerilim göstermezler, bu gerilimin yalnızca sahtesini sunabilirler. İşte, yeniden, Lou ile olan serüveninin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra Nietzsche'yi meşgul eden şey: her şeye rağmen bir uyumu sürdürme saplantısı; "içsel yıkım" diye adlandırdığı şeyi ne kadar erken sezerse o kadar ivedilikle bu uyumu tutturmaya çalışacaktır.

Başka bir fragman, kalıtımsal değil de sonradan kazanılmış tükeniş terimiyle, direnç gösterme güçsüzlüğünü bir kez daha ele almaktadır. Örnek olarak erotik *erken gelişmişliği* vermektedir:

> "Özellikle Parisli Fransız gençliğinin talihsizliği: bu gençlik, lise çıkışında, daha önceden kirlenmiş ve çürümüş bir dünyaya adımını atıyor – ve rezil eğilimler zincirinden kopmayı başaramıyor – bu gençlik kendine karşı alaycı ve küçümseyici – bütün

> inceliklerine rağmen kürek mahkûmları – zaten çoğu durumda, her aşırı-uyarılabilirlilik gibi ırksal ve ailesel gerilemenin göstergesi; aynı şekilde toplumsal çevrenin bulaşması olarak: 'çevre tarafından belirlenebilir olmak *dekadan* olma durumunu gösterir."[1]

Hastalıklı bir erken gelişmişliğin ifşaasının varsayacağı "kendini tutma" ölçütü, eğer burada dolaylı olarak bir dürtüler ekonomisini belirten tamamen pragmatik bir ölçüt varsa, bu fragmanı en sinsi vahiylerden biri yapmaktan geri durmamaktadır: kürek cezası köleliği de bu olguyu bilmektedir.

Nietzsche'ye çok kötü bir oyun oynayan libidosal güçler burada onun saldırganlığını beslemekte ve bu saldırganlığı kendine yöneltmektedirler: bu öyle bir noktaya varmıştır ki Nietzsche uzun süre bu saldırganlığın diğer yüzünü gizlemek zorunda kalmıştır: *sağlıklı ve hastalıklı* olan ile *tükenmiş ve zengin* olan üzerine tartışması kökünü burada bulmaktadır. Bu güçlerin bir *rakip* gerektiren dolambaçlı yollardan yavaş yavaş kendi güçleri olarak özdeşleşmesi için Wagner'in *Parsifal*'i gerekli olmuştur. Güçlerin son patlaması, kutsal hayvanlık olan Dionysoscu *satir*'in ortaya çıkması, böylece *sansürcünün* "çöküş"üne yol açmıştır.

Ve aslında, bu son onyıl boyunca, Nietzsche kendi kendine psikoloji ve ahlakın varsaydığı kurmacaların geçersizliğini ilan eder: *"birey yoktur, tür yoktur, özdeşlik yoktur* – yalnızca yoğunluk yükselişleri ve düşüşleri vardır."

---

[1] KSA, Cilt 13, s. 456, 15 [80], İlkbahar 1888 = WP, § 49, s. 31.

Birey olan eyleyeni her zaman aşan *gücün istilaları olarak zararlı olan* istilalar. O halde, geleneksel ahlak tarafından bastırılmış fantazmlar olarak hazırlanan, tamamen savunmacı ve sürüsel dürtülere zararlı olan istilalar.

BENGİ DÖNÜŞÜN BİLİMSEL AÇIDAN AÇIKLANMASI GİRİŞİMİ

Sils-Maria deneyiminden sonra ikili bir saplantı Nietzsche'nin zihnini meşgul etmiş gibi görünüyor.

Yaşanan olayın bilim tarafından doğrulanmasının, hem onu zihinsel açıklığının sağlamlığı konusunda tatmin etmesi ve hem de ona kendisi için olduğu kadar başkası için de kavranılabilir ve zorlayıcı bir ifade sağlaması gerekiyordu.

Oysa yüksek bir ruh tonalitesi söz konusu olduğunda Nietzsche bu düşünceyi kendi biricikliğinin kanıtlanması olarak sürdürmüştür: kavranılamayan öz, değiş tokuş edilemezliğin ölçütü olarak kalmaktadır.

Nietzsche olaydan hemen sonra Gast'a ve Overbeck'e yazdığı mektuplarda, düşüncelerin düşüncesini çarpıtmadan açığa vurulmasının neden olacağı *etkiden* söz etmektedir. Yüksek bir ruh tonalitesinin içeriği, yani yoğunluğunun özü açığa vurulduğunda, kendisinin dışında kalan insanlığın yazgısı üzerinde nasıl etkili olacaktı ve tarihin gidişatını nasıl değiştirecekti: bu dönemden itibaren, bu açığa vurmanın *insanlığın tarihini ikiye böleceğini* söylememiş miydi?

Bengi Dönüş esrimesi kendisiyle birlikte hem bir *apaçıklığı* hem de *içeriği* aracılığıyla olası bir açıklamayı getirmektedir (bireysel özdeşliğin yok olması ve katedilecek bireysellikler dizisi). O halde *metamorfoz hipotezi*, bir düşünce olarak daha önceden varolmaya dayanmaktadır.

Bu hipotez, Nietzsche'nin daha sonra geliştireceği şu uslamlamaya

olanak tanımaktadır:

Tek bir kişi, bütün bir evrimin ürünü olarak, kendi bilincine yol açan bütün koşulları, bütün şansları *yeniden hakikileştiremez*: ancak kendi *rastlantısallığını* kabul ederek *rastlantısal durumların bütünlüğüne* hazırlanacak ve böylece geçmişini gelecek olarak görecektir: onunla vahiy anına varan durum ve şanslar dizisini yaşayacağı Döngü'nün içindeki dönüş zorunluluğu.

Ama bu düşünce hipotez olarak *kuşku vericidir*: çünkü dönüş koşulunda örtük olarak bulunan metamorfoz ve önceden varolma şemasından vahiy esrimesinin *kanıtlanamaz apaçıklığını* geliştirmenin yollarını ödünç almaktadır. İnancı zorunlu kılan bu biçim altında, Lou'nun dinsel kâhinlik olarak adlandırdığı şey söz konusu olacaktır. Ve Nietzsche'nin kendisi Overbeck'e şunları söylemektedir: "*eğer bu düşünce gerçekse veya yalnızca gerçek olduğuna inanılıyorsa*" – burada yalnızca bir öğreti olarak yankısının sonuçlarıyla ilgili olan bir gerçeklik. Ama, bu düşünce, Nietzsche'nin kafasında hâlâ öğretiye uygun bir biçim almamıştır – gizli deneyim tek kanıtı *yoğunluğunda* bulunan bir deneyim olarak kalmaktadır.

Öncelikle, Nietzsche, düşüncesini *edilgin nihilizm* –yaşamın *anlamsızlığına* duyulan eğilim– olarak nitelediği tarzla hiçbir ilişkisi olmayacak şekilde açıklığa kavuşturmayı başaramamıştır. *Anlamsızlığa* duyulan eğilimin *yaşamın onaylanması* biçiminde olgunlaşması için, kaderciliği *etkin* nihilizme varacak kadar en uca itmek gerekiyordu. O halde, *Bengi Dönüş* düşüncesinin benimsenmesi neden *etkin* değildi?

Nietzsche'nin kararsızlığının içine başka bir motif de giriyor gibi görünüyor: Bengi Dönüş deneyimi Nietzsche'de, kendisinin *tükeniş* olarak *açıkladığı şeyi* doğrulamıyor muydu? Nietzsche, tükeniş *belirtilerinin* yaşamın aşırılığının ya da aşırı bolluğunun belirtileriyle karıştırılması tehlikesi olan *en tehlikeli yanlış anlama* olarak ifade ettiği şeyin kurbanı değil miydi? Ve hem açık ve hem de belirsiz olan bu ayrım, *gerileme* ve *ilerleme* tasarımında onu doğrulamıyor muydu? Bu terimler, Nietzsche'nin kendi düzeyi olan insani düzeyde, onun güç veya güç eksikliği durumlarını, yani dirençsizlik veya direnç gösterme gücü durumlarını olduğu gibi hastalıklı olanla sağlıklı olanı ortaya çıkarmasını sağlamıştı. Bir amacın sabitlenmesini, bir anlamın yorumunu güce atfetmek şart mıdır? Ya da tam tersine, bir amaca, bir anlama inanma olgusunda tam bir güçsüzlük mü vardı? Ve *en büyük güç, saçma bir şekilde yaşamak, yaşamın değerini anlamdan ve amaçtan bağışık olarak doğrulamak değil miydi*? Bütün bu soruların yok olduğu *bir anda yaşadığı Bengi Dönüş* Nietzsche'nin düşüncesinde neden *–düşüncelerin düşüncesi* olarak– *varlığını sürdüremedi*? *Anlamsızlık* kendi içinde en üst

şiddetken, *güç istencinin*, bu belirsiz hastalık ve sağlık ayrımına göre, o halde kendi içinde belirsiz olan bu ayrıma göre *bir amaç* ve *bir anlam* gerektirmesi nedeniyle değilse neden Bengi Dönüş'ü sürdüremedi: – bu şiddete uygun olarak *mutlak suskunluk* ile – (yaşanan ve biten olayın suskunluğu) – söz arasında seçim yapmak, yani ben'in özdeşliğini ve ondan yola çıkarak amacı ve anlamı yeniden oluşturmak gerekirdi.

BENGİ DÖNÜŞ DÜŞÜNCESİ NIETZSCHE'DEKİ DELİLİĞİN İLK BELİRTİSİ DUYGUSUNU KAPSIYOR MU?

Lou A. Salomé, Nietzsche'nin ona gizini açma tarzını şu terimlerle betimlemiştir:

"Bu düşünceyi giz olarak bana açtığı sırada geçen saatleri hiç unutmayacağım, bu düşüncenin doğrulanması ve saptanması onu dehşete düşürüyordu: bundan, en derin korkunun bütün belirtileriyle birlikte boğuk bir ses tonuyla söz ediyordu. Ve aslında, yaşamın Bengi Dönüşü'nün onun için dehşet verici bir şey olması nedeniyle yaşamdan bu kadar çok ıstırap duyuyordu. Yaşamın parlak kutsanışı, Nietzsche'nin daha sonra sağlamlaştırdığı Bengi Dönüş öğretisinin özü, ıstırap dolu yaşamıyla o kadar büyük bir çelişki oluşturuyordu ki, bu öğreti bizde pek tekin olmayan bir maske izlenimi bırakmıştı. Yaşam sevgisinin baskın olduğu ölçüde katlanılabilir olan ve insan düşüncesinin burada yaşamı tanrısallaştıracak kadar ilerlemesini bulduğu ölçüde coşturucu etkisi olan bir öğretinin müjdecisi olmak – gerçekte, bu durum, kendisini en sonunda mahveden çelişki olan, en içten duygusuyla çelişen bir durum yaratmıştı. Bengi Dönüş düşüncesinin doğuşundan beri Nietzsche'nin düşündüğü, hissettiği, yaşadığı her şey iç dünyasındaki bu kopuştan kaynaklanmış ve, *"yaşamın sonsuzluğunun şeytanını lanetlediği dişlerini gıcırtma"* ile *"sen bir tanrısın ve hiçbir zaman*

bundan daha yüce hiçbir şey duymadım" sözlerini söyleme gücü veren muhteşem anın beklentisi arasında devinmiştir.

Bu dönemde "Bengi Dönüş" düşüncesi Nietzsche için henüz bir inanç biçimini almamıştı. Müjdesini bilimsel bir temele elverişli olacak şekle getirme eğilimi vardı. Bu konuda birbirimize bir dizi mektup yazdık ve bu şekilde açıkladığı her şeyde, yanlış bir görüşe, fizik ve atomlar kuramı üzerine olan incelemeler aracılığıyla, düşüncesine indirgenemeyen bilimsel bir temel bulabilme konusuna dönüyordu. İşte o sırada Viyana veya Paris Üniversitesi'nde bilimleri öğrenmeye karar verdi. Böylece mutlak sessizlikle geçen yılların sonunda insanların arasına Bengi Dönüş'ün doktoru olarak dönmek istiyordu."[1]

Böylece Lou, "Bengi Dönüş gizi"nin vahyi ile Nietzsche'nin yaşayacağı ıstırap arasında bir çelişki görüyordu: Nietzsche, yaşamın dönüşünün evrensel, böylece zorunlu bir yasa olması olasılığına inanmadığı, en azından kafasını taktığı ölçüde bu olaydan ıstırap duyar.

Lou'nun ortaya koyduğu çelişki yalnızca Nietzsche'nin zor yaşamıyla –ıstırap verici yaşam duygusuyla– ilgilidir. Tamamen akılcı olan bir bakış açısı: ıstırap nasıl yeniden istenebilir? Bu ıstırabı milyonlarca ve milyonlarca kez yeniden yaşama düşüncesine nasıl katlanılabilir? Bunlar, Nietzsche'nin öğretisinin ifşaasının seçici özelliğiyle ilgili olarak geliştirdiği düşüncelerdir.

Lou'nun tam da bir yanlışlık olarak belirttiği şey ne anlama geliyor: Nietzsche'nin *bulmaktan korktuğu bilimsel bir temelin* araştırılması

---

[1] Lou Andreas-Salomé, *F. Nietzsche* (Dresden: 1914), s. 196 vd. = Lou Salomé, *Nietzsche*, çev. Siegfried Mandel (Redding Ridge, Conn.: Black Swan Books, 1988), s. 130-1.

mı? Nietzsche, kendi fikrinin kendisinde uyandırdığı korkudan, dehşetten kurtulmayı umuyor: bu dehşeti, Lou'ya (Overbeck'e olduğu gibi) sırrını açarkenki *ses tonuyla* ifade ediyor. Ama bu fikrin hem ürkütücü ve hem de *coşturucu* olması için başka bir şey vardır, *bu fikre sahip olma*, bunu bir vahiy gibi edinme olgusu: böyle bir fikre kim sahip çıkabilir? Yalnızca çıldırmakta olan bir zekâ. Kuşkusuz Nietzsche, bu düşünceye sahip olduğundan beri delirdiğini düşünmektedir. Bunun tersini kendine kanıtlamak için, bilime başvurmak istemekte, ondan, katıksız bir hayalin kurbanı olmadığının kanıtını vermesini beklemektedir. Bengi Dönüş'ün verdiği başdönmesi yalnızca evren ve insanlıkla ilgili değildir: aynı zamanda Nietzsche'nin kendisi, düşüncesinin gücü ve bilincinin netliğiyle ilgilidir. Nietzsche'nin Dönüş düşüncesini kendi deliliği, yani *bilinçliliğini kaybedişi* olarak gördüğü düşünülebilir mi? Lou soruna bu Dönüş kavramının kişisel olarak çelişkili yapısı yoluyla dokunuyor: *pek tekin olmayan bir maske* – o halde ruhsal nitelikteki tamamen farklı bir başka sorunu ontolojik bir sorun altında gizlemek: Nietzsche isteyemeyeceği şeyi kabul edemez – bir şey onu kendisiyle çelişkiye düşmeye sürüklüyor. Oysa Nietzsche'nin, Dönüş düşüncesi karşısında dehşete düşme bahanesi altında, örtük terimlerle yalnızca delirme korkusunu ima etmiş veya dile getirmiş olması mümkündür: böyle bir fikri ileri sürerse başkaları nasıl tepki vereceklerdir? İşte bu nedenle bu fikrin gizli kalmasını istiyor – aklını yitireceği kaygısını, daha fazla sayıdaki insanın kaybıyla sonuçlanacak şekilde yayılacağını düşündüğü bir öğretiyi açıklamanın sözde endişesi altına gizliyor.

Lou tarafından dile getirilen, Nietzsche'nin Dönüş tasarımındaki ıstırabın sonsuz tekrarının onu dehşete düşürdüğü kadar *yaşamaktan da* ıstırap çektiği varsayımı, Nietzsche'nin düşüncesi açısından "çok

insanca"dır ve aynı zamanda öğretinin seçici gücü açısından insanlığın büyük bir kısmının bu düşünceye katlanamayacağı bahanesiyle, Nietzsche'nin düşüncesinden daha *zorlayıcı değildir*. Tersine, Nietzsche burada kendini gösteren isteğin gücünü görmemek için ıstırabın yoğun ve böylece "yaşamsal" olan özelliği üzerinde çok fazla durmuştur.

Sonuç olarak, Lou *Dönüş* vahyinin temel noktasını bütünüyle göz ardı etmiş görünüyor: Nietzsche'nin kafasını kurcalayan ve neredeyse öğretisinin doğal sonucu olarak belirttiği şey, *bireyin farklı bireysellikler dizisi içinde yeniden yaşama zorunluluğudur*. Böylece Dönüş'ün zenginliği ortaya çıkıyor: olunan kişi haline gelmek için olunandan *başka biri* olmayı istemek. Bilinçli olmak için bir bireysellik gerekiyor. Yalnızca kendi özdeşliğinin deneyimi, özdeşliğin aşılışını, yani kayboluşunu kavrayabilen bir bilinçlilik halinde açılabilir. Nietzsche'nin kendi çöküşünün kahramansal özlemiyle –kaybolma istenciyle– ifade ettiği her şey, bu bilinçliliğin içinden fışkırmaktadır. Bununla birlikte bu, bilinçli bir özdeşliğin kaybının korkusundan ayrılmayan bir özlemdir. Buradan Dönüş düşüncesinin onu hem coşturması ve hem de dehşete düşürmesi olgusu ortaya çıkıyor. Bu, Lou'nun yorumladığı gibi aynı ıstırapları bitmez tükenmez bir şekilde yeniden yaşam fikri olmayıp, Kısırdöngü içinde aklı yitirmektir.

Sils-Maria deneyiminden sonra Lou'yla olan ıstırap verici serüveninin ertesinde, Nietzsche *edilgin* ve saf duygusal alınganlık durumundan çıkmaya çalışır: 81 ile 82 yılları arasında içinde yaşadığı durum budur – bu dönemin *ıstırabının* büyük zenginliği, en azından düşüncesinde, yaşanan olay onu bir karar verme gücüne kavuşturmasaydı, bir aldatmaca olarak kalacaktı. Hastalıklı durumu onu yeniden güç istenci kavramına ve böylece bu kavramı *düşüncelerin düşüncesine* karşı çıkmadan geliştirmeye götürür: Sils-Maria esrimesinin gerektirdiği aşırı edilginlik anı esrimenin düşünceye dönüşmesiyle aşılır. Oysa bu düşünce esrimenin yalnızca bir kalıntısıydı: düşüncenin bir *eylemin* çıkış noktası haline gelmesi gerekiyordu; ve bu eylem, onun programı olacak *başyapıta* dayanacaktı: Dönüş yasasının kanıtlanması deneyimin içeriğinin yerini alıyor ve belirli bir eylem tarzına referans noktası olması gerekiyordu.

Bilimsel bir uslamlama arayışı, Nietzsche'nin ifadesinin, birbirine yabancı iki yöne ayrılmasını etkilemeyecekti: önce, deneyiminin meselli ifadesi olarak, *Zerdüşt karakterinden* yola çıkan saf şiirsel yaratı – kuşkusuz bu yaratıda, Nietzsche'yi bilimin buluşlarına dayanan bir açıklamadan vazgeçirmek istemesiyle Lou'nun önemli bir payı vardır. Ama bu şiir, dithyrambosa uygun yayılımıyla, tumturaklı canlılığın bilmecelerle ve bu bilmecelerin imgelerle çözümlenmeleriyle sıra ile

yer değiştirdiği bir *özdeyişler* kitabıdır: *düşüncenin* sözcük oyunları ve benzerlikler halinde sahneye konmasıdır. Daha sonra Zerdüşt'ün sahte peygamber görünümü altında bir soytarı olduğu ortaya çıkacaktır. Bir öğretinin yapıntısını tumturaklı bir biçimde anlatan bir sahtekâr.

Bu karakteri yaratan Nietzsche, türünde eşsiz olan bu yaratıma sığınarak, yeniden kendi düşüncesinin çıkışı olmayan yollarına girer: bunun nedeni, *Zerdüşt*'ün, Lou'nun kaçışının Nietzsche'yi içinde bıraktığı korkunç çöküşün izlerini taşıyan saplantısından hiçbir şekilde kurtaramamış olmasıdır. Zerdüşt başka bir düzeyde yazılıyor: bu düzeye tutunabilmiş olması Nietzsche'ye bir mucize olarak görünüyor.

Bu dönemde, bir *başyapıt* saplantısı onu eziyor: kuşkusuz Zerdüşt'ün özdeyişleri ve şarkıları artık ona bir referans noktası oluyor: bu kâhince kitapta yazılı olmayan hiçbir şey yoktur, der. Bu kehanetine "sistematik" açımlamasını verme zorunluluğu da böylece daha da artıyor. Sils-Maria esrimesinin kavranılamaz apaçıklığı, Dönüş'ün başdönmesinde örtük olan yoğunluk: bir tek sözcükle, *ruhun yüksek tonalitesi* artık yalnızca Nietzsche'ninki değildir; bu tonalite Zerdüşt'ün *tumturaklı jestleriyle taklit edilmiştir* – ve Zerdüşt insanlığın *ikiye bölünmesini* haber vermektedir, bu yaratı bu ayrılmayı yalnızca gerçekleştirmiyor, aynı zamanda kavranılamayanın alanı içinde kalıyor. Dahası, Zerdüşt *yüksek tonaliteyi* taklit ederek, Nietzsche'nin ıstırabıyla alay etmiş ve acı bir alaya dönüştürmüş gibi görünüyor.

OVERBECK'E,

Nice, Mart 84 başı

... Gökyüzü! Üzerimde olanın ne olduğunu ve kendime katlanmam için ne kadar güç gerektiğini kim biliyor! Bu noktaya nasıl varacağımı söyleyemem – ama, insanlık tarihini ikiye bölen düşüncenin ilk kez *bana gelmiş olması mümkündür.*

Bu Zerdüşt *girişten, önsözden, bir eşikten başka bir şey değil – kendi kendimi yüreklendirmem gerekti, çünkü her taraftan bana yalnızca cesaret kırıcı davranışlar geliyor: bu düşünceyi* taşımak *için kendimi yüreklendirmek! çünkü hâlâ bunu dile getirebilmekten ve ortaya koyabilmekten çok uzaktayım. EĞER BU DÜŞÜNCE GERÇEKSE veya daha çok GERÇEK OLDUĞU ZANNEDİLİYORSA – bu durumda her şey değişecek ve geri dönecek ve bugüne kadar baskın olan bütün değerler değersiz hale gelecekler...*[1]

[1] Franz Overbeck'e mektup, Mart 1884 başları. F. *Nietzsches Briefwechsel mit Franz Overbeck* (Leipzig: Insel Verlag, 1916), s. 245.

Gerileme ve ilerleme kavramıyla ilgili olarak, *tükeniş ve zenginlik* ve bunların *belirtileri* üzerine olan tartışmasında Nietzsche, bir kez daha, özellikle yıkıcı güçlerin istilasına karşı direnç veya dirençsizlik anlamında güç ve güç "istenci" olarak dürtüsel gücü anımsatmıştır.

Nietzsche mekanist görüşü incelerken burada evrenin yapısının, özellikle enerjinin dengesinin ve dengesizliğinin, kaybedilişinin veya korunmasının yapısının yol açtığı bütün zorlukları buluyor. Ama – sonsuz devinimin kanıtı olarak– dengesizlikten söz ettiğinde, bunda *güçlerin yeni bir dağılımının* koşulunu gösteriyor; –atom ile "özne"nin davranışı arasındaki benzerliği ortaya koyarak– mekanist tasarımı kaçınılmaz şekilde her şeyi insanlaştırıcı olarak eleştirdiğinde, onun için önemli olan şey, *bir gücün her an kendi sonucunu doğurduğunu* saptamaktır: bir güç kuvantumu gerçekleştirdiği eylemle ve direnç gösterdiği eylemle tanımlanır: *bu kuvantum temel olarak şiddet uygulama* ve her şiddete karşı kendini savunma *istencidir*. *Kendini koruma değil*: her atom her varlıkta etkili olur ve *güç istencinin* bu parlamasının göz önüne alınmaması atomu yok etmek demektir.

> "Kuramım şudur: *güç istenci duygunun en ilkel biçimidir* ve *diğer bütün duygular* bu gücün hazırlıklarından başka bir şey değillerdir. Aynı zamanda bireysel "mutluluk" teriminin yerine güç terimini koymak çok açıklayıcı olacaktır: birey her zaman *daha*

büyük bir gücü arzular: "zevk" yalnızca kazanılan gücün duygusunun bir belirtisi ve bir farklılığın bilincine varılmasıdır: (veya) bir bilinç derecesi farkıdır.

Değişimin *durmadığını* bilmek tamamen deneyim işidir: kendi içinde bir değişimin başka bir değişimi izlemesi gerektiğini anlamak için hiçbir nedenimiz yoktur. Tersine: kazanılmış bir durumun, kendisinde kendini korumayı *istememe* gücü yoksa, zorunlu olarak kendini koruması gerekir... Spinoza'nın kendini koruma konusundaki tezinin, değişime bir son vermesi gerekirdi: ama tez yanlıştır, bu tezin tersi doğrudur. Yaşayan her şeyin, her şeyi, kendini korumak için değil de, daha fazla olmak için yaptığı en açık şekilde kanıtlanabilir...[1]

"Güç istenci" bir tür "istenç" mi yoksa istenç kavramıyla özdeş mi? "Ele geçirdiği" ölçüde mi yoksa *emrettiği* ölçüde mi anlamlı? Bu, Schopenhauer'in "şeylerin kendisi" olarak anladığı istenç mi?

Tezim, istencin yalnızca psikolojinin doğrulanamayan bir genelleştirilmesi olup bu tür istencin *varolmadığıdır*; gelişmeyi *belirli bir istencin* birçok biçimi altında kavramak yerine, içeriği çıkarmak ve dışarıya yerleştirmek için istencin özü yok edilmiştir, istenç *nereye doğrudur*? – Schopenhaur'daki en üst derecedeki durum budur; istenç olarak adlandırdığı şey boş bir sözcüktür. *Yaşama istenci* daha da az söz

[1] KSA, Cilt 13, s. 300-2, 14 [121-2], Ilkbahar 1888 = WP, § 688, s. 366.

konusudur: çünkü yaşam güç istencinin sadece bir durumudur: her şeyin güç istencinin *bu biçimini* almayı arzulayacağını ileri sürmek tamamen keyfi bir davranıştır. Ne "tin," ne akıl, ne düşünce, ne bilinç, ne ruh, ne istenç, ne de gerçek vardır: bunların hepsi kullanılamaz varsayımlardır. Ne "özne," ne de "nesne" söz konusudur, söz konusu olan, belirli bir hayvan türüdür. Bu tür, algılarının *görece doğruluğunun* ve her şeyden önce de *düzenliliğinin* lehine gelişir (öyle ki bu tür, deneyimini biriktirmeyi başarır)..."[1]

[1] KSA, Cilt 13, s. 300-2, 14 [121-2], İlkbahar 1888 = WP, § 692, s. 369.

Temel dürtü olarak –akılda tutulması gereken budur– güç istenci *gücün kendisini* ifade etmek zorunda olan bir terimdir; bu güç, eğer insan türünün ve hayvansallığın, yani "canlı"nın görüngüsünde yitip gitmişse, "özel" bir durum olarak – böylece de özünün rastlantısal oluşuyla – coşturduğu türde veya bireyde korunduğu için *acı çekmez*, ama yapısı gereği ulaşılan düzeyde kalınmasından vazgeçilmesini ister ve böylece artarken zorunlu olarak her zaman bu düzeyin dışına taşar. Bu şekilde, *güç istenci* belirli bir derecede kalmak isteyen ister toplum ister birey, her şey için *temel olarak bir dengesizlik ilkesi olarak ortaya çıkar*: ve bilgi, bu güç istencine eşlik ettiği ve kazanılan gücün oranında büyüdüğü ölçüde, bilgi (o halde kültür de) kendi açısından belirlenmiş bir durumun dengesini bozmak zorundadır; bununla birlikte, bilgi, der Nietzsche, hiçbir zaman bir koruma aletinden başka bir şey değildir – bu korumada (istenci) güç aşırılığı ile bilginin sağlayacağı güven duygusu arasında *uyumsuzluk* olacaktır.

Bütün bunların içinde, Nietzsche, öncelikle Bengi Dönüş "nosyon"uyla zıtlaşabilecek hiçbir şey getirmiyor: dahası, güç istencinin temel dürtü olarak kabulü hâlâ Kısırdöngü esinini doğrulamaktadır: eğer bu, "*kendi engelini aşmak için bu düşünceyi keşfeden yaşamsa*" – eğer bireye, bireyi aşan bir "istenç" aşılıyan bu "güç" kendisini kesintisiz bir devinim olarak gösterdiyse – aynı zamanda bireye, kendisini yeniden isteyerek kendisini aşmayı ve yalnızca *doymak bilmez* bir güç adına *kendini yeniden istemeyi* öğreterek, bireyi, bir birey olarak

kendisini yok oluşunu istemeye hazırlar.

Bengi Dönüş burada, eğer bilgi güçle artıyorsa, yine de başlıca saplantısı türün *korunması* olan bilginin karşılığıdır.

Oysa *Bengi Dönüş* (amacı ve anlamı olmayan *oluşun* ifadesi olarak) amaçlar açısından bilgiyi "olanaksız" kılar ve bilgiyi her zaman *araçlar* düzeyinde tutar: bu araçlar kendini koruma araçlarıdır. Bu da kendi açısından bu şekilde her zaman değişken bir ilke olan gerçeklik ilkesini belirler. Ama Bengi Dönüş yalnızca gerçekliği belirlemez, aynı zamanda tam da gerçeklik ilkesini askıya alır ve onu bir şekilde gücün – ya da daha doğrusu yoğunluğun az çok hissedilen derecesinin keyfine bırakır.

Bengi Dönüş, Nietzsche'nin eğilime indirgediği *yoğunluk yükselişlerinin ve düşüşlerinin kökenindedir*. Bir *dizi* denge bozukluğundan başka bir şey olmayan Bengi Dönüş, *gücün dönüşü* olarak görüldüğü andan itibaren – soru, Nietzsche'nin düşüncesinde, Dönüş'ün *güç istenci*'nin yalnızca saf bir *eğretilemesi* olup olmadığını bilmek için sorulur.

DÖRT FRAGMAN

Kuşkusuz birinci fragman, Nietzsche'nin kendi Dönüş deneyimini evrensel ve tarihsel bir sisteme sokmak için giriştiği en kapsamlı tasarılardan birini sunmaktadır. Başlangıcın* şematik belirtileri, Nietzsche'nin, felsefenin ve bilimin geleneksel perspektiflerini ve yöntemlerini tersine çevirdiği bütün önemli noktalar üzerindeki konumunu tanımlamaktadır. En kendine özgü olanı *toplumbilimin* yerine *egemenlik formasyonları* kavramını koyma niyetidir. Aynı zamanda bu fragman, Nietzsche'yi öğretisini hazırlama girişimleri içinde izlemek için bize referans noktası olabilecektir. Özellikle, *tinselleşmenin* en yüksek derecesinin, bozulmanın en alt noktası olan enerjinin en yüksek noktasına (Tanrı) denk olacağı düşüncesi.

İkinci fragman birincisinin bir değişkesi gibi sunuluyor ve *Tanrı* terimini ondan –bir *dönemin* tarihsel planı üzerinde– *azami enerjinin eşdeğeri olan bir ifade* oluşturmak için yeniden ele alıyor.

Üçüncü ve dördüncü fragmanlar *enerjinin* ve güç istencinin hare-

---

* "Temel yenilikler" – Schlechta'nın okumasına göre. Gerçekte Colin ve Montinari'nin son okumasına göre beş paragraf ayrı bir fragman oluşturmaktadır. Ama bu fragman, *"Doruk anı olarak Tanrı"* diye başlayanla aynı dizide yer almaktadır. Yine de bu son fragman, "Kendine yeni amaçlar ..." diye başlayan fragmandan önce gelir.

ketleri arasında bir eşdeğerlilik kuruyorlar. Bunlar, Dönüş deneyiminde, en kesin göndermeyi ruh tonalitesinin yoğunluğuna yapıyor. Ama bu arada, toplumların –egemenlik formasyonlarının– insani düzeyine geri döndüğü andan itibaren ve egemenlik formasyonlarının gücü için gerekli olan amaç ve *anlam* istencinin, niceliksel enerjinin hareketini ve özellikle Bengi Dönüş olarak Kısırdöngü'nün "göstergesi"ni belirginleştiren *amaç ve anlam yokluğuyla* uyumsuz bir ilişki içinde olacağı organik yaşamın ortaya çıkaracağı şekildeki bir güç *istenci* kavramını getirdiği andan itibaren, Nietzsche'nin geliştirmek istediği öğretinin tutarlılığı açısından yeniden zorluklar başlamaktadır. Aslında, eğer güç istenci varoluşun her tezahürünün kökenindeyse ve her isteğin altında bulunuyorsa, artık kendi içinde ne bir amaçtan ne de bir anlamdan söz edebiliriz: bir güçler ilişkisinden doğan bir eylem *neden ve sonuç* nosyonunu ortadan kaldırmaktadır. "Yalnızca, önceden kestirilemeyen bir şeyin sonuçları vardır ve bir şeyin sonradan ölçülebilir olması onun gerekli olduğu anlamına gelmez. Bu durumda, rastlantıların bir araya gelmesinin dışında, hiçbir zaman hiçbir amaca ulaşılamayacaktır."

Düzeyini korumaya çalışmayan, ama *ya artabilen ya da azalabilen* güç istencinin bu kavranışı, *denge durumuna dayanamayan* enerjiye benzer. Bu istencin amacı ve anlamı nedir? her zaman en güçlü olarak kalmak. Oysa bu istenç artarsa, engelini yok etmek zorundadır: eyleyenini *aşarsa* onu yok edecektir, yani eyleyen artık bu istenci taşıyamayacaktır. Bu düşünce aynı saptamadan kaynaklanmaktadır: güç *kendini korumakta değildir*. Diğer taraftan bu nokta, kendisini deneyimleyen eyleyeni kendi dışına atan Bengi Dönüş deneyimi içinde yaşanan yoğunlukla uyuşmaktadır. Ama enerjinin döngüsel hareketine bağımlı olacağı sürece güç istencinin tüm paradoksu, Nietzsche bu istenci or-

ganik yaşamda ve özellikle insani toplumlar düzeyinde bulduğunu zannettiğinde ortaya çıkmaktadır.

"Proje için.

Ahlaksal değerler yerine her tür *doğalcı* değerler. Ahlakın *doğallaştırılması.*

"Toplumbilim" yerine *egemenlik formasyonları* öğretisi.

"Toplum" yerine ayrıcalıklı *ilgilenimim* olarak (yani parçalarına oranla bütün) *Kültür'ün çok parçalı bileşik yapısı.*

"Bilgi kuramı" yerine *duyguların perspektifleri* ve onların *yüksek düzenlerinin, "tinselliklerinin" öğretisi.*

"Metafizik" ve din yerine, *Bengi Dönüş öğretisi* (terbiye ve ayıklama aracı olarak).[1]

Doruk anı olarak "Tanrı": varoluş, sonsuz bir tanrılaştırma ve tanrısızlaştırma. Ama bunda *değerin doruk noktası değil,* yalnızca gücün doruk noktaları vardır.

Mekanikçiliğin ve *maddenin* mutlak *dışlanması*: bunların ikisi de duygunun ("güç istenci"nin) en tinselsizleştirilmiş biçimi olan alt derecelerin ifadesinin bir biçiminden başka bir şey değildir.

Oluştaki en yüksek noktadan (gücün en yüksek noktada tinselleştirilmesinden en kölesel öze kadar), *kendine karşı dönerek,* artık düzenleyecek hiçbir şeyi kalmayınca gücünü *bozmak için* harcayan bu en yük-

[1] GS, Cilt III, s. 560; KSA, Cilt 12, s. 342-3, 9 [8], Sonbahar 1887 = WP, § 462, s. 255.

sek enerjinin *sonucu* olarak gösterilmeye kadar giden *gerileme*...

a) toplumlara karşı kazanılan her zaman daha büyük olan zafer ve bu toplumların daha küçük, ama daha güçlü bir grup insan tarafından köleleştirilmesi;

b) ayrıcalıklılar ve en güçlülere karşı kazanılan her zaman daha büyük olan zafer, bunun sonucunda demokrasinin yükselişi ve gelişmesi, nihayetinde unsurların *anarşisi*.[1]

Kendine yeni amaçlar belirleyen tinsellikteki *aşırı güç*: ama hiçbir şekilde alt dünya veya organizmanın, "birey"in korunmasına göre buyurucu ve yönetici anlamında değil.

Bireyden *daha fazlayız*: biz hâlâ zincirin bütün geleceklerinin görevleriyle birlikte zincirin tamamıyız."[2]

"Tanrı kavramı için bir anlamı sürdürmenin tek yolu şudur: etken güç olarak Tanrı *değil de, en yüksek durum*, bir *dönem* olarak Tanrı... *Güç istencinin* evrimindeki bir nokta: bu noktadan itibaren içsel olduğu kadar sonraki evrim, "*ona kadar giden şey*" de açıklığa kavuşacaktır...

– mekanist bakış açısından, oluşun toplam ener-

[1] KSA, Cilt 12, s. 343, 9 [8], Sonbahar 1887 = WP, § 712, s. 379-80.
[2] KSA, Cilt 12, s. 342, 9 [7], Sonbahar 1887 = WP, § 687, s. 340-1.

jisi sabit kalır: ekonomik bakış açısından tepe bir noktaya yükselir ve bu noktadan sonsuz döngüsel bir hareket halinde iner; bu *güç istenci* kendisini *yorumla*, *enerjinin tüketimi veya harcanması* biçiminde ifade eder – enerjinin yaşama ve yaşamın en yüksek güce dönüşümü, işte buna uygun olarak amaç şeklinde ortaya çıkan şey. Aynı enerji kuvantumu evrimin farklı aşamalarında farklı bir şeyi gösteriyor:

– yaşamda büyümeyi oluşturan şey, her zaman daha cimrice hesap yapan ekonomidir ve bu ekonomi her zaman daha az güçle daha fazlasını gerçekleştirmeyi başarır... En az masraf ilkesinin ideali olarak...

– dünyanın *kararlı bir durumu istememesi*, işte *kanıtlanan yegâne şey*. Bunun sonucu, dünyanın tepe noktasını bir denge durumu olmaması anlamında kavramak gerekir...

– diğer süreçlerin hepsinde olduğu gibi evrensel bir sürecin içindeki aynı olayın mutlak gerekliliği, sonsuzluk için de olayları yöneten bir determinizm olmayıp, yalnızca olanaksızın olanaklı olmadığının ... belirli bir gücün bu belirli güçten başka bir şey olamayacağının: bu gücün bir enerji kuvantumu karşısında yalnızca kendi gücüne uygun olarak harcanabileceğinin ifadesidir – olay ve zorunlu olay, saf totoloji."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 535-6, 10 [138], Sonbahar 1887 = WP, § 639, s. 340-1.

"Mekanikçiliğin eleştirisi.

Burada *zorunluluk* ve "yasalar" şeklindeki iki popüler kavramı birbirinden ayıralım: birincisi dünyaya sahte bir zorlama, ikincisi sahte bir özgürlük getiriyor. "Şeyler" bir kurala göre düzenli bir şekilde hareket etmezler: "şeyler" hiç yoktur (yalnızca birer kurgudurlar): ne de bir gerekliliğin zorlaması altında hareket ederler. Burada hiçbir boyun eğme yoktur: çünkü *bir şeyin şu anki hali* kadar güçlü veya zayıf olması bir boyun eğmenin veya bir kuralın veya bir zorlamanın sonucu değildir...

Direnç derecesi ve üstünlük derecesi, her olayda söz konusu olan bunlardır: eğer, günlük hesaplarımız için, *biz başkaları*, bunu formüller ve yasalar biçiminde kavrayabiliyorsak, bizim için daha iyi ya! Ama bununla, onu boyun eğmiş olarak tasarlamamızı sağlayacak şekilde dünyanın içine hiçbir "ahlaklılık" koymuş olmayız.

Hiçbir yasa yoktur: *her güç her an kendi sonucunu alır*. Hesap edilebilirliğin dayandığı olgu, başka hiçbir güç biçiminin olmayışıdır.

Bir güç kuvantumu etkilediği eylemle ve direnç gösterdiği eylemle tanımlanır. Öyle olduğu sanılsa da, güç aktarımı olmaması durumu yoktur. Bu kuvantum temel olarak *şiddet gösterme ve her şiddete karşı kendini savunma istencidir. Kendini koruma değildir: her atom varlığın bütününde etkin olur* – ve *güç istencinin bu parıldaması* kavranmazsa, bu onu yok etmek demektir.

İşte bu nedenle bunu "güç istenci" kuvantumu olarak adlandırıyorum: bu şekilde yok etmeksizin mekanist düzen kuramı içinde soyutlanması yapılamayan özellik ifade edilmiş olur.

Bu *eylem dünyasının* görünür bir dünyaya (göz için olan bir dünyaya) dönüştürülmesi "hareket" kavramıdır. Bundan, her zaman bir şeyin hareket ettiği olgusu örtük olarak anlaşılır – dinamik atom etkin olan bir şey olarak anlaşıldığında, küçük bir atomik küme varsayımı, hatta soyutlaması – duyularımızın ve dilin bizi içine sürüklediği alışkanlıktan çıkamadığımızı kanıtlayan tasarım. Özne, nesne: bunu yapmak için bir fail gerekiyor, yapma ve yapılan şey ayrı ayrı kavranılıyor; bunun gerçek bir şey değil de saf bir göstergebilim olduğunu unutmayalım. Bir *hareket* öğretisi olarak mekanik öğreti insan duygularının *dile dönüştürülmesidir*.

Hesaplayabilmek için "bütünlükler"e gereksinimimiz var: bu, böyle bütünlüklerin varolduğunu kabul etmek için bir neden değildir. Bütünlük kavramımızı "ben" kavramından ödünç aldık – en eski inanç konumuz. Bütünlüklere tutunmasaydık, hiçbir zaman "şey" kavramını oluşturamazdık. Bundan sonra, oldukça geç olarak, "ben"i kavrayışımızın hiçbir şekilde gerçek bir bütünlüğü garanti etmediğine kesinlikle ikna olduk. Böylece, mekanikçi dünyayı kuramsal olarak sürdürmek için her zaman kollamamız gereken şart şudur: şu iki varsayımla

mekanikçi dünyayı hangi ölçüde gerçekleştirebiliriz: (duyumsanabilir dililimizden çıkan) hareket kavramı ve atom kavramı (= ruhsal "deneyim"imizden kaynaklanan bütünlük): – bu şart *hassas bir önyargıyı ve psikolojik bir önyargıyı* varsayar."[1]

"*Bir denge durumuna hiçbir zaman ulaşılamamış olması, onun imkânsız olduğunu kanıtlar*. Ama, belirsiz bir uzamda denge durumunun olması gerekir. Aynı şekilde dairesel bir uzamda da. *Uzamın yapısının* sonsuz *hareketin* ve her "eksikliğin" kökeninde olması gerekir. "Güç" ve "durgunluk," "aynı kalmak" birbirleriyle çelişir. Gücün (büyüklük olarak) biçim olarak ölçümü, dalgalanmalı özü.

"Zamana bağımlı olmama"yı dışarıda tutmak. *Gücün belirli bir anında, güçlerinin yeni bir dağılımının mutlak koşulu verilidir. Güç sabitleşemez. Değişim*, o halde zamansallık öze bağlıdır: bununla, bir kez daha, değişimin zorunluluğu kavramsal olarak ortaya konmuş olur."[2]

Enerji üzerine olan bu bölümlerde, dünyanın yapısıyla ilgili olarak, doğrudan ruhsal duruma, dürtüsel dünyaya uygulanamayacak hiçbir terim yoktur. Ve bu şekilde uygulandığında, ruhsal durumu

[1] KSA, Cilt 13, s. 257-9, 14 [79], İlkbahar 1888 = WP, § 634-5, s. 337-8.
[2] KSA, Cilt 11, s. 537-8, 34 [54-5], Yaz 1885 = WP, § 1064, s. 547.

"dışsal" bir olayla ilişkisi içinde tanımlayamayacak hiçbir terim yoktur. Duyguların biriken gücünün belirli bir anında *yeni bir dağıtımın mutlak koşulu* da vardır: o halde *dengenin bozulması* vardır. Nietzsche kendi duygusal durumunda hissettiği evrensel bir ekonomiyi tasarlıyor.

" GÜÇ İSTENCİ VE NEDENSELCİLİK

"Neden" kavramının psikolojik olarak doğrulanması sözde istencimizden kaynaklanan güç duygumuzdur – "sonuç" kavramımız, bu güç duygusunun hareket eden gücün kendisi olacağına inanmamıza neden olan boşinanç...

Bir olaya eşlik eden ve çoktan bir olayın sonucu olan bir durum, bu durumun "yeterli nedeni" olarak yansıtılır – aşılan dirence dair güç duygumuzdaki gerilim ilişkisi (güç duygusu olarak zevk) – bunlar yanılsamalar mı?

"Neden" kavramını, onu aldığımız ve bildiğimiz tek evrene yeniden yansıtalım: böylece, güç istencinin hiç olmadığı yerde hiçbir *değişimi* kavrayamayız. Eğer *bir gücün diğer bir gücün alanına müdahelesi* oluşmazsa, hiçbir değişimi belirleyemeyiz.

Mekanik bize yalnızca sonuçları gösterir ve bunu imge halinde gösterir (hareket konuşmanın eğretilemesel bir tarzıdır). Yerçekiminin hiçbir nedeni yoktur, çünkü sonuçların olması için çekimin kendisinin de neden olması gerekir.

Güçlerin yığılması istenci, yaşam görüngüsüne, beslenmeye, kuşağa, kalıtıma – toplum, devlet, adetler, gelenekler, otoriteye özgüdür. Bu istenci kimyada da – ve kozmik düzende neden olarak varsaymak zorunda değil miyiz?

Yalnızca enerjinin korunması değil, aynı zaman-

da azami tüketim ekonomisi: öyle ki *güçlerin her merkezinden itibaren daha güçlü olmayı istemek*, tek gerçekliği oluşturuyor – kendini koruma *değil*, bir şeye sahip olmayı istemek, bir şeyin efendisi haline gelmek, daha fazla haline gelmek, daha güçlü hale gelmek.

Bilimin mümkün olması olgusu bir *nedensellik ilkesini* kanıtlamak için yeterli midir? – "Aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur" – "şeylerin sürekli bir yasası" – "değişmez bir düzen"? Bir şey ölçülebilir olması zorunlu olduğu anlamına gelir mi?

Eğer bir şey başka şekilde değil de bu şekilde oluşuyorsa, burada hiçbir "ilke," hiçbir "yasa," hiçbir "düzen" olmayıp, onun yerine özü diğer bütün enerji kuvantumlarına güç uygulamak olan enerji kuvantumunun eylemi vardır.

Zevk veya sıkıntı duygusu olmadan, yani gücün artışı veya azalışı duygusu olmadan güce duyulan bir arzuyu varsayabilir miyiz? Mekanizma, yalnızca istenç *kuvantumlarının* çarpıştığı ve birbirlerini alt ettiği bir içsel olaylar dünyasına uygulanabilir bir göstergebilim midir? Mekanizmanın önceki bütün varsayımları, madde, atom, ağırlık, basınç ve çarpma, "kendi içinde olgular" olmayıp, *ruhsal varsayımlar* yardımıyla yapılan yorumlardır. Yaşam –bizim için varlığın en bilinen biçimi olarak– özellikle enerji birikimi istencidir: burada yaşamın bütün süreçlerinin kaldıracı vardır: hiçbir şey kendini oldu-

ğu gibi korumak istemez, her şeyin bütünleşmesi ve birikmesi gerekir.

Özel durum olarak yaşam (bu noktadan itibaren varoluşun bütününün özelliğine dayanan hipotez) en yüksek güç duygusunu ister: bu istek temel olarak daha fazla güç isteğidir: en gizli ve en içsel olan şey hâlâ bu istençtir. (Mekanikçilik, sonuçların saf göstergebilimi)."[1]

[1] Schlecta, Cilt III, s. 775 vd. = WP, § 689, s. 367-8.

Kuşkusuz *ruh tonalitesinin yoğunluğu ve enerji hareketi* birbirleriyle ilişkili olabilir: gücün akımı ve ters akımı – *amaçsız ve anlamsız* Kısırdöngü yoluyla birbirlerine anlam veriyorlar: – ne enerji ne de yoğunluk *bir süregitme* arar; artma, azalma, yükseliş ve düşüş.

Organizmaların hareketi çok farklıdır: çünkü eğer güç artarsa, bu güç, *bir bütünlüğün sürüp gitmesinde* gerçekleştirilen *anlam* ve *amaç* olarak bir işi başarı ile bitirmenin zevki içinde son bulur. Ve bilim organik dünyada enerjinin dönüştürülebilirliğini ve farklı düzendeki güçlerin birlikte varolduğunu ortaya çıkarmasına rağmen, büyüme ve gerileme yasalarına göre, Nietzsche'nin organik dünyada, yalnızca gücün imgesini değil, aynı zamanda enerjinin kendi içinde yoksun kaldığı bir *amaca* ve bir *anlama* boyun eğen güç *istencinin* bir imgesini bulduğu kesindir. Ve bununla birlikte bu "istenç" yalnızca bir uyarıya dürtüsel bir tepki veya organizma tarafından biriktirilen bir gücün boşalımı olacaktır, yine de bu uyarının veya bu gücün organizma düzeyinde özgürleşmesinin tasarımı hâlâ *amaç ve anlam* olarak yorumlanıyordu.

Nietzsche'nin *her şeyin Bengi Dönüşü* deneyiminden itibaren araştırdığı şey, yani *eğilimin yoğunlukta* sürdürülmesi, amaçsız ve anlamsız enerjide bir kez daha doğrulanıyordu.

O halde güçten çok istenç ve Dönüş'ün zorunluluğuna uygun olarak yoğunluğa göre yaşamı yeniden istemek söz konusu olduğu için, enerji kuramıyla hemen hemen aynı anda biyoloji, yani *organiz-*

maların büyümesi ve çökmesini inceleyen Nietzsche, bu büyüme ve çökmeyi toplumların ve bireylerin yaşamına uygulamış (toplumlar bireylerin lehine çürürken) ve kendi isteklerine uygun olarak, öğretisinin çelişkili bir kanıtlanması olarak her iki türden görüngüleri isteme noktasına gelmişti: enerji olarak *her tür anlam ve amaçtan yoksun olan* aynı güç, organizmaların yaşamlarında ve bu organizmaların oluşturdukları *anlama* itaat ederek devam etme amacı olan bir *amacın* ardından giden *istenç* (güç istenci) olarak toplumların tarihsel düzeyinde yeniden keşfediliyorsa, bu istencin konusunun her tür anlam ve amaçtan yoksun enerji olarak bu *güçten başka bir şey olmaması* gerekirdi. *Enerji hiçbir dengeyi sürdüremez*, gücü belirten Döngü hareketi ona bunu yasaklar; organik yaşam, bu dengeyi yeniden arar ve bulmak için uzun bir süre mücadele eder; ve sonunda, birinin sabırsızlığından ve diğerinin güvenliğinden doğan birey burada hastalığını bulur. Nietzsche, bu hastalık nedeniyle, *Kısırdöngü*'nün kendisinin bu *amaç ve bu anlam* olacağını itiraf etmeden, Döngü'nün içine bir amaç ve bir anlam yerleştirmeye karar veriyor.

"Yeni amaçlar saptayan tinselliğin içindeki aşırı güç..."[1]

Bengi Dönüş'ün saçma hareketini aşmak ve bu saçmalığın *bozmak* için güce bahane olmaması amacıyla (nihilizm) *güce bir amaç*, yani ortaya çıkarılacak bir anlam *verilmeli*.

Güç *istenci* bir amaç edindiği andan itibaren, bir *anlam* gerektirdiği andan itibaren, *geleceklerimiz* bize *yeni görevler* verdiği andan itibaren, *düşüncelerin düşüncesinin* (Bengi Dönüş) yapısı değişir: Nietzsche savaştığı ve görünürde en nesnel olan bilimsel kuramlara kadar eleş-

[1] KSA, Cilt 12, s. 342, 9 [7], Sonbahar 1887 = WP, § 687, s. 366.

tirdiği insanbiçimciliği şimdi kendisi işin içine sokmakta, bunun suçortağı olmaktadır. Kuşkusuz bunu insan duygusunu sürdürmek için değil de, onu "aşmak," aslında düşünceyi insansal niteliğinden uzaklaştırmak için yapmaktadır.

