Edebiyat olarak hayat

Alexander Nehamas

NIETZSCHE AÇISINDAN



İngilizceden çeviren: Cem Soydemir

AYRINTI

Ayrıntı: 258
İnceleme dizisi: 143

Edebiyat Olarak Hayat
Nietzsche Açısından
Alexander Nehamas

İngilizceden çeviren
Cem Soydemir

Yayına hazırlayan
Mehmet Küçük

Kitabın özgün adı
Nietzsche, life as literature

Harvard University Press/1985
basımından çevrilmiştir.

© Harvard University Press

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-204-1

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Alexander Nehamas

Edebiyat Olarak Hayat

Nietzsche Açısından



İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/I. Illich ◢ YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ◢ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Turp ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/R. Bahro ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/M. Poster ◢ İKİBİN'E DOĞRU/R. Williams ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/K. Bumin ◢ YARIN/R. Heilbroner ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/O. Anweiler ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ◢ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ◢ İKİ FARKLI SİYASET/L. Kolker ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/J. Spring ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN/T. Akçam ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/C. Baker ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/P. Feyerabend ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ◢ CEHENNEMEME ÖVGÜ/G. Vassal ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/G. Debord ◢ AĞIR ÇEKİM/L. Segal ◢ CİNSEL ŞİDDET/A. Goderzi ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/I. Murdoch ◢ OTORİTE/R. Sennett ◢ TOTALİTARİZM/S. Tormey ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/F. Ayt Sabbah ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ◢ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Latouche ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Aktar ◢ SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/A. Gorz ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/S. Amin ◢ AHLAK VE MODERNLİK/R. Poole ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/S. Willis ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Carrizon ◢ GELECEĞE BAKMAK/M. Albert - R. Hahnel ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ◢ TARİH VE TİN/J. Koval ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/M. Bookchin ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/J. Keane ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/R. Coward ◢ AKLA VEDA/P. Feyerabend ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/A. Mattelart ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ A. Gorz ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/C. Taylor ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber ◢ ÇEKİRGE/B. Sutin ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ◢ ENTELEKTÜEL/E. Said ◢ TUHAF HAVA/A. Ross ◢ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ◢ TAHAKKÜMÜN VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott ◢ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Rorty ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKIMA ÜZERİNE/A. Phillips ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/J.M. Barrie ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vernejoux ◢ CENNETİN DİBİ/G. Vassal ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ◢ İDEOLOJİ/T. Eagleton ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. İnsel ◢ AMERİKA/J. Baudrillard ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ◢ ERİKEK AKIL/G. Lloyd ◢ BARBARLIK/M. Horry ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R.Jacoby ◢ GÜLME/H. Bergson ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/Der.: Y. Coşar ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ◢ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/ S. Kierkegaard ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/P. Feyerabend ◢ VATAN AŞK/M. Viroli ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/D. Morley-K. Robins ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/D. Lamber ◢ DOKUNMA/G. Jastrzebski ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ◢ FLÖRT ÜZERİNE/A. Phillips ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/R. Billington ◢ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ◢ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ◢ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ◢ MARKSİZİM VE AHLÂK/S. Lukes ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ◢ POSTMODERN ETİK/Z.Bauman ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ◢ KUSURSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ◢ TOPLUMUN MEDİKALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/ K.A. Pearson ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/Der.: J. Purkis & J. Bowen ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/Der.: A. Belsey & R. Chadwick ◢ HAYATIN DEĞERİ/J. Harris ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ◢ ÖKÜZÜN A'SI/B. Sanders ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sartwell ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin ◢ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ◢ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ◢ ÖLME HAKKI/S. İnceoğlu ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ◢ MELANKOLİ KADINDIR/D. Rinkart ◢ SİYAH 'ANLAR /H.J. Baudrillard ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/Ş. Benhabib ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ◢ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ◢ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/A. Nehamas

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ◢ İMAJ/K. Robins ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/J. Urry ◢ ZAMAN ÜZERİNE/N. Elias ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Volosinov ◢ GENEL ETİK/A. Heller ◢ ARZU ÇAĞI/J. Koval

İçindekiler

— Önsöz 11
— Giriş 16

Birinci Bölüm
Dünya

I. En çeşitli üslup sanatı 31
II. Hayatın bir koşulu olarak yalan 69
III. Bir şey etkilerinin toplamıdır 111
IV. Doğaya karşı olan bir şey doğadır zaten 152

İkinci Bölüm
Benlik

V. Şu hayat –Ebedi hayatınız 193
VI. Kişi nasıl kendi olur 231
VII. İyinin ve kötünün ötesinde 271

— Metinler ve çeviriler üstüne 316
— Dizin 317

Christine ve Albert Nehamas'a

KISALTMALAR

Alıntı yapılan çalışmalar metinde kısaltmalarla ve cilt veya bölümce numaralarıyla gösterildi; "Önsöz" Nietzsche'nin yazdığı önsözlere ve "Öndeyiş" de Nietzsche'nin öndeyişlerine karşılık geliyor. 316-317. sayfalardaki "Metinler ve Çeviriler Üstüne" başlıklı kısımda biyografik verilere ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

A *The Antichrist* (Deccal)
BGE *Beyond Good and Evil* (İyinin ve Kötünün Ötesinde)
BT *The Birth of Tragedy* (Tragedyanın Doğuşu)
CW *The Case of Wagner* (Wagner Olayı)
D *Daybreak* (Tan Kızıllığı)
EH *Ecce Homo*
GM *On the Genealogy of Morals* (Ahlâkın Soykütüğü Üstüne)
GS *The Gay Science* (Şen Bilim)
HH *Human, All-Too-Human* (İnsanca, Pek İnsanca)
KGW *Werke: Kritische Gesamtausgabe*
MOM *Mixed Opinions and Maxims* (Karışık Fikirler ve Düsturlar), HH içinde, 2. cilt
NCW *Nietzsche Contra Wagner* (Nietzsche Wagner'e Karşı)
PTG *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe)
TI *Twilight of the Idols* (Putların Alacakaranlığı)
UM *Untimely Meditations* (Mevsimsiz Düşünceler)
WP *The Will to Power* (Güç İstemi)
WS *The Wanderer and His Shadow* (Gezgin ve Gölgesi), HH içinde, 2. cilt
Z *Thus Spoke Zarathustra* (Böyle Buyurdu Zerdüşt)

Bir edebiyat yapıtı için gerekli olan bu malzemenin tümünün sadece geçmişim olduğunu anladım sonunda.

Marcel Proust, *Time Regained*

Önsöz

İlk gençlik yıllarımda Yunanistan'da Nietzsche okumak entelektüel eğilimli lise öğrencileri için kesinlikle çok önemliydi. Bugünse, okuduklarımızın çoğunu neredeyse hiçbirimizin anlamamış olduğumuzdan eminim, hatta yanı sıra, neredeyse hiçbirimizin okuduklarımızdan çok hoşlanmamış olduğumuzdan da şüpheleniyorum. Dolayısıyla, altmışların ortalarında bir üniversite öğrencisi olarak Amerika'ya gitmek en azından bu açıdan bir rahatlama olmuştu; çünkü kısa sürede, hiç kimsenin benden yaptığım konuşmaların makul noktalarında Nietzsche'nin adını anmamı beklemediğini anlamakla kalmadım, ayrıca yeni konumumda benim açımdan önem taşıyan konular ile Nietzsche'nin ilgileri arasında hiçbir bağlantı kuramadığım için, istesem bile bunu ya-

pamayacağımı da fark etmiştim.

Daha sonra, ciddi kaygılarla, yüksek lisans öğrencisi olarak, tamamen tesadüfen, müteveffa Walter Kaufmann'a, vereceği Nietzsche ve varoluşçuluk konulu bir derste asistan olarak atanmış buldum kendimi. Ama kaygılarım kısa sürede yerini yeni bir ilgiye, aynı zamanda büyük bir şaşkınlık duygusuyla karışık bir ilgiye bıraktı. Bir yandan, Nietzsche'nin hoşuma giden, hayranlık duyduğum ve üzerinde düşünmek istediğim yönleri olduğunu gördüm. Bir yandan da, bana en iyi ihtimalle anlaşılmaz görünen, en kötü ihtimalle de kafa karıştırıcı ve unutulması ya da en azından saygıyı elden bırakmadan göz ardı edilmesi daha iyi olacak yönleri bulunduğuna karar verdim.

O sıralarda, bu yeni ilgimden hâlâ kuşku duyduğum bir dönemde iki önemli kitap okudum. Biri, Kaufmann'ın *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*'iydi (Nietzsche: Felsefeci, Psikolog, Deccal). Bu kitap bana, Nietzsche'yle ilgilenmenin yalnızca çılgınca konuşan, Yahudi-aleyhtarı anlamsız büyük laflar eden, Ari-ırk yanlısı bir irrasyonalistle ilgilenmek anlamına gelmediğini gösterdi. Yine de, tüm şüphelerim geçmemişti; bazıları, özellikle de Nietzsche'nin kadınlarla ilgili görüşleri bunca yıldan sonra beni hâlâ rahatsız ediyor. Bununla birlikte, Kaufmann'ın kitabı beni, Nietzsche'nin okunabileceğine ikna etti. Okuduğum ikinci kitapsa Arthur Danto'nun *Nietzsche as Philosopher*'ıydı (Felsefeci Olarak Nietzsche). Bu kitapsa beni, Nietzsche'nin okunması gerektiğine inandırdı. Danto'nun kitabında, o sıralar ilgilendiğim sorunlara dair çok çok önemli fikirlere sahip bir yazar bulduğumda yaşadığım çarpıcı heyecanı hâlâ anımsıyorum. Bu kitapların ikisine de ve kişisel olarak yazarlarına da müteşekkirim.

1971 yılında öğretim kadrosu için yaptığım başvuruyu değerlendirmekte olan Pittsburgh Üniversitesi Felsefe Bölümü, müfredatına varoluşçuluk üstüne bir yüksek lisans dersi eklemişti; ama dersi verecek birini bulma konusunda güçlük çekiyordu. Üstlenmeye hevesli olduğum bir görevdi bu ve dersi vermeye istekli olduğumu dile getirdim (ama doğrusu, üstesinden gelebileceğim iddiasında değildim). Dikkatimin ve dönemin büyük bir bölümünü Nietzsche'ye hasrederek, dersi gönül rahatlığıyla ve belli ölçüde başarıyla verebildim. Böylece, bu durum, antik Yunan felsefesine

ilişkin sorunlarla yoğun bir biçimde ilgilendiğim sırada Nietzsche'ye olan ilgimi canlı tutmamı sağladı. Bu kombinasyon, Platon'un metinlerine ve Sokrates-öncesi metinlere uygulamayı öğrendiğim ve hâlâ öğrenmeye devam ettiğim aynı okuma yaklaşımlarını Nietzsche'nin metinlerine de uygulamamı olanaklı, hatta aslında zorunlu kıldı. Bundan çıkan şeyin pratiği ve içeriği, art alanımı görünür kılabilir. Bunun için Gregory Vlastos'a teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum, her ne kadar, bu önsözü kendisine olan minnettarlığımı dile getirmek için tuhaf bir yer olarak düşünme olasılığı olsa da.

Daha yakın bir dönemde, edebiyat teorisine ilişkin sorunlara duyduğum ilginin sonucu olarak, Nietzsche üstüne yazan birtakım Alman ve özellikle de Fransız yazarları okudum. Gilles Deleuze'un *Nietzsche et la philosophie*'si ve Sarah Kofman'ın *Nietzsche et la métaphore*'u benim için özellikle önemliydi ve söz konusu çalışma kapsamında bu adı geçenler ve diğer Fransız yazarların görüşlerini irdelemeye çalıştım. Genelde, kendi sorularımın onların sorularıyla benzerlikler taşıdığını gördüm. Birçok noktada yanıtlarım farklı olsa da, bu tür sorulara İngiltere ve Amerika'daki yazarlarca verilen yanıtlarla kıyaslandığında, verdiğim yanıtların Fransız yazarların yanıtlarından pek de farklı olmadığını sanıyorum.

1978-1979'da Pittsburgh Üniversitesi'nin özel izniyle* ve Beşeri Bilimler Ulusal Bağış Vakfı'nın ek finansal yardımını alarak Princeton Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalıştım. Bu dönemde, ebedi tekerrür (eternal recurrence) üstüne bir deneme yazdım, bu çalışma elinizdeki kitaba da temel oldu. Bu kurumların üçüne de, verdikleri destekten dolayı minnettarım.

Richard Rorty'nin, sözünü ettiğim bu denememin hangi yönlerinin ön plana çıkarılması hangilerinin bir kenara bırakılması gerektiği konusundaki fikirleri, bu kitabın ortaya çıkmasını sağlayan genel tasarıya ilişkin anlayışım açısından yaşamsal önem taşıdı. Rorty, Nietzsche'yle dolaylı ve dolaysız olarak bağlantılı olan konular hakkında benimle konuşmayı sürdürdü; kitabın sondan bir önceki taslağı hakkındaki önerilerinin son derece değerli olduğunu belirtmeliyim. Yanı sıra, benimle defalarca Nietzsche'yi

* sabbatical leave: üniversite öğretim üyelerine gezi ve inceleme, araştırma yapabilmeleri için yedi yılda bir verilen, çoğunlukla bir yıllık ücretli izin. (ç.n.)

tartışmış olan David Carrier ve David Hoy, müsveddeleri okuyarak kitabı daha iyi bir hale getirmem için düşüncelerini esirgememe nezaketini gösterdiler; ayrıca aynı nezaketi gösteren meslektaşım Shelly Kagan'ı da unutmamam gerekir.

Daha birçok arkadaşım, Nietzsche hakkındaki konuşmalarımı dinledi. Bunlar Annette Baier, Donald Baxter, Paul Bové, Donald Crawford, Margreta de Grazia, Paul Guyer, Gilbert Harman, Jane Katselas, Richard Schacht, Hans Sluga, Robert Solomon, Tracy Strong, Charles Taylor, James Van Aken ve Kate Wininger'di. Thomas Laqueur ve Bernd Magnus incelik gösterip zamanlarını, fikirlerini ve iyi niyetlerini benden esirgemediler. Bu dostlarımın tümü de bana karşı sabırlı ve ince davrandı. Ayrıca, birçoğu sık sık hatalı düşündüğümü de kanıtladı. Ama sanırım, Nietzsche hakkında bir kitapta bile, bu yolla kitabı ve beni, aksi takdirde olacağımızdan daha iyi hale getirdiklerine inanacak denli Sokratik olabilirim.

Tamamlanmış olan müsveddelerin ilk okuyucusu Susan Glimcher, hatalı olduğumu kanıtlamakla kalmadı, yanı sıra beni, zaman zaman makul biçimde haklı olabileceğime de ikna etti. Farklı bir fayda sağladı bu, ama aynı ölçüde önemliydi de. Bu olmasa ne yapardım bilemiyorum.

Bu metnin büyük kısmı 1983-84 öğretim yılında, Pennsylvania Üniversitesi'nde misafir öğretim üyeliği yaptığım dönemde, teşekkürü borç bildiğim John Simon Guggenheim Vakfı'nın cömert desteğiyle yazıldı.

Son olarak, Harvard Üniversitesi Yayınevi'nden Lindsay Waters'a, çalışmamı teşvik edip gösterdiği uzun süreli ilgi için teşekkürü borç bilirim.

Kitabın 5. ve 6. bölümlerinin başka değişkeleri, ilk olarak *The Philosophical Review*'da, dergi editörlerinin değerli eleştirilerinin katkısıyla yayımlanmıştı. *Nietzsche-Studien*'de yayımlanan bir makale ve 1983'te düzenlenen Beşinci Kudüs Felsefe Toplantısı Tutanakları'nda yer alacak olan bir deneme, 2. bölümde içerilen malzemeyi kapsıyor. Aşağıda adı geçen yapıtların kullanılması için verilen izne müteşekkirim. Çevirileri R. J. Hollingdale ve Walter Kaufmann tarafından yapılmış olan, Friedrich Nietzsche'nin yayım

hakları alınan yapıtlarından alıntı yapma iznini veren Random House, Inc.'e sonsuz teşekkürler. Ayrıca, Walter Kaufmann tarafından çevrilip yayıma hazırlanan *The Portable Nietzsche*'den alıntı yapmam için izin veren Viking Penguin, Inc.'e teşekkür ederim. Bu kitabın ilk telifi The Viking Press, Inc. tarafından 1954'te alınmıştır; 1982'de Viking Penguin, Inc. tarafından telif yenilenmiş ve alıntı yapma izni Viking Penguin, Inc. tarafından verilmiştir.

Giriş

Nietzsche kaçınılmaz olarak okuyucularını iki paradoks kümesiyle karşı karşıya bırakır. Kümelerden biri yapıtında içerilmektedir. Çalışmasının içeriğine aittir ve sözgelimi Nietzsche'nin güç istemi, ebedi tekerrür, benliğin doğası ve ahlâkın ahlâka-aykırı önkoşulları görüşlerini içerir. Bu paradokslar kümesi, Nietzsche'nin çalışmasına dair yorumların anlamayı hedeflediği şeyin bir parçasıdır. Diğer küme ise doğrudan yapıtları tarafından üretilmektedir. Çalışmasının bir ürünüdür ve ilk paradokslar kümesi de dahil olmak üzere, tam da Nietzsche'yi anlama, görüşlerini yorumlama çabasını sorgulamaktadır. Nietzsche'yi yorumlamaya yönelik bir çabanın ürünü olan bu kitap da, bu her iki paradoks kümesini, mümkün olabildiğince kabul etmeye yönelik bir çabanın ürünü oluyor dolayısıyla.

Bu paradokslar birbirleriyle ilişkisiz değil. Tersine, Nietzsche'nin savunduğu tek bir görüş bu paradoksların hepsini sollamakta ve yapıtlarının içeriği ile yapıtların ürettiği şey arasındaki ayrımın en iyi ihtimalle geçici, koşula bağlı olabileceğini ortaya koymaktadır. İma ettiğim bu görüş ise perspektivizm; Nietzsche'nin ünlü, her görüş birçok olası yorum arasından sadece biridir, diyen ısrarı yani; üstelik Nietzsche'nin kendi görüşleri, hatta özellikle, her şeyin bir yorum olduğu yollu bu görüşü de bizzat buna dahil. İyi ama, yorumlardan başka bir şey bulunmadığı görüşü de bizzat bir yorumsa sadece ve bu nedenle, muhtemelen yanlışsa, sonuçta her şeyin bir yorum olmadığı ve Nietzsche'nin konumunun da kendisini çürüttüğü sonucu çıkıyor gibidir bundan.

Perspektivizm Nietzsche'nin savunduğu ve çalışmalarında açıkça tartıştığı belirli bir görüştür. Dolayısıyla, sunduğu paradoks da, yapıtlarının içeriğinin parçasıdır ve böyle olması sıfatıyla, Nietzsche'nin düşüncesini yorumlamaya yönelik her girişim tarafından atıfta bulunulması gerekir. Kısacası, perspektivizm Nietzsche yorumunun yöneldiği nesnenin parçasıdır. Ama aynı zamanda, bu tür bir yorum üretme girişiminin ta kendisini çürütüyor görünen iki sorun doğurur perspektivizm. Dolayısıyla, perspektivizm hem anlaşılması gereken bir şey hem de anlamanın imkânsız olabileceğini ileri süren bir şeydir.

Birinci sorun, yukarıda belirttiğim üzere, Nietzsche'nin tüm ciddiyetiyle kabul ediyor göründüğü birçok konumu savunmasından kaynaklanır. Sonuçta çoğu en azından görünüşte bizatihi paradoksal olan benliğe, ahlâka veya tarihe dair görüşlerinin doğru olduğunu düşünüyor mudur, düşünmüyor mudur? Eğer görüşlerinin doğru olduğunu düşünüyorsa, bu nasıl olur da, bütün görüşler sadece birer yorumdur görüşüyle tutarlılık sergileyebilir? Eğer görüşlerinin doğru olduğunu düşünmüyorsa, o zaman niçin her şeyden önce bu görüşleri sunma çabasına girmektedir?

Bazı yazarlar bu ikilemle karşılaştıklarında, Nietzsche'nin "pozitif" görüşleri addettiklerinin altını çizmeyi ve perspektivizmi ile perspektivizminin görünür uzanımlarını göz ardı etmeyi seçmektedir. Diğerleri ise, tersine, perspektivizm üzerinde yoğunlaşıp, bu tür görüşleri dikkate almamayı veya olumsuz biçimde, yani sırf başka görüşlerin konumlarını zayıflatmaya yönelik

çabalar olarak tahayyül etmeyi seçmektedirler. Her iki durumda da, perspektivizm, tutarlı biçimde ilerlemeyi ve Nietzsche'ye tutarlı bir konum kazandırmayı hedefleyen bir yorumun yaslanması gereken ilkelere ciddi bir meydan okuma sergilemektedir.

Ama ikinci ve belki de daha güç bir sorun daha vardır. Eğer her görüş sadece bir yorumsa ve perspektivizmin savunduğu gibi, çeşitli yorumların kıyaslanabileceği bağımsız olgular yoksa, Nietzsche'*nin* yorumları addettiğimiz birçok yorumun yöneldiği nesne nedir? Üstüne üstlük, tüm bu tartışmaların ve metinlerin aynı şeyin yorumları olduğunu nasıl bilebiliriz? Yanı sıra, birbirleriyle ne tür bir ilişki içindedirler? Perspektivizm doğruysa ve perspektivizmin iddia ediyor göründüğü gibi, her yorum kendi olgularını yaratıyorsa, bu durumda herhangi bir yorumun doğru olup olmadığına karar vermek imkânsız görünmektedir. Tüm bunların yorumu oldukları hiçbir şey yoksa, bu durumda, en azından ortada yorumlanacak bir şeyin bulunmasını gerektiriyor görünen yorumlama düşüncesinin ta kendisi, kendisi hakkında şüphe uyandırmaya başlar. Sonuçta, genellikle açıkça, Nietzsche'nin ahlâk gibi uzun süredir sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul ettiğimizi düşündüğü fenomenlerin yorumlarından oluşan kendi yapıtlarının konumuna ilişkin ciddi bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Kitabın bölümlerinin her biri, Nietzsche'nin savunduğu paradoksal konumların birini inceliyor. Bölüm başlıklarının hepsi de Nietzsche'nin metinlerinden yapılmış birer alıntıdır. Dolayısıyla, her bölüm, taşıdığı başlığın bir yorumundan oluşmakta ve böyle olmak sıfatıyla, bölümlerin de topluca göstermeye çalıştığı gibi, Nietzsche'nin perspektivizmiyle tutarlı olan ve temelde Nietzsche'nin görüşlerini anlaşılır kılmaya yönelen yorum türünün bir örneğini oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu alıntıların doğrulukları sorunu ise başka yorumlara bırakılmaktadır.

Nietzsche'nin yorumdan bağımsız ve dolayısıyla tüm yorumların yorumlamaya yöneldikleri genel bir nesne sağlayabilen hiçbir olgu bulunmadığı görüşünü kabul ediyorum. Keza, buna bağlı olarak, her durumda hangi yorumun doğru hangisinin yanlış olduğunu belirleyen hiçbir tarafsız ölçüt bulunmadığı görüşünü de kabul ediyorum. Ama yanı sıra, bazı yorumların diğerlerinden daha iyi olduğunu ve bazen söz konusu olanın bu olduğunu bi-

lebileceğimizi de düşünüyorum –ve Nietzsche'nin de böyle düşündüğüne inanıyorum, hatta bunu iddia ediyorum. Bu kitapta geliştirdiğim Nietzsche yorumuna merkez teşkil eden iki temadan biri bu.

Okumamın etrafında geliştiği ikinci temel tema ise Nietzsche'nin estetizmi olarak adlandıracağım şeyle ilgili. Estetizm iki açıdan perspektivizmle bağlantılı. Birincisi, en azından perspektivizmin motivasyonunun bir bölümünü sağlıyor. Nietzsche'nin dünyaya genelde sanki bir sanat yapıtıymış gibi, özelde ise edebi bir metinmiş gibi baktığı kanısındayım. Nietzsche, insana dair görüşleri de dahil olmak üzere dünyaya ve dünyanın içindeki şeylere dair görüşlerinin çoğuna, edebi duruma, edebi metinler ve karakterlerin yaratımı ve yorumuna neredeyse sezgisel biçimde tatbik edilen fikir ve ilkeleri genelleştirerek ulaşır. Çok tuhaf olan fikirlerinin çoğu bu ışıkta önemli ölçüde daha anlaşılır görünmektedir. En belirgin bağlantı ise kuşkusuz, edebi metinlerin son derece farklı ve derinden derine çelişkili şekillerde eşit ölçüde iyi yorumlanabileceği yönündeki genel görüşümüz tarafından sağlanmaktadır. Halihazırda popüler olan bu görüşün gerçekten de kaynağını oluşturan Nietzsche, tam da aynısının bizzat dünya ve içindeki bütün şeyler için doğru olduğunu savunmaktadır. Daha sonra göreceğimiz gibi bu görüş, Nietzsche'nin güç istemi, ebedi tekerrür, benliğin doğası öğretisi ve ahlâka karşı çıkışı kadar perspektivizmini de harekete geçirmektedir.

Ayrıca, Nietzsche'nin estetizmi perspektivizmle başka bir açıdan da bağlantılıdır. Yukarıda değindiğim dünyanın filolojisi, görüşlerinin çoğu için edebi bir model sunmakla kalmaz, ayrıca Nietzsche'yi, pekâlâ edebi bir ürün olarak adlandırabileceğimiz şeyi yaratmaya yöneltir. Nietzsche'nin pozitif düşünme biçimi, kitabın tek tek her bölümünün ilgili olduğu özel fikirlere (kesinlikle bu tür görüşler içermesine rağmen), kabul edilebilir ölçüde edebi olan ve bu felsefi fikirlerden benzersiz biçimde kendisine ait bir hayat biçimi yaratan özel bir karakterin sunulmasına veya örneklenmesine dayandığı kadar dayanmaz. Bu karakterin benzersiz olduğu, geleneksel anlamda tanımlanmadığı ve doğrudan taklit edilecek bir model olmasını önleyecek biçimde yaratıldığı gerçeği, daha sonra göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin yalnızca o-

lumsuz konumlar inşa etmeye mahkûm olmaksızın perspektivizminde diretmesini olanaklı kılmaktadır. Gerçekten de, Nietzsche'nin bu sorunlara ilişkin kayda değer yaklaşımı, olumlu bir görüş oluşturan şey ile olumsuz bir görüş oluşturan şey arasındaki herhangi basit bir ayrımı çürütmektedir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin felsefi gelenekle temelde muğlak ilişkisini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Nietzsche'nin felsefeyle olan müphem ilişkisi, yanı sıra kitabın geri kalanında da gündeme gelecek bazı soruları da ele alan 1. bölümün konusunu oluşturuyor. Bu ilişkinin muğlaklığı, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik ne tamamen olumlu ne de tamamen olumsuz olan, ama basite indirgenemez şekilde ikircikli olan tutumuna eksiksiz biçimde yansıyor. Nietzsche kendi tasarısının Sokrates'in tasarısına çok benzediğinin farkındadır ve bu nedenle, en azından kendi gözünde felsefeyi karakterize eden çeşitli projelere de benzediğini kavramaktadır. Dolayısıyla, aynı zamanda geleneksel türden başka bir proje gibi görünme, hatta böylesi bir proje olma riskini taşıdığının da farkındadır. Bu sorun, Nietzsche'ye göre, Sokrates'in dogmatizmi adını verdiği şey tarafından, kendi görüşlerini ve değerlerini yalnızca kendisine ait, kendisine ve kendisi gibi olanlara uygun görüşler olarak değil; rasyonel, nesnel ve kayıtsız şartsız otoritelerinden dolayı herkesçe kabul edilmesi gereken görüşler olarak sunma çabası tarafından üretilen bir sorundur. Ama perspektivizmi Nietzsche'nin kendi görüşlerinden herhangi birini, hatta perspektivizmin kendisini bile bu şekilde sunmasını önler. Yine de, Nietzsche'nin sık sık açıkça yapmayı istediği gibi, kişinin bir konumu bulunduğunu ve bu konumun bu bağlamda kullanılabilecek tek olası terimle doğru olduğunu öne sürmeden, nasıl savunabileceği açık değildir.

Öyleyse, Nietzsche kendi yarattığı bir açmazda sıkışıp kalmış mıdır? Nietzsche'nin bu sorunu çözmeye yönelik çabasının, kısmen kapsamlı ve şimdiye dek büyük ölçüde fark edilmemiş bir edebi türler ve üsluplar çeşitliliği benimsemesini içerdiğini iddia ediyorum: Nietzsche'nin amacı, bu yolla bir yazar teki olarak mevcudiyetini okuyucuları için unutulmaz kılmaktır. Ama Nietzsche'nin yazma biçimi açısından üslubun bu denli önemli olmasının tek nedeninin bu olduğunu öne sürmüyorum; ayrıca

görüşümün de, Nietzsche'nin niçin belirli çalışmalar için belirli üsluplar benimsediği şeklindeki önemli soruya bir açıklama getirmeye çalışabileceğini bile iddia etmiyorum. Hatta Nietzsche'nin üslubunu ayrıntılı bir şekilde de incelemiyorum. Burada yalnızca, Nietzsche'nin üslup çeşitlemesinin yapıtlarında hayati önemde bir felsefi (ya da Nietzsche'nin kendi bakış açısından felsefe-karşıtı) rol oynadığını iddia ediyorum.

"Dünya" başlıklı I. Kısım, genel hatlarıyla Nietzsche'nin edebi modelini, dünyayı bir metin olarak kavrayışını ve yoruma ilişkin metodolojik sorunları tartışıyor. 2. bölüm açık bir biçimde perspektivizmi ele alıp, perspektivizmin sanatsal ve edebi temelini ortaya çıkarıyor. Tüm görüşler birer yorumdur görüşünün karşılaştığı öz-göndergesel (self-referential) zorluklardan bazılarını irdeliyor ve bu güçlüklerden kaçmanın ne ölçüde mümkün olduğunu ortaya çıkarmaya çalışıyor. Bu bölüm, perspektivizmin herhangi bir yorumun herhangi başka bir yorum kadar iyi olduğunu ima etmediğini öne sürüyor. Tartışmanın seyrinde, Nietzsche'nin "özgür tinler" olarak adlandırdığı ve aslında her şeyin bir yorum olduğunu kavrayan; ama yine de bu kavrayışta yeni fikirlerin ve değerlerin üretilmesi açısından bir engel yerine bir teşvik bulanların bir tanımını da sunuyor.

3. bölümde, Nietzsche'nin güç istemi görüşünün, dünyadaki her nesneyi, bu nesnenin dünyadaki diğer her şeyin üzerindeki etkilerinin toplamıyla bir tutan ve başka her şeyi de bu tür başka etkilerin toplamı olarak kavrayan boyutunu tartışıyorum. Bu görüşün, şeylerden bağımsız etkiler, tözlerden bağımsız özellikler ve faillerden bağımsız etkinlikler bulunduğunu öne sürdüğünde karşılaştığı güçlüğü açıklayabilmek için, yine Nietzsche'nin edebi modeline başvurup, edebi konuların ve özellikle de edebi karakterlerin bağımsız olmayan öznelere ait özellik veya etki kümeleri olarak kurulduklarını öne sürüyorum. Ayrıca, özellikler her zaman özel bir bakış açısından belirli bir öznenin boyutları olarak gruplanmaktadır (ve bu edebi durum için olduğu kadar genel durum için de söz konusudur). Farklı bakış açıları, farklı ilgiler ve değerlerden hareketle ve farklı ilgiler ve değerler sergileyerek, farklı gruplaşmalarla sonuçlanmakta ve dolayısıyla farklı nesneler ortaya çıkarmaktadır. Hangi gruplaşmanın en iyi olduğu (veya han-

gi gruplaşmanın şeylerin kendilerinin doğalarını daha doğru yansıttığı) sorusuna verilebilecek kesin bir yanıt yoktur; çünkü art alanda, herkeş tarafından kayıtsız şartsız kabul edilmesi gereken hiçbir değerler kümesi yoktur. Nietzsche yorumun çeşitli bakış açılarının değer bağımlılığını açığa çıkardığına ve dolayısıyla yorumun ayrıca, genellikle olgular olarak kabul ettiğimiz şeylerin daha önceki unutulmuş değerler ve yorumların ürünü olduklarını gösterdiğine inanır. Aynı zamanda, bu eski değerlere ilişkin kendi yorumlarımız da, büyük olasılıkla serpilip gelişmemizi sağlayacak ilgileri ve değerleri cisimleştirmekte ve taşımaktadır.

Peki ama bu doğruysa, Nietzsche'nin Hıristiyanlık tarafından önvarsayılan ve kasıtlı olarak bulanıklaştırılan, karanlıkta bırakılan özel ihtiyaçlar ve değerleri ortaya çıkaran kendi ahlâk yorumu veya soykütüğü de muhtemelen doğru olabilir mi? Bu soykütüğü basitçe başka bir kısmi ve keyfi bakış açısı sergilemez mi? Görünüşte yaptığı üzere, Nietzsche'ye Hıristiyanlığın reddedilmesi gerektiğini iddia etme hakkını tanıyan şey nedir? Soykütüğü, Nietzsche'nin bizzat Hıristiyanlığın oluşturduğuna inandığı paradoksu ortaya çıkarırken bu paradoksu üretmektedir. Bu sorun, Nietzsche'nin Hıristiyanlık tarafından yüceltilen radikal çileciliğin, inançlı kişileri kendi yıkımlarından başka bir şeye yönlendirmediği görüşünü tartışan 4. bölümün konusunu oluşturuyor. Yine de, Nietzsche, Hıristiyanlığın kendi ardıllarını kendi öz-yıkımlarına yönelik bu amacı sürdürmeye ikna etme konusunda başarılı olduğu ölçüde, ardıllarını korumada da başarılı olduğunu öne sürer; bu amaç korkutucu ve kendini aldatmayı içeren bir amaç olsa bile, yine de bir amaçtır. Sonuçta, bir amaç, Hıristiyanlığın başlangıçta kendileri için tasarlandığı insanların yoksun oldukları kadar ihtiyaç duydukları şeydir de: "Bir hiçlik istemi, hayattan nefret etme, hayatın en temel önvarsayımlarına karşı bir ayaklanma ... bir istemdir ve bir istem olmayı sürdürür yine de" (GM, III, 28).

Nietzsche, bir yandan Hıristiyanlığın en temel ve en nahoş özelliklerini ortaya çıkardığını iddia edip, beri yandan da hem ortaya çıkardıklarının hem de suçlamalarının doğru olduğunu ima etmiyor olabilir mi? Eğer böyle yapıyorsa, bu durumda kendi perspektivizmini ihlal edip gerisin geri, kaçmak istediği dogmatik geleneğin kucağına düşmüş olmaz mı?

Bunlar, "Benlik" başlıklı II. Kısımda irdelenen sorular. I. Kısmın Nietzsche'ye atfettiği dünya, bilgi, yorum ve felsefe tasviri doğruysa, Nietzsche'nin nasıl olup da kendine ait görüşleri sunmayı önerebildiği sorgulanıyor burada. Bu noktada, Nietzsche'nin estetizminin ikinci boyutu –Nietzsche'nin modeli kadar ürününün de edebi olduğu gerçeği– temel önem kazanıyor.

5. bölüm, çoğu kişinin inandığının tersine, ille de bir ilişki aranacaksa bence evrenin mahiyetiyle çok az ilgisi olan ebedi tekerrürü tartışıyor. Nietzsche'nin dünyanın tarihinin kendisini ebedi bir döngüde yinelediğini, hatta bunun mümkün olduğunu bile iddia etmediğini düşünüyorum. Bence, Nietzsche daha çok şuna inanır: Dünya ve dünyadaki her şey öyledir ki, eğer dünyadaki herhangi bir şey (aslında bu imkânsız olsa da) tekrar meydana gelseydi, bu durumda başka her şey de tekrar meydana gelmek zorunda olurdu. Bunun nedeni, Nietzsche'nin, dünyadaki her şeyi oluşturan bağlantıların ve özellikle de kişinin deneyimlerinden ve eylemlerinden her bir kişiyi oluşturan bağlantıların bu kişi açısından tamamen temel olduğu görüşünü kabul etmesidir. Kişinin yaptığı her şey, kendisinin kim olduğu açısından eşit ölçüde önemlidir. Öyleyse, bize ikinci bir hayat verilecek olsaydı bile, bu zorunlu olarak, bizim şimdiye dek yaşamış olduğumuz hayata benzemek zorunda olurdu; aksi takdirde, bunu her şeyden önce bizim hayatımız olarak addetmemiz için hiçbir neden kalmazdı ortada. Bu nedenle, ebedi tekerrür dünyaya dair bir teori değil, bir ideal hayat görüşüdür. Bir hayatın ancak ve ancak kişinin zaten yaşamış olduğu hayatın aynısını tekrar yaşamak isterse haklı çıkarılabileceğini savunmaktadır; çünkü güç isteminin de gösterdiği gibi, başka hiçbir hayat mümkün olamaz. Dolayısıyla, ebedi tekerrür, hayatımızın ancak ve ancak tümüyle zaten olmuş olduğu gibi olmasını isteyecek şekilde biçimlendirilirse haklı çıkarılabileceğini savunur.

Yine Nietzsche'nin edebi modeline dayanan bu görüş, Nietzsche'nin düşüncesinin başka iki boyutunu ortaya koyar. Birincisi, Nietzsche'nin ahlâka-aykırılıkçılığıdır (immoralism). Söylemiş olduğum kadarıyla, hayatımı yeni baştan yaşamayı, ne olursa olsun hiçbir şekilde değişmemesini tümüyle istiyor olabilir ve böylece Nietzsche'nin ideal hayat anlayışını karşılıyor olabilirim;

ama yine de, ahlâki bir bakış açısından son derece iğrenç olabilirim. Nietzsche'nin yazdığı hiçbir şey, bunun Nietzsche'nin görüşünün bir uzanımı olmasını engellemez. Bir hayatın biçimlendirilmesi gereken bir şey olduğu görüşüyle bağlantılı olan ikinci boyutsa, Nietzsche'nin kişinin kendisi olması süreci üzerindeki vurgusudur. Bu, 6. bölümün konusunu oluşturuyor.

Nietzsche'ye göre benlik, sabit, durağan bir kendilik (entity) değildir. Aksine, kişinin oluş(uş)tuğu bir şeydir, hatta Nietzsche'nin söyleyeceği gibi, kişinin inşa ettiği bir şeydir. Kişi, insanın düşündüğü, istediği ve yaptığı her şeyden oluşur tümüyle. Ama hayran olunası bir kişi, bir benliğe sahip olan (veya bir benlik olan) bir kişi, düşünceleri, arzuları ve eylemleri gelişigüzel olmayan, ama daha çok, her durumda üslubun mevcudiyetini gösteren, girift bir şekilde birbiriyle bağlantılı olan birisidir. Bir benlik, tam da tutarlı bir biçimde bağlantılı bir episodlar kümesidir ve hayran olunası bir benlik de, Nietzsche'nin hiç bıkmaksızın yinelediği gibi, kontrol altına alınmış ve birbiriyle uyumlu hale getirilmiş çok fazla sayıda güçlü ve çelişkili eğilimlerden oluşmaktadır. Kuşkusuz, tutarlılık zayıflıkla, sıradanlıkla ve tek-boyutlulukla da üretilebilir. Ama Nietzsche'nin talep ettiği ve hayranlık duyduğu şey olan üslup ise, kontrol altına alınmış çokluğu ve çözüme kavuşturulmuş çelişkiyi içerir. Ama yine de, genellikle ahlâki karakter olarak kabul ettiğimiz şeyi gerektiriyor görünmemektedir.

Öyleyse, Nietzsche'nin ideal insanları ne mene bir şeydir? Nasıl onlar gibi olabiliriz? Bu sorular ve bu soruların Nietzsche'nin ahlâka-aykırılıkçılığı ile olan bağlantıları 7. bölümde tartışılıyor. Nietzsche'nin, ahlâki ve ahlâka-aykırı addettiğimiz niteliklerin, dünyadaki başka her şey gibi, temelde birbirleriyle ilişkili olduğunu iddia etmesine yol açan "İyinin ve kötünün ötesinde" sloganına dair bir açıklama öneriyorum. Bundan dolayı, söz konusu niteliklerin karakteri ve değeri, bir kez daha bir perspektif meselesidir. Nietzsche'ye insan davranışına ilişkin, belki de bir doğru tür hayat tasviri veya Nietzsche'nin hayranlık duyduğu türde bir kişi olmayı öneren bir ilkeler kümesi tasvirinden oluşan herhangi olumlu bir görüş mal etmeye yönelik herhangi bir çabanın başarısız olmaya mahkûm olduğunu öne sürüyorum.

Bunun nedeniyse, Nietzsche'nin bu tür bir hayatın veya kişinin

var olduğuna inanmaması. Yani, doğru türde tek bir hayat veya kişinin var olduğuna inanmaması. Nietzsche, daha sonra göreceğimiz gibi, hayran olunası insanların, kendisinin "bireyler" olarak adlandırdığı herkes olduğunu düşünür. Ama birey nosyonunun ta kendisi, temelde açıklayıcı biçimde dile dökülmeyi reddeden bir nosyondur. Birey olmaya ilişkin genel talimatlar vermek, genel görüşlerin tümüyle yorumlardan ibaret olduğuna kesinlikle inanıldığında genel görüşler sunmak denli kendi kendini aldatmaktır. Kuşkusuz bu da, Nietzsche'nin geleneksel pozitif ahlâki görüş gibi bir şeye sahip olmamasının başka bir nedenidir. Nietzsche bu ikili sorunu, ideal bir kişi veya ideal bir hayatın nasıl bir şey olduğuna dair herhangi bir tasvir sunmayı reddederek çözer. Bununla birlikte, ebedi tekerrürün bu tür bir tasvir olduğunu varsaymamalıyız: Ebedi tekerrürün genel koşullarıyla tamamen bağdaşan birçok hayat biçimi bulunmaktadır.

Nietzsche bir tasvir sunmak yerine, bir bireyin –üstelik, ahlâkın ötesinde olsa da, ahlâken sakıncalı olmayan bir bireyin– kendisini biçimlendirmede başarılı olabilmesinin yolunu kendi yapıtları aracılığıyla örneklendirir. Bu birey ise, kendi metinlerinin bir yaratısı olan Nietzsche'nin kendisinden başkası değildir. Bu karakter, öykünülecek, taklit edilecek bir model oluşturmaz; çünkü temelde, kendisini yapan (yaratan) özgül eylemlerden, yalnızca kendisinin yapabileceği özgül eylemlerden –yani özgül yapıtlardan– oluşmaktadır. Bu karakterin doğrudan doğruya taklit edilmesi bir karikatür ya da en iyi ihtimalle bir kopya yaratacaktır; bu da her halükârda bir birey olmayacaktır. Ama bu karakterin münasip bir biçimde taklit edilmesiyse, tümüyle kişinin kendisine ait her şeyden yararlanarak kesinlikle kişinin kendisine ait olacak bir yaratının yaratılması olur; yani, artık bir taklit sayılamayacak bir şey.

Öyleyse, Nietzsche'nin kendisinden bir sanat yapıtı, felsefeci olan edebi bir karakter yaratma çabası, aynı zamanda, kendisinin bu denli güvensizlik duyduğu ve kurtulabileceğinden asla tam olarak emin olamayacağı dogmatik geleneğe gerisin geri düşmeksizin pozitif bir görüş sunma çabasıyla aynı şeydir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin estetizmi, perspektivizminin arka yüzüdür. Bu kitabı oluşturan yorumun temel iddiası işte bu.

Bu yorum öncelikle, Nietzsche'nin 1880'lerde kaleme aldığı metinlerle ilgileniyor; *Thus Spoke Zarathustra*'dan başlayıp (Böyle Buyurdu Zerdüşt, 1883-1885), *Beyond Good and Evil* (İyinin ve Kötünün Ötesinde, 1886), *Gay Science*'ın (Şen Bilim, 1887) beşinci kitabı, *On the Genealogy of Morals* (Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, 1887), *The Case of Wagner* (Wagner Olayı, 1888), *The Twilight of the Idols* (Putların Alacakaranlığı, 1888) ve *The Antichrist*'ten (Deccal, 1888) *Ecce Homo*'ya (1888) ve Nietzsche'nin ölümünden sonra *The Will to Power* (Güç İstemi, 1883-1888) başlığıyla yayımlanan notlarına uzanan metinlerle.

Nietzsche'nin hepsi de doğal olarak kendi başlarına önemli olan ilk yapıtlarından aldığım pasajları tartışıyorum. Ama bu yapıtlar temel ilgi odağımı oluşturmuyor. Pratiğimin Nietzsche'nin gelişimine ilişkin birçok soruyu yanıtsız bıraktığının farkındayım, çünkü bütün kitaplar yalnızca bu sorular hakkında değil, yanı sıra Nietzsche'nin bu yapıtlarda ifade ettiği görüşler hakkında da yazılabilirdi. Buna karşılık olarak yalnızca, benimkinden farklı birçok kitabın, üzerinde durduğum metinler hakkında da yazılabileceğini iddia edebilirim.

Güç İstemi'ne yaslanmamın gerekçesi zorunlu addedilebilir belki. Bu notların geleneksel anlamda bir "yapıt" oluşturmadıklarının farkındayım: Bu notların, yayımlanması fikri ve hatta anlamlarına dair başlangıçta kaçınılmaz olarak birtakım yorumlar (bence nihayetinde savunulabilirdir bu yorumlar) dayatan düzenlenme tarzları, Nietzsche'nin kendisinden değil; Nietzsche'nin ölümünden sonra kız kardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche'den kaynaklanmıştır. Ama bu seçki, iyi de olsa kötü de olsa, Nietzsche'nin edebi ve felsefi çalışmasının ayrılmaz bir parçasıdır ve geçen seksen yılda Nietzsche'ye yönelik tepkilerimizin biçimlenmesine aracı olmuştur. Bu seçkinin kötü yönde etkili olduğu ve yapıtını yayımlama hakkı kendisine tanınmış olsa birçok görüş Nietzsche'ye asla yakıştırılmamış olurdu iddiası sık sık öne sürülür. Durumun aslında bu denli basit olduğundan pek emin değilim. Kabul edilmeli ki, bazı görüşler Nietzsche'ye yalnızca notlarının güçlü oluşu yüzünden atfedilmiştir. Ama bazen de, örneğin güç isteminin kozmolojik değişkesinde söz konusu olduğu gibi, bu, birtakım notlara ilişkin yetersiz okumalara dayanmıştır, yoksa bu notların kendi "ma-

hiyetleri"ne değil. Ama bu tür yanlış okumalar, Nietzsche'nin notlarının konumu ve önceliğine ilişkin pek fazla şey kanıtlamaz. Sözgelimi, yayımlanmış metinleri temelinde –aynı şekilde yanlış yorumlanan yayımlanmış metinleri temelinde– yıllarca Yahudi-aleyhtarlığı damgası vurulmuştu Nietzsche'ye. Başka akademisyenlerse bu notlarda, Nietzsche'nin yayımlanmış metinlerinden bazılarıyla tutarsız olan görüşler buldular. Bu bir ölçüde doğrudur. Ama bir kez daha, yayım hakkına dair hiçbir içerim barındırmaz. Ne olursa olsun, *Güç İstemi*'ni oluşturan notlar, Nietzsche'nin yayımlanmamış *Nachlass*'ına ait malzemenin geri kalanıyla birlikte, bir bütün olarak yayımlanmış yapıtlarıyla, bu yayımlanmış yapıtların birbirleri açısından sahip oldukları ilişkinin aşağı yukarı aynısına sahiptir: İkinci grup içinde de, birincisinde olduğu kadar birçok tutarsızlık bulunmaktadır; bu tutarsızlıklar da, Nietzsche gibi böylesine kısa bir zaman aralığına bu kadar fazla yapıt sığdırmış bir yazardan makul olarak beklenilebilecek orandadır ancak.