Evrensel enerjinin tepe noktası – *dönem* olarak "Tanrı" – ama gücün "*tinselleştirilmesi*" olarak – *bu ruhun yüksek tonalitesine*, Sils-Maria esrimesinin tonal yoğunluğuna *denk düşecek midir*?

Bunun tersi olmuş gibi görünüyor: evrensel enerjinin yok olması, nihilizm tarafından –"artık *düzenlenecek hiçbir şeyin kalmaması* nedeniyle" yok etme tarafından– entelektüel ve toplumsal düzeyde "tinselsizleştirilme" olarak insanın ahlaksal alanının içine yansıtıldığı anda, bu evrensel enerji yalıtılmış tek bir bireyde *tepe noktanın en alt noktaya* nihai *yankılanması olarak* canlanır. Ama *tepe nokta en alt nokta* gibi geçmişe yönelik bir yorumlamadan başka bir şey değildir: bu yorumlama, kendi içinde *eğilimsiz* güçlerin evrensel ekonomisiyle *anlamsızlıklarının* etkisini hissedecek bir ruh durumunun birbirleriyle *istenen* karıştırılmasını hesaba katar: ve ruhun bu yankılanmayı *anlamlandırmasına* göre, bunu uçurum karşısında bir başdönmesi – veya *Kaos*'un pek yakında olmasıyla uyarılan bir korku – olarak hisseder; (oysa *uçurum* veya *Kaos,* tutarsızlığı sınırlandırılmış biçimlerden veya sağlam temelden, yani *tutarlılıktan* yola çıkarak gösteren terimlerden başka bir şey değillerdir.)

Düşen ve – *"mekanizma"nın yeniden ortaya çıktığı* – en alt noktaya kadar gerileyen bu hareketle *tinselsizleştirme* varsa, bu ancak yoğunluğunun şiddetiyle *kendi dışına* atlayan yüksek ruh tonalitesinin içindedir. Her tinselleştirmenin *karşı kutbunda Bengi Dönüş* göstergesinin izini sürerek kendini ifade eden bu yoğunluk, artık kendinin dışında hiçbir amaca ve anlama sahip olmazken (çünkü ruhu, kendi dışına,

özdeşliğinin dışına atmıştır) ve böylece yalnızca kendi kendinin anlamı ve amacı olurken, amaç ve anlamdan yoksun *saf enerji* olarak kendisini yeniden kurar.

Oysa, eğer bir *yoğunluk dalgalanması* ancak bıraktığı *izle* anlam ifade ediyorsa, yani bu bir göstergenin anlamıysa – *Döngü*'nün göstergesi hem izdir (tinde), hem anlamdır ve hem de yoğunluğun kendisidir. Onda (*circulus vitiosus Deus*) her şey, sırayla canlanan ve kendini ize, boşluğa kendine bırakan hareketin içinde karışmış olarak kalır.

Bununla birlikte bu *iz*, *Döngü*'yü ancak ayrık bir durumun *ayrıcalıklı* anında ifade etmek için yoğunlulukla doluymuş gibi hissedilir. Bu hissetme, tam da "ben" göstergesinin yoğunluğunun boşaldığı ve bu ben'in tüm anlamlandırmalarının *en alt noktada* boşaltıldığı derecededir.

Yoğunluğun şimdi uzamda sınırlanmış *enerji* olarak, yalnızca anlamsızlık (tinselsizlik-bozukluk) olacağı en alt noktaya düşerken anlamlı olacağı en yüksek noktaya çıkan *niceliksel güç* olarak görülebilmesi için –hâlâ enerjinin niceliğinin kendiliğinden nitelik olmasına karşın– nitelik haline dönüşebilir mi? Nietzsche'ye göre, *şiddet uygulama ve şiddete karşı direnme "istenci."* Bu *tanrısızlaştırma* derecesinde, varlık nasıl *yeniden tanrısallaşacaktır*? Bu, sonunda varlığın tanrısal olacağı *anda* olmayacak mıdır? Varlık tanrısallıktan hiç çıktı mı? En alt nokta ile en tepe nokta arasında mutlak bir uyum var mı?

Temel Yenilikler adlı fragmanda, Nietzsche'nin düşüncesi gücün en yüksek tinselleşmesinin en uç *kölelik* halinde alt üst olmasını gösteriyordu. Neden "*kölelik*"? İşte burada toplumlar düzeyindeki güç, tarihin *anlamı* içinde, istenç veya güç istenci eksikliğini oluşturacaktır: toplumların oluşumu ve onları oluşturan *bireyler tarafından parçalanması ölçütlerine* göre, *güç istenci Bengi Dönüş'ün* yorumcusu haline gelmekte-

dir: egemenlik kanıtı olan *Kısırdöngü* tarihe enerjinin saçma otomatizmini sokmak için enerjiyi tarihselleştirmektedir: kimi kez az sayıdaki ayrıcalıklının köleleştirilmiş toplumlar üzerindeki zaferi, kimi kez çok sayıda yoksulun ayrıcalıklılar üzerindeki zaferi. Son satırbaşı Bengi Dönüş vahyinin içeriğine dokunmaktadır: *"bireyden daha fazlayız, zincirin bütün geleceklerinin görevleriyle birlikte zincirin tamamıyız."*[1]

Böylece, yükselen ve inen hareketin bu vizyonu içinde, Bengi Dönüş deneyiminden türetilen koyut yeniden kaydedilecektir: *Kısırdöngü'de örtük olarak bulunan bireyselliklerin bütün dizisini katetmek.* Önemli bir fark dışında: Nietzsche'nin daha sonra ele alacağı bireysel *rastlantısallık* yeni bir kaygıya teslim oluyor: zincirin *bütün gelecekleri*nin *görevleri* – o halde bir amacın *sabitlenmesi.*

Ama bir güç sürekli *daha fazla güç* istemekten vazgeçemeyeceğine göre – eğer bu yalnızca *bir amaç edinmek* değilse, gücün *sürekli artışını* isteyebilmesi neden ve nasıl gerekir? Güç amacı ihlal ettiğinde, *kavranabilir bütün amaçlara ulaşıncaya kadar*, o güce bir başka amaç gerekecektir. Oysa, diyor Nietzsche, bu durumda denge *son bir atalet durumu* olacaktır. Ve hiçbir dengenin hiçbir zaman sürdürülememesi olgusu, ulaşılan hiçbir amacın enerjinin toplam kitlesinin özümsenmesini hiçbir zaman temsil edemeyeceğini kanıtlar: *amacın ve ona ulaşma aracının birbirlerine göre orantısızlığı*, dengenin sürekli *bozulmasını* gerektirir. Enerji her zaman amacı aşmaktadır.

Eğer *enerji her zaman amacı aşıyorsa*, bunun nedeni, amacın her zaman *enerjinin kendisi olmasıdır* ve biriken gücün en üst düzeyinde, gücün yapabildiği kendisini, bu en üst düzeyin *gösterdiği şeyin zıt yönünde* bir anlama *dönüştürebilmesidir*. Eğer enerji ulaşılan amacı aşıyorsa,

[1] KSA, Cilt 12, s. 342, 9 [7], Sonbahar 1887 = WP, § 687, s. 366.

bunun nedeni yalnızca enerjinin kendi kendisinin amacı olması olmayıp, aynı zamanda araçların amaca baskın olmasıdır – bu olgu, Nietzsche'nin daha sonraki çalışmalarında çok büyük bir önem kazanacaktır: kullanılan araçlar, bilincin hedeflenen amaca verdiği *anlamı* bastırmaktadırlar ve amacın *bilinçdışı* anlamı bilinçli olarak belirlenen amacı bastırmaktadır. İşte bu nedenle, *araçların bilinci* bir amacın bilincinden daha üstündür, *yalnızca araçlar bilinçlidir: bilinç parçası, yaşamın gelişmesinde ve genişlemesinde artı bir araçtan başka bir şey değildir.*

Ama eğer enerji, onun en yüksek tinselleşme –"Tanrı"– durumu olacak en büyük güç durumunu aşarsa, bunun nedeni, tam da bu *adlandırmanın*, özelliği, kendi *anlamsızlığını* anlamlandırma olan bir güç için uygun olmamasıdır. Bu nedenle *circulus vitiosus*, özü yeniden kavuşmak için kaçmak olan bir tanrıdır. Ve bir tinselleşme derecesi, bu tanrıyı tamamen niceliksel olan gücün son durumu içine atlamaktan alıkoyamaz. Bu şekilde tanrı her tür sürekli anlamlandırmanın dışına çıkar.

Tamamının büyüklüğü ne olursa olsun, bu *enerji* sürekli olarak *kendisine* eşit olarak kalır: araçlar, enerjinin *sınırlı sayıdaki birleşimleridir* ve görünür amaçları yalnızca *kendi amaçlarının çeşitlemeleridir*: her zaman aynı miktarda enerji olarak kalmak. Bütün birleşimler bir kez tükendiğinde onları yeniden üretmek gerekir ve bu gereklilik özünde vardır. Oysa bu yineleme sonsuz bir yinelemedir, yani başlangıcı ve sonu yoktur; bununla birlikte, ekonomiyi olduğu kadar varlığı da tanımlayan evrenin bu yapısıyla gelişmenin ve yok olmanın biyolojik yasaları arasında, bu biyolojik yasalarla toplumların tarihsel gelişimleri arasındaki farklardan daha derin farklar vardır – buna karşın, toplumlarda bireylerin oluşumunda, *sürüsel dürtülerle biricik durumlar* arasında daha büyük bir benzeşim ve enerjinin hareketinin bu

kavranışıyla daha büyük bir yakınlık olacaktır.

Tarihin döngüsel kavranışı Nietzsche'ye özgü olmadığı gibi, *quanta* üzerine olan mekanikçi spekülasyonları onun temel *Dönüş* deneyimine hiçbir şey eklememiştir. Bununla birlikte, bu incelemenin sonucunda en azından, istenç, gücün imleyen yorumcusu olmasına rağmen, Kısırdöngü'nün saçmalığının gücün hareketine denk düştüğü ilkesi bulunmuştur: *güç anlamsızlıktır*: ve kendi içinde anlamsız olan şey, bu anlamsızlıktan dolayı en büyük şiddeti uygulamaktadır: ne kadar az şiddet olursa, o kadar çok *yorumlama* ve anlamlandırma olur. Ve aslında eğer "tinselleşme"nin *tepe anı* (önceki şemanın gösterdiği gibi) "Tanrı"ysa, yani anlamlandırmanın en fazlasıysa, bu anlamlandırma bu andan itibaren çoktan *bozulması gereken bir denge durumudur*: bu şekilde *en son derecede* – enerjinin kendi yarattığı şeyi *bozduğu anda* – olası her anlamın yokluğunda, *en büyük şiddet toplanır*.

Ama yorumlanamayan *güçte anlamsızlık* varsa, güç *istencinin* yorumladığını ve anlamlandırdığını söylemek ne demektir? Yeni bir belirsizlik: güç istenci dürtüden başka bir şey değildir ve her dürtü, oluşmak için, bir anlamı ve bir amacı varsayar: ulaşılacak bir tatmin ve sakınılacak bir tatminsizlik durumu, o halde yorumlanabilir yaşanmış durumların karşılaştırılması.

Böylece, Nietzsche, toplumların organik yaratımındaki amaç olarak "saçma" hareketlerini araştırmak için her tür amaç ve anlamdan yoksun olan bu güçlerin betimlenmesine atıfta bulunuyor: eğer aslında gücün uygulaması bu şekilde doğrulanıyorsa, bu durumda *egemen formasyonların*, egemenliklerinin amaç ve anlam yokluğunu yaratımlarının *organik* amacıyla *örtmekten* başka bir niyeti olmayacaktır.

> "Görünürde bir amaca uygunluk *sadece her olayda ortaya çıkan bu güç istencinin ardından gelir*; – daha güçlü oluş, kendisiyle birlikte bir kesinlik tasarısıyla benzerliği olan düzenlemeleri getirir: – görünür amaçlar eğilimsel değildir, ama daha az olan bir güç üzerinde üstünlüğe ulaşıldığı ve bu az olan güç daha büyük olana bağlı olarak çalıştığı andan itibaren, düzenlemenin hiyerarşik düzeninin, bir araçlar ve amaçlar düzeninin görünümünü esinlemesi gerekir."[1]

Nietzsche bu ikinci şemada şunu söylüyor: *aynı enerji kuvantumu evrimin farklı derecelerinde farklı bir şey anlamına gelir*. Bu farklı derecelerde aynı tür enerjinin bulunmadığı itirazı yapılabilir! Birbirinden farklı güçler uygun ritimlerle ve *organik yaşam* denen şeyin yarattığı etkileşimlerle *birlikte varolurlar*. Bu karşılıklı etkileşimin *kökeninde* aynı enerjinin bulunduğunu varsaymak bir tanrıbilime varır – tamamen Nietzsche'nin *heyecanı* olan, *Kısırdöngü Tanrı*'nın tanrıbilimi. Aslında bu heyecan onu, bir an için, unutulan bir boyuta sokmuştur: referanssız bir *hakikiliğe* karşılık gelen tek boyut: formüle edilmesi için zorunlu doğrulaması olmayan boyut. Ve bu hakikilik, Nietzsche'yi, her zaman gözden geçirilmesi, aşılması gereken kuramların içinde kaybolmaya –ikna etmeyi istedikçe kendi kendisiyle çelişmeye– *zorlayan* şey olmuştur.

Niceliksel enerji kuramından doğan temel düşünce: gücün –eğilim açısından *yorumlanamayan* gücün– *anlamsızlığı* – Nietzsche bunu

[1] KSA, Cilt 12, s. 386, 9 [91], Sonbahar 1887.

Herrschaftsgebilde –egemenlik formasyonları– olarak adlandırdığı şeye nasıl uygulayacaktır? Gücün bu *anlamsızlığı, saçmalığı aracılığıyla uyguladığı şiddet*, bu referans formasyonlarında –oluşumlarına yön veren anlamlar ve *amaçlar* örtüsü altında– ardından gittikleri *itiraf edilemeyen*, yani *bilinçdışı* olan amaçtan başka bir şey bulamazlar. Bunun tersine, bu *egemenlik formasyonları* da –eğer bir anlam edinmemişlerse– *şiddet olarak saçmalığı* uyguladıklarını ileri süremezler. Bu anlam, köleliğin, köleleştirilmiş güçlerin katkıda bulunduğu bir anlamdır ve bu anlam hiçbir zaman *saf saçmalığın* anlamı olamaz.

Eğer, bundan sonra, yeniden oluşmaları için bu formasyonlara yeni bir amaç atfedilmesi söz konusuysa, – onların bilinçli olarak bu ilkeye uymaları için *onlara gücün artmaktan başka bir amacı olmadığını söylemek* yeterli olmayacaktır: bu formasyonlar tam da *bir anlam* edindikleri için *güçlü hale gelmişlerdir* – çünkü, eğer bir anlam bir güç durumuna tepki veriyorsa, buna karşılık bu durum da kendisini sürdürebilmek için bu anlamı ister.

Hali hazırda dengenin bozulması yasasını eylemlerinin *sine qua non* koşulu olarak betimlemeye çalışırken, bu yasanın bilincine varmak için egemenlik formasyonları kavramını kullandığı andan itibaren Nietzsche'nin niyeti daha açık hale gelir. Şöyle ki: *her egemenlik formasyonu* böylece kendi dağılışının istenildiği anı *öngörmek* zorunda olacaktır: ardından gidilecek yeni bir amaçtan yola çıkarak yeni bir anlam bulmak ve bu şekilde *anlamsızlığın en yüksek şiddet* olduğunu itiraf ederek yeni organlar yaratmak. Bu en yüksek şiddet ancak, saçma *yaşamı en üst zenginlik* olarak gösteren ve bu şekilde saçmalığı tinselliğe *dönüştüren bir değer* (bir anlam) adına uygulanabilir.

Hiçbir *egemenlik formasyonu*, kristalleşmek için, hiçbir zaman bu bilince varmaya katlanamayacaktır: çünkü bu formasyon tek tek bi-

reylerde bilinçli hale geldiği andan itibaren, *bu bireyler bu formasyonu parçalayacaklardır*. Nietzsche'nin kendisi de burada *sürüsel* olanla (türün korunması) bireyde *biricik* olan arasında yaptığı ayrımın sorumluluğunu üstlenmektedir. *Egemenlik*, sürüselliğin içindeki biricikliği yok eden şeye ve bireyin içindeki sürüselliği yok eden şeye katılmaktadır. Az sayıdaki *ayrıcalıklılar*, bir biricikler grubudur ve bundan dolayı sürüsel olanın değersizliğini dile getirirler. Sürüsellik düzeyindeki *yoksun kalanlar* (vasatlar) ayrıcalıklılara, ancak bunlar biricik olan grupları için sürüsel bir nedeni korudukları sürece katlanabilirler. Oysa, bu biricik grubun yaptığı şey, bu grubun hareketi varlığın *saçmalığını* onayladığı andan itibaren şiddettir. Diğer bir anlatımla: anlamsız enerji kendini amaç edinemez. Burada ters yöndeki kölelik ortaya çıkar: *biricik durumlar*, türün *özel anlamı* adına şiddet uygulayan vasatların, yoksun kalanların sürüselliği lehine elenirler.

AYIKLAYICI BİR ÖĞRETİ OLARAK
KISIRDÖNGÜ

BENGİ DÖNÜŞÜN
POLİTİK UYARLAMASI

KISIRDÖNGÜ
KOMPLOSU

NIETZSCHE'NİN PATOLOJİSİNDE "TERBİYE VE AYIKLAMA" TASARILARININ ANLAMI NEDİR?

"*Pratik olarak davrandığımız andan itibaren*, diyor Nietzsche, *duygularımızın önyargılarını izlemek gerekiyor*." Ve yeni bir anlam ve amaç önermek niyetiyle yaptığı şey budur.

Nietzsche şimdi deliliğin pek yakınına gelmiş olmasına karşı savaşıyor ve *aynı zamanda bu tehdit ve "gerçeklik ilkesi" arasında bir denge elde etmek için savaşıyor gibi görünüyor*. O ne insan türünün yazgısı için kaygılanmaktadır ne de insanların ıstırap ve mutsuzluk korkusu hareketlerine yön vermektedir: onu kaygılandıran şey, dışarıda eylemde bulunma ve *kendi yok oluşundan sakınmak için başka bilinçlerin içinde erime* zorunluluğudur. Buradan, temel iki, üç veya dört temel tanım arasında ("*Geleceğin Felsefesi*" veya "*Oluşun Masumiyeti*" veya "*Bengi Dönüş*" veya "*Güç İstenci*") sıra ile gidip gelen tasarıları ve planları tarafından açıklanan temaları geliştirmek için yinelenen çabaları ortaya çıkıyor.

Ama, kişisel üzüntüleri içinde ona birden fazla dokunup geçen intihar fikrinden değil de – en baştan çıkarıcı *sınamadan* sakınıldığı gibi metamorfozunun kesintisiz kavgasından sakınmak; kendi metamorfozunun sınamasından sakınmak, bu sınamayı –zamanı gelmediği veya geçtiği için– bir kanıtlama, yani *aklı başında olarak* hazır bulunacağı ve üzerine yaşayacağı son bir deneyim olarak ertelemek...

Benzer sınama, sınamanın vadesini ileri tarihe atmasına karşın, haberi olmadan çoktan sessizce sürüyordu. Eğer Nietzsche, tersine, *doğrudan bir eylemi* harekete geçirmeyi veya en azından bu eylemi zorunlu kılmayı, bu eylemin içinden *araçları* günışığına çıkarmayı ve bu araçları önceden sezmeyi başarsaydı – belki de bu şekilde, düşünüp taşınılan sınama, kendi açısından, başka yerde *başyapıt* olarak adlandırdığı şeyin içinde emilmiş olacaktı. Oysa, Nietzsche başlıkları, alt bölümleri sıralamaktan, konu çizelgeleri yapmaktan ve orada burada kısa bir yorum ileri sürmekten öteye gitmemiştir. Bununla birlikte, – *İnsanca, Pek İnsanca, Şen Bilim, İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Ahlakın Soykütüğü*'nden son açıklamalarını oluşturan kitapçıklara kadar– aforizmasal üretimi sürmüştür. Hazırlanması 1884'den 1886'ya kadar uzayan *Zerdüşt*, tam da, imgelerinin, meselsi figürlerinin, muğlaklıklarının özel bir şekilde Bengi Dönüş deneyimini dile getirmesi anlamında kavramsal gelişime bir engel oluşturmasını göstermektedir. Ama Nietzsche'nin bu biçimi izlememiş olması, çatışmalarını daha sonra da ortadan kaldıramadığını kanıtlamaktadır.

"Doğanın hiçbir amacı yoktur ve bir şeyi gerçekleştirir. Biz başkalarının bir "amacı" var, ama bu amaçtan başka bir şey elde ediyoruz."[1]

Karanlık dürtülerimizi, *sonucunu gerçekleştiren bir nedeni* varsayan kurumsal dile göre istek olarak *yorumluyoruz*. Aldatıcı bir biçimde yorumlanan güçler oyunu, güçler ilişkisi.

Bilinçlilik nasıl hiçbir zaman mümkün olmayacaktır? Kavranılabilir tek bilinçlilik kölelik durumumuzu kabul etmektir. Ama yalnızca *bilinçliliğin bu* düzeyinde tutunmak bile, *bizi doğaya karşı olduğu gibi kendimize karşı özgür kılan* sürekli bir çabalamayı gerektirir. Bu şu anlama gelir: mekanizmamızı biliyoruz; onu parçalarına ayırmak gerekiyor. Çünkü onu parçalarına ayırmak, aynı zamanda mekanizmayı yeniden kurmak için parçalarından yararlanmak demektir: o halde "doğa"yı "amac"ımıza doğru götürmek demektir. Bu şekilde her akıl yürütüşümüzde, bizi götüren dürtünün üzeri yeniden örtülüyor: kuşkusuz, *istenmiş* gibi *yorumlanan* bir şey elcle ediliyor, ama bu, hiçbir şey istemeden, başka "amaçlar" için kendisini gerçekleştiren doğa olacaktır.

> *"Eğer insani yazgıların bütün tarihi içinde hiçbir amaç yoksa*, bu tarihe bir amaç sokmak gerekir: aslında bir amacın bizim için *gerekli* olduğu ve diğer taraftan içkin bir amacın yanılsamasının bizim için

[1] GS, Cilt 16, s. 199.

> saydam hale geldiği kabul edilmiştir. Oysa bizim için amaç gereklidir, çünkü istenç bizim için gereklidir – belkemiğimiz. *İnancın* ve eğilimimiz için bir şeyler öneren tanrısal bir istencin tasarlanmasının *karşılığı olarak istenç...*"[1]

Ama, diğer taraftan, varoluşa bir anlam ve bir amaç vermek ne anlama gelir: varoluş *kendiliğinden* (insani yazgılar açısından yani) bireyler ve toplumlar içinden anlam ve amaç yarattığı ölçüde hiçbir anlama gelmez.

Nietzsche, kendisini bölen iki perspektifi ele alırken bunlardan tek ve uyumlu bir karar oluşturmaya çalışıyor:

bir taraftan: Bengi Dönüş, evrenin kendisini "açıklama" tarzıdır;

diğer taraftan: tarihin vardığı nihilizm, türün yeni bir "ayıklanmasının" ölçütlerini oluşturacak "değerlerin yeniden değerlendirmesini" gerekli kılar.

Bundan bir alternatifler zinciri doğar:

Bengi Dönüş yasasının varoluşun *kipi* olduğu ve gücün Bengi Dönüş'ün *özü* olduğu kabul edildiğinde – istencin kendisi ondan kaynaklansa da, bu yasanın istencin hiçbir müdahalesi olmadan varlıkların *ayıklanmasını* gerçekleştirdiğine inanmak gerekir.

Bu yasa, onun, güçlülerin değil de *zayıfların* lehine bir "doğal ayıklanma" olduğu (anti-Darwinci) sonucuna varan Nietzsche'nin gözlemini hangi ölçüde doğrulamaktadır? Bütünüyle Dönüş'ü *düşünmek* yalnızca enerjinin ve tükenişin almaşıklığını kabul etmek demektir.

---

[1] KSA, Cilt 12, s. 236, 6 [9], Yaz 1886-İlkbahar 1887.

Birinci seçenek:

ya Dönüş, bilinçli veya bilinçdışı her tür müdahaleden bağımsız olarak kendiliğinden *ayıklıyor*,

ya da *Dönüş, bilinçli ve istemli bir ayıklanmanın işin içine girmesi için Nietzsche'ye vahyedilmiştir*. Oysa, Nietzsche'nin ilkesine göre, Dönüş sayısız kez *vahyedilmiştir*.

Daha sonra, *ikinci seçenek*:

eğer Dönüş sayısız kez vahyedildiyse, – bilinçli ve istemli bir ayıklanmanın sayısız kez gerçekleşmiş olması mümkündür! Ama bunun pek önemi yok! Çünkü şimdi ayıklanma *yeniden vahyedildi, buna karşın, Nietzsche tarafından rastlantısal bir şekilde Sils-Maria'da yaşandığı ana kadar hiç kimse artık bunu düşünmüyordu* – soru yeniden ivedilikle soruluyor:

Üçüncü seçenek:

ya ayıklanma Dönüş *ifşaatına* dayanıyor (Kısırdöngü'nün göstergesi olarak: insanlığın sınamasına bırakılmış; sonuç: yeni bir tür veya daha çok: ulaşılan yüksek bir düzey ki bundan sonra her yönelim, her karar, her davranış değişmiş olacaktır. Bengi Dönüş'ün *bilimsel bir kanıtlamasının* zorunluluğu.)

ya da ayıklanma *gizden* (*Kısırdöngü*) yola çıkarak gerçekleşecektir: yani ayıklanma *bu giz adına* deneyciler (Dünyanın Efendileri) tarafından yapılacaktır. Katışıksız bir deneysel ayıklanma öğretisi "politik" felsefe olarak uygulanacaktır.

Bu son durumda, Kısırdöngü gizi aynı zamanda, Nietzsche'nin bir *fantazmına* göre, pekâlâ *keşfedilmiş* bir benzerlik olarak görülebilir.

" NİHİLİSTİN OLUŞUMU ÜZERİNE

Doğru olarak *bilinen* şey için çok geç cesaret sahibi olundu. Bugüne kadar bütünüyle nihilist olduğumu ancak çok az zaman önce kendime itiraf ettim; nihilist olarak önden yürümeme neden olan enerji, uyuşukluk* bu temel mesele konusunda beni yanıltıı. *Bir amaca doğru yürünüldüğü zaman, "kendi içindeki amaç yokluğu"nun inanç ilkemiz olması anlaşılmaz görünüyor."*'' [1]

---

* Schlecta'nın *radikalizm* olarak okuduğunu Montinari *uyuşukluk* olarak okuyor.

** Vurgu bana ait (1969 baskısı).

[1] KSA, Cilt 12, s. 407-8 vd, 9 [123], Sonbahar 1887 = Schlecta, Cilt III, 530 = WP, § 25, s. 18.

Tüm Değerlerin Yeniden Ddeğerlendirilmesi'nin bazı taslaklarında – Nietzsche'nin kendisinin simgesi olduğu– *geleceğin filozofu bir* yerde "deneyci," *başka bir* yerde "sahtekâr" olarak görünüyor.

Başka taslaklarda, *terbiye ve ayıklama* ile ilgili taslaklarda, *efendiler* ve *köleler* konu ediliyor. Burada, geçmiş dönem (geleneksel) hiyerarşilerinde gözüktüğü şekliyle köle-efendi ilişkisini, mevcut düzendeki (liberal demokratik Avrupa) ve kendi devingen örgütlenmemiz, yani Nietzsche'nin kehanetlerinin konusu olan egemenlik formasyonlarındaki halinden ayırt etmek gerekir. Ama bu geçmiş hiyerarşik düzenler (köleci Yunan-Roma devleti, feodalite-aristokrasi) ürettiği çeşitli görünümlerle birlikte, filozofun, modern koşullarda, deneysel tasarılara ("terbiye ve ayıklama") varacak olan spekülasyonlarına çıkış noktası olmaktadır.

Nietzsche'nin bazı notları deneysel filozof ile "geleceğin Efendisi" arasında çok açık bir ayrım yapar; başkaları bu ikisini bir araya getirir. Başlangıçtan itibaren "terbiye ve ayıklama"yı denetleyecek olanlar Efendiler değil, bilim adamları ve filozoflardır – böylece mevcut genelleştirilmiş kölelik durumunda yeni yöntemi ilk kullanan onlar olur.

Deneyci, sadece "Efendi" figürünü hazırlar – "Efendi" deneyin ürünüdür. Bir taraftan, burada işlev olarak toplumsal konumunu gerçekleştirecek bir Efendi söz konusu olmadığı gibi – bu efendiye "yeni" köleler yaratmak da söz konusu değildir. *Efendi* ve *köle* karşılıklı

olarak *bir sınamadan kaynaklanan durumlardır*. Ve bu sınama her zaman *Kısırdöngü'nün göstergesine* veya reddedilişine bağlıdır. O halde Kısırdöngü'nün –Bengi Dönüş'ün– göstergesi *terbiye ve ayıklama* adını alan tasarıların birleşme noktası ve sıçrama tahtası olarak kalır. İşte bu tasarılara atfedilebildiği zannedilen yönetim biçimlerinde herhangi bir karışıklığı olanaksız kılan şey.

Efendi ve *köle* karakterlerinin ayrıntılarının içine girmeden önce, Nietzsche'nin taslaklarının buna izin vermesi ölçüsünde, filozofun görünümünü (yani Nietzsche'nin düşüncesinin bir görünümünü) betimleyen veya esinleyen taslaklara bir göz atmak iyi olacaktır. Nietzsche'nin kendisi bu rolü nasıl oynamaktadır?

"Politik" veya "sosyolojik" veya yalnızca "somut" felsefenin görevleri bakımından, Nietzsche'nin betimleyişinde toplanan çeşitli güdüler, ister tarih veya tarih bilimi, ister doğa bilimi veya fizyoloji, ister en son ve en önemlisi olan sanatın yaratımları söz konusu olsun, bir kez daha bütünüyle *kültüre* karşı olan kişisel tepkilerdir – Nietzsche bu bakış açısından yola çıkarak hem tarihi hem de bilimi kucaklamaktadır. İşte bu nedenle burada, Nietzsche'nin betimleyişindeki *tavsiyeler*, *saplantılar* olarak tarihsel *tiplerin* birbirine karışması olgusunun ayırt edilmesinin zamanı gelmiştir –bu *saplantılar*, öncelikle, Nietzsche'nin bilimsel deneylerin dolambaçlı yoluyla uygulamak istediği şekliyle, bir "yaratma" fikrinden ayrılamaz. Daha sonra, Nietzsche'nin bu saplantıyı nasıl duyumsadığını ve "sahtekâr filozof" fikriyle bu saplantıyı formüle etmeye çalıştığını göreceğiz.

Nietzsche'nin metinlerinde ara sıra gözüken "*Versucher*" teriminin deneyci ve baştan çıkarıcı olmak üzere iki anlamı vardır. Her yaratıcı, hem başkasını ayartan ve hem de *henüz varolmayan bir şeyi yaratmak için kendi üzerinde ve başkası üzerinde deney yapan* kişidir: *eylemde*

bulunabilen ve *varolanı değiştirebilen* bir güçler bütünü.

Madem ki davranışın tüm "makine düzeni"nin parçalara ayrılması gerekiyor, ister bu makine düzenini etkileyen içsel güdüler olsun, ister harekete geçiren dışsal baskılar olsun, işte uyanan istek: bu davranış hangi koşulda belirli bir anlam ve amaç için uygulamaya konacaktır. Öngörülen koşul nasıl harekete geçirilecektir? Olumsuz olarak süregiden koşullar nasıl yok edilecektir? Eğer insan doğasının bütünü böyle bir kırılganlığa, böyle bir edilginliğe mahkûmsa, bir geçişi başlatmak için hangi eski alışkanlıkları işin içine sokmak gerekiyor?

Nietzsche, tersine, yani çağdaş insanlığın modern koşullarının zararına davranabilen bir insan tipinin şansları üzerine kendini sorguladığı her defasında, öne çıkan bazı bireyleri destekleyen geçmiş *rastlantısal* koşulları *yöntemli olarak yeniden oluşturmanın* koşullarını araştıracaktır. Artık Bengi Dönüş'ün ilk yorumuyla çelişkili olmayan bu niyet, insan üzerine olan "fizyolojik" rüyasından ve "uygulamalı fizyoloji"nin amaçlarına uygun sonuçlardan kaynaklanıyor: – doğa *zorlamalara* tabi tutulduğu ve bu zorlamalar ona düşünce, saplantı, alışkanlık, adet, buyruk olarak aşılandığı – hepsinin dozu çok ustaca ayarlandığı – andan itibaren – hiçbir şey bu doğadan daha fazla verimli, zengin ve uysal olamaz. Nietzsche, bundan sonra, bu tür kendisine özgü Prometheusçulukla, sanayileşmiş toplumsal aygıtımızı kavrayabildiğini ve öngörebildiğini zannetmektedir: bunu sezmekte, ama şu veya bu şekilde gücü elinde bulunduracak toplumsal gruplaşmalar tarafından sömürülmeye elverişli koşullandırma yöntemlerini önceden gördüğü ölçüde bundan kaygı duymaktadır: bunlar hangi gruplaşmalardır? Bir kez daha sürüsellik biricik durumlara baskın olacaktır.

Bu "uygulamalı fizyoloji" perspektifi içinde, düşüncesi, kendi *sağ-*

lıklı ve *hastalıklı*, *sürüsel* ve *biricik* ölçütlerini yeniden ele alıyor: bunu, çağdaş bilimin vaat ettiği geleceğin ve tarihin örneklerine göre yapıyor: ve böylece Hıristiyan burjuva ahlakına ve ticari toplum içindeki uzantılara karşı olan savaşı, bu Hıristiyanlık sonrası burjuva ahlakından ve onun ekonomik çatışkılarından bir bütün oluşturmak için, insancıl sosyalist harekete kadar, her zaman varolan veya varolacak *sürüsellik olan tek ve yalnız* rakibin *fizyonomisini* kucaklar – buna karşın bu sürüselliğin, kendi yaratıcı arzularının tözünü vermesi gerekmektedir.

"*Terbiye ve ayıklama*" adını alan taslakların içinde, bazıları *Kısırdöngü* öğretisiyle *belirgin* hiçbir bağlantısı olmadan gelecekteki *Dünyanın Efendileri*'nin fizyonomisine atıfta bulunmaktadır.

Bu fragmanlar –güçlü yapılar içinde dile getirildikleri şekilde– deneyci için gerekli düzenlemeleri ortaya çıkarmaktadır – "*büyük uslubu olan suçlular*"; görev bilincinin olduğu kadar ünlerinin, durumlarının, kökenlerinin karşısında *yasadışı* bir varlığın yürekliliği –*falan amaca* ulaşmak için *filan aracı* istemeye gelince, tam bir ahlaksal ilke eksikliği. Nietzsche deneyci filozofun taslağını çizdiği zaman, bu filozof bu karakterlerin canavarsı özelliklerine göz atmaktan geri durmayacaktır: benzer taslaklar bu deneylerin neler içerdiğini söylemiyorlar; bazı fragmanların örtük olarak ifade ettiği gibi, – eğer, bir taraftan, fizyolojik deneyler varsayımı dışlanıyor ve diğer taraftan, *Kısırdöngü*'nün ahlaksal sınaması akılda tutulmuyorsa – tam da bu sınama, aşağıdaki gibi fragmanlarda dile getirilmediği zaman, bu deneylerin insan yaşamlarının feda edilmesiyle ve boşa harcanmasıyla sonuçlanması da bu deneylerin yapılış tarzlarını açıklamamaktadır:

> "*Eylemde bulunma gücü olanların kötümserliği*: korkunç bir mücadeleden ve kendine karşı kazanılan bir zaferin ardından "niçin"? Bir şey kendimizi iyi mi yoksa kötü mü hissettiğimizi bilmekten yüz kez daha önemlidir: bu şey, bütün güçlü yapıların temel

> içgüdüsüdür ve bundan dolayı *başkalarının* kendini iyi mi yoksa kötü mü hissettiğini bilmekten de daha önemlidir. Kısaca bir amacımızın olması olgusu; bu amaç aşkı için *insan yaşamlarını feda etmekten*, bütün tehlikeleri göze almaktan, bütün kötülüklerin en kötülerini üstlenmekten hiçbir şekilde çekinilmiyor: bu amaç büyük tutkudur."[1]

Her değerli yaratının anlamı, insanları, her zaman vasatlığın baskıcı rejimine faydalı olan amaçlara yönelten sürüsel alışkanlıkları ortadan kaldırmaksa – deneysel alanda: *yaratmak*, varolana, o halde aynı zamanda varlıkların bütünlüğüne *şiddet uygulamaktır* – bir *güvensizlik* durumunu harekete geçirmek zorunda olan yeni bir tipin her yaratımı: yaratma, gerçekliğin kenarındaki bir oyun olmaktan çıkmaktadır; yaratıcı bundan sonra yeniden üretmez, ama kendisi *gerçeği* üretir.

[1] KSA, Cilt 12, s. 398, 9 [107], Sonbahar 1887.

"Birinci sorun şudur: "gerçek istenci" hangi dereceye kadar "şeylerin" özüne nüfuz etmektedir? – Canlının korunmasına özgü araçların işlevine göre bilinçdışının tüm değeri ve *genelde* yalınlaştırmaların değeri ve düzenleyici *kurguların*, örneğin mantıksal olanların değeri ölçülsün; her şeyden önce, *hazırlanan yorumların* değeri ve "*bu budur*"un değil de "*bu şu anlama geliyor*"un hangi dereceye kadar sürdüğünü göz önünde bulundurursak şu çözüme varılır: "gerçek istenci" "güç istenci"nin hizmetinde gelişir – ve, tam olarak ele alındığında görevi, *gerçekdışılığın belirli bir cinsinde zaferi ve sürüp gitmeyi sağlamak ve belirli bir canlı türünün korunmasına özgü temel olan çarpıtmaların uyumlu bir bütününü ele almaktır.*

İkinci sorun: iyilik istenci hangi dereceye kadar şeylerin özüne ulaşıyor? Her yerde, hayvanlarda ve bitkilerde bunun tersi görülüyor: kayıtsızlık veya sertlik veya yırtıcılık ("adalet," "cezalandırma"). Çözüm: *daha büyük bir bütünlüğün başka bir bütünlüğe karşı kendini korumak istemesi olgusu nedeniyle* ve bir kez daha dünya ekonomisinde, *iyiliğin yapay bir ilke olması* nedeniyle, merhamet yalnızca toplumsal oluşumlarda vardır (insan bedeni bu oluşumlara aittir ve bu oluşumların özel canlı varlıklarının birbirilerine karşı duyguları vardır).

Üçüncü sorun: akıl hangi derinliğe kadar şeylerin özüne giriyor. *Amacın ve aracın eleştirisi* (olgusal

ilişki, yorum tarafından yansıtılan bir ilişkiden başka hiçbir şey yok). *Savurganlık, zihinsel bozukluk özelliği bütünün ekonomisi içinde normaldir. "Zeka," usdışılığın özel biçimi olarak, neredeyse onun en kötücül karikatürü olarak ortaya çıkar.* Yüksek bir ussallık hangi dereceye kadar gerileyen ırkların ve yaşamın yoksullaşmasının belirtisidir?

Dördüncü sorun: güzellik istenci hangi dereceye kadar yayılır? Biçimlerin *kaba gelişimi: en güzel olanlar yalnızca en güçlü olanlardır:* galipler olarak sert dururlar ve tiplerinden sevinç duyarlar: üreme. (Platon'un, felsefenin kendisinin bir tür cinsel, dölleyici bir dürtü olduğuna olan inancı.)

O halde, şimdiye kadar "doğru," "iyi," "akılcı," "güzel" olarak değerlendirdiğimiz şeyler, tersine çevrilmiş güçlerin yalıtılmış durumları olarak ortaya çıkıyorlar – bu perspektivist çarpıtmayı parmağımla gösteriyorum ve bu çarpıtma sayesinde insan türü kendini doğruluyor. Kendi kendinden zevk alması, yaşama koşulu budur (insan korunma araçlarından sevinç duyar: ve insanın aldatılmak istememesi, bireylerin birbirlerine yardım etmeye ve destek olmaya hazır olması ve bütününde, başarılı tiplerin gelişmemişlerin zararına olarak yaşamayı bilmeleri, bu araçların işidir). *Bütün bunlarda, güç istenci kendini aldatma araçlarına başvurma kaygısızlığıyla ifade eder – ve bir tanrının kendine hayran olan insanın görülmesi karşısında hissettiği kötücül zevk anlaşıla-*

bilir.

Kısaca: güç istenci.

Sonuç: eğer bu tasarım bize *düşmansa*, neden ona teslim oluyoruz?... *Güzel yapıntılar bizim için!* İnsanlığın *sahtekârları* ve güzelleştiricileri olalım! – gerçekten, bir *filozof* tam olarak böyle biridir."[1]

[1] KSA, Cilt 11, s. 699-700 vd, 43 [1], Sonbahar 1885.

SAHTEKAR FİLOZOFUN YAPINTISI, FANTAZM VE GERÇEKLİK İLKESİ

Nietzsche'ye hak vermek için, öncelikle bu önermedeki şaşkınlık uyandıran şeyin altını çizmek gerekir: *Yapıntılar bizim için! İnsanlığın sahtekârları ve güzelleştiricileri olalım!* Öncelikle bunlar, bu ada layık bütün zorbaların söylediği kabul edilen sözlerdir. Şimdi, Nietzsche, bilim adamının da kendi kendine bu tür bir dili konuşmasını istiyor: bu anlamda, *filozofların eline geçmesi gereken politik mistifikasyonun okült temsilini* yeniden ele alıyor. Sofistlere kadar gidebilecek ve Hohenstaufenli II. Frederik'den Ansiklopedistlere, Voltaire'e ve Sade'a kadar varan bu içrek geleneğe göre – *yalnızca daha iyi mistifiye etmek için mistifikasyon yok edilir*. Ama bu program gücün kullanımına ayrılan bir program olduğuna göre, bir düşünce kuralı, metafiziksel bir kavrayış, varoluş ekonomisiyle, yani insan yazgısıyla ve davranışıyla ilgili bir yargı haline geliyor. Burada yalnızca yanlış ve doğru kavramlarını yok etmek değil, aynı zamanda anlığın *ahlaksal çöküşüyle* birlikte, karanlık güçlerin sahneye çıkışını engellemek söz konusudur.

Burada, *varoluşun yol açtığı bütün sorunlara yayılan* sanatsal yaratmanın temeli olarak, olumlu bir yanlış kavramı görülüyor. Nietzsche'ye göre mistifikasyon yalnızca zorbadan ileri gelen bir tarz değildir. Mistifikasyon varlığın özüdür. Mistifikasyonu ortadan kaldırmak, bugüne kadar bilim adamının itiraf edilmemiş göreviydi. Ama *daha iyi*

mistifiye etmek, artık *kandırmak* için değil de *karanlık güçleri* yaratıcı verimli olarak sahip oldukları şeyde *desteklemek* için, *mistifikasyonu ortadan kaldırmak*, artık filozofun değil, *psikoloğun* pratiği haline geliyor; bu, içinde, özellikle, mistifikasyonu bilimsel olarak ortadan kaldırmanın, değerleri yıkarak, Batı insanlığını darmadağın eden felaketi aşmak için gösterdiği çabayla Nietzsche'nin pratiği olmuştur. O halde çare, dürtülerin yaratıcı gücünü değerli hale getirecek, yeni yaşam koşullarının yaratıcı bir *yeniden mistifikasyonu* olacaktır.

İlk bakışta bu önermenin eğilimi şöyle olacaktır: mistifikasyonun ortadan kaldırılması ve yeniden mistifikasyon koşulları, ussal olarak bu tasarıya karşılık geliyor görünüyorlarsa, bu tasarıyı savunulamaz hale getirmekten başka bir şey yapmamış olurlar. Yeniden nasıl mistifiye edebiliriz?

O halde Nietzsche'nin amaç olarak, bir yapıntının keşfi aracılığıyla aldatmacanın uygulanmasından başka bir şeye sahip olması gerekir.

"*Bize garanti edilen tek varlığın, kendini gösteren, o halde değişen, kendine özdeş olmayan, tamamen görece varlık*"[1] olduğu, varlığın ancak uydurmacayla sürdüğü kabul edilirse, açıkça varlığın uydurma olduğu söylenecektir: ve *Nirvanacılığın* Batı'da yayılmasından kaygı duyan Nietzsche bu şekilde bu Nirvanacılığı yapıntının praksisi halinde ters yüz etmeyi düşünüyordu: hiçliğin çekiciliği ancak Buda'nın yok etmeye çalıştığı fantazmların gelişimiyle aşılabilir.

"*Nihilizm (edilgin anlamda) yeni kurgular bulma ve onları yorumlama gücü tükendiği andan itibaren ortaya çıkar.*"[2] Nietzsche, kültürlerin ve toplumların süreçlerinden sonuçlar çıkarmasını bilen bir kafa olan

[1] KSA, Cilt 9, s. 570 11 [330], İlkbahar-Sonbahar 1881.
[2] Krş. KSA, Cilt 12, s. 366, 9 [60], Sonbahar 1887.

sahtekâr filozof rolünü göz önüne aldığı anda, çağdaş ahlaksal durum ona böyle görünüyordu: şöyle ki, davranışla birlikte bilginin *ölçütlerini* doğuran *ahlaklar* ve yeni ahlakları doğuran bu ölçütler, doğrudan ruhsal durumunun belirli bir düzeyindeki insanın yorumlarına bağlıdırlar; insanın fantazmları yapıntılar olarak dışsallaşır. Yeni yapıntıların yokluğunda, varolan yapıntılar can çekişirken, dürtüsel fantazm ve anlık, kendilerini umutsuz bir karşı karşıyalık içinde bulurlar: Nietzsche bunların karşılıklı iletişimsizliklerinden yola çıkarak *anlığın akıldışılığın karikatürü olduğunu* söyleyebilmiştir. (Anlık bu şekilde bilinmediği için, yeni bir yapıntının yokluğunda, anlığın kendisi bir fantazm haline gelir: bilimsel "doğalcılık," ve "nesnellik" bu fantazmın biçimleridir.) O halde, yapıntılar keşfetme güçsüzlüğü, yalnızca bir bozulma belirtisidir: sadece kendi fantazmlarını üreten değil, aynı zamanda hâlâ onları yorumlayabilen belirli bir dürtüyle desteklenen bir keşfetme gücünü hiçe sayan durum.

Temel olarak *fantazm doğurucu dürtüler* dışında hiçbir şey yoktur.

Yapıntı, fantazmın ürünü olmayıp onun ustalıkla yeniden üretimidir. Bu yapıntıyla, yani dürtülerin bu şekilde şeytanları kovulmuş ve egemenlik altına alınmış güçleriyle birlikte insan *kendi kendini üretebilir* hale gelmiştir.

Trugbild –yapıntı– "sahtekâr" filozofun elinde dürtüsel yaşamdan doğan, istenmemiş fantazmların *istenen* yeniden üretimi haline gelir.

Yapıntının zorlamasını uygulaması için, fantazmın zorunluluğuna karşılık gelmesi. Eğer dürtü kendisi için önceden bir şeyi "yorumlarsa," fantazm, bilinçsel düzeyin altında kavranılamaz olarak kalır: fantazm, anlığın, *bir yaşam durumuna karşı katı anlayışsızlığından* başka bir şey değildir. Anlık, bir kez daha bu şekilde "akıldışılığın," dürtüsel yaşamın en kötücül karikatürünü temsil etmektedir; anlık aynı za-

manda fantazmın "dile getirmek" istediği şeyi bozmaktadır.

Ama, fantazm bu haliyle, anlığın zamanının ve boyutlarının dışında hiçbir anlam ifade etmez: ancak anlaşılmaza sınır konmasıyla biçim kazanan canavarımsı bir şey. Nedenden sonuca – anlık açısından bir sürekliliği olan şey, fantazm açısından önkoşulsuz olarak bir jesttir, bir eylemdir, bir olaydır – bunların fantazmı, aynı anda bir jestin, bir eylemin ve gerçekleşmiş veya gelecek bir olayın değerine sahip olan bir kalıntıdır. Oysa, fantazmın "isteklerini" söylemek için sadece bir aracı vardır: bu, esas olarak, uzlaşımsal yöntemleriyle, kendi figürleri içinde, fantazmı oluşturan dürtüsel yoğunlukların koşullarını yeniden oluşturan sanattır. Yapıntı, anlığa göre, anlığın sanata verdiği izindir: gerçeklik ilkesine *oyun için* ara vermedir.

Ama işte, insanın gerçeğe göre davranışını değiştirme bahanesiyle, "sahtekâr" filozof, bilimin yöntemlerini kullanarak düşüncenin ve varlığın her alanında bu yapıntı izninin deneyini yapmayı amaçlıyor: *sözde gerçeklik* ilkesini ortadan kaldırmak için, sansürünün bilimin yöntemlerini hâlâ bu ilkenin sınırları içinde tuttuğu anlığın mistifiye edici tekelini bozma koşuluyla, "fizyoloji"nin nihai sonuçlarını elde etmek yeterli olacaktır.

Eğer fantazmlar "kavranılamaz" göstergeler olarak doğuyorlarsa, bunun nedeni herhangi bir ahlaksal sansür olmayıp, kısır görünümlerinden sorumlu olan *gerçeklik ilkesiyle* uyumlarıdır; sanat bile yalnızca kendi alanında etkin olduğu sürece, bu sansürün suç ortağı olmaktadır. Bilim, kendi açısından, gerçeklik ilkesi karşısındaki insan davranışı için hiçbir zaman en küçük sonuçlar çıkarmadan evreni ve yaşamı araştırır. Bilimin, temelde, güvenlik nedenlerinin ve varlığın (sürüsel) sürekliliğinin dayattığı *kurumsal* bir ilke olması, işte bir kez daha felsefi *sahtekârlığın* bu tasarısının art-düşüncesini oluşturur.

Yalnızca canlı güçleri yönlendirmek için değil, aynı zamanda *yeni güç merkezleri* yaratmak için – *bir amacı sabitlemek, bir anlam vermek*, işte yapıntının yaptığı budur: amaç, anlam yapıntısı – *işte bulunması gereken*! Nereden yola çıkarak? dürtüsel yaşamın fantazmlarından – "*güç istenci*" olarak dürtünün önceden ilk yorumcu olmasıyla birlikte.

Ama şu şekilde itiraz edebiliriz: eğer yoğunluğun dürtüsel dalgalanmaları, anlık tarafından zorunlu olarak sürüsel güvenliğin güvenceleri olan bir anlam ve bir amaca göre tersine çevrildilerse, sürünün "güç istenci"nin, bütün diğer dürtülere baskın çıktığı kuşkusuzdur. *Anlığın ve kategorilerinin* bu temel dürtünün (türün korunması) organik ürünleri olduğu nasıl kabul edilemez? Ve eğer başka yerde olduğu gibi *burada* da *fantazm* varsa, işte bu, insanlığın en etkili yapıntısı olan kendi *yapıntısını* elde eden fantazmdır; insan davranışı, bu yapıntıdan yola çıkarak, kendine bir çeşitli alanlar bütünü yaratmıştır: bunlar, eylemin ve eylemsizliğin sınırlanması olan *gerçeklik ilkesinin nitelikleridirler*. Oysa, öncelikle tefekkürsel ve kuramsal ve daha sonra gitgide deneysel olan bilgi de yorumsal bir "güç istenci"dir. Bu istenç, nesnelerini kavrama ve daha sonra onları kullanma biçimlerine göre, *her defa gerçeği yeniden keşfeder*. İşte burada, biri sürüsel, diğeri bireysel inisiyatifle sürüselliği parçalayan istenç olmak üzere, iki güç istenci birbirleriyle çatışırlar.