Burada vurgulananssa, yayımlama hakkı sorusuna tek bir yanıt verilemeyeceğidir. Nietzsche bir yazardır, kamuya mal olmuş bir şahsiyettir ve tüm yapıtları, Nietzsche'nin yorumlanması açısından anlamlıdır. Çalışmalarının herhangi bir yönüne atfettiğimiz önem, hangisinin temelde birincil, hangisinin kaçınılmaz olarak ikincil olduğunu bildiren genel ilkelere dayanamaz. Her metnin önemi, bu metnin bizim tutarlı ve anlaşılır bir bütün tesis etmemize yaptığı özel katkıya dayanır. Bu katkı her metin için öbürlerinden ayrı olarak kararlaştırılmalıdır. Bu ilke (sonuçta uygun bir terimse), bu kitabın inşa ettiği yazar için tamamen kabul edilebilir olacaktır. Böyle bir ilkenin, yorumlanan metinleri anlama konusunda, nesnel biçimde haklı gösterilemeyecek tutarlılık anlayışlarına ve yorumcunun değerlerine bağlı olduğu vurgulanarak ortaya atılabilecek görünüşte doğal olan bir itiraza, bu yazar doğrusu, "bu bir itiraz değil sonuçta" yanıtını verecektir.

Birinci Bölüm

Dünya

I
En çeşitli üslup sanatı



> On dokuzuncu yüzyılın Gerçekçilikten duyduğu hoşnutsuzluk, camda yüzünü gören Caliban'ın* öfkesine benzer; on dokuzuncu yüzyılın Romantizmden duyduğu hoşnutsuzluk ise, camda yüzünü görmeyen Caliban'ın öfkesine.
>
> Oscar Wilde, *Dorian Gray'in Portresi*

Nietzsche üstüne çalışmalar, elinizdeki bu kitap da dahil olmak üzere, geleneksel olarak Nietzsche'nin üslubuna ilişkin bazı klişelerle işe başlar. Bu klişeler arasında en temel olanı, Nietzsche'nin düşünme biçiminin yazma biçiminden ayrılamayacağı ve üslubuna alışmanın şu veya bu biçimde Nietzsche'yi anlamaya temel teşkil edeceğidir. Ama bu klişe pek çok farklı şekilde yorumlanır ve bu yorumların her biri de, Nietzsche'nin yazma biçimine olduğu kadar düşünme biçimine ilişkin hayli farklı okumaların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Nietzsche'nin üslubunun önemli olduğu söylemek, en kaba anlamda, yazma biçiminin alışılmadık ve kendine özgü olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu ise, çalışmalarının felsefi inceleme-

* Shakespeare'in "Fırtına" adlı oyunundaki çirkin, ucube köle. (ç.n.)

lerden beklemeye alışık olduğumuz özellikleri sergilemediğini söylemek olur. Böylece, bizzat felsefi incelemelerin de tahayyüle sığdırılabilir en farklı üsluplarla yazıldığı göz ardı edilerek bu, Nietzsche'nin yapıtlarının bir anlamda felsefi olmadığını kanıtlamak için kullanılır.[1] Dolayısıyla, Nietzsche'nin aslında felsefeci değil, bir şair olduğu görüşü, Stefan George'un popülerleşen "Şakıyor olmalı, konuşuyor değil, 'bu yeni ruh'" dizesinden kaynaklanmış olabilir de olmayabilir de, ama en azından bu dizede özetlendiği kesin; gelgelelim bu görüş hem şiire hem de felsefeye zarar vermiştir.[2]

T. S. Eliot'un gençliğin verdiği enerjiyle koruyucu bir hava takınmış olan görüşüyse, yalnızca biraz daha inceliklidir. Eliot, Nietzsche'nin yazma biçiminin "edebi" niteliğinin, düşüncesinin "felsefi" içeriğinden koparılamayacağının farkına varmıştır; ama Nietzsche'nin zarafet ve kesinliği karıştırarak her ikisine de zarar verdiğini düşünmektedir yine de:

> Nietzsche, felsefesi edebi özelliklerinden arındırıldığında buharlaşan ve edebiyatı da çekiciliğini insanın kişiliğine ve bilgeliğine değil, bir bilimsel hakikat iddiasına borçlu olan yazarlardan biri. Bu tür yaratıcılar, hem metafiziğin hem edebiyatın, hem Spinoza'nın hem de Stendhal'ın gerektirdiği ciddi ve zor eleştiri çabasından kaçınan; insanları şaşırtma rahatlığından yararlanan ve farklı çıkarları birleştirme görevinden uzak duran büyük bir yarı-felsefi kamuoyu üzerinde daima özel bir etki sahibi olurlar.[3]

---

1. Amélie Oksenberg Rorty, " 'Experiments in Philosophic Genre: Descartes' *Meditations*"ta (Felsefi Türde Deneyler: Descartes'in Tefekkürleri), *Critical Inquiry*, 9 (1983), 545-564, bazı yapıtların felsefi olarak sınıflandırılmasında ve diğerlerinin janrdan dışlanmasında üslubun önemini tartışır.
2. Stefan George, "Nietzsche", Walter Kaufmann, *Twenty German Poets: A Bilingual Edition* içinde (Yirmi Alman Şairi: İki Dilde Baskı) (New York: Random House, 1963). George'un şiiri doğrudan doğruya, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci baskısına (1886) yazdığı önsöze, "Bir Özeleştiri Denemesi", kadar uzatılabilir. Nietzsche'in İngiltere ve Amerika'da bir şair olarak alımlanmasının tarihi için bkz. Patrick Bridgwater, *Nietzsche in Anglo-saxony* (Anglosakson Dünyasında Nietzsche) (Leicester: Leicester University Press, 1972).
3. T. S. Eliot, "Review of A. Wolf, *The Philosophy of Nietzsche*" ("A. Wolf'un İncelemesi, Nietzsche'nin Felsefesi"), *International Journal of Ethics*, 26 (1915-169, 426-427. Alıntı s. 426'da yer alıyor.

Nietzsche'nin üslubuna ilişkin ciddi tartışma ancak onun aforizma kullanımının, en azından kısmen Sokrates-öncesi dönem felsefecilerine ve Fransız ahlâkçılarına duyduğu hayranlıktan ve kendisinin büyük ustalardan olmasından ötürü kullandığı bir janr olan aforizma kullanımının dikkatleri üzerine çekmesiyle başlamıştır.[4] Aforizmalar kuşkusuz sistematik, gidimli* ve argüman niteliğinde değillerdir; ayrıca yorumlanmaları da çoğunlukla ilk bakışta göründüğünden çok daha zordur.[5] Eskiden Nietzsche'nin anadili İngilizce olan okuyucularının çoğu için (en azından onu "felsefi" olarak okumaya çalışanları kastediyorum) aforizma Nietzsche'nin projesinin hem özünü hem de temel güçsüzlüğünü oluşturuyordu. Crane Brinton, çoğu arasında tipik olan bir pasajda şöyle yazmıştı: "Nietzsche'nin yapıtları, çok fazla çeşitlilik gösteren fikirler içerir, bazen karşılıklı olarak çelişen, bir 'sistem'e indirgenmeleri imkânsız olmasa da anlaşılmaları oldukça zor ve gömülü oldukları aforizma biçimiyle bunaltıcı derecede daha da değişken kılınan fikirler."[6]

Walter Kaufmann ise, Brinton'un tam tersine ve İngilizce konuşulan yerlerde Nietzsche'yi aklama ve ününü koruma çabasının parçası olarak aforizmalara çok daha olumlu yaklaşmaktadır. Kaufmann aynı zamanda aforizmaları Nietzsche'nin yazma biçiminin merkezine yerleştirir; ama ne var ki, aforizmaların parçalı ma-

4. Nietzsche'nin Fransız ahlâkçılarıyla ilgisi ve yapıtlarında aforizmanın işlevi konusunda kapsamlı bir tartışma için bkz. Brendan Donnellah, *Nietzsche and the French Moralists* (Nietzsche ve Fransız Ahlâkçıları) (Bonn: Bouvier, 1982). Donnellan oldukça isabetli bir şekilde Nietzsche'nin ara dönem çalışmaları üzerinde yoğunlaşıyor.

* Discursive: Gidimli (düşünme): "Bir tasarımdan ötekine geçerek, çıkarımlar yaparak, bir önermeden ötekine mantıksal bir yolla ilerleyerek, parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce kuran düşünme yolu", Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi, 1987, s. 85.

5. Nietzsche'nin kendisi *GM*, Önsöz, 8'de ve *GS*, 381'de aforizmayı bu şekilde tartışıyor. Ama bu ikinci pasajda tartışması özellikle bu biçimle (aforizmayla) sınırlı kalmıyor; buradaki ilgisi genelde üslubuna ilişkin daha çok.

6. Crane Brinton, *Nietzsche* (New York: Harper and Row, 1965), s. 167. Hatta John Burt Foster'in yakın tarihli çalışması *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism* (Dionysos'un Varisleri: Edebi Modernlikte Nietzscheci Bir Akım) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981); çoğu açıdan Nietzsche'nin yazma biçimine karşı çok duyarlı bir çalışma olan bu kitap, Nietzsche'nin yapıtlarının tüm bölümcelerinden birer "aforizma" olarak söz edilmesi konusunda diretiyor; örneğin bkz. s. xi, 438, n. 11.

hiyetinden o da rahatsızlık duymaktadır. Aslında Kaufmann, Nietzsche'nin *The Case of Wagner*'in (Wagner Olayı) 7. bölümcesinde çizdiği "dekadans üslup taslağı"nın belki de kasıtsız olarak kendi üslubunun "en iyi eleştirisi" olabileceğini düşünüyordu: "Her *edebi* dekadansın göstergesi nedir?" diye yazar Nietzsche. "Bu hayat artık bütün değil. Sözcük hüküm sürüyor ve cümlede göze çarpıyor; cümle uzayıp gidiyor ve sayfanın anlamı bulanıklaşıyor; sayfa, bütünün feda edilmesi pahasına hayata geçiyor –bütün ise bir bütün değil artık. Ama dekadansın her üslubunun içerdiği teşbih de bu işte: Her zaman bir atomlar anarşisi mevcut."[7] Kaufmann yine de Nietzsche'nin aforizmalarının eninde sonunda bütünlüklü olduğunu, artyörelerinde "bütünlüklü bir felsefe yattığı"nı (s. 74) göstermeye kararlıydı. Kaufmann bu amacını gerçekleştirebilmek için aforizmaya dayanan üslubu, Nietzsche'nin sistem kurmaya karşı çıkan felsefi temelli itirazlarının ve yanıtlar vermek yerine sorular ortaya atmaya yönelik tercihinin dışavurumu olarak yorumlar: Kaufmann, "Platon gibi, bir sistem-düşünürü değildir Nietzsche," der, "o, bir problem düşünürüdür." (s. 82). Kaufmann'a göre, Nietzsche dekadans üslubunu, kendisinin Nietzsche'nin "deneyselliği" adını verdiği şeyin hizmetine sokarak bu üslubun sınırlarını aşmaktadır: Temelde "yeni kanıtları kabul etmek ve gerektiğinde eski konumları terk etme yönündeki iyi niyeti" ihtiva eden bir tutumdur bu (s. 86). Bu nedenle her aforizma, Kaufmann'a göre, bir "deney"dir. Her ne kadar Nietzsche'nin tüm deneyleri aynı teoriyi onaylamasa bile, "her sorgulamayı istenmeden yapılan önceki hataların muhtemel düzeltisine dönüştüren 'düşünsel bütünlüğü'" tarafından bütünlüklü hale getirilmektedirler yine de. "Eski bir hata, hatta şu ana ilişkin bir hata olmadığı sürece hiçbir kopuş, süreksizlik veya tutarsızlık söz konusu olamaz ... Nietzsche'nin 'varoluşçuluğu', aforizmalarının göz alıcı bir bağımsız monadlar mozayiğine indirgenmesini önlemektedir." (s. 91).

Kaufmann'ın girişimi, Nietzsche'nin aforizmalarının arkasında öğretiye olmasa da en azından yöntem ve tutuma ilişkin temel teşkil edici bir bütünlük bulma çabasıdır. Aforizmaların yanı sıra

7. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), s. 72. Bu bölümde bu çalışmaya yapılan tüm diğer göndermeler, metinde parantez içinde belirtilecek.

metafor kullanımını da ciddi biçimde ele alarak Nietzsche'nin üslubuna ilişkin tasvirimizi daha da geliştiren Sarah Kofman'ın nispeten daha yeni yorumu, bu tür çabalara doğrudan karşı çıkmaktadır. Kofman, Nietzsche'nin yazma biçiminin bu her iki özelliğine de, kötülüğe karşı koruyucu tek bir işlev atfeder: "Metaforik üslup 'aristokratik'tir." diye yazar; "aynı tür insanların [*ırk*] birbirlerini tanımalarını olanaklı kılar; sürünün üyelerini gereksiz, pis kokulu olarak dışlar: Sıradan bir dille konuşmak bayağı olmak demektir."[8] Tıpkı metafor gibi aforizmaya dayanan yazma biçimi de "arıtılmış ortak bir intibalar kümesiyle bağlantılı kişiler tarafından anlaşılmayı ister; *profanum vulgus*'u* def etmeyi ve özgür tinleri kendine çekmeyi ister" (s. 166). Ama Kofman'a göre daha da önemlisi, hem metaforun hem de aforizmanın tüm kesin, belirleyici yorumlama girişimlerine sürekli olarak karşı çıkmasıdır. Nietzsche'nin metninin her uzantısı, sonsuz sayıda olası ve çelişkili yorumlar sunmaktadır. Kofman aforizmanın tam da, Nietzsche'nin parçalı üslubunun temelindeki bütünlüğü bulma girişiminde Kaufmann'ın hafife alma eğiliminde olduğu yönlerini vurgulamaktadır. Kofman ayrıca, Brinton'un daha eski tarihli eleştirisinin başka bir uyarlaması olarak görülebilecek şeyi methetmektedir: "Aforizma, süreksizlik özelliğinden ötürü anlamı yayar; bir yorumlar çoğulluğuna ve yorumların yenilenmesine yönelik bir çağrıdır: Devinim dışında hiçbir şey baki değildir." (s. 168).

1930'lara gelindiğinde Heidegger, pek çok açıdan Kaufmann'ın projesiyle benzerlikler taşıyan bir yorumlama görevini çoktan başlatmıştı. Ne var ki Heidegger, Nietzsche'nin sağlığında yayımlanmış yapıtlar üzerinde durmak yerine, Nietzsche'nin temel düşüncelerinin tümüyle, ölümünden sonra yayımlanan bir notlar seçkisi olan *The Will To Power*'da (Güç İstemi) bulunabileceğinde ısrar ediyordu. "Nietzsche'nin kendisinin üretken yaşamı boyunca yayımladıkları her zaman ön alandı ... Asıl felsefesi ise ölümünden sonra arkasında bıraktığı yayımlanmamış çalışmalarında yatmaktadır."[9] Heidegger'e göre Nietzsche'nin *Güç İstemi*'ndeki

8. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972), s. 163-164. Bu bölümde bu çalışmaya yapılan tüm diğer göndermeler, metinde parantez içinde belirtilecek.

* Bayağı güruh; kaba yığın. (y.h.n.)

9. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1979), I, 9.

düşüncesi, Batı felsefesi veya metafiziğinin gelişiminin ve "alt edilmesi"nin son aşamasını oluşturmaktadır. Heidegger tek bir girişim olarak kabul ettiği şeyin başı ve sonu arasındaki simetriyi vurgulamak amacıyla, Sokrates-öncesi dönemin okuyucuları ile Nietzsche okuyucularını birleştiren ironinin altını çizmek amacıyla, Nietzsche yorumuna yeni bir nosyon ekler –fragman nosyonu: "Bugün *Güç İstemi* adında bir kitap olarak önümüze çıkan şey, bu çalışmanın ön taslakları ve fragmanter geliştirimleridir. Bu fragmanların düzenlendiği taslak niteliğindeki plan, çalışmanın dört kitaba bölünmüş olması ve bu kitapların başlıkları da bizzat Nietzsche'den kaynaklanmaktadır."[10] Heidegger'e göre Nietzsche'yi okurken yerine getirilmesi gereken görev, günümüze dek hayatta kalmayı başaran bu fragmanlardan, Nietzsche'nin Batı felsefesini zirveye ulaştıran ve sona erdiren gerçek düşüncesini yeniden-inşa etmektir.

Başka bir düşünür, Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles* adlı çalışmasında, Nietzsche'nin gerçek düşüncesini ele geçirmeye yönelik Heideggerci, yorumbilgisel projeyi aşındırmak amacıyla fragman nosyonunu radikalleştirir. "Tam da fragman kavramı," der Derrida, "bizzat parçalanmışlığı totalleştirici bir tamamlamaya başvuru olduğundan, artık yeterli değildir".[11] Derrida herhangi bir şeyi fragman olarak yorumlamanın aynı zamanda bu fragmanın ait olduğu bütünün tahayyül edilmesi anlamına geldiğini öne sürer. Ama Nietzsche'nin metinsel fragmanları, Derrida'ya göre, temelde bir bağlamdan yoksun olan ve eğer yorumlayacaksak başvurmak zorunda olduğumuz, ait oldukları bütünden kopuk tümcelerdir. Nietzsche'nin yazılarında geçen "şemsiyemi unuttum" tümcesine ilişkin ünlü tartışmasında Derrida, kendi yorumladığı şekliyle fragmanların taşıdığı anlamın prensipte ikircikli olduğunu iddia eder. Kofman'a katılarak bu tümceye kesin bir yorum atfetme gi-

10. Heidegger, *Nietzsche*, s. 7. Mazzino Montinari, *Nietzsche Lesen*'de (Berlin: de Gruyter, 1982), s. 92-120, Heidegger'in iddiasının filolojik temellerini zayıflatıyor. Ama *Güç İstemi*, yalnızca Nietzsche'nin kendi düşüncesi için değil, yanı sıra ölümünü takip eden ilk seksen yılda düşüncesinin alımlanması açısından da önemli bir kaynak olmayı sürdürüyor. Ayrıca bkz. Heidegger, *Nietzsche*, çev. Frank A. Capuzzi (New York: Harper and Row, 1982), IV, 11-12.

11. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 125.

rişimini dahi yadsır. Bu tümcenin içinde veya ardında gizlenen muayyen bir düşünce bulunduğunu reddeder ve biraz tereddütle de olsa, bunun "Nietzsche'nin metninin totalitesi" için de geçerli olabileceğini öne sürer.[12] Aslında Derrida, tam da bağlamdan yoksun oldukları için fragmanların aynı zamanda üsluptan da yoksun olduklarını; çünkü üslubun, dilin parçaları arasındaki karşılıklı bağlantıların varoluşuna bağlı olduğunu, iç bağlantı içinde bulundukları sürece de kendi anladığı anlamda fragman olamayacaklarını iddia etmektedir. Nietzsche'nin yazma biçimi üzerinde durmasına rağmen Derrida'nın, bir fragmanı oluşturan terimlerin anlamı bilindiğinde bile bu fragmanın yorumlanamayacağı sonucuna ulaşmasının nedeni de budur.[13]

Nietzsche'nin üslubuna (belki de üslubunun eksikliğine demek daha doğru, çünkü söylediğim gibi üslup örgütleme, iç bağlantılar ve bağımlılıklar gerektirir) ilişkin Derrida'nınkiyle çarpıcı benzerlikler içeren bir görüş de Arthur Danto tarafından ortaya atılmıştır. Danto şöyle yazar: "Nietzsche'nin kitapları kompoze edilmekten çok monte edilmiş oldukları izlenimi uyandırıyorlar. Çoğunlukla kısa, imalı aforizmalardan ve nadiren birkaç sayfayı geçen denemelerden oluşuyorlar ... Ayrıca herhangi belirli bir aforizma ya da deneme, bu ya da şu cilde konulabilir rahatlıkla, üstelik bu, metnin birliğini veya yapısını da pek etkilemez."[14] Danto aynı noktanın bizatihi Nietzsche'nin sağlığında yayımlanan kitapları için de geçerli olduğuna inanmaktadır. Danto'ya göre, Nietzsche'nin çalışmaları eninde sonunda neredeyse herhangi bir sırayla okunabilir ve bu da kişinin öğrenecekleri açısından büyük bir fark yaratmaz. Gerçek şu ki, Danto Nietzsche'nin yazma biçimine ilişkin bu teorik görüşün, kendisini Nietzsche'nin

12. Derrida, *Spurs*, p. 133. Bununla bağıntılı bir görüş için bkz. Maurice Blanchot, "Nietzsche et l'écriture fragmentaire," in his book *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 227-255.

13. Ama Derrida kabul edilebilecek bir yorum addedilecek şeye beklenmedik ölçüde katı koşullar dayatıyor olabilir. Sözgelimi, Nietzsche'nin cümlesinin hangi vesileyle oluşturulduğunu bilmenin "şaşmaz" bir yolu olmadığını yazar ve şöyle devam eder: "Bu cümleleri not aldığında Nietzsche'nin ne demek istediğini veya yaptığını asla *kesin olarak* bilemeyeceğiz" (*Spurs*, s. 123; italikler Derrida'ya ait). Eğer yorum olanaklı olacaksa, şaşmazlık ve kesinliğin gerekli olduğu varsayımını savunmaz.

14. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), s. 19.

düşüncesine ilişkin sistematik ve önemli ölçüde de kronolojik bir yorum sunmaktan alıkoymasına izin vermez. Yine de, Nietzsche'nin üslubuna yönelik tutumu, yaklaşımları dar bir açıyla kesişse de, kendisini Derrida'yla yan yana getirmektedir.

Spurs'un sonuna doğru Derrida şöyle yazar: "İlle de bir üslup olacaksa, birden fazla olabilir ancak" (s. 139). Bu açıklama, bir yazarın üslubunu saptayabilmek için onu en azından başka bir yazarın üslubundan ayırmak zorunda olduğumuz gerçeğini anımsatmaktadır ve üslup gibi bir şeyin bulunmadığını; ama yalnızca, tabiri caizse, çeşitli metinler arasında bir farklılık bulunabileceğini öne sürüyor olabilir.

Derrida'nın önemli açımlaması, Nietzsche'nin yazma biçimine ilişkin tartışmalar hakkında sunduğum özette ortaya çıkmayan bir noktayı vurgulamasından ötürü, elinizdeki bu kitapta sunulan Nietzsche yorumu açısından kesinlikle hayati olan başka bir konuyu da ortaya atıyor. Bu nokta ise, Nietzsche'nin kısa süren üretken hayatı boyunca aforizma, metafor ve fragmanın ötesinde insanı gerçekten hayretler içinde bırakan bir üsluplar ve janrlar çeşitliliğine yaslandığı gerçeği. Temelde yorum çoğulculuğuna ilişkin sorularla ilgili ikincil bir literatürde Nietzsche'nin *üslup* çoğulculuğunun neredeyse tamamen göz ardı edilmiş olması oldukça kayda değer bir noktadır. Ama bu çoğulculuk fark edildiğinde, üstlendiği işlev de bir kenara bırakılamaz. Bu durumda Nietzsche'nin üslubu hakkında birtakım yeni soruların (çoktan sorulmuş olanlardan farklı soruların) ortaya atılması ve üslubunun önemi açısından yeni yanıtların sunulması gerekmektedir.

Aforizma, en azından yüzeysel olarak bakıldığında, Nietzsche'nin üsluplarının en çarpıcısı olabilir, ama birçoğu arasında yalnızca tek bir üsluptur. Esasen, her zaman yeterli olmamakla birlikte Nietzsche'nin ara dönemine ait yapıtlarını karakterize eder: *Tan Kızıllığı, İnsanca, Pek İnsanca* ve *Şen Bilim*, 1-4. Kitaplar. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve *Putların Alacakaranlığı*'nın bazı bölümleri aforizmalardan oluşur ve Zerdüşt'ün aforizmalardan hoşlandığı yadsınamaz. Ama aforizma nosyonu, *Güç İstemi*'ni ve Nietzsche'nin diğer yayımlanmamış çalışmalarının büyük bir bölümünü oluşturan notların ("fragman" demeyelim bu notlara) üslubunun saptanmasına önayak olamaz. Bir açıdan akademik veya

bilimsel (*wissenschaftlich*) söylemin kısıtlılıklarını ortaya koymayı hedeflese ve bunun yanı sıra, bu janrın temel gerekliliklerinden bazılarından açık bir kopuşu yansıtsa da, *Tragedyanın Doğuşu*, akademik inceleme biçimine dayanmaktadır.[15] *Untimely Meditations* (Mevsimsiz Düşünceler) ile Nietzsche'nin erken dönemine ait başka birtakım çalışmalar en klasik anlamda birer denemedir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* sınıflandırılmasının güçlüğü açısından kötü bir şöhrete sahiptir; "epik", "ditirambik"* ve "evangelik"** olarak çeşitli biçimlerde adlandırılmaktadır. Ama ne olursa olsun, kesinlikle aforizma tarzında yazılmamıştır. Her ne kadar, Nietzsche'nin bütün kitapları gibi birçok aforizma içerse de, Zerdüşt karakteri, izlediği radikal gelişme sürecinin seyrinde karmaşık bir anlatı yapısı yansıtır.[16] *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ise, ne başarısız bir felsefi inceleme ne de kısa, birbiriyle bağıntısız denemelerin bir arada toplandığı bir derlemedir. Derin bir birlik içeren bu metnin yapısı, kitap kesin ve çarpıcı bir kişiliğin sergilendiği, belki de bir anlamda inşa edildiği süreklilik arz eden bir monolog olarak okunana değin belirginleşmez bile. Kitabın 296 bölümcesi, dokuz kısmı ve sonunda yer alan "Bitiş Türküsü" (Aftersong) (bir şiir) arasındaki bağlantılar karşılıklı konuşma şeklinde ve klasik anlamda diyalektik olarak yorumlanmadıkça muğlaklığını koruyacaktır. Aynısı, *Şen Bilim*'in muhteşem beşinci kitabı ve nispeten daha az ölçüde *Putların Alacakaranlığı* için de geçerlidir. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, Nietzsche'nin akademik yazı janrını bir kez daha kendi amaçları doğrultusunda kul-

15. *Tragedyanın Doğuşu*'nun bu özelliğine ilişkin bir tartışma için bkz. Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), s. 85-87. Nietzsche'nin biçimsel açıdan *Tragedyanın Doğuşu*'ndan daha da geleneksel olan bir çalışması da, aşağı yukarı aynı tarihlerde yazılmış olan; ama asla bitirilmeyen ve ölümünden sonra yayımlanan *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*'tir.

* Kaside tarzında duygulu ve düzensiz bir üslupla yazılmış şiir. (ç.n.)

** İncil'e özgü/anıştırır bir tarzda yazılmış. (ç.n.)

16. Gary Shapiro, "The Rhetoric of Nietzsche's *Zarathustra*", içinde Berel Lang, der., *Philosophical Style* (Chicago: Nelson Hall, 1980), s. 347-385. Shapiro bu çalışmasında *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün, Hayden White'ın *Metahistory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973) başlıklı çalışmasında ileri sürülen retorik çizgilerde bir okumasını önerir. Shapiro'nun argümanı her ne kadar sonuçta ikna edici olamıyorsa da, *Zerdüşt*'ün karmaşık yapısına ilişkin bir sorgulamanın yine de önemli sonuçlara ulaşacağını akla getirmektedir.

lanmasına rağmen, akademik bir filolojik inceleme biçimine yönelir. Yine de, Nietzsche'nin bu yapıtı son derece etkili ve ince bir şekilde örgütlenmiştir ve açıkça sergilediği üstünlük açısından yalnızca *İyinin ve Kötünün Ötesinde* onunla aşık atabilir.[17] *Wagner Olayı, Nietzsche Wagner'e Karşı* ve *Deccal* ise, en azından polemik risale özelliklerinin bazılarına bağlı kalır, oysa *Ecce Homo* otobiyografi biçimiyle oynamaktadır. Son olarak, hepsi de hiç kuşkusuz aforizmalarının her biri kadar kendine has yazma biçimine de sadık kalan lirik, nükteli ve ditirambik şiirleri ve çok sayıda mektubunu da bir kenara atmamamız gerekir.

Bu şekilde dile getirdiğim düşünceler muhtemelen, sözünü ettiğim bu yapıtların hiçbirinin üslubunu veya yapısını aydınlatmıyor; ama böyle bir amacım da yok. Düşüncelerimin işaret ettiği nokta, Nietzsche'nin üsluplarının çok geniş bir çeşitlilik sergilediğini anımsatmak ve Nietzsche'nin yazma biçimini sadece aforizma açısından ele alan bir yaklaşımın, metafor betisi ve fragman nosyonuyla takviye edilse bile eksik kalmaya mahkûm olduğunu öne sürmek yalnızca. Nietzsche'nin kendisi yazma biçiminin bu özelliğinin bizzat farkındaydı her zaman için ve daha sonra ele alacağımız çarpıcı bir kinayeyle bu konuda şöyle yazmıştı: "Üslup açısından birçok olanağa sahibim –bir insanın hizmetinde olabilecek en çeşitli üslup sanatına." (*EH*, III, 4).

Beni ilgilendiren sorun ise, Nietzsche'nin eline geçen her fırsatta niçin şunun yerine bu belirli üslubu kullanmayı tercih ettiği değil; her ne kadar bu sorunun kendi içinde taşıdığı önem yadsınamaz olsa bile. Nietzsche'nin herhangi tek bir yapıtına ilişkin hiçbir özgül tartışma, bence bu konuyla doğrudan doğruya hesaplaşmaksızın geliştirilemez. Sözgelimi, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin, tarafsız argüman ve alternatif bakış açılarının mantıklı kıyaslanmalarının her zaman temel alındığı akademik inceleme biçimini en sert ve saldırgan şekilde partizanca bir dille birleştirmesi tesadüfi değildir. Kabaca ortaya koyulacak olursa, bunun nedeni,

17. Walter Kaufmann (*Nietzsche*, s. 92), *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin Nietzsche'nin en örgütlü çalışması olduğunu öne sürer; ayrıca Kaufmann'ın, Nietzsche'nin bu çalışmasının çevirisine yazdığı önsöze bkz. Ama "Nietzsche's Attack on Morality" (Nietzsche'nin Ahlâka Saldırısı) (University of Wisconsin, 1977) başlıklı tezinde Maudemarie Clark, çok daha karmaşık, kapsamlı ve eklemli bir yapı önerir.

Nietzsche'nin yorumun (ki zaten soykütüğü de yorumla aynı kapıya çıkmaktadır) temelde değer yüklü olduğunu ve polemik niteliği taşıdığını ve tarafsız argümanın bile böylesi bir polemiğin özel örneğini oluşturduğunu göstermek istemesidir. Nietzsche özellikle, bazı belirli tarafsız argüman örneklerinin, kendi taraflı ve partizanca mahiyetlerini gizleme çabalarından başka bir şey olmadıklarını ortaya koymak ister.

Bununla birlikte, bu tür önemli sorunlar, burada doğrudan ilgilendiğim sorunları oluşturmuyor. Nietzsche'nin üslubuna duyduğum ilgi çok daha genel ve soyut. Benim sorunum, tek başına alındığında çalışmaların veya pasajların üslubuna atıfta bulunmuyor, bunun yerine, Nietzsche'nin sık sık üslupları ve janrları değiştiriyor olduğu gerçeği üzerinde yoğunlaşıyor. Nietzsche'nin üslubuna pek fazla girmiyorum, bunun yerine kendisinin de ortaya koyduğu gibi onun "üslupsal olanakları" üzerinde duruyorum. Ayrıntılı bir şekilde göstermeye çalışacağım üzere, benim ürettiğim yanıtsa, Nietzsche'nin üslup çoğulculuğunun, kendisinin perspektivizminin başka bir yönünü oluşturduğu: Kendisini, kavradığı şekliyle felsefi gelenekten ayırma çabasındaki ve aynı zamanda felsefi geleneği eleştirme ve bir alternatif üretme girişimindeki temel silahlarından biri olduğu.

Nitekim, Nietzsche'nin üslup çoğulculuğu, bu konuyu kısaca tartışan Kaufmann tarafından da fark edilmişti. Ama Kaufmann'ın getirdiği açıklama, kendi aforizma görüşünü yinelemektedir, çünkü Kaufmann bu janrı ısrarla Nietzsche'nin üslubunun özü olarak kabul etmektedir. Kaufmann'a göre, aforizmaların tıpkı "kavramlar ve fikirler"in ötesinde "bizzat nesneleri ele geçirmeyi" hedefleyen "deneyler" olması gibi (s. 85), Nietzsche'nin çeşitli üslupları da, şeyleri çeşitli biçimlerde hepten doğru anlamaya yönelik aynı çabanın parçalarıdır: "Nietzsche asla vazgeçmediği yetkin bir ifade aracı bulma çabasında neredeyse gayri iradi bir şekilde üsluptan üsluba sürüklenir. Her üslup tipik bir biçimde Nietzsche'nin kendisine özgüdür; ama o çok geçmeden bir üslubu yetersiz bulur ve bu, onu başka bir yeni üslup bulma arayışına iter. Yine de tüm deneyler birbiriyle kenetlenir, çünkü değişken bir doğaya sahip değillerdir. Sonuçta bu deneylerin oluşturduğu birliğin varoluşsal olduğu söylenebilir." (s. 93).

Nietzsche'nin birçok üslubunun tek bir "upuygun ifade aracı" bulma çabasını yansıttığı görüşünü tümüyle reddetmeliyiz; çünkü doğrudan Nietzsche'nin kendisi, adeta bu yorumun yapılacağını bekliyormuş gibi, "upuygun bir ifade tarzı talebi tümüyle saçmadır" diye yazar (*WP*, 625). Nietzsche'nin çeşitlilik gösteren yazma tarzları, tam da kendisinin radikal bir şekilde yadsıdığı görüş olan "bizzat şeyler"i anlamaya yönelmenin ötesinde, "olgular tam da neyin olmadığına dairlerdir, yorumdan başka bir şey değillerdir" görüşüyle bağlantılıdır doğrudan doğruya (*WP*, 481). Ama Nietzsche'nin üslup çeşitliliğinin basitçe, Kofman ve Derrida'nın okumalarına göre tek başına her aforizma veya fragmanı karakterize eden çoğulculuğun ve belirlenmemişliğin başka bir dışavurumu olduğunu varsaymamamız gerekir. Gerçi, Nietzsche'nin yazma biçimi bir bütün olarak perspektivizmini desteklese de, bunu, kendisini yorumun ötesine yerleştirerek, belirli bir yapı, biçim ya da anlamdan yoksun kılarak yapmaz.

Nietzsche'nin üslup çoğulculuğu ile perspektivizmi arasındaki bağlantı daha girift ve dolambaçlıdır. Kullandığı çok sayıdaki üslubu, görüşleri kendi görüşlerinden daha fazlası olarak sunmaksızın ortaya koyma çabasının ve dolayısıyla pratiğini felsefecilerin şimdiye kadarki pratiği olarak gördüğü şeyden ayırma çabasının bir uzantısıdır.

Nietzsche'nin üslupları, perspektivizmi ve kendi kavradığı şekliyle geleneksel felsefeye duyduğu güvensizlik arasındaki ilişkiyi belirgin kılabilmek için, kaçınılmaz olarak Nietzsche'nin üslubunun ciddi bir şekilde incelenmesi zorunluluğuyla karşı karşıya kalan, ama aforizmanın bugüne kadar maruz kaldığı neredeyse dışlayıcı ilginin bulanıklaştırdığı iki soru ortaya atmamız gerekiyor. Aforizmaya ve sözünü ettiğim yazarların zihnini meşgul eden diğer birkaç janra yönelmek yerine, önce geriye doğru bir adım atıp, aforizmanın daha önceki tartışmalarda niçin aslında olduğundan böylesine daha önemli görüldüğünü ve ikinci olarak da, Nietzsche'nin felsefi yazma biçiminde niçin böylesine alışılmadık ölçüde aşırı bir üsluplar ve janrlar çeşitliliğine bağlı kaldığını soralım.

İkinci soru, gördüğümüz kadarıyla, Nietzsche'nin çeşitli yapıtları arasındaki ilişkinin tek başlarına duran aforizmaları a-

rasındaki ilişkiyi yinelediğini ima edebilir. Bu, Nietzsche'nin, Kaufmann'ın kendisine atfettiği metodolojik tekçiliğe ulaşma çabasında olduğunun bir göstergesi olarak ya da Kofman ve Derrida'nın radikal çoğulcu okumalarının sonuçta doğru olduğunun bir belirtisi olarak kabul edilebilir. Her ne kadar Nietzsche'nin betimlediği şeyin dekadansın *mevcut olduğu* ya da dekadansın zorunlu olarak kaçınılması gereken bir şey olduğu konusunda herkes aynı fikri paylaşmayacak olsa bile, her iki alternatif de sonuçta, Nietzsche'nin "edebi dekadans" taslağının eninde sonunda kendi yazma biçimi açısından geçerli olduğu kuşkusunu kızıştırabilir. Ama aynı zamanda, yalnızca kendi kendini-aldatmanın veya Jaspers'in düşündüğü gibi[18] Nietzsche'nin kaçınılmaz olarak kendi kendiyle çelişmesi sayesinde, açıkça kendisi hakkında düşünerek şöyle yazmasını mümkün kılmış olduğu olasılığını güçlendiriyor: "Yalnızca bu bile, bir felsefeciye ne de güzel 'yakışıyor'. Ne tür olursa olsun, tek başına duran hiçbir *yalıtılmış* edime hakkımız yok sonuçta: Yalıtılmış hatalar yapamayacağımız gibi yalıtılmış hakikatler de bulamayız. Daha çok, bir ağacın yemiş vermesindeki zorunlulukla fikirlerimizin, değerlerimizin, evetlerimiz ve hayırlarımızın, mazeretlerimizin ve gerekçelerimizin bizden yeşermesini sağlarız – bunların hepsi birbiriyle yakından ilişkilidir ve *bir* istemin, *bir* sağlığın, *bir* toprağın, *bir* güneşin kanıtlarıdır." (*GM*, Önsöz, 4). Nietzsche'nin bu ve buna benzer dilegetirişlerini basitçe göz ardı mı edeceğiz? Bunları Nietzsche'nin düşünme biçiminin tutarlı şekilde tanımlanamayacağının kanıtı olarak mı kabul edeceğiz? Yoksa Nietzsche'nin değişen maskelerini kendisinin tek gerçek yüzünü bulma arayışına katarak mı bu tür ifadelerini açıklamaya çalışacağız? Acaba Nietzsche'nin bu tür ifadelerini bu ya da şu şekilde geleneksel olan bu yaklaşımlardan başkaca, yeni bir şekilde yorumlayabilir miyiz?

Bu tür bir yorum üretebilmemiz için birinci sorumuza dönmemiz gerekiyor. Nietzsche'nin üslubuna ilişkin önceki tartışmalarda aforizmaların böylesi merkezi bir konumda bulunmalarının belirgin nedenlerinden biri de, aforizmalarının çok ama çok iyi olması gerçeğinden kaynaklanır. Ama bu gerçek,

18. Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (Tuscon: University of Arizona Press, 1965), s. 10.

aforizmanın ehemmiyetini açıklayabilirse de, tek başına, Nietzsche'nin diğer birçok üslubuna, tarzına ve tavrına yönelik neredeyse evrensel körlüğü açıklamada yetersizdir. Bu daha karmaşık fenomene bir açıklama getirebilmek için bu kez Nietzsche'nin yazma biçiminin başka bir özelliğine, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan *Ecce Homo*'nun yazıldığı döneme dek dikkat çekici ölçüde sabit kalan ve tek başına geleneksel bir retorik kinaye teşkil eden bir özelliğe yönelmemiz gerekiyor: Mübalağa veya abartı figürü. Nietzsche'nin yazma biçiminin en yaygın olan bu tek özelliği, belirli türde okuyucuları Nietzsche'ye çeken, bazılarına itici gelen ve bazılarının da kavrayıp kavramama arasında sıkışıp kalmalarına, coşku ile umutsuzluğa sürüklenme arasında gidip gelmelerine ve bu yüzden de sonunda Nietzsche'yi bir kenara bırakmalarına yol açan bu tek özellik, belki de aforizmanın şimdiye dek Nietzsche'nin yazma biçimine ilişkin tüm tartışmalarda hâkim konumda olmasının nedenini de açıklayabilir.

Nietzsche'nin yazma biçimi sadeleştirilemeyecek ölçüde abartılıdır (hiperboliktir). Sözgelimi, Yunan tragedyasının Euripides'in dramalarıyla son bulduğunu, janrın bunlarla tükendiğini, Euripides'in yazdıklarından sonra tragedyanın bundan sonra gidecek yeri olmadığını iddia etmek bir şeydir.[19] Ama Nietzsche'nin yaptığı gibi "Yunan tragedyası ... trajik biçimde ... intihar ederek öldü" (*BT*, 11), aslında onu Euripides öldürdü, o "estetik Sokratizmi öldürücü ilke olarak" kullandı ve aynı zamanda bu ilke tarafından kullanıldı (*BT*, 12), diye yazmak ve düşünmekse tümüyle başka bir şey. Hakikat nosyonu hakkında şüpheye düşmek ve genel bir hakikat ve bilgi teorisinin mümkün olup olmadığını, hatta arzu edilir olup olmadığını sorgulamak bir şeydir. "İçimizde aslında hakikati isteyen *ne*? ... Diyelim ki hakikati istiyoruz: Peki ama *niye*

19. Yeri gelmişken, bir sanatçının tikel bir janr'a bağlı kalmasının ille de olumsuz bir özellik olarak alınması gerekmez; bu ise, yaptığım aktarmanın, Nietzsche'nin Euripides hakkındaki abartılı ifadesinin "edebi" içeriğini oluşturmadığını öne sürmektedir. "Örneğin Shaw'un 'Mozart's Finality'sini düşünün: Mozart'a tapanların çoğu kendilerine kahramanlarının bir hanedanın kurucusu olmadığının söylenmesine katlanamaz. Ama sanatta en büyük başarı, girdiğiniz ilk yarış değil, son yarıştır. Neredeyse herkes bir başlangıç yapabilir: zor olansa, son noktayı koymaktır –daha iyi hale getirilemeyecek olanı yapmaktır." Deneme, *Shaw's Music*'te, der. Dan H. Laurence (New York: Dodd, Mead and Co., 1981), II, 478-484 tekrar yayımlanmıştır. Alıntılar s. 479-480'den.

bunun yerine hakikat-olmayanı istemiyoruz? Ya da belirsiz olanı? Hatta cehaleti?" (*BGE*, 1) diye sormaksa tümüyle başka bir şey. İnsan zalimliği olgusunu genellikle kaçınılmaz bir kötülük olarak kabul ederiz. İyi ama, ya şu görüşü kabul etmeye nasıl yanaşabiliriz: "Başkalarının ıstırap içinde kıvrandığını görmek kişinin kendisini iyi hissetmesini sağlar, hele başkalarını ıstıraplarla kıvrandırmak daha da iyi hissettirir: Bu katı bir özdeyiş belki, ama çok eski, çok kudretli, insanca pek-insanca bir ilke ... Zulüm olmaksızın şenlik de olamaz: İnsanlık tarihinin en uzun, en eski kısmının verdiği derstir bu" (*GM*, II, 6)? Voltaire de her şeyden önce Hıristiyanlığın yandaşı değildi kuşkusuz. Peki ama Voltaire'de, Nietzsche'nin hemen hemen rastgele seçilen şu "Hıristiyanlık tek büyük lanet, tek büyük içsel yozluk, hiçbir aracın kendisine yeterince zehirli, gizli, yeraltına ait, küçük gelmediği tek büyük intikam içgüdüsüdür diyorum –diyorum ki Hıristiyanlık insanlığın tek ebedi lekesidir" (*A*, 62) cümlesiyle kıyaslanabilecek ne bulabiliriz? Felsefe, sanat veya bilim tarihinde tevazu, büyük şahsiyetlerin temel kişilik özelliği olmamıştır asla. Ama *The Antichrist*'in (Deccal) Önsözü veya *Ecce Homo*'nun tamamının tınısı, tizlik açısından, sözünü ettiğim bu şahsiyetler arasında bile eşine ender rastlanan bir tınıdır.

Verdiğim bu birkaç örnek, Nietzsche'deki abartının basit ve kolay bir sıralamasının başlangıç aşamasını bile oluşturmuyor. Bunlara yalnızca, Nietzsche okuyucularının buna benzer pasajlarla ne kadar sık karşılaştığını ve bu pasajlara nasıl tepki verileceğini tamamen bilmenin ne denli zor olduğunu hatırlatmak için değiniyorum. Bu örneklerin, Nietzsche'nin yazma biçiminin en tutarlı ve en göze çarpan özelliğini ortaya çıkaracağını umuyorum; Nietzsche'nin kendisinin de çok iyi bilip haykırdığı şu gerçeği: "Bizim adımıza savaşan sihirli sözcük, hasımlarımızı bile büyüleyen ve körleştiren Venüs'ün bakışı, *ucun büyüsüdür*, uç olan her şeyin kullandığı çekiciliktir: biz ahlâka aykırı olanlar –en uçtakileriz" (*WP*, 749).

Nietzsche'nin aforizmaları, yazma biçiminin diğer üslupları gibi, genellikle abartılıdır. Aslında abartı, aforizma üslubuna özellikle çok iyi uymaktadır; çünkü aforizmanın dikkat çekmesini sağlar ve sarsıcılığı sayesinde tümüyle beklenmedik bağlantılar a-

çığa vurur. Ama aforizma temelde yalıtılmış bir tümce veya kısa metindir ve tam da bu ayrıksılığına bağlı olarak aynı anda hem abartıyı yumuşatmakta hem de onu iyice ön plana çıkarmaktadır. Örneğin, *Şen Bilim*'in 260. bölümcesinde olan şey de budur: "*Çarpım tablosu*. –Bir her zaman yanlıştır, ama ikiyle birlikte hakikat başlar. –Bir, doğruluğunu kanıtlayamaz, iki ise çürütülemez." Aforizma abartıyı paranteze alır; onun sürekli bir anlantının parçası olarak ya da daha önemlisi, bir savdaki önerme olarak işlemesini önler. Aforizmaları birbirinden ayıran uzamlar aynı zamanda, barındırdıkları mübalağanın gücünü arttıran çerçeveler olarak iş görürler, ama bu mübalağanın kendi sınırlarının ötesine sızmasına izin vermezler. Tam da aforizmada abartının bu eşanlı ön plana çıkarılması ve etkisiz hale getirilmesi, Nietzsche okuyucularını şimdiye dek neredeyse yalnızca bu janr üzerinde yoğunlaşmaya yöneltmiştir: Böyle yapmak, kendi başına abartıyla uyum sağlama zorunluluğundan kaçınmamızı sağlamıştır. Ne var ki, bu anlatım değişmecesine (figure of speech) Nietzsche'de aforizmadan çok daha yaygın rastlandığından, bununla doğrudan yüzleşmeyi artık reddedemeyiz. Bu nedenle, Nietzsche'nin hiç alimane olmayan bu söz oyunlarına niçin bu denli yoğun şekilde –hatta bazen işi soytarılık derecesine vardıracak ölçüde– yaslandığını sormamız gerekiyor.

Abartı, tam da alimanelikle ilgisiz olduğu için, çoğu kişinin yaptığı gibi, Nietzsche'nin söyleyecek ciddi bir şeyi olmadığını düşündürtebilir pekâlâ. Bu yüzden, Nietzsche'nin yazma biçimini ciddiye almayıp basitçe göz ardı etme şeklinde bir tepki verilebilir. Nietzsche'nin ciddi ve önemli sorunlarla boğuştuğunun farkına varılmasına bağlı olarak verilebilecek ikinci bir tepki ise öfke duymaktır. Bu tür soruların asla Nietzsche'nin tarzında sorulamayacağı düşünülebilir; Nietzsche'nin soruları ortaya koyuş şekli bu soruların, tam da zayıflatılamayacak ve zayıflatılmaması gereken şeyi zayıflatmaya yönelik, sorumluluk duygusundan yoksun çabalar olarak görünmelerine yol açabilir. Son olarak bir de, Nietzsche'nin en azından okuyucularının bir kısmını tamamen cezbetme konusundaki gizemli becerisi tarafından üretilen eleştirel veya eleştirel-olmayan müritlikte barınan anlaşılması zor tepki bulunmaktadır.

Abartıya verilen bu belirgin tepkilerin, felsefe tarihindeki bir şahsiyeti, Nietzsche'nin oldukça karmaşık, derinden derine i-kircikli bir ilişkiye girmeyi asla kesmediği, karakteriyle olmasa da şahsıyla çok farklı biçimlerde ve felakete varan sonuçlarla tümüyle aynı türde tepkilere yol açan bir şahsiyeti –Sokrates simasını– çağrıştırması ise kayda değer bir noktadır. Bu noktada, sorduğumuz soruların yanıtlarını, Nietzsche'nin Sokrates'in temsil ettiğine inandığı başka her şeyle birlikte Nietzsche ve Sokrates arasındaki hesaplaşma bağlamında bulacağımızı ileri sürmek istiyorum.

Sözgelimi, Platon'un *Euthyphron*'unda Sokrates, bilinçsizce dinsel konularda usta olduğunu ilan eden ve dindarlığın doğasına ilişkin konular üzerine uzun uzadıya nutuk çekmeye can atan bir adamla konuşmaya girer. Euthyphron babasını cinayetle suçlayarak, ona karşı oldukça ihtilaflı ve görünüşte dine hiç yakışmayan hukuksal yola başvuran-dindar bir kâhindir. Bu diyaloğun, Euthyphron'un, dindarlığın ne olduğunu tam olarak anlamadıkça böyle bir davada ısrar etmesinin haklı bulunamayacağı konusunda Sokrates'le açıkça hemfikir olduğuna dikkat edilerek okunması büyük önem taşır. Platon'un da açık kılma konusunda büyük bir özen göstermesi gibi, konuşmayı başlatanın Sokrates değil Euthyphron olduğunun, ustalığını öne sürenin Euthyphron olduğunun, dindarlığın doğası hakkında Sokrates'e ders vermek isteyenin Euthyphron olduğunun ve kendisinin usta olduğunu iddia ettiği konuda Sokrates'in sorduğu ve göründüğü kadarıyla basit ve kolay olan sorulara konuşmanın akışı içinde zaman zaman yanıt vermekte zorlananın da kesinlikle Euthyphron olduğunun anımsanması da aynı ölçüde önemlidir. Tüm bunlara rağmen, dindarlığı neyin oluşturduğunu açıklama konusunda giriştiği bir dizi başarısız denemenin ardından yeterli bilgiye sahip olduğundan ve Sokrates'in ilgilerini ne denli az önemsediğini, bu konuşmanın kendisini hiçbir şekilde etkilemediğini açıkça gösteren sudan bir bahaneyle Sokrates'i tiye aldığından tasasızca emin olan da yine Euthyphron'un ta kendisidir. O âna dek sanki tüm zamanını bu söyleyişe ayırabilirmiş gibi davranıp, konuşmayı yersiz bir şekilde birdenbire keserek Sokrates'in ısrarla yinelediği sorusuna yanıt verir Euthyphron: "Başka sefere, Sokrates"; "şu an acelem var, bir yere ye-

tişmem gerekiyor, gerçekten gitmeliyim" (15e3-4).

Oysa, Platon'un *Menon*'u, Sokrates'in sorularının ne denli bir tehdit olarak algılanabileceğini gösterir. En sonunda Sokrates'in hayatına mal olan duruşmada davacılardan biri olarak boy gösteren varlıklı, saygın Anytus da, Sokrates'le konuşmaktan kaçınır. Ama bunu, sonuçta Sokrates'in pek de önemsenmeyeceğini düşünmediğini gösteren bir korkuya kapılarak yapar. Aksine, Anytus Sokrates'i gerçekten de çok ciddiye alır ve Sokrates'in büyük Atinalıların erdemine ve demokratik şehrin, erdemi yurttaşlarının çocuklarına devretme becerisine saldırısı olarak kabul ettiği şey karşısında kararsızlığa düşer. Sokrates Anytus'a göre, kendisinin sadık bir demokrat olarak gözünü bile kırpmadan daima uğruna mücadele verdiği her şeyi sorgulamaktadır. "Sokrates", der duruşmayı terk ederken, "sanırım sen, insanlardan sağlıksız söz etmeye çok heveslisin. Dinleyecek olursan sana tavsiyem, dikkatli ol. Kötü bir sonuca ulaşmak iyi bir sonuca ulaşmaktan her yerde daha kolaydır, üstelik bu, burada Atina'da daha da geçerlidir. Ama bunu senin de zaten bildiğini sanıyorum" (94e3-95a1).

Kendi hesabına daha fazla bir karmaşıklık yaratan müritliği ele almadan önce, Sokrates ve Nietzsche'nin genellikle izleyicide uyandırdığı tepkiler arasındaki benzerliğin tesadüfi olmadığına dikkat etmemiz gerekir. Sokrates'in çağdaşları üzerinde uyandırdığı öfke hiç şüphesiz kısmen kökten biçimde yeni felsefi ilgilerinden, yeni ve hâlâ belirsiz olan felsefe yapma şeklinden kaynaklanıyordu; aynısı belli ölçüde Nietzsche için de geçerlidir. Ama bu, aralarındaki benzerliğin nedeninin yalnızca küçük bir kısmını oluşturur; önemli etken başka yerlerde yatmaktadır.

Örneğin, Sokrates'in eskrim yapmayı öğrenmenin genç erkekler için iyi olup olmadığını tartışmaya koyulduğu Platon'un *Lakhes*'ini düşünün. Bu son derece saçma konuya ilişkin tartışmanın ciddi biçimde başlamasından önce, ünlü bir general ve Sokrates'in dostu olan Nicias askerlerini uyarır:

> Sokrates'le tartışmaya girmenin nasıl bir şey olduğunu bildiğinizi sanmıyorum. Tartışmaya başladığınız konu ne olursa olsun, savını iddia etmeyi sürdürecek ve sizi kendinizle genel bir hesaplaşmaya sokmayı başarana kadar da durmayacaktır. Yalnızca şu anki hayat tarzınızla he-

saplaşmak zorunda kalmayacaksınız. aynı zamanda geçmişte yaptığınız her şeyin hesabını da vereceksiniz. Üstelik Sokrates tüm bunları size yaptırdığında bile her soruyu derinlemesine ve titizlikle incelemeden gitmenize de izin vermeyecektir. (187e6-188a3).

Böyle betimlendiğinde Nietzsche'nin projesi temelde Sokrates'inkine benzemekte ve örtüşmektedir. Hem Nietzsche hem de Sokrates son derece kişisel bir düşünürdür, amaçlarını birbirlerinden tümüyle farklı yollarla gerçekleştirmeye çalışsalar da, bu ya da şu şekilde etraflarındaki insanların hayatlarının ahlâki niteliğini değiştirmeye uğraşırlar etkin biçimde. Sokrates hiç durmaksızın, bugün felsefi olarak nitelediğimiz derin ve ciddi türde konular içerdiklerini göstermek için günlük olaylara başvurur. Nietzsche ise, aynen bu tür soyut felsefi konuları yalnızca, günlük hayatlarını doğrudan doğruya etkileyen sorular olarak beklenmedik bir şekilde okuyucularının kucağına atmak için ortaya koyar. *Lakhes* eskrim üstüne bir tartışmayı bir cesaret, erdem ve iyi hayat tartışmasına dönüştürürken, hakikat nosyonu, kesinliğin olanaklılığı, özgürlük ve gereksinim konusu ve diğer geleneksel felsefi sorunlara ilişkin sorularla işe başlar ve tüm bunları, bugün çoğumuz için söz konusu olduğu gibi, öyle ya da böyle geleneksel yanıtlara inanan kişinin ahlâki karakterine dair sorulara dönüşecek biçimde geliştirir. Belki de daha doğrusu, Nietzsche okuyucularının bu tür sorulara ne kadar sık ve ne kadar şüphelenmeksizin yanıt verdiklerini ve hatta kimi zaman bunların sonuçta birer soru olduğunu ve aslında verdikleri bu yanıtların günlük hayatlarını şekillendirdiğini bile fark etmediklerini göstermeye çalışmaktadır. Ama temelde itiraz ettiği şey, bu sorulara verilen özel yanıtlar değil, sonuçta yanıtlandıkları ve hatta soruldukları varsayımıdır.

Kuşkusuz Sokrates amacına daima kişisel olarak ve söyleşi şeklinde ulaşmaya çalışır, oysa Nietzsche en fazla yazma eğilimi gösteren felsefecilerdendir. Sokrates yeterince soru sorulmadığına inanırken Nietzsche çok fazla yanıt verildiğinden korkar. Sokrates kişisel-bilgiyi iyi hayatın tam özü değilse de en azından başlangıcı addederken, Nietzsche, Sokrates'in anladığı anlamda bilinebilen bir benlik olduğunu veya bunu kavrayabilecek bir bilgi olduğunu yadsır. Sokrates eylemin nesnel değere dayandırılması gerektiğini

düşünürken, Nietzsche değerlerin eylemlerle yaratıldığında ısrar eder. Sokrates açık seçik ve kolay anlaşılabilir rasyonel anlamayı insanlığın en büyük ve en ayırt edici başarısı sayarken, Nietzsche "bilgiyi *bütünleştirme* ve içgüdüsel kılma görevinin insanın gözünde yavaş yavaş anlaşılmaya başlaması ve henüz açıkça fark edilememesi"nden ötürü yas tutmaktadır (*GS*, 211; cf. *TI*, VI, 3). Son olarak, Sokrates örneğinde "çok az" diyen ironi Sokrates için, tıpkı "çok fazla" diyen abartının Nietzsche için gördüğü işlevi taşımaktadır.

Nietzsche'nin kendi panzehirlerini Ernest Renan'da (*BGE*,48) ve Paul Rée'de (*GM*, Önsöz, 4) bulduğunu iddia etmesine rağmen, hiç kimse Sokrates kadar Nietzsche'nin panzehri olamaz. Nietzsche, hemen her konuda, felsefenin içeriği ve yöntemine ilişkin her sorunda Sokrates'ten ayrılır, yine de insanların hayatlarını etkileme yönünde onunla tamamen aynı çabaya girer: İkisi de birbiriyle sürekli ve doğrudan mücadele etmektedir. Sokrates ve Nietzsche ortak çabalarıyla ayrılmaz şekilde birleşir; ama her biri kaçınılmaz biçimde, diğerinin etkisinin bir sonucu olarak hayatın yol almasını istediği yönden tiksinir.

Öyleyse Nietzsche'nin abartılı, kasıntılı, münakaşacı, öz-bilinçli ve kendini büyük gösteren, Sokratik-olmayan üslubunu açıklayan da, tam tamına Nietzsche'nin projesindeki bu kişisel Sokratik unsurdur. Her iki düşünür de gözü dönmüş bir şekilde izleyicisinin dikkatine ihtiyaç duyar. Sokrates bu dikkati, insanları ya hiç şüphelendirmeden ya da sinirlendirerek savına inanmaya sürükleyen –ama her koşulda da onları sürükleyen– ironik tevazusu, kibirli kişisel-alçakgönüllülüğü aracılığıyla söyleşi içerisinde korumayı denemiştir. Nietzsche ise, genellikle aşağılayıcı ve tadı acı olan ama okuyucularına sarıldıkları savın daima çoğul anlamda kişisel olduğunu akıllarından çıkarmalarına asla izin vermeyen yoğun üslubuyla dikkat çekmeye çalışır. Hem Sokrates hem de Nietzsche çabalarında genellikle başarısızlığa uğrar ve sonuçta etkili olamazlar; ama okuyucularını allak bullak etmeyi başardıkları sürece yarışı zaten kısmen kazanmışlardır: Böylesi durumlarda herhangi bir ilgi, sonuçta hiç ilgi olmamasından daha iyidir. Sokrates'in ölümünün yüce ironisi de Nietzsche'ye göre böyle bir

şeydir: "Ölmek *isteyen* Sokrates'ti: Atinalılar değil kendisi seçti baldıran zehrini; Atinalıları kendisini ölüme mahkûm etmeye zorlayan da kendisi oldu" (*TI*, III, 12).

Bir defasında Nietzsche, Aristofanes, Petronius ve Makyavel'i Almancaya tercüme etmenin son derece güç olduğunu ön sürer ve argümanını geliştirirken en azından on farklı yazarı tartışır (*BGE*, 28). Nietzsche'nin bu yazarlar hakkında ve Almancanın ritmine içkin sınırlar hakkında söylediği şey, özellikle tam da dilin ritminin mükemmel bir örneğini sergileyen bir pasajda Almancanın "neredeyse tümüyle dinamiklikten yoksun" olduğunu yazmasından ötürü genelde hatalı ve saçmadır. Peki ama bunun gibi bir pasaja nasıl bir tepki veririz? Yalnızca ne kadar hatalı olduğunu ve saçma düşündüğünü göstermek için olsa bile, Nietzsche'nin bu yazarlar hakkındaki görüşlerini çürütmeye çalışmamız mı gerekir? Ama bunu yapabilmek için önce bu yazarları okumamız gerekir; ve onları zaten okuduysak, onları tekrar okumamız ya da en azından onlar hakkında tekrar düşünmemiz gerekir. Ama bunlar, Nietzsche'nin en beğendiği yazarlardan bazılarıdır ve bu yazarların okunması tümüyle Nietzsche'nin en başta yapmak istediği şeydir; böylece Nietzsche, bir fikir ayrılığından kaynaklanıp yine bir fikir ayrılığıyla son bulsa da okuyucusuyla ortak bir zemin oluşturur. Belki de bir noktada Nietzsche'yle aynı görüşte olabiliriz; ama onunla ters düştüğümüzde bile, Nietzsche'nin okumuş olduğu şeyi okumak durumunda kalırız ve böylece onunla aramızdaki ortaklık bu okuma olur. Kendisine verilen tepkiler arasında Nietzsche'nin asla hoş göremediği tek tepki ise kayıtsızlıktır ve abartıya başvurarak kökünü kazımaya çalıştığı şey de işte bu kayıtsızlıktır. Sokratik ironi gibi abartı da amacına ulaşmada sık sık başarısız olur, üstelik bazı insanlar, abartıya karşı özellikle duyarsızdır. Ama her iki durumda da hedef aynıdır ve iki söz oyununun (ironi ve abartı) üretmesi düşünülen etki benzerdir.

Şimdi Nietzsche ve Sokrates'in sık sık yol açtığı üçüncü tepkiye, müritliğe yönelebiliriz. Nietzsche'nin terimlerini kullanacak olursak, güç isteminin en büyük tezahürlerine en büyük düşünsel başarılarda, sanatta ve dinde, bilimde, ahlâkta ve felsefede rastlanmaktadır. Sanat yapıtları, bilimsel teoriler, dinsel görüşler, ahlâki, politik ve felsefi sistemler, belirli bir bireyin dünya tasvirini

veya yorumunu, bu bireyin en iyi yaşayıp geliştirebileceği değerleri ve tercihleri ifade eder ve üretirler. Tasvirlerini ve tercihlerini, öbür insanların hayatlarını sürdürebilecekleri dünya ve değerler olarak tesis etmede başarılı olan bu tür bireyler arasındaki en büyükleri, genellikle bunların verili olgular değil de bir başkasının yaratıları veya yorumları olduğunun farkında değildir. Büyük düşünsel başarılar, özellikle de metinlerde veya yeniden yorumlanmayı gerektiren diğer kalıcı çalışmalarda somutlaşanlar sınırsızdır; çünkü Nietzsche'nin de fark ettiği gibi, etkileri sürekli olarak yenilenmektedir. Tabir caizse, Avrupa haritasına her baktığımızda, Nietzsche için her bakımdan en büyük kahramanlardan biri olarak kalan ve hiç son bulmaksızın tarihi etkilemeye devam edecek olan Napolyon'da tezahürünü bulan güç istemini göreceğimiz doğrudur. Ama Nietzsche'ye göre Sokrates gibi birisi daha da önemlidir: Üstelik, Sokrates kendisini bir kez tarihe yerleştirmenin yanı sıra, şimdiye kadar olduğu gibi, yeni bir kuşak tarafından her yeniden okunduğunda tarihe tekrar dahil olmaya ve önceki etkilerini sürekli olarak yenilemeye ve değiştirmeye devam etmektedir.

Nietzsche yazmanın önemine ilişkin naif bir görüşe, kendisine en iyi uyan etkinliğin sonuçlarına ilişkin abartılı bir duyguya sahip olmuş olabilir. Ama *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de rastlanan aşağı yukarı 120 özel isim arasında 100'ün üzerindeki ismin yazarların, sanatçıların, bilim adamlarının ve kurmaca karakterlerin isimleri olduğu da açıktır. Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de Hıristiyanlığın kanlı kindarlığını resmedebilmek için Engizisyon veya Haçlı seferlerini zikretmek yerine, Aziz Thomas'nın cennet ve cehennem tasvirine ve Tertullian'ın İsa'nın İkinci Doğuşu beklentisine başvurmayı yeğler (*GM*, I, 15). Nietzsche'nin fiziksel imgelemi doğrudan doğruya, (Blake'in cümleleriyle) Nietzsche'ye ters düşmeyerek "zihinsel savaş" diyebileceğimiz şeyle bağlantılıdır; Nietzsche'nin ciddiye alarak tasarladığı ve katıldığı yegâne savaştır bu; aslında Nietzsche'nin imgelemi vahşileştikçe katıldığı savaşın da giderek daha soyutlaştığını söyleyebiliriz (cf., örneğin *BGE*, 29-30). Yazarlığı hiçbir yerde, "sıradan" insanları anlama konusunda verdiği öğütte olduğu kadar belirgin değildir (*BGE*, 26). Kuşkusuz "seçkin insanların" kendilerini bayağı olandan yalıtmaları gerektiğine inanır Nietzsche; ama yanı sıra, "bilgiye yaz-

gılılarsa" bu tür (sıradan) insanların neye benzediğini anlamaları gerektiğine ve "batmaları ve her şeyden önce de ... 'içe' çekilmeleri gerektiğine" inanır. Ama Nietzsche bunun yapılabilmesi için herhangi aşikâr bir yol önermek yerine, çoğu insanın neye benzediğini bilmeye başlamak için gerekli olan şeyin *okumak* olduğunu yazar. Bu kapsamda okunması gereken iki yazardan söz eder: Birincisi, kendilerindeki bayağılığı fark eden, bu bayağılıktan tiksinen ama yine de duygularını anlaşılır kılmaya ihtiyaç duyan kiniklerdir; ikincisi ise, ne denli sıradan olduklarını bilen ama her şeye rağmen bayağılıklarından hoşnut olan, bayağılıklarından aşırı zevk duyan ve bayağılıklarına övgüler düzmek amacıyla yazan Galiani gibi yazarlardır. Nietzsche her iki yazar tipinin de, aynı nitelikler kümesini betimlediğini öne sürer; biri göklere çıkarırken diğeri onu yerden yere vurmaktadır. Bu yazarların farklı tutumlarından, üçboyutlu bir sıradanlık ve bayağılık imgesi türeterek "*ortalama* insana ilişkin uzun ve ciddi çalışmayı" tamamlarız (cf. *CW*, Önsöz). Bundan sonraki bölümlerde de göstermeye çalışacağım gibi, yazmak, Nietzsche'nin düşünme biçiminde daima temel model ve temel konu olmayı sürdürür.

Nietzsche'nin Sokrates'in önemine yönelik tutumunu tartışırken, Sokrates'in Batılı her yeni kuşak okuyucu tarafından okunduğunu ileri sürmüştüm. Ama bu doğru değil, çünkü Sokrates'in kendisi hiçbir zaman hiçbir şey yazmamıştır, dolayısıyla okunması da mümkün değildir. Sürekli olarak okunan ve yeniden okunan aslında Platon veya Platon'un Sokrates'idir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in düşüncemizin seyri üzerinde (tabir caizse) güç istemini kullanması basitçe, daha sonra hepimizin az çok tanışacağı Sokrates'i yaratan tek bir müritin yaratılması sayesinde olanaklı kılınmıştır (cf. *BGE*, 190). Tüm hayatını yazmaya adayan Nietzsche'nin büyük bir olasılıkla göz ardı edemeyeceği tek ironi de budur. Dolayısıyla biz de, Platon'un diyaloglarının çoğunun, Sokrates'in yaklaşımının doğruluğunu anlatmaya çalıştığı insanları ikna etmede ve bu insanların hayatları üzerinde etki sahibi olmada başarısız olduğunu göstermekte olduğu gerçeğinde barınan nihai ironiyi göz ardı edemeyiz. Sokrates peşine düştüğü bilgiye ulaşmada ve bu bilginin ya da en azından bu bilgide eksik olan bilginin iyi hayat için vazgeçilmez olduğu konusunda dinleyicilerini

ikna etmede tekrar tekrar başarısızlığa uğrar. Yine de, kendisiyle konuşanların düşüncelerini ve hayatlarını değiştirmede başarısız olduğu gösterilmekteyken bile, Sokrates Platonik diyalogları okuyan herkesin ve yanı sıra birçok başka kişinin düşüncelerini ve hayatlarını değiştirmede başarıya ulaşmıştır.

Bu ikili ironi, tartışmış olduğumuz çekim ve iteleme kombinasyonuna ilaveten, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik indirgenemez biçimde çift-değerli tutumu olarak gördüğüm şeyi de izah edebilir belki. Bu fazlasıyla karmaşık konuya gerekli ilgiyi göstermeden önce, Nietzsche ile Sokrates arasındaki ilişkiye dair halihazırda en yaygın iki görüşe karşı çıkmak istiyorum. Bir yanda Walter Kaufmann, "Sokrates'in sözümona 'kötü bir karakter' olduğunu düşünen Nietzsche, kendi görev anlayışını büyük ölçüde Sokrates'in savunmasını örnek alarak biçimlendirir" iddiasını ortaya atmaktadır (s. 391). Diğer yandan Werner Dannhauser ise Kaufmann'ın tersine, Nietzsche'nin "Sokrates'le girdiği mücadeleyi aktaran ve Sokrates'i ilk kötü karakter, Nietzsche'yi ise son kahraman olarak sunan etraflı bir tarihsel piyesin parçası" olduğu yanıtını verir.[20] Her iki görüş de gereğinden fazla sarihtir. Sonuçta tutulacak bir taraf olup olmadığı bile belli değilken bir konu hakkında çok kolay taraf tutmaktadırlar.

Belirtmiş olduğum gibi Sokrates'in görevi aslında Nietzsche'ninkiyle aynıdır; Kaufmann'ın iddiasına göre bu, onları birbirine bağlayan şeydir. Ama bu görevi başarmada izledikleri yöntem ve bu doğrultuda yöneldikleri yön ve yanı sıra birazdan tartışacağım yaklaşımlarının daha önemli bir özelliği temelde birbirinin zıddıdır; bu ise Sokrates'i, böylesine basit ve yalın bir terimi kullanmanın yerinde olup olmadığından tam olarak emin olmasam da, Nietzsche'nin gözünde "kötü karakter" kılmaktadır. Ne var ki, Sokrates, Kaufmann'ın tartıştığı bağımsız nedenlerden ötürü kötü karakter değildir, kötü karakter olmasının nedeni tam da

20. Werner J. Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), s. 272. Ama Dannhauser, kendisinin de dikkati çektiği gibi, Sokrates'in çok daha anlayışlı, sevecen bir şekilde ele alındığı Nietzsche'nin ara dönem çalışmalarına başvurarak bu görüşünü bir koşula bağlar. Nietzsche'nin Sokrates'le ilişkisinin büyük ölçüde kronolojik ve sistematik bir şekilde işlenişine, Hermann Josef Schmidt'in *Nietzsche und Sokrates* (Meisenheim: Anton Hain, 1969) başlıklı çalışmasında rastlanabilir.

hem Sokrates'in hem de Nietzsche'nin görevinin bir ve aynı olmasıdır. Daha önce söylediğim gibi Nietzsche Sokrates'le daima doğrudan bir mücadeleye girer ve ilişkileri de, çoğu büyük muhalif arasındaki ilişki gibi, kaçınılmaz biçimde muğlaktır. Bunu da en iyi, bu bölümün başında aktardığım Wilde'ın dizelerinde yakalayabiliriz. Nietzsche'nin Sokrates'e yönelik tutumunda ikircikli olan, Nietzsche'nin duyduğu öfke veya düşmanlık değildir: bunlar zaten hep rastlanan şeylerdir. Kaçınılmaz olarak ikircikli olan şeyse, Nietzsche'nin şu kıvrandırıcı soruya gösterdiği tepkidir: Nietzsche gözlerini kısıp Sokrates'in portresine baktığında gerisin geri kendisine dikilen gözler kendi gözleri olabilir mi, Sokrates'e bakarken sonuçta bir aynaya bakıyor olabilir mi?

Zerdüşt bir noktada müritlerine şöyle seslenir: "Nefret edebileceğiniz düşmanlarınız olabilir ancak, hor göreceğiniz düşmanlarınız değil. Düşmanınızdan gurur duymalısınız: o zaman ancak düşmanınızın başarıları sizin de başarılarınız olur" (*Z*, I, 9; cf. *GM*, III, 15). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (s. 210) Nietzsche, Sokrates'i en azından bazen tam da bu şekilde bir düşman olarak düşündüğünü gösteren bir tarzda tartışır. Ama yine de, Sokrates'i "avam", "çirkin", Yunanlı bile sayılamayacak biri, bir "suçlu" ve bir "dekadant", içgüdülerinin kurbanı bir şehvet düşkünü, "ciddiye alınmayı isteyen bir soytarı", (büyük bir "kösnücül" olsa da) hınç dolu ve iğrenç biri, bir "yanlış anlama" ve gerçek bir hastalık olarak addeden (*TI*, III) Nietzsche'nin yapıtında Zerdüşt'ün düşmanımızdan duymamızı buyurduğu gururu bulmak çok güçtür. Peki o zaman Sokrates ve temsil ettiği gelenek hakkında Nietzsche'yi, Sokrates'i hor görmenin yanı sıra ondan nefret etmeye, onu küçümsemenin yanı sıra ona hayran olmaya yönelten şey nedir? Nietzsche niçin Sokrates'ten bu denli *kuşkulanır*? Bu sorunun yanıtı, bizi tekrar bir kenara bırakmış olduğumuz Nietzsche'nin üslubuna ilişkin tartışmamıza yöneltiyor ve Nietzsche'nin yazma biçimine ilişkin iki sorumuzdan ikincisine bir açıklama getiriyor.

Nietzsche'nin üslubuna dair önceki tartışmamızda aforizmanın önemine ilişkin sorunun yanıtının, aforizmanın Nietzsche'nin gayretli ve tutarlı bir şekilde yaslandığı abartının kabul edilmesini fazlasıyla kolaylaştırdığı olduğunu görmüştük. Nietzsche'nin abartıları, daha önce de belirttiğim gibi, yazma biçimine dikkati

çekmekte ve okuyucularını kişisel bir argümana dahil etmektedir. Ne var ki, bunu söyledim diye, abartının bağımsız bir şekilde erişilebilecek bir amacın başarılmasına yönelik gereksiz bir araç olduğu sonucunun çıkarılmasını istediğim düşünülmesin sakın: Nietzsche'nin yazma ve düşünme biçimi *özünde* abartılıdır. Ama abartıya, kişinin katı bir şekilde doğru konuşmasından daha fazlasını söyleyebilmesini sağlayan bir mecaz olarak kesin bir tanım getiremeyiz. Bununla birlikte, ne kadar çok şey söylendiğinin yargılanma ölçütü, şeyleri tam da oldukları haliyle temsil eden, harfiyen dile getiren, tamamen doğru bir ifade tarzı tarafından belirlenmemektedir. Bu ölçüt, genellikle Nietzsche'nin yaygın olarak ilgilendiği felsefi türde problemlere ilişkin yapıtlardan beklenen şey tarafından belirlenmektedir daha çok. Diğer felsefi çalışmaların çoğuyla kıyaslandığında, Nietzsche'nin metinlerinin genellikle gereğinden fazla şey söylediği doğrudur; ama bu kıyaslama, sonuçta aşırılığın, kendi başına bir söz oyunu olarak, bir karşıt-anlatım veya hafife alma olarak görülebilen harfiyen aslına sadık kalma ölçütünden daha doğru olabileceği ihtimalini açık bırakır. Ayrıca buna, Nietzsche'nin kendini-büyük gösteren, aristokratik esrarengiz tavrının, Sokrates'in mükemmel biçimde ironik olduğunda bile kişiliğini tartışmalarında barınan genel konular karşısında geri plana itmede başarılı olan sürekli alçakgönüllülüğü ile başka bir kontrast daha oluşturduğunu da ekleyebiliriz. Bu da bizi bir kez daha, Nietzsche'nin çeşitli yapıtlarında niçin bu kadar çok janr ve üslup kullandığı sorusuna yöneltir.

Güç isteminin (kitabın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı göreceğimiz üzere), kişinin kendi dünya görüşünü ve kendi değerlerini tam da başkalarının yaşadığı ve sarıldığı dünya ve değerler haline getirme becerisinde tezahür ettiğini bildiren Nietzsche'nin görüşünden zaten söz etmiştim. Bu tam tamına Nietzsche'nin, burada tek bir karakter addedebileceğimiz Platon ve Sokrates'in başardığını düşündüğü şeydir. Öyleyse, kendisi için "nesnel değer ölçütü, sadece ve sadece arttırılmış ve örgütlenmiş gücün değişmez niceliği" olan (*WP*, 674) Nietzsche'nin bu durumda, Sokrates'i kendi yaptığı şekilde ve derecede karşı çıkılır görmemesi gerekir. Nietzsche, Sokrates'in görüşlerinin içeriğine ve dünyaya dayattığı özel değerlere, tamamen karşı olabilir pekâlâ. Ama bu, yalnızca

Sokrates'e karşı çıkmaya değil, aynı zamanda bir şekilde onu *teşhir etmeye* yönelik olan saldırgan tutumunu veya bıkmadan sürdürdüğü çabasını açıklamamaktadır.

Nietzsche, yaklaşımlarının temelde dogmatik olduğuna inanmasından ötürü Platon ve Sokrates'ten bu denli kuşku duyar. Onlara, görüşlerinin basitçe bir görüş olmadığı, aslında kendisinin kabul edilmesini zorunlu kılan ve gerçek dünyanın kayıtsız şartsız herkesin onayını alan doğru bir tasviri olduğu görüşünü atfeder Nietzsche. Göreceğimiz gibi bu, Nietzsche'nin Platon ve Sokrates'in sembolik olarak temsil ettiğine inandığı felsefecilere yönelik en temel eleştirilerinden biridir. Onların kendilerine has fikirlerine karşı çıkmanın dışında, felsefecilerin "çalışmalarında yeterince dürüst olmadıkları", sanki kendi fikirlerine yalnızca hakikat arayışıyla harekete geçerek nesnel tarzda ve hiçbir çıkarları yokmuş edasıyla ulaşmışlarcasına yazmaları gerçeğine daha da fazla itiraz eder. Ama Nietzsche'ye göre yine bu felsefecilerin "hepsi de bu sıfattan öfkelenen birer avukattır, hatta çoğu bakımdan, 'hakikat' diye vaftiz ettikleri önyargıların düzenbaz sözcüleridir –ve tam da bunu kendilerine itiraf edecek vicdani cesarete sahip olmaktan *çok* uzaktırlar; ister bir düşmanı veya bir dostu uyarmak için olsun isterse bir coşku duygusuyla kendisiyle dalga geçmek için olsun, bunun bilinmesini olanaklı kılan iyi beğeni veya cesarete sahip olmaktan da çok uzaktırlar" (*BGE*, 5).

Kendine has kökenlerini gizlemek dogmatik yaklaşımların çıkarınadır; bu sayede evrensel iddialar ortaya atmayı başarırlar. Daha sonra göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin "soykütüğü" olarak adlandırdığı uygulamaya kalkışmasının nedenlerinden biri de budur; çünkü soykütüğü, birer görüş olduğunu unutup gerçek olarak kabul ettiğimiz görüşlerin aslında türediği o çok tikel, o taraflı kökenleri açığa vurmaktadır. Soykütüğü hem bu kökenleri hem de söz konusu görüşlerin bu kökenleri gizlemeye çalıştığı mekanizmaları açığa vurur. Aynısı, kötü nam salmış bir şekilde ahlâk için de geçerlidir: "Uzun bir tecrübe ve sınama sonunda denenmiş ve *geçerliliği kanıtlanmış* bir ahlâk, bir hayat tarzı, uzun vadede bilince bir yasa olarak, bir mütehakkim olarak girer –ve böylelikle bununla ilintili bütün bir değerler ve durumlar kümesi de bilince girer: Böylece saygın, dokunulamaz hakikat haline gelir;

kökenlerinin unutulmak zorunda oluşu da gelişiminin bir parçasıdır– Efendi olmanın bir göstergesidir bu" (*WP*, 514; cf. *BGE*, 202). Bir kökene sahip olmak, tarihin parçası olmak demektir ve bu da, en azından aynı zamanda bir sona sahip olmanın muhtemel olduğunu içerimler. Nietzsche'ye göre dogmatizmin görünmez kılmak zorunda olduğu şey, tam da bu olanaklılıktır; çünkü dogmatizm zorunlu olarak ve kayıtsız şartsız kabul edilmeyi hedefler –ama belirli bir kişinin veya kendine-özgülüğün ürünü gibi değil, dünyanın değiştirilemeyen yönlerine ilişkin bir keşfin sonucu gibi kabul edilmeyi ister.

Nietzsche'nin dogmatizm karşıtlığı, herhangi bir kişinin inançlarının doğru olduğunu düşünmenin yanlış olduğu yönündeki paradoksal görüşe dayanmaz, bunun yerine sadece ve sadece, kişinin inançlarının herkes için doğru olmadığı ve doğru olması gerekmediği görüşüne dayanır. Nietzsche'nin kendi "yeni felsefecileri" de kendi inançları açısından bu tutumu benimsemektedir:

> Gelen bu felsefeciler hakikatin yeni dostları mı? Şimdiye dek tüm felsefeciler kendi hakikatlerini sevdiklerinden, çok mümkündür. Ama dogmatist olmayacakları da kesin. Eğer hakikatlerinin herkesin hakikati olması beklenirse, gururlarını kırar bu, beğenilerini incitir –tüm dogmatik özlemlerin gizli isteği, saklı anlamı olmuştur bu şimdiye dek. "Benim yargım *benim* yargımdır": Hiç kimse çıkıp da kolayca bu hakka sahip olamaz –geleceğin bu tür felsefeçilerinin kendileri için diyebilecekleri şey budur belki de. (*BGE*, 43)

Başka her yazar gibi Nietzsche de okuyucularının görüşlerini kabul etmesini ister. Her ne kadar hakikat ve bilgi nosyonlarına karşı sürekli ve komplike bir saldırı başlatsa da, inanılmamak amacıyla yazdığını iddia etmek tümüyle saçma olur. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, saldırı noktası farklıdır ve görüşlerin doğru olarak kabul edilme koşullarına yöneliktir. Nietzsche de inanılmayı ister, ama kayıtsız şartsız değil; dahası, kayıtsız şartsız inanılmayı istiyor *görünmek* bile istemez. Yani, çoğunlukla "metafizik" olarak adlandırdığı şeye bulaşmaktan ve bulaşmış olarak algılanmaktan kaçınmak ister. Hem dogmatizm hem de metafizik, Nietzsche'ye göre başka her şey gibi, güç isteminin tezahürleridir. Ama bu i-

kisini diğer benzeri tezahürlerden ayıran ve Nietzsche'nin bunlara saldırmasını olanaklı kılan şey, bunların Nietzsche'nin düşündüğü şekliyle kendini-kandırma olmalarıdır. Bunlar kişinin kendi görüşlerini dünyaya yansıtma girişimleridir ve bir o kadar da, bu yansıtmayı izleyicilerinden olduğu kadar kendilerinden de tümüyle saklamaya yönelik girişimlerdir. Gerek uyarıda bulunmada gerek coşkunlukta olsun, yansıtılmakta olan görüşün, kendi yaratıcısının gelişip serpilebildiği ve ayrıca ille de herkes için doğru olması gerekmediği koşullar dünyasına dair bir okumadan başka bir şey olmadıklarını kabul eden "vicdani cesaret"ten yoksundurlar: "Hani şu felsefede kendimizi en özgür hissettiğimiz, yani başka bir deyişle, en güçlü dürtümüzün hareket serbestliği hissettiği bir dünya tasviri arıyoruz. Bu aynı zamanda benim için de doğru!" (*WP*, 418). Bu nedenle, bir görüşün kabul edilmesi yalnızca ve basitçe, konunun bazen ortaya konuluşunda görüldüğü gibi, bir önermeler kümesinin onaylanması meselesi değildir. Aynı zamanda bu görüşün önkoşulları olan değerlerin ve bu değerler tarafından ima edilen ve olanaklı kılınan hayat tarzının kabul edilmesini de kapsar. Ve Nietzsche doğru, arzu edilir ve hatta herkes için olası olan hiçbir hayat tarzı bulunmadığına inanmasından ötürü, aynı zamanda çok tutarlı olarak, yalnızca kendi içinde dünya veya olduğu haliyle insanların dünyasının özelliklerine dayanmasından ötürü, evrensel onayı yöneten bir görüşler kümesi bulunmadığını savunur.

Ama bu noktada Nietzsche vahim bir sorunla karşı karşıya kalır. Bir taraftan, kendisini Sokrates'ten ve felsefi gelenekten ayırmak istemektedir. Bu amacı başarmasını sağlayacak yollardan biri, kendisini makul herhangi bir tarzda felsefi olarak yorumlanabilecek bir şey yazmaktan alıkoymasından geçecektir; aslında bu amacı başarmanın tek kesin yöntemi yazmaktan hepten vazgeçilmesidir. Ama bu Nietzsche'nin tarzı değildir ve olamaz da. Yazmaktan vazgeçmek ve bunun Nietzsche'nin herhangi bir tercihte bulunabileceği bir şey olduğunu varsaymak, onu yalnızca gelenekten koparmakla kalmayacak; onun aynı zamanda gelenekle herhangi bir şekilde ilişkilendirilmesini de engelleyecektir. Ama Nietzsche diğer taraftan bu geleneği eleştirmeyi ve dogmatik olmayan bir tarzda diğer görüşlerle rekabet edecek kendi

görüşlerini öne sürmeyi istemektedir. Yine de bu usul her zaman için felsefi geleneğe dahil olma riskini taşımaktadır. Felsefeyi, kendisine bağlı olanlar yansıtılırken, yansıtılmayanların tümüyle kendisine ilgisiz olduğu bir ayna olarak düşünebiliriz. Bu durumda Caliban'ın öfkesi konusunda Wilde'ın sunduğu imge, Nietzsche'ye başka bir açıdan da uymaktadır. Acaba Nietzsche felsefeyle kesin olarak kurmak istediği ikircikli ilişkiyi sürdürebilir mi? Yoksa, ya bunun bir parçası olacak ya da bunu tümüyle es geçecek kişisel tercihleri midir bunlar yalnızca?

Dünya hakkında görüş üretmek isteyen, ama aynı zamanda okuyucularını okudukları şeyin bir yazarın yaklaşımından başka bir şey olmadığı konusunda uyaran şu yazarlar ne yapmaktadır? Peki ya, daha da önemlisi, tüm yazma pratiğinin böyle bir mahiyete sahip olduğunu öne sürmek isteyen bir yazar ne yapmaktadır? Sorunun kesin çözümü kuşkusuz, birisinin sunduğu görüşün yalnızca bu olduğunun –yani basitçe kişinin kendi yorumu olduğunun– kabul edilmesinde yatar. Fiziğin mekanik yorumuna saldırarak kendi güç istemi hipotezini öne sürdüğünde ve "Diyelim ki bu da bir yorum yalnızca –yeterince hevesli misiniz karşı çıkmaya?– Böylesi daha iyi ya" (*BGE*, 22) gibi bir sonuca ulaştığında Nietzsche'nin yaptığı şey de tam olarak budur.

Ama bu strateji iki ciddi zorlukla karşı karşıya bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde tartışacağım birinci zorluk, kendi kendini çürüttüğünün kanıtlanabilmesidir. Her şeyin bir yorum olduğu görüşü bizzat bir yorumsa ve bu nedenle büyük bir olasılıkla yanlışsa, bundan, her şey sonuçta bir yorum değildir sonucu çıkarılabilir. İkinci zorluk ise, bu stratejinin kendisini ancak pek de biçimsel olmayan bir anlamda çürütebilmesinden kaynaklanır. "Bu yalnızca benim yorumum" sözünün, kişinin bu dogmatizm-karşıtı yönelim uğruna verilen tek taviz olarak biteviye yinelenmesi, kısa sürede bu sözün tüm inanılırlığını yok edecektir. Nitelik, iddia edilmekte olan şey açısından hiçbir fark yaratmayacaktır: Yalnızca içi boş bir jest olacaktır. Nietzsche bu itirafı daha sık yapmış olsaydı, itirafını yalnızca tek bir kez yapmış olan (*Apol.* 20c-23c) ve konuştuğu kimselerin kesinlikle, muhataplarının hatalı bir şekilde kendilerinden bu kadar emin oldukları ve gururlandıkları bilgiden yoksun olduklarını bir mesele olarak göstermiş olması yüzünden a-

macına ulaşmada başarısızlığa uğramış olan Sokrates kadar kesin bir şekilde başarısız olurdu amacına ulaşmada.

Dolayısıyla, bir yazar olarak Nietzsche'nin temel sorunu, görüşlerini, yargılarını ve değerlerini, bunların temelde *kendi* görüşleri, *kendi* yargıları ve *kendi* değerleri olduğunu bilmelerini okuyucularından istemesi kadar bunu kabul etmelerini istemesinden de kaynaklanır. Doğru izleyici sorununa olan takıntısının en azından bir bölümü (cf. *GM*, Önsöz, 8; *A*, Önsöz), okuyucu olarak yalnızca görüşlerinin ve genelde de tüm görüşlerin mahiyetinin farkında olanlara sahip olma arzusundan kaynaklanır. Nietzsche, izleyicileri kendilerine sunulan görüşlerin, yaratıcılarının yaratımları değil, yalın biçimde şeylerin ne ise o olduklarının yansımaları olduğu konusunda ikna etmeye yönelmiş olan dogmatik alçakgönüllülüğe hiç durmaksızın karşı koyar. Nietzsche görüşleri basitçe yaratıcılarının yaratımları olarak kabul eden karşıt uçtan kaçınmak istemesine rağmen, aynı zamanda okuyucularının belirli bir görüşü kabul etmenin bir yükümlülükten ziyade bir tercihin sonucu olduğunu bilmelerini de istemektedir. Gerçi, bu tercih her ne kadar tamamen bağlayıcı olan değerlendirmeler tarafından dikte edilmemiş olsa bile, yine de zor, karmaşık ve hiç de belirgin olmayan bir anlamda keyfidir.

Nietzsche'nin kimi zaman "onaylayıcı" addettiği güç istemi, tam anlamıyla kendisini onaylayan, kendisini yaratıcısının ve belki bazı başka insanların hayatlarını sürdürmelerini olanaklı kılan bir dünya görüşü olarak gören bir güç istemidir (cf. *Z*, II,13). İyi ama böylesi bir onaylama nasıl mümkün olabilir? Bu onaylamanın açıkça yapılması, daha önce de belirttiğim gibi, kısa sürede kendisini inanılır olmaktan çıkarır; hiç yapılmaması ise yaklaşımı derhal dogmatizme dönüştürür ve güç istemini gizler. Öyleyse, bir görüşü, herkesin yaşaması gereken kaçınılmaz olarak doğru bir görüş diye sunmaksızın sadece tek bir kişinin yaşayabileceği doğru bir görüş olarak sunmak imkânsız mıdır? Sanırım Nietzsche sonunda bu güç problemin üstesinden gelemeyeceğinden korkuyordu. Görevinin eninde sonunda Sokrates'in görevinden çok da farklı olmayabileceğinden şüphelenmesinin nedeni de budur. Sonuçta bunlar kendisine karşı takındığı tutumlar olduğundan, yalnızca Sokrates'e karşı hissettiği iflah olmaz derecede bölünmüş

duygularını açıklamakla kalmayıp, yanı sıra felsefeyle kurduğu ikircikli ilişkisini ve felsefe içindeki kendi konumunun basite indirgenemez muğlaklığını da açıklamaktadır.

Öte yandan, mutlakıyetçilik problemi de işin başka bir yönünü oluşturmaktadır. Bir görüşü doğru olarak sunup, diğer görüşlerin de kişinin kendi konumunu çürütmeksizin aynı ölçüde doğru olduğunu kabul etmek olanaklı mıdır? Yoksa, böyle bir şeyi kabul eden kişi, her görüşün bir diğeri kadar doğru olduğunu kabul eden kısır bir göreciliğe sıkışıp kalmak durumunda mıdır? Nietzsche'nin bu konuları ahlâk temelinde ele alarak geliştirdiği tartışma, bu ikisini tek alternatif olarak saymadığını gösterir. Çoğu ahlâk tarihçisi, "çoğunlukla da İngilizler", diye yazar, "belli ahlâk ilkeleri açısından ulusların, en azından munis ulusların konsensüsünü onaylar ve böylece bundan, bu ilkelerin hem sizin hem benim için kayıtsız şartsız bağlayıcı olduğu sonucunu çıkarır; ya da tam tersi, farklı uluslar arasında ahlâki değerlendirmelerin *kaçınılmaz olarak* farklı olduğu hakikatini görür ve bundan, hiçbir ahlâkın son tahlilde bağlayıcı olmadığı sonucunu çıkarırlar. Ne var ki, her iki usul de aynı ölçüde çocukçadır" (*GS*, 345).