Müdahale etmeye ve yeniden keşfetmeye çalışan bilginin bu dürtüsü için, gerçek nerede başlamakta ve nerede bitmektedir? Bilim ne kadar çok araştırırsa, *bildiği şeyden* yola çıkarak, o kadar çok şeyi *bilmediğinin* farkına varır: "varsayılan" gerçek, bir X olarak bilime o kadar çok *direnir*.

Bununla birlikte, Nietzsche için, *bilimde, gerçeklik ilkesi olarak ona direnen şey sürüsel dürtü* olmuştur. Bu gerçeklik ilkesi, ondan sonra bil-

ginin, türün içinde yok olup gittiği *Kaos'a açılan* sınır noktasıdır. Nietzsche, "*gerçek*" olarak bu "*dipsiz uçurum*" nosyonunun yaşama işlevince özümsenemez olduğunu ve "gerçek" sözcüğünün, sadece, bir canlı türünün varlığını sürdürmek için zorunlu bir *yanlışlık* olduğunu sayısız kez tekrar etmemiş midir? Ama türün güvenliğinin ne önemi var!

"Temelde bilim, *insan varlığının* –bireyin *değil*– her şeye ve kendisine göre hissetme tarzını düzenlemeyi hedefler, o halde bilim yalıtılmış varlıkların ve grupların kendilerine özgü davranış biçimlerini *yok etmeyi* ve böylece *sürekli* ilişkiyi kurmayı hedefler. Özellikle varolduğu bütün dönemlerde bu şekilde bilinen gerçek değil, insan varlığıdır. *Bu, bir hayalet oluşturmak demektir*,* herkes, *üzerinde tam bir fikir birliğine varmaları gereken* şeyi bulmak amacıyla, bu hayalet oluşturma işine sürekli katkıda bulunur, çünkü bu iş insanın özüne aittir. Bunu yaparken, uzun zamandan beri zannedildiği gibi, sayısız şeyin önemli olmadığı ve önemli olanı oluştururken, gerçeklik açısından, bu, yalnızca *şimdiye kadarki insan varlığının varoluşunun* sadece bu "gerçeklik" (beden, süre, töz, vs.) inancına dayanmasıysa, hiçbir şeyin kanıtlanmadığını öğrendik. *Böylece, bilim, türün özünü oluşturan süreci izlemekten başka bir şey yapmamıştır ve bu tür bazı şeylere inanmayı yerleşik hale getirmeye ve inançsızı, eriyip yok olacak şekilde dışlamaya yönelmiştir.* Duyarlılığın sonradan kazanılan *benzeri* (uzama göre, büyük veya küçük olanın zaman duygusu) türün bir varlık koşulu haline gelmiştir, ama bunun gerçekle hiçbir ilgisi yoktur. "Deli," "zihinsel olarak dengesiz," kendisine özgülük, bir tasarımın gerçek-

* Vurgu bana ait (1969 baskısı).

dışılığını değil, anormalliğini kanıtlar; bu anormallik kitlenin *yaşamasına* izin vermez. Bilgi alanında egemen olan kitle içgüdüsüdür; kitle, gitgide daha uzun süre yaşamak için sürekli olarak kendi varoluş koşullarını daha iyi bilmek ister. Eskiden toplum tarafından, din tarafından araştırılan duygunun tekbiçimliliğini şimdi bilim araştırıyor: her şey için *normal zevk* oluşturuluyor; süregiden şeye inanca dayanan bilgi, süregidenin *en kaba biçimlerinin* (kitle, halk, insanlık) hizmetine giriyor ve en ince biçimleri, kendine özgü zevki dışlamaya ve öldürmeye yöneliyor – bilgi, yalnızca *tek bir kişi* için varoluş koşulları olan *bireyselleştirmeye* ve zevke karşı çalışıyor. Tür daha kaba bir yanlışlık ve birey *daha sonra* gelen daha ince bir yanlışlık. Birey, kendi varlığı için, yeni zevki için, her şeye karşı görece olarak *biricik* olan konumu için *savaşır* – bu konumu, küçümsediği genel zevkten daha değerli görür. *Egemenlik kurmak* ister. Ama sonra, kendisinin değişen bir şey olduğunu ve zevkinin de değişken olduğunu keşfeder; inceliği onu, hiçbir bireyin olmadığı, en küçük anda onu izleyen andakinden farklı olduğu ve varoluş koşullarının sayısız bireyin varoluş koşulları olduğu gizini ortaya çıkarmaya götürür: *sonsuzca küçük olan an* gerçektir, üstgerçektir, ebedi akışın içinden birdenbire çıkan şimşek-imgedir. Böylece birey, bilmekten *yararlanan* her bilginin türün kaba yanlışlığına, bireyin daha ince yanlışlıklarına, bütün

yanlışlıkların en incesine, yani yaratıcı anın yanlışlığına dayandığını öğrenir."[1]

[1] KSA, Cilt 9, s. 500-2 vd, 11 [156], İlkbahar-Sonbahar 1881.

O halde bilim, –bir taraftan *bilgi* ve diğer taraftan türün korunma içgüdüsü olmak üzere– kendisinde belirginleşen karşıt iki dürtü arasında bölünecek midir ve bilgi, Nietzsche'nin ifadesiyle, *türü korumak için varoluş koşullarını yorumlayan sürüsel güç istenci* midir? Deneylerini belirleyen her zaman aynı gerçeklik ilkesi değil midir? O halde *gerçek* olanı sabitleme tarzı nedir? Sahtekâr filozof bu önemli nokta üzerinde –bu sınır noktada– nereye tutunacağını bilmektedir ve bu noktada dürtüsel fantazmlara dayanarak yapıntılar üretme niyeti bilim adamının davranışıyla uyuşmaktadır.

Taklit, *varlığın niteliği* olduğundan, aynı zamanda bilginin ilkesi haline gelir. "Varoluş koşulu" olarak –egemen olma, direnen şeye karşı bir güç edinme aracı olarak– fantazmlarını yorumlayan her dürtü gibi, bilim de, verili bir görüngüyle temas ettiğinde, kendi *fantazmlarını* yorumlar: bilim bu fantazmlara uygun olarak yapıntılar bulur (ve her zaman bütün göstergebilimi oluşturan sabit *bütünlüklerin* aynı yapılarına göre) – bunlar, insan kafası öncelikle, *yapı olarak ona yabancı olan şeyin hareketini taklit ettiğinden daha az kavramasına* yol açan yapıntılardır. İnsan kafası bu hareketi ancak bilimin *etkinlik* düzeyinde incelediği *süreçleri yeniden oluşturarak* özümseyebilir: ama bu etkinlik bitmez tükenmez insanbiçimci boşinanca karşılık gelir ve bu boşinanca göre kafa, eğilimin değilse de aklın yokluğunun *bir görüngünün kökeninde* olmasına katlanamaz. Oysa, bilim ilke olarak herhangi bir *sürecin kökeninde hiçbir eğilim* olmamasını kabul etmesine rağmen, bilim

bu süreci *yeniden oluşturduğu* andan itibaren, süreci yeniden üretme nedeniyle onun içine bir *eğilim* koyar: yeniden oluşturulan süreç ancak *bütünlüklerin* yapıntılarıyla süreç olabilir (bunları doğrulayan *hesap*). Ama yapıntıyla, süreci hesaplarken, bir etkinlik amacı olan bilenin eğilimi işin içine girer.

Hesap yapıntısı, hesaplayanın yeniden oluşturulan sürecin *taklit edilmiş eyleyeni* haline gelmesini ister: anlık, (bilinçdışı) görüngünün bilinci olarak işin içine girerken görüngüde daha önce eksik olan eğilimi taklit eder.

Böylece bir görüngü sürecinin "*yasaları*"nın uygulanması, etkinliğin *özgürleştirici* işlevini hesaba katar: etkinlik, insan varlığının, incelediği süreçlere karışmak yerine bu süreçleri fantazmlar olarak saklamayıp onları kullanma bahanesiyle dışsallaştırılmasını varsayar. Bu şekilde insan varlığı bir *insan-ötesi nesneler alanı* yaratır. Bunu, bu nesneleri rahatlık ve maddi güvenlik amaçları için kullanmaktan çok öncelikle aklını doğrulamak ve ruhsal ve ahlaksal güvenliğini sağlamak için yapar.

Ama buna karşın, türün öncelikle ruhsal ve ahlaksal güvenliğine aykırı olarak bu insan-ötesi alan tarafından gitgide daha fazla ele geçirilmesi, bilimin hiçbir şekilde uygun olmadığı bir olaydır: uzun zamandan beri, bilimin muhafızı olduğuna inandığı *gerçeklik ilkesi*, bilimde etkin olan ve her tür güvenlik kavramına saldıran çok başka bir dürtüyle tam bir uyumsuzluk içinde bulunmaktadır.

Eğer insan varlığı, aslında, incelediği doğal görüngüleri, onları yeniden oluşturmasını sağlayan yapıntılar aracılığıyla *taklit ederse*, bunun nedeni, yapıntıda, bir gücün, türün *sürekli sabit kalmasına* hiçbir şekilde katlanmamakta inat etmesidir. İnsan varlığı, bilimin ve sanatın dolambaçlı yollarında çok kez bu *sabitliğe* başkaldırmıştır, yani

özel korunmayı hiç düşünmemektedir: ve bu kapasiteye karşın, bilimin içindeki sürüsel dürtü bu kopmayı başarısızlığa uğratmaktadır. İnsan varlığı *eğilimden yoksun görüngüler* gibi hareket edebildiği gün – insan varlığı düzeyindeki her eğilim her zaman onun korunmasına sürüp gitmesine itaat ettiği için– işte o gün yeni bir yaratık varlığın bütünlüğünü telaffuz edecektir.

Nietzsche bize *varlık* üzerine tek bir kesinliğe sahip olduğumuzu söyler; öyle ki, varlık *kendini temsil eden –kendisini kendisinin önüne koyan– bir şeydir, varlığa atfedilen bu tür düzenleme Kaos* terimi içinde bulunur; *rakip bir güç* olarak kendi tanımı işin içine girmediği sürece, bu *kendi kendine düzenlemeden* önce gelen bir durum vardır. Bir formülasyon olarak *güç istenci* düzenleyici bir formülasyondur: bir *öznelcilik* anlamında değil de, insanı aşan bir davranış anlamında.

Kaos, Nietzsche'de çoktan bir *fantazm*dır diye karşı çıkılabilir, o halde *ortamların en uzağını taklit eden bir terimdir,* o halde *en yakın bölgede, en dolaysız ortamda doğan her fantazmın başvurduğu en üst yerdir* – bireyin kendisi ve başkasıyla bağlantılı olan ortamı. Bilim için, *Kaos* yoktur – ne *türün* – ne de *bireyin* varolmaması gibi, diyecektir Nietzsche. *Yasalar* da sadece *hesap yapmak* zorunda olduğumuz yerde vardırlar. Yalnızca *güç nicelikleri* vardır. *Kaos*, kendi yaşam koşullarımızdan yola çıkarak oluşturduğumuz olumsuz bir formülasyonun ifadesinden başka bir şey değildir. Kaos, *eğilim* olarak yoktur. Ve kendimizi eğilimselliğin dışında kavrayamayız. Bu olanaksızlık nereden kaynaklanmaktadır? Yersiz olarak "Kaos" diye adlandırdığımız güçlerin *hiçbir* eğilimi olmamasından. *Eğilimsiz hareket etmek Nietzsche'nin itiraf edilmemiş eğilimiydi, olanaksız ahlaktı.* Oysa, eğilimsiz evrenin toplam ekonomisi eğilimli varlıkların yaratıcısıdır. "İnsan" türü bu tür bir yaratmadır *–saf rastlantıdır–* bu türde güçlerin yoğunluğu eğilim biçiminde tersyüz olmuştur: ahlakın eseri. *İnsanın eğilimini,* fantazmların

üreticisi olan *güçlerin yoğunluğuna indirgemek*, yapıntının işlevidir. Bu, eğilimi reddederken onu *etkin* bir kurtarıcı eylemle *telafi eden* bilimin işlevi değildir.

"İnsanın metamorfozu, tipin ve daha sonra kuşakların oluşumu için binlerce yıl gerektirmiştir; sonunda bir birey yaşamı süresince *çok sayıda* bireyin yaşamını katetmektedir.

Çinlilerin bir ağaçla yapabildikleri şeyi – bir tarafında güller, diğer tarafında armutlar olmasını – neden bir insanla başaramayalım.

Örneğin, *antropo-kültür*'ün bugüne kadar aşırı bir yavaşlık ve beceriksizlikle uygulanan bu doğal süreçleri insanlar tarafından ele alınabilirler; ve ırkların, ırksal savaşların, ulusal ateşlerin ve kişisel kıskançlıkların eski bayağılığı –en azından deneysel tarzda– bu şekilde kısa dönemlere indirgenebilirdi. Kıtaların tamamı böylece kendilerini bu *bilinçli deneye* vakfedebilirlerdi!"[1]

[1] KSA, Cilt 9, s. 547-8 vd, 11 [276], İlkbahar-Sonbahar 1881.

Nietzsche, yöntemlerin (*araçların*) yaratıcısı olarak bilimin gelişimiyle (insanlığın *amacı* olarak) ahlaksal bilinç kurallarının gelişmemişliği arasındaki mutlak uyumsuzluğu belirtir.

Ahlaksal kuralların gelişmemişliği, bilimin yöntemlerinin yaratıcı gücünü dizginleyecek ve bu yöntemleri insanlığın özel sabitliğini bozacak her inisiyatiften uzak tutacaktır. Bilimsel gerçeklik kavramı, sadece ben'in ve başkasının gerçekliğinin ahlaksal kavramına dayalı olarak yeniden yorumlanmaktadır. Böylece bilimsel gerçek kavramı, kişinin bütünlüğünün ahlaksal gerçeğini –ve genel olarak *insan türünün özel sabitliğini*– doğrulamaya son vermektedir. Bilim, bu özel sabitliğe ve bütünlüğe dayanmaktadır, çünkü bilme veya bilebilme olgusu bu bütünlükle ilgilidir... Esas onuru *bilmek* olan bir şey bu onuru bilme yoluyla nasıl sorun olarak ortaya koyabilir!...

Nietzsche'nin, "antropo-kültür" fantazmına saplanarak, bilime, (sürüsel) gerçeklik ilkesini yok etmek yerine bu ilkeyi sağlamlaştırma işini verdikten sonra, kendi kendisiyle yaptığı kavga şekli budur. Bundan, Nietzsche'nin düşüncesinin bilerek karşı çıktığı ikili bir sansür ortaya çıkıyor,

– her deneysel sınırı, kurumları ve adlandırma kodlarını işin içine katıncaya kadar genişletme konusunda kendine yetki vererek – (*bilinçli* ve *bilinçdışı* kavramlarıyla koruyucu psikiyatri ilkesini yok etme – deneysel inisiyatif bundan sonra, söz sanatının davranış ölçütlerini yerleştireceği biricik durumlara ait olacaktır) –

(–böylece sonraki her "saygıdeğer" felsefenin bu şekilde "ırksal bayağılığı" benimseme suçlamasıyla karşı karşıya gelmesi –ve kendisinin de söylediği gibi– öğütlediği bu "antropo-kültür" fantazmı eksikliği nedeniyle en kötü sürüsel aptallığın başlaması pahasına –

ve bu nedenle)

–kendi kendine, bilimin, çağdaş ve geleceğin ruh hekimlerinin araştırmalarının (deneysel) konusu haline gelmek ve böylece repertuvarlarını zenginleştirme bahanesiyle, biricik durumların gözetimi için bir o kadar kanıt sunmak – bu şekilde de kendi düşüncesinin bilinçli kavramına (olumlu) ve bilinçdışı kavramına (olumsuz) boyun eğdirilmesini süreklileştirmek.

Oysa Nietzsche, "bilinçsel kategoriler"i değerinden daha aşağı değerlendirişinden yola çıkarak, bilinçdışının savunulmasını "patolojik durumlar"a bırakılmasının zorunlu olduğunu hiç söylemiş midir? Tasarılarında, "yozlaşmışlar"a dayatılacak en sert kısıtlamaları kendisi salık vermemiş miydi *–üreme yasağı–* ve *uğursuz bir yayılmayı* önleme bahanesiyle, "evlenme-öncesi muayeneleri" en acımasız şekilde tasarlayarak, kamusal bir sağlık kaygısı tasarlayacak kadar ileri gitmemiş miydi? Burada, Nietzsche'nin, yozlaşmış bir ailenin oğlu veya bir zevk anının kurbanı olma kuşkusu ortaya çıkıyor – burada, bütün sürüsel görüngülere yönelik fobisinin değişmez nedeni olan bu Malthuscu öfkeyi besleyen az veya çok karanlık her türden bahane var.

Bununla birlikte ikilem, Nietzsche'nin aldığı konumun yorumlayıcı bir *güçten* yola çıkarak *yapıntıların keşfini* gerektiren ve bir *metapsikologun* da olabilecek biricik durumun pathosunun *kabul edilebilir* olanını, *gerçek* ve *gerçek olmayanı kurmaya* çağrıldığı andan itibaren, bu konumun içine girmiştir.

İnsan varlığının bütünlüğünün bir kez daha, yalnızca en iğrenç

ırksal ve ulusal "bayağılıklar" adına değil, aynı zamanda insan varlığının özel *saygınlığı* ve korunması adına her zaman çok daha sinsice ve zekice ezildiği, saldırıya uğradığı, yerinde saydığı ve bozulduğu görülecektir, işte kuşkusuz –burada uzantılarını izlememiz gereken– bu durum, Nietzsche'nin hiçbir şekilde gözünden kaçmamıştır.

"Dönem dönem, ayrıntılı bir biçimde, deneysel olarak korkunç olan her şeyden *yararlanmak*; Kültür işinin istediği budur; ama kültürün bu iş için yeteri kadar güçlü olması için, kültürün bu olguyla savaşması, onu ılımlılaştırması, gizlemesi ve hatta lanetlemesi gerekir...

– Bir kültürün *kötülüğü ortaya koyduğu* her yerde, bir *kaygı ilişkisi*, o halde bir *zayıflık* ifade edilir...

Tez: her iyilik (hakiki) eski günlerin kullanıma uygun bir kötülüğüdür.

Ölçüt: bir dönemin, bir halkın, yalıtılmış bir bireyin kendilerine izin verebildiği tutkular ne kadar korkunç ve güçlüyse, bu tutkulardan *araç olarak yararlanmayı* bildikleri için *kültürleri o kadar yüksektir*. (Kötülüğün alanı durmadan *azalır*...)

– Bir birey ne kadar çok vasat, zayıf ve alçak görünürse, kötülüğü o kadar çok ortaya koyacaktır: o en geniş kötülük alanına sahiptir, en aşağı düzeydeki adam her şeyde kötülük (yani ona yasaklanan ve ona düşman olan şey) görecektir.[1]

Kısacası: tutkuların egemenliği, ne onları zayıflatmak ne de kökleriyle birlikte sökmek!

İstencin egemenliği ne kadar büyük olursa, tutkulara o kadar çok özgürlük verilebilecektir.

"Büyük insan"ın büyüklüğü, arzularının özgürlü-

[1] KSA, Cilt 12, s. 413-14 vd, 9 [138], Sonbahar 1887 = WP, § 1025 s. 530.

günün genişliğinde ve daha çok da bu muhteşem canavarlardan nasıl yararlanabileceğini bilen güce dayanır.

– "İyi insan" uygarlığın her düzeyinde hem *zararsız* hem de *faydalıdır*: genel bilinçte, hiçbir şekilde korkulmayacak ve bununla birlikte küçümsenmemesi gereken bir tür *orta yoldur*..."[1]

"Eğitim: istisna lehine sapma, ayartılma, hastalıklı bulaşıcılık olduğu oranda *temel olarak istisnayı yok etme aracı*.*

Yönerge: temel olarak zevki, vasatların lehine istisnaya karşı yöneltmenin aracıdır.

İşte güç olan şey: *ama ekonomik olarak incelendiğinde mükemmelen akılcı*.** En azından bu *uzun aralıkta*...

Bu, ancak bir kültürün bir güç aşırılığından yararlandıktan sonra yönergesinin lüks bir kültür için sera olarak sunulabilmesidir...

Güçlerin büyük zenginliğinin sonucu olarak, istisnanın, deneyimin, riskin ve nüansın kültürü: her aristokratik kültür bu eğilime itaat eder."[2]

---

[1] KSA, Cilt 12, s. 414, 9 [139], Sonbahar 1887 = WP, § 933, s. 492.

* Vurgular bana ait (1969 baskısı).

** Vurgular bana ait (1969 baskısı).

[2] KSA, Cilt 12, s. 414 9 [139], Sonbahar 1887 = WP, § 933, s. 492. Krş. Cilt 13, s. 484, 16 [6], İlkbahar-Yaz 1888 ve Schlechta, Cilt III, s. 527-8 vd.

"Kültürün ve uygarlığın tepe noktaları *birbirlerinden ayrı olarak* yükseliyorlar, bu iki kavramın çatışmasının insanın yolunu yitirmesine neden olmasına hiçbir şekilde izin vermemek gerekir.

Kültürün büyük anları, ahlaksal anlamda *çürüme* dönemleridir; insanın istenen ve elde edilen zorlanmasının (uygarlığın) dönemleri, en büyük rakiplerine olduğu gibi, en tinsel ve en gözü pek yapılara karşı hoşgörüsüzlük dönemleridir."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 416, 9 [142], Sonbahar 1887 = WP, § 121, s. 75.

Nietzsche, tek geçerli gerçekliğin *verili bir durumu beğenmeye zorlayan güç* olduğunu belirttiği zaman, bilinç ve kurumsal dil tarafından birbirine karıştırılan bilimin *gerçeklik ilkesiyle* (sürüsel kökenli) ahlakın *gerçeklik ilkesini* birbirinden ayırıyor, karşı karşıya koyuyor ve en sonunda da ortadan kaldırıyor. Bu güç toplumlarda olduğu kadar bireylerde de eksik olduğu andan itibaren, bunlar, sürüsel dilin gerçeklik ilkesi biçimi altında, ahlakın ve bilimin iki ilkesini birbirine karıştırmaya başlarlar yine.

Bu ilkeleri sorun olarak ortaya koymakta ilk olan bilim, kendi yöntemiyle, hazırlamaktan hiç geri durmadığı *araçların*, kendiliğinden *amaçsız ve bitişsiz olan* ve birleşimleri şu veya bu *sonucu elde eden bir güçler oyununu dışsal olarak* yeniden üretmekten başka bir şey yapmadığını göstermektedir. Bilinç, bunların *yeniden üretimi* sayesinde, bilincin kurumsal açıklanmasıyla hiçbir ortak ölçüsü olmayan bilginin bir etkin uygulamalar bütünü tarafından kendi dışında açık hale gelir.

Oysa bilim de kendi ilkesine kapalı toplumları verimsizliğe maruz bırakır; bununla birlikte, hiçbir bilim toplumsal olarak oluşturulmuş bir gruplaşma dışında gelişemez. Bu gruplar, *toplumsal grupların bilim tarafından yeniden sorun haline getirilmesini* önlemek için, bilimi yeniden ele alırlar ve "verimsiz' de olsa, kendi gereksinimleri ve korunmaları için bilimle birleşirler ve onu "verimli" hale getirirler.

Bilimin çeşitli sanayi planlamalarıyla tamamen bütünleştiği bugün, bilimin bağımsızlığı tamamen düşünülemez hale gelmiştir.

Bundan sonra, özerkliğini hiç geri alabilecek midir? Eskiden bu

özerkliği, yalnızca acı çektirilen veya bu davranışa maruz kalmadığında her zaman bu nedenle kuşkulanılan, gözetlenen birkaç kişi dışında hiç elde edememişti.

Nietzsche'nin dileğine uygun olarak, herhangi bir komplo, *bilimi ve sanatı* daha az kuşkulu olmayan amaçlara bağlarsa, sanayi toplumu, bu komplonun ona hazırladığı şeye *etkin olarak* katlanma tehlikesi nedeniyle, bilimi ve sanatı "*sahneye koyuş*" tarzıyla önceden başarısızlığa uğratmış gibi görünüyor: bilimi sonunda modernliğin gerçek yüzünü gösteren bir deneysel alanlar çoğulluğu halinde kapsayan kurumsal yapıların parçalanması –Nietzsche bunu toplumların evriminin varacağı son evre olarak görüyor. Bu perspektif içinde, sanat ve bilim, Nietzsche'nin kendi karşı –"toplumbilimi"nin konusunu oluşturduğunu söylediği *egemenlik formasyonları* olarak ortaya çıkacaklardır– sanat ve bilim, kurumların yıkıntılarının üzerine *egemen güçler* olarak yerleşeceklerdir.

Bu, üretimin endüstriyel koşulları tarafından kurumların meşru ve ahlaksal çarpıtılmasına uygun olarak oluşmakta olan bu güçlerin, onlara uyan üretim araçlarını toplayacaklarını ve varolan sanayi toplumunun, duyguların dışavurumlarını bastırmak için onların *kendilerine özgü fantazmlarını* kendi çıkarlarına uygun olarak kısırlaştırmasını sağlayan bu üretim araçlarına sahip olacaklarını varsayar.

Oysa, deneycinin güvenliğini gerektiren *deney* söz konusu olduğunda – deneycinin *güvenlikte*, *yalıtılmış* olması ve başarısının vazgeçilmez koşulu olan bütün *başarısızlık* evrelerine kendini tanıksız adayabilmesi, Nietzsche'nin tek temsilcisi olduğu despot filozofların ve zorba sanatçıların bu komplosunu tasarlama anlamına gelse bile – Nietzsche *buluşu yapanın* kendine özgü tepkisine – öncelikle –birey olarak– *sanatçının biricik durumuna* inanmaktadır.

"Bundan sonra, şimdiye kadar benzerlerinin varolmadığı şekilde en kapsamlı *egemenlik formasyonları* için daha uygun koşullar olacaktır. Ve bu da hâlâ en önemli olan şey değildir; en önemli olan *uluslararası genetik derneklerinin* formasyonunun olanaklı hale getirilmesidir ve bu derneklerin görevi *bir efendiler ırkını, "Dünyanın Gelecekteki Efendileri"ni doğurmak olacaktır* –en sertlerin bağımsız bir *yasaması* temelinde kurulacak yeni, korkunç bir aristokrasi, bu aristokrasi *filozofların ve zorba sanatçıların despot istenci* için binlerce yıllık bir süre sağlayacaktır– istençlerinin, bilgilerinin, zenginliklerinin ve etkilerinin üstünlüğü sayesinde, *Dünya'nın yazgısını* ele geçirmek için, sanatçılar olarak *"insan"a şekil vermek* için *en uysal ve en yumuşak araç* olarak *demokratik Avrupa*'dan yararlanacak bir üstün insanlar türü. Yeter, *politikanın yeniden dönüştürülmesinin öğrenileceği zaman geliyor."*[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 87-8 vd, 2 [57], Sonbahar 1885-Sonbahar 1886 = WP, §960, s. 504,

Aşırı öfke mi? Şaka mı? Ya da ikisi birlikte mi? – Nietzsche burada *uygulamalı fizyolojinin gerçek* bir yorumunu veriyor. Nietzsche, ayrıca, *bilimin kullandığı araçlarla aşılan bir gerçeklik ilkesinin muhafızı olarak bilime* karşı açtığı savaşla, açıkça insanın özel davranış biçimini *fizyolojik olarak* değiştirme *olanaklarını* hedefliyordu.

Toplumsal temellerinden *kurtulan* ve yalnızca hiçbir kuruma hesap verme zorunluluğu olmayan ve deneyleri için gereken kaynakları elde etmek için hiçbir sanayiye bağımlı olmayan sınırlı sayıdaki bireyden oluşan bir grubun elindeki bir bilim – Nietzsche'deki, *bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi* projesinin önvarsaydığı somut koşulların fantastik tasarımı budur. Bilim açısından, *yeniden değerlendirilme*, bilgi ne kadar çok *araca* sahip olursa, amaç, bitiş o kadar az önemlidir olgusuna dayanır. Ne kadar çok bitiş varsa, o kadar çok *araç* vardır. İzlenilen ve ulaşılan bir amaç sadece yeni *araçlar* yaratmak için bahanedir: *yaratmak*, düşünmenin ve hissetmenin sürüleştirilmiş alışkanlıkları için şaşırtıcı olan keyfi kendine özgülüğün zaferini ilan eder.

Bilimin şu farklı nitelikleri: yöntemlerin *sürekli gelişmesi* (bir amaç saplantısı olmadan) – *bilimin deneysel gücü* – bilimin, yaratıcılığını dizginleyen *amaçlara bağımlılığı* – ve son olarak *bilimin ekonomiye bulaşması*, Nietzsche'nin kehanetçi fantazmlarının motifleri olarak –ve aynı zamanda Nietzsche'nin bilimin içine sokmak istediği *yaratma buyruğuna* karşı engeller olarak– işin içine girerler. Bu buyruk adına, deneyci-

nin, türün tek doğrulanması, tek varlık nedeni olacak bu insan tipinin başlangıcı olarak birkaç ender insanın evrimine uygun fizyolojik ve ruhsal koşulları araştırmak zorundadır. O halde bu "doğrulayıcı tip" bir fantazmın keyfi yeniden üretimi olacaktır. Oysa, bu keyfi yeniden üretim ancak şimdi varolan türe göre keyfi görünmektedir. Ama türümüzü aşan bir varlığı doğurmanın dürtüsel zorunluluğu bu yaratıcı inisiyatifi yönetmektedir. Bu fantazm, *"insanın önceden varsaydığı bir varlık varolmaz, ama varlığının amacını belirtir. İşte her istencin – dolayısıyla her keyfiliğin özgürlüğü! Amacın içinde aşk, gerçekleşmiş rüya, nostalji vardır!"* değilse nedir?[1]

Bir birey olmayıp bir *durum* olan "üstinsan"ın bu şekilde formüle edilmiş postulatı – işte bu postulatla, varlığın bir amacı olduğuna inanmayan Nietzsche yine de *bu varlığa bir anlam vermekte ve izlenecek bir amacı sabitlemektedir*: Nietzsche bu şekilde varlığın binlerce rastlantısının yerine bir bireyin yaratıcı inisiyatifini koymak istemektedir. Sonunda Nietzsche temel noktayı düşüncesinden çıkarıp atmıştır. Şöyle ki, bu "rastlantılar," insanların istemesinden veya istememesinden bağımsız olarak tek başına bu rastlantıların gerçekleşmesini sağlayan Bengi Dönüş'ün içinde örtük olarak vardırlar.

Nietzsche, bu vahyi *unutamadığı* için, bu vahyi *kullanmak* için göstergesini akılda tutmaktadır; "gerçeklik ilkesi"nin ötesine geçince, yeniden bu ilkenin *berisine* düşmektedir, o halde, bilimin aracılığıyla, Dönüş yasasının *istemli* yeniden oluşturulmasıyla bu ilkeyi yeniden oluşturmaktadır:

"İnsanlıkla birlikte bir şeye ulaşmak için, sayısız

[1] KSA, Cilt 10, s. 209, 5 [1] 203, Kasım 1882-Şubat 1883.

varlığı feda edebilmek. Büyük bir insanın hangi etkin şekilde gerçekleşebildiğini incelemek gerekir. Bugüne kadarki her etik sonsuz derecede sınırlı ve yereldi: ve üstelik gerçek yasalar karşısında kör ve yalancıydı. Bu etik bazı eylemleri aydınlatmak için değil, engellemek için vardı: bu etik bu eylemleri doğurabilmekten çok uzaktı.

"Bilim tehlikeli bir iştir ve onun yüzünden eziyet edilip acı çekmediğimiz sürece "onur"undan bahsedemeyiz."[1]

[1] KSA, Cilt 11, s. 91-2 vd, 25 [309], İlkbahar 1884.

Nietzsche'nin "*Dünyanın Efendileri*" üzerine kehanetçi fantazmıyla ne kastettiğini daha iyi anlamak için, böyle efendilerin "köleleri"nin kimler olduğunu bilmek uygun olacaktır.

Nietzsche, şu soruyu sorduğu zaman bu ikinci sorunun yanıtını vermiş gibi görünüyor: *"Bütün bu kölelerin kendileri için çalıştığı efendiler neredeler?"* Bu, sanayi toplumunun, bütün etkinliklerden istediği "işlevsel," yani "verimli" ve bunun sonucu olarak da *ticari* olan karakterin bir genelleştirilmesi olmadan kavranılamayacağı anlamına gelir.

Bu şekilde, az çok bir kesinlikle "efendi" karakteri sınırlandırılabilir. Bu karakterin Dönüş öğretisinin yandaşının karakteriyle uyuşması, Nietzsche'nin bu tasarımının bir özelliğinden başka bir şey değildir.

Herhangi bir hiyerarşiden alınmış olan bu terim, Nietzsche'nin düşüncesinde, öncelikle, çalışmaya, paraya ve sonuçta aşırı üretime dayanan bir toplum karşısındaki bir red tavrını dile getirmektedir. Eğer bu noktada kalınmış olsaydı, bir Baudelaire'in, bir Poe'nun, bir Flaubert'in ve –*"dekadanlar"* diye nitelenen– çok sayıdaki başkalarının benzer tepkilerinden hiçbir noktada farklı olmayan, tamamen düşsel bir protesto söz konusu olacaktı.

Oysa, Nietzsche'nin kehanetçi kavgasını sürdürmesi, hiçbir şekilde sanayi toplumlarımızın varolan düzenine karşı *başkaldıran bir düşçü* olarak değildir. Nietzsche'nin tasarıları çıkış noktasını, modern ekonominin bilime dayanması ve ancak bilim tarafından ayakta tutulabil-

mesi olgusundan almaktadır: o halde yalnızca "para güçleri," girişimler ve mühendisler ve vasıflı olsun olmasın işçiler ordusu vardır. Bu güçler üretim *düzeyinde,* kendi tekniklerini, ancak ürettikleri nesneleri ve bu ürünlerin mübadelesini ve tüketimini yöneten yasaların kullanımının gerektirdiği bilgilerden yola çıkarak geliştirebilirler.

Şimdi burada, bilimin ve ekonominin birbirlerine karşı sıkı bağımlılığının ve bu bağımlılığın doğurduğu ve geliştirdiği yöntemlerin önceden endüstriyel görüngüye özgü "yaratıcı" bir dürtünün sonucu olup olmayacaklarını bilmek söz konusu değildir. Nietzsche bu endüstriyel görüngünün her şeyden önce yüksek derecede sürüsel bir görüngü olduğunda ısrar etmektedir; bugün bu, varlığın *ahlaksal olarak yeni* bir düzenlemesine yol açmakla birlikte, Nietzsche'nin kehanetlerinin bu varlığa yönelttiği sürekli tehdit altında, bu endüstriyel olarak sürüsel gücün, bu kehanetleri kendine göre gerçekleştirerek bütün araçları tekelleştireceğini söylememize olanak veren şeydir.

İşte bu nedenle, terbiye ve ayıklama adını alan çeşitli tasarılar içinde en sert olanları, tam da ekonomik düzenlememizin bağlamı içinde en fazla *öne* çıkanlardır. Çünkü bu tasarıların sürüsel bir nitelik almaları, *ilerici bir toplumsallaşmaya* karşı düşmanlıktan çok, sanayileştirici ruhun yıkıcı bir sürüsellik adına geliştireceği her şeyin kavranmasıyla olmuştur.

Nietzsche'nin "aristokratizm"inin geçmiş hiyerarşilere karşı duyulan bir nostaljiyle hiçbir ilgisi yoktur ve ayrıca Nietzsche, bu aristokratizmi gerçekleştirmek için de gerileten ekonomik koşullara başvurmaz. Tersine, Nietzsche, ekonominin duygular üzerinde tersine çevrilemez etkisine –ve bu duyguların ekonomik amaçlarla bütünleşen sömürüsüne– inanmış olarak, sosyalist sistemleri yaşamın en güçlü dürtülerinin *kötümser* bir yadsınması olarak yorumlamaktan ge-

ri durmuyorsa da, buna rağmen yazdığı fragmanların bazıları, özümsenemeyen bir grubu, ki bu grup "yüksek" kasttır, *ayrı tutmak* için vazgeçilmez olan vasat gereksinimlerin kitlesel doygunluk sürecini hızlandırma yoluyla sosyalist toplumun sağlayacağı avantajı sorgulamaya kadar gider. Buna göre, sosyalist bir deneyin kesin başarısızlığına inanmakta ve bu deneyin insan hayatlarının sonsuzca boşa harcanmasıyla sonuçlanacağından emin olarak, bu girişimin yapılmasını arzusunu dile getirmektedir. Bu, hiçbir rejimin en sonunda kendisine karşı dönecek özümsenememiş güçler sürecinden kaçamayacağını düşündüğü anlamına gelmektedir. Oysa her zaman, bir olgu durumuna tepkiyle ütopik mizaç durumları arasında gidip gelen bir doğaçlama etkisi gösteren bu taslaklar içinde en dikkat çekici olanı, modern dünyamızın belirticisi olarak Nietzsche'nin ortaya çıkardığı şeydir: şöyle ki, her "verimsiz" durumu, bir bireyler kategorisinin maddi anlamda olduğu gibi duygusal ve ahlaksal anlamda suçlu olacağı bir güçler sapması olarak aşağılayarak her değer yargısının ticarileştirilmesi.

Burada yeniden, bilimin gerçeklik ilkesiyle sürüsel ahlakın gerçeklik ilkesi arasındaki kurumsal karışıklığa değiniliyor.

Başlangıçta akıl tarafından akıldışına karşı tepki olarak formüle edilen *gerçeklik ilkesi*, insanlık, birbirini izleyen pek çok katastrofa ve hezeyan dolu deneyin başarısızlığına maruz kaldığı için, artık çok daha kırılgan bir şey olmuştur.

Toplumlar artık her alandaki deneylerin *arttırılması* olmaksızın varlıklarını sürdüremedikleri için, bilimin ve ekonominin sürekli gözden geçirilen kuralları ile kurumsal kuralları arasındaki uyuşmazlık, bireysel ve toplumsal dengesizliklerin almaşıklığına yol açıyor. Bu uyuşmazlık modern *günlük hayatta* kendini ne kadar çok gösterir-

se, anakronik kurumlar adına olmaktan çok değiş tokuş edilebilen malların verimliliği adına uygulanan sansür o kadar çok sert uygulanır: nesnelerin üretimi ve değiş tokuşu yalnızca *kavramlabilirin* alanının yerine geçer; ve değiş tokuş edilebiliri üretme *kapasitesi*, "*sağlığın*" ve "*hastalığın*," hatta toplumsal yargının değişken bir kuralını oluşturur. Ahlaksal olarak, bu sansür, yasağa karşı geleni ya *kavranılamazlığa* tâbi tutar ya da *verimsizlikle* suçlar.

Yaşam biçimlerinin farklılığıyla birbirlerinden ayrılan iki kastı anımsatan fragmanlara karşılık gelir göründüğü şey; bu yaşam biçimlerine göre, tefekkür, eylemde bulunma tarzına tam bir serbestlik sağlanmasını dışlamadığı için, tefekkür eden kasta üstünlük veren ve geçim sıkıntısındaki veya çok fazla işi olan veya ticari olan kasta alt sırayı veren şey saf bir değer ölçütüdür, çünkü ahlaksal veya maddesel olarak zahmetli olan her serbestliği kendine uygun görmesi bu kastın çıkarına aykırıdır.

Bu tasarılar –toplumsal süreçlere göre bir strateji öngörmedikleri sürece– kendi kendilerine inandırıcı hiçbir şeye sahip olmadıkları gibi önemli de değillerdir. Tersine, "ayıklama" adını alan tasarılar modern toplumsal yaşamın somut gerçeklikleri temelinde hazırlanıp her zaman *sürüselliğin* ve istisnai biricik durumun aynı ölçütlerinden yola çıkıyorlarsa, ekonomik etmenle duyguların sürüselleştirilmesi arasındaki sıkı ilişkiyi gözetiyorlardır. Geçen yüzyılın bütün toplum kuramcılarının kafasına takılan kast fikri, Nietzsche'nin bakış açısında, bir taraftan (dostu Deussen'in Hinduizm hakkında ona açıkladığı her şeyin dışında, o dönemde çok kötü bir Fransızca çevirisini incelediği) *Manou yasaları* üzerine düşündükleriyle – ve diğer taraftan Auguste Comte'un hiyerarşik yapılarının tersini savunmasıyla dikkate değerdir. Buna karşılık, Nietzsche, "geleceğin aristokrasisi"ni, ekonomik

iyimserliğin (Anglosakson) sözde izlenen amaçları açısından saldırgan ve genelleştirilmiş, o halde dünya çapında olan bir eşitleştirmeye varan bir sürecin bütün evreleri açısından suçortağı bir davranış üzerine yerleştirir. Mekanizmanın mükemmelliğinden, "aşırı güçler"in artan özümsenememesinden yola çıkarak bir direnç hareketi bekler. Bu özümsenememeyi, *Kısırdöngü* öğretisinin ifşaasına karıştırıldığı veya öğretinin "sırrına ermişler"i tarafından yapılacak gizli bir müdahaleyi telkin ettiği sürece, maddi veya ahlaksal bir felakete eşlik eden şey olarak düşünmesi –işte, farklı fragmanlara göre bütünde özellikle uyumsuz ve çok belirsiz olarak görünen olay– (yayımlanmamış yazıların farklı dizilerine göre, aynı anda hem ekonomik süreci, hem doğacak üstün bir kastın rolünü ve hem de bir ayıklamayı değerlendiren hiçbir fragman bulamaz–; bununla birlikte, bu durumda bile, ayıklama işleminin ahlaksal açıdan öğretinin ifşaasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı her zaman belirlenebilir değildir).

Hem ekonomik ve hem de stratejik düzendeki bu düşünceler içinde, gelişmiş ilke her zaman gelecek için güçleri yedek olarak ayırmaktır. Burada Nietzsche'nin *terbiye* ve *evcilleştirme* arasında yaptığı ayrım işin içine giriyor:

> "*a) Terbiye* (disipline özgü) ile *evcilleştirmeyi* birbirine karıştırmaktan daha kötü bir karıştırma yoktur: yapılan şey de budur... Anladığım şekliyle, terbiye, sonraki kuşakların öncekilerin çalışmasını temel alabilecekleri –ve bu önceki kuşaklara dayanarak, en güçlü olanda, yalnızca dışsal olarak değil, aynı zamanda içsel ve organik olarak gelişebilecekleri– şekilde, insanlığın güçlerinin devasa birikimi-

nin bir aracıdır...

b) Bireyler, gevşek, eşit, ortalama hale gelirken, insanlığın bir bütün olarak gelişeceğini ve güçleneceğini zannetmek olağanüstü bir tehlikedir.

İnsanlık bir soyutlamadır: terbiyenin amacı, en özel durumda bile *en güçlü insanı* meydana getirmekten başka bir şey olamaz (–terbiye edilmemiş insan zayıftır, savurgandır ve kararsızdır–)."[1]

Burada da hâlâ, Nietzsche'nin, insanlığın *yazgısıyla* hiç ilgilenmediği (Stirner tarzı saf soyutlama), insanlığı her zaman tam olarak "sanatsal" bir bakış açısının malzemesi olarak ele almadığı –ve gelecek kuşaklar *başarılarıyla* değil, her zaman *bireysellikleriyle* değerlendirilecektir– görülmektedir. Ama bu *taraf tutma* burada nasıl dile getirilmektedir? Kesin olarak *insan niteliğine gösterilen titizlikle*: aslında –kendi içinde göz alıcı olan– kendine özgü tepkiyi tatmin etme araçları söz konusu olduğu zaman, *insanlığın yazgısına ahlaksal katılım* üzerinde düşünen titizlik: egemen bir *küstahlığın* gelişmesi.

Bu kendine özgü tepki, tanımı gereği, yadsıdığı şeyin içinde bulması gereken kaynaklar söz konusu olunca *küstah* olmadan olamaz: Sürüsel öz. Bu, ya vasatlığıyla kendini koruyan türdür: bu vasatlık tam da enerjileri ölçülü harcamanın yoludur. Ya da, bu enerjilerden yararlanan olarak, onları kendi hesabına tüketerek saçıp savuran bireydir. Eğer birey egemense, tam olarak savurganlığı ve kararsızlığı kendisi için hak olarak görebilir.

---

[1] KSA, Cilt 13, s. 450, 15 [65], İlkbahar 1888 = WP, § 398, s. 215,

İnsanlık sağlamlığı yalnızca *korunma* yoluyla ve onun içinde aradıkça, daha da çok tutarsızlığın içine düşüyor: varlığın *eyleyenlerinin* sayısının artışı her birinin gücünün azalışıyla orantılıdır. Eğer güç saçmalığın şiddetiyse, gücün, sürüsellik düzeyinde, bireysel eyleyende o ölçüde türün herhangi bir anlamını bulması gerekir: o halde tür ne kadar artarsa, o kadar çok boşuna sürüp gider. Çünkü, bir bütün olarak güç, her birinin *biricikliğini* hesaba katacak varlığın *biricik eyleyen* gibi hareket edemez.

Tür düzeyinde, üremenin denetimsiz gücü türün varlık nedenini ortadan kaldırır: güç kendinin nedeni olamaz. Bu neden ona ancak, varlığın yoğunluğunun farklı derecelerinde kendine göre üretebildiği *farklılıklardan* gelir: canlıların sayısı ne kadar çok artarsa, bu farklılıklar o ölçüde azalır, çünkü her fark bundan sonra *aynı ritimde yeniden üretilir* ve sırası geldiğinde bu farkın yok olduğu homojen bir bütünlüğü yeniden oluşturur.

Böylece, varlığın *biricik eyleyeni* olarak düşünülen, türün üremesindeki güç bir denge durumuna ulaşmış olacaktır: bu denge durumu türün *sabitliğiyle* doğrulandığı sürece. Ama (Nietzsche'nin enerji kuramına göre kanıtladığı gibi) güç, *her denge durumuna karşıdır*: aynı şekilde, *üreme* olarak ve *varlığın biricik eyleyeni* olarak insan türünü de aşmaktadır: güç insan türünü aşarak türden, *hızla çoğalan bir hilkat garibesi* yaratmaktadır: bu evrede, *tür, artık kendi yazgısının efendisi değildir*: gücün yeni bir eyleyende kendini tüketmeye çalışması boşunadır ve

eyleyen tamamen tükenene dek onun her zaman *aynıya* geri dönmesi gerekir. Aynı Kısırdöngü söz konusu olduğunda, bu saçma yeniden üretimin karşısına Bengi Dönüş'ün saçmalığı çıkar. *Varlığın zorba eyleyeni* olarak, türün üremesinin tam değersizleşmesi, karşıtını ancak *biricik durumda* bulur: bu biricik durumda, aşırı güç kendi imgesini, rastlantının imgesini bulur: çünkü *biricik durum* sürüsellik açısından olumsuz olarak ve güç açısından olumlu olarak tanımlanır: biricik durum kalıtımsal değildir, özgünlüğünü aktaramaz: tersine, tür olduğu sürece tür için bir tehdit oluşturur: biricik duruma göre sürüsellik, aslında, bir rastlantının hazırlanması için canlı *malzemeden* başka bir şey değildir.

> "Birey" ve "tür" kavramlarının her ikisi de yanlış ve tamamen görünüşte kalan kavramlardır. *Tür, yalnızca benzer bir varlıklar yığınının aynı anda ortaya çıkması ve sürekli bir gelişmenin ve kendini değiştirmenin ritminin uzun bir süre içinde yavaşladığı olgusunu ifade eder*: öyle ki, küçük süreklilikler biçiminde olan gelişmeler hesaba katılmak için çok yetersiz kalmaktadırlar (–sürerken gelişme olayının görünmez kaldığı evrim evresi, öyle ki, evrimin amacı olan– *bir amaca bu dengeyle birlikte ulaşılacağı* şeklindeki yanlış tasarımı mümkün kılarak, dengeye varılmış zannediliyor...)."[1]

Demografi görüngüsü Nietzsche tarafından hiç göz önüne alınma-

[1] Schlechta, Cilt III, s. 525 = WP, § 521, s. 282.

mıştır, ama türe oynatmak istediği *deneysel malzeme* rolünde bu sezinlenir: insan *savurganlığının* bilinçli olabilirliği bundan sonra spekülasyonlarında vardır.

Bu açıdan ilk nokta, *insan türünü bir birey olarak* – yani varlığın *biricik eyleyeni* olarak– değerlendirmenin bugüne kadar süren bir yanlışlık olduğudur.

İkinci nokta, yeni *değer* tablolarını, yani bir amacı, yeni bir anlamı aşılamak söz konusu olduğunda, bunları yalnızca bireylere öğretmek gerektiğidir.

Üçüncü nokta, Nietzsche'nin öğretisi söz konusu olduğunda, bu öğreti, tek tek herkeste *sürüsel bağlantıyı* ve bir bütün olarak *türün koruyucu isteklerine* yapılan göndermeyi *kökünden çıkarıp atma* koşuluyla etkisini gösterir.

Nietzsche, *yaşamı* olduğu şekliyle *yeniden istemeyi iste* buyruğuna uygun olarak öğretinin ahlaksal bir seçimini reddeder – ama, Kısırdöngü adına, "sürüsel" bilince bağlı kalan birisinde "*umutsuzluğu*" egemen kılacak gizli bir eylemin zorunluluğuna yapışıp kalır. Nietzsche bu nedenle sürüselliğe göre şiddet olarak veya *Kısırdöngü*'ye göre deneysel olarak yorumlanabilir bir durumu varsaymaktadır. Aslında, bu şiddet durumu yeteri kadar egemen olmaktadır: ama, Nietzsche, kendi kendine, postulatını onaylayarak, *bu olgu durumunu* ölçüt olarak göstermektedir.

Bundan sonra öğreti, şiddetin kurulmuş egemenliğinin bir *yorumu* gibi görünüyor. Ama öğreti, *terbiye ve ayıklama* olarak bu egemenliği evrensel ekonominin *adaleti* olarak kuruyor. Bu nedenle, ister "Efendi" ister "köle" söz konusu olsun, ikisinin de davranışı bu ekonomideki hiçbir şeyi değiştiremeyecektir; çünkü ekonominin, biri açısın-

dan *adalet* ve diğeri açısından *saf ekonomi* olarak kalması için kendilerini değiştirmek yalnızca onlara kalmıştır. Burada Efendi kimdir, onun kölesi kimdir? Biri, istisnai olaylara karşı kendini koruyan türü temsil eder, diğeri bu olaylardan biridir. İkisinden her biri diğerinin sömürenini veya sömürülenini içerir. Oysa, *Dönüş'ün Kısırdöngü'sünün, yani Döngü'nün adaletinin* temsil ettiği bu ekonomi, ayıklama tasarılarında tamamen ortadan kalkmıyorsa, modern dünyanın ekonomik süreçlerinden aynen kopyalanan *deneysel* bir ayıklamanın taslaklarına olanak sağlar. Öyle ki, her zaman muğlak kalan bir yorum ortaya çıkar; bu yoruma göre, Dönüş öğretisinin "sırrına erenler," kaygısız davranmak için ve istenen bir anda evrensel bir eşitleştirmeden kaynaklanan kasılmalardan üstinsanın yeni tipine biçim vermek amacıyla "Kısırdöngü"nün saçmalığına dayanmaktadırlar.

"Kölelik, kimse kabul etmek istemese de, evrensel olarak vardır; – köleliğin bütün hallerini bilmek, görüşlerini daha iyi tasarımlamak için heryerdeliğe yönelmemiz gerekir; yalnızca bu şekilde köleliği yönetebilir ve onu kullanabiliriz. Yapımızın gizli kalması gerekir: evrensel anarşinin göbeğinde diktatörlük yapan, ama kendilerini de bu diktatörlüğün içine *araç ve işlev* olarak sokan Cizvitlerin yapısına benzer bir yapı. İşlevimiz ve kölelik paravanımız nedir? Öğretimimiz mi? – Kölelik hiçbir şekilde ortadan kaldırılmamalıdır, kölelik gereklidir. Yalnızca, politik ve ticari güçlerin bu devasa kütlesinin har vurup harman savrulmaması için, kendileri için çalıştığımız bu tür insanların ne olduklarına dikkat edeceğiz. Bu yalnızca *izleyiciler* ve *ortak olmayanlar* olması içindir!"[1]

[1] KSA, Cilt 9, s. 527, 11 [221], İlkbahar-Sonbahar 1881.