Böylece, sonunda üslup sorununa dönebiliriz; çünkü artık, daha önce Nietzsche'nin yazma biçiminin yoğunluğu, öz-bilinçliliği olarak adlandırdığım şeyi ve yanı sıra Nietzsche'nin sürekli olarak janr değiştirmesini açıklayabilmek için gerekli olana ulaşmış bulunuyoruz. Tartışmakta olduğum ikilem, kişinin benimsediği perspektivist konumu açık bir dille ifade etme çabasıyla ilişkilidir. Nietzsche'nin bir hayli orijinal çözümü, dikkatini kendi yorumları addettiği görüşleri sunuş şekli üzerinde, okuyucularının da tam anlamıyla fark etmelerini istediği sunuş şekli üzerinde yoğunlaştırarak bu ikilemden kurtulmayı denemektir. Nietzsche, bir yazar olarak mevcudiyetini tümüyle unutulmaz kılmak için ve kendi görüşlerinin kaçınılmaz olarak kendisinden türediği gerçeğinin okuyucuları tarafından göz ardı edilmesini önlemek için janrları ve üslupları değiştirme yoluna başvurmaktadır. Kendisinin veya başkalarının görüşlerinin sunulabileceği tek, yansız hiçbir dil bulunmadığını gösterebilmek amacıyla birçok üsluba yaslanır. Nietzsche'nin sürekli üsluba dayalı mevcudiyeti, teorilerin, ifade edildikleri yazma biçimi kadar çeşitli ve kendine özgü olduklarını

göstermektedir. Eğer istikrarlı bir şekilde sürekli aynı üslup kullanılırsa, en azından bazı görüşlerin, sonuçta hiçbir üslupla sunulmuyor görünmelerinden ötürü, üsluptan bağımsız olduklarını düşünmek kolaylaşır. Nietzsche'nin değişen janrları ise, bu durumun önüne geçmesine yardımcı olur.[21] Aynı zamanda, bir görüşün içeriği ile görüşün sunuluş tarzı arasındaki ayrımın ciddi biçimde sorgulanması gerektiğini de ima ederler. *The Transfiguration of the Commonplace*'te Arthur Danto'nun yazmış olduğu gibi, üslubun mevcudiyeti sayesinde "yansıtma aracı, gerçekte yansıttığı şey ne olursa olsun, yansıtmanın yanı sıra bu şeyi yansıtma ediminde bu şeye kendi karakterinden bir şey verir ve ona damgasını vurur; öyle ki, eğitimli bir göz bunun neye dair olduğunu bilmenin yanı sıra bunun nasıl yapıldığını da bilecektir". Danto'nun neyin yansıtıldığı ve bu yansıtmanın nasıl gerçekleştirildiği arasında yaptığı ayrımdan rahatsızlık duymamız gerektiğini sanmıyorum; çünkü Danto yazısına şöyle devam eder "bir üslubun yapısı bir kişilik yapısına benzer."[22] "Ne söylendiği" ile "nasıl söylendiği" arasındaki ayrım bu bağlamda işe yaramamaktadır. Nietzsche'nin üslubuna dikkat etmemiz gerektiğini iddia ettiğimde, sadece değişen üsluplarının okuyucularına önemli bir bilgi aktardığını iddia ediyorum. Burada vurgulanmak istenen nokta kesinlikle, Nietzsche'nin yapıtlarının (hatalı tanımlandığı şekliyle) "edebi" yönlerine dikkat etmemiz gerektiği değil; görüşlerini sunmanın yanı sıra Nietzsche'nin çeşitlilik gösteren, öz-bilinçli yazma biçiminin, eğitimli okuyucunun kendisine kimin görüşlerinin sunulmakta olduğunun, bu görüşlerin hangi kişiliği ifade ettiği ve oluşturduğunun daima farkında olmasını olanaklı kılmasıdır.

21. Aslında aynı fikir bir üsluplar çeşitliliğinde sunulursa, bu fikrin herhangi bir üslupta sunulabileceği, böylece üsluptan bağımsız olacağı ve dolayısıyla kesinlikle doğru olduğunun pekâlâ söz konusu olabileceği öne sürülerek bu iddiaya karşı çıkılabilir. Ama bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin çeşitli yapıtlarını her biri aynı fikri farklı bir tarzda sunan birer değişke olarak tanımlayamayız kolay kolay. Doğal olarak bağlantılar ve yinelemeler bulunsa da, her biri Nietzsche'nin edebi ve felsefi üretimine kendi katkısını yapmaktadır. Eğer Nietzsche'nin yapıtlarından tek bir konu ortaya çıkıyorsa, bu, söz konusu metinlerin bir arada hepsinden ortaya çıkan yazarının simasıdır.

22. Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), s. 197, 207.

Bu nedenle, Nietzsche'nin birçok üslup kullanması, Sokrates ve felsefeyle kurduğu ilişki kapsamında açıklanabilir: Nietzsche'nin üslupları Sokrates ve felsefeye karşı açtığı biteviye savaşın ayrılmaz parçasıdır. Kendisinin daima okuyucuları ile dünya arasında bulunduğunu sezdirme çabasının hem araçları hem de sonuçlarıdır. Nietzsche'nin yazma tarzı, sayısız şekilde yorumlanması için çıkarılan bir davetiye değil, eğer tarzına ikna olduysak, onun kendi değerlerinin, kendine-özgülüğünün ve amaçlarının bir ürünü olan, yani diğer bir deyişle kendisinin ürünü olan yazma biçimine de ikna olduğumuzu sürekli olarak hatırlatan bir şeydir. Bu nedenle, eğer görüşleriyle hemfikirsek, değerlerini, kendine-özgülüğünü ve amaçlarını da kabullenmeye istekli olmalı ve kabullenebilmeliyizdir. Bir görüşün kabul edilmesi bir tercih sorunu olabilirken, bu tercihin kolay ve keyfi olamamasının nedeni de budur; çünkü bu tercih yalnızca önermelerin kabul edilmesiyle sınırlı kalmamakta, yanı sıra belirli bir hayat tarzının değiştirilmesini de içermektedir. Eğer bu tercihi yapamazsak, bu durumda yine aynı anlayışla ya bir başkasının görüşlerini kabul etmek ya da kendi görüşlerimizi ve kendi hayatımızı yaratmak zorunda kalırız. Bu görevlerin hepsi de tamamen aynı zorluk derecesine sahiptir ve Nietzsche bu zorluğu kaçınılamayacak biçimde belirgin kılmayı istemektedir. Bunu da, kullandığı birçok üslup aracılığıyla bir yazar olarak kendi mevcudiyetinin göz ardı edilmesini imkânsız kılarak gerçekleştirir.

Ama Nietzsche'nin görüşleri ne olursa olsun, teftiş edilmeye açık bir şekilde basitçe ortada durmazlar. Ne olduklarını bilebilmek için öncelikle, zaten burada da yapmaya kalkıştığım gibi, metinlerini yorumlamamız gerekiyor. Ve bizzat yorumlama da, Nietzsche'ye göre, fazlasıyla kişisel ve yaratıcılık gerektiren bir iştir: "Nihayetinde, birey, edimlerinin değerlerini kendinden hareketle türetir; çünkü mirasçısı olduğu sözcükleri bile oldukça bireysel bir şekilde yorumlamak durumundadır. Bir formül yaratmasa bile en azından bu formüle ilişkin yorumu kişiseldir; bir yorumcu olarak birey yine de yaratıcıdır" (*WP*, 767).

Yorumun yaratıcılığı iki yönde içerimlere sahiptir. Birincisi, içe doğru, tam da Nietzsche'nin yazma biçiminin içeriğine doğru yansımaktadır. Gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin üslubu perspektivizmini, metinlerinin birçok olası görüş arasından yalnızca bi-

rini sunduğu görüşünü vurgulamaktadır. Ama bu görüş, okuyucularına belli türde bir kişi ve tam da bu görüşün tezahürünü bulduğu bir hayat tarzı dayatır: "'Bu *benim* yolum, ya sizinki nerde?' –Bana 'asıl yolu' soranlara verdiğim cevap bu işte. Çünkü *asıl* yol –zaten yok ki" der Zerdüşt (*Z*, III, 11). Nietzsche'nin en temel ilgilerinden biri de, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi, bir karakter tipinin, çok sayıda tikel karakterlerde ifade edilebilecek bir yapının taslağını çıkarmaktır. Bu karakter tipinin ana özelliği ise, tezahür edildiği özel karakterlerin her birinin, keza bunun da birçok olası karakter arasından yalnızca biri olduğu gerçeğinin farkında olmasıdır. Bu gerçek, sürekli olarak öne sürülmenin ve bir kez daha kendi amacını çürütmenin ötesinde, ancak ayırıcı, farklılaştırıcı bir üslupla ifade edilebilir. Her karakterin eylemleri ve inançları, tutkuları ve arzuları, tercihleri ve değerleri, başkalarına olduğu kadar kendisine de bunların istemli bir şekilde seçilebilecek, bir kenara atılabilecek veya değiş tokuş edilebilecek ayrı, kopuk, bağımsız konular olmadığını anımsatan kendine özgü, fark edilebilir bir tarzda düzenlenmelidir.

Bu kitabın ana izleklerinden biri de, Nietzsche'nin estetizmi, diğer bir deyişle Nietzsche'nin dünyayı ve hayatı anlamak, insanları ve eylemleri değerlendirmek için sanatsal modellere olan temel bağlılığıdır. Bu estetizm, Nietzsche'nin, üslubu düşüncesinin merkezine yerleştirme ve eski Yunanlılar ile Romalıların büyük başarıları olarak kabul ettiği şeyi bir kez daha yineleme çabasından kaynaklanır: "Yüce üslup artık sırf sanat değil ... gerçeklik, hakikat, *hayat* olmuş" (*A*, 59). Nietzsche'nin sözünü ettiğim karakter tipini betimlemekten ziyade örnekleme yoluyla sunduğunu daha sonra göreceğiz. Yazdığı şeyle bunu nasıl yazdığı arasındaki etkileşimden türeyen ve bu nedenle, temelde yapıtının biçimi ve içeriği arasındaki ayrımı çürüten özel bir karakter geliştirir ve bu karakteri metheder Nietzsche.

Önceden belirttiğim gibi, bu yorumun bağlı olduğu, üslup ve içerik arasındaki ayrım, "ne" ve "nasıl" şeklindeki sorunlu ayrımı içermez. Bu ayrım, az önce sözünü etmiş olduğum ve kitabın argümanı geliştikçe giderek önem kazanacak olan betimleme ve örnekleme arasındaki ayrımla, özdeş değilse bile ilişkilidir. Nietzsche'nin yapıtlarının "salt" içeriğine seçici bir ilgi gösterilmesi,

Übermensch, efendi ahlâkı ve Nietzsche'ye ilişkin ikincil literatürün doldurup taşırdığı ebedi tekerrür karikatürleri üretmektedir. Bu yapıtların "arı" biçimine seçici bir dikkat gösterilmesi ise doğal olarak, Nietzsche'nin söyleyecek tözsel bir şeyi olmadığı (belki de, bizzat bir töz aramanın en büyük hata olduğunu söylemek dışında tözsel bir şeyi olmadığı) düşüncesini uyandırır. Ama yapıtlarının ve bununla birlikte yapıtlarını oluşturan öğelerin ürünü olan karakter, hem övgüye değerdir hem dogmatik değildir, hem hayranlık duyabileceğimiz hem de olmak istemeye gerek duymayacağımız birisidir. Nietzsche'nin estetizmi ve buna bağlı olarak da üslubu kullanış şekli ve üslubu vurgulaması, yazıda olduğu kadar hayatta da biçim ve içerik arasındaki ayrımı ortadan kaldırma çabasının parçasıdır doğrudan doğruya: "Kişi, sanatçı-olmayan herkesin 'biçimi' içerik olarak, 'mevzunun kendisi' olarak adlandırmasını göze alma pahasına sanatçı olur: Kişi böylece karmakarışık bir dünyaya ait olur kesinlikle: Bundan sonra, içerik tümüyle biçimsel bir şey haline gelir –hayatımız da bundan nasibini alır elbet" (*WP*, 818).

Ama yorumun yaratıcılığı aynı zamanda dışarıya doğru, Nietzsche'nin yapıtlarının maruz kaldığı ve sunmuş olduğum bu okumanın birçok okumadan yalnızca biri olduğu çok farklı değerlendirmelere doğru da yansımaktadır. Sözgelimi, Brigid Brophy, operalarından birini icra ettikten sonra bazı Mozart hayranlarının yüzünü canlandıran tipik bir bakışı şöyle betimler: *Benim* "Mozart'ımı gösteren bir bakış."[23] Elinizdeki bu kitap, böylesine kesin bir sahiplenme iddiasında değil; eğer böyle bir iddiası olsaydı, büyük bir olasılıkla yazılamazdı ve yazılsa bile kesinlikle bu bölümle başlayamazdı. Ayrıca böyle bir iddia taşımadığı gibi, sunduğu yorumun eşit ölçüde doğru birçok yorum arasından tek bir yorum olduğu inancıyla da yazılmadığını söyleyebilirim. Ama giriş niteliğindeki bu tartışmanın üsluba ve müritliğe ilişkin iddiaları hesaba katıldığında, en iyisi kitabın geri kalanının kendi adına konuşmasına izin vermek olacak sanırım (ama kitabın bunu ancak bir konuşma tarzında yapabileceğini ve kendi yorumlarını geliştirmeyi denemek isteyecek denli ilgi çekici bulanlara seslendiğini de belirtmeliyim).

23. Brigid Brophy, *Mozart the Dramatist* (New York: Harcourt, Brace and World, 1964), s. 22.

Öyleyse, Nietzsche'nin üslup çoğulculuğu, yalnızca pozitif olmaları yüzünden dogmatizme sapma kaygısı taşımayan pozitif görüşler sunma sorununa Nietzsche'nin verdiği yanıttır. Bu çoğulculuk, okuyuculara okumakta oldukları şeyin daima Nietzsche'nin kendi hayat ve dünya yorumu olduğunu anımsatma aracıdır. Nietzsche'nin birçok üslubu, peşinen kabul ettiğimiz pek çok şeyde yaptığımızın tersine, Nietzsche'nin mevcudiyetine alışmamızı ve unutmamızı imkânsız hale getirir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin üslupları, Nietzsche'nin konumlarının başka birçoğunun yanında belli bir bakış açısının dışavurumu olduklarını göstermektedir. Hakkında tek söz etmeden Nietzsche'nin perspektivizmini göstermekte ve bu ölçüde de, Nietzsche'nin yalnızca yorumlar bulunduğunu belirten görüşünün, kendi kendisini çürütmesini önlemektedirler.

Bu durumda, Nietzsche'nin, bir felsefecinin yaptığı her şeyin "*tek bir* istemin, *tek bir* sağlığın, *tek bir* toprağın, *tek bir* güneşin" kanıtı olması gerektiğini yazması, Nietzsche açısından belki de ne kendini-aldatma ne de kendi kendiyle-çelişmedir. Nietzsche'nin çok sayıdaki üsluplarının tümü de, yalnızca bir yorum olduğunu söylediğinde bile inanılmayı talep eden bir yorum sunmaya yönelik yegâne projesinin parçalarıdır. Bu yorum hoşlanmadığımız bir yorum olabilir, ama yukarıdaki pasajın devamına dikkat etmemiz gerekir: "Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, bunlar bizim meyvelerimiz değil mi? –Peki ya ağaçlara ne olacak! Ne olacak *bize*, biz felsefecilere!" (*GM*, Önsöz, 2). Önemli olan, bir yorumdan hoşlanıp hoşlanmamamız değil, bu yorumun olmayan bir şeyin görünümüne bürünüp bürünmediğidir. Nietzsche'nin yorumları kendilerini olduğu gibi bildirirler. Bu bilgiyi de, bizzat sunuldukları biçimler, üsluplar aracılığıyla aktarırlar. Bu nedenle, Nietzsche'nin üslupları Nietzsche'nin yorumlarına getirdiğimiz kendi yorumlarımız açısından hayati önem taşırlar ve bir kez daha, dar anlamda görüşlerinin içeriğinden koparılamayacaklarının bilinmesi gerekir. Nietzsche'ye göre felsefenin tümünde gerekli olmasına rağmen sürekli göz ardı edilen şeyse, Nietzsche'nin kendi örneğinde, bir ömür boyu süren çabası aracılığıyla öz-bilinçli bir başarıya dönüşmüştür: Nietzsche, yazmanın belki de düşünmenin en önemli parçası olduğunu göstermiştir. Ayrıca düşünmenin "bir

eylem *olduğuna*" inanmasından ötürü (*WP*, 458), bu kitabın da sorgulamayı hedeflediği bir görüşü, yazmanın aynı zamanda yaşamanın da en önemli parçası olduğu yönündeki abartılı görüşü belki de yerinde bir davranışla Nietzsche'ye atfedebiliriz.

II
Hayatın bir koşulu olarak yalan

> Mutlak değerlere duyulan inanç, olduğu haliyle bir yanılsama da olsa, bana hayatın bir koşuluymuş gibi geliyor. Ama dostumun armağanları, değer olarak kendilerinden çekilip çıkarılabilecek başka herhangi bir gözle görülür ilişki olanağı olmaksızın, göreceli karakteri dostumun önünde açıkça duruyormuş görünen değerlere göre tarttılar kendilerini.
>
> Thomas Mann, *Doctor Faustus*

Nietzsche'nin perspektivizmine temel oluşturan iki çarpıcı görüş bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, Nietzsche'nin hakikat ve bilginin değerine ilişkin iğneleyici sorgulamasından türer. İkinci görüş ise, Nietzsche'nin "olgular tam da olmayanlardır, yalnızca yorumlardır" (*WP*, 481) şeklindeki kötü şöhretli ifadesinde dile getirilmektedir. Nietzsche bilimin iyimserliği ve dilin yeterliliği konusundaki şüphelerini *Tragedyanın Doğuşu* (14-15) ve *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*'i (Ahlâki-Olmayan Bir Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üstüne) kaleme aldığı kadar erken bir tarihte dile getirmiş olsa da, her iki görüş de daha sonraki yapıtlarında ön plana çıkar. Büyük ölçüde Schopenhauer'ı ve Kant'ı okumuş olmanın etkisiyle, Nietzsche o dönemde, dünyanın gerçek doğasına

ilişkin bazı temel olgular, yoruma dayanmayan bazı hakikatlar bulunduğuna inanmış görünmektedir. Ama yine de, bu olguların akıl, dil ve bilim aracılığıyla doğru şekilde ifade edilebileceğini yadsımaktadır. Ayrıca trajedinin, özellikle de müzikal olarak esinlenmiş "Dionysosça" koro aracılığıyla, dünyanın nihai doğasının hiçbir düzenli yapıya sahip olamayacağı yönündeki kesin ve belirleyici hakikati ima edebileceğine de inanmaktadır (burada Schopenhauer'ın etkisi ağır basmaktadır): Dünya kendi içinde hiçbir yasası, hiçbir nedeni ve hiçbir ereği olmayan bir kaostur. Trajedi, "doğanın gerçek hakikati ile sanki tek gerçeklikmiş görünümü arz eden kültürün yalanı" arasındaki karşıtlığa, "şeylerin ebedi özü, kendinde-şey ile tüm bir görünüşler dünyası arasındakine benzeyen" bir karşıtlığa (*BT*, 8) ilişkin, gidimli-olmayan ânlık bir kavrayış sunar. Trajedi, yaşadığımız düzenli, görünüşte ereksel dünyanın, kendimizle gerçek dünya arasına yerleştirdiğimiz, kendi seyrini bizim görüşlerimizi, değerlerimizi ve arzularımızı dikkate almadan sürdüren bir yaratım olduğunu gösterir. Ama trajediyi Nietzsche'nin gözünde daha da olağanüstü kılansa, trajedinin tam da bu acı hakikati açığa vurma sürecinde bu durumun doğurmaya mahkûm olduğu olumsuz ve umutsuz tepkiye bir teselli sağlamasıdır. Trajedi, temelde doğanın geri kalanından farklı olmadığımızı, onun ayrılmaz bir parçası olduğumuzu ve tümüyle ona bağlı olduğumuzu gösterir. Kendisini en azından bir süre için dünyanın geri kalanından kopuk addetmeyi kesen izleyicisini "görünüşteki tüm değişikliklere rağmen şeylerin temelinde hayatın tahrip edilemez şekilde güçlü ve zevkli olduğu ..." (*BT*, 7) ve hayatın kör, amaçsız, sürekli gelgitine hayran olunması ve övülmesi gerektiği yönünde "metafizik bir rahatlama" ile başbaşa bırakır.

Nietzsche daha sonraki yapıtlarında, kendinde-şeyler ile trajedi tartışmasınca önvarsayılan görünüş arasındaki karşıtlığı yadsımaya başlar. "Görünür dünya ile gerçek dünya arasındaki antitez, 'dünya' ile 'hiçlik' arasındaki antiteze indirgenmektedir" diye yazar tipik bir pasajda (*WP*, 567; cf. *TI*, IV). Nietzsche bu ayrıma yönelik saldırısını, bu bölüme giriş olarak ortaya attığım ve şimdi de tartışmam gereken iki görüşe dayandırır.

Hakikat ve bilginin değerinin sorgulanması gerektiği görüşü, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye özellikle yalın bir girizgâh o-

luşturur. Nietzsche, "hakikat istemi"nin –şeylerin ne olduğunu (neye yaradığını, ne anlama geldiğini) bilme ve onlar hakkında kandırılmama dürtüsü, ihtiyacı, eğilimi ve arzusu– bizi henüz görünürde hiç sonu gelmeyen sayısız soru sormaya kışkırttığını yazarak işe başlar. Bu sorular arasında, bizzat bu hakikat istemine ilişkin sorular da bulunmaktadır: "*Kim* bu, gerçekten de sorular yığan önümüze? *Nedir* bu, gerçekten de içimizde 'hakikati' isteyen şey? Aslında uzun bir süre bu istemi ortaya çıkaran neden sorusuna takılıp kaldık –ta ki daha da temel bir soru karşısında büsbütün takılana dek. Bu istemin *değeri* hakkında sorular sorup durduk. Hadi hakikati istiyoruz diyelim: *Peki neden* yalanı değil? Ya da belirsizliği? Hatta bilgisizliği?" (*BGE*, 1). Ama bu soruları sormak bile kaçınılmaz olarak, bunlara ilişkin konuları doğru anlamaya yönelik bir çabadır ve bu nedenle bizzat bu sorular da doğrudan, hakkında kuşku uyandırdıkları hakikat istemi tarafından harekete geçirilirler. Dolayısıyla, Nietzsche'nin de farkında olduğu gibi, değerini ve nihai meşruluğunu sorgulayanlar bile hakikat arayışından vazgeçemezler (cf. *GS*, 344; *GM*, III, 25). Hakikatin değeri sorusu, kaçınılmaz olarak, Nietzsche'nin böylesine zevk aldığı paradoksal tarzda, tam da kendisi hakkında şüphe uyandırma sürecinde kendi idamesini temin eden hakikat isteminden kaynaklanmaktadır.[1]

Her ne kadar böyle olsa da, hakikat isteminin kendisi hakkında ortaya koyduğu sorular bir yanıt gerektirir ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ikinci kısmının ilk bölümcelerinden biri, Nietzsche'nin kendi yanıtına dair bir ipucu sunar: "Başından beri, neredeyse tasavvur bile edilemeyen sınırsız bir özgürlüğün, endişesizlik ve kayıtsızlığın, yaşama yürekliliği ve neşeliliğinin tadını çıkarmak için cehaletimizi korumanın yolunu nasıl da buluyoruz –sırf hayatın tadını çıkarmak için! Ve ancak bu sağlam, bu katı, granitten cehalet temelinde bilgi bu denli yükselebildi– çok

1. Eninde sonunda bu süreç tamamen karşıt bir sonuca sahip olabilir. Örneğin, Hıristiyanlığın Hıristiyan ahlâkına temel teşkil eden, doğruculuk üzerindeki vurgusu, Nietzsche'ye göre, sonuçta insanların Tanrıya duyulan inançla ilgili yalanı görmelerini olanaklı kılmıştır. Aynı ahlâk artık kendisine karşı dönmüş ve tam da kendi geliştirdiği araçlarla kendi sahtekârlığını fark etmeye mecbur bırakılmaktadır: Nietzsche'nin ortaya koyduğu şekliyle, kendisini alt etme sürecine girmiştir. Bu, başka yerlerde olduğu kadar, *GS*, 357 ve *GM*, III, 27'de de tartışılmıştır; ve 4. bölümün bir kısmında ele alınmaktadır.

daha güçlü bir istemin temelindeki bilgi istemi: bilgisizlik, belirsizlik, yalan istemi! Karşıtı olarak değil ama –arındırılmışı olarak!" (*BGE*, 24). Aynı zamanda, "mantıksal hakikat istemi ancak tüm olayların temelden yanlışlandığı varsayıldıktan sonra söz konusu olabilir" ve "her iki aracı da, önce yanlışlamayı, daha sonra da kendi bakış açısını uygulamaya sokmayı kullanabilen bir dürtü hüküm sürüyor burada" (*WP*, 512) diye yazan Nietzsche, bunun hiç değilse son derece kendine özgü bir görüş olduğunu bilir. Başlangıçta *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de muhatap alınan, hayali bir nesneye sahiptir; "Bir şey nasıl olur da karşıtından türeyebilir? Hakikat yanılgıdan nasıl doğar örneğin? Ya da hakikat istemi, aldanma isteminden?" (*BGE*, 2). Ama Nietzsche'nin bu kitabının temel amacı, kitabın başlığının da gösterdiği gibi, "metafizikçilerin temel inancını ... değerlerin karşıtlığına olan inancı" yadsımaktır. Nietzsche, "doğrunun, doğruculuğun, bencil-olmamanın" kökeni ve değerinin tümüyle "aldatma, bencillik ve hırsta..." yatabileceğini öne sürer. "Hatta", diye yazar, "bu iyi ve saygın şeylerin değerini oluşturan tam da, bunların gizliden gizliye şu aşağılık, şu görünüşte karşıt şeylerle ilişkili olmaları, onlara bağlı ve onlarla iç içe olmaları olabilir pekâlâ –belki özünde onlarla bir bütündürler" (*BGE*, 2).

Nietzsche, hakikat ve yanılgının, bilgi ve cehaletin, iyi ve kötünün birbirinin karşıtı olmadığını iddia etmek ister; bunları tek bir bütün üzerindeki noktalar olarak tahayyül eder. Bu sınır tanımaz tekçilik, yani yalnızca karşıtların değil, genelde her şeyin temelde karşılıklı ilişki içinde olduğu ve karakterlerini bu karşılıklı ilişkilerden türettikleri görüşü, *Şen Bilim*'in 3. kitabında önceden sunulmuştur. Nietzsche burada, neden ve sonuç bakımından bugün "naif insanların ve eski kültür araştırmacılarının yalnızca birbirinden kopuk iki ayrı şey gördüğü yerde muhtelif bir teker tekerlik keşfetmekte" olduğumuzu yazmıştır (*GS*, 112). Bir sonraki bölümde bu genel görüşü ayrıntılı bir şekilde ele alacağım.

Peki ama, Nietzsche'nin hakikat ve yalan konusundaki özgül görüşü nedir? Nietzsche'nin, "Yalnızca derecelendirmenin dereceleri ve ince ayrıntıları hakikati yalandan ayırabilir" iddiasının ana fikri nedir? Nietzsche niçin "bilimin bizi bu *basitleştirilmiş*, adamakıllı sahte dünyada, kılıfına uygun bir şekilde yaratılıp uy-

durulmuş bu dünyada tutmak için elinden geleni ardına koymayışına –canlı bir varlık olarak hayatı sevdiği için ister istemez hatayı sevişine– kahkahalarla gülmek" ister? (*BGE*, 24). Canlı bir varlık olarak bilimin sevdiği hata nedir tam olarak?

Bu soruların yalın bir yanıtı var. Nietzsche'nin, dünyanın, en kapsamlı, en temel veya en dayanaklı görüşlerimizin ve teorilerimizin tavsir ettiği gibi olmadığına, bilakis dünyanın başka bir şey olduğuna inandığını söyleyebilirdik. Böylece, kendi içinde dünyanın, tüm bilimlerimizin ve disiplinlerimizin, en mükemmel ideallerinde bile, kaçınılmaz olarak kavrayamayacakları özellikler tarafından karakterize edildiği ve bu nedenle her betimlememizin dünyayı daha da tahrif ettiği görüşünü Nietzsche'ye atfederdik. Ama Nietzsche'nin daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağım perspektivizmi tam da, dünyanın prensipte yoruma önsel ve yorumdan bağımsız birtakım özellikler barındırdığı görüşünden tümüyle kurtulma çabası gibi görünmektedir. Dünya kendi içinde hiçbir özelliğe sahip değildir, dolayısıyla bu özellikler ne doğru ne de yanlış bir şekilde temsil edilebilirler. Zorunlu olarak dünyayı temsil etme yeteneğine sahip olmadığımız fikri, çok doğru bir şekilde, dünyanın görünüşünün gerçekliğinden kökten bir şekilde farklı olduğu görüşünü önvarsaymaktadır. Ne var ki, Nietzsche bizzat bu önvarsayımı yadsımaktadır: "Böylesi bir ayrıma yetkili olup olmadığımızı hiçbir şekilde yeterince 'bilemeyiz'. Bilgi için, 'hakikat' için bir uzuvdan tümüyle yoksunuz" (*GS*, 354). Ya da notlarında ortaya koyduğu gibi: "Bilim bugün kendini görünür dünyaya teslim etmiş bulunuyor; gerçek bir dünya –neye benzerse benzesin– ama onu bilebilecek, kavrayabilecek herhangi bir uzvumuz yok. Bu noktada şunu sorabiliriz belki: Hiç değilse bu antitezi hangi bilgi uzvuyla ortaya atabiliriz?" (*WP*, 583). Nietzsche, görünür dünyanın olduğu gibi görünen ve gerçeklikten kopuk bir dünya olmadığına inanır; Nietzsche'ye göre görünür dünya, içinde hayatta kalmaya ihtiyaç duyan ve bu nedenle onu kendi amaçları doğrultusunda seçici biçimde düzenlemek zorunda olan herhangi bir varlığa görünen bir dünyadır yalnızca. Gerçeklik ise, görüntünün ardındaki bir şey değil, yalnızca bu çeşitli düzenlemelerin toplamıdır. Dolayısıyla, "sırf" bir görünür dünya nosyonu kurmacadan başka bir şey değildir: "Burada görünüşten

söz etme hakkından bile eser yok" (*WP*, 567).

Daha ılımlı bir görüş, Nietzsche'nin bilimin dünyayı tahrif ederek tanıttığı ve bilgi isteminin de bilgisizlik isteminin arındırılmış şekli olduğu yönündeki iddiasının daha incelikli bir yorumunu sunacaktır. Sözgelimi, Nietzsche bir noktada, sentetik *a priori* yargıların "bizim gibi yaratıkların korunması uğruna doğru olduğuna *inanılması* gerekiyor; kuşkusuz *yanlış* yargılar olabilmelerine rağmen! Ya da daha kesin ve kaba bir dille söylenecek olursa: Sentetik yargıların *a priori* olarak hiç de 'olanaklı olmaması' gerekiyor; hak etmiyoruz onları; bizim ağzımızda yanlış yargılardan başka bir şey olmuyorlar. Sadece, bunlara inanmamız zorunlu kuşkusuz" (*BGE*, 11) diye yazar. Nietzsche'nin yapıtlarında başka yerlerde (sözgelimi *GS*, 110, 265; *WP*, 493) yankısını bulan bu tür bir ifadeden, Nietzsche'nin yalnızca, hayatta kalabilmemiz açısından en temel inançlarımıza bel bağlamayı sürdürmek bizim açımızdan ne denli zorunlu olursa olsun, bu inançların gerçekte olduğu şekliyle dünya ile örtüşüp örtüşmediklerini *bilebilmek* için hiçbir temele sahip olmadığımızı iddia ettiğini göstermek için yararlanılabilirdi. Ama dikkatli bir okuyucu her şeye rağmen, Nietzsche'nin yalnızca sentetik *a priori* yargıların yanlış "olabileceğini" (*sie natürlich noch falsche Urtheile sein konnten*) ve bunların "bizim ağzımızda" (*in unserm Munde*) yanlış olduğunu yazdığını gözlemleyebilir. Öyleyse, Nietzsche bu yargıların sonuçta doğru olabileceğini ve dünyanın yapısını yansıtabileceklerini düşünüp düşünmeme özgürlüğüne sahiptir pekâlâ: Bunu asla kesin olarak bilemeyeceğiz.

Ama pekâlâ olanaklı olabilse de bu yorumun doğru olmadığında ısrar edeceğim. Bir kere, Nietzsche'nin bu tür yargıların yanlış olduğunu kesin bir şekilde iddia ettiği birtakım pasajlarla çelişmektedir (*BGE*, 21; *WP*, 551).[2] Ama daha da önemlisi, bu belirleyici yorum, Nietzsche'nin bilgi isteminin bilgisizlik isteminin

2. Kuşkusuz, Nietzsche'nin bu tür yargıların ancak hakikatin gerçeklikle tekabüliyet olarak yorumlanması koşuluyla yanlış olduğunu düşündüğüne karşı çıkılabilir. Bu, Nietzsche'nin (tekabüliyet olarak kavranan) hakikate yönelik saldırısını, (fayda olarak kavranan) hakikat üzerindeki vurgusuyla bağdaştırma amacı güden pragmatist çabada temel adımdır. Ama daha sonra göreceğimiz üzere, hakikatin doğası konusunda Nietzsche'ye olumlu bir açıklama atfetmeye yönelik bu çaba vahim güçlüklerle karşı karşıya bulunmaktadır.

karşıtı değil yalnızca inceltilmiş, arındırılmış hali olduğu yönündeki görüşünü kavramak açısından fazlasıyla zayıftır. İlk planda Nietzsche'nin niçin "bilgisizlik istemi" gibi bir şeyin var olduğunu düşündüğünü bile açıklayamaz. Sentetik *a priori* yargıların doğru olması olanaklı olsa bile, "bilgisizlik istemi" terimi uygunsuz olduğu kadar anlamsız da olurdu; çünkü bu yargıların doğru olması durumunda, günün birinde tesadüfen hakikati bulma umuduyla –pekâlâ gerçekleşebilecek bir umutla– eldeki bulguların ötesine geçme eğilimimize uygulanmak zorunda kalırdı. Ama bizi inanmaya teşvik ettiği yargılar yanlış olmadıkça ve ayrıca biz, bir anlamda bu yargıların yanlışlığının farkına varmadıkça bilgisizlik istemi diye bir şey söz konusu olamaz. Tüm bunlar hesaba katıldığında, hem problemimiz için farklı bir yaklaşıma hem de sorumuz için farklı bir yanıta ihtiyaç duyuyoruz.

Bu yorumun Nietzsche'nin görüşünü anlaşılır kılmada başarısız olduğu iddiası tek başına, bu yorumun reddedilmesi için bir gerekçe oluşturmaz kuşkusuz, çünkü sonuçta Nietzsche'nin görüşü gerçekten de anlaşılır olmayabilir. Ama Nietzsche'nin tutumunu bilfiil harekete geçiren ve ona ideal olarak akla yatkınlık kazandıran alternatif bir yorum sunarsak, pekâlâ bu tür bir gerekçenin parçası olabilir. Bu yorumu sunabilmek için daha uzun ve daha dolambaçlı bir yola sapmamız gerekiyor; bu kitapta tekrar tekrar göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin yazma biçimi, görüşlerine yönelik bu tür dolambaçlı yaklaşımları genellikle zorunlu kılmaktadır –Nietzsche'nin görüşlerinin gelişigüzel değil, sistematik olarak birbiriyle bağlantılı olduğunu söylemenin başka bir yoludur bu sadece. İlgilendiğimiz meselelerle doğrudan ilgili olduklarını göstermek için ilk bakışta ilintisiz görünen birtakım pasajları okumak ve dikkatli (tabiri caizse, yaratıcı) bir şekilde yorumlamak durumundayız.

Böylesi bir pasajda Nietzsche, her ahlâkın kaçınılmaz olarak, kendisini tatbik edenlere son derece katı kısıtlamalar dayattığını öne sürer. Nietzsche çok doğru bir şekilde, insan doğasının en iyi, kusursuz özgürlükte ifade edildiği varsayımının geçerli kılınamaz olduğunda diretir. Kurallara tabi olmanın doğal olmayan bir tarafı yoktur; aksine "Özgürlüğün, inceliğin, yiğitliğin, dansın ve ustaca kesinliğin dünyasında olan ve/veya olmakta olan her şey, ister biz-

zat düşüncede isterse yönetimde olsun, ister retorikte isterse ikna etmede olsun, ister sanatta isterse etikte olsun, 'bu tür keyfi yasaların zorbalığı' sayesinde gelişebilmiştir ancak; ve tüm ciddiyetiyle bunun 'doğa' ve 'doğal' olma ihtimali hiç de az değildir" (*BGE*, 188). Nietzsche en sevdiği modele yönelir; önce içselleştirilen, sonunda da içgüdü halini alan "binbir türlü" yasaya katı bir şekilde ve ustaca itaat etmenin sonucu olarak en büyük özgürlüğü ve en doğal hali kazanan sanatçı modeline. Ve bunu şu görüşe geneller: "Aslolan ... öyle görünüyor ki ... uzun bir süre, tek yönlü *itaat edilmesi* gerektiği: bu sağlanırsa, uğrunda yeryüzünde yaşamaya değecek, erdem gibi, sanat gibi, müzik gibi, dans gibi, akıl gibi, tinsellik gibi bir şey gelişir ve gelişmektedir de" (*BGE*, 188).[3]

Yeats'in şu dizesinde "Peki ama saflık ve güzellik, görenek ve seremoniden başka nerede doğar?", mükemmel biçimde ifade edilen Nietzsche'nin görüşü, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız, başka bir fikre dayanmaktadır. İnsanların hayatlarının yeni ve farklı bir doğrultuya yöneltilmesini sağlayacak yeni bir yorumla kuşanmadan önce, örgütlü ve örgütleyici bir davranış sisteminin var olabileceği görüşüdür bu. Örneğin, Hıristiyanlık çoktan yerleşikleşmiş bir hayat biçimine dönüşüp, uzun ve sürekli bir çaba sayesinde bu hayat biçimine tümüyle yeni bir önem kazandırmıştır (*GS*, 353). Anlamdaki değişiklikler sonuçta beraberlerinde biçime ilişkin değişiklikler de getirdiğinden (*GM*, II, 12-13), Hıristiyanlık kendi kurallar sistemini, kendisini farklı kılan "zorbalığı"nı geliştirmiştir. Bu sistem, artık yeni bir amaç için temellük edilmeye hazırdır pekâlâ; yeni bir masumiyetin doğabileceği göreneği artık kendi başına tesis edebilecek durumdadır (cf. *GM*, III, 27). Nietzsche, Hıristiyanlığa takipçilerini "zorbalaştırdığı" için ya da insanların hayatlarına kapsamlı bir yön dayattığı için saldırmaz asla. Nietzsche'nin kendisi (bazen varsayıldığı gibi) tek, kesin, belirli

3. Nietzsche'de bu görüşe, ihtimal verilenden çok daha sık rastlanır ve aslında Nietzsche'nin yaklaşımının ayrılmaz parçasıdır; cf. *WP*, 144 ve yanı sıra Nietzsche'nin ara dönem çalışmalarındaki "töreler ahlâkı" tartışması, özellikle de *D*, 9, 13, 14, 16, 18; *HH*, I, 96; *MOM*, 89. Nietzsche *GM*, II, 2'de bu noktayı açıkça vurgular ve tam da alıntılanan pasajlardan neredeyse yalnızca birine gönderme yapar; ayrıca cf. *GM*, III, 9.

hedeflerin ve amaçların düşmanı değildir: "Mutluluğumun formülü: bir Evet, bir Hayır, düz bir çizgi, bir *erek*" (*TI*, I, 44; cf. *A*, 1). Tek kabul edemediğiyse, Hıristiyanlığın tercih ettiği tikel yoldur. Daha da önemlisi, Hıristiyanlığın daima dogmatik olduğu ve seçtiği yolun da pek çok başka yol arasından sadece biri olduğunu daima gizlemeye, örtbas etmeye çalışmış olması gerçeğine asla göz yumamaz Nietzsche. Ama, bu diğer yollardan herhangi birine yönelmenin, Hıristiyanlıktakine benzer "keyfi yasalara" daha az bir tabi kılınmaya yol açmayacağının da farkındadır. Dolayısıyla, bu kendi içinde, Hıristiyanlığa bir karşı çıkış değildir. Bilakis,

> Bu zorbalık, bu keyfiyet, bu haşin ve debdebeli aptallık eğitmiştir tini. Kölelikse, göründüğü kadarıyla, hem kaba hem ince anlamda, tinsel disiplin ve gelişimin vazgeçilmez aracı. Herhangi bir ahlâkı bunu akılda tutarak değerlendirin: "Doğadan" nasiplendiği neyse odur; *laisser aller*'den, pek muazzam özgürlükten nefret etmeyi öğreten ve sınırlı ufuklara ve en yakın ödevlerin gereğini içe işleten – *perspektifimizi daraltmayı* ve böylece bir hayat ve büyüme koşulu olarak kesin anlamda ahmaklığı öğreten. (*BGE*, 188)[4]

Şimdi, bu metinler ışığında sentetik *a priori* yargılar tartışmamıza dönelim. Bunları, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 11. bölümcesinden yapmış olduğum daha önceki alıntılarda yer vermediğim son cümleyi yorumlamak için kullanmak istiyorum: "Bizim ağzımızda bunlar yanlış yargılardan başka bir şey değiller. Ama bunlara duyulan inanç, hayatın perspektife dayalı görünüşüne bağlı görsel kanıt ve en ön plandaki inanç olarak kuşkusuz zorunludur." Bilgi isteminin temelde bilgisizlik istemiyle bağlantılı olduğunu ve yanlışlamanın hayat için gerekli olduğunu, Nietzsche'nin görüşünün gerçeğe yakın ilk tahmini olarak değerlendirin. Herhangi bir etkinliğe ve özellikle de herhangi bir sorgulamaya kal-

4. Nietzsche *WP*, 464, 469'da sanat, felsefe ve bilimle bağlantılı olarak Hıristiyanlık hakkında benzer yorumlarda bulunur. *GM*, III, 12'deyse Hıristiyanlığın dünyayı, duyguları ve bedeni hor görmeye yönelik ayakta tutulan çabasının aslında çok değerli olduğunu; çünkü insanlara perspektiflerin nasıl tersine çevrilebileceğini öğrettiğini iddia eder. Bu şekilde, der Nietzsche, Hıristiyanlık "gelecekteki 'nesnelliği' için gerekli anlığı (intellect) hazırlamıştır", Nietzsche bunu "bilginin emrine sokulmuş bir perspektifler ve dokunaklı yorumlar *çeşitliliği*"ni kullanma yeteneği olarak görür.

kışabilmek için ister istemez seçici olmamız gerekir. Bazı şeyleri ön plana çıkarmalı ve diğerlerini de geri plana plana itmeliyiz. Bazı şeylere öbürlerine kıyasla göreceli daha büyük bir önem atfetmeliyiz ve hatta bazı şeyleri tümüyle göz ardı etmeliyiz. İşe "bütün veriler"le başlamayız ve başlayamayız da (ayrıca sona da erdiremeyiz). Yersiz bir istek ve imkânsız bir hedef olur bu. "Her şeyi kavramak", tüm perspektif ilişkilerine son vermek olurdu, buysa hiçbir şeyin kavranmadığı, bilginin doğasının yanlış kavrandığı anlamına gelirdi. Eğer bir pratiğe veya bir sorgulamaya kalkışacaksak, dünyaya ilişkin birçok soruyu sormaktan belirsiz bir süre için kaçınmalıyız ve ayrıca kaçınmayı da istemeliyiz.

Perspektifin ait olduğu tüm görsel metaforlar topluluğu, bu tanıdık bağlama çok iyi uymaktadır.[5] Her sorgulama belirli bir bakış açısını önvarsaydığından, diğer birçok bakış açısını dışlamaktadır. Ama bunun, her şey hakkında hatasız olmaya çalışılırsa, herhangi bir şey hakkında hatasız olmanın imkânsız olmasından ötürü asla doğru sonuca ulaşamayacağımızı veya asla "nesnel" olamayacağımızı ima etmediğinden emin olmalıyız. Başka bakış açılarının

5. Öyle görünüyor ki, Nietzsche bu görüşüne sanki, ilk kez Leibniz tarafından resim sanatından modern epistemolojiye aktarılmış olan bir metaforu radikalleştirerek ulaşmış gibidir. Leibniz, tıpkı bir şehrin farklı bakış açılarında konumlanmış gözlemcilere farklı görünmesi gibi, bir bütün olarak evrenin de her monada (bölünmez töz) farklı göründüğünü iddia etmiştir. Ama yanı sıra, hem şehrin hem de evrenin kendi özelliklerini tüm gözlemlerden bağımsız olarak kendinde barındırdığına da inanmıştır Leibniz; birbirinden farklı olsa da, farklı monadların algıladığı nesneler, "tek bir evrene ilişkin perspektifler"dir (*Monadology*, 57. bölümce; cf. 58. bölümce ve *Theodicy*, 147. ve 357. bölümceler). Tüm perspektiflerin ötesinde olan dünyanın gerçek doğası, metafizik tasarının yasalarını ve kendi konumumuzu bilseydik nesnel olarak tasvir edilebilirdi. Nietzsche bu eğretilemeyi ciddi açılardan esnetir. *Perspektivizm* terimini *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) başlıklı çalışmadan almıştır; bu çalışma, bir zamanlar Basel'de meslektaşı olan Gustav Teichmüller'e aittir; Teichmüller görevinden istifa ettiğinde, Nietzsche felsefe bölümünde Teichmüller'den boşalan kürsüye, başarısızlıkla sonuçlanan bir başvuruda bulunmuştur (bkz. Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, New York: Oxford University Press, 1980, s. 137). Nietzshe daha sonra bu terimi, böylesi perspektiflerden başka hiçbir şey bulunmadığı ve kendi içinde olduğu şekliyle dünya fikrinin bir kurmaca olduğu görüşüne gönderme yapmak için kullanmıştır: "Sanki perspektif çıkarsandıktan sonra hâlâ bir dünya kalır dal" (*WP*, 567). "Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche" (Nietzsche'de İçkin ve Aşkın Perspektivizm), *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), 473-490 başlıklı çalışmamda perspektivizmin epistemolojisiyle bağlantılı birtakım konuları tartışmıştım.

da olanaklı olduğu gerçeği tek başına, bu bakış açılarını eşit ölçüde meşru kılmaz: Daha sonra göreceğimiz gibi, bir alternatifin kayda değer olup olmamasının, her tikel durum için tek tek kanıtlanması gerekir. Kendisini kavrama sürecine girdiğimizde perspektivizm göreciliğe eşdeğer değildir. Ama perspektivizm, belirli herhangi bir bakış açısının, kendisini benimseyenlere, diğer bakış açılarının hepsininkinden, gerçekten olduğu haliyle dünyaya dair daha iyi bir tasvir sunma anlamında ayrıcalıklı olamayacağını ima etmektedir. Bazı perspektifler diğerlerinden daha iyidir ya da daha iyi oldukları kanıtlanabilir belki. Ama tümü arasında en iyi olan bir perspektif, sonuçta bir perspektif değildir. Perspektivizm ayrıca, bakış açılarımızın çoğunun, ortak nesnelerinin bütünleştirilmiş bir özet tasviri halinde düz bir şekilde birleştirilemeyeceklerini ima etmektedir. Aslında, perspektiflerimizin tümünün de, önemsiz sayılamayacak bir anlamda tek bir nesneye yönelmiş olduğunu yadsımaktadır.[6] Bu önemsiz anlamdaysa, tüm perspektiflerimiz "dünya"ya yöneltilmiştir. Ama böyle bir açıklama yaparak, perspektiflerimizin neye ilişkin olduklarını söylemenin ötesinde, bunun ne olduğunu söyleyebilmek için, her bakış açısınca kabul edilmesi gereken terimler kullanmalıyız; ve bu da, ya bakış açılarından toptan vazgeçilmesi anlamına gelir ya da aralarından birinin kendiliğinden, diğerlerine üstün olduğunun ve "sanki bir perspektif çıkarsanınca ortada hâlâ bir dünya kalırmış gibi!" (*WP*, 567) dünyayı gerçekten olduğu haliyle yansıttığının iddia edilmesi olur.

Yine de, geleneksel bilgi ideali Nietzsche'ye göre, olan her şeyin en azından prensipte bilinebileceğini, tam da "olan her şey" görüşünün anlaşılır olduğunu varsaymaktadır. Bu ideal, eninde sonunda tüm bakış açılarının vazgeçilebilir olduğunu ya da hepsinin, hiçbir özgül mevkiden kaynaklanmadığı halde şeyleri gerçekte oldukları gibi yansıtabilen, her şeyi kapsayan tek bir perspektifte birleştirilebileceğini varsaymaktadır. Nietzsche tam da bu nedenle, sık sık bilişsel terimlere bel bağlasa da, geleneksel olarak bilgi di-

6. Bkz. Richard Rorty, "The World Well Lost", içinde *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), s. 3-18; Nelson Goodman, "The Way the World Is", içinde *Problems and Projects* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), s. 24-32; ve Hilary Putnam, "Reflections on Goodman's *Ways of Worldmaking*", *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 603-618.

ye kabul edilen şeye sahip olabileceğimizi yadsımaya heveslidir: "Bilgi edinme düzeneğimiz 'bilgi' için *tasarlanmamıştır*" (*WP*, 496).[7]

Nietzsche'ye göre bilgi, 'bilgi'nin tersine, kendi doğasında nesnesiyle koşullu bir bağıntı içerir; bu öyle bir bağıntıdır ki, özgül değerler, çıkarlar ve amaçlar öngerektirmekte veya sergilemektedir. Bunların kökünün kazınabileceğini veya temelde kıyaslanabilir olduklarını varsaymanın hiç gereği yoktur. Nietzsche, nesnelliğin "çıkar veya ilgiden yoksun tefekküre dalma" olmadığında ısrar eder; Nietzsche'ye göre, "... perspektife dayalı bir bakış, bir görme vardır, yalnızca perspektife dayalı bir 'bilme' söz konusudur; tek bir şey hakkında *ne denli* etkili konuşulmasına olanak tanırsak, tek bir şeyi gözlemek için de *o denli fazla* gözden, farklı bakışlardan yararlanabiliriz, böylece bu şeye ilişkin 'kavramımız', 'nesnelliğimiz' daha eksiksiz olacaktır" (*GM*, III, 12). Bu farklı bakışların ille de tek bir birleşik tasvire ulaşması gerekmez. Her ne kadar, Nietzsche, "Diyorlar ki: dünya sadece ya düşünce ya istem ya savaş ya aşk ya da nefrettir ... oysa tek tek bunların her biri yanlış: toplamlarıysa doğru" diye yazsa da, bu toplamın ille de üçboyutlu tek bir imge ortaya çıkarması gerekmez.

Bu nedenle, Nietzsche'nin sık sık söz ettiği yanlışlamayı, Nietzsche'nin metinlerinde yanlışlamaya hemen hemen aynı sıklıkta eşlik eden yalınlaştırma ile ilişkilendirmeyi denememiz gerekiyor (*BGE*, 24, 229). Perspektivizm, herhangi bir etkinliğe kalkışabilmek için kendimizde zorunlu olarak bir malzeme seçkisini barındırmamız gerektiğini ve bu seçkinin olabildiğince fazlasını değerlendirmelerimizden dışlamamız gerektiğini içerimler. Bununla beraber, dünyanın kendisi *yerine* görünüşünü gördüğümüzü veya bildiğimizi ima etmez. Perspektif görülen bir nesne değildir; başka tüm nesnelerden bağımsız veya başka nesnelerde kıyaslanamaz, kendi içinde bir bütün oluşturan, kendine yeterli bir şey değildir. Görülen şeyse, basitçe ve sadece bu perspektiften ha-

7. Nietzsche'nin bilişsel terimlere yönelik eşanlı kuşkuculuğu ve itimadı, John Wilcox'un *Truth and Value in Nietzsche* (Nietzsche'de Hakikat ve Değer) (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974) adlı kitabının ilk bölümünde çok güzel tartışılıyor ve genelde bu tartışmaya borçlu olduğumu belirtmeliyim.

reketle görülen dünyanın kendisidir (ama yukarıda sözünü ettiğim önemsiz anlamda).[8]

Bu görsel metaforu takip edebilmek için resim örneğini ele alalım (gerçi, aynı noktayı edebiyat aracılığıyla da vurgulayabilirdik). Örneklerimizi kişinin görüş alanının gerçekçi betimleriyle sınırlasak bile, ressamların gördükleri "her şeyin" resmini yapabilecek olmaları hiçbir anlam ifade etmez. "Dışarıda bıraktıkları" şey, kendi içinde oldukça belirsiz, tek başına saptanamaz bir şeydir ve her biri benzer şekilde "kısmi" kalan diğer resimler aracılığıyla saptanabilir ancak. Nietzsche aynı şekilde, dünyaya ilişkin total veya nihai bir teori veya anlayış olamayacağına inanır. Nietzsche'nin sanatçı modelinde, her şeye ilişkin bir anlayış, tüm üslupları kendinde bütünleştiren veya sonuçta üslupsuzca yapılan bir resme –hem mümkün olmayan hem akıllara sığmayan gerçek bir ucubeye– benzeyecektir.

Dünyaya ilişkin perspektival yaklaşımlar, bundan dolayı, bazen Nietzsche'nin kendisinin de inanabildiği gibi, birbirinden kopuk değildir.[9] Her yaklaşım kendisini düzeltme kapasitesine sahiptir ve birçoğu da bünyesine yeni malzeme dahil edebilir, hatta daha kapsamlı pratik ve sorgulama sistemleri oluşturmak için diğer yaklaşımlarla birleşebilir. Olanaksız olansa, bir noktada mevcut malzemenin "tümünü" tek bir yaklaşımda bütünleştirmemiz veya "her" muhtemel bakış açısına sahip olmamızdır.

Bu görüş, Alain Resnais'in insan davranışının betimlenip açıklanabileceği farklı ama her zaman karşılıklı olarak bağdaşmayan düzeyleri işleyen film çalışması *Mon Oncle d'Amérique*'in (Amerikalı Amcam) final sahnesinde çok iyi açıklanıyor. Bu sahne, ekranı kaplayan ışıl ışıl bir kır manzarasıyla başlar. Daha sonra, manzaranın aslında bir şehrin ortasında olduğu gerçeğini fark edip, bunun üzerine düşünmek zorunda bırakılırız. Böylece, başlangıçta manzara olarak kabul ettiğimiz şeyin, aslında terk edilmiş bir binanın etrafını kuşatan gerçeküstü bir fresk olduğunu görürüz. Hat-

8. Bu argümanı "The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal" (Koyutlanmış Yazar/Yaratıcı: Düzenleyici Bir ideal Olarak Eleştirel Tekçilik), *Critical Inquiry*, 8 (1981), 131-149 başlıklı makalemde ayrıntılı bir şekilde ortaya koydum.

9. "Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche", s. 477-486 başlıklı makalemde bu noktaya ilişkin daha fazla ayrıntı bulunabilir.

ları kesinleşip belirginleştikçe ayrıntıları da yavaş yavaş ortaya çıkar: Dalların ve yaprakların her biri iyice göze çarpar; pürüzlü bir kenar yoktur. Ama kamera yaklaştıkça bu etki kaybolur. Bu uzaklıktan duvarın düz olmadığını, farklı tuğlalardan oluştuğunu fark ederiz; artık çizgiler pütürleşmiş, renkler canlılığını yitirmiştir; manzara hâlâ oradadır ama artık bir gerçeküstücünün çalışmasından çok bir izlenimcinin çalışmasını andırmaktadır. Kamera daha da yakınlaşıp tüm pürüzleri gösterecek biçimde birkaç tuğla üzerinde odaklandığında ise, manzara tamamen gözden kaybolur. Şimdi tek görebildiğimiz, başka fırça darbeleriyle kesişen, üst üste binen ama yine de tuğlaları birbirinden ayıran çizgilerle birbirinden ayrı duran fırça darbeleridir. Film sahnesinin bize sorduğu soru ise şudur: Resmin gerçek çizgileri ve renkleri hangisidir? Gerçek resim hangisidir? Filmin bu soruya verdiği yanıt, bu vakanın olguları hakkında ne bilirsek bilelim, bir çizgi ve renk grubunu görüyorsak, başka bir grubu, resmin başka bir "değişkesi"ni göremeyeceğimizdir. Resim tüm bu grupların birbirine eklenmesinden oluşur; ama bu, tüm bu değişkelerin birer görünüşünü teşkil ettiği gerçeklik olan tek bir şey üretmeyen özel bir birleştirmedir. Resim tam da, her biri belirli bir uzaklıktan, belirli bir bakış açısından görülen bu görünüşlerin toplamıdır. Eğer bunlar, hepsinde de bulunabilecek tek bir şeyin görünüşleri değillerse (tabii ki, orada yalnızca tek bir duvar veya resim, tek bir "nesne" bulunduğuna ilişkin saçma anlam dışında), gerçekten de "burada görünüşten söz etme hakkımızdan eser kalmaz".

Bundan dolayı, Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye niçin hakikate yalanın, belirsizliğin ve bilgisizliğin üstünde değer biçiyoruz sorusuyla başladığında, çok dikkatli olmamız gerekmektedir. Söylediklerini ciddiye almamız gerekir ama yanı sıra, daha sonraki yapıtları kadar bu çalışmasına da hâkim olan sezginin bize kılavuzluk etmesine olanak tanımamız gerekir. Nietzsche, hakikati bir kenara bırakıp, onun yerine yanlış kabul ettiğimiz şeyin peşine düşmemiz gerektiği yönünde saçma bir fikir öne sürmemektedir. Ayrıca, bazen düşünüldüğü gibi, ancak isteseydik, ancak "farklı bir perspektif benimseseydik", olanın ne olduğu konusunda fikrimizi değiştirebilirdik de demektedir. Bir kere perspektifler isteyerek benimsenemezler; kaçınılmaz olarak yeni hayat

biçimleri ihtiva eden yeni yorumlara, yalnızca büyük çabalarla ve en azından o an için makul bir nedenmiş gibi görünen şey uğruna ulaşılabilir (*BGE*, 55, 188). Nietzsche farklı bir noktayı vurgulamaktadır. O, tam da aynı karakter özelliğinin farklı bağlamlarda çok farklı değerlere sahip olabilmesi gibi, tam da "sıradan insanların erdemlerinin bir felsefecide karakter bozukluğu ve zayıflık belirtisine dönüşebilmesi gibi" (*BGE*, 30), aynı şeylerin her bakış açısından doğru ya da yanlış olduğunu veya hakikatin daima yararlı, yalanınsa daima zararlı olduğunu düşünmenin de yanlış olabileceğini öne sürer: "Bir şey, son derece zararlı ve tehlikeli olduğunda doğru olabilir. Gerçekten de, kendisini tam anlamıyla bilenlerin yok olması, bu durumda bir tinin gücünün, kişinin 'hakikat'in ne kadarına hâlâ zar zor tahammül edebildiğine –ya da daha açık bir ifadeyle, kişinin bunun sulandırılmasına, üstünün örtülmesine, yumuşatılmasına, tahrif edilmesine ne ölçüde *gerek duyduğuna*– bakılarak ölçülmesi gerekmesi, varoluşun temel bir özelliği olabilir" (*BGE*, 39).

Nietzsche'nin yapıtlarında sık rastlanan bir görüştür bu (örneğin, *BT*, 7; *D*, 507; *GS*, 344, 347). Ama bence bu görüş, "pragmatist" hakikat teorisi olarak bilinen şeyin bir değişkesini Nietzsche'ye atfeden popüler ve etkili yaklaşımın kabul edilmesini iyice zorlaştırıyor.[10] Bu yaklaşıma göre, Nietzsche'nin hakikate yönelik saldırısı yalnızca en geleneksel hakikat anlayışlarına yönelmiştir –yani, olgulara tekabül eden hakikate. Oysa, Nietzsche'nin kendisi, insan türüne yararlı olan ve değerli olduğu düşünülen hakikati kabul etmekte ve övgüler yağdırmaktadır.[11]

10. Bu görüş özgün ve güçlü bir biçimde Arthur C. Danto tarafından sunulmuştu, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), 3. bölüm. Bu bölümde bu yapıta yapılacak diğer göndermeler metinde parantez içinde belirtilecek. Bu görüş, çeşitli uyarlamalarda birçok başka yazar tarafından da kabul edilmiştir. Bunlar arasında, Daniel Brazeale, *Philosopyh and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks from the Early 1870's* (Felsefe ve Hakikat: Nietzsche'nin 1870'lerin Başlarına Ait Notlarından Seçmeler) (New Jersey: Humanities Press, 1979), s. xxxi-xxxviii, Ruediger Hermann Grimm, "Circularity and Self-Reference in Nietzsche" (Nietzsche'de Döngüsellik ve Öz-gönderge), *Metaphilosophy*, 10 (1979), 289-305 ve Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche* de yer almaktadır.

11. Mary Warnock, "Nietzsche's Theory of Truth" (Nietzsche'nin Hakikat Teorisi), içinde Malcolm Pasley, der., *Nietzsche: Imagery and Thought* (Nietzsche: İmgelem ve Düşünce) (Londra: Methuen, 1978), s. 33-63. Warnock bu

Danto'nun kısa ve net bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Nietzsche'nin kendi pozitif hakikat teorisi, "*p* işe yararken *q* yaramıyorsa, *p*'nin doğru q'nunsa yanlış olduğunu" savunur (s. 72).

Bu yoruma göre Nietzsche, hakikate ilişkin tekabüliyet teorisini kabul ediyorsak, tüm inançlarımızın yanlış olmaya mahkûm olduğuna inanmaktadır, çünkü sonuçta hiçbir olgu yoktur ve dolayısıyla söz konusu bu inançların tekabül edebileceği bir şey mevcut değildir. Bununla beraber, aşağıdaki pasaja dayanılarak gösterilmeye çalışılacağı gibi, Nietzsche yine de, pragmatist teoriyi kabul edersek inançlarımızdan bazılarının sonuçta doğru olabileceğini iddia etmektedir: "*Bir sav değildir hayat.* –İçinde yaşayabildiğimiz bir dünya hazırladık kendimize –bunu da, cisimler, sınırlar, düzlemler, nedenler ve sonuçlar, devinim ve devinimsizlik, biçim ve içerik koyutlayarak yaptık; bu inanç yasaları olmaksızın hiç kimse hayata katlanamaz artık. Ama bu, bunların doğruluğunu kanıtlamaz. Bir sav değildir hayat. Hayatın koşulları hata, yanılgı içerebilir" (*GS*, 121; cf. *BGE*, 4).[12] Ama bana öyle geliyor ki, Nietzsche burada her şeye rağmen herhangi bir hakikat teorisini kabul ediyorsa, bu tekabüliyet teorisinden başkası değildir. Hayat açısından taşıdıkları değer ne olursa olsun, temel inançlarımızın yanlış olduğunu iddia etmektedir Nietzsche; bu ise bu teoriyi reddetmekten öte bir şeydir. Bilakis, tam da bu teoriyi önvarsayıyor ve Nietzsche'nin bizim hem iyi hem de doğru yaşama umudumuza ilişkin kötümserliğini ifade ediyor gibidir. Nietzsche *Güç İstemi*'nde de benzer bir noktayı vurgular: "Türün korunması açısından ne denli gerekli olursa olsun, bir inancın hakikatle hiçbir ilgisi yóktur" (487). Bu pasaj, kesinlikle dünyayla örtüşmenin *yerine* bir hakikat kriteri olarak hayatın vazgeçilmezliğini önermediği için, pragmatist teorinin Nietzsche'ye atfedilmesine karşı çıkan güçlü bir kanıttır. Hakikat, geleneksel olarak kavrandığı şekliyle,

çalışmasında, bu iki hakikat görüşünün Nietzsche'nin yaklaşımında ciddi bir çelişki yarattığını öne sürer. Daha yakın bir tarihte, Richard Schacht, *Nietzsche* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983), adlı kitabında, 2. bölüm, Nietzsche'ye hakikate dair hem bir tekabüliyet teorisi hem de pragmatist bir teori atfetmeye çalışmıştır ve bunu, her birinin uygulanması düşünülen alanları birbirinden ayırarak yapmıştır.

12. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Felsefeci Olarak Nietzsche), s. 86-87'de bu fikri ayrıntılı bir şekilde tartışır.

hakikatin bir art alandan, çıkarlardan veya değerlerden bağımsız olduğu fikrini içerir. Nietzsche bu fikrin anlaşılır olduğunu sık sık yadsıyor gibidir, ama bunun yerine kendi pozitif teorisini önermez.

Nietzsche, doğru olan şeyin daima değerli olup olmadığı sorusuna ciddi biçimde kafa yormaktadır. Ama açık seçik böyle olduğunu düşünmediğinden, pragmatist yorumun önerdiği bir şey olan, faydalılık olarak hakikate ilişkin bir analizi Nietzsche'ye atfetmek bana zor geliyor. Hatanın, ama bizim kavradığımız şekliyle hatanın, hakikatten daha yararlı ve değerli olduğunu yazar Nietzsche sık sık. Ama söz konusu yoruma göre yapması gerektiği gibi, hatanın daha yararlı ve değerli olması nedeniyle, tekabüliyet teorisinin hata olarak gördüğü şeyin, pragmatist bir bakış açısından hakikat olduğunu yazmaz: "İnsanların kendilerine tanıyabileceği en pahalı lükstür hata; bir de, fizyolojik bir hataya dönüşecek olursa, hayat açısından çok riskli bir hal alır. Sonuçta insanların şimdiye dek ödediği en pahalı bedel nedir ki? 'Hakikatleri' için: *fizyolojilerinde* hep hatalı oldukları için" (*WP*, 544; cf. 453).

John Wilcox'un ikna edici biçimde gösterdiği gibi, Nietzsche büyük ölçüde "bilişselci" söz dağarcığına yaslanır. Ama tikel inançları, tutumları veya görüşleri doğru veya yanlış olarak tanımlayabilmek için ille de hakikati ve yalanı oluşturan *genel* bir teoriye sahip olunması gerekmez. Şu metin, Nietzsche'nin bu tür bir teoriyle, özellikle de pragmatist bir teoriyle ilgisi olmadığını gösteriyor: "İnsan sürüsünü, türe yararlı olabilecek kadar çok 'biliyoruz' (ya da inanıyoruz veya hayal ediyoruz); üstelik, burada 'fayda' denen şey de, temelde bir inanç yalnızca, hayali bir şey, hatta belki de kesinlikle, 'bir gün yok olacağımız'a dair en vahim aptallık" (*GS*, 354). Nietzsche burada, daima Nietzsche'nin hakikat teorisine getirilen pragmatist yorumu desteklemek için kullanılan bir pasajda bile, bilgi, inanç ve hayal nosyonlarını harmanlamaktadır. Ayrıca, faydanın hakikati oluşturduğunu iddia etmediği gibi, hakikati açıkladığını bile dile getirmez. Bunun yerine, bir görüşün faydalı olduğu yollu *inancımızın*, kendisi bile pekâlâ yanlış olabilecek bir inancın, bizi aslında, konu bu olsun ya da olmasın, bu tikel görüşü doğru diye kabul etmeye mecbur eden şey olduğunu yazar. Bu iddia, akla yatkın hiçbir anlamda, bu kavramı ayrıntılı biçimde açıklamayı, ona genel bir tanım getirmeyi ve

doğru diye addedilen tüm bu görüşlerimizin aslında niçin dünyayla bu ilişkiye girdiğini açıklamayı hedefleyen bir hakikat teorisi değildir.

Ayrıca, bazen ileri sürüldüğünün tersine, Nietzsche hakikati hiçbir zaman fayda veya güç olarak analiz etmemiştir.[13] Hakikatin güçlülük hissiyle ilişkili olduğunu yazmıştır yalnızca: "Hakikatin kriteri güçlülük hissinin artışında yatar" (*WP*, 534; cf. 455). Ama hakikatin doğasına ilişkin kendi açıklaması olmak şöyle dursun, bazı tikel görüşlerin doğru olmadığı sonradan anlaşılsa bile, insanların bu görüşleri yine de doğru olarak kabul ettikleri gerçeğine ilişkin açıklamasıdır bu yalnızca. Nietzsche, Hıristiyan hayat ve dünya yorumuyla bağlantılı her şeyi reddeder, ama *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin büyük bir bölümünü de, bu yanlış görüşün "zayıflar"ın "güçlüler" üzerinde güç sahibi olmalarını ve güç sahibi olduklarını hissetmelerini olanaklı kıldığını gösterme çabasına vakfeder: "Zayıfların /güçsüz olanların/ *bir* tür üstünlük taslama istemi, onların sağlıklılara zulmetmeye uzanan sapkın yollara yönelmiş içgüdüleri –Burada ortaya çıkarılamaz mı, en zayıfın güç istemi!" (*GM*, III, 14). Bu nedenle, güç ve güçlülük hissi, hakikati faydanın yaptığından daha fazla kavramaz. Sanırım Nietzsche, bu fikirleri birer analiz olarak, hakikati tesis eden şeye dair pozitif öneriler olarak sunmamaktadır. Bunun yerine, alışkanlık sonucu doğru addettiğimiz şeyin, yararlı olduğunu *düşündüğümüz* ve kendimizi güçlü hissetmemizi olanaklı kılan veya bizi gerçekten güçlü kılan şey olduğunu iddia etmektedir. Ama neyin yararlı olduğu konusunda yanılabiliriz. Her durumda da, bir bağlamda yararlı olan şey, bir diğerinde zararlı olabilir; sürünün yararına olan ve onu güçlü kılan şey, bireye zarar verip onu güçsüz kılabilir; bugün önemli olan, gelecek için ölümcül olabilir (cf. *GM*, Önsöz, 6; *WP*, 647). Şu ünlü pasajın da açıkça gösterdiği gibi, Nietzsche bir hakikat teorisi sunma derdinde değildir: "Bir yargının yanlışlığı ille de bir yargıya itiraz etmemizi zorunlu kılmaz ... Asıl önemli olan, ne denli hayat-yükseltici, hayat-koruyucu, türü-koruyucu ve hatta türü-geliştirici olduğudur ... Yalanı bir hayat koşulu olarak kabul etmek –bu kesinlikle, alışıldık değer duygularına tehlikeli bir

13. Bu görüş Grimm tarafından savunulmaktadır; bkz. "Circularity and Self-Reference" (Döngüsellik ve Öz-gönderge), s. 297.

şekilde karşı çıkılması anlamına gelir: Bunu göze alan bir felsefeyse, sadece bununla bile kendisini iyinin ve kötünün ötesine yerleştirir" (*BGE*, 4).

Nietzsche "en yanlış yargılar (*a priori* sentetik yargılar da dahil olmak üzere) bizim için en vazgeçilmez olanlarıdır" diye yazar. Ama vazgeçilmezliğin veya hayatı yükseltme ve geliştirmenin, hakikatin doğasına ilişkin anlayışımız olarak, "olgularla örtüşme"nin yerini almasını önermez. Hakikat ile bilginin, ne olursa olsun, daima yararlı ve bilgisizlik ile yalanın da zararlı olduğunun varsayılmasına karşı uyarıda bulunmaktadır yalnızca. Eğer mümkünse, en temel inançlarımızın sonuçta doğru *olduğunu* belirten farklı bir hakikat analizi sunmak için "yalanı bir hayat koşulu olarak kabul etmek" isteyen bir felsefeyi benimsememeliyiz. Nietzsche, en temel inançlarımızın çoğunun yanlış olduğunu, ama yine de bu inançların bize zarar vermeleri şöyle dursun, şimdiye dek en büyük yararlardan bazılarını sağladığını iddia eder. Ama yararlı olmalarının bunları doğru kıldığını savunmaz asla.

Nietzsche'nin görüşünü ayrıntılı biçimde açıklarken, kendisinin diğer alanlara genellemeye can attığı sanatsal modele başvurmayı tercih ettim. Bir anlamda bir romancı, aynen bir ressamın bir resimde yansıtılabilecek her şeyi yansıtması gibi, bir romanda anlatılabilecek her şeyi anlatır. Ama başka bir anlamdaysa, tüm anlatılar ve yansıtmalar, sonsuz sayıda bilgiyi dışarıda bırakmaktadır. Ressamlar "tamamen gördükleri şeyin" resmini yapabilirler; ama gördükleri şey kaçınılmaz olarak manzaranın son derece kendine özgü, dolayımlanan "parçası"dır ve genellikle herhangi bir manzaranın parçası veya sonuçta dünyanın başka bir parçası değildir. Ernst Gombrich'in *Art and Illusion*'da (Sanat ve Yanılsama) göstermiş olduğu gibi, en yalın bir konunun aslına en sadık temsili bile, basit bir temsil değildir.[14] Bütün ressamlar zorunlu olarak bir üslup kullanır ve bu da, onlara belirli tercihler, kararlar ve dışlamalar dayatır; dahası, bu üslup kapsamında her biri, çok sayıda daha özel kararlar vermek zorundadır. Her karar, ne denli genel veya özel olduğu önemli olmaksızın, kişinin seçtiği konunun öğelerini, diğer öğelerin göz ardı edilmesi pahasına ön plana çıkarır ve dolayısıyla, tam da bu konunun yaratılmasından so-

14. Ernst Gombrich, *Art and Illusion* (New York: Pantheon, 1961), s. 63.

rumludur. Bu bağlamda, elinizdeki kitabın akışında bizi tekrar meşgul edecek olan, önemli bir muğlaklık bulunmaktadır: Ressamların daha önce mevcut olan bir konuyu betimlediklerini mi söylememiz gerekir, yoksa sanat pratiği esnasında konuyu tamamen kendileri mi yaratmaktadırlar? Empresyonizm, neoklasik yapıtları karakterize eden nesnelerin kesin hatlarını yansıtamaz, hatta bunu tasvip etmez bile; ama renklendirilen gölgelerin etkileşimi aynı nedenle, neoklasik ressamların hem araçlarının hem de imgelemlerinin ötesindedir.

Sanırım tüm bunlar, Nietzsche'nin şu haykırışında barınan şeyin parçasıdır: "İnsanlar ne tuhaf bir basitleştirme ve tahrifatın içinde yaşıyorlar!" (*BGE*, 24). Ama bu yalnızca bir parçadır ve şimdiye kadar söylediklerimi daha önce, Nietzsche'nin görüşünün gerçeğe yakın ilk tahmini olarak tanımlamamın nedeni de bu. Neden basit. Sonuçta dünyanın hiçbir seçime bağlı olmayan bir temsilinin söz konusu olduğuna ve bu temsilin bir doğruluk ölçütü oluşturduğuna inanmadıkça seçme, ayırma ve basitleştirme, önümüzde duran şeyin tahrif edilmesi anlamına gelmez. Ama Nietzsche'nin perspektivizmi bu olanağın doğrudan doğruya yadsınmasıdır. Dolayısıyla, Nietzsche, dünyayla baş etmek için onu basitleştirdiğimiz gerekçesiyle dünyayı tahrif ettiğimizi iddia etme hakkını haiz değildir.

Resme ilişkin analojiye bir kez daha dönelim. Resimler, yapılmakta oldukları üslubun buyruklarını nedensizce hiçe sayarlarsa, konularını tahrif ettikleri söylenebilir. Sözgelimi, gerçeküstü bir portre, modelinin yüzünü hiç yere parlak mor resmetseydi veya yapıtın bir bölümü analitik kübizmin ifade tarzını içerseydi bir tahrif olurdu. Söz konusu özellik için bir gerekçe bulabilirsek, yapıtın artık başlangıçta kendisi için belirlediğimiz üsluba ait oluşu kesinliğini yitirecektir: Uzlaşımın başarılı bir şekilde hiçe sayılması ise yeniliktir ve tahrifat sorunu da bu durumda söz konusu olamaz. Yerleşik kuralların yersiz bir şekilde göz ardı edilmesinden kaynaklanan tahrif ise, Nietzsche'nin kesinlikle aşina olduğu bir fenomendir. Ama bu tür küçük hataların nasıl olup da Nietzsche'nin kesin ve ısrarcı bir şekilde "yalanı bir hayat koşulu olarak kabul etme" arzusunu açıklayabileceğiyse tamamen belirsizdir.

Basitleştirme ve tahrif etme birbirlerinden büyük ölçüde fark-

lıdır. İyi ama o zaman Nietzsche niçin bu ikisinden bu kadar sık bir arada söz etmektedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için bir kez daha uzun bir yol almamız gerekiyor. Önce, ilk bakışta ilgisiz görünen başka bir metne dönmemiz gerekiyor: "Bugün Avrupa'da ahlâk, bir sürü hayvanı ahlâkına dönüşmüş durumda –başka bir deyişle, anladığımız şekliyle, yanında, önünde, arkasında başka tiplerinin, her şeyden önemlisi de *daha yüksek* ahlâkların olanaklı olduğu veya olanaklı olması gerektiği, sırf bir *tek* insan ahlâkına dönüşmüş durumda. Ama bu ahlâk, böyle bir 'olanağa', böyle bir 'gerekirliğe' tüm gücüyle direniyor: İnatla, amansızca 'Ben ahlâkın kendisiyim, benim dışımda hiçbir şey ahlâk olamaz' diyor" (*BGE*, 202; cf. *A*, 57). Burada bizim açımızdan önemli olansa, belirli bir düşünce ve eylem sisteminin kendi bünyesinde, kendisinin bu tür olası tek sistem olduğu önermesini içeriyor olması fikridir. Böylesi bir sistemin nesnel hakikat ve doğruluk iddiası, bağlayıcı olma iddiası ise, tam da bu önermede içerilmekte ve başarısı da tamamen bu önermenin başarısına bağlı olmaktadır. Nietzsche'nin vurgusu geneldir ve ahlâka özgü değildir (*WP*, 514). Nietzsche, tüm insan pratiklerinin –ahlâki, dinsel, sanatsal veya bilişsel– tartışmakta olduğum türde bir seçme ve basitleştirme içerdiğine inanır. Dolayısıyla, herhangi tikel bir sistemin alternatifleri daima bulunabilir. Ama Nietzsche aynı zamanda, neyle ilgilenirsek ilgilenelim onu kaçınılmaz olarak basitleştirmemize rağmen, en azından çoğu durumda bunu yapmadığımızı düşündüğümüzün de doğru olduğuna inanır. İşte tam da bu noktada, tahrif etme sahnede boy gösterir: Kişinin kalkıştığı veya en fazla değer verdiği belirli bir teşebbüs basitleştirmeden muaf olduğu, yani tek olanaklı veya doğru işlem tarzı olduğu inancıyla üretilmektedir.

Peki bu yorum Nietzsche'nin yalanın bir hayat koşulu olduğu yönündeki güçlü görüşünü açıklar mı? Resimde gerçekçiliğin, pek çok olanaklı janrdan yalnızca biri olduğunu anladık diyelim: Bu durumda, gerçekçi resimlerin tek başına görsel dünyayı gerçekten olduğu gibi yansıttığı inancını basitçe terk edemez miyiz? Hatta, ne tür bir teşebbüsün bizi ilgilendirdiğine gelince aynı hoşgörülü yaklaşımı geliştiremez miyiz? Bu noktada, yapmamız gereken şeyin, pratiklerimiz ve hayat tarzlarımız konusunda daha özbilinçli ve daha az kibirli olmak, bunların olumsal temellerinin far-

kına varmak ve belki de dünyayı gerçekten olduğu haliyle yansıtma amacından vazgeçmek olduğu iddia edilebilir. Bu yeni tevazu, tahrifin kökünü kazıyabilirdi pekâlâ. Bu durumda, Nietzsche'nin yaşadığımız dünyayı kaçınılmaz olarak tahrif etmek zorunda olduğumuz yönündeki görüşü, az biraz farkla başka bir gereksiz abartı gibi görünecekti.

Ama Nietzsche çok daha komplike bir şeyi düşünmektedir:

> Tinsel bakışları ve içgörülerinin gücüyle, insanların çevresindeki mesafe, tabiri caizse etrafındaki uzam büyüyor: Dünyaları giderek genişliyor; hiç görülmemiş yeni yıldızlar, yeni muammalar ve imgeler görür hale geliyor. Kim bilir belki de, tinin gözünün keskinliğini ve doğruculuğunu uyguladığı her şey, bu uygulama için bir fırsattan başka bir şey değildi, çocuklar ve çocuksu olanlar için bir şeydi. Belki de, en büyük mücadelelere ve ıstıraplara yol açan en aziz kavramların, "Tanrı" ve "günah" kavramlarının bize, bir çocuk oyuncağının ve bir çocuğun çektiği acının yaşlıya göründüğünden daha önemli değilmiş gibi görüneceği gün gelecektir –belki de, "yaşlı" bu durumda başka bir oyuncağın, başka bir acının ihtiyacını çekecektir –hâlâ yeterince çocuk olan, ebedi çocuk olan!– (*BGE*, 57; cf. *Z*, I, 1).

Bu pasaj, en temel inançlarımız ve değerlerimizin günün birinde modası geçmiş, yararsız diğer fikirlerle birlikte bir kenara atılabileceğini öne sürer. Şimdiye dek ne denli kaçınılmaz ve def edilemez görünmüş olurlarsa olsun, en büyük değerlerimiz bir gün, bir çocuk oyuncağının bir yetişkine göründüğü gibi görünecektir: Tüm eskiyen oyuncaklar gibi değer kaybedip bir kenara atılmaya mahkûmdur.

Bu metin, dinsel tutumun hiçbir zaman değer taşımamış olduğunu söylemekten temkinli bir şekilde kaçınır. Nietzsche hiçbir durumda buna inanmaz ve *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin üçüncü denemesi, Nietzsche'nin Hıristiyanlığın dehşetleri olarak gördüğü şeylere rağmen, Hıristiyanlığın niçin yine de, kınıyor göründüğü hayat açısından elzem olduğunu gösterme çabasına adanmıştır. Ama Nietzsche, Hıristiyanlığın insanın ıstırabı olgusuna ilişkin yorumunun artık gücünü yitirdiğine ve şimdiye dek hizmet ettiği amaca –en azından bazı insanlar açısından– hizmet edemeyecek duruma geldiğine inanır. Bu yüzden Hıristiyanlık bir anlamda tıpkı

eskimiş oyuncak gibi bir kenara atılmalıdır; daha önce öylesine etkili bir şekilde giderdiği vahim sefalet, günün birinde bir çocuğun çektiği acıdan daha fazla bir şey değilmiş gibi görünebilir.

Yaşlanma ve olgunlaşma metaforunu daha da ileri götürmek açısından burası Nietzsche için mükemmel bir yer olurdu. Artık çocuksu acıları ve çocuksu oyuncakları hepten terk etmemiz gerektiğini, dünyaya gerçekten olduğu haliyle, hiçbir destek aramadan, berrak gözlerle ve çocukça isteklere, korkulara kapılmaksızın bakmamız gerektiğini yazabilirdi pekâlâ. Ama Nietzsche metaforu bu yönde geliştirmek yerine, başlangıçtaki konumunu yineleyip, yaşlının, kuşkusuz bir kez daha çocuk olmaktan başka bir anlama gelemeyecek "başka bir oyuncak ve başka bir acıya" ihtiyaç duyabileceğini öne sürer. Nietzsche bunları "ebedi çocukluklar" olarak tanımladığında, zamanı gelince bu yeni oyuncak ve bu yeni acıdan da vazgeçileceğini ve yerlerini yenilerinin alacağını ima etmektedir.

"Kişinin olgunluğu –kişinin bir çocuk olarak oyunda büründüğü ciddiliğin tekrar bulunmasına dayanır" (*BGE*, 94). Bilgelik ve yaş, gençliğin ve toyluğun yerini temelli almaz (cf. *BGE*, 31). Artık yaşlıya sırf bir oyuncak olarak görünen şey, geçmişte çocuk açısından yalnızca temsil/tasarım değil gerçekliktir.[15] Ama yaşlının mevcut oyuncakları, kendi bakış açısından aynı zamanda bizzat gerçeklik olarak görünmelidir. Bunu konumuza uyarladığımızda, metafor dünyayı anlamaya çalışma çabalarımızda yalnızca dünyayı basitleştirmekle kalmayıp, yanı sıra bunu yaptığımızı düşünemediğimizi de çağrıştırmaktadır. Kişinin yeni bir görüş, yorum, resim, teori, roman veya ahlâk yaratmak üzere harekete geçirilebilmesi için, bunun basitçe aynı ölçüde iyi pek çok alternatiften biri olduğunu düşünmemesi gerekir; kişi, bunun çok iyi, hatta en iyi görüş, yorum, resim, teori, roman veya ahlâk olduğuna inanmalıdır. Nietzsche, hakikatin keşfedilmediğini, yaratıldığını yazar (*BGE*, 211; *WP*, 552); ama yine de, hakikati yaratmayı sürdürebilmemiz için, hakikati keşfedilen bir şeymiş gibi tahayyül etmemiz gerektiğine inanır (*Z*, I, 8; II, 13; *WP*, 597).

15. Bkz. Gombrich'in *Meditations on a Hobby-Horse* (Bir Oyuncak At Üstüne Düşünümler) (Londra: Phaidon Press, 1963), s. 1-11 adlı kitabının, kitapla aynı adı taşıyan denemesi.

Sözgelimi, resimde veya edebiyattaki radikal bir yeniliği ele alalım: tek-noktalı perspektif veya kübizm, natüralizm veya bilinç akışı.* Bunlardan genellikle "üslup" diye söz ederiz ve buna bağlı olarak da, şimdiye kadar tasvir edilecek ne vardıysa onları, yeni şekillerde tasvir etme araçları olduklarını düşünürüz. Yine de bu tür yenilikler, önceden var olan bir dünyayı basitçe yeni şekillerde temsil etmemizi olanaklı kılmaz. En azından mümkün olabildiğince, resmedilecek ya da yazılacak yeni şeyler üretirler; artık ilk kez tam olarak temsil edebileceğimiz gerçekliğin yeni boyutlarını yaratırlar.

Analitik kübizmin bir görüşüne göre, Picasso, bir nesnenin birçok yüzeyinin aynı anda yansıtılabilmesini olanaklı kılmıştır. Bunu yaparken de, resmin konusunun etkinlik alanının görülen yüzeylerinden daha fazlasını resmetmiştir. Picasso kendisi, *Nude with Draperies* (1907) adlı eseri başarıya ulaştıysa, "renk işaretlerine göre ... kişinin kendini bir heykelle karşı karşıya bulduğu gibi" tuvali "parça parça kesip" yeniden birleştirmenin de olanaklı olması gerektiğini belirtmiştir.[16] Picasso'nun başarısı, sadece biçimsel bir yenilik getirmiş olmaktan ibaret değildir; o, cidden, bir şeyi tasvir etme ediminde tam da bu şeyi yaratmıştır – yalnızca dünyaya yeni bir bakış biçimi değil, dünyanın aynı ölçüde önemli olan, bakılması gereken yeni bir boyutunu yaratmıştır. Bu ve diğer benzeri başarıların tanımlanması gereken çift anlamlı tarz, Nietzsche'nin hakikat ve gerçekliğe yönelik kendi tutumundaki muğlaklıklara mükemmel biçimde uymaktadır. Nietzsche, bir kez

* "Roman, öykü gibi yazın türlerinde insanı, düşleri, izlenimleri, düşünceleri, iç dünyası ve bilinçaltıyla yansıtmak için başvurulan yöntem: James Joyce'la başlayan bu yöntemde kişilerin düşünceleri mantık ve zaman sırası izlemez. İç konuşma ve konuşturmaların ön plana çıktığı bilinç akışı yönteminde roman ya da öykü kişisi aynı zaman dilimi içinde değişik zaman dilimlerini yaşar. Yazar birbiriyle bağlantısı olmayan sıçramalar, atlamalar yapan düşünceleri yansıtabilmek için konuşma biçimlerini bozan, kesintili tümceler kurar. Bir anlatım yöntemi olan bilinç akışı yöntemini kimi yazarlar yapıtlarında özellikle kullanmaya özen göstermiştir. Temel olarak 'insan nedir' sorusuna bağlanan bu yöntem çağdaş oyun yazarlarınca da kullanılmıştır. Virginia Woolf, William Faulkner, Samuel Beckett, Eugene Ionesco bu yöntemi kullanan başlıca yazarlardır. Yazınımızda Adalet Ağaoğlu ile Selim İleri de adları ilk akla gelenlerdir". Beşir Göğüş, vd., *Yazın Terimleri Sözlüğü*, Dil Derneği, Ankara, 1998, s. 26.

16. Alıntı, Douglas Cooper, *The Cubist Epoch* (Londra: Phaidon Press, 1970), s. 33'ten.

daha sanattan yapılan bir genellemeye dayanarak, ahlâkta olduğu kadar bilimdeki büyük atılımların, tam da yeni betimleme ve değerlendirme yöntemleri icat etme sürecinde betimlenecek veya değerlendirilecek yeni bir şey ürettiğine inanır. Galileo ve Newton'un formülleştirip sayıya dökmesinden önce hareket yasalarının var olup olmadığı şeklindeki olağan soruya Nietzsche'nin vereceği yanıt, bu yasaların –tıpkı maddi nesnelerin tüm yüzeylerinin, Picasso'nun bize nasıl yapılabileceğini ilk kez göstermesinden önce de, orada resmedilmeyi beklemelerinde olduğu gibi– mevcut oldukları olurdu kuşkusuz.

İyinin ve Kötünün Ötesinde, geleneksel felsefi düşüncelere ilişkin bir tartışmayla başlar. Nietzsche, bu düşüncelerin çoğunun, tıpkı hakikatin mutlak değeri ve nesnel bilginin olanaklı oluşu gibi, çok kolay ve pek düşünülmeden doğru kabul edildiğini yazar. Bu görüşleri genellikle, olsa olsa üstünkörü bir tarzda sorgular; bazen kısaca, kendi yeni yanıtlarına dair ipuçları verir. Çalışma böylece, bir karakter tipinin, "özgür tin"in veya bu yanıtları kabul eden veya en azından bizzat geleneksel soruların sorgulanması gerektiğini bilen "yeni felsefeci"nin taslağını çizmeye koyulur yavaş yavaş. Ayrıca, bu süreçte, aynen tasvir ettiği karakter için söz konusu olduğu gibi, geleneksel felsefenin karşı karşıya kaldığı sorunların farkında olan; ama aynı zamanda, daha sonra göreceğimiz üzere, bu farkındalığın sonradan üreteceği problemlerin de farkında olan kendi yazarının neyè benzediğini de ortaya koyar.

Bazen Nietzsche, sanki kendi betimlediği özgür tinlerin, dünyanın geri kalanı açısından o kadar gerekli olan yanılsamalardan tamamen bağımsızmışçasına yazar. Nietzsche'nin yeni felsefecileri, yapmayı umabilecekleri her şeyin, sadece kendi yararlarına, sürekli olarak yeni yorumlar üretmek olduğuna inanır gibidirler. Sarah Kofman'a göre, Nietzsche'nin yeni felsefecileri "hakikati isteyecek denli, yani varlığın hakikati diye bir şeyin olmadığını, hayatın gizeminin bilincinde olmayı ve buna bağlı olarak da, olası yorumların sonsuz çoğulluğunu önerecek" denli güçlüdür.[17] Nietzsche bazen, yanılsamadan tümüyle özgürleşmenin gerçekten de olanaklı olduğunu öneriyor gibidir:

17. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972), s. 163-164. Bu bölümde bu çalışmaya yapılan tüm diğer göndermeler, metinde parantez içinde belirtilecek.

> Kişi serpilip gelişmek için ne de çok ihtiyaç duyar bir *inanca*, ne de "katıdır" bu inanç ve kişi buna *sıkıca yapıştığından* nasıl da istemez sarsılmayı, kişinin gücünün (ya da daha açık bir dille kişinin güçsüzlüğünün demeli) seviyesinin ölçütüdür bu ... Öte yandan, kişi öylesine bir özbelirlenim hazzı ve gücü, öylesine bir istem *özgürlüğü* hayal edebilirdi ki, bu durumda tin, tözsel olmayan ipler ve olanaklar üzerinde dengede durma ve hatta uçurumların kenarında dans etme konusunda ustalaşarak kesinliğe duyulan tüm inançlara ve her kesinlik isteğine veda ederdi. Böylesi bir tin en tipik *özgür tin* olurdu. (*GS*, 347; cf. *A*, 54; *GM*, III, 24).

Ama bu pasaja ilişkin dikkatli bir okuma, söz konusu güçlülük ve zayıflık zincirinin hiçbir kesin uç noktası olmadığını gösterir: En güçlüler için bile, "tözsel olmasa" da bazı ipler vardır; üstelik, dansları uçurumların üzerinde değil, "kenarında" gerçekleşir. Özgürlüğün kurallar ve ilkelerin terk edilmesine dayanmadığını, aksine kural ve ilkelerin uygun biçimde içselleştirilmesine dayandığını zaten görmüştük (*BGE*, 188, 213). Özgür istem ile özgür olmayan istem, yani sırasıyla mükemmel özerklik ve topyekûn belirlenmişlik olarak kavranan istem, Nietzsche'ye göre "mitoloji"nin mahlukatlarıdır; "gerçek hayatta yalnızca *güçlü* istemler ve *zayıf* istemler söz konusudur" (*BGE*, 21). İşte aynı nedenle, toptan bağımsızlık ve mutlak itaat aynı ölçüde imkânsızdır: Nietzsche'nin, bir formülün yorumlanmasında bile bireyin yine de yaratıcı olduğunu, yalnızca inanç ve uzlaşım tarafından yönlendirildiğimizde bile bunların bize dayattığı buyrukları kendi başımıza yorumlamak zorunda olduğumuzu yazdığını, zaten biliyoruz.

Nietzsche'nin hem yalanın bir hayat koşulu olduğu görüşü hem de ebedi çocuk metaforu, bizzat kendisinin yanılsama ve tahrifin muhtemelen binlerce yıldır kökünün kazınmış olmasını kabul etmediğini işaret ediyor. Özgür tinlerin yaptığı gibi, yanılsama gereksiniminin fark edilmesi, her şeyin yanlış olduğunun ve kişinin kendi yararına yapabileceği tek şeyin daha da çok "salt" yanılsama ve yorum üretmek olduğunun farkına varılması değildir. Yanılsamaların inşa edilmesi, kabul edilmesi ve terk edilmesi zordur. Yanılsamanın zorunlu olduğunun fark edilmesi, tüm samimiyetimizle kabul ettiğimiz ve onlar olmaksızın hayatımızın olanaklı bile olamayacağı görüşler ve değerlerin, kimi basitleştirmelere, ha-

lihazırda özel olarak konumlandıramadığımız ihtiyaçlara ve arzulara dayandığının fark edilmesi demektir. Hatta aynı zamanda, bu basitleştirmelerin biz ve bizim gibiler için zorunlu olsa bile, ille de herkes için zorunlu *olmadığının* kavranması anlamına da gelir. Bizim kendi hayat tarzımızın dünyanın basitleştirilmesine, hayat tarzımızın bazı özelliklerinin veya bazı alternatif hayat tarzlarının göz ardı edilmesine dayandığı özel noktaların farkına varılabilmesi için, başka bir yorum, başka bir yanılsama geliştirmeye çoktan başlanmış olması gerekmektedir, çünkü ancak böylesi bir yeni çerçeve ışığında, eskisi olduğu haliyle tikel bir basitleştirme olarak görülebilir; ve bu da, kişinin görüşlerinin, değerlerinin, hayat tarzının ve dar anlamda da kendisinin değiştirilmesine çoktan başlanmış olunması anlamına gelir. Böylesi bir yeni yorumun kendisi, yani yaşlının oyuncağı, tam da aynı durumu üretecek daha çok alternatif geliştirilmedikçe açık kılınamayacak varsayımlar ve basitleştirmeler içerecektir. Nietzsche'nin özgür tinleri daima yeni yorumlar arayışındadır ama sadece kendi çıkarları için değil; ille de herkes için olmasa da (ki Nietzsche mutlaka olması gerekmediğini söylerdi) daima kendileri için en iyi olan hayat tarzını aramaktadırlar. Özgür tinler "kavranamaz olana sakınmadan uzatılan parmaklarıyla, hazmedilmesi en güç olan için sahip oldukları dişleri ve mideleriyle sapkınlığa meraklı, işi zalimliğe vardıracak denli araştırmacıdırlar ... sabahtan akşama değin düzenleyen ve toplayan, zenginliklerimiz ve tıka basa dolu çekmecelerimize rağmen cimri, öğrenme ve unutmada idareli, şemalar geliştirmede yaratıcı, bazen kategori tablolarımızdan övünen, bazen ukalalık taslayan, bazen günün en aydınlık saatinde dahi çalışan gece kuşlarına benzeyen" kimselerdir (*BGE*, 44; cf. *GS*, 351). Yalnızca yanılsamaları katmerlemekten zevk aldıkları için yeni yorumlar üretenler açısından hayati olduğuna inandığım ironik mesafe, Nietzsche'nin özgür tinler tasvirinde hiç yer almaz. Onların yorumlarının, tam da hayatlarının yönlendirildiği, hatta oluşturulduğu değer tablolarından aşağı kalır yanı yoktur.