Sürüselleştirmenin önemi ve nüfusun artışı endüstriyel görüngünün ters yüzünden başka bir şey değildir: eğer tatmin edilecek gereksinimler gitgide artıyorsa, yeni gereksinimler sözde bir "yaşam düzeyinin yükselmesi"ni varsaysalar da, gereksinimlerin çoğalması bu gereksinimleri ve böylece –yeni bir sürüsellik biçimi olan– tatminlerini de bayağılaştırır.

Nietzsche bu görüngünün dolaylı ahlaksal ve toplumsal sonuçlarını, bir sismograf kesinliğiyle ortaya koyuyor: sömürü, geliştikçe, *devasa, yani ortalama bir doygunluk* bahanesiyle, geniş bir ölçekte, bireylerin *hevesli* kendiliğindenliğinin yerine *tamamen şartlı refleksleri* koyma noktasına gelmeyi: – ve, bu arada, dünya çapındaki planlamanın *prototipleri* olan, iki dünya savaşının ekonomilerinin temel olarak *cezalandırıcı* unsurundan miras kalan "ahlaksal" ve "psiko-teknik" görevi kabullenmeyi – insan doğasını *duygusal güç olarak büyümeye* götüren her dürtüyü yok etmeyi: özellikle bireyin, eyleyen olarak onu *aşan* her şeyin araştırılmasında "*kullanılabilir*" *özelliğini* tehlikeye atacak her doğal eğilimini yok etmeyi: doğuştan gelen köleliğin uzağında bir *hayranlığı* gerçekleştirmeye özgü en ince ruh durumlarını, yani bu şekilde yüceltilen *doğuştan gelen kölelikten* kaynaklansalar da, kendi fantazmlarının dürtüsel *zorlamasına* karşılık gelen bir yoğunluğa ulaşmayı gerektirmektedir.

Nietzsche'nin başka bir fragmanda *her erdem buyruğuna göre verilen*

izin olarak adlandırdığı şey,[1] gelişmelerinin biçimini öncelikle *yaşanan bir kültürde* veya yaşama, davranma, düşünme ve hissetme tarzlarına uygun bir alanda buldukları sürece tam da bu dürtülerin pratiği olmaktadır.

Zorunlu olarak maddi bir zenginlikten doğmayan, ama "zenginlikleri" kullanma tarzı içindeki *tinsel bir kalıtımdan*, bir *bilgiden* doğan; ve toplumsal çerçevede, hiçbir kökenle değil de, uzun süreli alışkanlığın bu grubun (saldırgan veya savunmacı) kaynaşımını oluşturan *yakınlıklarla* tanımlanan bir insan grubunun *yalıtılmasına* imkân veren dürtüler. "Lüks" böyledir (ama kültür de böyledir) – Nietzsche'ye göre, *en azından* bir grubun, özel *bir* durumun, insanlığın *parçası* olarak değil de *fazlalığı* olarak (yani bütün için yok edilebilir, kurşuna dizilebilir iğrenç bir sülük olarak) temsil etmesi gereken "aristokratizm" ve – *fazlalık olan bir varlığı* üstlenmeyi o kadar çok istiyorsa– bu grup veya bu özel durum, gücünü bütünün ona adadığı kızgınlık, düşmanlık ve ayıplamadan elde ederken, bütün karşısında, ahlaksal olarak, koyması *gereken mesafe* dışında hiçbir yerde yaşayamayacaktır. Bütün de, onun isyancı veya hasta veya yozlaşmış bir parçanın dışında hiçbir şey görmediği "fazlalığını" fırlatıp atar.

"Fazlalık" terimi, sanayi süreci tarafından yeni "efendiler ve köleler" kastlarının oluşturulduğunu gösteriyor.

Bu kavram önceden, –tüketim toplumumuzun bir öngörülüşü olarak– *devrim yapamayan* ve bu nedenle kendi gereksinimlerinin tatmininin kölesi olmuş yeni bir ticari sınıfı kabaca tanımlayan farklı dönemlerin tasarılarının altında varmış gibi görünüyor. Bu dışlanmışlar, kendi ahlaksal tatminsizlikleri nedeniyle dışlanmışlardır: bunlar,

[1] KSA, Cilt 12, s. 424-6 vd, 9 [153], Sonbahar 1887 = WP, § 898, s. 477-8 vd.

yapay organlarla yaşayan, soğuk ve kanaatkâr olan yüksek varlıklardır. Ama "*temel bakış açısı: alt tür, tam da üst türün temeli olduğundan* – (Comte gibi)– *yüksek türün alt türü yönetme görevinin olduğunu düşünmemek.*"[1]

Şen Bilim döneminde yazılmış başka bir fragman, *"Fazlalık olan insanları"* anımsatıyor:

> " FAZLALIK OLAN İNSANLAR
>
> Kendisinin efendisi olan sizler! Siz, egemen insanlar! Doğaları yalnızca bir şeye ait olmak olanların hepsi, sayılamayan bu sayısız insan, yüzeysel bir bakışta farklı görünse de, hepsi yalnızca sizin için çalışıyor! Belki de kendilerini sizden çok üstte gören prensler, tüccarlar, çiftçiler, askerler – hepsi, bengi bir zorunluluğa göre hiçbir şekilde kendileri için çalışmayan kölelerden başka bir şey değillerdir! Hiçbir zaman efendisiz köle olmamıştır – ve sizler her zaman sizin için çalışılan efendiler olacaksınız: sonraki bir yüzyılda, bugün için fark edilemeyen bu görünüm daha açık görülecektir! O halde, kendilerini doğrulamalarını ve kölemsi çalışmalarını kendilerinden gizlemelerini sağlayan bakış açılarını ve yanılsamalarını bu kişilere bırakın ve köleler için bir gevşeme sağlayan görüşlere karşı hiçbir şekilde savaşmayın! Ama, bu korkunç çabanın, bu terin, bu tozun, uygarlık işinin bu gürültü patırtısının yalnız-

[1] KSA, Cilt 12, s. 357, 9 [44], Sonbahar 1887 = WP, § 901, s. 479.

ca tüm bunları bu çalışmaya katılmadan kullanmasını bilenlerin hizmetinde olduğunu; evrensel artık-çalışmayla varlıklarını sürdüren fazlalık insanların varolmasının gerektiğini ve bu fazlalık insanların bütün bu kaynaşmanın anlamı ve özrü olduğunu her zaman akılda tutun! Şu halde değirmenci olun ve bu suların değirmenlerinize akmasını sağlayın! Ne savaşlarından ne de fırtınalarının vahşi gürültüsünden tedirgin olmayın! Bundan kaynaklanabilecek devlet veya toplum biçimleri, *hiçbir zaman köleliğin biçimlerinden başka bir şey olmayacaktır* – siz her zaman egemenler olacaksınız, çünkü yalnızca siz, kendinize aitsiniz ve ötekiler her zaman yalnızca *eklentiler* olacaktır!"[1]

[1] KSA, Cilt 9, s. 664-5 vd, 16 [23], Aralık 1881-Ocak 1882.

"Yaratıcı işler"inin gerekliliklerine göre *soğuk ve kanaatkâr olan efendilerin* yararına *yazgılarından hoşnut ve doygun bir köleler* "sınıf"ını öngören tasarı, Nietzsche'nin mevcut düzende saptadığı şeyin sistemleştirilmesinden başka bir şey değildir: şöyle ki, kitlenin içine karışmış en ender bireylerin yazgısını belirlediğine inanan sözde yönetici sınıfın mevcut sahte hiyerarşisi, aslında tersyüz edilmiş ve gizli hiyerarşiyi en iğrenç görevlerden kurtarıyor: bu hiyerarşi, genel çıkarın özümseyemediği "fazlalık olan insanlar"ın oluşturduğu hiyerarşidir. "Yöneticiler" (sanayiciler, askerler, bankacılar, tüccarlar, memurlar, vs.), *farkında olmadan* çeşitli görevleriyle *bu gizli efendiler*, yani yaşamın anlamını ve "değerler"i oluşturmaktan hiç vazgeçmeyen tefekkürcü kast için *çalışan* gerçek esirlerdir.

Ama buradaki yalnızca giriş niteliğindeki bir evredir: şimdi yalnızca gizli şekilde varolan şey, Kısırdöngü göstergesi, saçmalığının ve varlığın mutlak anlamsızlığının bütün parıltısıyla evrensel bilincin gökkubbesinde parlayacağı zaman, bir olayla ortaya çıkacaktır. Varlığın bu mutlak anlamsızlığıyla birlikte, yalnızca anlamı değil, aynı zamanda her şeyin gidişatını *belirlemek* yalnızca bu efendilere ait olacaktır. Bu olay nasıl meydana gelecektir?

Kısırdöngü düşüncesi tarafından uygulanan zorlamayı öngörmenin iki tarzı vardır: ya Kısırdöngü düşüncesi zayıfların kendi kendilerini yok edecekleri noktada *dayanılmaz* hale gelecektir; ya da, umutsuzluğun kayıtsızlığın yerini alması için çok az şans olduğuna göre, Nietz-

sche, Kısırdöngü göstergesinin altında, "deneyciler" tarafındaki bu tür inisiyatiflerin *devrim yapamayan* "doymuşlar" ve "zenginleşmişler" için yaşamı olanaksız kılacağını düşünmektedir.

Eğer burada da hâlâ bunlar, farkında olmadan gizli hiyerarşi için çalışırlarken, bu hiyerarşiyi deneyin her zaman taşıdığı bütün bayağılıklardan bağışık tutamamış *sahte efendiler* –bilinçdışı köleler– değilse, o zamandan beri bu kehanetin "her tür umudun ötesinde" bir kez daha doğrulandığına inanmakta haklı olunacaktır; çünkü bunlar, sahte efendiler için, gizli hiyerarşinin alay ettiği bir *amacı* izliyorlar ve bir *anlamı* veriyorlar.

Bu *anlam* ve *amaç*, Nietzsche'nin bir yüzyıl önceden öngördüğü dünya çapındaki planlama veya yönetimdir. Nietzsche'nin döneminde kurulan hiyerarşilerin bu tip yönetime ilişkin hiçbir fikirleri yoktu: Nietzscheci kehanetler bugünkü hiyerarşileri öngörmektedir; *mutatis mutandis* şimdi varolan hiyerarşilerle gizli hiyerarşilerin ilişkisi aynı kalmaktadır. Birinciler en iyisi ya da en kötüsü için çalışıyorlar, iş görüyorlar, planlıyorlar: ama gizli hiyerarşiler, bir kuşaktan ötekine, son "anlamlandırma"yı altüst etme saatini kendi ellerinde tutuyorlar, bu da *istenen zamanda*, "bilinçdışı köleler"in bu devasa çalışmasının sonuçlarını almaktır. Nietzsche'nin *Kilise* ve *Rusya* hakkında söylediği gibi, gizli olanlar *beklemesini* bilir.

"İnsan varlığının ve insanlığın gitgide daha ekonomik olan tüketimine ve gitgide daha çok iç içe geçen çıkarların ve gerçekleştirmelerin (üretimlerin) makineleşmesine göre, *bir karşı-hareketin* gerektiğini kanıtlama *zorunluluğu*. Bu karşı-hareketi *insanlığın aşırı lüksünün atılması* olarak tanımlıyorum: insanlıkta, daha güçlü bir türün, daha yüksek bir tipin, ortalama insandan farklı koşullardan oluşması ve korunması gerekir. Bu tip insan kavramım ve *meselim*, bilindiği gibi, "üstinsan"dır.

Şimdi tamamen önceden kestirilebilir olan bu ilk yol üzerinde, uyarlama, eşitleştirme, üstün "anlaşılmazlık," içgüdünün alçakgönüllülüğü, küçülmede tatmin – *insan varlığının düzeyinin durgunluğunun bir türü* – oluşur. Kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan, Dünya'nın ekonomisinin tamamının yönetimini bir kez elimize geçirdikten sonra, insanlık, bu ekonominin hizmetindeki makineler olarak; gitgide daha ince, gitgide daha ustaca "uyarlanmış" çarkların devasa bir düzeni olarak; yöneten ve buyuran bütün unsurların gitgide büyüyen gereksiz-oluşu olarak; yalıtılmış etmenlerinin *en küçük güçleri ve değerleri* temsil ettiği devasa bir güçler bütünü olarak en iyi anlamını bulacaktır. İnsan varlıklarının bu uyarlama ve küçülmenin tersine, özel bir faydalılığa, ters bir harekete gereksinimi vardır, *sentez yapan, bütünleştiren ve doğrulayan insan varlığının* yaratı-

mı, bu varlık için, insanlığın bu makineleşmesi, üzerinde insanın en yüksek varlık biçimini yaratabildiği temel olarak varlığının önkoşulunu oluşturur...

İnsana "eşitleştirilmişler" kitlesinin *rekabeti* kadar, onlara karşı mesafe duygusu gerekir; insan, *onlara tutunur, onlarla beslenir. Aristokratizmin* bu üst biçimi, geleceğin biçimidir. – Bunu ahlaksal olarak söylemek gerekirse, bu tam makine düzeni, bütün çarkların bağlaşması *insanın sömürüsündeki* azami noktayı gösterir: *ama bu makine düzeni bu sömürünün bir anlamı olduğu kişi nedeniyle bu tür azami noktaları gerektirir*. Bunun tersi durumda, makine düzeni gerçekten insan tipinin küçülmesinden –büyük stilde *geriye giden bir görüngüden*– başka hiçbir şey değildir.

Savaştığım şeyin *ekonomik* iyimserlik olduğu görülüyor: sanki, artan masraflarıyla birlikte herkesin kârı da artmak zorundaymış gibi. Bana, bunun tersi bizim durumumuzu gösteriyor gibi geliyor: *herkesin yaptığı masraflar tam bir açıkla sonuçlanacaktır*; insan *küçülecektir*; öyle ki, artık bu devasa sürecin hangi amaca hizmet ettiği bilinmeyecektir. Hangi amaca? Yeni bir "hangi amaca" – işte insanlığa gerekli olan şey..."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 462-3 vd, 10 [17], Sonbahar 1887 = WP, § 866, s. 463-4 vd.

"Duyguların toplum içindeki bir *işbölümü*: öyle ki bireyler ve sınıflar *eksik*, ama bu nedenle *daha faydalı* olan bir ruh türü geliştirirler. Her toplumsal tip için (toplumun içindeki), bazı duygular o ölçüde neredeyse taslak halinde kalmıştır (başka bir duygunun daha güçlü gelişiminin yararına olarak).

Ahlakın doğrulanması için:

ekonomik (doğrulanma) (istisnai nitelikteki her şeyin boşa harcanmasını önlemek için bireysel gücün mümkün olan en güçlü sömürüsü eğilimi);

estetik (doğrulanma) (temiz tipe arzunun da dahil olduğu sağlam (toplumsal) tiplerin hazırlanması);

politik (doğrulanma) (farklı güç dereceleri arasındaki ciddi gerilim ilişkilerine dayanma sanatı olarak)

psikolojik (doğrulanma) (zayıfların korunması için – gelişmemişlerin veya vasatların lehine değerlendirme yapmanın hayali üstünlüğü olarak.)"[1]

" GELECEĞİN GÜÇLÜLERİ

Kısmen zorunluluk kısmen rastlantı olan şeyler şurada, burada başarıya ulaştılar, *daha güçlü* bir türün üretimi için gerekli koşullar: bundan sonra anlayabileceğimiz ve *bilerek isteyebileceğimiz* şey: *içinde*

[1] KSA, Cilt 12, s. 458, 10 [8], Sonbahar 1887 = WP, § 719, s. 383.

benzer yükselişin mümkün olduğu bu koşulları yaratabiliriz.

Bugüne kadar, eğitimin amacı yalnızca toplumun çıkarıydı: bu çıkar, geleceğin mümkün olan en büyük çıkarı *olmayıp*, tam da bugün varolan toplumun çıkarıydı. Bu varolan toplum için sadece "araçlar" isteniyordu. *Güçteki zenginliğin* daha büyük olduğu kabul edildiğinde, amacı artık toplumun değil de geleceğin çıkarı olan bir *güç kaçırma* düşünülebilir.

Toplumun halihazır biçiminin, *artık kendi için varolmayacağı* güne kadar hangi anlamda güçlü bir değişimin içine girdiğinin anlaşılması ölçüsünde, benzer görevin ortaya konması gerekir: ama yalnızca daha güçlü bir ırkın elindeki *araç* olarak.

İnsanın artan vasatlığı tam da bizi *daha güçlü bir ırkın* yetiştirilmesini düşünmeye iten güçtür: bu güçlü ırk fazlalığını tam da vasatlaşmış türün zayıfladığı şeyde (istenç, sorumluluk, kendine güven, kendine amaçlar edinme gücü) bulacaktır.

Araçlar tarih tarafından öğretilen araçlar olacaktır: *bugün ortalamayı oluşturanların tersine, korunma amacıyla yalıtım*: tersine çevrilmiş değerlerin uygulanışı; pathos olarak mesafe; bugün en az değer verilen ve en çok kınanan her şeyde özgür bilinç.

Avrupa insanının *eşitleştirilmesi* bugün tersine çevrilemez büyük davadır: bu davayı daha da hızlandırmak gerekir.

Bu nedenle, *bir mezar kazma* zorunluluğu, bir

mesafe, bir *hiyerarşi* zorunluluğu verilidir; bu süreci yavaşlatma zorunluluğu hiçbir şekilde *yoktur*.

Bu *eşitleştirilmiş tür*, gerçekleştirildikten hemen sonra, bir *doğrulama* gerektirir: bu doğrulama egemen bir türe hizmet etme olgusunda bulunur, bu egemen tür bir önceki türe dayanır ve ancak ona dayanarak kendi görevine kadar yükselebilir.

Bu yalnızca tek görevi yönetmek olan bir efendiler ırkı olmayıp; aynı zamanda *kendi yaşam alanı* ve güzellik, cesaret, kültür ve en tinsel olan şeye kadar giden davranışlar için güç fazlası olan; kendisine *her büyük lüksü* sağlayabilen *olumlayıcı* bir ırk... iyinin ve kötünün ötesinde, ender ve eşsiz bitkilerden bir sera oluşturarak, ne *erdemin buyruğunun zorbalığına*, ne cimriliğe ne de ukalalığa gereksinim duymayacak kadar güçlü bir ırktır."[1]

[1] KSA, Cilt 12, s. 424-6 vd, 9 [153], Sonbahar 1887 = WP, § 898, s. 477-8 vd.

Bu iki fragmandan ilki, bugün yaşadığımız dönemin çürütülemez bir betimlemesi gibidir. İkincisi –önceden ilkinde ele alınan– tersine çevrilemez bir sürecin son evrelerinden çıkarılacak sonuçları incelemektedir. Birbirlerini tamamlayan bu iki fragman, "dünyanın yönetimi"nin kendi içinde "*akılcı*" olması ölçüsünde "delice" olan bir postulatla sona ermektedir: Nietzsche'nin postulatı zorunluluktan yoksundur: bu nedenle, postulatın Nietzsche için nedeni de olsa, bu postulat gülünçtür. *Dünyanın yönetimi* uygulanabilirdir: yani doğrulanmaksızın yapılabilir. Bununla birlikte, Nietzsche yine de bu postulatı ileri sürüyorsa, bunun nedeni, bir şeyin yaşam karşısındaki köleliği doğrulamak zorunda olmasıdır. Eğer doğrulanmaya gereksinimi yoksa, yaşam, haksızlığı taşıyacak kadar güçlü demektir: ve eğer *herkesin köleliği* saçmaysa, en azından bir anlam verilmiş olması gerekir.

Burada, göz önüne alınan *somut* gerçekleştirmenin *berisinde*, bundan petitio principil olarak esinlenen uslamlamayı akılda tutalım. Öncelikle, bundan sonra *bile bile isteyebileceğimiz* ve böylece *"üstün" bir türün* oluşumuna *gerekli koşulları yaratabileceğimiz* konusundaki Nietzscheci olumlama.

İkinci sırada – *toplumun artık kendisi için varolmasına olanak bırakmayan güçlü bir değişime katılması* vardır.

Sömürünün (bilim ve ekonomi tarafından geliştirilmiş) ekonomik mekanizmasını, kurumsal bir yapının araçlar toplamı halinde *parçalamasının* dışında bunun ne anlamı vardır; sonuç olarak:

bir taraftan, toplum, kendisi bir mekanizmanın aracı haline geldiği andan itibaren, artık üyelerini kendi amaçları için "araçlar" olarak

meydana getiremez;

diğer taraftan, mekanizma tarafından dışarı atılan bir güçler "fazlalığı," farklı bir insan tipinin oluşumuna elverişli hale getirilmiştir.

Ama bu noktadan itibaren Nietzsche'nin komplocu fantazmı başlamaktadır. Bu insan tipini *kim* geliştirecektir? Hiç kimse, yalnızca Nietzsche'nin "*güç kaçırma*," güçleri *yalıtma* olarak adlandırdığı şeyi düşünerek buna inanmayacaktır.

Geriye, bu insan tipinin, özümsenemeyenleri (fazlalıkları) dışarı atan mekanizmaya göre gelişip gelişmediğini veya burada bilerek yapılan bir müdahaleyi öngörmenin gerekip gerekmediğini bilmek kalıyor.

Bu insan tipine ulaşmak için, diyor Nietzsche, gelişen ve görünürde amaca zıt olan süreçle savaşmak yerine bu süreci hızlandırmak yeterlidir: bu süreç *eşitleme* sürecidir (sanayi toplumu tarafından uygulanan bir demokratikleştirme kisvesi altında) – Nietzsche için bunun anlamı insan varlığının küçültülmesidir. *"Yaşam düzeyinin yükseltilmesi"* kafalarda, *gereksinimlerin niteliğiyle* bu gereksinimleri tatmin etme araçlarının niteliği arasında karışıklığa yol açıyor. Bu *eşitleme* –en yoksunların görece bir tatmini olsun– ne kadar *yaygın* olursa, o kadar sağlam bir *temele* sahip olacaktır: bu eşitleme, tam da, *ortalama bir düzeydeki korunma çıkarları* tarafından oluşturulacaktır. Ve işte burada Nietzsche'nin çürütülemez bir önsezisi vardır: *gereksinimlerin tatminindeki farkların tamamen silinmesinin ve hissetme ve düşünme alışkanlıklarının homojenleşmesinin*, ahlaksal ve duygusal uyuşukluk etkisi olacaktır: sınanmış olsun ya da olmasın, Nietzsche başka yerde olduğu gibi burada da bir *doğrulamadan* söz etmektedir –bundan, *insanın kendinden, özünden, gücünden kurtulmuş hissetmeyeceğini* anlamaktadır– bundan sonra insan diğer gezegenleri sömürme gücüne ulaşsa bile.

Bengi Dönüş dürtüsünün, insanı, yasasının gizli bilincinin uzağına sürükleyerek, karşı çıkılamayan *bu yasaya karşı yaşamaya* kışkırttığını söylemek gerekir: Nietzsche, ekonominin insana uyguladığı yazgının nihai doğrulanması üzerine kendini sorguladığı zaman, bunun nedeni bu yasanın gerçekleştiği bir yaşam biçiminin olmasıdır. O halde, kültürün ve toplumun kaynakları, –evrensel olarak köleleştirici bir ekonomiyle ve bu ekonominin içinde– oldukları halleriyle toplumların varlığını söz konusu ederlerse –eğer bu, Kısırdöngü'nün bir anıysa – karanlık evre– geriye bu köleliğin bizi en uç noktaya götürdüğü çıkış noktasına kadarki hareketini izlemek kalıyor: eğer *herkesin köleliği*, uygulanabilir tek adalet olan *adalete* denk düşerse, bunun nedeni, özgürlük bir yerde *haksız* ve saçma derecedeki bir parlaklıkla parıldadığı için, yalnızca köleliğin *hakkaniyetli* bir anlamı olabilmesidir. Bu ilişki içinde, bu gerilim içinde, bu nihai yoğunluk içinde, uğursuz Döngü'nün aydınlık tamamlanışı gerçekleşecektir.

(*Ayrı tutmanın* – bir insan grubunun *yalıtılmasının*, bir dizi "ender ve eşsiz bitki" yaratmak için *yöntem* olarak kullanılması düşüncesi (bir ırkın erdem buyruklarının hepsinden bağımsız olan *"kendi yaşam alanı"* olması): – uygulanamaz olan bu tasarının deneysel doğası – bir komplonun amacını oluşturmuyorsa – çünkü hangi "planlama" bu tür *"seraları"* öngörebilecektir – bir şekilde ekonomik sürecin içinde yeralması ve onun tarafından götürülmesi gerekmektedir. (Ve aslında, – bir rejimin uyguladığı yöntemler için ileri sürülen amaçlar neler olursa olsun – bugün hangi rejimin, şu ya da bu biçimde, bu "deneysel" özelliği yoktur ki; o halde, eğer hiç üretmemenin nedenini bilme konusunda yetersizlerse, bu yalnızca "kendi yaşama alanı" olan bir insanlık kesimiyse, en azından ondan kaynaklanan bütün ayrıcalıklarıyla birlikte, yetiştirme işinden kesinlikle daha az masraflı olan, "ender ve eşsiz bitkiler"in en küçük tohumlarını bile pirincin içindeki taş gibi ayıklama başarısını kendine maledecek olan bir "deneyciler" hiyerarşisi nerede meydana gelmiyor ki.)

Ama Nietzsche'nin üzerinde durduğu, (ekonomik) sürecin *ayıklayıcı* evresi söz konusu olduğunda, (bu sürecin dışarı attığı) *duygusal tiplerin özümsenmemesi*, Nietzsche'nin "egemen" olmasını arzuladığı "kast"ın kopuşu, zaten her toplumun yaşamı içinde örtük olarak vardır: – kendiliğinden bir ayıklanma, *en geniş devreler içinde*, belli yaşama, düşünme ve hissetme tarzlarının *değiş tokuş edilemeyen (iletilemeyen)* niteliğine dayanan yakınlıklara göre gerçekleşir.

Oysa, "dünyayı yönetme"nin geçerli tek "meşrulaştırımı" için, egemenlik niteliği, emekçi sürüsel bütün bağlamında, kendi "verimsiz" yaşama biçiminden türetilecek, bir insan tipini besleyip yaşatma görevini vermek, işte *parazitliği* kutsallaştırma anlamına gelen şey.

Üretim yasalarının, değiş tokuş edilemeyen içinde yaşayan herkese *suçluluk bilinci* veren her sanayi ahlakınca *önceden yapılan* bir meydan okuma. Bu üretim yasaları da genel verimliliğe bir şekilde katılmamış veya boyun eğmemiş olan hiçbir kültüre, hiçbir yaşam alanına izin vermez. Nietzsche, tüm genişliğini ölçtüğü bu *duyguların korkutulması* girişimine karşı, kendi *ayıklama tasarılarını* tehlike olarak tersine çevirmiştir: bu tasarılar kesinlikle zehirli olan bu eşsiz ve ender bitkileri gizlice yetiştirmenin uygun zamanını sağlamak zorundadır – bu bitkiler, *her erdem buyruğuna* karşı duyguların ayaklanması gibi açacaklardır: Nietzsche, egemen ve egemen olarak verimsiz olan kastının gelişinin "Kısırdöngü"nün içinde belirtildiğini bilmektedir; ve bu şekilde, bilinçdışı olarak bunun önkoşullarını hazırlama görevini sürüselliğin gelişen "işlevselliğine" vermektedir.

Hangi anlamda bunlar önkoşullardır? Bu koşulların, endüstriyel gücün sürüsel çoğalma nedeniyle kendi kendine yarattığı ikilemlerden kaynaklanması ölçüsünde. Egemen olarak verimsiz olan türün, Nietzsche'nin görüşüne göre, döneminin politik estetikçiliği açısından çok belirgin olan bir "kast"ın biçimini alıp almaması pek önemli değildir. Daha çok, özel yapısı kuşakların *öngörülemeyen gücüne* bağlı olacakmış gibi görünüyor. Zaten türün üreme gücü *onu çoğaltan araca* karşı çıkmaktadır: sürüselliği varlığın *tek eyleyeni* haline getiren endüstriyel tin bu şekilde kendi yok oluşunun tohumlarını taşıyor olacaktır. Görünüşe rağmen, "hiçbir erdem buyruğunun zorbalığına

boyun eğmeyecek kadar güçlü olan"[1] yeni tür hâlâ egemen değildir; ve bu tür, sınıfların sıralarında önceden hazırlanmamışsa, belki de kendi türünde en korkunç şey olarak getireceği şey, hâlâ beşiklerde uyumaktadır.

[1] KSA, Cilt 12, s. 424-6, 9 [153], Sonbahar 1887 = WP, § 898, s. 477-8 vd.

"Nihilist filozof her olayın boşuna ve anlamsız olduğuna ve *boşuna ve anlamsız olduğunu söylemenin de anlamsız olmak zorunda olduğuna* inanmıştır. Ama şu *"anlamsız olmak zorunda olmak"* sözü nereden gelmektedir? Ama *bu anlam ve bu ölçü nereden alınabilir?* – Nihilist, aslında, böyle donuk, faydasız bir varlığa bakışın, üzücü ve umutsuz şekilde filozofun *tatminsizliğine* yol açtığını söylemek istemektedir. Bu tür bir anlayış, filozof olarak daha ince olan duyarlılığımıza karşıdır. Buradan şu saçma değerlendirme çıkar: varlığın onaylanması gerekse de, *varlığın karakterinin filozofa zevk vermesi gerekir...*

Oysa olayın içindeki zevkin ve zevksizliğin yalnızca *araç* anlamı olabilmesini anlamak kolaydır: geriye yalnızca "anlamı" ve "amacı" bilip bilemeyeceğimizi ve saçmalık veya tersi sorununun bizim için çözümlenemez olup olmadığı sorunu kalıyor."[1]

"Nihilizm yalnızca "boşuna!"yı, ya da her şeyin yok edilmeye değer olduğu düşüncesini ele alma tarzı değildir: işe koyuluyoruz ve tamamen mahvoluyoruz... İşte *mantıksız olan* şey: ama nihilist mantıklı olmanın gerektiğine inanmaz... Bu, güçlü istençlerin ve tinlerin durumudur: ve böyle tinler için, yargının "hayır"ına tutunmak olanaksızdır: ey-

[1] KSA, Cilt 13, s. 45-6 vd, 11 [97], Kasım 1887-Mart 1888 = WP, § 36, s. 23-4 vd.

lemin hayır'ı doğalarından kaynaklanır. Yargıyla hiçliğe indirgemeye elle hiçliğe indirgemeyle yardım edilir."[1]

[1] KSA, Cilt 13, s. 59-60 vd, 11 [123], Kasım 1887-Mart 1888 = WP, § 24, s. 18.

Komplo, bundan sonra Dönüş öğretisinin deneysel bir araç haline ters çevrilmesinin gerçek nedeniymiş gibi görünüyor: Nietzsche'nin düşüncesinde bir komplonun temsili varsa, bunun nedeni, Nietzsche'nin düşüncesinin artık bu düzeyde varlık üzerine bir yargıyı dile getirmekle yetinmemesidir: düşüncenin, *onsuz ve onun dışında meydana gelenin etkisine* sahip olması gerekir. Bu düşünce, az çok uzun vadede, *olay* olarak *gelmek* istemektedir. Nietzsche'nin düşüncesinin kendini *komplo* olarak kavrama noktasına gelmesi için, öncelikle bu düşüncenin olayların gidişatını *önceden tasarlanmış* bir eyleme itaat eder gibi kavramış olması gerekir.

Nietzsche, Darwin'in doğal ayıklanma kuramını, *yaşamın anlamını ve değerini tehlikeye atan kişilerin* egemenliğini sağlayan gerçek ayıklanmanın yanlışlanması olarak reddediyordu – Nietzsche, Darwinci ayıklanmanın, *vasat* varlıkları, kendi tasarımında bugüne kadar pratik olarak *dışarıda bırakılmış* istisnai biricik olgular olan *güçlü*, zengin ve sağlam varlıklar olarak sunarak *sürülüğe yardım ettiğini* hissetmişti; Darwin tarafından ortaya konan ayıklanma mükemmel bir biçimde burjuva ahlakına uygun düşüyordu. İşte, Nietzsche'nin karşısına Kısırdöngü komplosunu koyduğu dışarının ve bilimin komplosu ve kurumların ahlakı budur. Bu gösterge bundan sonra deneysel bir eylemi esinleyecektir – Bengi Dönüş yorumunun yapısından ve biricik ve ayrıcalıklı bir durum tarafından *yaşanmış olaydan* doğan bu tür bir karşı-ayıklanma: deneyin *kavranılamaz özü*, kendi içinde, iletilebilir, an-

laşılabilir ve değiş tokuş edilebilir olan her şeyde ifade edilen halleriyle sürüsel eğilimlere karşı bir meydan okumadır.

Bununla birlikte –deneysel amacıyla– komplo, "Kısırdöngü"nün hakikiliğini yadsıyor görünmektedir: bir taraftan, *varlığın anlamsızlığı* filozofa tam özgür olması ve öze dokunması için kanıt hizmeti verir. Diğer taraftan, Dönüş *"gerçeği"* gerçekleşmeyecek bir düş olarak fiiliyatta *yadsınmış* ve saf bir fantazm olarak görülmüştür: o halde, bu, bir amaç yapıntısının ardından gidecek kişilerin ileri sürecekleri bir öğreti yapıntısıdır: yani, "üstinsan." Aslında, "üstinsan"ın Kısırdöngü'yle özdeşleşmesi gerekir ve bu durumda, bir fantazmla özdeşleşecektir. Çünkü *Dönüş,* Nietzsche'de sadece gerçekleşmeyecek bir düş olmuşsa, "insan türünün tarihine bir *amaç* ve bir *anlam* katmak," bu amacı istemek, bu anlamı anlamak, üstinsanın bu ikinci yapıntısına itaat etmekten başka bir şey değildir. Eğer, tersine, *Kısırdöngü'ye* göre *her şeyin geri döndüğü doğruysa, ileri sürülen anlam ve amaç gerçekleşmeyecek bir düş olacaktır* – ve bütün deneyler sadece aldatmaca olacaklardır.

Nietzsche, birçok kez "politikanın yeniden dönüşümü"nden söz ettiğinde, *filozof* (bilim adamı ve sanatçı) *tarafından üstlenilmezse, kitleler tarafından üstlenilme* tehlikesi taşıyacak olan *deneysel özgürlüğe* atıfta bulunur: ama tam da bu şekilde, en gözü pek *deney* bir kez daha türün korunması adına aşağılanmış olacaktır. O halde varlığın *anlamsız* özünün türün "akılcı" gelişimine üstün olması gerekir: bu öz ancak, eğer filozof *duygusal güçlere,* içinde, bu güçlerin, duyguların *faydasız harcamasını* türe, yani dünyanın düzenlenmesine *faydalı* olan harcamaların üstüne çıkartan bir amaç verirse, üstün olabilir.

Eğer "Kısırdöngü" –"kısırdöngü tanrı"nın bir tanrıbiliminden söz etmemek için– yalnızca tarihin görünürde tersine çevrilemez gelişi-

mini geriye giden bir hareket (her zaman belirsiz olan bir başlangıç noktasına doğru) haline çevirmez, aynı zamanda türü, bütünüyle *"biricik durumlar"* lehine karar verilecek *deneysel inisiyatiflere* dayanan bir "ilk" durum içinde tutarsa, hiç kimse artık, direnilmek istenilen her kararın öngörülemezliği içinde doğru veya yanlış olanın ölçütlerine başvurmayı düşünmeyecektir: çünkü *herkesin ve her bir kişinin özdeşlik ilkesiyle birlikte gerçeklik ilkesi yok olur*. (Değerler olarak) varedilen yapıntılar tarafından, dalgalanmaları, *biricik durumların* az veya çok büyük olan yorumlayıcı gücüne göre anlam değiştiren dürtüsel bir durumca ifade edilen ve tamamen keyfi olan gerçekten başka bir gerçek yoktur: *olan şeyin anlam ve amacı* her zaman *deneyin* başarısızlığıyla olduğu kadar başarısıyla da yok edilebilir.

Nietzsche, Overbeck'e ve daha sonra da Strindberg'e yazdığı gibi, insanlığın tarihini –ve insanlığın kendisini de– *ikiye bölmek* istiyordu. Olayların gidişi içinde, Bengi Dönüş, deney olarak, düşüncelerin düşüncesi olarak, tarihi ortadan kaldıran olayı oluşturmaktadır: Nietzsche bununla İncil'i yeniden başlatır: *krallık zaten aranızdadır*. Ama aranızda olan şey –kötü (veya iyi) haber– *"üstinsan"*ı getiren Kısırdöngü'dür. Nietzsche'nin *insandışı* demesi gerekirdi.

Kısırdöngü komplosunun biricik duruma bir perspektif açması ve tür olarak türe her çıkış yolunu kapatmış olması gerekir: tür için kavranılabilir olan her şey karanlık, belirsiz ve korkutucu hale gelmiştir.

Bu açıdan, Nietzsche gerekli yöntemsel koşulları hiçbir zaman betimlemeye çalışmamış olmasına rağmen, ana hatlarını çizdiği komplo, *o olmadan* yalnızca gerçekleşmemiş, aynı zamanda tam olarak başarıya ulaşmıştır: ne *kapitalizm*, ne *işçi sınıfı*, ne de *bilim* değil, *konuların kendisi tarafından zorunlu kılınan yöntemler* ve gelişme ve tüketim

yasalarıyla birlikte üretim *biçimleri* – kısaca, sanayi görüngüsü, Nietzsche'nin öğretisinin *en korkunç karikatürü* olarak somutlaşmıştır: şöyle ki, insanların "verimli" varlığının içine yerleşen Bengi Dönüş *rejimi*, kendileri ve yaşamları arasında sürekli bir *yabancılık* durumu üretmekten başka bir şey yapmamaktadır.

Bu şekilde, tasarısının bir yönünü, bugün bir teknik haline gelen sanayiciliği gerçekleştirirken, tam olarak postulatının tersini oluşturur: bu, ne biricik durumların zaferidir ne de vasatların zaferidir, yalnızca –varlığı tanımlamak için tek eyleyen olan– sürüselliğin tamamen ahlakdışı yeni bir oluşumudur: üstinsan değil, ama üstsürülük – Dünya'nın Efendisi.

BABA GÖLGESİNİN İNCELENMESİ

> "Varlığımın mutluluğu, belki de biricikliği yazgısında bulunuyor: bir bilmece biçiminde dile getirirsek: *"Babam olarak çoktan ölüyüm, annem olarak, hâlâ yaşıyorum ve yaşlanıyorum."*
>
> Yaşamın en üst ve en alt basamağına kadar giden –aynı anda hem geri giden ve hem de başlangıç olan– bu ikili köken, eğer bir şey bunu yapabiliyorsa, işte belki de beni ayırt eden bu tarafsızlığı, yani yaşam sorununun bütünü açısından bu taraf tutmama özgürlüğünü açıklayan şey..."[1]

Nietzsche, *Ecce Homo*'sunu yazdığı zaman, bir bilmecenin nasıl *kurulduğunu*, bir anlamın nasıl kurulduğunu bilmektedir: bu anlam nasıl aynı anda hem *yorumlamak istemenin* bilerek kendi içine kapandığı bir aynalar oyununa dayanıyor ve hem de keyfiliğinin boşluğundan kaçınmak için bir zorunluluğu taklit ediyor.

"Hiçbir yorumlama olmadan bir metni okuyabilmek" – Nietzsche'nin bu arzusu her anlamın her zaman yol açtığı köleliğe karşı başkaldırısını dile getiriyor. O halde: bizi herhangi bir anlamdan kurtaracak ve bize *yorumlanamayan varlığı* geri verecek olan nedir? "Anlamak" (*Verstehen*: anlaşılması gereken *şeye tutunma* olgusu), hiçbir zaman belirli bir eğilime itaat etmeden nasıl *yoğunlaşabilir?*

Nietzsche'nin "otobiyografik" anlatısında gizli kalan soru. Nietzsche kendini anlamaya sunuyor – *kendini* "metnin" önceden düşünülmüş *bir yorumu içine sokarak* kendini açıklıyor.

---

[1] KSA, Cilt 6, s. 264 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle Bilgeyim,' § 1.

Hiçbir şey bu bilmecede ilk bakışta bize açıkmış gibi görünen şey kadar şaşırtıcı değildir. Böyle bir durumda bir çözümün *gölgesi* anahtar sözcük hizmeti verebilir: *Babam olarak çoktan öldüm, annem olarak hâlâ yaşıyorum ve yaşlanıyorum* – bir olay durumunun bu şekilde içselleştirilmesi, Nietzsche'nin, çocukken, kendine anlattığı *düşsel deneyimin* buraya kaydettiği görünümden başka bir görünümü almamazlık edemez. *Düşsel* deney, *düşünde küçük kardeşini alıp götürürken gördüğü önceden ölmüş babasıyla* ilgilidir. Çocuk Nietzsche, yalnızca kadınlar tarafından yetiştirilen genç bir erkek olarak, annenin ve kız kardeşin tuttukları yasın gölgesi altında büyümüştür.

Çocuk Nietzsche'nin sonradan, önce onüç ya da ondört yaşında (1858), daha sonra onyedi yaşında kaleme aldığı *önsezisel düşü*.

ÖNSEZİSEL DÜŞÜN

BİRİNCİ ANLATIMI (1858)

Bu dönemde sanki bir cenaze varmış gibi kiliseden gelen org seslerini duyduğum bir düş gördüm. Bunun nedenini araştırırken, birdenbire bir mezar taşı ortaya çıktı ve kefenine sarınmış olan babam mezardan doğruldu. Kiliseye doğru seğirtti ve hemen sonra kucağında bir çocukla geri döndü. Mezar açıldı, babam içine girdi ve taş yeniden mezarın açık yerinin üzerini kapattı. Aynı anda uğuldayan orglar sustular ve bunun üzerine uyandım.

Ertesi gece, küçük Joseph aniden rahatsızlık ve kramplar hissetmeye başladı ve birkaç saat içinde öldü. Istırabımız çok büyüktü. Düşüm tamamen gerçekleşmişti.

Üstelik küçük ceset babamın kucağına yerleştirildi.[1]

İKİNCİ ANLATIMI (1861)

Yakın bir kiliseden kulakları sağır eden bir org sesi geliyormuş gibi geldi. Şaşırmış olarak, kiliseye ve mezarlığa bakan *pencereyi açtım*. Babamın mezarı açıldı, beyaz bir görüntü dışarı çıktı ve kilisenin içinde kayboldu. İç karartıcı ve tedirgin edici sesler uğuldamaya devam ediyorlardı; beyaz görüntü, kolunun altında ayırt etmeyi başaramadığım bir şey taşıyordu. Mezar açıldı, görüntü içine girdi ve orglar sustular. Bunun üzerine uyandım.

Ertesi gün, canlı ve yetenekli bir çocuk olan küçük kardeşim kramplar hissetmeye başladı ve yarım saat içinde öldü. *Babamın mezarının yanına* gömüldü.[2]

[1] Schlechta, Cilt III, s. 17.

[2] Schlechta, Cilt III, s. 93.

Birinciden üç yıl sonra kaleme alınan ikinci anlatım bazı açıklayıcı düzeltmeler taşıyor: kiliseden gelen org sesleri, düş görenin, düşünde, mezara ve kiliseye bakan *pencereyi açmasına* neden oluyor. Geri kalan şeyler daha belirsiz bir tarzda belirtilmiş, orgların *uğultusu* vurgulanmış; birinci anlatımda olduğu gibi, kalkan taşın hareketi ve gölgenin gidiş gelişi sahnenin esas bölümü olarak kalmışlar. Buna karşılık, çocuk artık ayırt edilemiyor, ama yorum, küçük Joseph'in yetenekli olduğunu ve yarım saat içinde öldüğünü belirtiyor – genç Nietzsche'nin ortaya koyduğu şey, yakın çevresinin açıklamalarını veya izlenimlerini getiriyor. Birinci anlatımda çocuk babasının kucağına konuyor, ikinci anlatımda babasının mezarının yakınına gömülüyor.

Daha sonra, Nietzsche bu düşü bir kenara not ettiğini unutmuş görünüyor ve babasından ve erken ölümünden her zaman büyük bir saygıyla söz ediyor, *Ecce Homo*'ya kadar bu karabasandan artık söz etmeyecektir; buna karşılık, babasının öldüğü yaşla kendisinin en derin depresyonu yaşadığı dönemdeki yaşı arasında bir ilişki kuruyor: "Babam otuzaltı yaşında öldü; yaşam yerine yalnızca yaşamın iyilik dolu bir anısını yaşamaya yazgılı bir varlık olarak sevecen, sevimli ve hastalıklıydı. Onun yaşamının kötüye gittiği yaşta, benimki de aynı inişi izledi: otuzaltıncı yılımda canlılığım suyunu çekti..." (1879)[1]

Ecce Homo'sunun düzeltiminin Torino döneminde, gençliğinin, çevresinin, atalarının verileri, hepsi saf bir tarihi anımsama içinde geri çekildiler.

Eğer Nietzsche altı yaşındayken küçük yaştaki erkek kardeşinin ölümünün önceki gününde bu düşü gerçekten gördüyse, altı veya yedi yıl sonra bu düşü günlüğüne aktarması ve bu konuya son kez onyedi

[1] KSA, Cilt 6, s. 264 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle Bilgeyim,' § 1, s. 222.

yaşında dönmesi için, bu düşün, travmanın yenilenmesini telafi eden bir değere sahip olması gerekir. Dikkati çekmesi gereken şey, Nietzsche'nin o yaşta bu düşe verdiği önsezisel anlam değildir, tersine; düşün kendisi tarafından bu düşe verilen gizli yorumdur. Bu şekilde önsezisel anlam çok başka bir boyut alacaktır.

Babanın ölümü öncelikle *işitsel bir anımsamaya (cenaze müziği)* olanak vermektedir.

Daha sonra mezarlığın ve kilisenin *görünmesi.*

Sahnenin hareketi: *mezar açılıyor*, ölen babanın görünmesi, kiliseye girişi, kucağında çocukla çıkışı; mezarın yeniden açılması, taşın açık yeri yeniden kapatması. Cenaze müziğinin sona ermesi.

Varsayılan amaç: ölü kilisede bir çocuğu aramaya gidiyor. Çocuk *evde değil.*

Müzik, eylemin kökeninde ve düşün kaynağı: Nietzsche, düşünde, öncelikle *org seslerini* duyduğunu söylüyor.

Pencereyi *açıyorum* ve *mezar açılıyor*: kilisede *beni* arayan babamın mezarını açıyorum. Ölü babam beni arıyor ve götürüyor, çünkü ölü babamı görmeye çalışıyorum. Kendimin babası olarak ben ölüyüm, müziğin içinde kendimi uyandırmak için kendimi yok ediyorum. Ölü babam bana müziği duyuruyor.

Nietzsche'nin ölü babasına karşı tavrı nasıl sürüyor? Öncelikle kendi hakkındaki yargısına kadar uzanan olumsuz bir özdeşleşmeyle: bir *dekadan*. Ama bu, yalnızca otobiyografisinin entelektüel düzeniyle ilgilidir. *Annem olarak hâlâ yaşıyorum ve yaşlanıyorum.* Bu söz, simetrik olarak *Anne'nin ilerlemeyi* temsil ettiği anlamında değildir. Nietzsche –Ödipal şemaya göre– *annesinin yanında babasının yerine geçmeyip*, –bunun tersi bir şemaya göre– *kendi annesi olarak*, babasının yanında *annesinin yerine geçmiştir*. Daha ileride kendi kendini iyileştirmeyle açıkladığı şey budur.

Nietzsche'nin bu şekilde *Ödipal şemayı*, yani hâlâ yaşayan annesine karşı *ölü babasının gölgesini önünde tutabilmesi* için, *onlardan, ailesinden, annesinden ve kız kardeşinden gitgide daha fazla uzaklaşması*; ikili köken (*gerileme* ve *ilerleme*) olarak adlandırdığı şeyi yeniden oluşturması gerekmiştir – gerileme ve ilerleme terimleri burada geçmiş ve geleceğe karşı olan eğilimlerinin yeni bir dağılımını, yani kendi yazgısını kapsamaktadır.

"Ödipal şema"nın bu tersine çevrilişi cezasız kalmıyor: *gerçek* anne (Nietzsche'nin kız kardeşiyle birlikte) en tiksinç, *en aşağılık biçimiyle yaşamın imgesi* haline geliyor: bu imge, Nietzsche'nin mahkûm edildiği, ona ıstırap veren, onu boğan şey olan *hasta çocuğa gösterilen öldürücü merhamettir. Ölü baba* bu mahkûmiyeti iki açıdan gerektirmektedir: bir taraftan, kendisinde *dekadan soyluluğu* ve yaşama karşı bir ka-

yıtsızlık olduğu için ve diğer taraftan, ölümün içinde gerçek *oğulu yeniden doğurduğu* için. Bu oğul, *bu babanın düşüşünü yeniden üreterek* varlığının en alt düzeyine ulaşıyor ve bunun telafisi olarak *tinin taşkınlığını* alıyor.

(*Dekadan* olarak) *ölü babayla* özdeşleşme ona hâlâ yaşama gücü vermemekte, ama buna karşılık ona ulaşmasını sağlayacak gizi getirmektedir. Yalnızca "kendinin gölgesi" olmak için, hastalığın bakış açısından, daha sağlıklı kavramları ve değerleri kavramaya çalışmıştır ve daha zengin bir yaşamdan yola çıkarak, dekadan içgüdülerin gizli çalışmasını araştırmıştır – bu araştırma, *perspektifleri altüst etmeye, yani "değerlerin yeniden değerlendirmesi"ne* varmıştır. Burada ikili bir köken: *gerileme ve başlangıç* söz konusu olduğundan – Nietzsche yenilenmiş bir soykütük oluşturuyor. Nietzsche'nin yaşayan annesi *ölü babayla* simetrik olamaz ve ne *yeni başlangıcı* ne de *ilerlemeyi* temsil edebilir. Burada ölü baba, Nietzsche'nin *dekadan kalıtımını*, düşüşe eğilimini simgelemesine rağmen, bilinçlilik derecesine kadar yükselen hastanın *sırrına erme* de ölü babadan kaynaklanmaktadır. Nietzsche bu bilinçlilik düzeyinde, değerleri yeniden değerlendirmek için *perspektifleri altüst edebilecektir*.

Burada Nietzsche'nin, babanın ona vermediği –sağlam bir sağlık– şeyi *telafi etmekten* başka bir şey yapmadığı ve –tinseli yadsıyan– bu yaşam araştırmasının *ölünün imgesini* kirlettiği ölçüde (Lou'yla olan ilişkisi sırasında annesi ona – *"babanın mezarını kirletiyorsun"* diyecektir) bu telafi araştırmasını *ölüye karşı bir suçluluk duygusu* olarak hissettiği itirazı yapılırsa, sadece aynı konu üzerinde durulmuş olur: Nietzsche'nin kendi yazgısıyla olan savaşımının bir açıklaması olarak *ölü babanın mevcudiyeti*: bu yazgı ikili bir kökene (gerileme-ilerleme) tutunduğu için bu yazgının içinde *varlığının mutluluğunun* bulunduğunu

yazdığı zaman, nihai bilinçliliğe, gecenin dönüşünün göründüğü doruğa ulaşmış olarak yaşamı yorumlamaktadır. Ve böylece, yalnızca olacağı bilerek değil de, aynı zamanda genç Nietzsche'nin vahiyleriyle bir anda çocukluğunu altüst eden şeyden haberdar olarak, Nietzsche'nin *bu yorumunu yeniden yorumluyoruz*.

Eğilimlerin ikiliği (gerileme ve başlangıç) benzeşimli göndermesi içinde (*babam olarak, annem olarak*) bir *asimetriyle* belirginleşmektedir: *canlı anne benzeşimli hazırlığın dışında* kalırken, *ölü baba bir fantazm haline geliyor*: asimetri, Nietzsche için, yaşamı değil, "*yaşamın anlamının ve değerinin* uzlaşması"nı temsil etmektedir. Nietzsche bu asimetriyi veya bu dengesizliği yazgısını yorumlayarak düzeltiyor: *babasının gölgesinin* yanında *annenin* yerine geçerek; öyle ki *hâlâ yaşayan*, oğlunun anlaşılmaz durumlarından kaygılanan *anne*, oğlunun payına düşen *bu tin taşkınlığının göstergesi* olmaktan çok uzakta, Nietzsche'yi tedavi ettirmeyi istemekle, onun için, sağlıklı yaşamın değil de *hastalığın göstergesi* haline geliyor; buna karşılık, ölü baba, babanın gölgesi – genç ölmekle boyun eğmenin, yaşama güçsüzlüğünün, yaşamdan kopuşun göstergesi – yaşamın *anlamının, değerinin* göstergesi oluyor; ama, Nietzsche, *yaşamın kendisini* yeniden bulmak için, *kendi annesi* olarak, yeniden kendi kendini doğuruyor ve kendi yaratığı haline geliyor.