Nietzsche dünyayı genellikle, çeşitli pratiklerimiz ve hayat tarzlarımızın yorumlardan ibaret olduğu bir metin olarak kavrar (örneğin bkz. *BGE*, 22, 230). Nietzsche'nin metaforu, hakikati hepten ortadan kaldırmak için kullanılmaktadır; çünkü hiçbir metin

yorumdan bağımsız olarak anlamlı görünmediğinden, öyle görünüyor ki, hiçbir yorum da, önceden var olan bir anlam keşfedemez; bilakis, her yorum aslında kendi metnine atfettiği anlamı yaratmaktadır. Bu nedenle, bir metnin hatasız olması veya doğru yansıtılması gibi bir durum söz konusu değildir, çünkü ortada zaten bir yorum olmaksızın, bu yorumun aslına sadık kalabileceği, doğru yansıtabileceği hiçbir şey yoktur. Ayrıca, bir yorum ortaya atıldığında, bu yorumun doğru olma olasılığını tartışmak, sadece söz konusu metne ilişkin kendi anlamını yaratacak yeni bir yorumun üretilmesi olur. Bu nedenle yorum yalnızca başka bir yoruma yol açabilir; böylece bizi başlangıçtaki metne ilişkin yorumun sonuna yaklaştırmak yerine, yorumlanması gereken daha fazla metin yaratır. Bu metinler dizisine eklenerek her yorum, kendinden sonra gelecek olanların bulaşmak zorunda kalacağı konuyu değiştirir. Dolayısıyla, bu dizilerin içinde, birbirleriyle bağdaşmıyor olmaları gerçeğine rağmen aralarında bir seçim yapmanın imkânsız olacağı ve bu nedenle aynı ölçüde kabul edilebilir olacak yorumlar bulunması zorunludur. Tam da bu anlamda, gerçek dünyanın dönüştürülebileceği ve artık büyük bir olasılıkla tahayyül edemeyeceğimiz şekillerde, tümüyle bağdaşmasalar da bizim şimdiye dek geliştirmiş olduğumuz en iyileri kadar geçerli ve haklı olacak şekillerde ele alınabileceği iddia edilebilir. Metinsel yorumlar gibi, dünyayla olan tüm etkileşim tarzlarımız da, zaten belirlenmemiş olan bir nesneyi daha da çok yönlü ve karmaşık kılan ilavelerdir.

Her metin açısından henüz geliştirilmemiş ama prensipte üretilebilecek birçok yorum bulunduğunu yadsımamamız gerekir. Bu yorumların çoğuna şu an ulaşamayız, ama ancak kestirilemeyen gelişmelerin hepsi gerçekleştikten sonra ulaşacağızdır. Ama bu tek başına, metinlerin belirlenmemiş olduğunu ve birbiriyle çelişen ama eşit ölçüde meşru birçok tarzda yorumlanabileceklerini düşünmek için yeterli bir neden değildir. Bundan dolayı, bir metin açısından upuygun bir yorum nosyonunun ta kendisinin gayri meşru olduğunun düşünülmesi için de geçerli bir neden değildir. Belirli bir metnin, birbirleriyle çelişiyor olsa da her zaman iki ya da daha fazla aynı ölçüde doğru okuması olabileceği ve dolayısıyla, hakikat veya doğruluğun yorumun önemli bir özelliği olmadığı id-

diası, ancak metnin iki veya daha fazla *eksiksiz* yorumunun karşılaştırılmasıyla kanıtlanabilir. Eğer iki *kısmi* yorum birbiriyle çelişiyorsa, aralarındaki çelişkiyi çözüme kavuşturan başka bir okuma kapsamında bütünleşebilirler pekâlâ. Ama prensipte bir metnin eksiksiz bir yorumunu üretmek, herhangi bir şeye ilişkin eksiksiz bir görüş veya teori geliştirmek kadar imkânsızdır. Bu nedenle, her metnin kendisine ilişkin yorumlar kadar fazla sayıda anlam barındırdığı iddiası büyük bir olasılıkla ispatlanamaz; çünkü, bir metnin eksiksiz yorumunu neyin oluşturduğunu bilmeksizin, ne zaman bu metne ilişkin iki veya daha fazla okumayla karşı karşıya kaldığımızı da bilemeyiz. Ayrıca, henüz üretmeye muktedir olmadığımız yeni yorumlar, ancak gerçekten üretebildiğimiz başka yorumların üretimi aracılığıyla ortaya çıkarlar. Ne var ki, yeni yorumlar aramanın nedeni her zaman için, basitçe ve sadece bunların yeni olmaları gerçeğinden değil, şimdiye dek üretmiş olduğumuz okumalardan (veya bu okumaların bazılarından) daha iyi olacak oluşlarından kaynaklanır.[18]

Prensipte daima bir alternatif bulmak *mümkün* olduğundan, bir okumanın "yalnızca" veya "salt" bir yorum olduğu savı ortaya atılır bazen. Ama bu karşı çıkış, ancak *gerçekten* daha iyi bir alternatif bulunması durumunda ciddiye alınabilir ve çoğu durumda bu pek de kolay bir iş değildir. Yeni alternatif, bir kriterler kümesine göre, en azından karşı çıktığı görüş denli tatmin edici olmalıdır. Eğer yeni okuma, önceki okumanın "salt" bir yorum olduğunu gösterirse, başka bir daha iyi yorum üretilene değin "salt" yorum olarak tanımlanamaz. Sözgelimi, M. H. Abrams'ın *Natural Supernaturalism*'inin (Doğal Doğaüstücülük) ilk bakışta görünen yüzeysel değerine takılıp kalınamayacağı, farklı şiirler, farklı şairler ve akımın farklı olayları vurgulanarak farklı bir romantizm tarihinin yazılması her zaman mümkün olduğu için, bu çalışmanın yalnızca bir yorumdan ibaret olduğu iddia edilmektedir. Tarihsel konular söz konusu olduğunda muhtemelen taraf tutamam, ama ba-

18. "Writer, Text, Work, Author" (Yazar, Metin, Yapıt, Yaratıcı) başlıklı yazımda olduğu kadar "The Postulated Author" (Koyutlanmış Yaratıcı) başlıklı denememde de bu iddiaya ilişkin kanıtlar öne sürüyorum; her iki denemenin de geçtiği yapıt, Anthony J. Cascardi, der., *Literature and the Question of Philosophy* (Felsefe Sorunu ve Edebiyat) (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987).

na öyle geliyor ki, Wayne Booth'un bu genel ithama verdiği yanıt önemli ve yerinde:

> Öyle ki ... Abrams'ın işlediği konunun başka meşru tarihlerine sahip *olabilmemiz* olası görünüyor ... Ama ne var ki, onun temel tezlerinden herhangi birini çürütecek bir tarihin yazılıp yazılamayacağı, önerme niteliğinde bir savla değil, bir tarih yazmaya özgü savla saptanacaktır ancak: Tarih yazılabilir mi ve bir kez yazıldığında okunabilir mi? ... Eğer birisi çıkıp da, Wordsworth ve romantizmin kirli çamaşırlarını açığa çıkaran bir tarih yazabilirse, bağlantılarını kuracak ve değerlerini Abrams'ınkinin üstesinden gelebildiği kadar adamakıllı ve çok az üslupsal zorlamayla yerleştirebileceği bir tarih yazabilirse, bu durumda görüşünü dikkate almamız gerekir kuşkusuz. Deneyin bakalım.[19]

Dünyanın kendi içinde belirli bir yapıya sahip olduğu görüşünden kaçınabilmek için, Nietzsche'nin çağdaş okuyucularının çoğu, Nietzsche'nin ara sıra, dünyanın tıpkı her metin gibi "arkasında hiçbir anlam barındırmadığı ama sayısız anlamlar içerdiği" sonucuna ilişkin iddialarını yinelemektedir (*WP*, 481). Ama sanırım Nietzsche bu ontolojik çoğulculuğun, kendi perspektivizmine destek sağlayabileceğini düşünmekle hata etmişti. Bir nesne, yalnızca tek bir özellik barındırmak yerine birçok özellik barındırdığından ötürü belirlenmemiş değildir; çünkü bu özelliklerin bizzat her biri belirli olduğundan bu iddia, söz konusu nesnenin belirli bir özelliğe sahip olduğu fikrinin bir alternatifi değil, tikel bir kertesidir olsa olsa. Nietzsche'nin perspektivizmi tam da bu sonuncu fikri yadsımaktadır; ama bu yadsıma, Nietzsche'nin kendisinin de ara sıra düşündüğü gibi, dünyanın "sonsuz sayıda yorum içeriyor olabilmesi"nden ötürü "sonsuz" olduğu görüşüne denk düşmez (*GS*, 374). Yadsınması gereken şey daha ziyade, herhangi bir şeyin eksiksiz bir teorisinin veya yorumunun olduğu yönündeki daha temel iddia, yani "bütün" olguları açıklayan görüştür; ilk başta "bütün olgular" nosyonunun anlaşılır olduğu iddiasını yadsımamız gerekir. Tartışmakta olduğum çoğulcu görüş, bu nosyonun anlaşılır olduğunu

19. Wayne Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism* (Eleştirel Anlayış: Çoğulculuğun Güçleri ve Sınırları) (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 168-169.

varsaymakta ve dünyaya ilişkin birçok (eksiksiz) yorum olduğunu öne sürmektedir. Ama bu, dünyanın bir özelliğe sahip olduğunu yadsımak anlamına gelmez. Zaten perspektivizm bu yadsımayı kabul etmemektedir. Bu daha çok, dünyanın *tek bir* özelliğe sahip olduğunun yadsınması anlamına gelmektedir ki, bu da göreciliğe denk düşer. Perspektivizm, kusursuz biçimde sonlu ve kesif bir dünya gerektirir yalnızca: İçinde çoktan kendi nihai konumunu bulmuş görünen şeyin bile yeniden yorumlanması ve yeniden değerlendirilmesi her zaman için olanaklı olmalıdır.

Nietzsche, bu tür bir yeniden düzenlemenin sürekli olanaklı oluşundan dolayı ve yanı sıra, her dünya görüşünün tikel bir hayat biçimini mümkün kılıp desteklediğine ve bu nedenle özel çıkarları ve değerleri önvarsaydığına ve sergilediğine inanmasından ötürü görüşlerimizi, pratiklerimizi ve hayat tarzlarımızı "yorum" olarak adlandırır. Bunların asla birbirlerinden ayrı durmadıklarına veya birbirlerine kayıtsız olmadıkları gerçeğine, geleneksel anlamda nesnel olmadıkları gerçeğine dikkati çekebilmek için, bunları "yorum" olarak adlandırır. Eğer dünyaya ilişkin farklı yorumlar bulunuyorsa bu, dünyanın saptanamaz sayıda çok özelliğe sahip olmasından ötürü değil, hiçbiri de aynı görüşler ve değerlerle yaşayamayan çok çeşitli insan olmasından ötürü böyledir. Nietzsche bilimin bir yorum olduğunu yazdığında, tikel hiçbir teorinin asla doğru olamayacağını iddia ediyormuş gibi gelmiyor bana. Nietzsche, bilimin *nihai* bir dünya tasviri sunmadığı gibi *kendi içinde* olduğu haliyle bir dünya tasviri de sunmadığını öne sürer. Bu nedenle bilim, karşısında başka her şeyin ikincil ve alt konumda olduğu bir pratik değildir. Nietzsche'nin karşı çıktığı bizzat bilim değildir (örneğin bkz. "Yaşasın Fizik!" *GS*, 335); o daha çok, dünyanın bir başka kısmından daha fazla gerçek olmayan bir kısmına ilişkin değiştirilebilir bir tasvir sunması anlamında bilimin kendisinin bir yorum olduğunu kabul etmeyi reddeden bir yoruma karşı çıkmaktadır. Sorun ise, bilimin yöntemlerinin diğer yorumlama yöntemlerinden daha iyi olduğunun varsayılması ve nesnelerinin de başka her şeyden daha gerçek veya nihai olduğunun düşünülmesidir. Nietzsche bilimin yöntemlerine veya bizzat nesnelere değil, yalnızca bilimin yöntemlerinin ve nesnelerinin bu şekilde imtiyazlı kılınmasına saldırır. Yalnızca bilimin hakikat ve

doğruluk konusunda *tekelci* bir iddiası olabileceği görüşünü yadsıyan şu pasajda bu açıkça görülmektedir: "Savunulabilir tek dünya yorumunun, *sizin* haklı çıkarıldığınız bir yorum olması gerekir; çünkü kişi ancak *sizin* kastettiğiniz anlamda çalışmayı ve bilimsel olarak araştırma yapmayı sürdürebilir (gerçekten de, mekanik olarak bir şey ifade ediyor musunuz?) –sayma, hesaplama, tartma, görme ve dokunma dışında başka hiçbir şeye izin vermeyen bir yorumdur bu– bunun ruhsal bir hastalık, bir budalalık olmadığını varsayarak, bir olgunlaşmamışlık, bir toyluk olduğunu söyleyelim" (*GS*, 373). Bu, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin özgür tinleri ve yeni felsefecilerinin farkına vardığı şeydir, ayrıca dogmatist olmamalarının nedenini de oluşturur. Bu aynı zamanda tam da, Odysseus'tan ziyade ima yollu Don Kişot'u överek "Her kim en azından bir parça düşünsel özgürlüğe ulaşmışsa, kendini yeryüzünün üzerinde amaçsızca dolanan bir gezgin olmaktan başka türlü hissedemez –ama nihai bir hedefe *yönelmiş* bir yolcu değil kesinlikle; çünkü böyle bir şey yoktur" (*HH*, I, 638).

Nietzsche'nin bir başka okuyucu grubu da, yorum dışında hiçbir olgu bulunmadığı görüşünün özgöndergesel bir paradoks üretiyor görünmesi durumundan rahatsızlık duymaktadır. Diyelim ki, Nietzsche'nin perspektivizmini her görüşün bir yorum olduğu tezi (P) şeklinde tanımlıyoruz. Öyle görünüyor ki, eğer (P) doğruysa ve eğer her görüş gerçekten de bir yorumsa bu bizzat (P) için de geçerlidir. Bu durumda keza (P) de bir yorum olacaktır. Ama eğer öyleyse, her görüşün bir yorum olması gerekmez ve (P) de kendisini çürütüyor görünmektedir.

Bu argümanın, gerçekten de ciddi mantıksal ve semantik sorunlar yaratan yalancı paradoksunun bir değişkesi olduğu düşünülebilir; ama bu varsayım yanlıştır. Eğer (P) bir yorumsa, gerçekten de yanlış olabilir. Ama her görüşün bir yorum olduğu tezinin (P) yanlış olabilme olasılığından çıkan sonuç, zaten belirtmiş olduğum sonuçtur; yani, ille de her görüşün bir yorum olması gerekmez. Ama (P) de zaten, her görüşün kaçınılmaz olarak bir yorum olduğunu iddia etmemektedir; bu nedenle, (şimdiye dek yaptığım gibi) bazı görüşlerin yorum olmayabileceğinin olanaklılığı gösterilerek çürütülemez. (P)'nin yanlış olduğunu göstermek için, bazı görüşlerin gerçekten de yorum olmadığını göstermemiz ge-

rekir. Ama bu, (P)'nin yanlış olabileceğinin değil (gene, buraya kadar gösterilmekte olduğu gibi), *gerçekten* yanlış olduğunun gösterilmesini gerektirir.

Yine de, argümanımız, bir yorum olarak (P)'nin yanlış olabileceğini ve dolayısıyla gerçekten yanlış olduğunu varsaydığımız takdirde (P)'nin gerçekten yanlış olduğunu gösterebilir. Bu son çıkarım ise, (P)'yi gerçekten çürütecektir; çünkü her görüşün bir yorum olduğu tezi eğer gerçekten yanlışsa, bu durumda, sahiden de bazı görüşler gerçekten yorum değildir. Ama (P)'nin gerçekten yanlış olduğu çıkarımı, (P)'nin kendisinin bir yorum olduğu gerçeğinden kaynaklanmaz. Bu sonuca, geçersiz bir çıkarım aracılığıyla, yukarıda olduğu gibi, (P)'nin bir yorum olduğu ve bu nedenle muhtemelen yanlış olduğu gerçeğinin (P)'nin gerçekten yanlış olduğu gerçeğiyle denkleştirilmesi aracılığıyla ulaşılır yalnızca.

Bu denklem tuhaf ve aydınlatıcı bir şekilde, benim "salt" yorum nosyonu incelememde tartıştığım hatanın aynısını yinelemektedir tam da. Bu hata, belirli bir görüşün her zaman için alternatifleri olabileceğinden ötürü bu görüşün "salt" bir yorum olduğunun düşünülmesine dayanır. Ama bir görüşün alternatifleri olma olasılığından çıkarılabilecek tek sonuç, bu görüşün bir yorum olduğudur yalnızca. Bunun "salt" bir yorum olduğunu söylemekse, haksızca yeni bir adım atıp, bu görüşün doğru olma iddiasının içini boşaltan (farkında olduğumuz) alternatiflerin gerçekten bulunduğunu iddia etmektir.

Bu her iki yaklaşım da, aynı yanlış yorum anlayışına dayanır: Her ikisi de, bir görüşü yorum olarak addetmenin bu görüşün yanlış olduğunu kabul etmek olduğunu önvarsayar. Her ikisi de, yorumun ancak ikinci en iyi anlama tarzı olduğunu varsayar ve bu nedenle, hiç değilse prensipte yorumdan daha iyi, daha güvenilir veya daha doğru bir anlayış tarzı olabileceğini yadsıyan perspektivizmi yanlış anlamışlardır. Bütün görüşlerin birer yorum olduğu görüşü *yanlış* olabilir; hangi görüş için geçerli değildir ki bu? Ama tek başına, perspektivizme bir karşı çıkış teşkil etmez. Yanlış olabileceğini (yani, bu iddianın tüm demeye çalıştığı şeyi) söylemek, yanlış *olduğunu* söylemek değildir; bu bir kez daha aynı hataya düşmek olur. Belki de tüm görüşler yorum değildir. Ama

ancak gerçekten de yorum olmayan bir görüş üretildiğinde bunun doğru olduğunu bileceğizdir. Perspektivizmin kendi kendini çürüttüğü, genellikle sandığımız kadar kolay bir şekilde gösterilemez.

Gösterilebilecek şeyse, perspektivizmin kendi konumunun yorum olduğunu itiraf ederken bunun kabul edilmesini gerektirmediğidir. Perspektivizm, hiç kimsenin perspektivizme inanmak zorunda olmadığını kabul etmektedir. Perspektivizmin, Nietzsche'ye göre tam da bu iddiayı öne süren dogmatizmden ayrıldığı nokta işte budur. Perspektivizm, bazı insanların perspektivizmi kabul etmeyi daima reddedebileceğini teslim eder. Ama bu gerçek tek başına, ne perspektivizmi yanlış ne de o insanları haklı kılar. Sadece hakikat ve yalan sorunlarının, şu âna kadar önerdiğim soyut değerlendirmeler aracılığıyla değil, ancak özel durumlarla bağlantılı olarak yanıtlanabileceğini gösterir.

Perspektivizme yönelik hem pozitif hem de negatif yaklaşımlarla ilgili genel sorun şimdiye dek, olanaklılık barındıranı gerçek yalanla, yorumu salt yorumla denkleştirmede fazla aceleci davranmış olmalarıdır. Ama bir görüşün salt yorum olduğu iddiası, kuşkusuz bu bağlamda kendisi de salt bir yorum olmayan başka bir yorum kapsamında öne sürülebilir yalnızca. Nietzsche'nin perspektivizmi, herkesi bağlayıcı hiçbir dünya görüşü olmadığını iddia eder. Nietzsche her görüşün hayata dönük belirli özel değerlere ve tutumlara dayandığına ve bunları sergilediğine, bunun, yalnızca bu değerleri kendinin kılmak isteyen kişiler tarafından kabul edileceğine inanır. (P)'ye ilişkin ciddi bir alternatifin bile, yani en azından tek bir görüşün, belki de tam da söz konusu bu görüşün bir yorum olmadığı sonucuna ilişkin bir görüşün, kendi özel değerlerine bağlı olduğu ve bunları desteklediği gösterilirse haklı olduğu ispatlanabilir yine de. Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ve tüm dogmatik görüşlerle bağlantılı olarak göstermeye çalıştığı şey de tam anlamıyla budur: Bu dogmatik görüşler belirli arzular ve değerlerle harekete geçirilip yönlendirilmekte olsalar bile, daima bu gerçeği gizlemeye çalışırlar. Keza bu da, tarafsız görünüşlerinin ve herkes için bağlayıcı olma iddialarının arkasında tüm bu görüşlerin, taraflılıklarını kabul etmeksizin kendi özel çıkarlarını destekleme girişimleri olduğunu açığa vurma çabası olan soy-

kütüğünün konusudur: "*Peki ama felsefecilerde gerici olan şey ne?* –'En yüce iyi'ye (örneğin, Platon için diyalektik) ulaşmak için gerekli yegâne niteliklerin kendilerininki olduğunu öğretmeleri değil mi? Her tür insanı *mertebeler* halinde düzene sokup *kendilerininkini* en yüksek tip kabul etmeleri değil mi?" (*WP*, 446).

Öyleyse, Nietzsche'nin perspektivizmi insanların ve görüşlerin tek bir ölçekte derecelendirilmelerinin reddidir. Perspektivizm sırf kendi kendine uygulanabildiği gerekçesiyle çürütülemez ve tam da bu gerekçelerle çürütülmesine yönelik girişimlere karşı savunulması da gerekmez.[20] Perspektivizmi çürütebilmek için, kendisinden önceki bağlanımlara dayanmayan ve belirli türde bir kişiyi veya belirli bir hayat biçimini ön plana çıkarmayan bir görüş geliştirmemiz gerekir –yani, tüm zamanlarda ve tüm bağlamlarda eşit ölçüde herkese uygulanan bir görüş. Bu pekâlâ mümkün olabilir, ama yalnızca yapılabileceğini söylemek bunu yapmakla aynı şey değildir. Alternatif olarak, Nietzsche'nin saldırdığı görüşlerin önvarsayımlarını ayrıntılı şekilde ortaya çıkarması gibi, bizim de Nietzsche'nin çabalarının bir yanılgı olduğunu, bu görüşlerin bu tür bağlanımlarda bulunduğunu iddia etmekte hatalı olduğunu aynı ölçüde ayrıntılı şekilde göstermemiz gerekir. Bunu yaparken de kendimizi tam anlamıyla Nietzsche'nin, ahlâkın gelişimi konusunda Paul Rée'nin görüşlerini kabul ettiğinde kendisini yapıyor bulduğu şeyi yapar vaziyette bulabiliriz üstelik. Nietzsche, Rée'nin fikirlerini "çürütmek için değil –yalanlamalarla /çürütmelerle/ ne ilgim olabilir ki!– olumlu bir tin olurken, olası olmayanın yerine

20. Örneğin, Grimm "Circularity and Self-Reference in Nietzsche"de, Nietzsche'nin görüşünün çürütülebileceğini öne sürer. Grimm, Nietzsche'nin görüşünü sözde pragmatizmiyle ilişkilendirerek şu sonuca ulaşır: "Bu tür bir çürütmenin .... daha yararlı olduğu kanıtlandığı ölçüde, Nietzsche bunu kendi şeması için de tercih ederdi" (s. 300). Perspektivizmin kendi kendini çürüttüğünü düşünen Richard Rorty genel bir perspektivizm tartışmasında, bu sorundan kurtulabilmek için perspektivizmin kapsamını daraltır ve perspektivist teorilerin yalnızca dünyaya dair birinci dereceden "gerçek" teorilere uygulanacak biçimde kavranması gerektiğini öne sürer, yoksa perspektivizmin kendisi gibi bu tür teorilere dair teorilere değil. Böylelikle, öz-gönderge sorunundan kurtulmuş olunur; cf. Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism" (Pragmatizm, Görecilik ve İrrasyonalizm), içinde *Consequences of Pragmatism* (Pragmatizmin Uzanımları), s. 160-175. Nietzsche'de öz-gönderge sorunlarına ilişkin genel bir tartışma, Pierre Klossowski'nin *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969) adlı çalışmasında bulunabilir.

daha fazla olası olanı, bir hatanın yerine mümkün olduğunca bir başkasını koymak için" tartıştığını yazar (*GM*, Önsöz, 4). Bu yapılana kadar, hatta belki de sonrasında, salt yorum nosyonundan kurtulan perspektivizm, sırf kendi başına ciddi bir görüş olarak ayakta kalabilir. Tıpkı daha ateşli hayranlarının tüm iddialarını destekleyemediği gibi, sırf bu nedenle daha haşin muhaliflerinin ilk mantıksal darbesiyle de çökertilemez.

Dolayısıyla, Nietzsche'nin özgür tinleri yanılsamadan bağımsız olmadıkları bilgisiyle hakikatin peşine düştüklerinde, kendi değerlerinin –özellikle de, bunun inşa etmekte veya tanımlamakta oldukları tür dünya olduğunun farkında olma arzularının– tezahür edildiği bir dünyayı inşa etmekte veya tanımlamaktadırlar. Tarafsız olmaktan öte, hakikat istemini bundan böyle hiçbir şekilde, dünyanın gerçek mahiyetini temelli keşfetme çabası olarak görmeyeceklerdir.[21] Artık hakikat istemini, yerinde bir şekilde muğlak tarzda, kendi niteliğini tesis etme çabası olarak görürler. Hakikat istemi bundan böyle çok farklı görünür: "Benimki gibi bir merak sonuçta tüm kepazeliklerin en kabul edilebilir olanı olmayı sürdürüyor –kusura bakmazsanız şöyle demek istiyorum: Hakikat aşkının mükâfatları cennette, hatta yeryüzünde" (*BGE*, 45). Hakikat istemi, kişinin en iyi itkilerinin ve en güçlü ihtiyaçlarının dışavurumunu bulduğu ve belki de en azından bir kereliğine tatmin edilebildiği bir dünya kurma çabasına dönüşür. Başka bir deyişle, güç istemine dönüşür: "Sizi itekleyen, hırsla doldurup yanıp tutuşmanıza yol açan şeye 'hakikat istemi' mi diyorsunuz, ey bilge kişiler? Tüm varlıkların düşünülebilirliği istemi mi; buna sizin isteminiz diyorum. Varlığın tümünü düşünülebilir *kılmak* istiyorsunuz, çünkü içinize iyice kök salmış bir şüpheyle bunun zaten düşünülebilir olduğundan kuşku duyuyorsunuz ... Sizin isteminiz bu, siz en bilge olanların: Bir güç istemi ancak" (*Z*, II, 12). Ama güç istemi, temelde kaotik veya yapılanmamış bir dünyaya keyfi bir şekilde düzen dayatılması değildir. Kaos nosyonu bile tikel bir yorumla bağlantılıdır: "Hakikat isteminin size ifade etmesi gereken şey de budur: Her şey insanlar tarafından düşünülebilene, insanlar tarafından görülebilene ve insanlar ta-

21. Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1979), I, 74.

rafından hissedilebilene dönüşsün diye .. Ve dünya dediğiniz şeyi yalnızca siz kendiniz yaratmalısınız: Sizin imgeniz, sizin aklınız, sizin isteminiz, sizin sevginiz ancak böyle gerçek kılınabilir. Evet gerçekten, kendi mutluluğunuz adına siz bilgi tutkunları ... Kavranamaz olana da, akıldışı olana da doğamazdınız daha" (*Z*, II, 2).

Araştırmamız bağlamında, güç istemi olarak kavranan hakikat istemine içsel bir bakış açısından olduğu kadar dışsal bir bakış açısından da bakabiliriz. Tikel bir pratiğin içinden hareketle bakılırsa, kişi bu pratikle, hakikatle ve dünyayla, tıpkı bir çocuğun oyuncağıyla ilişkili olması gibi ilişkilidir. Bu tür pratiklere, genelde yanılsamaların bunlar içinde kaçınılmaz olarak mevcut olduğunu biliyor olmamıza rağmen, bu pratiklerin birer yanılsama olduğuna ilişkin özel bir farkındalıkla girmeyiz. Ressamlar, her ne kadar olası birçok üslup arasından yalnızca birini uyguladıklarının genellikle farkında olsalar da, seçtikleri nesnenin sayısız pek çok özelliğini dışarıda bırakarak iş yaptıklarını hatırlatan bir bilgiyle çalışmazlar; kuşkusuz üslupları da isteyerek değiştiremezler. Bu tür düşünceler, belli bir bağlam içinde işe yararmış gibi görünmüyor; bir ressam sadece konuları doğru kavramaya çalışır. Nietzsche daha müstakil bir tutumun bile yalpalayabileceğini öne sürer: "İnsanların da hayvanlar kadar, ne denli cehalet içinde yaşadıklarını anlamanız yetmez; aynı zamanda bilgisizlik istemine sahip olmak ve ele geçirmek zorundasınız. Bu tür bir bilgisizlik olmaksızın hayatın kendisinin imkânsız olacağını, bunun tek başına canlının kendini koruması ve gelişip büyümesinin koşulu olduğunu da kavramanız gerekiyor: Büyük, sağlam bir bilgisizlik halesi kuşatmalı sizi öncelikle" (*WP*, 609). Dolayısıyla, bilgisizlik istemi bir şeyleri bilmeme eğilimi veya arzusu değildir sadece. Aynı zamanda, kendi kendine saldırıp, kişinin bir şeyi bilmeye başlama sürecinde birçok şeyi bilmede başarısız olduğunu bilmeme istemine dönüşmelidir. Nietzsche bilgi isteminin yalnızca bu temelde işlerlik gösterebileceğini iddia eder veya hiç şüphesiz kendisinin ortaya koymayı tercih edebileceği gibi, bilgisizlik istemi yalnızca bu yolla bilgi isteminin kendisine dönüşecek biçimde arındırılabilir: Aldırmama çabasının kendisi de bir bilme çabasıdır.

Ama ne var ki, böylesi kararsız bir mutlakiyetçilik rahatlıkla kararsız olmayı bırakıp, katışıksız, salt bir mutlakıyetçiliğe

dönüşebilir; sözgelimi, daha önce gördüğümüz gibi, "kökeninin unutulmak zorunda oluşu", bir ahlâkın gelişiminin parçasıdır (*WP*, 514). Nietzsche'nin özgür tinleri herhangi belirli bir uğrakta, görüşlerinin yorum olduğu yönündeki genelleşmiş farkındalıkları dışında, girdikleri pratiklerde her inanca sahip olabilirler: En azından o sırada bu inançlar olmaksızın yaşayamayacaklarını bilirler. Ama yanı sıra, başkalarının da bu inançlarla birlikte yaşayamayacağını bilirler. İşte bu kavrayış onları, mutlakiyetçilikleri tereddütlü olmayanlardan ayırır. Özgür tinler, hayat tarzlarının kendi yaratımları olduğunu ve bunun da zorunlu, hatta olası tek hayat tarzı olmadığını bilirler. Bu nedenle, hayat tarzlarını başkalarına dayatmayı istemezler ve yararlılığı bir kez tükendikten sonra da buna yapışıp kalmaya çalışmazlar: "*Hakikatin bulunduğu* / keşfedildiği/ ve bilgisizlik ile hatanın son bulduğu görüşü, mevcut olan en güçlü ayartılardan biridir. Diyelim ki buna inanıldı, o zaman inceleme, araştırma, özen, deney istemi felce uğrar: Hatta hakikat konusunda suçlu, yani *zan altında* sayılabilir" (*WP*, 542). Özgür tinler asıl hakikat nosyonuna inanmazlar (cf. *WP*, 540); dolayısıyla, temelli keşfedilebileceğine de. Bu yüzden, içinde bulundukları pratiklere imtiyaz talep etmeyi reddedeceklerdir. Kendileri açısından hiçbir şeyin zaman içinde aynı kalması gerekmediğini ve dünya hakkında da hiçbir şeyin aynı kalmayacağını bildiklerinden, özgür tinler "tinin birçok ülkesinde yuvalarındadırlar ya da en azından ... konukturlar; kayırma ve önyargının, gençliğin, kökenin, insanların ve kitapların ilineklerinin ve hatta avare gezintilerin yarattığı yorgunluğun bizi sürgün ediyor göründüğü küf kokulu makbul köşelerden tekrar tekrar kaçarlar" (*BGE*, 44).

Tüm pratiklerin yorumlayıcı ve değer yüklü olduğuna ilişkin genelleşmiş farkındalık, en temel konularda bile düşüncemizi ve dolayısıyla hayatımızı pekâlâ değiştirebileceğimizi kavramamızı sağlayabilir. Başkaları şeyleri (olayları), bizimkinden tümüyle farklı bir şekilde en azından eşit ölçüde doğrulukla görmeye ulaşabilir. Biz kendimiz de zaman içinde tamamen farklı görüşler geliştirebiliriz ve muhtemelen geliştiririz de: "Her kim idealine ulaşırsa idealinin *eo ipso** ötesine de geçer" (*BGE*, 73). Bundan, her-

* O derece, o ölçüde. (y.h.n.)

hangi bir yorumun bir başkası kadar iyi olduğu sonucu çıkmaz yine de ("Hıristiyan yorumu reddetmeli ve sunduğu 'anlamı' sahte olduğu gerekçesiyle kınamalıyız", *GS*, 357); ama daha iyi yorumlar bulmaya çalışmanın istenmediği, hatta bunun imkânsız olduğu sonucu da çıkmaz. Her iki çıkarım da bizatihi Nietzsche'nin "nihilizm" dediği şeyin örnekleridir ve nihilizmin, eğer tek bir standart herkes için ve tüm dönemler için iyi değilse, hiçbir standart hiçbir zaman hiç kimse için iyi değildir şeklindeki temel varsayımını kendilerinde barındırmaktadır. Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık böylesi bir evrensel standart sağlıyor görünerek bu "Avrupalı hastalığın" semptomlarını bastırırken nedenlerini pekiştirmektedir. Ama "Tanrı'nın ölümü" (*GS*, 108, 125, 343) artık hastalığı belirgin hale getirmiştir: "'Olayların anlamsızlığı': Buna duyulan inanç, önceki yorumların yanlışlığına ilişkin bir içgörünün, cesaretsizliğin ve güçsüzlüğün genelleşmesinin sonucudur –*gerekli* bir inanç değildir kısacası" (*WP*, 599).

Nietzsche'nin özgür tinleri, temel nihilist varsayıma bağlanmaksızın, daima yeni ve daha iyi yorumlar –belirli dönemlerde belirli nedenlerle belirli insanlar için daha iyi olan yorumlar– üretmeyi isterler ve bazen bunu başarırlar da. Dünya ne tümüyle kendi bilgilerinin sınırları dışında ne de tam olarak kavrayışları kapsamındadır: "Böylece, dünya bugün bana kendini sundu: ne insan sevgisini ürkütecek denli bir muamma, ne insan aklını uyutacak denli bir çözüm; insanca iyi bir şey gibi göründü dünya bugün bana, hakkında söylenen bunca kötü şeye rağmen" (*Z*, III, 10). Özgür tinler yaratımlarını, kendileri için ve eğer varsa kendilerine benzeyenler için en iyi görüşler olarak görürler. Kişinin yorumunu gizleme ve bunu herkesi, her şeyi bağlayan bir görüş olarak sunma çabaları arasındaki bu tezat, özgür tinleri dogmatistlerden ve "metafizikçiler"den ayıran şeydir (*BGE*, 43; *WP*, 446). Ama aynı zamanda iki noktanın daha farkındadırlar. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, öncelikle bizzat en bilindik olguların bile yorum ürünleri olduğunu bilirler. Bu nedenle, bu tür yorumları nerede farkında olmaksızın sorgusuz sualsiz kabul etmiş olduklarını bulmaya çalışırlar sürekli. Bu çabalar, önce bu olguların yalıtılması daha sonra da hangi yorumun bunları ürettiğinin saptanmaya çalışılmasına dayanmaz. Aksine, bu en bildik olgular,

sorgulamaksızın doğruluğunu kabul ettiğimiz ve en az farkında olduğumuz olgulardır: "Bilindik olan alışmış olduğumuzdur: alışmış olduğumuzsa 'bilinmesi' –yani, bir sorun olarak görülmesi; yani, tuhaf ve uzak görülmesi, 'bizim dışımızda' olarak addedilmesi– en zor olan şeydir" (*GS*, 355). Zorluk pek de, ilk bakışta sorgusuz sualsiz doğru kabul ettiğimiz şeylerin açıkça farkına varılmasında olduğu gibi, yorumun yeniden inşa edilmesinden kaynaklanmaz. Bunu bir kez yapınca, bir yorumun ürünü olarak görmeye başlamışızdır; ve ancak kendi açımızdan başka bir yorum temelinde gerçekte böyle olduğunu görebiliriz. İkinci olarak, özgür tinler yeni görüşler üretirken kaçınılmaz olarak kendi konumlarını değiştirdiklerini ve böylece başka yorumları zorunlu kıldıklarını bilirler; bu yorumlar da sonuçta başka yeni durumlar yaratacaktır. Böylece, bu görünür hale geldiğinde kendi görüşlerinin olumsallığını kabul edebilirler ve zorunlu hale geldiğinde de onlardan vazgeçebilirler. "Soylu bir istem", Sarah Kofman'ın yazdığı gibi, "uzun bir zaman zarfında tek bir perspektifi onaylayabilmesine rağmen, yine de bu perspektifi değiştirebilecek ve dünyayı 'başka gözlerle' görebilecek denli mesafeli olan" bir istemdir (s. 150).

Zerdüşt'ün müritlerine söylediği şeydir bu:"Gerçekten de, pek çok acı ölüm olmalı yaşamınızda, ey yaratıcılar. Her geçiciliğin savunucuları ve haklı çıkarıcıları olursunuz böylece. Yaratıcının kendisi yeni doğmuş bir çocuk olabilmek için, doğuran anne olmayı da, doğum sancısına katlanmayı da istemeli" (*Z*, II, 2). Sanırım Nietzsche'nin hep tekerrür eden çocuk ve çocuk-doğurma metaforları, kendisinin betimlediği sürekli revizyon sürecini tek bir amaca yönelik düz bir ilerleme olarak kavramamızı engelliyor. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, tek bir soykütüksel dizide yer alanların birbirleriyle tek bir özelliği paylaşmaları gerekmez ille de. Pratiklerimizin hepsinin aynı amaca sahip olması gerekmediği gibi, aynı pratiğin amacının zaman içinde aynı kalması da gerekmez.

Bu nedenle, tüm etkinliklerimizin kısmi ve perspektifsel olduğuna ilişkin kavrayış, tartışmakta olduğum genelleştirilmiş yol dışında, özel projelerimize girmez. Nietzsche'nin yalanın bir hayat koşulu olduğu yollu görünüşte aşırı görüşü, eninde sonunda, tam

da görüşlerimizin her zaman dünyanın basitleştirilme ve belirli değerlere bağlı olma şekillerine ilişkin bilgisizliğimize gönderme yapar; bir süreliğine bir pratiğe girecek olursak bu basitleştirmeler ve değerlerden bihaber kalmak zorunda olabileceğimiz gerçeğine dikkati çeker. Yersiz varsayımlara ilişkin sürekli araştırma bile, kendi adına bazı sorgulanmamış varsayımlar temelinde ilerlemek zorundadır. Perspektivizm, herhangi bir görüşün başka bir görüş kadar iyi olduğunu savunan görecilikle sonuçlanmaz; kişinin kendi görüşlerinin başka herhangi biri için iyi olması gerektiğini ima etmeksizin, yalnızca kendisi için en iyi görüşler olduğunu savunur. Ayrıca, bu tür yeni şemalar geliştirme ve kabul etme istekliliğini üretirken, yeni görüşler ve yeni değerlerin kesinlikle gerekli olacağı beklentisini de üretir: "Nedir sahip olabileceğiniz en büyük deneyim? Büyük horgörü anıdır. Mutluluğunuzun tiksintinizi, hatta aklınızı ve erdeminizi harekete geçirdiği an" (*Z*, Önsöz, 3). Yeni alternatifler ortaya çıkabilir kendi başlarına –yani, başkalarının yaratımlarının sonucu olarak. Ama en büyük başarı bunları kendi başına icat etmektir, kişinin eski görüşlerini kendi isteğiyle *salt* (sözcük burada kusursuz biçimde isabetli) yorum olarak görmesidir: "Birinin bulması gerek; başkalarıysa –*biz* başkaları!– almalı!" (*WP*, 606).

Bu bölüme *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başlangıcıyla başlamıştım, dolayısıyla kapanış kısmıyla bitirmem yerinde olacak belki de; çünkü bu çalışma tam da tartışmakta olduğum tutumu kendi hakkında ifade ederek sona eriyor: "Yazık, sonuçta siz nesiniz ki, yazılmış çizilmiş düşüncelerim! Hâlâ öylesine canlı, diri ve kötü niyetli, dikenler ve gizli çeşnilerle dolu oluşunuz pek de eski değil –beni hapşırtıp güldürüyordunuz– peki ya şimdi? Yeniliğinizi çoktan yitirdiniz ve korkarım bazılarınız hakikat olmaya hazırsınız bile" (*BGE*, 296). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, hakikat isteminin kendisinin sorgulanması talebiyle başlar. Bu istem tarafından harekete geçirilip onu amansızca izleyerek ve bu ölçüde onu tümüyle sorgulamaya yetersiz bir halde metin, bilgisizlik istemi ile bilgi istemini bir bütün olarak, güç istemi olarak kavrar. Bunları özellikle, en büyük uğraklarını hakikat ve bilgi arayışının sorgulanmasında bulan ve kendini yeni hakikatler keşfetmekten çok yeni hakikatler yaratıyor addeden bir istem olarak kavrar. Ki-

tabın sonunda, (bu nokta artık açıkça ortaya koyulmuştur) hakikatin bu sorgulanması bizzat, yaratıcısını tam olarak yansıtıyor görünmektedir. Metnin yaratıcısı (Nietzsche) kendisini tam olarak yansıtarak, bunun kayıtsızca kabul edilmesine karşı uyarıda bulunur. Bunu inkâr etmez; salt yorum olarak adlandırmaz; çünkü böyle yapmak için yeni bir sorgulamaya girişmelidir ve bunun için de, kendisinin gösterdiği gibi, hepsi de tam anlamıyla aynı sorunu üretecek olan yeni bir metin ve yeni bir hakikat üretmek zorundadır. Nietzsche kendi görüşlerini doğru olarak kabul etmenin tuhaf aldatıcılığıyla, görüşlerinin son derece kişisel ve kendine özgü mahiyetinin altını çizer, ve böylece bunların kendi yorumları olduğu gerçeğini vurgular. Perspektivizmini pek de geleneksel bir bilgi teorisi olarak değil, tüm bilme çabalarının aynı zamanda tikel insanların tikel nedenlerle tikel türde hayatlar sürdürme çabaları olduğu şeklinde bir görüş olarak sunup, bu görüşü bizzat kendisine tatbik eder. Önvarsayılamayanın önvarsayılması ile sorgulanamayanın sorgulanması arasındaki aralıkta, kendi hakikat ve bilgi istemi sorgulamasının bile yalnızca bunlar adına sürdürülebileceğini gösterir. Yalan bir hayat koşulu olarak kabul edilebilir belki, ama sahiden böyle bir koşul olması koşuluyla.

III
Bir şey etkilerinin toplamıdır

> Neydi Bütünlük? Kişi niçin bütünlüğü onaylamak zorunda bırakılır?
> Burada yardımcı olmayı kesinkes reddeder herkes ... Descartes'ını bir kez daha üretti; Hume'una ve Berkeley'ine bir daha göz attı; Kant'ıyla yeniden cebelleşti; Hegel ve Schopenhauer'ı ve Hartmann'ı üzerine kafa yordu vakarla; Yunanlılarıyla birlikte neşeyle sürüden ayrıldı –tüm yapacağı sadece Bütünlüğün ne anlama geldiğini ve kişi bütünlüğü yadsıdığında ne olacağını sormaktı.
> Görünüşe bakılırsa yadsıyan da olmamıştı asla. Her Felsefeci, ister aklı başında isterse çıldırmış olsun, bütünlüğü doğal olarak onaylamıştı.
>
> Henry Adams, *The Education of Henry Adams*
> (Henry Adams'ın Eğitimi)

Nietzsche'nin yapıtlarının hedefi, sanki karşılığında kendisine kavrayacak hiçbir şey vermeksizin imgelemi kuşatan fikirler oluşturmakmış gibi görünür genellikle. "Şimdiye dek", der Nietzsche, "kişi genellikle kendi kavramlarına sanki bunlar bir tür harikalar diyarından getirilmiş mükemmel bir çeyizmişçesine güvenmiştir; ama sonuçta bunlar bizim en zeki olduğu kadar en aptal olan en uzak atalarımızdan kalan bir mirastır ... Her şeyden önce gerekli olansa, miras kalan tüm kavramlara yönelik mutlak bir şüpheciliktir" (*WP*, 409). Nietzsche'nin savunduğu tür şüphecilik, ağır, titiz ve uzun bir süre uygulandığında bir gün en zeki atalardan daha sonraki bir çağa kalacak mirasın parçası olabilecek yeni fikirler, yeni kavramlar üretir bazen. Ama Ni-

etzsche'nin en iyi okuyucularının, onu "*iyi*, yani tabiri caizse ... yavaş yavaş, derinlemesine, önüne ve arkasına dikkatle bakarak, çekincelerle, açık kapılar bırakarak, duyarlı gözler ve parmaklarla" okuyanların (*D*, Önsöz, 3), Nietzsche'nin üstüne basa basa vurgulayarak "benim önermem" (*BGE*, 36): "güç istemi", diye dile getirdiği şeyle karşılaştıklarında öylece kalakalmaları mümkün.

Nietzsche'nin bu "önerme"ye ilişkin ifadelerinden en azından bazılarına verilecek yerinde tepkinin ne olacağını söylemek zor. Gerçekten de, şu aşağıdaki gibi bir pasaj karşısında birinin sonuçta tepki vermesi mi yoksa sessizliğe gömülmesi mi gerektiğini söylemek zor:

> Güç toplama istemi, hayatın fenomenlerine, beslenip büyümeye, üremeye, kalıtıma –yani, topluma, devlete, göreneğe, otoriteye– özgüdür. Bu istemin kimyada itici neden olduğunu varsaymamıza izin yok mu? –hatta kozmik düzende?– Yalnızca enerjinin korunumundan ötürü değil, aynı zamanda maksimum tüketim ekonomisinden ötürü de, tek gerçeklik her kuvvet merkezinden beslenerek güçlenme istemidir –kendini-koruma değil, temellük etme, hükmetme, güçlenme istemidir. (*WP*, 689).