Schulpforta'nın Lutherci eski okulunun genç yatılı öğrencisi, çok erkenden, kendini Helenist paganizme bağlı hissediyor, günlüğünde benimsediği dindarca üsluba karşın meçhul bir tanrıya yakarıyor, bunda kendini yetiştiriyor ve bu uzlaşmacı biçim altında, hayranlık uyandıran büyük ustalığının retorik bir erken gelişmişliğini gösteriyor.

Öncelikle bilinçdışı bir mimetizm gelişiyor ve bu mimetizm daha sonra lirik sevecenliğin, coşkunluğun, terörün ve sevincin istenen vurgularının taklitçisi haline geliyor: ama erken gelişen tefekkür işin içine giriyor ve gerçek heyecanlar, aldığı papazlar ortamına özgü eğitimin örtülerinin altından çıkıyorlar. "İçedönük" bir analiz yeteneği ve onunla birlikte derdini açma konusunda bir güvensizlik doğuyor. Analizle birlikte, ironi ve bilinçli uydurmacılık işin içine giriyor. Kendi içinde, kendinin yaratıcısının bakışının, kulakları ona bir cenaze *müziğinin* ezgilerini çınlattığı ölçüde büyülenmiş olarak içine daldığı *açıklığın* ve *deliliğin* hayaleti haline gelen babanın hayaleti varlığını sürdürüyor: yas, sessel zevk haline geliyor, buna karşın delikanlının kafasına takılmaya başlayan libidosal imgeler ancak nekrofil bir kinizm geliştirerek kendilerini ifade edebiliyorlar.

1860 YILINA AİT OTOBİYOGRAFİK BİR FRAGMAN

Bu eğilimlerden ilki, Nietzsche'nin gençlik anılarında anlattığı (1860) *okul tatilindeki bir yolculuğun önceki günü, "yanlış yola çıkış düşü"*nde ortaya çıkıyor – *"biraz fantastik bir tarzda süsleyeceğim epizodlar"* diyor. Nietzsche bu dönemde, yazının kaleme alındığı tarihe yakın bir tarihte, onaltı yaşında, hâlâ Schulpforta'da yatılı öğrencidir.

Güneşin batışıyla birlikte genç Nietzsche ve arkadaşı "Wilhelm," Schulpforta okulunun duvarından atlarlar ve "kasvetli" Halle şehrinden hızlı adımlarla uzaklaşırlarken bir yaz gecesinin kokulu havasını ciğerlerine çekerek kırların içinden ilerlerler. – Naumburg'a doğru koştururlar.

> "Wilhelm, birlikte dünyayı keşfetmek ne kadar büyük bir zevk, diye haykırır Nietzsche. Dostluğun aşkı, dostluğun sadakati! Muhteşem yaz gecesini solumak, çiçek kokuları, akşam kızıllığı! Düşünceler neşeli tarlakuşu gibi havalanmıyorlar mı ve altınla çevrili bulutlar üzerinde oturmuyorlar mı! Yaşamım muhteşem bir akşam manzarası gibi önüme seriliyor. İşte günlerim, kimi kez kasvetli bir ışık altında, biraz sonra neşeli bir dağılma halinde önümde toplanıyorlar!

> O sırada keskin bir ses kulaklarımızı deldi: bu ses yakın bir akılhastanesinden geliyordu. Ellerimizi daha çok sıktık: sanki kötü bir ruh bize korkutucu kanatlarıyla dokunmuş gibiydi. Hayır, hiçbir şey, eğer bu Ölüm'ün Gençliği değilse, bizi birbirimizden ayıramazdı. Geri çekil, Kötülüğün güçleri! – Bu güzel evrende bile mutsuzlar vardı. Ama mutsuzluk nedir?"[1]

Karanlık çöküyor ve bulutlar kül rengi bir kütle halinde yığılıyorlar. Her iki çocuk da adımlarını hızlandırıyor ve konuşmayı kesiyorlar. Bir ormanın karanlığı içinde yollar siliniyor ve korkuya kapılıyorlar. Birdenbire, uzaktan ölgün bir ışık yaklaşıyor. Fikir değiştiriyorlar, ışığa doğru gidiyorlar ve havlayan bir köpekle birlikte sırtında karabinası ve elinde feneri olan birisini fark ediyorlar.

Meçhul kişi onlara rehberlik yapmayı teklif ediyor, aileleri konusunda onlara soru soruyor, daha sonra yürüyüş sessizce devam ediyor. Birdenbire adam kulakları sağır eden bir ıslık çalıyor: orman canlanıyor, meşaleler yükseliyor ve maskeli yüzler her taraftan gelerek genç insanların çevresini sarıyorlar. *"Artık bana ne olduğunu bilmeden bayılmışım."*[2]

Genç Nietzsche'nin, – gerçekten bu düşü görmüş olsun ya da olmasın – veya yalın bir zihin üretimi söz konusu olsun – tatil anılarına karıştırmaktan hoşlandığı bu karabasan sahnesi, erkek kardeşinin ölümüyle ilgili düşünün unsurları kadar önsezisel unsurlar taşımak-

---

[1] Schlechta, Cilt III, s. 65.
[2] Schlechta, Cilt III, s. 67.

tan geri kalmaz.

Tatil için yapılan yolculuğu (ailenin oturduğu yere dönüş) önceleyen yola çıkış teması burada Nietzsche'nin yaşamının son olaylarını haber veren imgeler taşımaktadır: düşünme yeteneğini kaybetmiş olan Nietzsche'nin kız kardeşinin ve annesinin yanına kesin dönüşü, hiç kimsenin Nietzsche'nin kendisinin ne hissettiğini söyleyemeyeceği "bilinçli" ben'in tatillerinin tatili. Genç Nietzsche, bu metinde, kendisi için ıstırap verici olan Halle bölgesinden kaçarken ve alacakaranlıktaki bir manzara karşısında coşarken görülüyor. *İşte günlerim kimi kez kasvetli bir ışık altında, biraz sonra neşeli bir dağılma halinde toplanıyorlar.* Aynı anda, *yakındaki akılhastanesinden kulakları sağır eden bir çığlık yükseliyor.*

Burada, bu çocuksu dehşeti dile getiren sayfaların havasını vermek için seçilen bu kasvetli not, Nietzsche'nin bilinçli yaşamının bitişinde anlamını nasıl bulacaktır? Burada düşünüldüğü kadarıyla, *genelde akılhastalığının çığlığı* (es kam aus dem nahen Irrenhaus) (*bu ses yakındaki akılhastanesinden geliyordu*) önceki tümceyi vurgulayacaktır: *işte günlerim kimi kez kasvetli bir ışık altında, biraz sonra neşeli bir dağılma halinde toplanıyorlar.*

Korkunç yüzlü avcıyla gece karşılaşma –maskeli yüzlerin ortaya çıkılmasına yol açan *ıslık sesi – bayılma* – hayal edilen düşün kendini cezalandırıcı nüansını oluşturan bir o kadar çok melodramatik ayrıntı: yalnızca *geleceği – neşeli dağılmayı* getirecek olan bu gelecek – *önceden görmeyi* denemiş olmaktan dolayı "kendi kendini cezalandırma."

Ama işte genç Nietzsche'nin diğer yüzünü veren bir fragman. Bu bir "korku romanı" müsveddesidir – bu taslağı kaybolmaktan kurtaran kişilerin söylediğine göre, bu fragman, Pforta Lisesi öğrencisinin dayısı papaz Oehler'in evinde tatilini geçirirken yazmış olması gereken alaycı bir yazıdır. Önceki fragman ne kadar çok *"neşeli dağılma"* vizyonu ortaya koyuyorsa, bu fragman – gençlik zırvaları içinde – genç Nietzsche'nin "Euphorion" adıyla – hayali bir tıp öğrencisi – insan türüne olan tiksintisini dile getirmesini sağlayan *hırçın zevkin* özünü o kadar çok açığa çıkarıyor; kanıt için (gelecekteki deneyci olarak) uygulamalarını (incecik rahibeleri gebe bırakmak –ceset haline getirinceye kadar şişkoları inceltmek– gelecekteki uyanık fizyolog olarak insan otomatına otopsi yapmak) ileri sürmekle kalmaz; aynı zamanda ve özellikle, gençleri *kısa sürede* yaşlı insanlara dönüştürme sanatında üstat olarak tanınmakla övünür. Oysa, ilk satırlardan itibaren Nietzsche'nin bakışı ortaya çıkıyor.

Burada da hâlâ, yaşama işlevi düzleminde, *baba gölgesine kasvetli bağımlılık* sert bir ironi haline geliyor: delikanlının libidosal güçleri aile çevresine göre (örneğin papaz Oehler'in evi) olduğu gibi *ben*'e göre, yalnızca çocuksu ölümcül vaatle özgürlüklerini kazanırlar. İkili konusu (maske ve suç ortaklığı) burada kendini gösterir: kendi kendini dışladığı bir ortamdan çıkmış biri olarak kendisinden nefret etme ve bir yakınlıklar grubunun araştırılması.

(EUPHORION)

"... Sevecen ve yatıştırıcı ahenklerin bir akını dalgalarını ruhumun içine yuvarlıyor – o halde ruhumu bu kadar acıya hazır hale getiren nedir? Ah! ağlamak ve sonra ölmek! Sonra hiçbir şey! Bitkin bir halde – elim titriyor...

Sabah kızıllığı gökyüzünde alacalı nüanslarıyla oynuyor, beni sıkan alışılagelmiş şenlik fişeği. Gözlerim, bundan korkuyorum, gökyüzünü delme tehlikesiyle başka bir ateşlilikle parlıyorlar; işte ben bunu tamamen açık olarak hissediyorum, kendimi baştan başa tanıyorum – ama yalnızca ikizimin kafasını bulabilmek! Onun beynini veya benim altın lüle saçlı kafamı kesip parçalara ayırmak... ah... bundan yirmi yıl önce... çocukken... kulaklarımda çınlayan çok tuhaf bir söz. O halde ben, her noktada, dünyanın eski, paslanmış mekanizması tarafından biçimlendirilmiş bir çocuk muydum? Bundan sonra –değirmenin çıkrığı olarak– bir sakatatçının beni toprağa gömmesine ve birkaç sineğin bana bir parça ölümsüzlük sağlamasına kadar – *yazgı* olarak adlandırılan ipi uygun biçimde ve yavaşça saran ve boşaltan ben miyim?

Bu düşünceyle birlikte kendimde bir gülme eğilimi hissettim –bununla birlikte başka bir fikir beni rahatsız etti– belki de kemiklerimin üzerinde küçük

çiçekler, "narin bir menekşe" veya hatta –sakatatçı, öylesine mezarımın üstünde ihtiyaçlarını giderdiğinde– bir unutmabeni çiçeği açacaktır. Böylece aşıklar gelecektir... İğrenç! Çürüme! Buna karşın böylece geleceğin bu tür düşünceleri içine gömüldüm – çünkü gökyüzünün altında sürünmektense, toprağın altında çürümek ve insan olmaktansa şişko bir solucan olarak yerde sürünmek bana daha hoş görünüyordu –saçmalatan soru işareti– beni her zaman tedirgin eden şey, insanları sokaklarda şık, zarif, neşeli olarak gezinirken görmektir. Bunlar kimdir? Bunlar, daha önce sıradan bir Yahudinin söylediği gibi, beyazlaşmış gömütlerdir. – Odamda ölüm sessizliği var –yalnızca kalemim kâğıdı kazıyor– çünkü yazarken düşünmeyi seviyorum, çünkü herhangi bir maddeye dair, dile getirilmemiş, yazılmamış düşüncelerimizi yeniden üretebilen bir makinesi henüz icat edilmedi. Önümde, karanlık kalbimi içinde boğmak için bir mürekkep hokkası, boğazımı kesmeye alışmam için bir makas, silinmem için manüskriler ve bir oturak var.

Evimin karşısında, dürüstlüğünden yararlanmak için bazen ziyaretine gittiğim iyi bir rahibe oturuyor. Onu tepeden tırnağa, kendimden daha iyi tanıyorum. Daha dün incecik bir rahibeydi: ben de hekimdim; ve onun kısa zamanda şişman olmasını sağladım. Erkek kardeşi onunla karı koca gibi yaşıyordu; bu kardeş benim zevkime göre fazla şişman

ve fazla serpilmişti, onu tedavi ettim: işte bir ceset gibi inceldi. Bugünlerde ölecek – bu benim hoşuma gidiyor, çünkü ona otopsi yapacağım. Daha önce yaşamımın öyküsünü kaleme alacağım, çünkü bana sağladığı yarardan bağımsız olarak, bu öykü, genç insanları kısa sürede yaşlı insanlara dönüştürme sanatında öğreticidir... ki bunda üstat olarak kabul ediliyorum. O halde bu öyküyü kim okuyacak? Birçoğu hâlâ bu gözyaşı vadisinde gezinen ikizlerim okuyacaklar.

Burada Euphorion hafifçe arkasına dayandı ve inledi, çünkü omuriliği ağrıyordu."[1]

[1] Nietzsche, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Werke Cilt 2 (Münih: 1934), s. 70 vd.

Genç filoloji öğrencisi, ondokuz yaşında delikanlılık dönemini özetlerken şunu yazabiliyordu:

"Bana ulaşmış olan her şeye, sevinç veya ıstıraba minnettar bir bakış atabilirim; olaylar beni bugüne kadar bir çocuk gibi yönettiler.

Belki de olayların dizginlerini kavrama ve yaşama atılma zamanı gelmiştir.

Ve böylece, insan, büyüdüğü ölçüde, eskiden kendisini saran her şeyden kurtulma noktasına geliyor; bir tanrı bunu emrettiği zaman, bu bağlar yavaş yavaş kopuyorlar; ve o halde sonunda insanı hâlâ saran halka nerededir? Bu halka dünya mıdır? Tanrı mıdır?"[1]

Bu soruya çok sonraları yeniden sorgulayıcı olan şu geçmişi düşünme yanıt veriyor:

"Kahramanın çevresinde her şey trajedi oluyor: yarı-tanrının çevresinde her şey satirik bir oyuna dönüşüyor: ve Tanrı'nın çevresinde her şey oluşuyor – ama ne demeli? belki de 'Dünya' mı?"[2]

---

[1] Schlechta, Cilt III, s. 110.

[2] KSA, Cilt 5, s. 99 = *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, § 150.

Nietzsche'nin geçmişe yönelik olarak yaptığı açıklama, bizi yalnızca kendi savunmasını kaleme aldığı sırada yeniden ortaya çıkan *babanın* önemi konusunda bilgilendiriyor.

Yeniden mezar sahnesine dönersek –mezarın *açılışı*, baba gölgesinin ortaya çıkışı, *gidiş-gelişi* ve *yeniden mezara inişi*, bunların hepsine eşlik eden *cenaze müziği*– çocuk tarafından anlatılan bu düşsel deneyimden yeni bir telkin çıkıyor: baba *ayırt edilemeyen* bir şeyi onunla bir araya getiriyor: dünyanın rahmi *aralanmış*, açıklık, Yunancada Kaos olarak adlandırılıyor. (Nietzsche için bu sözcük, düşüncesi içinde o kadar güçlüdür ki, *Dönüş deneyimi sırasında, evrenin döngüsel hareketiyle Kaos*'un birbirleriyle bağdaşmayan hiçbir şeylerinin olmadığını not edecektir.)[1]

Terimlerin yalnızca dilbilimsel olmayıp aynı zamanda duygusal olan etimolojisi ve sözcüklerin usdışı katmanlaşmaları ve üst üste gelmeleri dikkatle incelenirse, yalnızca Nietzsche'nin yorumsal ustalığına değil, aynı zamanda rüyasına bağlanabilen bir hazırlık uygulanıyor görünmektedir: babanın gölgesi ve mezar imgesi tek bir göstergede birleşmişler: Kaos.

Diğer taraftan, Nietzsche'nin *kendi otuzaltı yaşının düşüşünü babasının, yaşadığı son yıl olan otuzaltıncı yılıyla bir tutmasını* ve bu şekilde canlılığının bu en alt düzeyini yeni bir çıkış noktası, *yeni bir başlangıç* ola-

[1] Krş. KSA, Cilt 9, s. 528, 11 [525], İlkbahar-Sonbahar 1881.

rak adlandırmasını sağlayan otobiyografik simge: – şu iki temel önermeyi geliştirmeye özgü patolojik bir düzeni geriye dönerek açığa çıkaran yorum: birincisi *yeniden oluşu* içeren Kaos ve *oluş* ilişkisi olacaktır.

Diğer önerme: *Tanrı'nın ölümü*, Nietzsche'nin *ben*'in özdeşliğinin güvencesiyle olan ilişkisiyle ilgilidir – bu, bundan sonra *Kaos*'dan ayrılmayan, tanrısal olmayan, özdeş bireyselliğin ilk ve son kez ortadan kaldırılmasıdır.

Hakikilik saplantısı, değiş tokuş edilemeyen ve indirgenemeyen öz ve buna ulaşmak için çekilen bütün zahmet, işte ilk ve son kaygı: buradan *hâlâ doğmamış olma* duygusu ortaya çıkıyor.

Temel keşif: bana özel yaşamım olduğu söylenen şey, içsel yaşam bir yalandır. O halde hakiki özümün içinde olacağı bir "ben dışı"nın olması gerekir.

İki olasılık: tarih, geçmiş, Eski Yunan veya tarihin başka bir dönemi veya *kendimin yokluğu* olarak hissedilen *çağdaş dünyanın* benim geleceğim olarak doğurduğu şey; yaşıt dostlarım için yokum.

Benim kendi davranışımın yasalarını (*Kaos'un taklidi*) bana gösteren bilim (bilinmez gerçeklik olan bedenin fizyolojik incelemesi) veya evrenin ekonomisi (Kaos).

Kendi zamansallığımı anlamanın iki şekli: *beni oluşturan unsurlar akıp giden zamanın ve geleceğin içine dağılmışlardır.*

Bir yerlere kapandım ve *kendime kavuşmayı* başaramıyorum: mahkûmun bana gönderdiği mesaj anlaşılmıyor; dil beni hapsediyor ve bana ait olan şey *dışarıda*, evrenin çizdiği ve tarihin anlattığı zamanın içinde: insanlardan sonra yaşayan *bellek annemdir* ve kendi çevresinde dönen *Kaos babamdır.*

Nietzsche'nin "kavramsal" düzlemde bu rüyadan hiç vazgeçip vazgeçmediği yanıtlanmamış bir soru olarak kalmıştır: diğer soru, *babasının gölgesinin*, ölüm ve yaşam şanslarının *muhatabı* olarak, kariyerinin başında, kendisinin de ilk şaşkınlığı olarak adlandırdığı şeyi belirleyip belirlemediğidir; Wagner'in genç filoloğa yapmayı istiyor göründüğü tinsel babalık. Nietzsche burada karanlık bir eğilime teslim olmuştur: *baba gölgesini* yeniden yorumladığını, bunun *yanlış* bir uyarlamasını oluşturduğunu; *gölgeyi* yeniden incelemesi ve kendisinin de gölge haline gelmesi için –Wagnerci babalık yapıntısını yok etmek için– kendisine yıllar gerektiğini fark etmemiştir.

Ve bu kopuştan sonra, babası olarak zaten *ölü* olduğu için, *annesi olarak* davranmaya – *kendi kendini tedavi etmeye*, anlayışsız ve üzerine titremesiyle bir o kadar da bunaltıcı olan annesine karşı düşmanlığıyla, *iyileşmiş gibi görünmeye* başlar. Buradan da kendisi ve beden makinesinin işlemesiyle ilgili her şey üzerine olan titiz gözlemi –(bedenin yüksek zekâ düzeyine yükseltilmesi)– sürüp giden baş ağrıları –aptal olma tehlikesi– ve bir kez daha olası bir kalıtımın işareti olarak babanın düşüşünün anımsanması ortaya çıkıyor.

> "O dönemde, içgüdüm, hiç acımadan, teslim olmanın uzamış bir tarzına karşı birlikte gitmeye ve kendim hakkında yanılmama karar verdi. Hangi tür yaşam olursa olsun, en olumsuz koşullar, hastalık, yoksulluk – hepsi bana, önce bilgisizlik ve gençlik dolayısıyla içine düştüğüm ve daha sonra tembellik ve sözde bir "ödev duygusu" sonucu bağlı kaldığım bu iğrenç "kendinin yokluğu" durumuna tercih edilir göründü. – Burada, hiçbir zaman pek hoşlanama-

yacağım bir tarzda ve istenen anda, baba tarafının bu *kaygı verici* kalıtımı –özde bir erken ölüm yazgısı– yardımıma geldi. *Hastalık beni yavaş yavaş yükümden kurtardı*: beni her kopuştan, her şiddetli ve şaşırtıcı adımdan korudu. Burada iyiniyetim hiçbir şey kaybetmedi ve hatta çok şey kazandı. Hatta hastalık bana bütün alışkanlıklarımı tamamen yok etme hakkı verdi: unutmama izin verdi ve bunu emretti; zorlama yoluyla bana dinlenme, boş zaman, bekleme ve sabır bağışladı.... Oysa bu, düşünmek anlamına geliyor! Gözlerim tek başına Almanca her tür "kitap merakı"na son verdi: filoloji; "kitap"tan kurtuldum; yıllar boyunca *hiçbir şey* okumadım – bu, bugüne kadar kendime yaptığım en büyük iyilik! – Bu gizli *kendi* –sanki gömülmüş– başka *kendileri* dinlemenin (ve her şeyden öte bu okumak anlamına geliyor!) sürekli zorunluluğu sayesinde sanki sessizliğe indirgenmiş gibi, çekingen ve şaşkın bir halde yavaş yavaş uyandı – ama *yeniden konuşuyordu*. Yaşamımın en hastalıklı ve en ıstıraplı olan bu döneminde olduğu kadar hiçbir zaman kendimde bu kadar mutluluk hissetmedim: bu "kendime dönüş"ün ne olduğunu anlamak için "*Kızıllığı*"na veya "Gezgin ve Gölgesi"ne bakmak yeterlidir: iyileşmenin en yüksek biçimi..." (*Ecce Homo*, Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum, 4.)[1]

[1] KSA, Cilt 6, s. 326 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum,' *İnsan-*

Wagner'le kopuş ve bunun olası sonuçları, özellikle sonraki kafa karışıklıklarını da aydınlatır şekilde, Lou Salomé tarafından yorumlanmıştır. Eğer bu dönemde geçici olan bir denge bozulmuşsa, belki de –Nietzsche tarafından boyun eğilen ve kabul edilen Wagnerci *sahte babalık* temasıyla – *Ödipal şemanın* başlangıcı söz konusu olmuştur– geciken bir başlangıç: *büyüleyici Cosima'nın çizgileri içinde Anne'nin fethi* – bununla birlikte bu olay, Nietzsche'nin kalbinin kıvrımları içinde sansürlenmiş, ertelenmiş, gömülmüş ve muzaffer bir geri çekilişin dış görünümünün altına gizlenmiştir: Wagner, baba fantazmı olarak yıkılmıştır – Wagner'in ölümünden üç yıl sonra, bu açıdan kuşkunun ötesine pek geçmeyen bazı açıklamaları, Nietzsche'nin son dileğiyle – *Ariadne, seni seviyorum*– doğrulanmış olan kaygıları sezdiriyordu.[1]

(Ama bunlar *a posteriori* yeni yapılandırmalardır ve bu bağlamda yalnızca –Nietzsche artık Nietzsche olarak varolmazken– iki ismin libidosal bir ruh halini tatmin etmeye özgü tek bir nesneyi kapsadığı bir zamanda, *Cosima* sözcüğüyle değiştirilebilir olan *Ariadne* sözcüğü geçerlidir.)

Anne'yi Cosima çizgileri altında fethetme niyetinin başarısız olup gizlenmesi, tam da Nietzsche'nin taslağını yaptığı ilk şemanın baskın olmasından kaynaklanır: *babası olarak ölü, annesi olarak hâlâ yaşayan* (ve yaşlanan) – ki ona bunun *temel zorlamasını* yorumlamaktan başka seçim yapma olanağı kalmadığına inanmak gerekiyor.

Bu ikili kökeninin (düşüş ve ilerleme) yeni oluşumunu ele almak ve öncelikle bu iki eğilimi birleştirmek istemesi; bu çabasıyla kendini dostlarının arasına atmaya çalışması; Rohde başta olmak üzere, en

---

ca, Pek İnsanca, § 4.

[1] Cosima Wagner'e gönderilen kart, Ocak 1889 başları. Schlechta, Cilt 3, s. 1350 = Middleton, Mektup 204, s. 346.

beğendiği okul arkadaşlarının direnciyle karşılaşması – işte onu çiftler yanında, öncelikle Overbeck ve karısı, daha sonra Paul Rée ve Lou Salomé'nin oluşturduğu "maceracılar" çifti yanında destek aramaya götüren durum.

Kuşkusuz, Nietzsche'nin birçok kez konuğu olduğu ve uzun süre bir arada oturduğu Overbeckler, entelektüel eğilimleriyle, Nietzsche'ye verdikleri tinsel ve maddi destekle, onun kendilerine açtığı sırlarla çoğu zaman savunmasız kalan muhataplardı – özellikle bu sırlar kökenleri açısından Overbeck çiftinden tamamen farklı bir çift olan Lou ve Rée'yle ilgili olduğu zaman. Ama, Nietzsche her iki çift için de, ivediliğinin kararsızlıklarını ve yanlış adımlarını açıklayabilen karanlık bir gereksinime boyun eğiyordu: *kendi tarafından kendine doğma zorunluluğu ve bunun için dişi ve erkek olan ikili bir güçlü kişiliğe teslim olma eğilimi* – daha önce Wagner çifti yanında büzülen eğilim.

Söz burada ona, kadının kalbine giz veya giz benzerleri koymak, kadının belleğinde yaşamak, erkeğin tepkilerine göre kendini sınırlandırmak ve sonunda onların karşılıklı izlenimlerinden bütünleştirilmiş kendi özü gibi bir şeyi çıkarmak anlamına gelse bile aylak erkekliğini gizlemek için bir bahane sağlar.

Dostları Rohde ve Overbeck'in evlilikleri, onun varlığı üzerinde, bekârlığın kimi kez ona ağır gelmesi, kimi kez onu güçlendirmesi anlamında etkili oldular: bir eş onun hastabakıcısı ve müridi olabilirdi.

Bu şekilde kendini bir çifte teslim ettiği her defasında kendinin yaratımını terk ediyor: yani, kendini tüm dürtüleriyle birlikte ortaya koymaya cesaret edemiyor ve *çiftin tepkisinden*, yani türün "sürüsel" yasasından, yaşamın anlamını almayı umuyordu. Kendisini serbest bıraktığında veya onlardan koptuğu anda, kendi imgesi, kendi tutarlılığı için çalışıyor: *babanın mezarı yeniden açılıyor* (müzik yeniden baş-

lıyor). Aynı anda yaşamın sürüsel anlamını yadsıyor, babayı *Kaos* olarak ve *babayla ilişkiyi Bengi Dönüş* olarak yüceltiyor. Bu *ilişki* sonuçta *kendi kendine annelikten*, kendini doğurmaktan başka bir şey değildir; *Wiederkunft* (dişil ad) *Niederkunft*'a (sözcük olarak, "dünyaya gelmek," doğurmak, dünyaya getirmek) yakındır.

O halde, Nietzsche hiçbir zaman kendinin babası değildir, çünkü *Nietzsche baba olarak ölüdür – ölü Tanrı* tek Tanrı olarak her zaman *Tanrı* olarak kalıyor; ama çoğul Tanrı olarak (Kaos), metamorfozun özüdür ve böylece Dönüş döngüsünde dolaylı olarak bulunan rastlantısal bireysellikler kadar tanrısal figürler halinde de açığa çıkarlar.

Ecce Homo'daki diğer birçoğu gibi bir açıklamanın içeriğini kavramak söz konusu olduğunda, biyografik olgulara gönderme yapıldığı anda – farklı planları ve yapıları birbirine karıştırma tehlikesi içine giriliyor: bununla birlikte burada yalnızca *sahte bir otobiyografi* olan *otobiyografi tarafından önceden yorumlanmış* konu, tam da bu yorumla bir zorlamaya ihanet eder: Nietzsche'nin ucuna kadar gidemediği yaşanmış olayların zorlaması. Şu sözcüklerin söylediği budur: *annem olarak hâlâ yaşıyorum ve yaşlanıyorum.*

Nietzsche, baba gölgesine bağımlılığı içinde, kendi *doğmamışlığını* sürekli hissetmekten geri kalmaz: doğması gereken "çocuk," yalnızca onun "yerini tutan" yapıt da değildir; buradan kendisine uygun gördüğü *portre*, savunucu *ikizi* ortaya çıkıyor: *Ecce Homo*. İşte, *kendisi için* olduğu *annenin kısır yaşlanmasını* telafi etmesi gereken şey.

Nietzsche, Rée-Salomé çiftine karşı erkekliği içinde ve erkekliğiyle acı bir şekilde başarısızlığa uğruyor: bu çift, onun için artık, Wagner çiftinin benzer biçimde olduğu gibi "baba" karakterindeki bir çift değildir. Bu bir "erkek ve kız kardeş," "kaybolmuş çocuklar" çiftidir. Bu çiftle ilişkisinde, Nietzsche *bir üçüncü taraf olarak* bütünleşmeye

çalışmakta ve bunu başaramamaktadır, çünkü aynı anda *hem tinsel baba, hem aşık ve hem de rakip olarak davranmak* ister.

Kendini ne baba olarak kabul ettirebilmiş (*ölü baba* olarak daha az olmak üzere) ne de *düşünce ustası*, "düşünceler düşüncesi"nin doktoru olduğunu ileri sürebilmiştir, çünkü "Dönüş" öğretisi onu hâlâ baba gölgesine bağlayan karanlık ilişki içinde tutmaktadır: Ne *kadın* ne de *mürit* olarak sahip olamadan Lou'ya gizini açar. En kötüsü, Nietzsche'nin, yarı kardeşçe bir içtenlikle bağlandığı, en alta düştüğü zamanda onu güçlendiren bir özeni ve bir düşünce alışverişini borçlu olduğu ve sonunda onda alt edilemez bir rakip bulduğu Rée'ye karşı hareket edememiş olmasıdır: Nietzsche onun Lou'nun yanındaki en güvenilir aracı olduğuna inandığı sırada, Rée'nin kendisiyle oynamasına izin vermiştir.

Nietzsche'nin kişisel olarak mürit oluşturamaması, konuları bu şekilde birbirine karıştırmasından ileri gelmektedir: bu durum, yalnızca öğretisinin çağdaşları için anlaşılmaz olan özelliğinden değil, aynı zamanda kendisinin duygusal karışıklığından kaynaklanmaktadır.

Lou macerası –Nietzsche'nin Bengi Dönüş vahyinin sonuçlarını çıkaracağı sırada– bir sınama oluyor: Nietzsche son metamorfoza varırken, Lou'yla karşılaşma onda bir engelin oluşmasına neden oluyor: ben'inin son dirilişi olarak *erkeklik gururu*. – Lou bir tuzaktır: bu anlamda Lou, Nietzsche'nin sahip olma gereksinimini tahrik ediyor – ve artık hiçbir zaman rastlayamacağı bir kadın mürit görünümü altında tahrik ediyor.

Zerdüşt'ün ve onu izleyen yapıtların doğuşunu gören dönem "*tamamlanan bir mutsuzluk*" dönemi olmuşsa, bunun nedeni, "*ölümsüzlüğün pahalıya mal olması*" ve "*yaşarken birçok kez ölünmesidir*," Lou deneyinin bunun bedeli olduğu söylenebilir: Nietzsche, bu sınamadan ancak, nesnesine karşı talepte bulunan içindeki bu erkeklik tarafını öldürerek sağ çıkabilmiştir. Öldürdüğü şey, Eros değil, *kendi içinde Eros'u "normalleştirmiş" olan şeydir*: evlilik üzerine, "tutkuları için bir 'anıt' diken" aşıkların birleşmesi üzerine olan düşünceleri neredeyse sözcüğü sözcüğüne Lou'nun kendi anılarında dile getirdiği düşüncelerle aynıdır. Bu macerada, Nietzsche, hiçbir şekilde *biricik durum* konusu ile üremenin "sürüsel" gereksinimini birbirinden ayırmamaktadır: ve bu şekilde Lou'yu ahlaksal ve fiziksel olarak dölleme arzusuyla kendisine çok benzer bir yapıyla temasta hissettiği heyecanı birbirine karıştırmaktan kaçınmamıştır. *Zerdüşt*'ün yaratılmasını "bir oğul sahibi olmak" arzusunu telafi eden şey olarak açıklamayı istemek tamamen anlamsızdır. Nietzsche'nin Lou'ya karşı olan daha sonraki

davranışı, bir süre için kız kardeşinin bakış açısının etkisinde kalarak Rée'ye hakaret etmeye ve onu neredeyse düelloya davet etmeye kadar gitmesi – bütün bunlar onu yok olmaya götürecek şekilde *parçalayacaktır*. Kendi kendine öldüğünü söylemek çok fazla abartılı olmayacaktır. Kuşkusuz bu durumda *Zerdüşt*'ün yaratılması mucizeyi andırmaktadır – ama bu, mucizevi bir gösteridir. Çünkü Nietzsche bu noktada kendini aşağılanmış, hakarete uğramış hissetmektedir ve temel olarak *muğlak*, onun doğuşunu gören koşullar kadar muğlak olan *bir karakterin rolünü* benimsiyor. Sondan bir önceki yeni Nietzsche, başkaları için olduğu kadar kendisi için de yırtıcı bir saldırganlıkla güçlü bir yapıyla kendini yeniden yaratır: *Zerdüşt* maskesi altında Lou'nun neden olduğu derin yara kapanır – erkekliği toplumsal ve insani olarak iletilebilir biçimlerinden kurtulur: böylece düşüncesi bir kez daha onu yaralanabilir hale getiren kendinin yanlış tasarımını yok eder. Tam bir duygusal yalıtımın içine atılan yeni Nietzsche, rahatsız edici her duygudan arınmış olan kafasının hayvansal dürtülerin son bir akınını kabul ettiği sınırsız bir kinizmle desteklenir: Nietzsche, *Dionysos* adını verdiği bu fışkırmayı o kadar büyük bir enerjiyle benimser ki sağlığı yeniden kötüleşir. Nekahet dönemleri uzun ve ıstıraplı olur.

11 Şubat 1883'de Overbeck'e şunları yazmıştı:

"Senden hiçbir şey gizlemeyeceğim: kötüye gidiyorum. Gece yeniden beni kuşatıyor: bir yıldırımın parladığı duygusu; kısa bir süre için tamamen konumun ve ışığımın içindeydim. Bundan sonra hepsi bitti. Ne olduğunu hiçbir şekilde bilmediğim bir şey vuku bulmadıkça, kaçınılmaz olarak yok olacağıma inanıyorum.

...

Yaşamımın tamamı gözlerimin önünde parçalandı: *tedirgin edici şekilde gizli tutulan bu yaşam her altı yılda bir adım atıyor ve gerçeği söylemek gerekirse, bu adımı atmaktan başka bir şey istemiyor: buna karşın, geriye kalan her şeyin,* bütün insani ilişkilerim yalnızca benim maskemle bağlantılı *ve sürekli olarak tamamen gizlenmiş bir yaşamı sürdürmenin kurbanı olmak zorundayım. Her zaman en acımasız rastlantılarla karşı karşıya kaldım – veya daha doğrusu: kendimi her tür rastlantının zulümlerine kendim uğrattım..."*[1]

Şu tuhaf tümce: "tedirgin edici şekilde gizli tutulan yaşam." O halde Nietzsche'nin maskenin altında gizlediği şey neydi? "*Ne* olduğunu hiçbir şekilde bilmediğim bir şey vuku bulmadıkça, kaçınılmaz

---

[1] Franz Overbeck'e mektup, 11 Şubat 1883, *F. Nietzsches Briefwechel mit Franz Overbeck*, s. 198 = Middleton, Mektup 110, s. 206-7 vd.

olarak yok olacağıma inanıyorum." Onu yok edecek olan başkalarıyla maskeli bir ilişki yaşaması olgusu mudur, yoksa tersine gizlediği şey mi buna neden olacaktır? Burada anılmaya değer şu söz: kendimi "her tür rastlantının zulümlerine kendim uğrattım." *Maskeyi çıkarma* anı *rastlantısal* şekilde geliyor ve böylece kendisine karşı bir zulüm halini alıyor.

Rastlantısal şekilde başına gelen her şeyden bir "zulüm" oluşturduğunu söylemek, Nietzsche açısından yeni bir yorumlamadır. Oysa, zaten taşıması gereken "maske" telkin edilmiş bir yorumdan kaynaklanmaktadır: karşılaşmanın rastlantısallığı nasıl bu yoruma yol açamaz? Rastlantı nasıl her zaman bir sürekliliğe göre yeniden yorumlanmış olamaz? Ve burada Zerdüşt'ün sözü kendini kabul ettiriyor: *"Ben yalnızca parça, bilmece ve korkunç rastlantıyım"* – ki bundan bir bütünlük oluşturmayı ister.[1] O halde eğer maske başkalarıyla olan ilişkide sahte bir bütünlükten başka bir şey değilse, *gizlediği gizli yaşamının yalnızca korkunç rastlantı, parça ve bilmece olacağını* söylemek mümkün mü? Bu durumda rastlantının zulmü nereden kaynaklanıyor, Nietzsche'nin boyun eğdiği zulme nasıl dönüşüyor? Lou'yla ilişkide nasıl zulme dönüşüyor? Nietzsche, kendini ona açarken, bütünlüğünü bulduğunu zanneder. Ama bu açılmayı ve ondan kaynaklanan bağı düşüncesiz bir girişimle bozar: kişisel olarak Lou'ya sahip olma arzusu yıkıcı bir şekilde ortaya çıkar. Burada Nietzsche, rastlantıyı aşmak yerine, kendi yazgısının tuzağına düşer. Bu evlenme teklifiyle kendisinden gizlediği yalnızlığının dehşetine boyun eğer. Ve böylece mektubun başındaki tümcenin anlamı ortaya çıkar: *"Hiçbir şekilde ne olduğunu bilmediğim bir şey vuku bulmadıkça* kaçınılmaz olarak yok olacağı-

[1] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 2. Bölüm, 'Kurtarma Üstüne.'

ma inanıyorum." Nietzsche'nin, kendisinin yanlışlanması olarak fırlatıp attığı maske, Nietzsche'nin kendisine karşı olan korkunç rastlantısını kapsıyor. Nietzsche'nin süreksizliği benimsemesine ve rastlantı korkunç olmaktan çıkıp neşeli bir rastlantısallık haline gelinceye kadar.

OVERBECK'E,

1883 yazı (Sils-Maria)

Sevgili dostum Overbeck,

Yakınlarda saygıdeğer eşin için yaptığım gibi sana da bütün içtenliğimle birkaç sözcük yazacağım. Hâlâ beni yaşamaya zorlayan ve ıstırap verici şeylerle işimi bitirmek zorunda kalmama neden olan bir amacım *var. Bu amaç olmadan – bu şeyleri daha hafife alacaktım – uzun süreden beri yaşamıyor olacaktım. Ve bunun nedeni yalnızca, bu kış beni yakından gören ve durumumu kavrayan her kişinin bana:* kendin için kolaylaştır! Ve öl! *deme* hakkına *sahip olması değildir – aynı zamanda fiziksel ıstırabımın korkunç yılları sürerken aynı şeyi kendime söylemiş olmamdır. Ve Cenova yıllarım yalnızca bu amaç uğruna kendimi zorlamaların uzun bir zinciri olmuştur ve bu, tanıdığım hiçbir insanın zevkine uymamaktadır. Böylece, sevgili dostum, "içimdeki zorba" bu kez hâlâ yenmemi* istiyor *(uzunluğu, yoğunluğu ve çeşitliliğine göre* bedensel acılarla *ilgili olarak, kendimi en deneyimli ve en çok çekmiş insanlar arasında sayma hakkına sahibim: o halde, ruhun acıları açısından da öyle olmam gerekmesi benim* kısmetim mi?*). Ve düşünce tarzım ve son felsefemle tutarlı olması için bana mutlak bir zafer gerekiyor: özellikle yaşanan deneyimin altına* ve *üst düzeydeki bir kâra dönüşmesi.*

Şu an için, gerçeği söylemek gerekirse, ben her zaman savaşımın *ta kendisiyim: öyle ki değerli eşinin yakın zamandaki davetleri, bana, birinin yaşlı Laokoon'u yılanlarını yenmeye teşvik ettiği izlenimi veriyor.*

Yakınlarım ve ben – birbirimizden çok farklıyız. Bu kış için gerekli olduğunu düşündüğüm, artık onlardan mektup kabul etmeme kararı artık kesin olarak sürdürülemez (bunun için yeteri kadar katı değilim). Ama tehlike büyük. *Bana vuran, bana dokunan her şeyin merkezime doğru yönlenmesine yol açacak kadar içedönük bir yapıdayım. Geçen yılın mutsuzluğu ancak beni yöneten amaçlara ve niyetlere oranla* çok büyüktür: *benzer bir amacı kendime verme* hakkıma *gelince, korkunç bir şekilde kararsızdım ve kararsız oldum. Zayıflık duygum, tam da her şeyin, ama her şeyin bana cesaret vermiş olması gereken anda beni ele geçiriyor.*

Sevgili Overbeck, bana tamamen sakinleştirici *bir şey sağlama konusunu düşün! Şimdi en güçlü ve en uç çarelerin gerekli olduğuna inanıyorum. Bu deliliğin beni gece gündüz hangi dereceye kadar öfkelendirdiğini hayal bile edemezsin.*

Bu yıl yalnızca kendim ve mutsuzluğum üzerine en aydınlık *ve en* dingin *şeyleri düşünebilmem ve yazabilmem: işte bildiğim en açıklanamaz mucize.*

Kestirebildiğim kadarıyla, gelecek yıl yaşamam benim için şart – *onbeş ay daha ayakta* kalmam *için bana yardım et. Ama Rée'ye ve Matmazel Salomé'ye karşı yazılan her küçümseyici sözcük bana ıstırap veriyor: bana kine pek uygun değilmişim gibi geliyor (buna karşın kız kardeşim son olarak çok iyi bir ruh hali içinde olmam gerektiğini, çünkü "hoş ve neşeli bir savaş"ın söz konusu olacağını yazıyor).*

Bildiğim en güçlü sakinleştiricileri *kullandım ve özellikle en yüksek ve en ezici üretkenliğime başvurdum. (Bu arada "Ahlakçılar İçin Ahlak"ın taslağı bitti.) Ah! dostum, ben, pratikten ve kendini yönetmekten kopmuş eski bir ah-*

lakçı değil miyim ve bu kış burada kendi yöntemlerimle sinirsel ateşimi tedavi etmeye kadar hiçbir şeyi savsaklamadım. Ama dışarıdan *destek görmedim: tersine sanki her şey beni uçurumumun dibine perçinlemek için elbirliği etmiş gibi görünüyor: böylece geçen yılın korkunç kışını geçirdim, Cenova kıyısı öyle bir kışı hiç görmediği gibi, şimdi bu soğuk, hüzünlü ve yağmurlu yazı da hiç görmemiştir."*[1]

Yoğun mutsuzluk bütün ağırlığını Nietzsche'nin kendisi için zorunlu kıldığı *amaçla orantılı* olarak alır. Bu amaç – nedir? Bengi Dönüş öğretisi, yeniden değerlendirme –yani düşüncesinin gelecek kuşaklar üzerinde etkili olması için tamamlanmış araç– veya hâlâ *başka bir şey* mi söz konusu? Daha çok, Nietzsche'nin bu yapıtla tamamlanacak veya *her durumda tamamlanması gereken metamorfozu* söz konusu değil midir? *"Bana dokunan her şeyin merkezime doğru yönlenmesine yol açacak kadar içedönük bir yapıdayım."* O halde yaşamında dışarıdan gelen her önemli olayı yapısının *merkezine* koyması, ya bu merkezi tehdit ediyor ya da zenginleştiriyor. Nietzsche kendini ancak *amacı* için seviyor: *yaşamın tuzaklarının kurbanı* olduğu sürece kendinden nefret ediyor ve Lou'yla olan macera, sonuçları nedeniyle, bildiklerinin *en kötüsü* olmuştur. Başarısızlığın derinliği, ona sınırsız bir telafi gerektirecek boyuttadır: insani olarak, yıkımı onu olası her yola sürüklemektedir.

Nietzsche, Lou'yla olan macerasında, düşüncesinin tüm ağırlığını devreye sokmuştur: eğer düşüncesi "şanslı bir seyir" izleseydi, Nietz-

[1] Franz Overbeck'e mektup, Yaz 1883, *F. Nietzsches Briefwechel mit Franz Overbeck*, s. 22-3 vd = Middleton, Mektup 117, s. 214-15 vd.

sche sürüsel gereksinimlerle uzlaşacaktı; Lou da bunun *aracısı* olacaktı. Böylece, yaşam yapısının "merkez"ini korumuş olacaktı. Ama yaratma eyleminin onun *merkezden çıkmasını* hızlandırması Nietzsche'nin yapısında vardır. *Yaratma (her yaratma) bir dengesizliğe yol açar*: yalnızca deney, yeni güçlerin birikimi yoluyla merkezi yeniden oluşturabilir. Eğer deney yaratıcılıktan uzak olursa, hiçbir şekilde yaratma eylemine özgü güçleri ortaya çıkaramaz ve yaratma eylemi de kısır bir tepkiden öteye gidemez. Çünkü tepki yedekleri kullanır ve bir şekilde statükoyu sarsar.

Oysa, ne kadar çok yaratım, sanki başarısızlık onun zorunlu koşuluymuş gibi bir başarısızlık deneyiminden doğmuştur. Ve Nietzsche bunu birden fazla kez yaşamıştır. Ama burada çok başka bir işlem işin içine giriyor ve böylece çok başka bir düzenlemeyi gerektiriyor. *Fantazm ancak başarısızlığa göre oluşuyor. Olumlu bir deneyim bu düzenlemeyi zorunlu kılan fantazmın karşısına çıkıyor.* Bunlar yabancılaştırıcı güçler ile yazıları arasındaki arz ve talebi önceden belirlenmiş olan bir fantazm ekonomisi hazırlamışlardır. Stereotipi olarak kendi yabancılaşmış durumlarını seçenler delilerdir. Bu şekilde stereotipleştirilmiş durumlarla ifade ettikleri şeyi ve bu durumların onlara *ifade aracı* olarak kullanıldıklarını bilmektedirler. Ama ifade aracı özde, *mevcut olma eylemi* yapmanın ve bu şekilde şeylerin düzenini bozmanın bir tarzından başka bir şey değildir. *Deneyleri* ne olursa olsun, *yaşam* ve *düşünce* arasında değil de, *yaşam rüyaları* ve *sanatları* arasında bir *değiş tokuşun* konusudurlar. Deneyleri belirleyen şeyin fantazmlar olduğunu ve *sanatlarının* bunları istenen anda bulduğunu biliyorlar.

Oysa istenen bu an, Nietzsche'yi sanat bölgesinin ötesinde bekliyor: tek ve yeri doldurulamaz muhatabından ayrıldığını fark ettiği andan itibaren, Nietzsche, tanıkların gözü önünde katastrofa giden yo-

la giriyor – kendi metamorfozunun istenen zamanında. Lou'yla yaşanan başarısızlığın ertesinde, usta yalnızca müritsiz kalmıyor, aynı zamanda insanın içindeki erkeklik doymamış olarak kalıyor: engellenmiş bu erkeklik 1883 yılında derin bir yara açıyor, içinde Nietzsche'nin ben'inin fiili olmaktan çıktığı ve koptuğu *boşluk*: *Zerdüşt*'ün yaratılması, bunun sadece dışsal bir telafisidir ve hatta çevresel algılama düzleminde bir telafi bile değildir. Nietzsche, bu noktadan itibaren, geçmişin mesafesi nedeniyle, bu geçmişi mevcut ben'inin yıkıntıları üzerinde yeniden inşa eder: Tribschen'in idilini yeniden yorumlar ve Wagner'i küçülterek, Cosima'yla ilişkide sınadığı duyguyu daha özgürce hayalinde yeniden canlandırır. Ama, içinde babanın (Tanrı Baba) Minotauros (Wagner'in çizgilerinde) haline geldiği: Anne'nin (Franziska Nietzsche değil) ve kız kardeşin (Elisabeth değil) *Ariadne* (Cosima'nın çizgilerinde) adını aldığı –buna karşın Nietzsche'nin annesinin ve kız kardeşi Elisabeth'in bu geriye gidişin rekabetçi ve cezalandırıcı temsilcileri olacağı– bir "kompleks"in taslağını çizmek için, Nietzsche'nin çocukluk anılarından –(düş)– gençlik anılarından –(hayalet)– Euphorion'un hırçın zevkinden yararlanacak bir analizin kaba ve kolay taslağını bir tarafa bırakalım.

HASTANIN EN GÜZEL BULUŞU

"...Bugün *hastalıklı* olarak değerlendirilmesi konusunda anlaşmaya varılan bir dizi psikolojik durumu burada dolu ve parlak bir yaşamın göstergeleri olarak ortaya koyuyorum. Ama, bu arada, sağlıklı ve hastalıklı olan arasındaki bir çelişkiden söz etmeyi unuttuk: burada dereceler söz konusudur –bu durumda, bugün '*sağlıklı*' diye adlandırılan şeyin uygun koşullarda sağlıklı olacak şeyin daha düşük düzeyini gösterdiğini– görece olarak hasta olduğumuzu kabul ediyorum... Sanatçı daha güçlü bir ırka aittir. Bizde bize zararlı ve hastalıklı gelecek şey, onda doğadır. Ama bize, tam da makinenin *güçsüzleşmesinin*, her tür önerinin ötesinde anlamanın çılgınca gücünü mümkün hale getirdiği itirazı yapılmaktadır: bizim küçük isterikler bunun kanıtıdır.

Canlılığın ve gücün *bolluğu*, yaşamın yoksullaşmasını olduğu gibi kısmi özgürsüzlüğün ve telkin edici inceliklerin duyusal halüsinasyonlarının semptomlarını tahrik edebilir – uyarı başka şekilde koşullanmıştır ve sonuç aynı kalmaktadır... Ama sonucun yankısı aynı değildir: bütün hastalıklı yapıların sinirsel tuhaflıklarının ertesindeki aşırı çöküntülerin sanatçının durumlarıyla hiçbir ortak noktası yoktur: sanatçı mutlu dönemlerinin *bedelini ödemek zorunda değildir*... Bunun için yeteri kadar zengindir: yoksullaşmadan saçıp savurabilir.

Bugün 'dahi'yi nevrozun bir biçimi olarak göre-

bileceğimiz gibi, belki de sanatsal telkin edici güç – ve sanatçılarımız aslında küçük isterik kadınlara çok benziyordur! Ama bu, "sanatçı"ya karşı değil 'bugün'e karşı çıkmaktadır."[1]

[1] Schlechta, Cilt III, s. 754 vd, = WP, § 812, s. 430.

Bu fragmanların birinde veya ötekinde, Nietzsche'nin düşünsemesi hiçbir zaman öncelikle kendi içinde düşünsemesinin zıtı bir perspektifi *yansıtmadan* ortaya çıkmaz. Bu fragmanların hepsi, bir yönü yalıtılmış olarak aydınlatmayı amaçlar –*direnç* ve *dirençsizlik* gibi– ama bu terimler Nietzsche'nin kendisi tarafından olduğu kadar bir rakip tarafından yapılan zıt bir kanıtlama için de kolayca kullanılırlar: *güç* veya *güçsüzlük* terimlerinin bu ölçütlere göre kanıtlanmasının gerektiği her kez, *dekadans* kavramının zıtı *ilerleme* kavramıyla birlikte gerektirdiği şey budur. Bunun sonucunda, gücün, güçlü biricikliğin *belirtileri* ancak olumsuzca belirlenebilirken (hastalık, akıl bozukluğu, anlaşılmazlık), dil Nietzsche'yi karşı kampa fırlatmaktadır (sağlık, kural, sürülük). Ve aslında, güçsüzlüğün olduğu kadar gücün belirtileri, hastalığın olduğu kadar sağlığın belirtileri aynı görünüme sahip olmalarıyla şaşırtıcıdırlar.

Nietzsche'nin açıklamaları içinde, sağlığın sürüsel ölçütüyle hastalıklı biriciklik arasında sürekli olarak bir iç içe geçme vardır. Belirsiz anlamıyla "*güç istenci*" terimi öncelikle "toplumsal" kavrayışa hitap etmektedir, Nietzsche'nin biriciklikten yola çıkarak bu terime verdiği içerik ve yön, ancak kendi doğrulamasına zararlı bir uzlaşma aracılığıyla ortaya çıkabilir: örneğin zararlı istilalara karşı *direnç veya dirençsizlik* gibi – bu örnek ancak, geleneksel ahlak anlamında, eğer birey sürekli özdeşliğini sürdürebilirmiş gibi görünüyorsa anlaşılabilir ve eğer birey Nietzsche için olduğu gibi yalnızca bir varsayımsa

ve özdeşlik ilkesi yok olmuşsa kavranılamaz hale gelir.

Önce *yaşanmış*, daha sonra *düşünülmüş* olay olarak *biricik olayla* ilgili bir anlama sahip – ve artık toplumsal kavrayışa değil de duyarlılığa, heyecana, duygusallığa, yani her bir kişinin ve herkesin dürtüsel yaşamına hitap eden *Bengi Dönüş* gibi bir terimle veya bu son alandaki anlaşılabilir durumları kapsayan bütün terimlerle durum çok farklıdır. Nietzsche bu terimleri, *varlığını sürdürme* kaygısını içeren *sağlık* ve *hastalık* gibi ölçütlerin ışığı altında inceler incelemez, kurumsal dilin adlandırmalarını yeniden kullanır ve yeniden gerçeklik ilkesiyle yargılanabilir hale gelir.

Türün yasalarına göre, yozlaşma durumları veya kazalar olan deli ya da hilkat garibesi, toplumsal olarak hangi ölçüde insan yaşamını "zenginleştiren" istisnai durumlarla karşılaştırılabilirler? Burada *zenginleştirmek* ne anlama geliyor? Doğal süreçler sıradan hilkat garibesinin belirgin niteliği olan *kısırlığın* içinde yoksullaşıyor mu? Hilkat garibesinin Mozart haline gelmesi için hangi sınıra uyuldu veya hangi sınır aşıldı veya tersine Mozart'ın hilkat garibesi olmaktan kaçınmasını sağlayabilecek ne oldu? Aynı heyecanlar hem *acımasız* hem de *kısır* –toplum için kısır– tarzda kullanılmışlarsa?

Ne hastanın, delinin, hilkat garibesinin, istinai durumlardan farklı olarak ne zaman kısır durumlar olacaklarını ne de istisnai durumların normal ve vasat olarak normal olan varlıkların kitlesine, vasatlıktan çıkacakları zamanları bilmelerini sağlama bahanesiyle ne zaman verimli olacağını kesinlikle bilmiyoruz. Verimli ve kısır terimleri, yalnızca söz konusu durumlarla ilgililerse, faydalılık ölçütleri olarak ve böylece de tamamen sürüsel tin tarafından meydana getirilmiş olarak kalırlar. Bundan dolayı, Nietzsche, burada da hâlâ bunun iyi ve kötü yanlarını ele alır: isteği dışında kendine karşı ve kitle lehine – Nietz-

sche *verimli bireyler istiyorsa*, yalnızca bu bireylerin varlığı (türün, yani kitlenin varlığı) doğrulamalarıyla birlikte, *verimliliğe* inanmak zorundadır ve bu terim yeni baştan *başkasına* (yani türün bir temsilcisine) *yararlı* olan ve salt varlığın *zenginliği* olan şey arasında ayrım yapan bir yorum gerektirir, eğer bu zenginlik türden ve onu temsil eden diğer bireylerden gizleniyorsa, aynı anda hem zenginlik ve hem de değiş tokuş edilemeyen, yani *fiyat konulmamış olan* zenginlik olarak kalır.

Nietzsche bundan sonra kendi *dekadans* nosyonundan kurtulmayı başarabildi mi? Bu nosyondan kurtulmaya çalıştı mı? Bu nosyon kendiliğinden ona güçsüzleştirici görünecek kadar varlığın karmaşıklığını hissetti mi? Bu nedenle mi *değerlerin yeniden değerlendirilmesi* – "başyapıt"– gerçekleşme noktasına ulaşamadı? Ve bununla birlikte, *dekadans* terimi sonuna kadar yeniden görünüyor, aynı zamanda sağlıklı ve hastalıklı ölçütleri varlıklarını sürdürüyorlar – çünkü kuşkusuz hastalıklı ve dekadansın bütün "olumlu" nitelikleriyle olan bu suçortaklığı, karşılık olarak bu aynı nitelikleri kuşkulu hale getiren ölçütü gerektiriyor: burada temel nokta bilinçliliğin hiçbir zaman yaşamı terk etmemesi ve yaşama ihanet etmemesi, her zaman ona boyun eğmesi, en kör biçimleriyle bile yine de yaşamı yüceltmesidir. Oysa, Nietzsche bunu yaparak "*hastanın en güzel buluşu*"na – egemen kötülüğe: yani kendi saldırganlığına boyun eğmiştir.

" NEDEN GÜÇSÜZLER KAZANIYOR

Özetle: hastaların ve güçsüzlerin daha fazla *merhametleri* /dayanışma duyguları/ vardır, daha "insani"dirler:

hastalar ve güçsüzler daha fazla *tin* sahibidirler, daha değişken, çeşitli ve eğlendiricidirler – daha kötü niyetlidirler: *kötü niyeti* hastalar bulmuşlardır. (Raşitiklerde, sıracalılarda ve veremlilerde hastalıklı bir erken gelişmişlik vardır.)

Tin: geç olgunlaşan ırkların özelliği (Yahudiler, Fransızlar, Çinliler). Yahudi karşıtları Yahudilerin "tin"e ve paraya sahip olmalarını bağışlamazlar. Yahudi karşıtlığı, "gelişmemiş" olanların ("ayrıcalıksız olanlar"ın) başka bir adıdır.

Soytarı ve aziz – insani varlıkların en ilginç iki biçimi,

dahi ile "büyük maceracı ve suçlu" arasındaki yakın ilişki,

hastaların ve güçsüzlerin *büyüleme* avantajları vardır: sağlıklı varlıklardan daha ilginçtirler.

Ve bütün bireyler, en sağlıklılardan başlarsak, yaşamlarının belli dönemlerinde *hastadırlar*: – büyük duygusal devinimler, güç tutkusu, aşk ve intikam derin bozukluklarla birlikte bulunurlar. Ve dekadansla ilgili olarak, erkenden ölmeyen her insan bu dekadansı bütün yönleriyle temsil eder: o halde

her insan dekadansla ilgili içgüdüleri deneyle bilir:

insan, yaşamının neredeyse yarısı süresince dekadandır.

Sonunda: kadın! İnsanlığın iki parçasından biri zayıftır, tipik olarak hastadır, değişkendir ve vefasızdır – kadının, zayıf olmayı, sevmeyi, alçakgönüllü olmayı tanrısala dönüştüren zayıflık dini gibi, bu dünyaya tutunmak için güce gereksinimi vardır.

Veya kadın güçlüleri zayıflatır – onları büyülemeyi başardığı zaman egemenlik kurar... Kadın her zaman dekadansın temsilcilerinin, papazların suçortağı olmuş ve "güçlüler"in, *erkeklerin* karşısına çıkmıştır.

Sonunda: aynı zamanda zorunlu olarak hastalıklı, nöro-psikiyatrik ve suçlu unsurları getiren gelişmiş uygarlık...

Ara bir tür oluşuyor: istencin zayıflığıyla ve toplumsal korkaklıkla eylemin suçluluğundan ayrılan *sanatçı*, akıl hastanesi için hâlâ yeteri kadar olgunlaşmamışsa, antenleriyle her iki alanı da açgözlü bir şekilde incelemekten geri durmaz: kültürün bu özel bitkisi, yaşam tarzıyla, yerinde kullanılmayan "doğalcılık" sözcüğünü sömüren modern sanatçı – ressam, müzisyen, hepsinden öte de romancı...

Delilerin, suçluların ve "doğalcılar"ın sayısı artıyor: gelişen ve zorla *öne* doğru hızlanan bir kültürün göstergeleri –bu, döküntünün, artığın, elenmiş maddelerin önem kazandıklarını gösteriyor– *aşağıya*

doğru iniş sürüyor ve *kendi ritmini* izliyor...

Sonunda: devrimin sonucu olan toplumsal dalavere, eşit hakların verilmesi, insan varlıklarının eşitliği hakkındaki boşinanç. Bu nedenle, çöküş içgüdülerinin (hıncın, tatminsizliğin, yok edici dürtünün, anarşizmin ve nihilizmin) etmenleri, köleliğin, alçaklığın, hilenin ve ayaktakımının, yani uzun süredir toplumsal kademenin altında tutulan bütün katmanların içgüdüleri de dahil olmak üzere, bütün durumların, bütün toplumsal sınıfların kanına karışmaya başlamışlardır: iki üç kuşak sonra ırk tanınmaz hale gelecektir – her şey aşağılık hale gelecektir. Bundan, ayıklanmaya, her tür ayrıcalığa karşı genel bir içgüdü, *gerçekten ayrıcalıklıların kısa süre-de boyun eğecekleri şekilde, praksisin gücünün ve güvenliğinin, sertliğinin ve acımasızlığının genel bir içgüdüsü* doğacaktır."[1]

[1] KSA, Cilt 13, s. 365-7 vd, 14 [182], İlkbahar 1888 = WP, § 864, s. 460-1 vd.

Bu fragmanda, Nietzsche'nin *hastalıklı* ve *sağlıklı* ölçütünden kurtulduğu söylenemez; bununla birlikte, kendisinin hasta ve güçsüz olduğunu bildiği ölçüde bu varoluş durumlarını yeniden değerlendiriyor ve böylece kendi ayrımını değiştiriyor ve varoluşu en ince ayrıntısına kadar belirterek bu ayrımı zenginleştiriyor. İşte, Nietzsche, daha büyük bir merhamete sahip olduğu ve aynı anda tek başına kötülüğü "keşfettiği"; yaşlanmış, dekadan ırkları yeniden güçlendirdiği, daha fazla tine sahip kıldığı; *soytarıyı* ve *azizi* yeniden güçlendirdiği – ve bunun tersine, "dahi" ile "suçlu maceracı"yı aynı tür duygunun içinde birleştirdiği için hastayı yeniden güçlendiriyor. Nietzsche'deki böyle bir dönüş, büyük oranda Dostoyevski'yi keşfinden kaynaklanmıştır: çünkü, eğer her ikisi her birinin insan ruhunun benzer vizyonundan farklı sonuçlar çıkarıyorlarsa da, Nietzsche, Dostoyevski'nin "*cinler*"i ve "*yeraltı*"sıyla yakınlaşmasında sonsuz ve sürekli bir çekim hissetmekten ve Rus romancının kahramanlarına atfettiği birçok nitelikte kendini bulmaktan geri durmamıştır.

Sona doğru – sanatçının ve suçlunun yakınlıkları temasını gitgide daha sık kullanmıştır. Yapıntının yaratıcısının kendi tasarımı lehine saldırgan ve toplumdışı güçlerden vazgeçmesi fikri *Ecce Homo*'nun eşsiz bir pasajına yol açmıştır. Burada ortaya çıkan, "yüceltme" fikri olmayıp, korkaklık sonucu zorunlu olarak kendini bu yüceltmeye adayan kişiyi kınamadır, der: burada görüldüğü gibi, Nietzsche'ye göre sanat ne eylemi telafi edebilir ne de dürtünün yerine geçebilir; sanat,

şiddeti ve yıkımı, zevki ve onun tatminini yeniden üretse bile, *taşkınlığının* hem "suçun" ve hem de yapıntısının türetildiği hayali tasarımla olduğu kadar sapmalarla ve kayboluşlarla ifade edildiği güçlü bir yapının bütünlüğünü sakatlamak için bir bahane olmamalıdır. "Yüceltme" hiçbir şekilde bireyin "ahlak"ının güvencesi değildir. Nietzsche, yüceltmenin yaratıcı bir mutluluğun kaynağı olabileceğini, kendi zenginliğinin bir anından doğan aşırı bir gücün varlığını gösterdiği sürece kabul eder – *"Tanrı'nın kendisi de, günlük eserinin sonunda, bilgi ağacının gölgesinde yılan biçiminde uzanırken, bu şekilde Tanrı olarak dinleniyordu..."** [1]

* (6, 351, yayımlanmamış yazılar).

[1] KSA, Cilt 6, s. 351 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum,' '*İyinin ve Kötünün Ötesinde*,' § 2.

"Deliliğe neden olan kuşku değil, kesinliktir... Ama bu şekilde hissetmek için derin, dipsiz, filozof olmak gerekir... Hepimiz gerçek karşısında kaygılanıyoruz... *ama en güçlü gerçeklik rüyasına ulaşabilen güç, yalnızca eylem için, hilkat garibesi eylem için, Suç için en güçlü olan güçle bağdaşır değildir... aynı zamanda bu gücün varolduğunu varsayar...*" (*Ecce Homo*)[1]

Kesinlik, hezeyanın saldırgan niteliğini alıyor. Kesinlik, zihni nasıl hezeyana zorlayabilir? Burada söz konusu olan hangi *kesinliktir?* Suskunluğu her eşdeğeri reddeden indirgenemez öz söz konusudur. Çünkü kesinlik hezeyanı üretiyorsa, bunun nedeni, *hayal edilen hilkat garibesinin* bir suç eyleminin tersyüzünden başka bir şey olmamasıdır.

Lord Bacon, Shakespeare maskesi altında *hilkat garibesi eğilimleri* gizlemiş olacaktı. Eğer Nietzsche "**Zerdüşt**'ünü *Wagner adıyla* yayımlamış olsaydı, hiç kimse *İnsanca, Pek İnsanca*'nın (Zerdüşt'ün rüyasını gören) yazarından kuşkulanmayacaktı."[2] Ama Wagner ne Shakespeare'dir ne de Bacon'dır, buna karşın Nietzsche, Wagner'e, Shakespeare'in Francis Bacon'a karşı yapmak isteyeceği rolle karşılaştırılabilir olan ödünç bir rol vermekte tereddüt etmez: böylece Shakespeare'le Bacon'ın acılarını kendininkilere benzetir. O halde, Nietzsche burada Lord Bacon'la özdeşleşiyor: çünkü *kesinliğe* sahip, hezeyanı kabul edi-

---

[1] KSA, Cilt 6, s. 287 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle Akıllıyım,' § 4.
[2] KSA, Cilt 6, s. 288 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle Akıllıyım,' § 4.

yor: şöyle ki, *vizyon sahibi gerçeklik, gerçekliğin içindeki* vizyonu fark etme gücünü varsayıyor. Hezeyan *hilkat garibesi hareketin* içinde olmayıp, *eylemi gerçekleştirme gücünün* tasarlama gücünden önce geldiği *kesinliğinin* içindedir. *Hilkat garibesi, suçlu* terimleri burada vizyonun gücü tahrik etmesini sağlayan aşırılığı ifade eder.

Bir taraftan, *gerçekliğin içinde davranma* gücü, *kendini, en gerçek* vizyon gücü altında *gizlemek* zorundadır. Diğer taraftan, *birinin ötekini* varsaydığı *kesinliği* deliliğe yol açıyor: zorlama taklidin içinde çözülemiyor. O halde artık, gerçeğin iki farklı alanını, eylemin yapıntısıyla eylemin kendisini birbirinden ayıran hiçbir şey yoktur.

"*Böyle bir soytarılık yapma gereksinimi* hissetmek için, bir insan ne kadar çok ıstırap çekmek zorundadır!"[1] Bu nedenle, "soytarı," *ikili gücünün kesinliğini* gizlemek ve olduğu şeyi *sanki olmuş gibi yaparak alaya almak* zorundadır. (Shakespeare, Sezar.)

Nietzsche bu şekilde "uçurum" ve filozofu aynı düzleme yerleştirir: *bilgi, hilkat garibeliğinin itiraf edilmemiş gücüdür*. Eğer filozofun bu gücü yoksa, hilkat garibeliğini kabul etmiyorsa, filozof sadece bir soytarıdır. Ve Bacon, Shakespeare'in maskesi altında, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz "kendi etkinliklerini" yaratıcı imgeleme atfeder. Ama ne Bacon ne "soytarı" Shakespeare deli değillerdi; Nietzsche tarafından önerilen *kesinlik* olarak Nietzsche'nin kendi deliliği haline geliyorlar.

Ama Shakespeare'in sadece Lord Bacon'un yaşayan takma adı olduğu varsayıldığında: bu durumda her ikisi tarafından hissedilen "tatminsizlik" ancak Nietzsche'nin kendi sıkıntısını ifade etmesine yarar: tarihsel olayın bir kahramanı olarak varolma "imkânsızlığı" ve so-

[1] KSA, Cilt 6, s. 287 = *Ecce Homo*, 'Neden Böyle Akıllıyım,' § 4.

rumluluğunu üstüne alacağı olaylarda bir eşdeğerini bulmak istediği ahlaksal otoritesi. Bu olayları içinde taşıdığını çok iyi bilmektedir ve onları sezmektedir: ama Alman kamuoyunun sessizliğini veya anlayışsızlığını, ancak düşüncesinin karikatürü olabilecek somut durumları çağrıştırarak telafi etme noktasına gelmiştir. Biz başkaları olarak şimdi, çok sorunsal olan Shakespeare-Francis Bacon özdeşliği yoluyla yazgısının bilmecesini kendine göstermek isteyen bir kafadaki bu huzursuzluğun ağırlığını ölçebiliyoruz. *Rüya sahibi* gücün bakış açısı – kendi yapıtının bakış açısı– onu görünüşte rastlantısal *durum* kuramından, Dönüş'ün bireysel rastlantısallığı kuramından uzakta olan – bu keyfi takma ad oyununa sürüklüyor. Burada, tersine, anın takma adı kendisidir: ve bir andan başka hiçbir şey. Çünkü, bir andan ötekine, içerik ve anlam değiştiriyor.

Ama *delilik* terimi, Nietzsche'nin şimdi açıklama alanına soktuğu bir işlemi, ancak özdeşlik ilkesini ortadan kaldırdıktan sonra adlandırıyor ve böylece bütün düşünce mekanizmalarını aldatmacı işlemlere indirgiyor: aldatmaca dile atfedildiğinden, bundan doğacak olan kişisel davranış sözsel metonimiyi yeniden üretmekten başka bir şey yapmayacaktır: bireylerle onları kuşatan dünya arasındaki ilişkilerde tahrik edilen düzensizlik, günlük göstergeler kodunun hem "oportünist" süreksizliğini ve hem de karmakarışık olmasını andırır: her ikisi de *bir şey için geçerli olmanın* dışında hiçbir zaman yakalanamayan gerçekliğin farkıdır.

Olay yapı da değiştirdiğine göre – ister bir tören, ister sosyetik bir olay, ister bir skandal, ister bir ceza davası söz konusu olsun, Nietzsche kendini bunların içinde buluyor: örneğin katillere gösterdiği ilgi, onlardan söz etme tarzı, artık bunları kendi başına gelmiş gibi tartışmaya çalışmasını açıklıyor: *"çeşitli olaylar"* sütunu, *"sosyete de-*

dikodusu," düşüncesine tuhaf bir şekilde, rastlantısalın diline verdiği kesin bir ton kazandırıyor: yalnızca dünya vizyonunu tartışmayı reddetme. Açıklama, muhatabın, *Nietzsche olayını* kaydettiğini ve bu nedenle kendisini Nietzsche'nin bakış açısı içinde yaşamak için yönlendirdiğini varsayıyor. 87-88 yılına ait bütün mektuplaşmaları bu tür açıklamalarla doludur: bu açıklamalar *Ecce Homo*'da kendine yalınlık, kibarlık, alçakgönüllülük, sakımmlılık, ölçülülük veriyormuş gibi yazılmışlardır. Şimdi, kendi kendinin "propagandacısı" haline geliyor: çağdaş dünyada, bir yerlerde bu kuşağın geleceği ve ahlaksal ve tinsel yönelimi hakkında karar veren bir otorite var.

TORİNO COŞKUSU

" NİHİLİSTİN GÜNLÜĞÜ

Yanlış "keşfin neden olduğu ürperti – boşluk: artık hiçbir düşünce yok: güçlü duygular değersiz nesnelerin çevresinde dönüyorlar:

– bu saçma eğilimlerin hem yanında hem de karşısında olan izleyici

– tefekküre dalan, ironik, kendine karşı soğuk

– en güçlü eğilimler yalanlar olarak ortaya çıkıyor: sanki nesnelerine inanmak zorundaymışız gibi, sanki bizi baştan çıkarıyorlarmış gibi –

– en güçlü güç artık neyin iyi olduğunu biliyor mu?

– her şey burada, ama hiçbir faydalı amaç yok –

– ideal yokluğu olarak tanrıtanımazlık.

Tutkulu bir hayır'ın ve bir "hayır" eyleminin evresi: onda biriken doyumsuzluk bir bağ, bir ilişki, bir hayranlık ararken boşalıyor...

hayır için küçümseme evresi...

kuşku için

ironi için

küçümseme için.

Katastrof: yalan tanrısal bir şey olmayacak mı...

her şeyin değeri, her şeyin yanlış olmasında değil mi?...

umutsuzluk, *hakikatin tanrısallığına* inancın sonucundan başka bir şey mi...

yalan ve yanlışlama (yanlışa dönüşmek), bir anlamın girişi, tam da bir değer, bir anlam, bir amaç değil mi...

Tanrı'ya doğru olduğu için değil de, *yanlış olduğu için* inanmak zorunda değil miyiz –?..."[1]

[1] KSA, Cilt 13, s. 139-40 vd, 11 [327], Kasım 1887-Mart 1888.

"Ve aslında ne kadar çok ideal mümkün! – Burada, hileli bir şansın gök rengine boyalı anında, vahşi ve yalnız bir gezinti sırasında beş haftada bir söylenir söylenmez anladığım küçük bir ideal var. Yaşamını yumuşak ve sevecen şeyler arasında geçirmek; gerçeğe yabancı; yarı-sanatçı, yarı-kuş, metafizikçi olarak; zaman zaman iyi bir dansçı hareketiyle gerçeği ayak ucuyla kabul etmedikçe, gerçek için ne hayır ne de evet olmadan; her zaman mutluluğun herhangi bir güneş ışını tarafından gıdıklanmış; acı tarafından cesaretlendirilmiş ve açık yürekli olarak – çünkü acı şanslıyı besliyor; – hatta en büyük azize matrak bir küçük kuyruk takarak; – bu, hiç kuşku yok ki, yüzlerce kilo ağırlığındaki bir tinin, bir yerçekimi tininin idealidir." [1]

"Ve hâlâ ne kadar çok tanrı mümkündür! Dinsel, yani tanrı yapıcısının içgüdüsünün (melek büyücülüğü), bazen zamansız canlandığı bende de; tanrısal her defasında ne kadar büyük bir farkla belirmiştir!... Yaşamın içine Ay'dan düşmüş gibi görünen bu anlarda önümden o kadar eşsiz şeyler geçip gitmiştir ki. Bu anlarda artık yaş –hâlâ genç mi yoksa çoktan yaşlanılmış mı olunduğu– bilinmez... Her türlü tanrının varlığından hiçbir şekilde kuşku duymayacaktım... Belirli bir dinginlik ya da hafiflik olmadan hayal edilemeyecek bu tür tanrılar eksik değildir... Hafif ayaklar belki de "Tanrı" kavramının bir parçasıdır... Bir tanrı tercihen her türlü dar kafalılığın ve akla uygun her şeyin ve aramızda kalsın, İyi'nin ve Kötü'nün ötesinde mi durmasını beceriyor? Goethe gibi konuşmak gerekirse: – *Tanrı'nın özgür bakışı vardır*. Ve bu konuda Zerdüşt'ün büyük otoritesine başvurduğumuzda: Zerdüşt, gerektiğinde, *dans etmekte* usta olan bir Tanrı'ya

[1] Schlechta, Cilt III, s. 794 = WP, § 1039, s. 535.

inanabileceğini itiraf edecek kadar ileri gidiyor...

Bir kez daha: ne kadar çok tanrı mümkündür! Kuşkusuz Zerdüşt'ün kendisi de eski bir tanrıtanımaz değil mi: ne eski tanrılara ne de yeni tanrılara inanıyor. *İnanabileceğini* söylüyor... ama inanmayacak. – Bu iyice anlaşılsın.

Yaratıcı tinlerin, "büyük insan doğaları"nın tipine göre tanrı tipi."[1]

[1] Schlechta, Cilt III, s. 838 = WP, § 1038, s. 534-5 vd.

Nietzsche'nin etkinliğinin son evresi, özellikle son "bilinçli" yılı incelendiği zaman – şunu söyleme eğilimi fazladır: işte kariyerinin yirmi yılının vardığı yer: uçurum. Veya bu görüş, öncekinin basit olması kadar gözü pek olan bir bakış açısını, bu yirmi yılın yavaşça ve sessizce hazırladığı şeyi önceki görüşün karşısına koymak için dışlanıyor: Nietzsche'nin kendisi tarafından yüceltilen, oynanan, yorumlanan eşsiz bir zafer. Ama uçurum ve zafer burada birbirlerinden ayrılmaz görünüyorlar.

Nietzsche, İsa'nın çarmıha gerilmesinden söz ederken, İsa'nın sözlerini ve hareketlerini anlamadıklarını düşündüğü müritlerin şaşkınlığını şu şekilde ifade ediyor: *Bu ne anlama geliyordu?* Ve Nietzsche *Deccal*'da buna kendisi yanıt veriyor: evrensel tarihin en büyük *ironisi*.[1]

Nietzsche'nin çöküşünün yol açabileceği bütün yorumlar, bütün açıklamalar, Nietzsche'nin gidiş anında çizdiği ironi göstergesi içinde kalacaklardır. Ne zamandan beri uçurumun kenarındaydı? İçlerinde yakın arkadaşlarının da bulunduğu bazılarının söylediğine göre 88 yılının sonuyla 89 yılının başı arasında Nietzsche birdenbire çökmüştü. Hayır, diyor başkaları, hastalık *Zerdüşt*'den sonra ve kesin olarak 87 yılının sonundan itibaren açıkça görünüyor. Her iki taraf da filoloji profesörünün gerçekliğine ve filozofun ciddiliğine inanıyor. Her iki taraf da ne anlığın tam kullanıldığını kabul etmek ne de böylece çelişkili de olsa art arda gelen ve ancak Nietzsche'nin çağdaş düşünce için-

[1] Krş. *Deccal*, § 36.

de sınıflandırılmasını sağlıyorsa tartışılabilen bu açıklamaları kabul etmek istiyor. Her iki taraf da, Nietzsche'nin bu bakış açılarına göre Torino'da sunduğu ve kendilerinin, "kapanma"yı dolaysız olarak önceleyen ve aslında bir dengesizlik kaygısından en fazla bağışık olan son yapıtlarda birbirleriyle yarışırcasına bir tutarsızlık izi aradıkları son gösteride heyecanlanıyorlar. Bunlar Nietzsche'nin hastalıklı geçmişinden söz etmeden söylendi.

Yaşamının çeşitli tanıkları Nietzsche'nin varsayım olarak hastalıklı olan eğilimleri üzerine düşüncelerini söylediler. "Bilinçli" son on yılı süresince sırdaşlarının en güveniliri ve dürüstü olan Overbeck, çöküntünün nedenlerini en büyük sakınımlılıkla araştırma kaygısına düşmüştür: kuşkusuz deliliğin Nietzsche'nin yaşama biçiminin ürününden başka bir şey olmaması ona mantıklı görünmüştür. Ama bu hâlâ yalnızca belirsiz bir varsayımdır, çünkü eğer delilik, delilik olarak, gerektiğinde bir yaşam biçiminin ürünü olabiliyorsa, delilik daha kesin olarak yaşam biçiminin kökeninde olduğu zaman, eğer başından beri, bir zihin, bilgi açısından us ve usdışılık arasında çizilen sınırları çok açık bir yanlışlık gibi değerlendiriyor ve usa, ancak usdışılığın kullanımını kendine ayırarak razı oluyorsa, durum çok farklıdır.

"Nietzsche mektupları kolleksiyonumda, hastalığıyla ilgili elimde olan "anıtsal eserler" içinde, en ilgi çekici olanlardan biri, 8 Eylül 1881'de Sils'den (Hte Engadine) bana gönderdiği (yarı) Almanca, (yarı) Latince yazılmış olan felakete davetiyedir. Mektubun iki dili olan Almanca ve kusursuz olmaktan uzak Latince bana aklının sağlık durumunu gösteriyordu, buna karşın ona yardım etme konusunda elimden bir şey gelmiyordu. Şimdi, kendi anılarımı Bayan Förster'in anlatı-

sıyla karşılaştırdığımda – özellikle 1884 yılında Basel'de, Croix Blanche otelinde ziyaret ettiğim zamanki Nietzsche'nin hastalıklı durumunun, kız kardeşinin birkaç hafta sonra (aynı yılın eylül veya ekim ayında Zürih'de) kardeşinin sağlık durumundan, özellikle karşılaşma anıdaki neşesinden edindiği izlenim, bana Nietzsche'nin o zamandan beri en derin depresyonun ve coşkusal taşkınlıkların şiddetli nöbetlerine maruz kaldığını gösterdi –bu nöbetler genel olarak deli adaylarını gösteriyor– ve o sıralar bu durumdaki bir kişiyle sık sık görüşüyordum. Zaten, önceki yıl, Tarasp yakınında Schuls'da Nietzsche'yle birlikte geçirdiğim anlar da bende benzer izlenimler bırakmıştı. Ve bu yıllar süresince bir ruhsal sağlığı bozuk biriyle bu kadar deneyim yaşamamış olsaydım bile, Nietzsche'nin bir gün yatakta, migreninden çok ıstırap çekerken, ilk ve son kez, gizli öğretisini bana açıklamaya çalışma tarzı, bende onun artık aklını yitirdiğine dair en küçük bir kuşku bırakmazdı.

"Nietzsche, Bengi Dönüş'le ilgili vahiylerini Basel'de, 1884 yazında (Croix Blanche otelinde kalırken), Bayan Andreas Salomé'nin kendi ifadesine göre ona açıkladığı gibi bana gizemli bir şekilde açıkladı. Yatakta, cılız bir görünüm içinde, korkunç bir gizi ifşa ediyormuş gibi, hüzün verici şekilde tıslayan bir sesle bana içrek öğretisini kısmen anlattı. Benimle önceden öğretiyle ilgili konuşmuş olabilir, ama bunu yalnızca ikincil derecede, antik felsefenin iyi bilinen bir öğretisi söz konusuymuş ve hiçbir şekilde onu kişisel olarak ilgilendiren bir noktada değilmiş gibi bu öğretiye özel bir dikkat vermeden yapmıştı. En azından 1884'den önce bu konudaki konuşmalarımızın belli belirsiz bir anısına sahibim.

Buradan şu sonuca varıyorum: eğer 1884'deki görüşmelerimiz benim için tamamen anlaşılmaz kalmışsa da, burada antik felsefeyle bir

bağlantının söz konusu olduğuna dair en ufak kuşkum yok. Nietzsche'nin çöküşünden birkaç yıl sonra, Rohde ile konuşmam da bu yöndeydi. Rohde, bu öğretinin kökeni konusunda benim görüşümü paylaşırken, geri kalan kısım için, bu öğretinin Nietzsche tarafından hastalıklı durumunun bir semptomu dışında uygulandığını görmeyi kabul etmedi."[1]

Nietzsche Bengi Dönüş düşüncesinden söz ettiğinde, karşısındaki kişi antik çağın sistemlerinden *alınmış* bir tasarımla ilgili bir şeyden konuşulduğunu zannetmektedir. Ama Nietzsche Sils-Maria deneyimini bu tasarımla sarıp sarmalıyor ve böylece dostları tarafından hissedilen tuhaflık duygusunu tahrik ediyor. Overbeck burada bir dalga geçme mi yoksa çılgın bir fikir mi söz konusu olduğunu tam olarak anlayamıyor: Nietzsche'nin yatakta, migrenden acı çekerken onunla konuştuğunda, Nietzsche'nin Dönüş'ün Helenistik kavranışlarından söz ettiği sıradaki "nesnel" tonuyla zıtlaşan içinde bulunduğu durum üzerinde, fısıltılı sesinin tedirgin edici tonu üzerinde, konuşmanın etkileyici yapısı üzerinde duruyor.

Overbeck, bu öğretinin açıklanamaz içeriğini Nietzsche'nin hastalıklı durumuna yüklemesine rağmen, burada hezeyanın en küçük belirtisini bile görmeyi reddediyor ve bundan dolayı Torino'da deliliğin patlamasından önce, deliliğin Nietzsche'nin "bilinçli" üretimi üzerinde hiçbir karanlık etkisini görmüyor. Hiçbir şey ona, Nietzsche'nin düşüncesini çökmekten yola çıkarak geriye doğru yeniden yorumlamak kadar yanlış görünmüyor. Nietzsche, 1888 yılının başında Deussen'e şunları yazıyordu:

---

[1] *F. Overbeck, zit. nach C. A. Bernoulli, F. Overbeck u. Franz Nietzsche – Eine Freundschaft* (Jena 1908), Cilt 2, s. 216 vd.

"Kendimden uzaklaşmak ve kendimden kopmak için bir tür şiddetin gerekli olduğunu yaşadım, istedim ve belki de fazlasıyla elde ettim. *İçsel nöbetlerimin şiddeti çok büyüktü: bunun bir şekilde uzaktan algılanabilir olmasının nedeni, Alman eleştirisinin beni ödüldüllendirdiği* epithetis ornantibusları *("ayrıksı," "patolojik," "psikiyatrik" ve* hoc genus omne*) sonuçlandırmamdı.* Merkezim *üzerine, yaşamımı adadığım büyük tutku üzerine hiçbir fikirleri olmayan bu baylar, nereye kadar* merkezimin dışında *olduğum, nerede gerçekten "ayrıksı" olduğum üzerine çok zor bilgi sahibi olacaklardır. Ama benim konum ve benim ilişkim hakkında yanılgıya düşülmesinin ne önemi var! En kötüsü hiçbir şey yapılmaması (–bu, beni kendime karşı güvensiz hale getirirdi)."*[*]

---

[*] Nietzsche, Deussen'e yazdığı mektuptaki terimlerin neredeyse aynısını kullanarak Carl Fuchs'a şunları yazmıştı (14 Aralık 1887):

"... *hiçbir istek duymadan, ama kaçınılmaz bir zorunluluğa uygun olarak, insanlarla ve şeylerle tam bir hesaplaşma içindeyim ve "bugüne kadar"ımın hepsini* ad acta *bırakmak üzereyim. Şu sıra yaptığım tek şey son bir çizgi çizmek.* İçsel nöbetlerimin şiddeti *bu son yıllar boyunca korkunçtu; bundan sonra, yeni ve daha yüksek bir biçime geçmem gerekirken, ilk sırada yeni bir yabancılığa, daha da yüksek bir kişiliksizleşmeye gereksinimim var. Bunda, bana olan ve* bana *kalacak olanı bilmem çok önemli.*

Özet olarak, yaşım kaç? Bilmiyorum: hangi noktaya kadar genç kalacağımı da söyleyemeyeceğim... Almanya'da "ayrıksılığımdan" yakınılıyor. Ama merkezimin neresi olduğu hiç bilinmediği için, bugüne kadar nerede ve ne zaman "ayrıksı" olduğumu bilme konusunda gerçek çok zor bulunacaktır. Örneğin, filolog olmak için, kendimi merkezimin dışında buldum (bu hiçbir şekilde kötü bir filolog olduğum anlamına gelmez). Aynı şekilde: Wagnerci olmak bana bir ayrıksılık gibi görünüyor. Bundan daha tehlikeli bir deneyim olamaz: bunun içinde yok olmadığımı bildiğim bugün, bu deneyimin benim için ne anlama geldiğini de biliyorum – bu, karakterimin en yüksek sınavı oldu. İçimize doğru en fazla döndürdüğümüz şey, bütünlüğümüzü bulmaya kadar yavaş yavaş bizi disiplin altına alıyor: onun için uzun süre ad bulamadığımız bu tutku, isteksizce misyoneri olunan bu görev bizi bütün konu dışı işlerden ve bütün tartışmalardan kurtarıyor."

Nietzsche'nin "ayrıksılığı" için ileri sürdüğü nedenler hâlâ polemikçidir ve eğer Wagner'le olan kopuşunun karakterini sınamadan geçirdiğini birçok

(Deussen'e yazılan) bu mektubu anımsayan Overbeck şu sonuca varıyor: "Nietzsche'nin kendisinin "ayrıksılığını" itiraf etmesi ve kendisininkinin dışında herhangi bir yargı için bu ayrıksılığın ulaşılamaz olduğunu açıklaması, anlaşılması gereken tek şeydir. Ve bu yargı her durumda, kendini tanıma üzerine her yargının sahip olduğu kanıtlama gücünü koruyor, şöyle ki bu yargı hiçbir kanıt getirmiyor ve buna rağmen en üst kanıt oluyor. En azından Nietzsche, kendisinin de kendi merkezini bulamadığını gösteriyor."

Çöküşten yola çıkarak yapıtın geriye dönük yapılan her yorumuna karşı Overbeck'in uyarısı ne kadar doğru olsa da, burada tam da Nietzsche'nin yok etmek için boşuna çabaladığı *anlığın iyimser* bir kavranışına göre tartışma yapılıyor ve anlığın kurallarına tutunuluyor gibi görünüyor. Bu kurallara göre bugün, Dr. Podach, Nietzsche'de "filozofa gerekli olan" ussal, "nesnel" yetinin olmadığını ileri sürüyor. Ona göre, bu eksiklik Nietzsche'nin, düşüncesinin tutarlı bir sistemini oluşturma güçsüzlüğünde çok açık olarak görünmektedir. Nietzsche'deki, "kendi merkezi"ni bulma yetersizliğinin ortaya çıkarılış tarzı da, bu anlık kavranışına dayanmaktadır.

Ama eğer Nietzsche kendi ayrıksılığını itiraf ediyorsa, *"gerçekten kendi merkezimin dışında olduğum yerde"* demekten ne anlıyordu? Aynı Overbeck'e, *"ona vuran, ona dokunan her şeyin merkezine yönelmesine yol açacak kadar içedönük bir yapıda"* olduğunu söylememiş miydi? Çok fazla içedönük olduğundan, *acımasız rastlantılar* karşısındaki yaralanabilir yapısı açığa çıkıyor. Eğer Nietzsche'deki merkez, yaşamını onun

---

kez belirtmişse de, *merkezinin* ne olduğunu, isteksiz misyoneri olduğu *görevin* ne olduğunu söylemiyor. İşte Overbeck'in Nietzsche'nin "merkez"ini tartışma ve ortaya koyma tarzını hiçbir şekilde yalanlamayan olgu.

için birkaç yıl daha yaşamayı istediği bir amacın ardından gitmeye çağıran "büyük tutku"yla birleşiyorsa, bu amaç nedir? Yapıt mı? Veya ne olursa olsun tamamlanacak başka bir şey mi? İçedönüklüğü bu amaca yönelen *istencini* başarısız kılmıyor mu? Eğer amaç yapıtsa, yapıt fikri üzerine, yani iletişim üzerine yoğunlaştığı sürece, aslında deneye engel oluyor, çünkü yapıtı hâlâ iletilebilir bir şey olarak görüyor; aynı anda "merkezi" artık tutkusu değildir, ama hâlâ anlıkla ilgilidir; ve böylece nöbetlerinden kaçarak deneyi erteliyor: *merkezinin dışında olmak*. Oysa –önceki yapıtın istediği, o halde Nietzsche'nin kendiliğinden istediği– bu deney, onun kendi metamorfozudur. Eğer bu, Kaos'un merkezkaç güçlerinden kaynaklanmıyorsa, Nietzsche, anlığın dinginliğini yadsıma noktasına nasıl gelmiştir? Bu güçlere başvurduğu için değil: bu güçlerin eli kulağındaki baskınından ne kadar çok kaygı duyduysa, o kadar çok uyumsuzluğa karşı savaşmış ve o kadar çok süreksiz ve keyfi olanın çekiciliğine maruz kalmıştır: *"Düşünceler, duyguların bir oyununun ve kavgasının göstergeleridirler; bu düşünceler her zaman onların gizli köklerine bağlıdırlar."*[1] Nietzsche'nin başından beri duygulardan elde ettiği bilincin içinde, yavaş yavaş sfenksin baştan çıkarıcı gülüşü belirir.

Yoğunluk, uyarma, tonalite: düşünce, neyi açıklarsa açıklasın ya da açıklayabilsin, açıkladığı şeyden bağımsızdır ve uygulaması diğer yoğunlukları, diğer uygulamaları, diğer tonaliteleri harekete geçirir. Bundan sonra, bu, Nietzsche'nin uygulamak istediği artık kavramsal olmayan heyecansal kapasitenin ilişkisi içindedir: bilginin kendisini, artık anlığın huzuru için değil de, Kaos'un talepkâr güçlerine göre hareket etmek için bir kaynak olarak sunduğu bu sınırda.

---

[1] KSA, Cilt 12, s. 29, 1 [75], Sonbahar 1885-İlkbahar 1886.

Bu merkezkaç güçleri iletmek için aşan anlık değildir; bu güçler, bir gün Sils-Maria'da, ona yaklaşılmasının her zaman gizli bir anlaşma veya bir bağ nedeniyle yasaklanmış olarak kaldığı bir şeyin çevresindeki hareket halinde birbirlerine iletişime geçtiler. Önce *halka*, daha sonra *kader çarkı*, en sonunda *circulus vitiosus deus*: kendiliğinden bir merkezin, bir odağın, bir hiçliğin, belki de döngüsel bir harekete yol açan ve onun içinde kendini ifade eden bir tanrının *uzağında duruşu* varsayan çok sayıdaki figür. Merkezkaç güçler merkezden ebediyen kaçmazlar, ama yalnızca bu merkezden yeniden uzaklaşmak için ona yeniden yaklaşırlar: yalnızca kendi merkezini aradığı ve kendisinin de parçası olduğu döngüyü görmediği sürece bir bireyi altüst eden şiddetli titreşimler böyledir, çünkü eğer bu titreşimler onu altüst ediyorsa, bunun nedeni her bir titreşimin, bulunamayan merkezin bakış açısından, bireyin olduğunu düşünmediği *başka* bir bireyselliğe karşılık gelmesidir. Buradan, bir özdeşliğin temel olarak rastlantısal olması ve her bir özdeşliğin, belirli bir özdeşliğin rastlantısallığının hepsini zorunlu olarak karşılaması için bir dizi bireysellikten geçmesi gerektiği olgusu çıkar. Bengi Dönüş'ün öğreti olarak içerdiği şey, anlığın temeli olarak, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesinin *ilk ve son kez* tam anlamsızlığıdır: eğer her şey ilk ve son kez geliyorsa, yoğunluk eksikliği nedeniyle bu şeylerin hepsi anlamın anlamsızlığının içine düşerler. Ama yoğunluk Bengi Dönüş'ün *ruhu* olduğu için, her şey ancak Kısırdöngü'nün yoğunluğuna göre anlam kazanır.

Ama bu da hâlâ Dönüş düşüncesinin yalnızca olası bir açıklamasıdır: böylece *ilk ve son kez* ilkesinin yerine geçen döngünün yoğunluğunun yaşanan deneyimi, bu deneyim Bengi Dönüş'ün vahyedildiği tek kişiye gelinceye kadar katedilecek birçok bireyselliğe açılır.

Nietzsche, anlığın gerektirdiği bir öğretiymiş gibi, dostlarını da sokmak istediği andan itibaren bu deneyim belirsizleşir – ve dostları hezeyanı *keşfederler*: Torino olayı onları haklı çıkarıyorsa – aynı anda, Sils-Maria'da hissedilen başdönmesini onlara aktarabilecek tek sözler olan fısıltıyla söylenmiş bu sözlerden hiçbir şey anlamamalarını da açıklıyor.

"*Önce* imgeler; – *imgelerin zihinde nasıl doğduğunu açıklamak. Daha sonra imgelere uyarlanan sözcükler. Sonunda* sözcüklerden *itibaren mümkün olan kavramlar...*"[1]

Sözcük, bir heyecanı anlamlandırdığı andan itibaren, kendisini, ancak sözcük olmadığı zaman güçlü olan, sınanmış heyecana özdeş olarak sunar. Anlamlandırılmış heyecan anlamsız heyecana göre daha güçsüzdür.

Böylece, başkalarıyla (özneler) olan söz alışverişi içinde iletişimsel adlandırmanın devreye girdiği her defa, sınananla dile getirilen arasında bir fark vardır.

Bu deneyim, Nietzsche'nin çevresiyle olan bütün ilişkisini bilinçli olarak belirlemektedir: dostları bir düşüncenin heyecansal doğuşu üzerinde düşünmemektedirler. Ve Nietzsche onları kendisiyle birlikte düşünmeye davet ettiği zaman, aslında onları, davetten önceki heyecanını hissetmeye çağırıyordu.

Ama (heyecanın) *anlamının* oluşturulmasında, adlandırmanın ve adlandırılan heyecan arasındaki bu fark – yani sözcüğün heyecana doğru ve heyecanın *sözcük seçimine* doğru olan bu hareketi – yani kendi içinde heyecan olan ifade – bunların hepsi yalnızca bu işlemi gerçekleştiren – bunu başkasına göre olduğu gibi kendine göre de ger-

[1] KSA, Cilt 11, s. 58, 25 [168], İlkbahar 1884 = WP, § 506, s. 275.

çekleştiren – ve ancak bu gidiş geliş içinde sürekli kalabilen bir eyleyene göre önem taşır. Nietzsche, çevresindeki az veya çok yakın kişilerle ilişkisinde *gizli olarak bulunan* bu görüngüyle meşgul olmaktan vazgeçmez: eyleyen diğer eyleyenlerin yeni fikirlere açık oluşuna göre *çözülür* veya yeniden oluşur – kavrama gücünün eyleyenleri: bu bilgi *dalgalanmalarıyla* adlandırma sistemini değiştirmekten geri durmaz: Heyecanı başkalarına (bunu sınama kapasitesinde olanlara) belirtme gereksinimi kalmadığı andan itibaren, heyecan –eyleyenin içinde– artık yalnızca kendi için adlandırılır: veya heyecan adlandırılabilir gibi *düşünüldüğü* andan itibaren eyleyenin bağlı olduğu kod olan bir adlandırma kodu tarafından adlandırılır – ya da adlandırılamayan durumlar tarafından adlandırılamayan bir şey olarak adlandırılır: içinde eyleyenin çelişkili olarak çözüldüğü ve yeniden oluştuğu, yükselme veya düşüş (coşku – depresyon): çünkü Nietzsche, coşkunun içinde kayboluyor ve ancak coşkunun yokluğu veya yetersizliğiyle eyleyen olarak depresyonun içinde yeniden oluşuyor.

Nietzsche'nin benzer durumlardan kendisi için çıkardığı sonuçlar şu düşünce yapısına göre oluşur: öncelikle, dünyayı yorumlayan gereksinimlerimizdir: her dürtünün, yönetme gereksinimi türü olarak, diğer dürtülere dayatmaktan hiçbir zaman vazgeçmediği kendi perspektifi vardır; bu perspektiflerin çokluğundan, yalnızca her şeyin yorum olması değil, aynı zamanda yorumlayan öznenin de bir yorum olduğu sonucu çıkar. Buradan, yalnızca düşünebilen her şeyin kavranılabilirliği (şöyle ki: eğer bu, kurumsal dilin kurallarına katlanma değilse, hiçbir düşünce oluşturamayız) –gerçeklik ilkesinin tek başına sürüsel bir ilke olması anlamında– gerçekliğin sürüsel ahlak anlayışından doğar: "Bilinebilir olmak ve kendini *kesin* ve *sabit* göstergelerle ifade etmek zorundasın – aksi takdirde tehlikeli olursun; ve eğer kötü

biriysen, kendini gizleme yetin sürü için en zararlı şey olacaktır; gizli ve bilinmeyen varlığı küçümseriz. – Bundan dolayı gerçeklik talebi kişinin tanınabilirliğini ve sürekliliğini varsayar."[1]

Kavranılabilirin (veya sürüsel ahlakın temeli olarak kavranılabilirin) bu ahlaklılaştırılmasından itibaren Nietzsche'de aynı anda hem koruma güçlerine ve hem de yok olma güçlerine yönelen anlaşılmaz bir süreç gelişir. Nietzsche, sabitlemeyle (sabit ve kesin göstergelerle) harekete ve kendinin dağılmasına olan eğilimi arasında durmaksızın gider gelir: gerilim, *göstergelerin sabitliği* ile göstergelerin *sabitlikleri* dışındaki başka bir şeyle anlamlandıramadıkları şey arasında bir kopuşa neden olur. Sanki devinimsizlik sözün *inadı* haline dönmüş ve göstergelerin sabitliği, bilinmeyeni telafi etmeye *inat etmiş* ve tutarsızlık görünümü içinde dağılmış bir *davranış* için geçerli olan bir sözle yer değiştirmiş gibidir. Ve böylece Nietzsche, kendi kendine, onu *rastlantısal durum kuramına* götüren evreleri özetleme noktasına gelmiştir:

> "1. Dekadansa ve kişiliğin gitgide artan güçsüzlüğüne karşı çabam.
>
> Yeni bir *merkez* arıyordum.
>
> 2. Bu çabanın olanaksızlığını gördüm!
>
> 3. Yok olma yolunda bu çabayı sürdürdüm. – Orada yalnız bireyler için yeni güç kaynakları buldum.
>
> Yok ediciler olmamız gerekiyor!...
>
> İçinde yalıtılmış varlıkların önceden hiç olmadı-

[1] Schlechta, Cilt III, s. 868 = WP, § 277, s. 158.

ğı gibi kendilerini gerçekleştirecekleri yok olma durumunun aynı anda hem imge ve hem de biricik durum, genelde varlığın durumu olduğunu gördüm.

Rastlantısal durum kuramı, ruh, kendi içinde güçlü, kurnaz ve sürekli yaratıcı olan, ayıklayan ve beslenen bir varlık.

(bu yaratıcı güç genelde görünmeden geçiyor! yalnızca "edilgin" olarak anlaşılıyor)

Rastlantısalın içinde yaratıcı olan *etken gücü* gördüm!

– rastlantısal durum yaratıcı dürtülerin karşılıklı çarpışmasından başka bir şey değildir

Genel yok oluşun ve eksikliğin felç edici duygusuna karşı

sürdürdüm

Bengi Dönüş'ü!"[1]

[1] Schlechta, Cilt III, s. 911 vd. = WP, § 417, s. 224.

Rastlantısal durumun canlı örneği olacaktı. Aynı anda, rastlantıların bir araya gelmesinden başka bir şey olmayan dünyayı *yeniden üretecekti.* O halde öngörülenemeyene çalışacaktı.

Herkesin ancak Torino'daki son bildirilerde bulduğu "tutarsızlık" Nietzsche'nin kariyerinin *başında* vardı, bu onun şaşırtıcı yüzleşmesiydi. Nietzsche, yıllar boyunca bu yüzleşmeyi, Torino meydanlarında göstermeden önce özenle başka kılığa sokmuş ve gizlemiştir. Hastalıklı bir fizyolojik yatkınlığın bu ilk ikilemin içinde gizli olarak bulunması, bu yok edici kavganın acımasız suçortağı olması, önceden belirli bir şey olarak tartışmayı ortadan kaldırmıyor: tam tersine, merkezi Nietzsche'nin organizmasına yerleştiği ölçüde tartışmayı en tepe noktasına götürüyor.