Bu en iyi ihtimalle, zalim bireylerin ya da daha kötüsü ırkların ve hatta türlerin aynı ölçüde zalim ama daha zayıf muhaliflerine sürekli olarak boyun eğdirmesini öngören ve pek de makul olmayan, oldukça ürkütücü bir davranış teorisi gibi görünür. En kötü ihtimalle ise, her şeyin, insansı ve insansı-olmayan, canlı ve cansız, organik ve inorganik her şeyin kendi gücünü arttırmaya çalışıp, akla yatkın her yolla başka her şeyi ezmeye kalkışarak biteviye bir mücadeleye girdiği, artık pek de ürkütücü görünmeyen ama alabildiğine mantığa aykırı görünen iradeci bir evren tasviri gibi tınlar.[1]

---

1. Walter Kaufmann *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*'te (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), 6. bölüm, güç isteminin ampirik bir genellemeyi temsil ettiğini öne sürer. Kaufmann'a göre, Nietzsche insan davranışını gözlemlemiş ve insan davranışının bir güç arayışıyla güdülendiğini varsaydığımızda büyük bir bölümünün açıklanabileceğini görmüştür. Nietzsche, Kaufmann'a göre, daha sonra bu görüşü tüm insan eylemlerine ve ardından da hayvan davranışına genellemiştir. En sonunda da, bir bütün olarak evrene uygulamıştır. Kaufmann bu görüşün psikolojik değişkesinin, en azından insan dav-

Heidegger, "Nietzsche için varlığın tümü, bir Oluştur. Ama böylesi bir Oluş, eylem özelliği ve isteme etkinliği barındırır" diye yazmıştı.[2] Aslında bu, Alman felsefesinde geleneksel olan bir görüştür ve izleri Kant ve Leibniz'e dek sürülebilir.[3] Bu görüşün Nietzsche'deki erken dönemli bir ifadesini, bu görüşü Herakleitos ve Schopenhauer'la ilişkilendirdiği *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe) başlıklı denemesinde bulabiliriz: "Zamanda ve uzayda bir arada var olan her şey sadece ve sadece göreli bir varoluşa sahiptir ... Şeylerin her biri, kendi gibi başka bir şey aracılığıyla ve onun için var olmaktadır, yani, eşit ölçüde göreli bir şey aracılığıyla ve bu şey için ... Gerçekliğin doğasının tümü tamamen *edimlerinde* yatar ... zira onun için başka bir varlık çeşidi yoktur" (*PTG*, 5). Nietzsche o sırada henüz bu fikri geliştirmemişti. Her ne kadar, ara dönem yapıtları güç, güçlülük duygusu ve bu ikisinin genel hayat ekonomisindeki yeri üstüne birçok pasaj içerse de, güç istemi tam anlamıyla ancak geç dönemli yapıtlarında ve özellikle de notlarında tümüyle düşüncesinin merkezine yerleşir: "Peki 'dünya'nın bana nasıl göründüğünü biliyor musunuz? Bunu kendi aynamda gösterebilir miyim sizlere? ... *Bu dünya güç istemidir –başka bir şey değil!* Ve siz kendiniz de güç istemisiniz ayrıca –başka bir şey değil!" (*WP*, 1067).

---

ranışıyla bağlantılı olarak, son derece aydınlatıcı olduğu sonucuna ulaşır ama daha geniş, kozmolojik değişkesini tümüyle reddeder (s. 204-207). Ama Maudemarie Clark, ampirik bir hipotez olarak değerlendirecek olduğumuzda psikolojik değişkenin bile çok ciddi sorunlar içerdiğini ortaya koymuştur ("Nietzsche's Doctrines of the Will to Power" [Nietzsche'nin Güç İstemi Öğretileri], *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, 458-468). Clark'ın kendi görüşü, güç isteminin özbilinçli bir "mit" olduğudur (s. 461). Wolfgang Müller-Lauter'in "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), 1-60, adlı çalışmasında güç istemine ilişkin genel bir tartışma bulunabilir. Görüşün en kapsamlı ele alınışına ise, bazı kısımları İngilizceye çevrilmiş olan, Heidegger'in iki ciltlik yapıtı *Nietzsche*'de (Pfullingen: Neske, 1961) rastlanabilir.

2. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1979), I, 7.

3. Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*'ında "hareket eden güç" olarak bir madde görüşünü zaten ifade etmiştir ve bu açıdan Almanya'da etki sahibi olmuştur. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1975), 8. bölüm; Danto bu çalışmasında Kant'ın sözü edilen metnini tartışır ve uygun alıntılar sunar. Ama bir kez daha, genelde güç olarak madde ve gerçeklik teorisinin izleri eninde sonunda Leibniz'e dek sürülebilir; cf. *Monadology*, 61-62. bölümceler.

Nietzsche şeylerin güç istemine *sahip* değil ama güç istemi *olduğunu* yazarak dilin sınırlarını zorlar. Ama bu soruna eğilmeden önce, görüşün bazen yalnızca canlılara tatbik ediliyor görünmesine rağmen (*BGE*, 13; *WP*, 254, 681, 688), kapsamının her zaman kısıtlanmadığını açıkça ortaya koymalıyız. Nietzsche, fizikte mekanikçiliği tartışırken, "bir kuvvetin kuantumu, ürettiği ve direnç gösterdiği etki tarafından belirlenir" (*WP*, 634, cf. 552) diye yazdığında, şeylerin genel bir tanımını verir. Nietzsche'nin görüşü, "yeterli nedenselliğin *tümünü* tek kelimeyle *güç istemi* olarak belirleme hakkını kazanmış" (*BGE*, 36) olabileceğimiz hipotezinden başka bir şey değildir.

Buradaki sorun ise bu hipotezin, gerçekte duyu ve kavrayışın ötesinde psikolojiye bağlanmış olduğu haliyle istem nosyonunun da sınırlarını zorlamasıdır. Bu, Nietzsche okuyucularının çoğu için tam da bu noktada ve tam da bu konuda Nietzsche okuyucusu olmayı kesmeleri için yeterli olmaktadır. Yine de ve çok tipik bir tarzda, yaygın psikolojik istem nosyonunun meşruluğunu hepten yadsır Nietzsche: "Psikolojinin istemi şimdiye dek ... hiç var olmamıştır" (*WP*, 692); "istem diye bir şey yoktur" (*TI*, VI, 3; A, 14; *WP*, 488, 671, 715). Nietzsche psikolojik istem nosyonunun insan davranışı için bile geçerli olmadığına inanıyorsa, o halde güç isteminin sonuçta, böylesine çelişkili bir şekilde yapıyor göründüğü üzere, bilinç ve amaçlılığı tüm evrene atfetmediği de ihtimal dahilindedir pekâlâ.

Peki ama Nietzsche istemin var olduğunu niçin yadsır? "İsteme", diye yazar, "bana her şeyden önce karmaşık bir şeymiş, yalnızca bir sözcük olarak birim teşkil eden bir şeymiş gibi geliyor"; ve en azından duyumu, düşünceyi ve "buyruk" veya kipliği içerir (*BGE*, 19), diye ekler. Başka yerlerde, istemenin esasen değerlendirmeye tabi olan hedefi veya amacını da işin içine katar (*WP*, 260). Tüm bu unsurların ayrılamaz şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunda ısrar eder: "Düşünceyi 'isteme'den koparmanın olanaklı olduğunu düşünmeyelim, zaten bunları birbirinden kopardığınızda ortada bir istem kalır mı ki!" (*BGE*, 19); "kişi istemi içeriğinden, 'gittiği yer'den (ereğinden) çıkararak istemin özelliğini yok etmektedir" (*WP*, 692). Nietzsche, başka edimlerin nedenlerinden, refakatçilerinden veya zorunlu ko-

şullarından müteşekkil farklı türde zihinsel edimler bulunduğunu yadsır. Bu edimlerden herhangi birinin pek çok özelliğinden koparılabileceğini ve dolayısıyla, tek tip ve nicel açıdan birbirleriyle aynı görünmelerinin sağlanabileceğini kabul etmez. Bu nedenle, hepsinin de ait olduğu ve kendilerini olanaklı kılan farklı bir yetiye hiç gerek yoktur: "'İsteme' diye bir şey yok, *bir şeyi* isteme var ancak: Kişi amacı –epistemologların yaptığı gibi– koşulun bütününden çekip çıkarmamalıdır. 'İsteme', epistemologların anladığı şekliyle 'düşünme' kadar ufak bir gerçekliktir ancak: Katıksız kurmaca" (*WP*, 668; cf. *BGE*, 11).

Nietzsche psikolojik olaylara genellikle bu şekilde bakar; ve bu tutum da düşüncesinin merkezinde bulunmaktadır. Davranışın ne belirgin bir başlangıcı ne de kesin bir sonu olan uzun vadeli, karmaşık olaylardan oluştuğuna inanır (cf. *WP*, 672). Bu olayların parçaları birbirleriyle temelden bağlantılıdır ve nerede bir parçanın bitip bir diğerinin başladığı ise, bunların parçası oldukları olayın bütününün doğası sorunu kadar ikircikli bir konudur. Tüm bu olaylar da, sırf psikolojik araçlarla keşfedebileceğimizden eni konu daha karmaşıktır. Ama kendimizi tanıma amacıyla içe yönelmeye, içgözleme bu kadar sık bel bağladığımız içindir ki davranışlarımızın, hayatımızın bilincin erişim alanında bulunan yegâne boyutları olan basit ve ayrı ayrı kısımlardan ibaret olaylardan oluştuğuna inanır hale gelmiş bulunuyoruz. Davranışımızın görünür kısmını gerçekliği ve özü addediyoruz.

> Bedensel devinimler ve değişimlere gelince ... kişi amaçları belirleyen bir bilinç aracılığıyla açıklamalar yapılabileceğine olan inancı o kadar uzun zamandan beri terk etti ki. Devinimlerin ezici çoğunluğunun bilinçle hiçbir ilgisi yok; ne de duyumlarla. Duyumlar ve düşünceler, her an vuku bulan sonsuz sayıda olay karşısında son derece önemsiz ve ender şeyler ... Bilincin mütevazılık gösterdiği bir evrede bulunuyoruz. (*WP*, 676; cf. *Z*, I, 4; *GS*, 354).

Bu olayların yalnızca birkaçı ya da daha doğrusu, her birinin yalnızca küçük bölümleri sonuçta bilince ulaşır. Nietzsche bunların, aslında bütünlüklü halinde göremeyeceğimiz tek bir sürekliliğin üzerindeki noktalar olduğuna inanır. Oysa, biz daha çok, her bi-

rinin kendisi hesabına bir nesne olduğunu, bir düşünce, bir arzu, bir istek, bir inanç olduğunu varsayarız. Onları birbirinden ayırırız, bazılarını öbürlerine tabi kılarız, bazılarını neden bazılarını da sonuç addederiz. Bu yüzden de, her birinin kendine has bir karaktere sahip olduğunu, ilk etapta farkında olmadığımız olaylarla olduğu kadar diğer benzeri olaylarla da karşılıklı ilişkilerden bağımsız olduklarını düşünürüz. Nietzsche bunun, tüm konuları özelliklerinden ve birbirlerinden ayırmaya yönelik karşı konulamaz eğilimimizin özel bir örneği olduğunu iddia eder. Bu, Nietzsche'nin en temel görüşlerinden biridir; Nietzsche'nin bu görüşünü hem bu bölümde hem de sonraki bölümlerde tekrar ele alacağız:

> Kendimizi koparıyoruz, amilleri amelden yani; ve bu örüntüden her yerde yararlanıyoruz –her olay için bir amil arıyoruz. Yapmakta olduğumuz şey de neyin nesi? Güçlülük, gerilim, direnç hissini, zaten edimin başlangıcı olan kaslı bir hissi neden kabul edip yanlış anladık ... Gerekli bir haller dizisi bu haller arasında nedensel bir ilişki olduğunu ima etmez ... Kasları "etkileri"nden bağımsız düşünürsem eğer, onu olumsuzlamış olurum ... Bir "şey", etkilerinin toplamıdır. (*WP*, 551).

Nietzsche'ye göre, daha uzun bir sürecin küçük ve önemsiz bir bölümünü kendi başına bir olaya, kendi içinde nedensel bir karakter barındıran bir olaya yansıtarak "bu zamana kadar, psikolojinin istemi" fikrine ulaştık. Ama Nietzsche bu tür hiçbir olay ve yanı sıra, bu tür olayları olanaklı kılan hiçbir yeti olmadığını düşünür. Olayların parçaları kendi içlerinde, tam da belirli bakış açılarından bakıldığında ait oldukları söylenebilecek olayların barındırdığından daha fazla bir özellik barındırmazlar. Hem bu parçalar hem de olayların kendileri, birbirleriyle öylesine bir karşılıklı ilişki içinde bulunurlar ki, gerçekten de karşılıklı ilişkileri kanalıyla her birinin ne olacağını fiilen belirlemektedirler (cf. *WS*, 11). Daha sonra göreceğimiz gibi, bu karşılıklı bağlantılar sürekli bir değişim halindedir, sürekli bir akış ve daha öncekilerin bağlanıyor göründüğü müteakip "olaylar"ın ışığında yeniden yorumlanma sürecinde bulunurlar daima. Bu olayların doğası, karakteri ve hatta sayıları asla sabit kalmaz. Bir öğenin ait olduğu anlaşılan bütünden çıkarılması veya değiştirilmesi, hem bütünü hem de parçayı dağıtır:

Açıklanması gereken şeyi ve açıklamayı sağlayabilecek olan şeyi değiştirir. Bu türden yorumsal bağlantılara dayanan tüm bütünler için söz konusu olduğu gibi, başlı başına hiçbir bağlantı ilineksel değildir. Nietzsche'nin, istemi bir kez içeriğinden çıkarınca karakterini de ortadan kaldırdığımızı yazmasının nedeni budur.

"İstem diye bir şeyin olduğunu" yadsırken Nietzsche bu fikrin, bizim sıradan isteme ve arzulama nosyonlarımızla olan bağlantılarını koparmaya çalışmaktadır. Nietzsche, şimdiye dek istemin edimleri olarak kavradığımız olayları yalnızca süregiden, sürmekte olan bir etkinliğin, bu olayların sırf nedensel olarak değil, aynı zamanda özleri bakımından ilişkili oldukları bir etkinliğin parçaları addederek bizzat bu etkinliği ön plana çıkarmayı istemektedir. Heidegger'in gördüğü gibi, istemenin bir arzu değil komplike bir etkinlik olduğunu, insan davranışının nedensel olarak ayrıcalıklı bir parçası değil bizzat bu davranışın sonucuna bakılmaksızın geçici olarak değerlendirildiğini göstermek ister Nietzsche. Böyle yorumlanan isteme, amaçtan, bir amaca yol açan edimden ayrı bir amaç fikrini muhafaza etme yeteneğinden bağımsızdır. Dolayısıyla, canlı ve belki de yalnızca bilinçli organizmalarla olan geleneksel bağlantısından bağımsızdır.

Bir etkinlik olarak isteme kendinden kopuk bir amaca sahip değildir; sonuçta herhangi bir şeyi amaçladığı söylenebilirse bu sadece kendini devam ettirme olabilir. İsteme kendini daimi kılmaya eğilimli bir etkinliktir ve daha sonra göreceğimiz gibi, bazen bunu açıkça ortaya koyan öznenin fiili yıkımıyla sonuçlanabilen etkinliğin daimi kılınmasına yönelik bu eğilim, Nietzsche'nin muğlak ve genellikle de yanıltıcı "güç istemi" terimiyle tanımlamaya çalıştığı şeydir. Dünya üzerinde çok daha fazla etki üretme eğilimidir bu; kendisiyle bağlantılı olarak hiçbir seçim sorunu olmayan bir eğilimdir. Nietzsche'nin genellikle "dürtü" (*Trieb*), canlı ve cansız nesneler arasında yaygın olan ve istemle bu denli çok ilişkilendirilen özgürlük fikrinin doğal olarak içine sığdırılamadığı bir dürtü olarak adlandırdığı şeyin tezahürüdür: "Yaklaşma dürtüsü ve bir şeyi gerisin geri püskürtme dürtüsü hem organik hem de inorganik dünyadaki bağdır. Ayrımın tümü bir önyargıdır" (*WP*, 655).

Bu, görüşlerinin birçoğunun merkezinde yer almakla birlikte Nietzsche'nin düşüncesinin değişmez biçimde karanlıkta kalan bir boyutudur. Amacım genel bir açıklama sunmak değil; bu konuda şu soruyu sormak istiyorum yalnızca: Diyelim ki, Nietzsche bağlı olduğu felsefi geleneğin büyük bir bölümüyle birlikte, şeylerin karakterinin sürekli etkinliğe girmek olduğuna inanıyor; peki bu görüş nasıl bir genel dünya tasviri önvarsayar ve bu tasvir de sonuçta gerçekliğin nihai doğasını açığa vurmayı amaçlayan başka bir metafizik teori değil midir?

Kendi yıkımına yöneltildiğinde bile bir etkinlik olmayı sürdüren ve bu nedenle kendini daimi kılan bir etkinlik olan güç isteminde tezahür eden dürtü, dünyadaki her şeyde bulunmaktadır: "İnorganik ile organik arasındaki bağlantı, kuvvetin her atomu tarafından uygulanan püskürtücü kuvvette bulunmak zorundadır" (*WP*, 642). Ama güç istemi eğer böyle bir kuvvet içeriyorsa, bu durumda, kaçınılmaz olarak bir şeyin üzerine uygulanacak direnci de içermek durumundadır. Bu biteviye etkinlik her şeyi tanımladığından, dünyadaki her şey, en azından prensipte, başka her şeyle bağlantılıdır: "Her atom varlığın tümünü etkiler; kişi bu güç-istem saçılmasını başka yönden düşünürse, başka yönde düşünülmüş olur. Buna 'güç istemi'nin kuantumu dememin nedeni bu: Mekanik düzenin dışında düşünülemeyen, ama bizzat bu düzenin ötesinde düşünmeksizin düşünülemeyen karakteristiği ifade eder" (*WP*, 634). Öyleyse, güç istemi Nietzsche için dünyada her şeyin birbirine bağlı olduğu ve karşılıklı bağlantılılıklarının da tam anlamıyla karakterlerine özgü olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Ama bu fikirlerden daha radikal bir sonuç açığa çıkıyor gibi: "Tüm diğer dinamik kuantumlarla olan bir gerilim ilişkisinde, dinamik kuantumlar dışında hiçbir şey aynı kalmaz: Özleri tüm diğer kuantumlarla olan ilişkilerinde, kendileriyle aynı olan üzerinde yarattıkları 'etkiler'de yatar" (*WP*, 635). Bu durumda, güç istemi dünyadaki her şeyin karakterini etkileyen, aslında oluşturan ve kendisi de bu tür etkilerin sonucu olan bir etkinliktir. Bu etkiler, kendilerini her ne etkiliyorsa onun karakterini cisimleştirdikleri, tesis ettikleri ve ilettikleri için de Nietzsche bunları genelde "güç" olarak tanımlar. Güç istemi, fiziksel veya zihinsel belirli bir etki, nüfuz alanını elinden geldiğince genişletmeye da-

yalı bir etkinliktir. Aslında tam da bu haliyle, en kabadan en gelişkin olana, salt fiziksel direnç ve acımasızca boyun eğdirişten rasyonel iknaya kadar çeşitlilik göstermektedir.

Nietzsche'nin sürekli, dünyadaki her şeyin karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu vurgulaması, başka her şey üzerindeki etkilerinin bütününden ayrı, daha fazla, ötesinde veya ardında olan bir nesne kavramını anladığı "kendinde-şey"e yönelik saldırısını oluşturur. Bir şeyin (daha sonra göreceğimiz gibi, geçici olmak dışında) çeşitli karşılıklı ilişkilerinden koparılamayacağında ısrar eder. Nesneler tamamen başka nesneler tarafından koşullanmaktadır: "'Kendilerinde bir bünye barındıran şeyler' –kişinin tamamen bir tarafa fırlatması gereken dogmatik bir görüş bu" (*WP*, 559). Bu şekilde kavrandığında güç istemi genel bir metafizik veya kozmolojik teori değildir. Aksine, dünya ve onu oluşturan şeylerin karakterine ilişkin hiçbir genel teorinin niçin asla sunulamayacağına bir açıklama getirmektedir.

Kendinde-şeyden söz etmek, tüm öbür şeylerden bağımsızca var olduğu düşünülebilen ve bu ölçüde de koşulsuz olan bir şeyden söz edilmesi anlamına gelir. Ama bu da, bu şeyin kavranmasını sağlayan özelliklerinin en azından bazılarının, başka herhangi bir şeyin varoluşundan tümüyle bağımsız şekilde kendisine uygulandığını ya da sonuçta hiçbir özelliğe sahip olmaksızın var olacak şekilde kavranabildiğini ima etmektedir. Nietzsche bu alternatiflerin ikisini de reddeder; zaten kendinde-şey nosyonunun kabul edilemez olduğunu iddia etmesinin nedeni de budur.

Yapmamız gerektiği gibi, birtakım nitelikler taşımayan bir şey fikrinin tutarsız olduğunu varsayacak olursak, elimizde yalnızca birinci olasılık kalır. Ama Nietzsche, şeylerin kendilerine ait özelliklere, başka şeylerin varoluşundan bağımsız şekilde yalnızca kendilerine ait olan özelliklere sahip olabileceklerine inanmaz; çünkü o, özelliklerin bir şeyin (algılayıcılar olarak biz kendimiz de dahil olmak üzere) başka şeyler üzerindeki etkilerinden başka bir şey olmadığına inanmaktadır: "Şeylerin kendilerinde, yorum ve öznelliğin tamamen dışında bir bünyeye sahip olduğu iddiası, tümüyle içi boş bir hipotezdir; yorumlama ve öznelliğin özsel olmadığını, tüm ilişkilerinden koparılmış olan bir şeyin hâlâ bir şey olmayı sürdüreceğini varsayar" (*WP*, 560). Eğer bu tür karşılıklı

bağlantılar zorunluysa bu alternatif beraberinde şu radikal içerimi getirecektir: Herhangi bir nesne sonuçta herhangi bir özelliğe sahipse, bu durumda, en azından bu nesneyi koşullayan ve bu nesne tarafından koşullanan başka bir nesne daha var olmak zorundadır: "Bir şeyin özellikleri diğer 'şeyler' üzerindeki etkilerdir: Kişi eğer diğer 'şeyleri' çekip çıkarırsa, bu durumda bir şey hiçbir özelliğe sahip olmaz; başka bir deyişle, diğer şeyler olmaksızın hiçbir şey olamaz, kısacası 'kendinde-şey' diye bir şey yoktur" (*WP*, 557). Birlik ve özdeşlik gibi mantıksal nitelikler bile, birbirleriyle birleştirilebilecek ve birbirlerinden ayırılabilecek pek çok şeyin varoluşuna bağlı gibi görünüyor. Ama ne var ki, bu şeylerin birbirleriyle bu tür ilişkileri kendilerinde yorumdan bağımsız olarak barındırdıklarını varsayamayız; çünkü mevcut her şey daima, tikel yönelimlerini, ihtiyaçlarını ve değerlerini, kendi güç istemini cisimleştiren özgül bir bakış açısından belirlenmektedir. "'Öz', 'esas doğa' perspektifsel bir şeydir ve zaten bir çokluğu öngerektirir. Temelinde ise her zaman 'bu *bana* ne yarar sağlar?' duygusu yatar (bizim için, yaşayan her şey için vs.)" (*WP*, 556). Nietzsche bu sorunun asla herkes için geçerli tek bir yanıtı olamayacağına inandığından, özünde her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu bildiren görüşünün, taşıdığımız görüşlerin ve teorilerin temelli uygun düşeceği hazır mamul bir dünya olmadığını göstermeye yönündeki çabasının niçin bir parçası olduğunu görmeye başlayabiliriz.

Ama bir şeyin özelliklerinin bu şeyin öbür şeyler üzerindeki etkileri olduğunu söylemek bir şeydir, Nietzsche'nin yaptığı gibi bir şeyin bu etkilerin toplamından başka bir şey olmadığını iddia etmekse başka bir şey. Bu, bunların etkileri olduğu bağımsız bir öznenin var olmasını olanaklı kılmadığından Nietzsche'nin radikal görüşü doğrudan doğruya ciddi bir sorun yaratır: Bazı etkilerin bir araya gelerek birlik oluşturduklarını nasıl saptayabiliriz? "Bir şey *kendi* etkilerinin toplamıdır" dediğimizde adılı doğru kullandığımızdan nasıl emin olabiliriz? Bu sorunla hesaplaşmadan önce bir de, Nietzsche'nin hiçbir olay veya nesnenin başka her şeyle olan bağlantılarından bağımsız olarak kendi başına bir özelliğe sahip olamayacağı görüşünü, beğensek de beğenmesek de benimsememiz gerekiyor. Peki ama, karşılıklı bağlantılara sahip olmaya yetenekli şeyler önceden yoksa, bu bağlantılar nasıl olabilir ki?

İlginçtir ama, dilbilimsel göstergeyi bir "farklılık birimi" olarak kavradığında Ferdinand de Saussure'ün yanıtlamaya çalıştığı ve bu sayede yüzyıl başında dilbilimde bir çığır açmasına yol açan soru da tam olarak buydu. "Bir dilde", diye yazıyordu Saussure, "yalnızca farklılıklar vardır. Daha da önemlisi, bir farklılık genellikle, aralarında artılı öğeler gerektirir ve bu öğeler arasında ortaya çıkar; ama dilde *artılı öğeler barındırmayan* farklılıklar vardır yalnızca."[4] Gerçi dilbilimsel gösterge her ne kadar dilin fiilen işlerlik gösterdiği bir "artılı değerler" kümesi üretse de Saussure, bu göstergelerin kendi başlarına dilbilimsel açıdan pratik önemi olan hiçbir özellik taşımadıklarını iddia eder. Münasip bir parçası olduğu *bed, bang* veya *bat* gibi birleşimlere yaptığı sistematik katkı dışında dilde oynadığı rolden ötürü *b* sesbirimine kendiliğinden uygun olan hiçbir şey yoktur. Ama bu yanı sıra, *red, rang* veya *rat* gibi birleşimlere yaptığı katkı aracılığıyla –yani, tüm diğer sesbirimleriyle arasındaki farklılıklar aracılığıyla– tanımlanan *r* gibi eşit ölçüde nedensiz olan diğer seslerle arasındaki sistematik farklılıklar dışında dilde oynadığı rolden ötürü *b* sesbirimine kendiliğinden uygun olan hiçbir şeyin bulunmadığını söylemekle aynı anlama gelir. Önemli olan, sesbiriminin kendine özgü karakteri değil, öbür sesbirimleriyle arasındaki farklılıktır yalnızca. Aynı ilke Saussure'e göre, hiç istisnasız tüm dilbilimsel göstergeler için de geçerlidir: "Bir dil dizgesi, bir kavram farklılıkları dizisiyle birleşmiş bir ses farklılıkları dizisidir" (s. 120).

Bu görüşler bugün artık neredeyse beylik birer görüş haline geldi. Ama Saussure'ün bu sezgiyi dile uygulamasından yirmi yıl önce, kendisinin atmaktan açıkça kaçındığı daha radikal bir adımı Nietzsche'nin çoktan attığına ve tüm dünyaya bu kapsamda bakmış olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Nietzsche gelecek yüzyılın büyük düşünsel olaylarından birini müjdeleyerek aslında, dünyada hiçbir şeyin kendine ait özgül bir özelliğe sahip olmadığını ve her bir şeyin yalnızca başka her şeyle olan karşılıklı ilişkileri ve farklılıkları aracılığıyla oluştuğunu iddia etmiştir. Nietzsche'nin dünyaya, en azından geriye yönsemeli değerlendirildiğinde sanki

4. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Genel Dilbilim Dersleri), çev. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill, 1959), s. 120. Bu çalışmaya ilişkin diğer göndermeler metinde parantez içinde verilecek.

yalnızca göstergeler olarak kavranabilecek şeylerin muazzam bir toplamıymış gibi baktığını söyleyebiliriz; bir kez daha, Nietzsche'nin dünyayı bir metin olarak düşünmekten hoşlanması hiç de tesadüfi değilmiş gibi görünüyor. Hiç şüphesiz Saussure'ün gündelik iletişime temel teşkil eden dizgeye yönelik derli toplu yapısalcı yaklaşımı ile Nietzsche'nin dünyanın yasalara ve kurallılıklara bağımlı olan temel teşkil edici bir yapı barındırdığı görüşünü def etmeye yönelik çabası arasında çok büyük bir farklılık bulunmaktadır. Buna rağmen, şu ortak görüş bakidir: Tıpkı Saussure'ün dil açısından düşündüğü gibi, Nietzsche'ye göre dünya, hiçbir parçanın onsuz var olamayacağı bir bütün olup, bir bağımsız birimler yığını değildir: "'Kendinde-şey' anlamsızdır. Bir şeyin tüm ilişkilerini, sahip olduğu tüm 'özellikleri', tüm 'etkinliklerini' ortadan kaldıracak olursam, ortada bu şeyden eser kalmaz" (*WP*, *558*). Tersinden söyleyecek olursak, artık bu bütün içindeki bir konum olarak kavranan her birim kesinlikle bu bütünün ayrılmaz bir parçasıdır ve ait olduğu bütünü değiştirmeksizin oradan çıkarılamaz veya değiştirilemez: "Her şeyin başka her şeye bağlı olduğu ve başka her şey tarafından koşullandığı gerçek dünyada herhangi bir şeye kullanışsız diye hüküm vermek ve bu şeyi çekip çıkaracak biçimde düşünmek, her şeyi kullanışsız diye kınamak ve her şeyi çekip çıkaracak biçimde düşünmek anlamına gelir" (*WP*, 584).[5]

Bu koşutluk, Nietzsche'nin görüşünü daha makul bir bağlama yerleştirebilir belki; ama tek başına, "bir şey etkilerinin toplamıdır" cümlesini kullanabilmemizi açıklamaz. 6. bölümde, insan öznesi örneğinde bu soruya verilecek yanıtın, birbirleriyle tutarlı biçimde ilişkilendirilecek, birbiriyle bağdaşan amaçlar barındıracak belirli etkinliklere girmeye ilişkin özel becerimiz tarafından üretildiğini göreceğiz –ki böylece bu etkinlikleri ortak hedefleri ve işlevlerine başvurarak, en azından insanmerkezci biçimde yorumlayabileceğiz. İnsan bedeni bu düşük düzeyli etkinliklerin birleşimidir yalnızca. Beden bu birleşmenin sonrasında, daha karmaşık etkinlik örgütlenmelerini, hatta bazen birbiriyle çelişen etkinlikleri te-

5. Bu görüş, ahlâki ve psikolojik içerimleriyle birlikte Nietzsche'de sık sık karşımıza çıkar; cf. *WP*, 293, 331, 333, 634; *Z*, IV, 19. 5. bölümde ayrıca tartışacağım.

mellendirebileceğimiz öz niteliğinde bir birlik, bütünlük bahşeder bize. Daha genel bir dille, şöyle der Nietzsche: "Genel bir beslenme tarzıyla bağlanmış bir kuvvetler çokluğu, 'hayat' diyoruz adına" (*WP*, 641). Bu görüşe göre bir nesne, belirli bir bakış açısından yorumlandığında tutarlı bir amaca yönelmiş olarak görülebilecek belirli etkinlikler birliği, bütünü veya tertibidir. Her nesnenin özdeşliği, nesnenin diğer tüm benzeri tertiplerinden farklılığına dayanır.

Nietzsche'nin görüşünün kuşkucu olmadığına dikkat edilmesi gerekir. Şeylerin gerçekliğini, Saussure'ün yaklaşımının dilbilimsel göstergelerin gerçekliğini yadsımasından daha fazla yadsımaz Nietzsche. Nietzsche de, Saussure de ilgilendiği nesnelerin doğasının radikal bir yeniden yorumlanışını sunar; her ikisi de, herhangi bir nesnenin diğer nesnelerden yalıtıldığında kendisini kendisi yapan özelliklere sahip olabileceğini yadsır. Ama Nietzsche bunun yanı sıra, Saussure'den farklı olarak, insanlara ve ilgilerimize son derece etkin bir rol atfeder: Farklı amaçlar ve değerler, farklı gruplaşmalarla ve dolayısıyla, tam anlamıyla farklı şeylerle sonuçlanabilir.

Bu nedenle Nietzsche, dünya yorumlarımızda hafife alınamayacak önemde bir akışkanlık bulunduğunu, dolayısıyla aynı zamanda var olan şeyde de ciddi bir akışkanlık bulunduğunu hesaba katar. Nietzsche'nin görüşü, ontolojik kategorilerin değişime maruz kaldığını ima eder ve bu da, sonuçta ontolojik kategoriler diye bir şeyin olmadığını çağrıştırır. Ama bu, dünyanın var olduğundan kuşku duymak değildir kesinlikle. Yalnızca dünyanın varoluşunun, bu varoluşu olası her bakış açısından geçerli kılan bir tasvirin varoluşunu, bu varoluşu kendi içinde, gerçekten olduğu haliyle betimleyecek bir tasvirin varoluşunu gerektirdiğinden kuşku duymak demektir. Nietzsche'nin görüşü, kendisinin dile getirdiği gibi, "daima, tümüyle düşünülemez bir bakışı, hiçbir belirli yöne çevrilmemiş bir bakışı, tek başına görmenin *bir şeyi* görmek olmasını sağlayan aktif ve yorumlayıcı güçlerden yoksun olması beklenen bir bakışı düşünmemiz gerektiğini talep eden –bakıştan her zaman bir saçmalık ve anlamsızlık bekleyen" (*GM*, III, 12) bu tür tüm gerçekçi anlayışlara yönelik bir saldırıdır yalnızca.

Bu görüşün bütün perspektiflerin aynı ölçüde iyi olduğunu ima

etmediğini görmüştük. Sözgelimi *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin birinci denemesi, kökten farklılıklarına rağmen soylu ve kölece değerlendirme tarzlarında içerilen karşıt bakış açılarının tamamen aynı olgulara verilen farklı tepkiler olduğunu, tamamen aynı metnin farklı yorumları olduğunu ve birinin diğerine kesinlikle tercih edilebilir olduğunu öne sürmektedir (*GM*, I, 11). Bir önceki bölümde de ileri sürdüğüm gibi, her ne kadar nesnellik olarak gördüğü şey "'hiçbir ilgi veya çıkar gözetmeyen tefekkür' (bu anlamsız bir saçmalıktır)" olmayıp "... kişinin lehte ve aleyhteki yönleri *denetleyebilme* ve bunlardan sıyrılabilme becerisi" olsa da (ki "kişi ancak bu şekilde, bir perspektifler ve duygulu yorumlar *çeşitliliğini* bilginin hizmetine nasıl sokacağını bilebilir" der Nietzsche) nesnellik düşmanı değildir Nietzsche (*GM*, III, 12). Bu şekilde kavranan nesnellik kesinlikle, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin özgür tinlerinin ayırıcı niteliğidir. Nesnelliğin bu tür bir yansızlıktan daha fazla bir şey olduğunu kanıtlamaya yönelik girişimler Nietzsche'ye göre, kişinin tarafgir ve kendi çıkarını gözeten doğasını gizlemeye yönelik kendini kandırma çabalarıdır.

İyi de, eğer Nietzsche'nin görüşü kuşkucu bir görüş değilse, nesne kavramının bir "kurmaca" olduğu yönündeki kötü şöhretli ısrarına ne diyebiliriz? Bu ısrarı, düşündüğümüz haliyle dünyanın, Nietzsche için, bir şekilde gerçek olmadığını kanıtlamıyor mu? Bu karmaşık soruyu yanıtlamaya çalışabilmemiz için önce şu pasajı ayrıntılı bir şekilde ele almamız gerekiyor:

> Tüm birliklerin yalnızca örgütlenme olarak birlik olduğunu varsayabilir miyiz? Ama inandığımız "şey" yalnızca çeşitli nitelemelerin kuruluşu olarak icat edilmiştir. Eğer bu şey "etki/sonuç yaratıyorsa", bu demektir ki: Mevcut olan ve hemen göze çarpmayan bütün diğer özellikleri tek bir özelliğin ortaya çıkışının nedeni olarak algılarız; başka bir deyişle, bir şeyin özelliklerinin toplamını –"x"– "x" özelliğinin nedeni olarak kabul ederiz –bu da düpedüz aptalca ve çılgıncadır! (*WP*, 561)[6]

Nietzsche, eğer birlik basitçe özelliklerin örgütlenişiyse, bu örgütlenişin kendisinden başka bir şey olmayan nesneyi, bu ör-

6. *GM*, I, 13'te olduğu kadar *WP*, 135, 136, 531, 568'de de benzer ifadelere rastlanabilir.

gütlenişin nedeni ve gerekçesi olarak koyutlamanın lüzumsuz olduğunu öne sürer. Bir nesne Nietzsche'ye göre, özelliklerinin altında yatan, bu özelliklerin temelini oluşturan daimi bir töz değildir. Yalnızca bazı başka olayların bağdaşabileceği veya uyumlu olabileceği, yine bazı başka olayların zarar verebileceği ve bazı başka olayların da yardımcı olabileceği veya zenginleştirebileceği bir olaylar bütünüdür. Nesne, belirli olayları birbirlerine bağlayan ve onları öbür gruplardan ayıran yorumlayıcı bir hipotez tarafından üretilir. Nesne bu tür olaylar aracılığıyla ortaya çıkar; göz ardı edilemeyecek bir anlamda bu olayların ürünüdür, kesinlikle nedeni değil.

Ama Nietzsche, özellikleri dışında varlığını sürdüren nesneler olduğu hipotezinin yalnızca lüzumsuz olduğunu düşünmez. Yanı sıra, çok daha güçlü bir kavrayışla tutarsız, yanıltıcı ve zararlı olduğunu düşünür. Bunun için sunduğu ilk gerekçe tipik bir biçimde psikolojiktir. Ruhun sırf kendi başına bir töz olduğu yollu yersiz bir kanıdan işe koyulduğumuza ve "ego-töze olan bu inancı her şeye" yansıttığımıza inanır Nietzsche (*TI*, III, 5).[7] En ünlü görüşlerinden biridir bu: "Töz kavramı özne nosyonunun bir sonucudur: Tersi değil! Ruhu terk edecek olursak, 'özne', yani genel olarak 'töz'ün önkoşulu ortadan kaybolur" (*WP*, 485). Ama bu görüş ne denli ünlü olursa olsun ben yine de bunu pek de tatmin edici bulmuyorum. Öncelikle, Nietzsche bilincin toplumsal bir kökeni olduğuna ve toplumsal bir işleve sahip olduğuna inanmaktadır doğru bir şekilde: Bilinç kendiliğinden, başkalarıyla iletişim kurma ihtiyacıyla bağlantılıdır (*GS*, 354). Bu nedenle, Nietzsche aynı zamanda, ego ve nesne, özne ve töz kavramlarının hiç değilse en azından paralel bir gelişme kaydettiklerini savunmak durumundadır.[8] İkincisi, Nietzsche bir noktada, kendi hesabına bir

7. Bu görüşe aynı zamanda *WP*, 473, 519, 532'de de rastlanabilir. Richard Schacht'ın *Nietzsche* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983), s. 130-156, adlı kitabında aydınlatıcı bir tartışma yer almaktadır.

8. Bkz. *WP*, 524: Bilinç "yalnızca bir iletişim aracıdır: Toplumsal ilişki aracılığıyla ve toplumsal ilişkinin ilgileri gözetilerek gelişmiştir –Burada 'ilişki', dış dünyanın etkileri, bu etkilerin bizde yol açtıkları tepkileri ve yanı sıra bizim dış dünya üzerindeki etkilerimizi kapsayacak şekilde kavranmaktadır." Düşüncemizin yalnızca küçük bir bölümünün bilinçli olduğu görüşünün (*GS*, 354; *BGE*, 3) hesaba katılması gerektiğine Nietzsche adına karşı çıkılabilir. Dolayısıyla, bu savunma, bilincin dış dünya kavramımızla birlikte gelişmesine rağmen, "töz" olarak egoya

varlık olarak bedene duyduğumuz naif inancın, amil ve amel arasında, şey ve özellik arasında yaptığımız ayrımın kökeninde yattığını yazar. Üstelik, bu ayrımı sürekli incelterek en sonunda, tüm olası amellerin arkasında maddi-olmayan özne olarak ruh görüşüne ulaştığımızı iddia eder: "'Özne' kavramının psikolojik tarihi. Beden, şey, bakışın kurduğu 'bütün', bir amil ile bir amel arasındaki ayrımı uyandırır; çok daha ustaca kavranan amil, yani amelin nedeni, sonunda 'özne'yi bırakır ardında" (*WP*, 547). Bu bağlamda beden, dışsal, kamusal bir nesne, toplumsal dünyanın bir parçası olarak görünür. Nietzsche'nin bu kadar çok ısrar ettiği bağımlılık düzeni burada tersine çevrilmiştir ve kalıcı nesne tözsel özneden önce gelmektedir. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, insan öznenin amellerinin bütününden başka bir şey olduğu düşüncesinin özgül bir buluş olduğu, Nietzsche'nin son yapıtlarında ağır basmaktadır: Özne kavramı, amelleri ne olursa olsun insanları, tamamen farklı davranmış olabileceklerine ve bu nedenle yapmış oldukları şeylerin tüm sorumluluğunun kendilerine ait olduğuna ve bunların hesabının kendilerinden sorulabileceğine ikna etmek üzere tasarlanmıştır (*GM*, I, 13; II, 21-22). Nietzsche'ye göre hiçbir tikel eylemin temel teşkil etmediği tözsel öznenin koyutlanması, seçim özgürlüğü kurmacasının işe dahil edilmesini olanaklı kılmış olan uzamı yaratmıştır. Ama Nietzsche aynı zamanda bu buluşun, ahlâktaki köle ayaklanmasının ve Hıristiyan metafiziğinin; Nietzsche'nin tam da bu bağlamda ve tam da bu nedenle "çellatın metafiziği" diye adlandırdığı Hıristiyan metafiziğinin başarısı olduğuna inanmaktadır (*TI*, VI, 7). Yine de, kendi ortaya koyduğu felsefe tarihi değişkesine bakılacak olursa, kalıcı nesneler hipotezi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından çok önce Yunan felsefeciler tarafından zaten sağlam bir şekilde tesis edilmiştir (*WP*, 539; *PTG*, 11).

Nietzsche aynı zamanda, kalıcı nesnelere duyduğumuz "i-

---

duyulan inancın zaten bilinçdışımızın, "içgüdüsel" düşünmemizin parçası olabileceği şeklinde devam edecektir. Ama sanırım, Nietzsche içgüdüsel düşünmeyi ve edimde bulunmayı (ama Nietzsche'nin bunları, eyleme ve düşünceye temel teşkil eden ilkel biçimler değil, peşine düşülüp ulaşılması gereken gelişkin amaçlar olarak gördüğü unutulmamalıdır) özne ve nesne, amil ve amel arasındaki bilinçli farklılaşmayı kesin bir biçimde engelleyen kipler olarak kavramaktadır; cf. *WP*, 423; *Z*, II, 5; *BGE*, 213 ve benim 6. bölümdeki tartışmam.

nanç"ın ikinci bir gerekçesini de ortaya koyar. Nietzsche yirminci yüzyılın analitik felsefesinin merkezi bir ilkesini öndeyileyen bir tarzda, metafizik görüşlerimizin bizi, buradaki tartışmanın başından beri yapmakta olduğumuz gibi, yalnızca etkilerden değil, ama aynı zamanda kaçınılmaz olarak sonuç/etki yaratan şeylerden, bizzat özelliklerden olduğu kadar bu özelliklerin öznelerinden söz etmeye zorlayan dilimizin gramatik yapısının ürünleri olduğunu öne sürmektedir. "Her amele bir amil ilave eden gramatik alışkanlığımızın" egemenliği altında bulunduğumuzu belirtir Nietzsche (*WP*, 484). Gerçekten de, gramatik bir bakış açısından, özne ve yüklem karşılıklı ilişkili nosyonlar olduğundan, ortada bir amel veya bir iş (*Thun*) olduğu sürece bir amil de olmak zorundadır. Ama bu dilsel özellik tek başına, herhangi bir özgül felsefi görüş buyurmaz: Sözgelimi, belirli bir olayın daha geniş bir olaylar kümesinin parçası olduğunu, bu olaylarla girilen bir karşılıklı etkileşim sürecinde, bir "iç içe geçip etkileşme" sürecinde içerildiğini söylemenin bir yolu olarak da yorumlanabilir aynı zamanda (*WP*, 631). Yine de, Nietzsche başka yerlerde olduğu gibi burada da, yorumun mevcudiyetini unutup dünyanın yapısını doğrudan dilimizin özelliklerinden hareketle okumaya çalıştığımızı öne sürer. Böylece "gramere inanç" duyduğumuzu, "dil metafiziği"nin dünyanın doğasını çarpıtmadan yansıttığına güvendiğimizi yazar (*TI*, VI, 5). Ardından da, özne ve yüklem arasındaki gramatik ayrımdan hareketle amil ve amel, töz ve sıfat arasındaki ontolojik ayrıma yapılan çıkarımın yersiz olduğunu ve yapılmaması gerektiğini iddia eder.

Güç İstemi'nin 561'inci bölümcesine göre, nesneler şu şekilde üretilmektedir. Alakalı olacağımız tikel bir özelliğin parçası olabileceği bağımsız bir kendilik (entity) bulma çabamızda, bu kendiliğin (sırf bizim kendi yorumumuzla) bağlı olduğu ve o sırada söz konusu olmayan tüm diğer özellikleri sorgusuz sualsiz doğru kabul ederiz. Daha sonra, tüm toplamın yalnızca alt kümesi olsalar da bu özellikleri ilgilendiğimiz özelliğin varoluşu için gerekli zemini teşkil eden nesnenin ta kendisiyle özdeşleştiririz. Ama bu örtük özelliklerin, bu nesne olmaya söz konusu belirli özelliğe sahip olmaktan daha fazla hakları olmadığına –yani sonuçta buna hiç hakları olmadığına– inanır Nietzsche. Her ikisi de aynı toplamın

parçalarıdır yalnızca ve her ne kadar biri öbüründen çok daha büyükse de bu ona, nesnenin oluşumunda ayrıcalıklı bir konum kazandırmaz.

Bu ana kadar bu, sadece parçayı bütünle karıştırdığımız iddiasından ibaretti. Oysa Nietzsche'nin tartışmasının en çarpıcı kısmına tam da, bir nesneyi yalnızca özelliklerinin bazılarıyla özdeşleştirerek ürettiğimizde "özelliklerinin toplamını –'x'– 'x' özelliğinin nedeni olarak kabul ederiz –ki bu da düpedüz aptalca ve çılgıncadır!" diye yazdığı notun sonunda ortaya çıkar. Nietzsche, bir nesnenin bazı özelliklerine öbür özelliklerini açıklamak için başvurduğumuzda, aslında bu özelliklerin bütünlüğünü, önce kendi gerekçesi, sonra da kendi sonucu olarak iki kez hesaba kattığımıza inanıyor göründüğü için bu aşırı suçlamada bulunur. Derinden bağlandığı ve Aydınlanma imgesini sunmak için sık sık başvurduğu bir görüştür bu: "Yaygın akıl, ameli ikiye katlar aslında; çakan şimşeği gördüğünde, bir amelin amelidir bu: Aynı şeyi ilk önce neden, ardından ikinci kez ise sonuç olarak koyutlar" (*GM*, I, 13; cf. *WP*, 531). Nietzsche yanı sıra "*causa sui*,* şimdiye kadar düşünülmüş en iyi çelişkidir; mantığın bir tür ırzına geçilmesi ve çarpıtılmasıdır" (*BGE*, 21) diye düşündüğünden, bir kez daha, nesne kavramı su katılmamış deliliktir suçlamasına maruz kalırız doğrudan doğruya.

Peki ama Nietzsche niçin nesne kavramının bu tür bir delilik oluşturduğunu düşünür? Niye, *bir* özelliği ilişkili olduğu, birleştiği *öbür* özelliklere başvurarak açıklamaya çalıştığımızda aslında tam da aynı şeyi iki kez hesaba katmaya çalıştığımızı savunmak durumundadır Nietzsche? Niçin, açıkça farklı olan iki özellikler kümesine yapılan bu başvurunun yalnızca sözümona bir başvuru olduğunu ve sadece tek bir şeyi seçmeyi becerebildiğini düşünür?

Nietzsche'nin suçlaması, önceden tartışmaya başlamış olduğum ve şimdi enine boyuna hesaplaşmamız gereken, tek bir şey olarak kavradığımız şeyin tüm sonuçlarının temelde karşılıklı bağlantılı olduğu ve karakterlerini bu bağlantılarından türettikleri görüşü tarafından harekete geçirilmektedir. Bir şeyin ne olduğu veya ne yaptığı, yaptığı veya olduğu herhangi bir şeyden bağımsız değildir. Bir şey her ne yapıyorsa veya her ne ise bizzat bu, verilmiş değildir:

* Kendi nedeni. (y.h.n.)