Ama bu çöküş hiçbir zaman vuku bulmamış olsaydı bile, Kaos'un, yani tutarsızlığın neden olduğu bu baştan çıkarma yine de ve her zaman Nietzsche'de varolacaktı: yalnız, bu kadar şiddetli olarak gün ışığına çıkmaması mümkündü. Kötülüğün ve *pathos zamanıyla organizmasına verilen zaman* arasındaki oransızlığın önsezisi bir şekilde bir değiş tokuşa, bir uzlaşmaya neden olmuştur: bu organizma (bu araç, bu beden) pathosun *bedeli* olmuştur. Organizmanın içine derin olarak kaydolmak için, olası bütün bireyselliklerin Bengi Dönüşü yasası, *evrenin* adaleti olarak, kendisini ifşa eden organın yok olmasını gerektirmiştir: bu organ, her şeyin Dönüşü'nün olası (ama sınırlandırılmış) bütün bileşimlerinin yasasının oluşturduğu şans tarafından gerçekleştirilen, rastlantısal ürün olarak *Nietzsche'nin beyni'dir.* – Oysa bu hâlâ aynı beynin kullandığı terimlerle olayın *formülasyonundan* başka

bir şey değildir. Eğer Nietzsche yıkılışının önsezisiyle sürüklenmemiş olsaydı, kendi kendine anlamlandırdığı bütünlüğü bir anda (birkaç günde, birkaç bildiri halinde) vermezdi. Onun için öncelikle bir göstergenin anlamını art arda gelen çabalarla kazanmış olması gerekirdi: ama bu anlamı kazandığı andan itibaren, çabalar, ve bu çabaların meyveleri onun için pek önemli değildi; artık otoritesinden emindi; bu "güç konumu"ndan sonra artık çağımıza karşı meydan okuması onun için pek önemli değildi: kendisi bu meydan okumanın tartışmasız ölçüsü haline gelmişti. Ama bu otoritenin onu kuran *önceki bildirilerden* daha fazla yararlanmaması gerekiyordu: bu bildirilerin birinden mutlak olarak yararlansaydı, bütün işlem bozulmuş olacaktı. Bu otorite – onu en çok tutan yorumcularının yanıldıkları bir konu olarak – *bir bireyin otoritesi değildi* – bu, burada yalnızca bir *yasanın*, bir adaletin ifadesi olan *rastlantısal* durumdur.

Eğer Nietzsche bu önsezisel başdönmesinin kurbanı olmasaydı, belki de mesajının anlamını değişmez bir felsefi sistemin mesajıyla birleştirme tehlikesini göze alırdı; ama başının üzerinde Demokles'in kılıcı vardı: *her an* budalalığa yakalanabilirsin ve bundan sonra haklı, doğru, gerçek olarak söyleyeceğin her şey *zihinsel gerilik* damgasını yer. Bu tehdit nedeniyle Nietzsche, bu geriliği *önceden gerçekleşmiş bir olay* olarak kabul etmiştir. Ona karşı olan tehdit, kendi kurnazlığı veya kendi dehası haline gelmiştir: her şeyin özü olan şeyi bir aşırılık biçiminde ifade edelim. Çünkü eğer bu özün kavranılamaz olduğunu söylersek, her zaman insanın davranışında, ne ahlaksal olarak ne de varlık biçimleri olarak hiçbir şeyi değiştirmeyecek olan *sıradan bir bilinemezci* gibi görünürüz. Eğer bir sahtekâr soytarının dilini konuşsaydık her şey farklı olurdu: ve böylece şu saçma sözü söylerdik: *her şey geri dönüyor!*

Bayreuth hâlâ gerçekleştirilmesi güç bir tasarı olarak dururken, bu girişim Cosima'mn koyduğu kurallarla yaşlı ustanın putatapıcı bir kültüne dönüştüğü andan itibaren, Wagner'in metafiziksel "propagandacısı" olan Nietzsche, özlemlerini tekelleştiren ve onları Tötonik erdemciliğin geri dönüşü adına çarpıtan bir sanatın kendi isteklerinin yönünü değiştirmesine katlanmak zorunda kaldığını anlamıştı. Bundan sonra, kitaplarının bütün başarısızlıklarının, özellikle Wagner'le tanıştırdığı eski dostlarında ve Bayreuth'da rastladığı diğer dostlarında saptadığı anlayışsızlığın nedenlerini Wagnerci harekette görmeye başladı. Bu andan itibaren Nietzsche itmesinin nedenlerini araştırır: Wagner, dramatik müzik kavrayışıyla, "konuşulan dramla tamamen duyguların ifadesine adanan ve boyun eğdirilen bir müzik arasındaki imkânsız sentez"le müziği bozuyordu.

Daha sonra, Wagner'de, dinleyicinin sinirsel yaralanabilirliği üzerinde spekülasyon yapan sahte bir dahinin bütün çizgilerini ortaya çıkarır. Sarhoşluk, esrime, ruh tonalitesi, aşırılık, hezeyan, halüsinasyon – işte kalabalıkları kötüye kullanmak ve kadın dinleyicilerin isterisini azdırmak için bu *Cagliostro* tarafından uygulanan yöntemler. En kötüsü de, bu kuşku verici araçların bu kuşağın par excellence kötülüğünün hizmetine verilmeleridir: sahte bir gizemcilik, "Roma'ya dönüş," iffet, yani, Nietzsche'nin mahkûm edebileceği, lanet okuyabileceği, tiksinebileceği şeylerin en kötüsü. Bu noktadan sonra Nietzsche, Wagner'i *şarlatan* ve bundan dolayı da *dekadans* semptomu olarak

ilan ediyor. Nietzsche, bu şekilde, saldırılarının anlaşılmazlığını da açığa vurmuş oluyor: Wagner'in *Parsifal*'i (yaşlı ustaya karşı yürüttüğü davada kanıt olarak kullandığı yapıt) bestelemesinden önce, Nietzsche, düşüncesinde geliştirdiği şeyi bilinçli olarak Wagner'e atfediyor: *Dionysosculuk* veya bu terimin kapsadığı şeyi Wagner esas olarak dile getiriyor; ama onu dile getirmekten mutlu değil: saf müzisyen olarak bu kavramı savunamıyor; *Wagner bunu, Dionysosculuğun temsil ettiği şeyle uyuşmayan amaçlar için kullanıyor*. Oysa, Nietzsche için, Dionysosculuğu iletebilecek kişi ne filozoftur ne de bilim adamıdır; ve aslında Wagner'i de olmakla suçladığı *şarlatan* bu olayın farkına varacak tek kişidir.

Aslında yalnızca şarlatan Dionysosculuğu iletebilecek yetiye sahiptir: ve eğer Wagner bir şarlatansa, neden yalnızca bir *dekadan* da, gerçek, saf bir müzisyen değil? Wagner, "Shakespeare'deki *aktör* üzerinde durduğu zaman, kendisini Shakespeare'le karıştırmış" gibi görünüyor. Ne gerçek bir sanatçı ne de bir aktör, şarlatan değildir; her gerçek sanatçı, olanın içinde *sahteyi,* bir *yapıntıyı* ürettiğinin bilincindedir. Bununla birlikte Wagner bir reformcu, yenileştirici bir filozof olduğunu ileri sürüyor; Wagner yalnızca bir müzisyendir ve Nietzsche'ye göre de bu nedenle *kötü* bir müzisyendir: "kendini beğenmiş, açgözlü, şehvet düşkünü, sapkın," küstahlığının gücüne bile sahip olamayan bir adam; o halde, sahtenin *tam bir bilinçdışı* içinde yapıntıyı kullandığı için yalnızca bir *şarlatan*. Oysa şarlatan Nietzsche için gizli bir silahın formülüdür: bilginin – tam olarak *doğrunun* ve *yanlışın* geleneksel ölçütlerini ortadan kaldıracak bir silah. *Aktör* görüngüsü, Nietzsche'de, varlığın yapıntısının bir benzeri haline geliyor.

Nietzsche bu silahtan yararlanma araçlarını yalnızca kendisine saklamak istemiştir: bu silahın maddesi bol bol elinin altında ve onu or-

taya çıkaracak, onu hazırlayacak, ona biçim verecek gerekli araca da sahiptir: şarlatanlık, Nietzsche'de kendi kişiliğinin parçalanmasının gizli çalışmasını çok yakından ilgilendirmektedir. Nietzsche, bu şekilde, –Wagner'in ölümünden üç yıl sonra– kendisinde gerçek olan ve Wagner'de kirlenmiş görünen her şeyi onun fizyonomisine yansıtmaktadır.

Nietzsche, aynı konudan hareketle (bilinçdışı taklit ve gerçeğin bilinçli yapıntısı konusu) maske fantazmını geliştiriyor: maske yalnızca evrensel boyutlu bir metafor olmayıp, aynı zamanda Nietzsche'nin yardım için kendi davranışıyla çağdaşlarına başvurusudur. *Maske, belirli bir fizyonominin yokluğunu saklamakta* ve öngörülemeyen ve kavranamayan Kaos'la olan ilişkisini örtmektedir. Ama maske aynı zamanda –zorunlunun ve rastlantının birbiriyle karşılaştıkları, keyfinin ve "doğru"nun örtüştükleri sınır noktada– *Kaos'un su yüzüne çıkmasıdır.*

Bununla birlikte belirli bir fizyonomiyi oluşturan maske, fizyonominin yokluğunu gizlediği zaman *dış yoruma ait olur* ve içten gelen bir telkin arzusuna karşılık gelir: dahası, maske onu taşıyor görünen kişinin de "kendisine" karşı şu ya da bu yüzü *kararlaştırmış* olması gerektiğini açığa vurur. Ama –izlediği veya Kaos'un onun arkasından izlediği süreç böyledir– Nietzsche kendi zorunlu ben'ini bir maske gibi değerlendirecektir (böyle olmak için olduğu şey). Bundan sonra Nietzsche, Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ını yorumladığı anlamda kendi savunmasını yapabilir: "Kendini alaya alma, *kendi kendini tanı*'nın acımasız bir şekli, ama bu, egemen gücün öyle gözü pek ve zevkli bir patavatsızlığıyla oluyor ki zevkten sarhoş hale geliyorum."[1]

[1] Schlechta, Cilt III, s. 1254.

Eğer Nietzsche delikanlılık çağından beri kendi geçmişinin, yani otobiyografik bir yapının toplanmasıyla uğraşmışsa, bunun nedeni varlığının bu ayrıntılı incelemesiyle onun *rastlantısallığını* doğrulayacak hareketi aramasıdır. *Ecce Homo*, otobiyografi olarak, örnek bir ben'i yüceltmiyor, ama kendine özgü bir tepkinin kendini bu ben'e kabul ettirdiği sürece kendine özgü bir tepkinin ben'in zararına gitgide artan özgürlüğünü betimliyor ve ben'i kendine özgü tepkinin oluştuğu şeyin içinde parçalıyor.

Maskenin belirli bir fizyonomi yokluğunu gizlemesi ve böylece Kaos'u ve Kaos'un zenginliğini örtmesi gibi, aynı şekilde *maskeye eşlik eden jest, şarlatan* jest, sözle anlamlandırılmadan önce yaşanan heyecanın adlandırılmasıyla çok yakın bağlantı içindedir: kendi içinde anlamsız olan, ama bir taklit etme ve böylece *yorumlanabilir* olan doğaçlama jest, *içinde dürtülerin hâlâ belirli bir özdeşleşmeyi benimsemekte kararsız oldukları, kendini bilmeyen zorunluluğun dışsal olarak gerekli bir anlamı almadan önce keyfi göründüğü*, zor algılanan sınırı işaret eder. Bir taraftan, kendi içinde anlamdan yoksun bir jestin olabilirliği; diğer taraftan bu jestin sürekliliği, eğer *Kaos*'un, anlam *çokluğunun reddi*, olayların "gidişatı"na müdahale etmek için dışsallık lehine bir karar biçiminde gerçekleşmişse, jestin kendi içinde anlam kazanan sonuçları. Nietzsche'nin Torino dönemi boyunca, böyle "anlamsız" bir jest, açıklama üzerinde gitgide daha fazla baskın çıkar: bu jest, *rastlantısal durum* (*Zufall*) ile *ani fikir* (*Einfall*) arasındaki örtüşmeyi en doğrudan şekilde ifade eder.

Nietzsche, *Wagner Olayı*'nı yazdıktan sonra, *Bütün Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi*'nin birinci bölümünü hazırlamayı amaçlıyor: bu, ölümünden sonra yayımlanan bazı planlara göre, hepsini *Torino*'da kaleme aldığı *Deccal* olacaktır (*Ecce Homo*'nun dışında, *Wagner'e*

Karşı, Putların Alacakaranlığı ile aynı zamanda). Bu dört yapıttan hiçbiri Jena'da hastaneye kapatılmadan önce yayımlanmamıştır. Oysa, *Deccal* tamamlandıktan sonra Nietzsche artık *Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi* ile ilgilenmemiştir: başyapıt dediği yapıtının sistematik bir hazırlığının olmaması nedeniyle, Nietzsche *komplo* perspektifinin içine girmiştir. Torino'dan itibaren dünya ve kendi durumu hakkındaki vizyonu (paranoyak) Nietzscheci pathos tarafından benimsetilen ve düzenlenen bir sistemi oluşturmaktadır: bu, jestin söylemin yerine geçtiği bir dönemdir; hatta "edebi" düzeyi aşan sözleri bundan sonra dinamitle yapılan bir suikast tarzında oluşacaktır. Nietzsche bundan sonra bir sistemin gerçekleştirilmesini değil de bir programın uygulanmasını düşünmektedir. Onu bu yöne sürükleyen şey Torino'daki son günlerinin olağandışı coşkusudur.

Bu coşkunun şarlatanca gelişiminin ne olduğuyla ilgili olarak (*Ecce Homo*'nun kaleme alınması dışında), 1888 yılının son altı ayı boyunca Torino'daki yazışmalarının incelenmesiyle bu coşkunun az veya çok kısa veya uzamış biçimleri izlenebilir. Bununla birlikte bu biçimler, mektuplaştığı çeşitli insanların Nietzsche için temsil ettiği alana göre değişirler: yakınları, Overbeck, Gast gibi yakın dostları, Burckhardt, Cosima gibi eski tanışları, az çok oturmuş olan, ama Torino'daki halüsinasyonlarla birlikte yeni bir açı kazanan bir geçmişe aittirler. Buna karşılık, Strindberg'in Nietzsche'nin yaşamında belirmesi bu halüsinasyonal durumu zenginleştiriyor. Nietzsche: İlk kez bir eşitiyle diyaloga giriyor (bu diyalog yalnızca yazışma yoluyla olmasına rağmen): geçici hezeyanı Nietzsche'de doğmakta olan ve daha sonra kesin bir durum alan hezeyan boyutunda olduğu *dahi*. Strindberg'in Nietzsche'ye getirdiği tanıklık, Brandes'in konferansları gibi yalnızca Nietzsche'nin otoritesinin kabulü değildir; dahası, Strindeberg –bunun farkında olmadığı doğrudur– Nietzsche'yi Torino'daki dünya vizyonunda onaylamakta ve böylece Nietzsche'nin transfigürasyonuna ve tamamen hayali bir bölgeye yükselişine katkıda bulunmaktadır: Strindberg'in pathosu Nietzsche'nin paranoyasını teşvik etmektedir.

Strindberg'le yazışması, Nietzsche'nin jeste yatkınlığını ve 88 yılının sonlarındaki son mesajlarında ifade edildiği şekliyle jestsel sözleri hangi ölçüde etkilemiştir?

Bu mektuplaşmalar sürerken, Strindberg'in huysuz ironisi, eşsiz bir rastlantıyla Nietzsche'nin şiddetli ve coşkusal ruh tonalitesiyle birleşiyor: (eğer Strindberg *Ecce Homo*'yu Fransızcaya çevirmeyi kabul etseydi) Nietzsche'nin söylediği gibi, *"anlamla dolu rastlantısal bir durumun mucizesi"* olacak bir örtüşme.

Daha önceden kendi uzun paranoyak krizlerinin deneyimine sahip olan ve 1888 yılının sonlarına doğru varlığının en karanlık dönemlerinden birini geçiren Strindberg, Nietzsche'nin Torino'daki ruh durumunun farkına varmıyor. Strindberg, Nietzsche'nin son sözlerini, stil farklılıkları ya da bir ruh halinin devinimleri olarak alacaktır. Strindberg, Nietzsche'ye *Zerdüşt*'den beri yalnızca hayran olmayan, aynı zamanda –özellikle kendi kadın psikolojisinde– onun etkisinde kalan ender kişilerden biri olarak, Nietzsche'nin son yapıtlarını (*Wagner Olayı, Putların Alacakaranlığı*[*]), Nietzsche'nin onun açısından temsil ettiği şeyin uyumlu bir uzantısı olarak görmektedir:

STRINDBERG'DEN NIETZSCHE'YE

1888 Kasım sonu.

Saygıdeğer Bayım,

İnsanlığa sahip olabileceği en derin kitabı verdiğiniz her türlü kuşkudan ötedir ve bundan daha az bir şey olmayan, bu buyurgan sözleri ayaktakımının yüzüne tükürme cesaretine ve belki de arzusuna sahip oldunuz. Size teşekkür ederim! Bununla birlikte bana, düşüncenizin tam dürüstlüğüne uygun olarak, biraz suçlu tipini övmüşsünüz gibi geliyor. Lombroso'nun suçlu insanı-

[*] Yapıt 1890'de yayımlandığına göre, yalnızca prova baskı söz konusu olabilir.

nı açıklayan yüzlerce fotoğrafı göz önüne getiriniz ve suçlu, yasanın bölümlerini incelemek için gerekli olan yetilere sahip olmayan, bozuk, zayıf, aşağı bir hayvandır. Yasalar bu kişinin istencine ve gücüne karşı çok sağlam engeller koyar. Tamamen hayvansı olan bu yüzlerin aptal ahlaka uygun ifadelerini inceleyin. Ahlak açısından ne büyük düşkırıklığı!

Ve bizim Grönlandvari dilimize çevrilmek istiyorsunuz! Neden Fransızcaya veya İngilizceye değil? Trajedim nedeniyle akıl hastanesine kapatılmak istenmem ve Brandes gibi keskin ve zengin bir kafanın bu "hödükler majestesi" tarafından sessizliğe mahkûm edilebilmiş olması karşısında anlayışımızın durumunu değerlendirin.

Dostlarıma yazdığım bütün mektupları şu sözlerle bitiriyorum: Nietzsche okuyun! *İşte benim* Carthago est delenda*'m bu!*

Her şeye rağmen, büyüklüğünüz, tanındığınız ve anlaşıldığınız andan itibaren azalacaktır: sevgili güruh sanki kendilerinden biriymişsiniz gibi sizinle senli benli konuşmaya başlayacaktır. En iyisi inziva durumunuzu korumanız ve biz diğer 10.000 üstinsanın, tapınağınıza gizli bir ziyaret yapmasına izin vermenizdir. İçrek öğretinizin dokunulmamış ve saf olarak korunması ve isimlerinin yanma imzamı attığım kendilerini adamış yandaşlarınızın aracılığı olmadan hiçbir şekilde yayılmaması için öğretinize göz kulak olmamıza izin verin.[1]

August Strindberg.

Her zaman büyük bir güçle ikiye bölünerek kurtulmayı başardığı kendi hezeyanlarından korkan Strindberg, böyle durumları asla hissettirmeyen kendi anlatımının hangi noktada, Nietzsche'nin kafasında

---

[1] Karl Strecker, *Nietzsche und Strindberg* (Münih, 1921), s. 35 vd. = Levy, s. 301-2 vd.

hazırlanan ve gitgide daha çok hezeyana kapılan yorumlamayı hızlandırabileceğini hiçbir şekilde göremiyor. Ne Nietzsche'nin Torino'daki hastalıklı coşkusunu ne de Nietzsche'nin çevresindeki olayları hissetme tarzını biliyor. Nietzsche'nin, *Evliler* adlı oyun için ifade ettiği tutkulu ilgi gibi *Baba*'nın Antoine'da olası bir temsiline verdiği önem de ona normal görünüyor.

Strindberg'in kendisini *Baba*'nın Fransızcaya çevrilmesini üstlendiği bahanesiyle, Nietzsche ondan *Ecce Homo*'nun çevirisi işini üstlenmesini istediği zaman –ki bu istek olağandışı görünüyor– Strindberg, Nietzsche'nin masrafları üstlenmesi koşuluyla bunu ilke olarak kabul ediyor.

NIETZSCHE'DEN STRINBERG'E

Torino, 7 Aralık 1888

Çok değerli ve saygıdeğer Bayım! Size yazdığım bir mektup kayıp mı oldu? Baba'*nın ikinci okumasından hemen sonra size yazmıştım. Psikolojik açıdan bir başyapıt olan bu oyundan çok etkilendim: yapıtınızın Paris'teki M. Antoine* Özgür Tiyatrosu'*nda temsil edilmesinin kaderinde yazılı olduğu konusundaki düşüncemi de size iletmiştim – bunu Zola'dan istemeniz yeterli olacaktır!*

Kalıtımsal suçlu dekadan'*dır, hatta aptaldır – hiç kuşku yok! Ama İngiliz Galton'un ("kalıtımsal dahi") en kapsamlı malzemeyi topladığı suçluların ailelerinin tarihi her zaman belirli bir toplumsal düzey için çok güçlü olan bir kişiye uzanıyor. Paris'teki suçla ilgili son önemli olay olan Prado olayı bunun klasik bir örneğini veriyor: Prado, kendisine hakimiyeti, anlığı ve kibiriyle yargıçlarının ve avukatlarının bile üstündeydi; bununla birlikte, ezici suçlama onu fizyolojik olarak öyle bir noktaya kadar yıktı ki, tanıkların bazıları onu ancak daha önceki portrelerinden tanıyabildiler.*

Ve şimdi aramızda, yalnızca aramızda kalacak birkaç sözcük! Mektubunuz bana dün ulaştığı zaman –bugüne kadar bana benzeri hiç gelmemiş olan bir mektup– Ecce Homo'*nun elyazmasının son düzeltmesini tamamlamıştım. Yaşamımda artık hiçbir rastlantı olmadığına göre, siz de bir rastlantı değilsiniz. Böyle bir anda geliveren mektupları niçin yazıyorsunuz!...*

Ecce Homo'*nun hem Almanca, hem Fransızca, hem de İngilizce yayımlanması gerekiyor. Elyazısını dün matbaacıma teslim ettim; sayfalar hazır olduğu andan itibaren bunların çevirmen Bayların ellerine geçmesi gerekiyor. Bu çevirmenler kimlerdir? Size içtenlikle söylemem gerekirse,* Baba'*nın muhteşem Fransızcasının sizden kaynaklandığını bilmiyordum: burada muhteşem bir çeviri olması gerektiğini düşünüyorum. Sizin Fransızca çeviriyi üstlenmeniz durumunda, anlamla dolu bu mucizeden dolayı kendimi ne kadar mutlu hissedeceğimi bilemiyorum. Çünkü, aramızda kalsın,* Ecce Homo *birinci sınıf bir şair gerektiriyor:* Ecce Homo, *ifade olarak, yalnızca "çevirmen" olan kişilerin binlerce mil uzağında bir duygu inceliğine sahiptir. Sonuçta, kaba bir kitap söz konusu değildir: Fransızca baskısı tam olarak 3.50 franklık bir kitap olur (belki Paul Bourget'nin yayımcısı olan Lemerre'de!). Ve* Ecce Homo *duyulmamış şeyleri ve bazen tam bir saflıkla, bir* dünya yöneticisinin *dilini kullanarak söylediği için baskı sayısı olarak* Nana'*yı bile geçeceğiz.*

Diğer taraftan bu kitap ortadan kaldırmaya kadar Almanya–karşıtıdır: Fransız kültürü tarafını tutma, tarihin başından sonuna kadar korunmuştur (Alman filozofları bütün olarak "bilinçdışı kalpazanlar" olarak değerlendiriyorum). Üstelik, kitap hiçbir şekilde sıkıcı değil – kitabı yer yer "Prado" stilinde kaleme aldım...

Alman hoyratlıklarına ("zoralım") karşı kendimi güvenceye almak için, yayımlanmadan önce ilk nüshaları, bir savaş ilanı notuyla birlikte prens Bismarck'a ve genç imparatora göndereceğim; bu savaş ilanına karşı askerler polisiye önlemlerle karşılık veremezler. – Ben psikoloğum.

Şansları iyice ölçüp biçin, saygıdeğer Bayım! Bu birinci derecede önemli olan bir iştir. Çünkü insanlığın tarihini ikiye bölecek kadar güçlüyüm.

Geriye İngilizce çeviri sorunu kalıyor. Bu konuda bana bir öneriniz olabilir mi? – İngiltere'de Almanya–karşıtı bir kitap...

Size yürekten bağlı olan
Nietzsche.[1]

STRINDBERG'DEN NIETZSCHE'YE

Kopenhag, 1888 Aralığı ortası.

Saygıdeğer Bayım,

Yanlış anlaşılan dramım için sizin muhteşem elinizden bir beğeni sözcüğü almak benim için büyük bir sevinç kaynağı oldu. Oyunumun basılmasını sağlamak için yayımcıma kitabın iki baskısını bedava bırakmak zorunda kaldığımı bilmenizi isterim. Karşılık olarak, temsil sürerken, yaşlı bir kadın ölü gibi kaskatı kesildi, başka bir kadın doğurdu ve deli gömleğini görünce * *izleyenlerin dörtte üçü, korkunç çığlıklar atarak tiyatroyu terk etmek üzere tek bir insan gibi ayağa kalktılar.*

Ve Zola'yı, Henri Becque'in Parisli kadınları önünde oyunumu oynattırması için zorlamamı istiyorsunuz! Böyle bir şey bu boynuzlular şehrinde genel bir doğuma yol açardı. Ve şimdi kendi işimize dönelim.

Bazen doğrudan Fransızca yazıyorum (bulvar stilindeki ve her şeye rağmen ilginç olan ekteki makalelere bakın), ama bazen de kendi yapıtlarımı çeviriyorum.

---

[1] Strecker, Nietzsche und Strindberg, s. 78 vd. = Middleton, Mektup 189, s. 330-1 vd.

* Bkz. *Baba*, III. perde.

"Ecole normale"in retorik kurallarına göre üslubu "düzeltmeyi" ve böylece ifadeyi el değmemiş tazeliğinden yoksun bırakmayı aklından geçirmeyen bir Fransız çevirmen bulmak tamamen imkânsız bir şeydir. Evliler'in *berbat çevirisi, bir Fransız İsviçreli (İsviçre'nin Fransızca konuşulan bölgesinden) tarafından 1000 franga yapıldı. Bu ücret peşin ödendi ve Paris'te yapılan düzeltisi için de üstüne 500 frank istendi. Bundan yapıtınızın çevirisinin büyük bir parasal sorun olduğunu görüyorsunuz ve ben de sadece yoksul bir şeytan olduğum için (bir eş, üç çocuk, iki hizmetçi, borçlar, vs.) size bir indirim yapamayacağım, bu indirim, yalnızca saf bir çevirmen olarak değil, ayrıca şair olarak da çalışmak zorunda olduğum için mümkün olamıyor. Bu büyük masraflar karşısında geri çekilmezseniz bana ve yeteneğime güvenebilirsiniz. Bunun tersi bir durumda, düşünülebilecek en güvenilir Fransız çevirmeni araştırıp bulmak için seve seve uğraşırım.*

İngiltere'yle ilgili olarak gerçekten size söyleyebileceğim hiçbir şey yok, çünkü kadınların ellerine bırakılmış, yobaz bir ülke söz konusu, bu da tam bir dekadans anlamına geliyor. İngiltere'de ahlakın ne anlama geldiğini bilirsiniz Bayım: yatılı okuldaki genç kızlar için kütüphane, Currer Bell, Miss Braddon ve gerisi! Bunları bırakın! Fransızcaya çevrilmiş olarak, siyahların dünyasına kadar nüfuz edersiniz, Britanya anaerkilliğinin neyine önem vereceksiniz. Sizden rica ediyorum, önerilerim üzerinde düşünün ve en kısa zamanda bu konuda bana haber verin.

Sizin yanıtınızı beklerken, saygılarımla.
August Strindberg'iniz.[1]

Ama bu karşı öneriye Nietzsche bir yanıt vermemiş görünüyor, buna karşılık ona *Ahlakın Soykütüğü*'nü postalıyor. Strindberg buna *İs-*

[1] Strecker, Nietzsche und Strindberg, s. 82 vd. = Levy, s. 308-10 vd.

viçre Öyküleri'ni göndererek yanıt veriyor. Bu öykülerden biri, gönüllüleri kurşuna dizme emri vermekten dolayı çıldırıp kaçan ve emperyalist bir gücün maşası olmaktan kurtulmak için İsviçre vatandaşı olan bir Alman subayının "vicdan azabı"nı dile getiriyor.

Nietzsche buna kısaca yanıt veriyor:

Değerli Bayım,

Çok geçmeden öykünüze bir yanıt alacaksınız – öykünüz bir ateş gibi yayıldı. Roma'daki prenslerin diyet meclisini toplantıya çağırdım, orada genç imparatoru kurşuna dizdirmek istiyorum.

Hoşçakal! Aslında, *görüşeceğiz.*

Tek bir koşulla: Ayrılalım... *

Nietzsche Sezar.[1]

Bu andan itibaren Strindberg Nietzsche için korkmaya başlar. Çünkü Nietzsche *Sezar* olarak imzalanan sondan bir önceki Torino mesajı, Nietzsche'nin Strindberg'den çeviri yapmasını rica etmesinden sonra (8 Aralık) oluşan büyük altüst oluşu göstermektedir – bu altüst oluş, 1888 yılının başından beri mektuplaştığı diğer insanlara gönderdiği mektuplar ve mesajlar içinde (*Ecce Homo* dışında) jestleriyle ve sözleriyle birlikte gelişiyordu ve her durumda, Kasım ayından beri hastalığın pek yakın olduğunu belli ediyordu. Strindberg, Danimarka, Holte'daki inzivasından sonra, yalnızca sonbahardan beri mektuplaştığı Nietzsche'nin metamorfozunun evrelerini izleyememişti.

---

* Orijinalinde Fransızcadır.

[1] Strecker, *Nietzsche und Strindberg*, s. 90 vd. = Middleton, Mektup 200, s. 344.

Sezar imzasıyla gönderilen kısa mesajı alan Strindberg bunu matrak bir şey olarak alma konusunda kararsız kalır; ilk başta kaygılanır, ama bunu bir abartma altında gizleyerek dile getirir: kendisi de Yunanca ve Latince yazdığı yanıtını *Deus optimus maximus* diye imzalar.

Holtibus pridie Cal. Jan.
MDCCCLXXXIX

Carissime Doctor!

Θελω, θελω μανηναι!

Litteras tuas non sine perturbatione accepi et tibi gratias ago.

'Rectius vives Licini, neque altum
Semper urgendo, neque dum procellas
Cautus horrescis nimium premendo
Litus iniquum.'

Interdum juvat insanine!

Vale et Fave!

Strindberg (Deus, optimus maximus).[1]

---

[1] *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, ed. ve çev. Christopher Middleton (Chicago: University of Chicago Press, 1969). s. 344.

Sevgili Doktor,

Çıldırmak istiyorum, istiyorum!

Şiddetli bir şok olmaksızın mektubunuzu okuyamadım ve gerçekten çok teşekkür ederim.

'Seninle yaşamak Liciousnus, ne sürekli denize doğru zorlayan ne de fırtına korkusu içinde tehlikeli sahillere sımsıkı kucak açan, çok daha iyi.'

Bu arada deliliklerimizde birleşelim.

Hoşçakalmız ve doğru yoldan ayrılmayımz.

Strindberg (En iyi, en yüce Tanrı). –yh.

Nietzsche hemen ve kendi durumu için mucizevi bir süreklilikle yanıt verir:

Bay Strindberg'e!
Eh?... artık Ayrılalım *yok?...*

Çarmıhtaki İsa.[*] [1]

Horatius'un dizelerinin aktarımı Nietzsche'yi tek başına etkileyebilir miydi? Buna karşın, *Telo manenai* (çıldırmak istiyorum, istiyorum) ve: *interdum juvat insanine* (bu arada, delilik bizi birleştirsin) ya Nietzsche'nin durumunu destekliyordu ya da coşkusuna hiçbir şey eklemiyordu: kesin olan şey, durumunun, Nietzsche'nin şarlatanlığına gösterilen bu son saygının dile getirdiği merhamet havasına uyum göstermesini engellememesidir. Ona rahatsızlığını (*non sine perturbatione*) duyuran *Deus optimus maximus,* Nietzsche'yi artık *Sezar* olarak değil de *Çarmıhtaki İsa* olarak imzalamaya teşvik etmiştir. Bu şekilde imzaladığı ve kendi özdeşliğinin kaybını örtmek için İsa'nın yüzünü seçtiği sırada, mektuplaştığı diğer insanlara gönderdiği mesajları da bu adla imzalamıştır (özellikle Brandes'e ve Gast'a). Strindberg, Nietzsche'nin *Dionysos* ve *Çarmıhtaki İsa* şeklindeki ikili tanrılaştırması içinde, İsa olarak yüzünü gösterdiği kişilerden biridir. Böylece Nietzsche'nin coşkusal durumu *Ecce Homo*'da oluşturulan *yüzleştirme*'den kaynaklanan *iki perspektifi* içermektedir: *Çarmıhtaki İsa'ya karşı Dionysos.*

Çarmıhtaki İsa'nın perspektifi, komplonun perspektifidir; paranoyak

---

[*] Bu mektupların çevirisi Karl Strecker'in kitabında yapılmıştır: *Nietzsche und Strindberg*, Georg Müller Verlag, 1921.

[1] Strecker, *Nietzsche und Strindberg*, s. 93 = Middleton, Mektup 200, s. 345.

sistemin mantıksal uzantısıdır. Bu perspektif içinde Çarmıhtaki İsa, Sezar'ın yerine geçmektedir; *kurban* yargının gücü haline gelmektedir: buradan düşmanlarının cezalandırıcı uygulaması ortaya çıkmaktadır. Strindberg, Brandes, Gast, farklı nedenlerle suç ortakları olarak seçilmişlerdir: komplo *Wagner'e Karşı*'yla başlamış ve en sonunda Nietzscheci egemenliğe engel olan imparatorluk Almanyası'nın yöneticilerini hedeflemiştir. Ama komplo fikri geliştikçe, "fiili" amacı, çok daha geniş olan "insanlığın tarihini ikiye bölme" amacıyla birleşecektir ve artık kendi bütünlüğünün parçalanışına yön veren iki makama uygun olmak için Nietzsche'den geriye yüz ve ses kalmaktadır. Nietzsche'yle ikili bir tanrıbilim dile gelmektedir. Bununla birlikte, bu tanrıbilimin gerektirdiği gerilim, bilinci, kendini aniden kimi kez Dionysosla, kimi kez Çarmıhtaki İsa'ya bağlanmanın aşırılığından hiç kurtaramıyor gibi görünmektedir.

Nietzsche böylece, son mesajını kaleme alırken bile, bilerek *Çarmıhtaki İsa* diye imza atarken *kime* hitap ettiğini çok iyi bilmektedir. Strindberg'in doğru *yorumlamasına* güvenmektedir: Dionysos'u veya Çarmıhtaki İsa'yı taklit etmekte ve bu aşırılıktan zevk almaktadır. Delilik bu zevkten ibarettir: hiç kimse *bu taklidin ne kadar mükemmel ve mutlak olduğunu* değerlendiremez; ölçütü taklit ederken esrime noktasına kadar hissettiği yoğunluğun içindedir: oysa burada, Nietzsche'nin bu esrik zevke ulaşması için, özgürleştirici büyük bir alayın onu, 89 yılının ilk günlerinde birkaç gün süresince, ahlaksal ıstırabının aşılması olarak Torino sokaklarına doğru sürüklemesi gerekmiştir –kendisiyle, kendi gözünde sahip olduğu her şeyle, Bay Nietzsche'yle alay– Nietzsche'nin mektuplaştıkları karşısındaki aşırı özgürlüğünü elde ettiği alay: "*Beni keşfettiğine göre, beni bulmak büyük bir ustalık değildir: zorluk şimdi beni kaybetmektir...*" *Çarmıhtaki İsa* (Bran-

des'e).[1]

"Gerçek ilkesi"ni yıkan süreç dış dünya bilincinin askıya alınması veya yok edilmesiyse, Nietzsche, tam tersine, hiçbir zaman Torino'daki bu son günler kadar bilinçli olmamıştı: *bilincine vardığı şey, tam da Nietzsche olmasının bittiği* sanki, kişiliğini boşalttığıdır. Ama bu özdeşlik *yokluğu*, aşırı ve kararsız bir bildiriyle ifade ediliyor ve bu bildiri bu kararsızlık için tanrısal bir fizyonomiyi üstüne alıyor. Tanrısal figürlerin evrensel jesti için geçerli olan bildiri. Eğer bu yalnızca *hiç kimsenin* açıkladığı şeye inanmayacağını *bildiği* içinse, bu şekilde bilerek kendisini nasıl sergileyebilir? İki tür güdü onu sürüklüyordu: bir taraftan kendini ve çağdaşlarını maskaraya çevirmek için hissettiği *otorite*, diğer taraftan, bilinçli ben'in tam yokluğunda yaşanan Kaos olgusundaki rastlantısal durumun (Nietzsche durumun) sahneye konmasının ona sağladığı zevk. Sahneye koyucu *Nietzscheci bilinç* olarak kalıyor, ama bu, *artık Nietzscheci ben değil, Nietzsche imzasıyla belirtilen ben de değil*. Bu bilinç için, Nietzscheci ifade ve Nietzscheci dağarcık varlıklarını sürdürüyorlar, ama bunlar, gerçeklik ilkesinin *ben*'den yola çıkarak uyguladığı *sansürden* kurtularak, bir şekilde Nietzscheci şarlatanlığın repertuvarı haline gelen ve aksesuvarları ruh tonalitelerine göre birleşen, Nietzscheci söylemin *kalıntıları* biçiminde bilinci fiili hale getiren dürtülerle ve onların dalgalanmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Böylece şarlatanlık rastlantısal olayın uygulaması haline geliyor. Gerçeklik ilkesinin sansürü, aynı ilkeye göre, yalnızca metaforun (dil) veya yapıntının (aktörün jesti) uzlaşımsal oyununa izin verir. Oysa, rastlantısal durum uygulaması, burada gerçeklik ilkesini ortadan kaldırmanın bir tarzıdır, ama aynı zamanda

[1] Georges Brandes'e mektup, 4 Ocak 1889. Schlechta, Cilt 3, s. 1350 = Middleton, Mektup 202, s. 345.

keyfi olarak kullanılan dilin başkalarının yorumunu varsayması gibi, sahneye konuşun *etkisinin* oluşması için bu gerçeklik ilkesinin başkaları için doğunulmamış olduğunu varsaymanın da bir tarzıdır: atlatılmış olsa da, gerçeklik ilkesinin sansürü dışsal olarak, artık eyleyensiz bir bilincin insaflarına bıraktığı Nietzscheci *ben*'in de muhafızları olan başkalarının tepkileriyle ve yargısıyla birleşiyor: kimi kez Nietzsche'yi bulmak, kimi kez, eğer onu buldularsa, Brandes'e açıkladığı gibi daha zor bir şey olan onu kaybetmek, başkalarına, dostlarına, mesajlarının muhataplarına aittir. Çünkü bu diğerlerinin yalnızca sahte bir Nietzsche'yi veya onun yıkılmış ben'inin parçalarını koruyor olmaları mümkündür. Nietzsche, kendini yeniden bütünü içinde bulsa da veya yaşamının sonuna kadar dağılmış olsa da (Dionysos Sagreus olarak), bu Torino günleri boyunca, genel durumunun bir kişinin sözlerinin ve jestlerinin kapsamını sınırladığı saf ve yalın nesnel gerçekliğin ötesine geçmiştir: rastlantısal durum –yani keyfilik– durmadan açıkladığı şey olan tek gerçekliktir – veya kavranabilen bir gerçekliğin tam yokluğudur. Otoritesi, kendi keyfine göre kavranamayanla birleşebilmesinde ve onun egemenliğini kurabilmesindedir.

Ama, Çarmıhtaki İsa'nın komplosu olan komplo perspektifi içinde, Nietzsche nasıl –yalnızca farklı muhataplara hitap etmeyen, aynı zamanda farklı *heyecansal çağrışımlara* karşılık gelen– *Dionysos perspektifi* içine yerleşebilir?

Çarmıhtaki İsa ve hasmı Dionysos kuşkusuz Torino coşkusu içinde bir denge oluşturuyorlar: ama, bu dengenin coşku lehine, *Ecce Homo* tarafından bu kadar indirgenemez bir şekilde onaylanan bir indirgeme anlamına gelmesi olgusundan bağımsız olarak: (*Beni anladınız mı? Çarmıhtaki İsa'ya karşı Dionysos*), Overbeck'e yazılan 7 Ocak tarihli

mektubun kanıtladığı gibi, Dionysos komploya katılmaktadır, çünkü Dionysos da, Guillaume ve Yahudi karşıtlarının *kurşuna dizilmelerine* yol açan emri *imzalayanlardan* biridir.

Dionysos perspektifinin hem Wagner'le bir hesaplaşmayla –ama tamamen farklı bir düzlemde– hem de Cosima için yapılan eşi benzeri olmayan bir kavgayla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Dionysos'un zaferi komplo perspektifinin bırakılmasına yol açacaktır: ve Nietzsche'nin Dionysos imzasını attığı her defa, komplo çoktan aşılmış, ortadan kaldırılmış, unutulmuş olmakta ve böylece Nietzsche'nin coşkusu tamamen yok olmaktadır.

Dionysos imzası Nietzsche açısından çarmıhtaki İsa imzasından çok daha az şaşırtıcıdır, çünkü Nietzsche, uzun süreden beri, önceki yapıtlarında, onu evrenin kaosuyla özdeşleştirmek için bu tanrı figürünü kullanmıştı. Dionysos'u karşıtı *Çarmıhtaki İsa*'yla yeniden birleştirdiği anda bir denge gereksinimi dikkat çekicidir. Bu gereksinim daha önce fırlatıp attığı şeyi yeniden özümseme anlamında olmayıp heyecansal bir dengenin kurulması anlamındadır. Bununla birlikte, bu denge, yani komplodaki bu birleşme, bir başka denge için terk edilecektir. Bu denge, Nietzsche açısından, paranoyak tasarıma karşı bir savunmadır: Dionysos'la şarlatanlık komployu telafi etmeye yönelir ve ancak libidosal tasarımlarla bunun ucuna varır.

Libidosal güçler, içinde Nietzsche'nin kendini "iyileştireceği" son bir dengeye nasıl katkıda bulunacaklardır – Nietzsche'nin Burckhardt'a gönderdiği ve içinde *denge*'den söz ettiği, 4 Ocak 1889 tarihli ilk mesajın gösterdiği şey budur.

"Saygıdeğer Jacob Burckhardt'a. Burada, bir dünya yaratmış olmanın yol açtığı sıkıntıdan dolayı özür dilemem küçük bir şakaydı. Oysa, siz –sen– bizim büyük, en büyük hocamızsınız: çünkü Ariadne'yle birlikte, yapacağım tek şey her şeyin altın dengesi içinde olmaktır, her parçada bizim üzerimizde olan *böyle* varlıklara *sahibiz... Dionysos.*[1]

Ama yalnızca birkaç gün sürebilen bu kırılgan denge, Freud'un, paranoyak süreçte *bastırılmışın baskını* olarak adlandırdığı şey olarak görülebilir. Bu görüş, bastırmanın paranoyanın temel mekanizmasını oluşturması ve bu bastırmanın, bu evreyi evrensel bir katastrof gibi hisseden hastanın dünyayı içinde yaşayabilmek için yeniden kurmaya çalıştığı son evre olması ölçüsünde geçerlidir.

Nietzsche'nin Torino'daki davranışı, "bastırılmış" bir *karşı-Nietzsche*'nin baskınıyla "açıklanacak" veya kanıtlanacaktır (Tribschen'in kaybından ve Wagner ve Cosima'yla koptuktan sonra) – önceden bilinçli olan, ama çok az süre önce yerleşilen ve görünürde kesin olan

[1] Schlechta, Cilt 3, s. 1350 = Middleton, Mektup 203, s. 345.

konumları yeniden yorumlayarak gözden geçiren ve bunları yaparken, yalnızca Wagner karşıtlığının, Hıristiyan karşıtlığının dile gelmesi için değil, aynı zamanda daha önce bilinçli durum adına yadsınan bütün duygusal gerçekliği dile getirirken bastırılmış her şeyi yan yana koymak için, *Nietzsche'nin açıklamalarından* (sondan bir öncekiler: *Wagner'e Karşı* ve *Deccal*) *yararlanan* Nietzsche'nin yanında beliren bir *karşı-Nietzsche*. Bu duygusal gerçeklik çocukluğun karanlık güdülerine kadar her türlü açıklamanın çok ötesine gider (bkz. Nietzsche'nin altı yaşındaki önsezisel düşü, ölü Baba, vs.)

Ama eğer bilinçli Nietzsche'nin yanında bir *karşı-Nietzsche* beliriyorsa (bastırma mekanizmasına göre), *karşı-Nietzsche*'nin sözyitimiyle önceden söylediğinden yola çıkarak *açıklamayı sürdüren* Nietzsche arasında güçlü bir ilişki vardır. *Karşı-Nietzsche*'nin belirmesi, böylece bilinçli Nietzsche tarafından bir *kurtuluş* olarak hissedilir, buradan da *coşku* ortaya çıkar: bilinçli Nietzsche'nin yıkımı bir şekilde Nietzscheci pathosun bütünü için bir *yarar* haline gelir – ve *dünyanın transfigürasyonu, tanrısal sevinç* – Çarmıhtaki İsa'nın ve Dionysos'un barışık yüzleşmesi – *Ecce Homo*'ya karşı kazanılan zafer olarak – yani yaşanan imkânsızlık – Torino esrimesini oluştururlar.

(Nietzsche'nin Torino öncesi ve sonrası (1887-1888) davranışından çıkarılabilecek "klinik" tanımlar ne olursa olsun –parafreni, erken bunama, paranoya, şizofreni– bu tanımlar kurumsal kurallardan yola çıkarak *dışarıdan* oluşturulmuşlardır. Psikiyatrın, iyileşme *ölçütlerine*, bilimsel bakış açısından, hastadan *daha fazla inanmadığı*, tamamen *görece* bir nesnellik değeri verdiği kesindir. Tamamen sanatsal bir bakış açısından, *nesnellik ölçütü*, Strindberg tarafından olduğu gibi Dostoyevski tarafından da sonsuz bir *ironinin* kaynakları olarak kullanılmıştır. Aslında psikiyatr, Freud'un ifadesine göre, insanların ola-

ğan düşüncelerinden bu kadar uzak ve *bu kadar eşsiz bir aklın tezahürleri, ruhsal yaşamın en genel ve en doğal süreçlerinden doğmaktadır* varsayımıyla donanmış olarak bu görüngüleri ele alır ve bu devindirici güçleri bu dönüşümün yolları olarak görmek ister.*)

Nietzsche'nin Burckhardt'a hitaben yazdığı iki Torino mektubunun 4 Ocak 1889 tarihli ilki, öncelikle *Şaka* ile *bir dünya yaratmış olmanın sıkıntısı* arasındaki ilişkiye atıfta bulunur: şaka, bütün bu sıkıntıdan dolayı "*özür dileme*"nin bir tarzı olmaktadır. Böylece ilk kez, *dünyanın yaratılması* (tanrısal eylem) –ikinci mektupta yeniden ele alınan tema– ve şarlatanlığın işlevi söz konusudur: şaka bu tanrısal yaratımı *telafi etmektedir* (o halde Nietzsche, paranoyak için, yaşanabilir bir dünyayı yeniden kurma zorunluluğunun sıkıntısını telafi ediyor). Oysa, *yaratmanın "tanrısal" eylemine kendini vermek* (Nietzsche Dionysos olarak) *şakanın kendisidir* (Dionysosca şaka). Nietzsche'nin metamorfozunun yeni evresinin ilk belirtisi. Daha sonra (şakadan dolayı özür dilemek olarak) Burckhardt'a kendisinin "büyük, en büyük hocamız" olduğunu söylüyor: ve sözü kendisinin yalnızca *Ariadne'yle bir denge* oluşturduğuna getiriyor: *her şeyin eşsiz dengesi (bu dengeye göre) Ariadne ve Dionysos-Nietzsche her parçada kendilerinin üzerinde olan böyle varlıklara sahipler...*

---

* Bkz. *Başkan Schreber Vakası*. Birinci hastalık: 1884-1885 sonbaharı. *"Bu hastalık, olağandışı alanla ilgili hiçbir olay olmadan sürmüştür"* (Freud). İkinci hastalık: Ekim 1893. *"Hayal bile edilemeyecek kadar korkunç olan şeylerden ıstırap çeker ve bunun da kutsal bir nedeni vardır." "... az veya çok kesin olan tam bir sistem içinde oluşan ve gerçek koşulların nesnel değerlendirilişiyle düzeltilmeye elverişli görünmeyen hastalıklı fikirler."* 1902 yılında serbest bırakılıyor ve *"Bir Nevropatın Anıları"*nın yayımlanması. (Schreber'in insanlığın kurtuluşuna bağlı olarak kadına dönüşmesi).

Bu coşku sürerken ilk kez Ariadne'nin imgesi beliriyor – (Dionysos'tan ayrılmayan ve daha önce birçok kez önceki yapıtlarında –ve ölümünden sonra yayımlanan fragmanlardä– söz edilen imge). Ocak ayının başında Nietzsche Cosima'ya şu mesajı gönderiyor: *Ariadne, seni seviyorum – Dionysos.*[1]

Nietzsche birdenbire Basel dönemini ve "Tribschen idili"ni fiiliyata geçiriyor. İşte dengenin yeni bir biçimi, Cosima-Ariadne'nın anısıyla birlikte duyumsanmış oluyor; *Dionysos-Çarmıhtaki İsa* dengesi, komplo perspektifinin uzak bir geçmişin yeniden fiiliyata geçirilmesi yararına birdenbire terk edilmiş gibi görünmesi anlamında yok oluyor: özel olarak *libidosal* olan bu yeniden fiiliyata geçirmenin nesnesi Cosima'nın büyüleyici imgesidir. Peki, Nietzsche, bu bağlamda, kendisinin oluşturduğu ve *Ariadne'yle birlikte ulaştığını söylediği her şeyin denge durumunu* –"en büyük ustamız" olarak– profesör Burckhardt'ın yargısına sunma noktasına nasıl geliyor? Burada ünlü tarihçinin *otoritesine* bir başvuru var gibidir – hiçbir zaman Burckhardt'a saygı göstermekten geri durmamıştır – hiçbir karşılığını görmediği bir saygı – ve bunu bir yargıca, yani bir şekilde babaya özgü olan bir otoriteye bir başvuru gibi yapmıştır: eşzamanlı olarak, yaşlı üniversite hocasını gizemleştirme gereksinimi dile getirilmiş oluyor. O sırada, hiç kimse Ariadne adıyla Cosima'yı kastettiğini bilemezdi (Cosima'nın kendisinin dışında). Bu başvuru, kuşkusuz, Nietzsche'nin deliliğe karşı gösterdiği son dirençle, coşkunun içinde özdeşliğine tutunmak için bilincinin gösterdiği son çabayla bağlantılıdır.

Nietzsche saf ve yalın *şarlatanlık* yoluyla, bilinçli Nietzsche olarak özdeşliğinin batışından sonra yüzmeye çalışmaktadır. Ama, bu batışın

---

[1] Cosima Wagner'e gönderilen kart, Ocak 1889 başlan. Schlechta, Cilt 3, s. 1350 = Middleton, Mektup 204, s. 346.

coşkusal hareketinin onun için hissedilir olması, ancak *mektuplaştıklarının kişiliğinin anımsanması* yoluyla olmuştur: coşkusu, Nietzsche'yi, hareketiyle bu coşkusunu, batan kişiyi tanıyanlara iletmeye itecek kadar şiddetlidir; kendi bilinçli ben'ine karşı özgürleşmesi, bu özgürleşme kendisiyle alay etmenin zevki haline gelecek kadar güçlüdür. Nietzsche her zaman 1° şarlatanlığını *itiraf eder*; 2° bunu *özür dilemenin*, yani *bir dünya yaratmış olmanın sıkıntısıyla alay etmenin* bir tarzı olarak yapar; bu son motivasyon –dünyayı yeniden oluşturmanın ve Tanrı olarak hareket etmenin zorunluluğu– yapıtlarına bir atıf olarak yorumlanabilir: her durumda dünyanın yaratılması, Burckhardt'a 5 Ocak tarihinde yazılan uzun mektubun ilk cümlesinde, Torino'da kalışının anlamı olarak ileri sürülmüştür.

BURCKHARDT'A,

5 Ocak 1889.

Değerli Profesörüm, sonuçta Tanrı olmaktansa Basel'de profesör olmayı isterdim; ama bu nedenle bencilliğimi dünyanın yaratılmasını savsaklayacak kadar ileri götürmeye cesaret edemedim. Görüyorsunuz, ne şekilde olursa olsun, nerede yaşanırsa yaşansın fedakârlıklar yapmayı bilmek gerekiyor. – Bununla birlikte Palazzo Carignagno'*nun (burada Vittorio Emmanuel olarak doğdum) karşısında bulunan ve bana masamdan altımdaki* Galleria Subalpina'*daki müziği dinlememi sağlayan küçük bir öğrenci odası tuttum. Hizmet dahil 25 F. ödüyorum, çayımı ve alışverişimi kendim yapıyorum, delik ayakkabılardan sıkıntı çekiyorum ve insanların yeteri kadar yalın ve sessiz olmadığı* eski *dünya için her an Tanrı'ya minnet duyuyorum. – Gelecek ebediyeti kötü şakalarla eğlendirmeye mahkûm edildiğim için, burada, doğruyu söylemek gerekirse, arzulanacak hiçbir şey bırakmayan ve kesinlikle yorucu hiçbir tarafı olmayan kötü bir yazar var. Postane sadece beş adım mesafede,*

grande monde'un *[sic.] büyük tefrika yazarlığını yapmak için mektuplarımı kutuya koyuyorum. Doğal olarak Figaro ile yakın ilişkiler içindeyim ve artık daha zararsız olamayacak olan yaşam biçimim üzerine bir fikir edinmeniz için benim ilk iki kötü şakamı dinleyiniz:*

Prado olayını çok fazla ciddiye almayın. Ben Prado'yum, Prado'nun babasıyım, Lesseps olduğumu söyleme cesaretini gösteriyorum... Parisli dostlarıma yeni bir kavramı –dürüst suçlu kavramını– sevdiğimi iletmek istiyorum. Ben Chambige'im – başka bir dürüst suçlu.

İkinci şaka: Ölümsüzleri selamlıyorum. Bay Daudet kırkından bir tanesi.

Astu.

Aslında hoş olmayan ve alçakgönüllülüğümü rahatsız eden şey, benim tarihin her adı olmamdır; aynı şekilde dünyaya getirdiğim çocuklara gelince, durum öyle ki, belirli bir kuşkuyla, "Tanrı'nın krallığı"na giren herkesin aynı zamanda Tanrı'dan gelip gelmediğini kendi kendime soruyorum.

Bu kış, mümkün olduğu kadar pintice giyinmiş olarak iki kez kendi cenazeme katıldım, önce Kont Robilant olarak (–hayır, ben Carlo Alberto olduğum sürece o benim oğlum), ama ben aynı zamanda Antonelli'yim. Sevgili Profesör, bu yapıyı görmeliydiniz: yarattığım şeylerde hiç deneyimim olmadığı için her eleştiriyi yöneltmek size düşüyor, size bu eleştirilerden yarar sağlayacağıma söz veremeden minnettar olacağım. Biz başka sanatçılar eğitilemeyiz. – Bugün bir operete gittim – operet Mağripliler tarafından çok ustaca bestelenmiş, bu vesileyle, şimdi Moskova'nın Roma kadar yüce gerçekler olduklarını zevkle saptadım. Görüyorsunuz, manzara için yeteneğim hiçbir şekilde yadsınmıyor. – Düşünün, güzel, çok güzel sohbetlerimiz olacak, Torino uzak değil, şimdilik hiçbir mesleki görev sizi zorunlu tutmuyor, bir kadeh Veltiner içeriz. Gayriresmi giyinmek görgü kuralıdır.

En derin sevgilerimle

Nietzsche'niz.

(P.S.)

Öğrenci cübbemle her yerde dolaşıyorum, orada burada birinin omzuna dokunuyorum ve ona şöyle diyorum: siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura...

[Aşağıdaki dört not mektubun kenarlarında yer almaktadır. –yh.]

Yarın oğlum Umberto ve çekici Margherita geliyor, ama burada onları üzerimdeki bir gömlekle karşılayacağım.

Gerisi bayan Cosima... Ariadne için... zaman zaman büyü yapılabiliyor...

Caiphe'i zincire vurdurdum: ben de geçen yıl Alman hekimler tarafından ısrarla çarmıha gerildim. Guillaume, Bismarck ve bütün Yahudi karşıtları yok oldular.

Beni Basellilerin gözünde küçültmeyecek şekilde bu mektubu arzuladığınız gibi kullanabilirsiniz.[1]

[1] Jacob Burckhardt'a mektup, 5 Ocak 1889. Schlechta, Cilt 3, s. 1351-2 vd. = Middleton, Mektup 206, s. 346-8 vd.

Siamo contenti? Son dio,
ho fatto questa caricatura.[1]

Burckhardt'a yazılan son mektupta pırıltılı şekilde oynanan "anlam"ın olağanüstü zenginliği, ruh hekimleri için filozofun çöküşünü kanıtlıyorsa da, Nietzscheci "anlığın" üstün zaferini oluşturmaktan geri kalmamaktadır. Bir şarlatanlık ışıltısıyla, Nietzsche'nin yaşamının biriktirdiği her şeyin bütünlüğü ortaya çıkmaktadır: tek bir vizyon oluşturan, *kısaltmalarla* aşılan ve toplanan çeşitli temalar. Burada artık tefekküre, felsefi iletişime ayrılmış sözcükler olan *güç istenci, Bengi Dönüş* söz konusu değildir. Ama bunun yerine, *Tanrı'nın ölümü*'nün iç yüzü: *dünyanın yaratılmasının* doğduğu Gökyüzü krallığının iç yüzü söz konusudur. Filoloji öğretmek tanrısal durumdan kaçmak için bir bahaneden başka bir şey değildir: profesörlük tam dinginlik içinde göründüğü sürece, (dünyanın) *yaratılması* Nietzsche için korkutucu bir iş oluyordu. Bu yaratma işi, üstlenildikten sonra, bunun gerçekleştirilmesini sağlayacak mütevazi koşullar nedeniyle, bu yaratma *grand monde* [*sic.*] tefrikası kadar yalın olarak beliriyor: dünyayı yaratmak ve *sosyete tefrikası* yapmak şarlatanlıktan kaynaklanıyor ve kötü şakalarla ifade ediliyor. Sırdaş ve yargıç olarak seçilen profesör Burckhardt açısından kesinlikle kötü şakalar. Gerçeklik ilkesinin ko-

[1] Jacob Burckhardt'a mektup, 5 Ocak 1889.

ruyucusu olarak bilimin ciddiliği burada karşıt bir durum işlevi görüyor. Şaşkınlık veya kötü yola girmiş us hâlâ üzerinde şakanın oluşturulabileceği ve ifade edilebileceği zemini oluşturuyor. Oysa, gelecek *ebediyeti* neşelendirmek için, şaka burada sürekli bir yeniden ete kemiğe bürünmenin biçimini alıyor: şaka, temelde Nietzsche'nin yansıtmalarından ve jestlerinden başka bir şey olmayan olaylara ve kişilere yayılıyor. *"Tanrı'nın krallığı içine giren her şey Tanrı'dan gelir."* Bu, bütün özdeşliklerin Tanrı'nın krallığında değiş tokuş edilebilir olduğu ve hiçbirinin ilk ve son kez değişmez olmadığı anlamına gelir. İşte bu nedenle *gayrıresmi giyinmek görgü kuralıdır* (sözcüğü sözcüğüne, gayrıresmi giyinmek, uygun bir karşılık gerektiren bir koşuldur). Diğer bir anlatımla, *gayrıresmi giyinmek*, tanrısal şarlatanlığın sonsuz elverişliliğidir: aynı anda hem kendi cenazesine iki kez katılmayı, hem de Torino sokaklarında bir tanışıklık havası içinde gelip geçenin omuzlarına vurarak *tanınmayışını* ortadan kaldırarak dolaşmayı sağlamaktadır: *siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura* – aynı zamanda *oğlu Umberto'yu ve çekici Margherita'yı gömlekle karşılamasını* sağlamaktadır. Gayrıresmi giyinmek, bu "uygunsuzluğun" ortadan kalktığını göstermektedir: yalnızca bilimin ve ahlakın değil, aynı zamanda bunlardan kaynaklanan her davranışın, yani gerçek ve gerçekdışılık arasındaki ayrımdan itibaren her iletişimin dayandığı özdeşlik ilkesinin ortadan kalktığını göstermektedir.

Mektubun ilk satırı ve beş P.S.'nin ilki – aynı şekilde prens Umberto ve prenses Margherita'yı gömlekle karşılama niyetini gösteren ikinci P.S., coşkunun bütünleyici bölümleridir.

Üçüncü ve dördüncü P.S.'ler bir değişimi göstermektedir. Nietzsche birdenbire Torino çevresinin dışına çıkıyor ve son bir kez yıkılan ben'inin Nietzsche olarak içinde bulunduğu yakın ve uzak epizodlarda ve anımsanan adlarda kendini bulduğu kadarıyla ortadan kalkmış gerçekliklerin alanına giriyor. Bir sözcük araya giriyor: sayesinde bu ortadan kalkmış gerçekliklerin yeniden fiiliyata geçirildiği *büyü* sözcüğü. Aslında üçüncü paragraf açıklıyor: "*Geri kalan* Cosima... *Ariadne* için... arada sırada büyü yapılıyor." *Geri kalan* Cosima için...: Bruckhardt'a yapılan bu gizli anıştırma (aralarında hiçbir zaman en küçük yakınlık bile olmamıştır) kuşkusuz coşkudan kaynaklanmaktadır, ama bir gizi sezinletirken bu coşkunun gücünü bozmakta ve bir önceki günün ilk mesajında çoktan hissedilen bu libidosal fiiliyata geçirme adına bu coşkuyu dağıtmaktadır. Cosima'nın anımsatılması (ki ona şu mesajı göndermiştir: Ariadne, seni seviyorum), – daha önce *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, *Ecce Homo*'da ve *Satirik Bir Oyun taslağı*'nda görünen bu Ariadne– uzun süreden beri Cosima'nın, Nietzsche tarafından yapılan *büyünün* konusu olduğunu göstermektedir. Bu *büyü* nedir – (dünyanın yaratımıyla hiçbir ilgisi yoktur)? Nietzsche'nin, uzaklarda kalan kopuşunu yaşayan (78'den beri) Tribschen'in bu eşsiz imgesini büyülü bir şekilde yeniden yaratmak için

hırçın zevk egzersizleri yaptığı söylenebilir mi? Üçüncü P.S.'nin sözcüklerini yazdığı sırada, Nietzsche, Torino çevresi hakkında anlattığı şeyle *arada sırada büyüyle uğraştığının* itirafının arasında mucizevi bir *aralık* olduğunu ifade ediyor gibi görünüyor. Bu büyünün konusu olan Cosima, içinde Nietzsche'yi biraz önceki "dünyanın yaratıcısı" konumundan yeniden "büyücü" konumuna indiği labirent haline gelen *devrini tamamlamış geçmişin* içine atıyor; Nietzsche Ariadne'nin ipini Theseus'dan farklı şekilde tutuyor: bütün bileşimler aynı anda ortaya çıkıyor: Ariadne olarak Cosima, Wagner tarafından terk ediliyor (Wagner 1883'de ölüyor) ama iki yönden terk ediliyor (Wagner-Judith Gautier). Nietzsche Dionysos rolüyle Theseus'un yerini alıyor: Wagner'in yok edilmesi bütün Alman gençliğini (Nietzsche'nin olası müritleri) yiyip tüketen Minotauros olarak gerçekleşmiştir; o halde Nietzsche yalnızca Wagner-Theseus'un yerini değil, aynı zamanda Wagner-Minotauros'un da yerini almıştır. Bundan sonra, Dionysos'la özdeşleşme gerçekleşmiştir: satirik oyun başlayabilir, yani Torino'daki şarlatansal coşku Yunan trajedisinin *adlarına* yerleşiyor ve mitsel yapılar bir an için kendilerini olası bir ikiye bölünmeye sunuyorlar. Ama coşku Nietzsche'yi çağdaş yaşama, şu ana bağlıyor ve şarlatanlık tekrar onu sürüklüyor: Dionysos-Nietzsche, oyunu için bir satir istiyor ve bu satir bir kez daha Tribschen alanı içinde gelişiyor. Oysa, bu rol için belirlenen iki kişi vardır: biri Catulle Mendès'dir (Judith Gautier'nin boşandığı eşi, Nietzsche'nin bu çiftle çok kısa süren bir ilişkisi olmuştur); diğeri dostu ressam von Seydlitz'dir, Nietzsche bu dostuna kısa süre önce "Tribschen anısı"yla ilgili olarak Judith konusunda yazmıştır.

(Nietzsche'nin sonunda Catulle Mendès kişiliğinde bulduğunu düşündüğü) *satir* için yapılan araştırma libidosal güçlerin yetkili kılın-

masına eşdeğerdir: oysa, burada Wagner çiftinin eski bir dostunun rastlantısallığı söz konusudur –sonuç olarak, *bütün zamanların en büyük satiri* ("Isoline'in şairi" olarak nitelediği gibi) ve *"yalnızca bütün zamanların değil"*– Bayreuth mezhebinden çıkan ve Nietzsche'ye bu kadar karşı koyan gururlu Cosima'yı Dionysos'a teslim olma durumuna getirmek zorundadır. Bütün bunlar Nietzsche'nin "arada sırada" yaptığı *büyünün* içine girmektedir.

" ARIADNE VE LABİRENT

(Temel defterler, dizi W II)

1) Satirik oyun sonunda içine katılacak olan: Dionysos, Theseus ve Ariadne arasındaki kısa görüşmeler

– Ariadne, Theseus saçmalıyor, diyor (–) Theseus namuslu oluyor –

Theseus Ariadne'nin düşünü kıskanıyor

Kendini beğenen ve böylece saçma hale gelen kahraman

Ariadne'nin yakınması

Dionysos kıskanmadan: "Sende sevdiğim şeyi, bir Theseus nasıl sevebilir?..."

Son perde. Dionysos ve Ariadne'nin evlilik töreni.

"Tanrı olunduğu zaman, kıskanç olunmaz: der Dionysos, ancak bu, tanrılara karşı olmadıkça."[1]

2)."Ariadne, der Dionysos, sen bir labirentsin: Theseus senin içinde kayboldu, ipi kaybetti; bundan sonra Minotauros tarafından yenmemesinin ne faydası var? Şu anda onu yiyen şey bir Minotauros'dan daha kötüdür. (Dionysos) "Beni şımartıyorsun, diye

[1] KSA, Cilt 12, s. 401-2 vd, 9 [115], Sonbahar 1887.

yanıtlar Ariadne: şimdi merhametli olmaktan bıktım, benimle temas eden bütün kahramanlar ölmek zorundalar (sevebilmem için Tanrı haline gelmem gerekiyor). –[1]

(W II, 2, 72) (Ekim veya Kasım 1887)

"Oh Ariadne, sen kendi kendine labirentsin; artık onun içinden çıkılamaz...."

Dionysos beni şımartıyorsun, sen olağanüstüsün...[2]

(W II, 7, 32) (1888) (Bkz. *Putların Alacakaranlığı*)

Ey büyük Dionysos, neden beni kulaklarımdan tutuyorsun?

– Kulaklarında bir tür mizah buluyorum: kulakların neden daha büyük değiller?..."[3]

(Ariadne'nin yakınmasının son dizesi (*Dionysos Dithyrambosları*)

Anlayışlı ol, Ariadne... senin (benim) küçük kulakların var, sen benim

kulaklarıma (küçük kulaklar) sahipsin: içine bilge bir sözcük koy!

Eğer birbirini sevmek gerekiyorsa, öncelikle birbirinden nefret edilmesi gerekmez mi?...

Ben senin labirentinim...)"[4]

---

[1] KSA, Cilt 12, s. 401-2 vd, 9 [115], Sonbahar 1887.

[2] KSA, Cilt 12, s. 510, 10 [94], Sonbahar 1887.

[3] KSA, Cilt 13, s. 498, 16 [40], İlkbahar-Yaz 1888. Krş. *Putların Alacakaranlığı*, 'Kendi Zamanına Aykırı Birisinin İzlenimleri,' § 19.

[4] KSA, Cilt 6, s. 401 = *Dionysos Dithyrambosları*, (Kabalcı Yayınevi, 1993), s.

Torino'da dünyanın transfigürasyonu ve Cosima'nın Ariadne haline transfigürasyonu, Nietzsche, art arda *"Alexandre ve Sezar, Lord Bacon, 'Shakespeare'in şairi, Voltaire ve Napolyon, belki de Wagner"* olarak cisimleşirken, bundan sonra, "sevgilim prenses Ariadne"ye açıkladığı gibi, *"Dünya'dan gösterişli bir gün meydana getirecek olan görkemli Dionysos"* olarak ortaya çıktığı ölçüde tarihin kesin bir transfigürasyonuyla tamamlanacaktır.[1] Uzakta kalan yıllara doğru geri akın ve bu yılların Torino'nun mevcut durumuna akını.

Nietzsche'nin Jena'da Dr. Binswanger'in kliniğine kapatıldığı sırada yaptığı konuşmada son bir kez çınlayan *gösterişli gün* ifadesi: *Beni buraya kapattıran karım Cosima'dır.* Kısa bir süre önce Torino'da şunları yazmıştı: *İçinde kendimi bulduğum tek bir olay var. Madam Cosima Wagner olabilecek en soylu (–) kadındır ve kendi açımdan, Wagner'le olan ilişkisini her zaman bir aldatma olarak yorumladım... Tristan olayı..."* [2]

Lou'yla olan macerasının ötesinde, Cosima'nın fizyonomisi –genç filologun ilk heyecanının izi olarak– Nietzsche'nin daha sonraki bütün heyecanlarıyla zenginleşmiş olarak yeniden canlanıyor.

Satirik oyunun son taslaklarından birinde, Dionysos Ariadne'ye, kimi kez: *sen kendin labirentsin,* kimi kez: *ben senin labirentinim,* diyor.

Bu şekilde, Nietzsche kendi yaşam akışını değil de, içinde ve onun

---

59. Krş. *Zerdüşt,* III, 15, 2.

[1] Cosima Wagner'e mektup, 3 Ocak 1889.

[2] KSA, Cilt 14, s. 473.

için başlangıç noktasından başka bir çıkış bulamadığı ruhunun labirentlerini ifade ediyor: ruh, hem kendi uzamı ve hem de çok sayıdaki ağlarının içinde katedilecek kendi güzergâhıdır. Eğer labirent olarak kendi kendini katetmek zorunda olan ruh, Vergilius'un söylediği gibi, ancak tersine çevrilemez bir yanlışlığın içinde ilerliyorsa, bunun nedeni ruhun, yaşam bilincinin geriye götürücü hareketin unutuluşunu gerektirmesi gibi, yaşamın ilerlemesinin unutuluşunu gerektiren bir belleği yeniden bulmasıdır. Otobiyografi bu çelişik iki hareketi bağdaştırma çabasıdır. Ama bu otobiyografinin dışsal biyografinin önüne geçmesi gerekir – tanıkların anlatımı, yorumları ve sonraki kuşakların yorumu.

Şimdi labirent, Ariadne, Dionysos – karşı konulmaz şekilde geriye giden hareketi, figürlerin anlamının ve tarihsel çerçevesinin kaybolduğu yere doğru yöneltmek için Nietzsche'de varlıklarını sürdüren adlardır.

Dördüncü paragraf (mektubun kenarına yazılmış)[1] yeni ve tamamen farklı bir esinden kaynaklanmıştır: birdenbire yeniden *komplo* perspektifine dönüyoruz: *Çarmıhtaki İsa* olarak büyük papaz Caiphe'i zincire vurdurduğunu açıklıyor; bununla birlikte, Nietzsche *Alman hekimler tarafından çarmıha gerildiğini* söylerken bu özdeşleşmeye benzeş bir değer veriyor görünmektedir: (onun yakında kör olacağına hükmeden göz hekimlerine ima mı?: daha doğrusu Burckhardt'a yazarken içinde bulunduğu durumu ima ediyor görünmektedir: *bunaması* bir *tedaviyi* gerektirecekti, buna karşın kendisine zulmedilme tarzı (yani Avrupa'nın *sığ ülkesi* Almanya'da anlaşılmaması ve bilinmeme-

[1] Üçüncü P.S.

si) onu bunamaya götüren bir tedaviye *eşdeğerdir*: çarmıha gerilmesi). Tanrısal kurban olarak, bu bunamadan Caiphe'i cezalandırma gücünü kazanır: kendi (bilinçli) konumunun *Deccal* olarak tam anlamıyla altüst olması. Ama Caiphe Yahudilerin büyük papazıdır ve İsa da Yahudilerin kralıdır. Buradan oldu bittiye getirilmiş bir olayın açıklanmasına gelinir: *Guillaume, Bismarck ve bütün Yahudi karşıtları ortadan kaldırıldılar* (Nietzsche'nin Almanya'da hüküm sürmesini engelleyen kişiler).

Bu son satırda, bir kez daha –kendi "egemenliği" ölçüsünde – hüküm süren Tötonizmden çektiği ıstırabın hepsi karışıyor: en son fragmanlarından biri, kısmen değiştirilmiş olarak, *doğal müttefiklerinin* Yahudi subaylar ve bankerler olduğunu açıklıyor – bu kişiler, diyor (değiştirilen tümceden çıkan anlama göre) "halkların çıkar politikasını ve ulusçu kibri" sona erdirebilecek *tek güçtür*.[1] Okunabilen son fragmanı oluşturan yazıda, nefreti, Polonya kökenini ve en sonunda "tanrısallığını" bozan yakınlarına –anne ve kız kardeş– karşı yoğunlaşıyor.

[1] Krş. Nietzsche, *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1982), Cilt 14, *Fragments Posthumes: Début 1888-début janvier 1889*, s. 381.

"Burada ırk sorununa değiniyorum. Ben, tek bir kirli kan damlasının, en ufak Alman kanının karışmadığı, Polonyalı *saf kan* bir soyluyum. Eğer en derin zıttımı ararsam... – her zaman annemi ve kız kardeşimi buluyorum: böyle bir Alman ayaktakımıyla akraba olduğumu görmek tanrısallığıma bir küfürdür. Bugüne kadar annem ve kız kardeşim tarafından gelen soy (–) hilkat garibesi (—) uçurumsal bir düşünce olarak adlandırdığım Bengi Dönüş düşünceme karşı en derin itirazın her zaman annem ve kız kardeşim olduğunu kabul ediyorum... ama Polonyalı olarak ben (–) muhteşem bir soyum; temsil ettiğim içgüdüsel saflık derecesindeki (–) insan karışımını bulmak için birkaç yüzyıl geriye gitmek gerekiyor. Soyluluk diye adlandırılan her şeye karşı bir (–) ayırt etme duygum vardır(:) genç imparatorun arabacım olmasına katlanamayacağım."[1]

[1] KSA, Cilt 14, s. 473.

O halde, Nietzsche'nin bu son mesaj sırasında dağılması ve toplanması farklı düzeylerde ve farklı zaman aralıklarında olmuştur: buna karşın Nietzsche'nin kendi adıyla imzalama noktasına gelmesi için en büyük ıstırap son kez anımsanır – en büyük zevk dürtüsel dalgalanmalar düzeyinde belirir: sonunda kendi yorumlarına göre – dürtülerin kendilerini adlandırma özgürlüğü.

Olayın, eylemlerin, görünür kararların ve bütün dünyanın dil alanında çok eski çağlardan beri aldığı görünümden çok farklı bir görünüme sahip olması, işte her zaman Nietzsche'nin saplantılı düşüncesi bu olmuştur. Nietzsche şimdi dünyayı dilin berisinde veya ötesinde görmektedir: buna mutlak suskunluğun alanı mı yoksa tam tersine mutlak dilin alanı mı demek gerekiyor? Her şeyin, *"kendiler"* oldukları ölçüde aynı çabuklukla adlandırılabilmeleri noktasına gelmeleri için eyleyen hiçbir şeyi kendine indirgemeyip, kendini her şeye indirger.

Söz ettiği (daha önce yazdığı bir fragmanda) şu *zamanın tersyüz edilmesi* mi söz konusudur: *"Bizim üzerimizdeki eyleminin nedeni olarak dış dünyaya inanıyoruz – ama önceden dış dünyaya dönüştürdüğümüz şey, onun bilinçdışı olarak cereyan eden etkin eylemidir: ne halde olursa olsun dünyanın bizle karşı karşıya getirdiği şey bizim eserimizdir, bu eser de bundan sonra bize tepki vermektedir. Tamamlanması için zaman gerekiyor:*

ama bu zaman çok kısadır."[1]

Bir *zaman hiçliğinde*: dış dünya, "eserimiz" – Nietzsche'nin coşkusu bunu geri alıyor. Dış dünya yeniden nasıl kendi içimiz haline geliyor, kendimizin dünyanın etkin eylemi olmamız için nasıl dış haline geliyoruz – içimizdeki dünya nerede bitecek, nerede başlayacaktır? Tek ve aynı eyleme hiçbir sınır yoktur.

Torino coşkusu, bir tür *yorumlayıcı* kullanılabilirlik içinde, Nietzsche'yi, bizzat yaşanan koşullarda bitmiş bir dönemi oluşturan her şeyin kalıntısını korumaya yöneltmektedir. Gündelik hayatın yalnızca *gün be gün* olgusunu olduğu gibi görmek için uzaklaştırdığı şey, işte burada birdenbire baskın yapan şey budur: bitmiş dönemin ufku gündelik düzeyle birleşecek kadar yaklaşıyor ve bu ufka aynı düzlemde varılıyor: buna karşılık gündelik olaylar birdenbire mesafe kazanıyorlar: *dün* bugün oluyor ve önceki gün ertesi günün ötesine geçiyor. Torino manzarası, anıtsal meydanlar, Po kıyıları boyunca yapılan gezintiler, "Claude Lorrain" aydınlığı içinde yıkanmışlar – içinde berraklığın, ağırlıklarını yok ederek sonsuz bir uzaklaşma içinde nesneleri derinleştirdiği, Dostoyevski'nin *altın çağı*. Işığın ışıldaması burada gülüşün –içinden gerçeğin *patladığı gülüşün*– ışıldamasıdır: içinden Nietzsche'nin özdeşliğiyle birlikte bütün özdeşliklerin patladığı gülüş. O halde: aynı zamanda her şeyin, başka bir şey için, sınırlı bir bağlantıya ya da dar bir bağlama göre değil, ama *aydınlatmanın değişimlerine* göre sahip olabileceği veya kaybedebileceği anlam patlar; bu aydınlatmanın göz tarafından algılanmadan önce tin tarafından algılanması veya bir anımsamanın bu ışınlardan çıkması gerekir.

"İnsanların yeteri kadar yalın ve sessiz olmadıkları eski dünya

[1] KSA, Cilt 11, s. 159, 26 [44], Yaz-Sonbahar 1884.

için her an Tanrı'ya minnet duyuyorum." Nietzsche'nin Torino rüyasının "yalınlığı" neredeyse Hölderlinci bir vurguya sahiptir – kesinlikle *sosyete dedikoduları sütunu* ironisi vardır.[1]

Nietzsche'deki coşku "sevinçli bir yok oluş" olduğu için, Hölderlin'in tefekkürsel yabancılaşması kadar uzun süremedi: Hölderlin, hüzün yoluyla, içinde aynı yalın, dingin ve hoş melodiyle konuşmasını sağlayan sessiz imgeler tarafından ziyaret edildiği, huzur ve unutuşun yüksek yerine yükselmişti. Hölderlin'in "delilik" şiirlerinin sessizliğinin, Nietzsche'nin Torino'daki şarlatansal patlamasının bedeli olan korkutucu suskunluğuyla hiçbir benzerliği yoktur. Nietzsche'ye verilen dünya rüyası, manzaraların ve natürmortların kırk yıllık bir döneme yayılan az veya çok düzenli bir art arda gelişini başlatmaz; bu, bir olayın anımsatıcı parodisidir: bu parodiyi *görülmemiş bir gün olarak* mimiklerle anlatmak için tek bir aktör vardır –çünkü her şey *tek bir günde* ortaya çıkıyor ve yeniden kayboluyor– bu günün –akılcı takvimin ötesinde– 31 Aralıktan 6 Ocağa kadar sürmesi gerekmiştir.

Nietzsche'ye Torino'nun anıtsal görünümü altında göründüğü gibi olan dünya: ancak *mesajlarının muhataplarının yorumlarına* göre *adlar* alan *yoğunlukların süreksizliği*; bu mesajlar hâlâ *göstergelerin sabitliğini* temsil ederlerken, *bu sabitlik artık Nietzsche'de kalmamıştır. Yoğunluk* dalgalanmalarının kendilerini ifade etmek *için zıt sözcüğü almayı bu kadar iyi bilmeleri*, işte mucizevi ironi. Her zaman fantazmın ve göstergenin bu *uyumunun* varolduğuna – anlık yoluyla bir dolambacı izleme çabasının "üstinsansal" olduğuna inanmak gerekir. Eyleyen Nietzsche'nin yok olduğu şimdi, bu, birkaç günlük, birkaç saatlik veya birkaç anlık bir şenliktir – ama bu, kurban sunulan bir şenliktir:

---

[1] Jacob Burckhardt'a mektup, 5 Ocak 1889. Schlechta, Cilt 3, s. 1351-2 vd. = Middleton, Mektup 206, s. 346-8 vd.

"YANGIN VE YANIP KÜL OLMA, İŞTE YAŞAMIMIZ BU OLMALIDIR, EY GERÇEĞİN SÖYLEVCİLERİ! VE KURBAN TÖRENLERİNİN BUHARI VE TÜTSÜSÜ KURBANDAN DAHA UZUN SÜRE YAŞAYACAKTIR."[1]

[1] Krş. KSA, Cilt 10, s. 426, 13 [1], Yaz 1883.

NİETZSCHE'NİN GÖSTERGEBİLİMİNE EK NOT

Ölümünden sonra yayımlanan fragmanları Nietzsche'nin, pathosunun dayanağı –her zaman devingen olan dayanağı– üzerinde düşündüğünü gösteriyor. Ama kendisiyle yüzleşince, araştırması içinde devinen şeye egemen olduğu savında değildir: tam tersine alttaki devingenliğe uymaya çalışmaktadır; çünkü hiç kimse *böyle* doğmayı *seçmemiştir*. Seçim, herkesin dışında –yazgı diye adlandırılan şeyin "dışında"– kalmaktadır.

Nietzsche, çağdaşlarına hitap etmek üzere ifadesini belirlemesi söz konusu olduğu andan itibaren, bu büyük boşluklar içeren dayanaklara sırtını dönmekte ve hemen *"duyguların önyargıları"*na dayanan alışkanlıklar olan tartışmanın günlük alışkanlıklarına uymaktadır.

Bununla birlikte, Nietzsche bu *önyargıların* diline birdenbire yeniden uyum sağlarken, kendi önyargılarını oluşturmaktan ve onları görünürde *kavramlar* olarak değerlendirmekten kaçınamamaktadır. Buradan anlığa göre *tutarsız* ve keyfi bir temeli seçen söyleminin *entelektüel alırlık düzeyinde zorlayıcı tutarlılığı* savunuyormuş gibi görünmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'de Nietzsche, *entelektüel zorlamanın özgürlüğün değil*, doğanın gerçek yaratıcı yasası olduğunu açıklamaktadır. Anlık *–yanılsamaları nedeniyle–* zorlayıcı ve ayıklayıcı bir *dürtüdür*.

Böylece Nietzsche bugüne kadarki en üst güç istenci ifadesi olarak klasisizmin tutarlı biçimlerini *güç istenciyle –temel dürtü* olarak (ne

tutarsızlığın ne de tutarlılığın olduğu)– bir tutmaktadır.

"Klasisizm"de ya da Nietzsche'de "psikologlar"ın ve "Makyavelci" zorbaların soğuk bakışını olduğu kadar sanatçıların katılığını içeren "büyük stil"deki bu tutarlılık ancak *anlık tarafından güvence altına alınmış* olarak kabul edildiği için hüküm sürebilmiştir. Bu durumda anlık –dürtüsel dünyanın çok uzağında olarak– hiçbir zaman ayıklayıcı *dürtü* olarak görülmemiştir. Anlık yalnızca bilinçdışının hizmetindeki bir araç olduğu anda, kavramsal tutarlılık ne olur?

Nietzsche'nin düşüncesi aralıksız olarak dürtüsel özgürlüğün uyguladığı *keyfi* zorlamayla anlığın *ikna edici* zorlaması arasındaki rekabeti gözetler: anlık da dürtü olarak tanımlanmış oluyor.

"Kavram" üreticisi, yani anlık, keyfi "tutarsızlığın" bir *aracı* olarak kullanılırken, dürtüsel olay *amaç* olarak *ileri sürülürse*, dürtüsel olayla "tutarlılık" sağlayacak olan nasıl bir söylem olacaktır? Oysa, tutarsızlıktan ancak *anlığa göre* söz edilebilir.

Nietzsche kavranılamaz özün keyfi özgürlüğünü nasıl *ikna edici* bir zorlamaya dönüştürecektir? Söylem, salt keyfi ve zorlamadan yoksun olmayacak mıdır? Kuşkusuz, eğer kavramsal biçim korunursa. O halde bu biçimin, anlığın tutarlılığıyla dürtüsel tutarsızlık arasına giren süreksizliği, dürtüsel dalgalanmaların zorlamasıyla ve tamamen *gelişigüzel* bir tarzda yeniden üretmesi ve kavramın anlık düzeyinde doğumunu izlemek yerine bu kavramı yorumlama noktasına gelmesi gerekir. Bu da aforizmanın biçimidir.

> "Düşüncelerimizin bize rastlantısal şekilde geldiği *olgusunu* gizlememek ve bozmamak gerekir. Kuşkusuz, en derin, en bitirilemez kitapların her zaman aforizmasal ve Pascal'ın *Düşünceler*'inin *rastlan-*

tısal özelliğine benzer bir şeyleri olacaktır. Mayalandırıcı güçler ve değerlendirmeler uzun süre yüzeyin altında kalırlar: ortaya çıkan bunların eylemidir."[1]

Söylem, *sahte tutarlılığın düzeyine düşmekten kaçınmak* için, sonradan gelen düşüncelerin görkemli yapısı içinde değil de, *kendine bir son nokta* koyduğu sınırda kendine (anlık) dönen bir düşünceye zorunlu olmalıdır: anlığın ifadesi olarak değil de, bir eylemin *önceden tasarlanması* olarak etkin olduğunu gösteren düşünce olarak. Önceden tasarlanan eylemde, düşünce, anlıktan yalnızca olabilir bir olayın tasarımına sahiptir – ikili bir anlamda (önceden tasarlanan) bir eylem: şöyle ki, düşünce anlığın eylemiyken, *bu önceden tasarlama eylemi* –artık *yeni* bir entelektül eylem olmayıp anlığı *askıya alan* bir eylem– bir *olay* içinde oluşmaya çalışır – eylem, düşünce olarak artık dönemez, ama düşüncenin *başına bir olay gelmesini* ve böylece bir kez daha kendi kökenine geri dönmesini sağlar: bir şey onu önceden başından atan düşüncenin içinde –başlangıç noktasına doğru– direnir.

Böylece Nietzsche bu süreci kaynağına kadar götürerek, düşüncenin yalnızca gölge olduğu olgusunu yeniden keşfeder: *direnme gücü*. Aslında, eyleyenin yalnızca tasarımlar üretme gücü olması için anlık nasıl oluşmuştur?

Her tasarım, önceki bir olayın yeniden fiiliyata geçirilmesinden veya gelecekteki bir olayın yeniden fiiliyata geçirme hazırlığından başka bir şey değildir. Ama olay kendi açısından, eyleyenin kendine göre tasarımı içinde, ya *bitiş* ya da *başlangıç* olarak yalıttığı bir *sürekli-lik* anından başka bir şey değildir. Ve eyleyen bunun üzerine tefekküre

[1] KSA, Cilt 11, s. 522, 35 [31] Mayıs-Temmuz 1885 = WP, § 424, s. 229.

daldığı andan itibaren, kendisi de bir şeyin bitişinden veya başlangıcından başka bir şey olmaz.

Bize gelen her tefekkür, bize katılmış olan önceden yapılan bir tefekkürün izinden başka bir şey değildir; bu, bizi oluşturan ve *şimdi "faydasız" hale gelmiş eylemlerin önceden yapılan bir tefekkürüdür*, öyle ki kendi tasarımımız kendi organizasyonumuzdan önceki olayları *yeniden fiiliyata geçirmekten* başka bir şey yapmaz. Anlığın tasarımının ve ürünlerinin, bizi yeniden *önceden tefekküre dalmaktan* vazgeçiren düşüncelerimizin kökeni budur. Ama her bir kişiye *özgü* organizasyonun belki de farklı bir kökeni vardır: organizasyondaki bir şey bazı dışsal eylemlere karşı *direnmiştir*. O halde bir şey bizde *bugüne kadar direnebilmiştir*: bu direnme, anlığın tutarlılığı düzeyinde değildir. Bu, *gelecekteki eylemlerin yeni bir önceden tefekkürü* olmayacak mıdır?...*

---

* "Yaşam süreci, ancak bir şekilde önceden *katılmış* olan sayısız deneyime her zaman yeniden başlamak zorunlu olduğu için mümkündür. – Organiğin temel sorunu şudur: *'Deneyim nasıl yalnızca mümkün oluyor?'* Yalnızca bir anlama biçimimiz var: kavram - özel durumu kapsayan genel durum. Bir durumda, genel olan, tipik olan bize deneyime aitmiş gibi görünüyor; - bu anlamda 'canlı' olan her şey bize ancak bir anlık aracılığıyla kavranılabilir görünüyor. *Bununla birlikte, başka bir anlama biçimi vardır*: – yalnızca *kendi üzerilerinde etkili olan büyük bir eylem miktarına karşı korunmayı ve kendilerini savunmayı bilen* organizasyonlar varlıklarını sürdürürler." [KSA, Cilt 11, s. 190, 26 (156), Yaz-Sonbahar 1884]

"Bellek nosyonumuzu yeniden değiştirmek gerekiyor: bellek, bütün organik yaşamın düzene giren, karşılıklı oluşan, aralarında savaşan, yalınlaşan, yoğunlaşan ve çok sayıdaki bütünlüklere dönüşen bütün deneyimlerinin canlı toplamıdır. *Özel durumlardan itibaren* kavramların oluşumu gibi davranan bir süreci varsaymak gerekiyor: temel kavramı çıkarma ve sınırlandırma eylemi ve marjinal çizgilerini ortadan kaldırma eylemi. - Bir şey yalıtılmış bir

Bundan dolayı, Nietzsche'nin aforizmaları, *düşünme eylemine* her tür "kavramsallaştırma"ya direnç gösterme niteliğini vermeye, eylemi anlığın "kuralları"nın berisinde tutmaya ve bu şekilde "kavramlar"ın yerine *değerler* adını verdiği şeyi koymaya yönelmektedir – her

---

olgu olarak ileri sürülebildiği (anımsandığı) sürece, bu şey hâlâ bütün içinde erimemiştir: en son deneyimler hâlâ yüzeyde yüzüyorlar. Beğeni, tiksinti, vs. duyguları bu bütünlüklerin daha önce oluştuklarının belirtileridirler; – sözde 'içgüdülerimiz' benzer oluşumlardır. Düşünceler olası en yüzeysel şeylerdir; anlaşılmaz bir şekilde ortaya çıkan ve kendilerini kabul ettiren değerlendirmelerin daha fazla derinliği vardır: zevk ve zevksizlik içgüdüler tarafından düzenlenen karmaşık değerlendirme eylemleridir." [KSA, Cilt 11, s. 175, 26 (94), Yaz-Sonbahar 1884]

Önceden böyle görünmese de bu iki fragman birbirlerine bağlanmaktadır. Birincisi bir genellik "kavram"ına yol açan deneyimin katılımı üzerinde duruyor: belirli sayıdaki deneyimin yenilenmesini gereksiz hale getiren kavramsal *anlayış* anlamanın tek biçimi olmaktadır. Ama Nietzsche tam olarak varolmayı sürdürebilecek organizasyonların kökeninde bulunacak *başka bir anlama biçimini* düşünüyor: onu dışarıdan etkileyecek her eyleme gösterilen *direnç*.

Belleğin yapısı üzerine olan ikinci fragman, katılan deneyimden yola çıkarak bir şekilde birinci fragmanın düşüncelerini yeniden ele alıyor – dürtüsel bellek, kavramsal oluşum tarzında, *kavram olarak değil de, dürtüsel bütünlüklerin* oluşumu olarak düzenliyor ve ayıklıyor. Oluşu, düşüncenin yüzeysel düzeyinde anlaşılmaz olan değerlendirmelerin --değer yargılarının– ortaya çıkışı, tam da bu şekilde gruplaşan (beğeniye, tiksintiye yol açan) dürtülerden kaynaklanmaktadır. En nihayetinde her iki fragman da, Nietzsche'nin aforizma biçimindeki ifade tarzını açıklamaktadır. Aforizma, etkin dürtüsel bütünlüklerin, onların kavgalarının ve karışımlarının hesabını vermektedir: aforizma direnç gösteren şeyin dilidir, katılabilen şeyin anlıktan geçmeden anlaşılmasıdır.

"kavram," düşünce için değil de herhangi bir gücün zaferi için olan *etkin* bir edimin izinden başka bir şey değildir.

Açıkçası, "tutarlılık" ve "tutarsızlık" terimleri dürtüsel etkinliğe uygulanamaz, buna karşılık dürtü, zorlamasını eyleyen üzerinde uyguladığında, *dürtü ile etkinliğinin harekete geçirdiği eyleyen arasında bir tutarlılık kurulur*. Dürtünün zorlayıcı olması için, dürtüsel boşalmaya karşı çıkan *bastırıcı bir gücün* bu tutarlılığı eyleyen için bir tehlike olarak göstermesi gerekir: Yani bu *bastırıcı* güce göre bir tutarsızlık olarak. Ve bu güç, eyleyenin az çok tutarlılığını sağlayan *anlıktan* başka bir şey değildir: bu tutarlılık yalnızca, eyleyen, dürtüsele benzeyen, ama aslında bütünüyle farklı bir kökeni olan bu bastırıcı güçten aldığı *tehlike sinyalini* kabul ettiği sürece sürer. Temsil ettiği tecavüze rağmen, bu tehlike sinyali olmadan ve böylece tam da bu tecavüz olmadan, eyleyen *kendisi ve zıt bir dürtü arasında* zorlayıcı bir tarzda *kurulan tutarlılığı* göremeyecekti.

Eyleyinin dürtüsel bir durumla "kendisi" arasında hissettiği tutarlılık, *eyleyenin anlık olarak kendisiyle olan tutarlılığı* pahasına dürtüsel güçlerin yeni bir dağılımından başka bir şey değildir.

Dürtüsel etkinlikte ne "tutarlılık" ne de "tutarsızlık" mevcutken, yine de bundan söz edilmesi, *anlığın* da olduğu bu başka *dürtüsel güç* sayesindedir. Bundan sonra eyleyen, bu dürtünün zorlamasına boyun eğdiği sürece, kendisinin *amacı* olduğunu kabul ettiği bu dürtüyle tutarlıdır. Ve diğer taraftan, eyleyenin eyleyen *olarak tutarlılığını* sağladığı sürece, *anlık olan bu diğer dürtüyle eyleyen arasında tutarlılık* vardır. Eyleyenin anlık olarak sağlanan kendi tutarlılığıyla dürtünün eyleyen ile tutarlılığı arasında *tam bir uyumsuzluk* vardır. Kimi kez, dürtü, en-

telektüel *itme* eyleyeni korumak amacıyla eyleyenin içinde etkili olduğu için var değilmiş gibi görünür, kimi kez bu *itme* bu dürtüyü açıklayan anlığın karşısına çıkar. O halde anlık, bütün diğer dürtülerin *tersinden, dürtüyle eyleyen arasındaki her tutarlılığın tersinden*, o halde eyleyenin kendisiyle olan tutarlılığına göre bir tutarsızlıktan başka bir şey değildir. Ama anlık dürtünün tersi olduğundan, *itme gibi, bu dürtünün düşüncesidir*, bu dürtüye göre, *amaç* olarak dürtüyle olan bu tutarlılığının dışında *eyleyeni oluşturan* düşüncedir. Eyleyen, bu dürtüyü düşündüğü her defa, itmeden her dürtüsel gücün karşısında *düşünülmüş olan* bu *dürtüyü* oluşturur. Ama eyleyenin kendisiyle olan bu tutarlılığı ancak korunmasına karşılık geldiği için zorlayıcıdır: bu şekilde anlık, *amaç olarak tutarlılığın içindeki özdeşliği* sürdürdüğü sürece bir araç olarak ortaya çıkar. Buradan, eyleyenle *amaç* olarak başka bir dürtü arasında bir tutarlılık kurulabildiği andan itibaren, dürtüsel ve itkisel durumun bu entelektüel özdeşliği kırılgan hale getirmesi olgusu çıkar. Çünkü eğer bu tutarlılık eyleyen için anlığın tutarlılığından *daha fazla zorlayıcı* olarak hissedilirse (ister bu anlık güçsüz kalsın, ister tam tersine kendini tamamen itme olarak görsün), eyleyen onu yalnızca kısır bir durumda tutan bu vasiyi reddeder; buna karşılık eyleyenin, dürtüsel hareketin içinde bulduğunu zannettiği tutarlılık ne kadar düşsel olursa olsun, bu hareketin içinde rahattır. Bununla birlikte, eyleyen bundan kaynaklanan fantazma karşı kendini rahat hissederse, bunu ifade etmek ister ve bunu ancak anlığın bir işlevi olarak yapabilir: bundan bir *fikirden* söz eder gibi söz etmesi ve bu fikrin *başka bir anlık* için de *geçerli* olacağını kabul etmesi gerekir. Fantazmın *yalnızca başka bir anlık tarafından düşünülebilir* olması için. "Yanlış" fikrin özündeki fantazm, *kendi itkisinin* –anlığın– aracını ödünç almak zorunda olduğu için bu fikri *yanlış* hale getirmektedir.

Madem ki anlığa karşı bir şekilde aldatıcı olan bu tutarlılık *eyleyeni eyleyen olarak söz konusu ediyor* – o halde eyleyenin belirli bir dürtüyle tutarlılığı *fikir* olarak başka bir anlığa aktarılabilir mi? *Fikir*, anlığın, onu doğru veya yanlış olarak yargılamadan kavraması –yeniden oluşturması– demektir. Tam da fikrin aktarımı sırasında, diğer anlığı, dürtü (kabul) veya *itme* (yadsıma, onaylamama) olarak uyandırması – ve hemen o anda diğer anlıkta *eyleyen olarak tutarlılığını* oluşturan şeyi harekete geçirmesi gerekmez mi? Fikrin kendi organizasyonunu *direnç* veya *dirençsizlik* düzeyine getirmesi gerekmez mi?

Fantazm –eyleyenin belirli bir dürtüyle düşsel tutarlılığı– bu durumda, dürtünün anlık düzeyinde, *eyleyenin kendisiyle olan tutarlılığı için bir tehdit* olarak değil de, tam tersine meşru bir tutarlılık için ortaya çıkabilmesi ve böylece başka bir anlık için *düşünülebilir karakteri* koruyabilmesi için *düşünceye (bu dürtünün), bu aldatıcı tutarlılığa* karşı *itmeye* dönüştüğü *sınır noktada* oluşur. Ama bu şekilde aktarılmış veya tamamen farklı boyutlara göre yaratılmış olan *fikrin* içinde fantazmdan geriye hiçbir şey kalmaz.

Ruhsal durumdan (dürtü veya itme) fikre, fikirden açıklama biçimindeki bir formülasyona kadar, sessiz fantazmın söze dönüşmesi gerçekleşir: çünkü fantazm bize niçin dürtülerimizce istendiğini hiçbir zaman söylemeyecektir. Fantazmı çevrenin baskısıyla yorumluyoruz; çevre kendi göstergeleriyle içimize o kadar iyi yerleşmiştir ki, bu dürtünün ne *isteyebileceğini* bu göstergelerle kendimize açıklamayı bitiremiyoruz: işte fantazm. Ama onun zorlaması altında, "demek istediği" şeyi açıklamamızla taklit ediyoruz: işte yapıntı.

Bu dönüşümün aracısı olan dil öncelikle başkalarının dış direncinin yapıntısıdır (onlara yalnızca yalın nesneler olarak sahip olamayacağımız sürece); dil, dış zorlamayla kendi fantazmımız arasında taraf-

sız hakem olarak, bize, içinde *gerçeğin* direncine karşı kendimizi *özgür* zannettiğimiz bir *açıklamalar* alanı sağlar. Ama diğer taraftan dil, fantazmımızın inatçı biricikliğinin yapıntısıdır: çünkü eğer dile başvuruyorsak, bunun nedeni dilin aynı zamanda göstergelerin sabitliğiyle inatçı eşsizliğimizin eşdeğerini sunmasıdır; ve göstergelerin sabitliği aynı zamanda kurumsal çevrenin direncini taklit ettiği için, dil yoluyla, tek gerçek olarak fantazmımızı herhangi bir kurumsal fikirle değiş tokuş etmenin itmesine sahip olan bizler için " yanlış" olan bir fikri "doğru" olarak kabul edebiliriz.

Eğer fantazm, sürüsel grubun ona verdiği *kurumsal* anlama karşı kendini savunmak için, her kişide biricik bir durum oluşturan şeyse – biricik durum yapıntıya başvurmaktan kaçınamaz: bu, *biricik durumla sürüsel* genellik arasındaki hileli bir değiş tokuşun olduğu kadar, fantazmın yerine geçen bir şeydir. Ama bu değiş tokuş *hileliyse*, bunun nedeni bunun biricik durum tarafından olduğu kadar genel tarafından böyle olmasının istenmesidir: biricik durum, *kendisi için olduğu şeyi gösterdiği* andan itibaren bu şekliyle *yok olur*; bireyde, kavranılabilirliğini sağlayan şey, yalnızca *tür durumudur*. Son fantazmını kendisine formüle ettiği andan itibaren bu haliyle sadece *yok olmaz*: çünkü bunu *kurumlaşmış göstergeler* dışında asla yapamaz – ama aynı anda kendisinde *kavranılabilir, değiş tokuş edilebilir hale gelen* şeyden kurtulmaksızın bu göstergelerle kendisini yeniden oluşturamaz.

Nietzsche'den yapılan bütün alıntılar ölümünden sonra yayımlanan – özellikle son on yılın fragmanlarındandır (1880-1888).

YAYINEVİNİN NOTU:

Klossowski'nin dipnotları yıldızla, yayınevinin dipnotları sayılarla verilmiş olup, bunun dışında yazarın biçimi aynen korunmuştur.

PIERRE KLOSSOWSKI

Nietzsche ve Kısırdöngü

Nietzsche ve Kısırdöngü, Georges Bataille'in **Nietzsche Üzerine**'si, Martin Heidegger'in **Nietzsche**'si ve Gilles Deleuze'ün **Nietzsche ve Felsefe**'siyle birlikte Nietzsche üzerine yapılmış en önemli ve etkili çalışmalardan biridir. 1969'da ilk yayımlandığında, Klossowski'nin yapıtına olan borcunu sıkça dile getiren Michel Foucault, yazara coşku dolu bir mektup yazdı: **"Bu, Nietzsche'den sonra okuduğum en önemli felsefe yapıtı."** **Kısırdöngü**, 1970'lerden bugüne Nietzsche'ye yönelik ilginin artışında temel metinlerden biri olarak, Deleuze ve Guattari'nin **Kapitalizm ve Şizofreni**'si gibi kitaplar üzerinde derin izler bıraktı.

Yapıtın en çarpıcı yanı, Nietzsche'nin 1881'de, Sils-Maria'da yaşadığı ve ilk kez **Böyle Buyurdu Zerdüşt**'de dile getirdiği 'Bengi Dönüş' deneyimine ilişkin yeni ve özgün bir yorum getirmesidir. Klossowski, Nietzsche'nin düşüncesiyle yaşamı arasındaki ilişkiyi ve filozofun özveriye ve kendini tüketmeye olan eğilimini aydınlatmak için 'Bengi Dönüş' kavramı üzerinde durmaktadır.

ISBN 975-7942-56-1

9 789757 942566