Sürekli devinim halindedir; sürekli değişmekte, evrilip çevrilmekte, tekrar tekrar anlam kazanmakta ve kendi seyirlerinde akışkan ve belirlenmemiş olan yeni olaylar ışığında yeniden yorumlanmaktadır (*WP*, 672). Her olayın karakteri ve doğası, bağdaştırıldığı başka her olayın karakteri ve doğasından koparılamaz. Bu ilişki bütüncül (holistic) ve yorumbilgiseldir. Nietzsche neredeyse Hegelvari bir üslupla kaleme aldığı bir notta yargılarla ilgili olarak benzer bir görüş dile getirir: "Tek başına duran yargılar yoktur! Tek başına bir yargı asla 'doğru' değildir, bilgi değildir asla; sadece birçok yargının bağlantısında ve bağıntısında bir kesinlik vardır" (*WP*, 530).

Bu yüzden Nietzsche'nin görüşü, tikel bir sonucu alıp buna tikel bir karakter, öbür sonuçlarla arasında tikel bir ilişki atfettiğimizde, aslında üstü kapalı bir şekilde, bu sonucu parçası olarak kavradığımız bir kümenin bütününe bir karakter atfettiğimizi savunan bir görüş olmak durumundadır. Sonuçlar da, tıpkı şeyler için, şeylerin oluşturduğu birliktelikler için söz konusu olduğu gibi, birbirleriyle ilişkilidir: Sonuçların her biri, öbür sonuçlarla kurduğu ilişkiler aracılığıyla kendisi olmakta ve bu ilişkiler de daha sonra kendi karakterlerini, bizatihi kendi doğalarını aynı şekilde türetmektedir. Bir özellik ve bu özelliğin ait olduğu bütün, kavramsal açıdan birbirlerinden birer neden olarak bağımsız değildirler; bilhassa etkilerinden bağımsız olma anlamında birbirlerinden bağımsız değildirler. Nietzsche'ye göre, bütün, bir şekilde, özelliklerinin her birinde örtük bir biçimde bulunacaktır. Müritlerinden "bir ananın çocuğunun içinde olması gibi sizin benliğiniz de yaptığınız şeyin içinde olsun" (*Z*, II, 5) öğüdüne dikkat etmelerini istediğinde Zerdüşt'ün kastettiği şey budur. Bu nedenle, nesneyi özelliğinden ayırdığımızda aslında şunu iddia etmekteyizdir: Ayırdığımız tek bir özellikte örtük olarak bulunan ve olmaması durumunda ayıkladığımız özelliğin de kendisi olamayacağı özellikler kümesi bütünü, içinde örtük olarak barındığı ve olmaması durumunda tamamen farklı bir bütün olacağı özellikten hem farklıdır hem de bu özellikten sorumludur. Ama her iki durumda da, görünüşte farklı olmasına rağmen gerçekte her iki özellik kümesinin oluşturduğu tek bir bütüne başvurmayı becerebiliriz yalnızca.

Konunun bu şekilde izah edilmesi, ele aldığımız pasajın sonunda söylenene ışık tutabilir belki. Ama bu açıklama da, başka bir soru, Nietzsche'nin niçin bütünlerin ve parçaların birbirleriyle böylesine ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu düşündüğü sorusunu gündeme getirir sadece. Daha önce, Nietzsche'nin görüşünü dilsel bir koşutluğun harekete geçirmiş olabileceğini görmüştük ve bütün ile parça arasındaki ilişkinin yorumbilgisel olduğunu belirtmiştim. Bu değerlendirmeler, bir kez daha edebi bir modelin Nietzsche'nin yaklaşımına ışık tutabileceğini akla getirebilir.

Öyleyse, edebi bir karakterin, kendi özelliklerinin ve eylemlerinin toplamına ilave bir şey olmaması gibi, bu toplamdan başka bir şey olmadığına ilişkin gerçek ve tartışmasız noktayı ele alalım: Karakterlerin yaptığı her şey onları kendileri yapar kesinlikle. Şimdilik bağımsız metinler üzerinde yoğunlaştığımız göz önünde bulundurulursa, değişken resmedilen karakterlerin aslında hiç de tekil karakterler olmadıklarını söyleyebiliriz. Tek bir isim altında, "sırf bir sözcükle" bir araya getirilmiş yapay bütünlüklerdir (cf. *WP*, 482). Belki bir anlamda biraz daha tartışmalı olsa da, bir karakterin eylemini belirli bir durumda saptadığımızda kendimizi bir bütün olarak bu karakterin genel bir yorumuyla kısıtladığımız da doğrudur. Aslında öyle görünüyor ki, bir karakterin eylemi ifadesindeki *in* edatı, tam da güç isteminin öngerektirdiği dünya görüşünün töz ve sıfat, şey ve sonuç arasındaki ilişkiyi sorunlu bulacağı şekilde sorunludur.

Çok basit bir örnekle bunu açıklayabiliriz. *Moby-Dick*'i okurken Ahab'ın kim olduğu konusunda bölük pörçük de olsa bir bağlantıyı çoktan kurmadıysak –yani, eksik de olsa bu romanda Ahab'ın söylediği veya kendisi hakkında söylenen öbür birçok şeyin yorumu olmaksızın– "onurumu kıracak olsaydı güneşi batırırdım" diye haykırdığında muhtemelen Ahab'ın ne demek istediğini anlayabileceğimizi varsayamayız. Bu tür bir cümle aracılığıyla huysuz, yalnız bir topal, romanın "çılgın Ahab"ına dönüştürülebilir ve öbür eylemleri de artık yeni bir ışık altında değerlendirilir; eylemleri tam anlamıyla farklı eylemlere dönüşürler. Peki ama Ahab, anlam veya düşünceden yoksun, yaptıklarından sorumlu tutulamayacak bir hayvanın gerçekleştirdiği bir eylemin öcünü almaya çalıştığı için mi çılgının tekidir? Yoksa, hükmedebile-

ceğinden daha büyük bir güce boyun eğmeyi reddettiği için mi daha çılgın ve belki de daha insancadır? Bacağını kaybetmiş olmaktan, onurunu yitirmiş olmaktan ya da kendi gücünün sınırlarından ötürü mü acı çekmektedir? Bu temel soruların her biri, cümlenin aslına ilişkin yorumumuzu koşullandırır ve karşılığında da bizim yorumumuz tarafından koşullanır; bu sorulardan herhangi birine verilecek bir yanıt bizi, aynı zamanda diğer sorulara da yanıt vermek durumunda bırakır. Ahab da işte bu tür yanıtlar kapsamında oluşur.

Ahab dile getirdiği cümlesiyle, bir tözün sıfatıyla ilişkili olması gibi değil, bir bütünün parçalarıyla ilişkili olması gibi ilişkilidir; ayrıca, bu ilişki nedensel değil yorumsaldır. Karakterlerin nedensel izahlarına tam da, bir karakterin eylemlerine bu karakterin parçası olduğu veya daha doğru bir tabirle, en azından kısmen oluşturduğu metin kapsamında iyi bir gerekçe bulunamadığında, iyi bir yorum getirilemediğinde başvurulur: Bir metin ile kendi parçaları arasındaki ilişki, her karakter ile karakterin kendi öğeleri arasındaki ilişkinin aynısıdır. Örneğin, Peter Benchley'in, anlatısını katil bir köpekbalığının dehşet saçtığı sahil kasabasının polis şefi ile bir deniz biyoloğunun, köpekbalığının peşine düştükleri amansız ama bu örnekte başarılı takip kurgusu etrafında ören *Jaws*'ı, *Moby-Dick*'le kayda değer benzerlikler taşıyan bir yapıttır. Romanın akışında biyolog, polis şefinin karısıyla bir aşk ilişkisi yaşar ki bunu, olsa olsa iki farklı şekilde açıklayabiliriz. Bir yandan, çok geniş bir kitle tarafından okunması planlanan romanların geçtiğimiz birkaç yıl içinde maruz kaldığı ve genellikle bu tür yapıtların, çoğunlukla cinsel açıklık olarak tanımlanan sahneler içermesini zorunlu kılan uzlaşımlara başvurarak bu ilişkiyi açıklayabiliriz. Diğer yandan, bu aşk ilişkisinin tamamen, köpekbalığının peşine düşüp süreç içinde birbirlerinin hayatını kurtaran iki adam arasındaki gerilimi daha da arttırmak üzere cereyan ettiğini iddia edebiliriz. Her iki durumda da yorumdan feragat ederiz. Yaptığımız açıklama, karakterin *eksikliğini* açığa vurur; rastlantısal olayların, oluşturmak üzere yaratıldıkları ve doğrudan kendisi "sadece bir sözcükle" –bu örnekte bir başlıkla– bir araya getirilen yapay bir bütünlüğe dönüşen metin tarafından gerekçelendirilemeyecek bir amaca yönelik basit bitişikliğini açığa vurur. Başarılı bir yorumsal bütünde, diğerleri bo-

zulmadan kalırken sırası değiştirilebilecek veya çıkarılabilecek tesadüfi olaylar bulunmaz. Tutarlı karakterler, süreç içinde kendileri değişmeksizin farklı şekillerde birbirleriyle ilişkilendirilemezler. Her "nesne", her parça, tüm öbür parçaları ve ait oldukları bütünü oluşturur.[9]

Ahab'ın güneş hakkında söyledikleri üzerinde yoğunlaştığımızda, (çoğunlukla üstü kapalı bir biçimde yaptığımızın tersine), Ahab'ın romanda kendisiyle ilgili olan diğer cümlelerin tümünden oluştuğunu varsaymamamız gerekir. Ayrıca, Ahab'ın belki de temel özelliklerini belirleyen ayrıcalıklı bir cümleler kümesinden oluştuğunu da düşünmememiz gerekir: Edebi karakterler hiçbir özsel ve dolayısıyla ilineksel özelliğe sahip değildir.[10] Çoğunlukla söz konusu olduğu gibi, Nietzsche'nin şaşırtıcı fikirlerinden bazıları edebiyata uyarlandıklarında sezgisel açıdan akla yatkın hale gelirler. Pratikte olduğu gibi kaçınılmaz biçimde Ahab'ı feryadından, amili amelinden ayırmak gerçekten de eğreti ve keyfidir, "sırf semiyotik, hiç gerçek olmayan bir şeydir" (*WP*, 634). Okumaya devam ettiğimizde, feryat Ahab'ın ayrılmaz parçası olur ve Starbuck'e son meydan okuması –"Yeryüzüne Hükmeden sadece tek bir Tanrı ve Pequod'a hükmeden sadece tek bir kaptan vardır"– artık yorumlanacak özel eylem halini alır. Yorumu ise, Ahab'ın başlangıçtaki ifadesini yeni bir anlama büründürebilir ve bu da en sonunda Ahab'ın şimdiki idiasına ilişkin okumamızı, sonu gelmeyebilecek bir süreçte etkileyebilir.

Nietzsche'nin dünya, nesneler ve insanlar modeli edebi metne ve bileşenlerine dönüşür; Nietzsche'nin dünyayla kurduğumuz ilişki için öngördüğü model ise yorum olur çıkar. Yapıtlarında belirgin bir şekilde bulabileceğimiz bir modeldir bu: "Kahramanın et-

9. Leibniz'in Nietzsche üzerindeki etkisi bir kez daha belirgindir. Kuşkusuz, Leibniz herhangi bir tözün başka bir tözü doğrudan doğruya etkileyebileceğini yadsısa da, hiçbir tözün kendi başına değişemeyeceğine inanmaktadır. Sözgelimi, "Her değişim onların hepsini etkiler" diye yazar, *Discourse on Metaphysics*, XV; cf. XIV.

10. "Mythology: The Theory of Plot", John Fisher, der., *Essays in Aesthetics: Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley* (Philadelphia: Temple University Press, 1983), s. 180-196 başlıklı yazımda bu görüşün lehinde kanıtlar ileri sürdüm. Vurgulanan noktayı 6. bölümde Nietzsche'nin örneğine uyguluyorum.

rafında her şey bir trajediye dönüşür; yarı-tanrının etrafında ise bir satir dramına; peki ya Tanrı'nın etrafında –ne? yoksa 'dünya'ya mı?" (*BGE*, 150). Nietzsche'nin modeli çarpıcı ve paradoksaldır. Ve bu, "kendisini yaratan bir sanat eseri olarak dünya" (*WP*, 796; cf. 1066) diye yazdığı yer dışında başka hiçbir yerde bu denli çarpıcı ve paradoksal değildir. Dünya tıpkı bir sanat eseri gibi, üzerinde hâkimiyet kurulabilmesi, anlaşılabilmesi ve yaşanılır kılınabilmesi için okuma ve yorum, kısacası "iyi filoloji" gerektirir. "Tanrı'nın ölümü" hem kahraman hem yaratıcı olarak Nietzsche'nin, dünyanın Tanrı'nın rolü ve niyetiyle örtüşerek, her şeyi kapsayan tek bir yoruma tabi olduğunu yadsımasını olanaklı kılar. Dünyanın kendi kendini yaratması ise, şimdiye kadarki en paradoksal fikri sunar, yani bu metnin okuyucularının metnin parçalarının bir bölümü olduğu, metni okurken metnin kendi kendini yaratmasına yardımcı olan metnin kendi karakterlerinden bazıları olduğu gerçeğini.

Sanırım tek başına bu paradoks, bir düzeneğin parçalarının kendi başlarına bu düzeneği kavrayabilecekleri ve hatta onarabilecekleri fikrinin o düzeneği sakatlamasından daha fazla zarar vermez Nietzsche'nin görüşüne. Ama Nietzsche'nin düşüncesinde barınan paradoks Nietzsche'nin tutumunun içine işler ve (bereket versin ki, Nietzsche'nin daha sonra yadsıyacağı) açık bir ifadesini bulduğumuz *Tragedyanın Doğuşu*'na kadar uzanır: "Sanatsal yaratım ediminde deha, ezeli dünya sanatçısıyla yalnızca olanaklar el verdiğince kaynaşabildiği ölçüde, sanatın ebedi özü hakkında bir şeyler bilebilir; çünkü o, dilediği zaman gözlerini çevirip kendisini seyre dalan peri masalının esrarengiz imgesi gibi, olağanüstü bir tarzda bulunmaktadır bu durumda; aynı anda hem özne hem nesnedir o, aynı anda hem şair, hem aktör hem de izleyicidir" (*BT*, 5). *Tragedyanın Doğuşu*'nun ikinci kısmında Nietzsche'nin bu paradoksal görüşü kendi yapıtıyla ilişkilendirme çabası tartışılmaktadır.

Nietzsche'ye göre edebi örnekte, dolayısıyla dünyada olduğu gibi, olayları yeniden yorumlamak, sonuçları yeniden düzenleyip, buna bağlı olarak yeni şeyler üretmek demektir. "Metnimiz" onu okurken oluşmaktadır ve okumalarımız da, metnin gelecekte başka parçalarını doğuracak olan yeni parçalarıdır. Özellikle de Ni-

etzsche yorumu genellikle "anlamın –'açıklanması' değil– ortaya çıkarılması (çoğu durumda eski yorum üzerinde kurulan ve anlaşılmaz olan, yani henüz sadece bir gösterge olan, yeni bir yorum)" (*WP*, 604) olarak gördüğü için, mevcut formüllerin yeniden değerlendirilmesi bile dünyaya birtakım eklemeler yapmaktadır. Bu nedenledir ki, yeni yorumların getirilebilmesi için, eski yorumların yeniden yorumlanması gerekmektedir. Günün birinde son bulacak olsa bile metnimiz hâlâ ve ebediyen eksiktir. Öğelerin karşılıklı ayarlanması bu yüzden asla kesin ve nihai olamaz: "Oluş halindeki öğelerin sayısı sabit değildir" (*WP*, 617; cf. 520). Zerdüşt'ün çağrısını, sözünü ettiği çocuğun ta kendisine de aynı ölçüde seslenen çağrısını, ancak bu bağlamda anlayabiliriz: "Babalarınızın çocukları olmayı kendi çocuklarınıza ödeyeceksiniz; böyle kurtaracaksınız tüm geçmişi" (*Z*, III, 12; cf. II, 14).

Bundan dolayı, bir şey, Nietzsche'ye göre, etki sahibi olan bir özne değil; çok daha geniş benzer bir küme içerisinden belirli bir bakış açısıyla seçilen karşılıklı ilişki içindeki etkiler toplamıdır yalnızca. Kendisinin bazen ortaya koyduğu gibi, güç isteminin bulunduğu bir mahal, daha geniş bir alan içerisindeki etkinlik odağıdır (öyle ki, bir yorumcu tarafından tam da aynı etkinlikle tesis edilmiş olan daha geniş bir alandaki etkinlik odağı). Sonuçları (etkileri) çoğalıp yeni karşılıklı ilişkilere girerken veya diğer sonuç (etki) kümeleri bu tür değişimler geçirirken aynı kalamaz. Edebi nesnelerle olduğu gibi, yeni veya yeniden yorumlanmış her olay, başka her şeyin de daha az dolaysız şekilde parçası olduğu kadar kendisinin de doğrudan parçası olduğu bütünü etkilemektedir.

Nietzsche bazen, sağlıklı bir hayat "gücü yaymayı hedefler ve ... kendini koruma içgüdüsünü sık sık riske atar, hatta feda eder" diye yazar (*GS*, 349; cf. *BGE*, 13; *WP*, 650, 688). Sanırım bu iki şekilde anlaşılmalıdır. Birincisi, Nietzsche güç olarak tanımladığı şeydeki artışın ille de mukavemette bir artışa yol açması gerekmediğini düşünür; bilakis, kişiyi genellikle zarar görme ve yaralanmaya daha yatkın kılmaktadır. Güç temelinde, belirli bir şeyle ilişkilendirilebilecek etkilerin/sonuçların çoğalmasıdır ve bu çoğalma sürecinde "şey" kolaylıkla dağılabilir. İkincisi, Nietzsche aynı zamanda, kişinin etkileri ne kadar çok yayılırsa kendisinin de kaçınılmaz olarak o denli fazla değişeceğine ve kendisinden (zaten

kendisi olandan) geriye tanınabilecek daha az şey kalacağına inanır.

Öyleyse her başarı iki açıdan bir yıkımdır. İlk olarak, yeni yaratılan şeyin yerini aldığı şeyin yıkımıdır: "Bir mabet inşa edilecekse, önce bir mabedin yıkılması gerekir" (*GM*, II, 24; cf. *D*, 9). İkinci olarak, mütecessis ve tedirgin edici bir tersine çevirme aracılığıyla, başarıları olduğu ve yaratıp oluştururken bile yok ettiği kişilerin, Zerdüşt'ün, "kendilerini korumak istemedikleri" (*Z*, III, 12) için "sevdiği" kişilerin yıkımıdır aynı zamanda.

Ama şimdi de, Nietzsche'nin güç istemi görüşünün her sunumunda içerilen merkezi bir sorunla karşı karşıya kalmış bulunuyoruz. Nietzsche'nin bu görüşü, şeylerin, etkilerinden/sonuçlarından başka bir şey olmadıklarını, hiçbir nesne veya töz bulunmadığını öne sürer; güç istemi görüşü yine de, kendi olanaklılığı bakımından dünyada tam da bu tür kendiliklerin bulunmasına bağlı görünen dilde ifade edilir. Arthur Danto'nun yazmış olduğu gibi, güç istemi "tümüyle anlaşılır kılınması zor bir görüştür ... çünkü bizim için anlaşılabilirlik koşulları tam olarak teorinin uygun olmadığı koşullardır. Teoriyi dilimizde açıklamak, kişinin alaşağı etmek istediği bir kurmacayı tolere etmek demektir."[11]

Danto'nun konumu, bir kez daha Jacques Derrida'nın görüşünden kopuk değildir. Danto gibi Derrida da bu paradoksun farkındadır. Ama Danto'nun tersine, bunun ideal olarak alt edilmesi gereken bir sorun olduğunu düşünmemektedir. Bilakis, Derrida, kişinin eleştiri konusu ettiği nesneyi eleştirebilmek için yine bu nesneye yaslanması zorunluluğunun yarattığı paradoksu kendi yazılarının merkezine oturtmuştur: "Metafiziği sarsmak için metafiziğin kavramları olmaksızın işe koyulmanın hiç anlamı yok. Elimizde bu tarihe yabancı hiçbir dil –hiçbir sentaks ve hiçbir lügat– yok; tam da doğruluğunu tartışmaya çalıştığı biçime, mantığa ve örtük koyutlamalara zaten bürünmek zorunda olmayan tek bir yıkıcı önerme ifade edemeyiz."[12] Derrida'nın görüşünün ken-

11. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, s. 219. Bu çalışmaya ilişkin diğer göndermeler metinde parantez içinde verilecek.

12. Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences" (İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun), Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 280-281.

disi de, Nietzsche'nin dünyanın yapısına ilişkin yanıltıcı ama kaçınılamaz bir kılavuz olarak dile yönelik saldırısından etkilenmiştir: " 'Amel'in amilden koparılması ... Bu eski mitoloji, dil ve gramerin işlevlerinde sağlam bir biçim kazandıktan sonra neden ve sonuca duyulan inancın temelini atmıştır" (*WP*, 631; cf. *TI*, III, 5).

Güç isteminin yarattığı paradokstan, bu görüşün net biçimde ifade edilmesine izin veren bir dil, yani töz ve iyelik metafiziğinin özne ve yüklem diliyle olan bağıntısına benzer bir bağıntıyı güç istemiyle kuran bir dil geliştirmeye çalışarak kaçınabileceğimizi varsaymak naiflik olur. Herhangi bir dil dizgesinin aslına sadık bir şekilde yansıtabileceği hiçbir genel dünya yapısının bulunmadığı görüşü, güç isteminin önemli bir bölümünü oluşturur tam da. Nietzsche Hint-Avrupa kökenden türemeyen dillerin, bizim alışık olduğumuzdan farklı metafizik görüşler barındırdığını öne sürdüğünde bile, bu dilleri konuşanların gerçekliğe ilişkin daha iyi bir kavrayışa sahip olduklarını varsaymaz (*BGE*, 20). "Upuygun bir ifade tarzı talep etmek anlamsızdır" diye ısrar eder (*WP*, 625). Zerdüşt "Yeni yollarda yürüyorum, yeni bir söz geliyor bana; eski dillerden bıktım usandım, tüm yaratıcılar gibi. Tinim artık aşınmış tabanlar üzerinde yürümek istemiyor" (*Z*, II, 1) dediğinde bu tür bir değişimi düşünmüyordur. Dilsel reform tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin parçası değildir.

Ne denli kusurlu ve yanıltıcı olursa olsun dilimizin kaçınılmaz biçimde bizim olduğuna inanır Nietzsche: "Dilin sınırları içinde düşünmeyi reddettiğimiz zaman düşünmeyi keseriz ... Rasyonel düşünce, kendimizi kurtaramayacağımız bir şemanın zorunlu kıldığı yorumdur" (*WP*, 522). Böylece, güç istemi genel bir dil ve düşünce eleştirisi geliştirmeye yönelik tüm girişimler tarafından üretilen açmazın eksiksiz bir örneğine yol açıyor görünebilir. Bütün bu girişimler kaçınılmaz olarak, açığa çıkarmayı hedefledikleri dilsel tarzlar ve metafizik varsayımların aynılarını barındırdıklarından, saldırdıkları geleneği sırf saldırdıkları için sürdürmüş olurlar ister istemez. Şayet durum böyleyse, güç istemi her zaman için bir paradoks olmaya devam edecektir. Güç istemini ne yadsıdığı sistemle birleştirebiliriz ne de bu sistemi çürütmek için kullanabiliriz; çünkü kendisi, kendi terimleriyle ifade edilmektedir. Bu yaklaşımda, güç istemi özne ve yüklem, töz ve sıfat, fail ve ey-

lem nosyonlarının çürütülmesini değil, Derrida'nın ifadesini kullanacak olursak, yapıbozumunu önermektedir. Derrida bu tür kavram çiftleri arasındaki karşıtlık hakkında şöyle der:

> Bu, asla iki terimin karşı-karşıya bulunması değildir, yalnızca bir tabi kılınma hiyerarşisi ve düzenidir. Yapıbozum kendisini sınırlandıramaz veya doğrudan bir nötrleşmeye yönelemez: Çifte bir jest, çifte bir bilim, çifte bir yazı aracılığıyla klasik karşıtlığın *alt üst edilmesini* [cf. Nietzsche'nin "amel yalnızca amile eklenmiş bir kurmacadır" önermesi (*GM*, I, 13)] *ve* dizgenin genel bir *yerinden edilişini* (displacement) [cf. Nietzsche'nin "amil de amel de birer kurmacadır" önermesi (*WP*, 477)] tatbik etmesi gerekir.[13]

Bu okumaya göre, Nietzsche metafiziğe bulaşmış dili kullanmamanın imkânsız olduğunu gösterebilmek için metafiziğe bulaşmış dili kullanmak zorundadır. Bu dili doğrudan doğruya eleştirmez; çünkü onsuz yapamayacağımız bir dildir bu ve Nietzsche de buna herhangi bir alternatif sunamaz; çünkü hiç alternatif yoktur. Dilin zedelenebilirliğini ortaya koyar sadece.

Konuya ilişkin daha iyimser bir görüşse, kendisine ait tüm metafizik bağlanımlardan kurtulmuş bir dizge geliştirmede Nietzsche'nin başarılı olduğuna inanan Michel Haar tarafından ileri sürülür. Haar'a göre, Nietzsche'nin "*kendi* sözcük dağarcığı (Güç İstemi, Nihilizm, Üstinsan, Ebedi Dönüş) kavramsal mantıktan paçasını kurtarır. Oysa, klasik anlamda bir kavram, varsaydığı içeriği özdeş ve total bir tarzda oluşturup barındırırken, Nietzsche'nin kilit sözcüklerinin çoğu ... özdeşlik ilkesine dayanan herhangi bir mantığı aşındıran bir anlamlar çoğulluğu yaratır."[14] Derrida gibi Haar da, mantığın kendi başına belirli metafizik varsayımlarda bulunduğuna ve kullanan herkese tikel bir dünya tasviri dayattığına inanır. Ama yanı sıra, Derrida'dan farklı olarak Haar, Nietzsche'nin sözcük dağarcığının hepten mantıktan bağımsız mı olduğu, yoksa

13. Jacques Derrida, "Signature Event Context", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 329. Nietzsche'den aktarılan her iki pasajı da 6. bölümde tartışıyorum.

14. Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language" (Nietzsche ve Metafizik Dil), içinde David Allison, der., *The New Nietzsche* (New York: Dell, 1977), s. 6.

sadece "özdeşlik ilkesine dayalı" olan mantıktan mı bağımsız olduğu konusuna açıklık getirmemekle birlikte, bu mantık olmaksızın da bir şekilde işimizi görebileceğimize inanır. Ama Nietzsche mantık veya dilin dünyanın yapısını upuygun yansıttığını kesinkes yadsısa da ("mantıksal kıldığımız için dünya bize mantıksal görünür", *WP*, 521), yanı sıra üstüne basa basa, muhtemelen ne dilsiz ne de mantıksız yapabileceğimizi yazar. Bundan dolayı, geleneğin, "klasik" mantıkta içerilen varsayımlar ve kategorilerden kurtulmayı başarmış bir sözcük dağarcığı aracılığıyla çürütülebileceğini düşünüyor olması da pek muhtemel değildir.[15]

Nietzsche bir şeyin çürütülebileceğini ve çürütülmesi gerektiğini düşünür kuşkusuz, ama bu ne mantık ne de dildir tam anlamıyla. Bu daha ziyade Derrida ve Haar ve diğer pek çok felsefeci tarafından olduğu kadar Danto tarafından da paylaşılan bir varsayımdır: Mantığın (veya dilin veya matematiğin veya fiziğin veya başka herhangi tikel bir uğraşının) kendi başına bu tür metafizik bağlanımlarda bulunduğu ve kendi hesabına dünyayı gerçekten olduğu gibi yansıttığı iddiasında bulunduğu görüşü. Bu bağlanımların doğru veya yanlış olup olmadığı sorusuna ilişkin hiçbir genel görüş birliği bulunmamaktadır; ama şu an tartışmakta olduklarım da dahil olmak üzere pek çok yazar, bu tür bazı varsayımların ilk etapta mantığa veya dile yerleştirildiğine ilişkin önceki inancı paylaşır. Yine de, Nietzsche, dünyayı bizim gibi varlıklar bakımından yaşanılır kılmak için geliştirdiğimiz araçların yapısından hareketle dünyanın yapısını okuyabileceğimizi yadsır: "Kişi kavramlar, türler, biçimler, amaçlar, yasalar (bir özdeş durumlar dünyası) oluşturma dürtüsünü sanki bunlar *gerçek dünyayı* saptamamazı olanaklı kılarmış gibi anlamaması gerekir; bu, varoluşumuzun mümkün kılındığı bir dünyayı kendimiz için düzenleme dürtüsü olarak anlaşılmalıdır daha çok" (*WP*, 521). Bu tam da, Nelson Goodman'ın çok yakın bir tarihte yadsıdığı varsayımdır: "Felsefeciler bazen söylemin özelliklerini söylemin öznesinin özellikleriyle karıştırırlar. Sırf doğru bir betimleme ortaya koyuldu diye dünyanın sözcüklerden oluştuğu sonucuna nadiren varırız, ama bazen

15. Haar daha yakın tarihli makalesi "La Critique nietzschéene de la subjectivité"de, *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), 80-110, özellikle s. 85-90 bu sorunun peşine düşüyor.

dünyanın yapısının, betimlemenin yapısıyla aynı olduğunu varsayarız."[16]

İnşa ettiğimiz dünyanın kesinlikle kaçınılmaz olduğunu ve onsuz yaşayamayacağımızı ısrarla vurgular Nietzsche; bu dünya bizim için, olabildiğince gerçektir. Aynen yaptığımız gibi, içinde yaşamakla, hakkında düşünmek ve konuşmakla ve bunu yapmayı sürdürmekle hata yapıyor değilizdir. Düştüğümüz hata, onun hakkındaki düşünme ve konuşma biçimlerimizin kendi başlarına dünyanın, kendisine ilişkin tüm farklı perspektiflerin ortak nesnesi olan dünyanın gerçek doğasına ilişkin herhangi bir bağlanımda bulunduklarına inanıyor olmamızdır. Düştüğümüz hata, mantığımız, dilimiz, matematiğimiz veya diğer herhangi bir pratiğimizin ilk etapta metafizikle yüklü olduğuna, bu tür herhangi bir pratiğin gerçekliğin doğasına uzanan bir yolda bize kılavuzluk edebileceğine inanılmasına dayanır. Nietzsche şüpheye yer bırakmayacak bir tarzda şöyle yazar: "Korkarım Tanrı'yı başımızdan def edebilmiş değiliz; çünkü hâlâ gramere inanıyoruz" (*TI*, III, 5). Ama Nietzsche'nin burada nihai tözü temsil eden Tanrı'ya duyulan inanç açısından gerekli addettiği şey yalnızca gramer değildir, yanı sıra gramere duyulan *inançtır* da. İşte bu inanç, metafiziğin yandaşları ve düşmanlarının ortaklaşa paylaştığı, dilin kullanıcıları üzerinde, kendi doğasından kaynaklanan ontolojik haklar iddia ettiği varsayımıdır. Sanırım Nietzsche'nin reddettiği varsayım tam da budur.

Eğer Nietzsche'nin görüşü buysa, bu durumda güç isteminde barınan paradoksa farklı bir yorum getirebiliriz. Güç istemi, töz ve sıfat kavramlarına bir meydan okuma oluşturur. Bu kavramlar, Nietzsche'ye göre, gramerimizi gereğinden fazla ciddiye almamıza dayandığından, güç istemi aynı zamanda yaygın ifade araçlarımıza da bir meydan okuma oluşturur. Ama Nietzsche, dilimizin hatalı olduğunu, dünyayı tanımaya başlarken onun yerine, aslında paradoksal biçimde, Danto'nun yazdığı gibi, "herhangi bir şeyin sonuçlarının/etkilerinin dünyasıyla değil bir sonuçlar/etkiler dünyası"yla karşı karşıya kaldığımızı iddia etmez (s. 219-220). Nietzsche, dilimizin hatalı olduğunu iddia etmez, ama onu gereğinden fazla ciddiye aldığımız için bizim hatalı olduğumuzu id-

16. Nelson Goodman, "The Way the World Is", *Problems and Projects* (Sorunlar ve Tasarılar) (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), s. 24.

dia eder. Danto'nun ifadesinin öngerektiriyor göründüğü fail ve sonuç arasındaki antiteze saldırır. Özne ve yükleme ilişkin gramatik kategoriler bizim için temel öneme sahip kategoriler olsalar bile bunun, ontolojik töz ve sıfat kategorilerinin veya diğer her tür kategorinin doğru olmasını gerektirmediğini öne sürer Nietzsche. Mantık ve dil nötrdür. Nietzsche bu noktayı ortaya çıkarmak için bunları *yeniden yorumlamaya* çalışır ve bizzat bu kategorilerin yeni bir yorumunu sunarak, tözlerin, sıfatların, faillerin ve sonuçların, onları genellikle kabul ettiğimiz gibi olmadıklarını göstermeye çalışarak bu amacına ulaşmayı dener.

Ama ne var ki, güç isteminin öngerektirdiği dünya tasviri, "bir şey sonuçlarının toplamıdır" dilegetirişinde olduğu kadar pozitif şekilde ifade edildiğinde bile, töz ve ilinek metafiziğine alternatif oluşturmaz. Nietzsche dilsel kategorilerin dünyanın ontolojik yapısının farklı değişkeleriyle bağdaştığını göstermek ister. Yani, başka bir deyişle, dünyanın hiçbir ontolojik yapısı olmadığını göstermek ister. Bir analoji sayesinde göreceğimiz üzere, güç istemi dünyası "kendi içinde" son derece belirlenmemiştir: Hiçbiri nihai doğru temsilini oluşturma iddiasında bulunmayı gerektirmeyen veya gerçekten de böyle bir iddiada bulunamayan pek çok şekilde betimlenebilir. Dünyayı ele alma yollarının her biri, aynı zamanda bu belirlenmemiş dünyayı belirli bir nesneye dönüşecek biçimde düzenlerken bu sürece katılanların güç istemini sergiler. Nietzsche'nin görevi, tıpkı dilin dünyayla ilgili olarak hiçbir bağlanım yapmadığı gibi dünyanın da, buna bağlı olarak, dile hiçbir kısıtlama dayatmadığını gösterebilmek için hem dilimizi hem de dünyamızı yeniden yorumlamaktır.

Nietzsche okuyucularının çoğu, mevcut yapıların yeniden yorumlanmasının güç isteminin görevine ilişkin çok zayıf bir okuma teşkil ettiğini düşünebilir. Ama Nietzsche'nin kendi görüşüne göre, yeniden yorumlama en güçlü teorik ve pratik araçtır. *Putların Alacakaranlığı*'nın önsözünde, felsefe yapılması için önerdiği analoji "çekiç"tir: Kısmen içi boş putların derinliğini ölçecek bir diyapozon, kısmen onları yıkmak için bir alet ve kısmen de, eskilerinin malzemesinden olduğu kadar biçimlerinden de yeni heykeller yontmaya yarayacak bir heykeltıraş çekici.

Nietzsche'ye göre din, güç isteminin en berbat tezahürlerinden

biri olsa da en büyük tezahürlerinden biridir yine de. Yeni dinlerin nasıl kurulduğuna ilişkin tartışması, yeniden yorumlamayı ne denli kritik bir öneme sahip olarak kabul ettiğini gösterir:

> Dinleri kuranların kendilerini farklı kılan buluşu, öncelikle: bir *disciplina voluntatis* etkisine sahip olan ve aynı zamanda can sıkıntısını gideren tikel bir hayat biçimi ve gündelik alışkanlıklar koyutlamasıdır –ve sonra da: bu hayat biçimine, kişinin uğrunda savaşacağı ve belli koşullar altında hayatını kurban edeceği bir şey halini alacak biçimde en yüce değer tarafından aydınlatıyor görünümünü kazandıracak bir yorum sunmasıdır. *Aslında, bu buluşların ikincisi daha temel niteliktedir*. Birincisi, yani hayat biçimi, önceden de oradadır, ama diğer hayat biçimlerinin yanında durmaktadır ve özel anlamından yoksundur. Dinlerin kurucularının önemi ve özgünlüğü genellikle bunu görmelerine, bunu seçmelerine ve bunun hangi uygulamaya koyulabileceğini, bunun nasıl yorumlanabileceğini ilk kez tahmin edenler olmalarına dayanır. (*GS*, 353)[17]

Güç istemi kendisini yeni yorumlar önerirken sergiler (cf. *GM*, II, 12). Çileci, fakir ve mazlum hayatlar, Hıristiyanlığın bunları temellük edip, kaçınılacak felaketlerden peşine düşülecek ideallere dönüşecek şekilde yorumlamasından önce de vardı. Ama bu hayatlar çıplak olgular gibi var olmuyorlardı. Fakirin hayatı, Nietzsche'nin "soylu değerlendirme tarzı" adını verdiği değerler sisteminde zaten belirli bir yer ve öneme sahipti (*GM*, I, 10); Hıristiyanlık ise bu hayat biçimine daha önce hiçbir zaman sahip olmadığı önemli bir konum kazandırdı. Başkalarını daha iyi ele geçirebilmek için bazı tatminlerden vazgeçilmesi olarak kavranan çileci hayat zaten yaygındı ve itibar görüyordu (*GM*, II, 7-9); Nietzsche felsefenin çileci hayat tarzı olmaksızın var olamayacağını öne sürer (*GM*, III, 11). Benzer şekilde, ceza kurumu da insanların niçin eski yorumlar temelinde cezalandırılması gerektiğine ilişkin yeni yorumların sürekli dayatılmasıyla, boyuna yeni biçimlere ve amaçlara büründürülmüştür (*GM*, II, 12-13). Zaman zaman "eski bir yorum ... anlaşılmaz olup ... artık yalnızca bir gösterge olduğunda" bile (*WP*, 604), öğeleri genellikle olası yeni yorumların kapsamını sınırlayacaktır. Daha önce alıntıladığımız ilke –"eğer bir

17. "*Aslında* ..." diye başlayan cümlede italikler bana ait.

mabet inşa edilecekse önce bir mabedin yıkılması gerekir" (*GM*, II, 24)–, hemen hemen evrensel olarak söz konusu olduğu üzere, yıkılan mabedin biçim ve malzemesinin, kendi yerini alacak yapının mahiyeti için kullanılacağını ve dolayısıyla bu mahiyeti kısmen belirleyeceğini öne sürer.

Bu nedenle, yeniden yorumlama bir uzlaşma değildir asla. Hayatlarımızı yönlendiren kurumlar farklı koşullarla ilişkilendirilmiş olan ve başka değerler barındıran eski yorumların ürünleri olduğu için, yeniden yorumlama en önemli değişim yaratma, yeni koşullar oluşturma ve yeni değerler üretme aracıdır. Eğer bu gereğinden fazla yazarca, gereğinden fazla edebi, gereğinden fazla akademik görünüyorsa, pek çok kişinin düşünmeksizin kendisine hayran olmayı veya bilgisizce ondan nefret etmeyi öğrendiği Nietzsche için o denli iyidir. Felsefeciler arasında bu en edebi olanı, savaşma ve yazma arasındaki farkın en fazla bir derece farkı olduğunda ya da kendisinin en beğendiği ifadeyle, bir incelik farkı olduğunda ısrar edecek ilk kişi olacaktır. Anlaşılacak son şeyler, diye yazar Nietzsche, "en büyük olaylar ve düşüncelerdir –ama" diye sürdürür sözlerini, "en büyük olaylar en büyük düşüncelerdir" (*BGE*, 285).

Tüm bunlar, her ne kadar güç istemi amil ve amel arasındaki ayrımın yorumlanması gerektiğini önerse de, dilimizin yüzeyinin hiçbir şekilde bu tür bir revizyonun sonucunda değişmek zorunda olmadığını ima eder. "Yeni bir kuvvetin bir nesneyi ancak, her şeyden önce zaten bu nesnenin mülkiyetinde olan kuvvetlerin maskesini takarak sahiplenip bu nesnenin görünümüne bürünebileceğini fark ettiğimizde, yorum da karmaşıklığını açığa vurur ... Bir kuvvet her şeyden önce mücadele ettiği kuvvetlerin özelliklerini ödünç alamıyorsa asla varlığını sürdüremez" diye yazar Gilles Deleuze.[18] Dilimizin dünyayı aksettirmediği iddiası, buna muktedir yeni bir dilin uygulamaya koyulmasını ima etmez; böyle bir içerimde bulunmadığını görebilmek için yapmamız gereken şey, mevcut yapıları yeniden yorumlamaktır. Nietzsche'ye göre, felsefe bu yolla çileci hayatı daima "varoluşunun bir önkoşulu olarak" kul-

18. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 6. Ne var ki, Deleuze Nietzsche'nin düşüncesinin temelde tüm geleneksel felsefi kategorilerden topyekûn kurtulmayı gerektirdiğine inanıyor ve bu açıdan da Haar'ı etkilemiş görünüyor.

lanmıştır (*GM*, III, 10). "Güce uzanan yollar, eski bir erdem adı altında bir yenisini sunma" becerisini içerir, diye yazar Nietzsche (*WP*, 310). Bu tam anlamıyla, eskiden tam da aşağılık bulunan, düşük ve kötü olduğu düşünülen iyi sözcüğünü kullanıma sokan "ahlâktaki köle ayaklanması"nın başarılmasıdır (*GM*, I, 10). Tekil *ceza* sözcüğü o denli çok yeniden yorumlanmıştır ki, uygulandığı pek çok pratik ve amacın kısmi bir listesi bile, *Soykütüğü*'nün tüm bir bölümcesini oluşturur (II, 13).

Bu yüzden, değişim boyunca aynı kalan ve etkilerinden ayrı kalmada direten nesnelerden söz etmeye son veremeyiz. Ama bu konuşma şeklinin, dünyanın temel teşkil eden gerçekliğini yansıtmadığına inanır Nietzsche. Gördüğümüz gibi, eşzamanlı bir bakış açısından bir nesne, belirli amaçlarımız, ihtiyaçlarımız ve değerlerimiz göz önünde bulundurulduğunda, en iyi ihtimalle, belirli fenomenleri bir arada gruplandırmamızı olanaklı kılan yorumlayıcı bir hipotez tarafından belirlenmektedir. Bu tür gruplandırmaların kendileri de genellikle daha önceki gruplandırmaların yeniden yorumlanışına dayanır ve hayatımızı elimizden gelen en iyi şekilde yaşamamızı mümkün kılar. Farklı fenomenleri tikel bir nesnenin etkileri halinde oluştururlar ve nesne de bunlar aracılığıyla ortaya çıkar: "Kişi, amili kavramsal olarak ortadan kaldırıp böylece amelin içini boşalttıktan sonra amili tekrar amele yerleştirmelidir ... Kişi, *bir şey* yapmayı, 'amaç'ı, 'niyet'i, 'erek'i, sahte bir şekilde bunun tümünü çekip çıkarıp böylece amelin içini boşalttıktan sonra tekrar amelin içine yerleştirmelidir" (*WP*, 675).

Peki ama bu tür bir yeniden yorumlama nasıl olur da zaman içinde şeylere, artsüremli olarak nesne kavramına uygulanır? Yeni bir fenomeni belirli bir nesnenin etkisi olarak nasıl sınıflandırabileceğimizi, yeni bir olayı bu nesnenin sürmekte olan tarihinde bir aşama olarak görebileceğimiz biçimde bu fenomen ile daha önce bir arada gruplanmış bir sonuçlar kümesi arasında nasıl ilişki kurabileceğimizi bilmemiz gerekir. Özellikle de, Nietzsche'ye göre her şey sürekli bir değişim içinde olduğundan, sonuçta nesneler hakkında artsüremli olarak konuşmanın nasıl mümkün olabildiğini bilmek isteriz.

Bir nesnenin zaman içindeki birliği veya özdeşliği için, bir nesnenin tikel bir zamandaki durumu için söz konusu olabileceğinden

daha başka bir öncel zemin olamaz. Zaman içinde bir nesne, bir fenomen grubunun en iyi tarihi tarafından, aralarındaki ilişkilerin en iyi anlatısında somutlaşan bir tarih tarafından oluşturulur. Bu tür anlatılar, farklı fenomenlerin aynı amaca hizmet ettiğini veya farklı amaçların, tek bir tarihin parçaları olmalarını ve böylelikle zaman içinde tek bir nesnenin parçaları olmalarını mümkün kılan şekillerde birbirlerini izlediklerini açığa vurur. Çarpıcı nokta ise, Nietzsche için tek başına hiçbir iyi anlatının ve dolayısıyla hiçbir en iyi gruplaşmanın bulunmamasıdır. En iyi olan daima, art alandaki farklı varsayımlar, çıkarlar ve değerler ışığında belirlenir; ve bunların hiçbiri de kusursuz ve nesnel biçimde geçerli olma –hatta sonuçta sırf geçerli olma– konusunda özel bir iddiada bulunamaz. Güç istemi "metafizik" bir görüş değildir, çünkü dünyanın belirlenmemişliği ve değerlerin çokluğu üzerindeki vurgusu aracılığıyla, çoğu dünya görüşünün geçerli olduğunda diretir. Bu belirlenmemişliği ve çokluğu kabul etmeye yanaşmayan görüşlerin olası istisnailiğiyle birlikte güç istemi, herhangi bir dünya görüşünü genel gerekçelerle reddetmez. Bu tür dogmatik yaklaşımlar söz konusu olduğunda bile, kendiliğinden bizzat görüşü reddetmez, yalnızca bu görüşün büyük bir olasılıkla kabul edilebilecek tek görüş olma iddiasını reddeder. Bunun dışında, bir görüş ancak belirli nedenlerle tercih edilebilecek özgül bir alternatif bulunması durumunda reddedilebilir.

Acaba bu çok soyut çerçevenin içi doldurulabilir mi? Nietzsche'nin tahayyül ettiği tek bir dünyaya ilişkin pek çok anlatı nasıl oluşturulur? Bu soruyu yanıtlayabilmek için bir analojiye başvurmamız gerekiyor. Aileleri ele alalım. Aileler nasıl kurulur? Belli bir ailenin ferdi olmayı oluşturan şey nedir? Bunun en belirgin koşulu ve en az gerekli görüneni, zaten bu aileye bağlı olan birinin torunu olmaktır. Evlat edinme, evlilik ve reddetmenin yol açtığı karmaşıklıklara eğilmeden önce, en basit örneklerde bile ailelerin sınırlarının pek de kesin olmadığını belirtmemiz gerekir: Fani iki ayrı bireyin, aralarındaki bir tür bağın izleri sürülebilse bile, aynı aileye ait olup olmadığı sorusuna her zaman kesin bir yanıt verilemez. Çoğu durumda bu yanıt, sorunun sorulma amacına ve şansa bağlı olacaktır. Ayrıca, her birey doğrudan doğruya iki aileye bağlıdır, yani ebeveynlerin her birinin tarafına ve bu ailelerin her

biri de, sırasıyla kendi içinde geriye doğru iki kola ayrılır ve bu her ata için sürer gider. Hatta biyolojik veya Nietzsche'nin kendisinin ortaya koyduğu gibi "fizyolojik" düzeyde aile bağları, bizim alışıldık soyağacı temsillerimizin ileri sürebileceğinden çok daha fazla karmaşıktır.

Soyağaçlarına başvurduğumuzda, belirli nedenlerle bir bireyin kökenini belirli bir yol boyunca belirli bir kaynağa doğru izlemek ve aralarında çok özgül bağlantılar kurmakla meşgulüzdür. Ama bir uğrak düşüncesi, "belirli nedenler"imizin bu tür durumlarda daima ne denli kritik olduğunu gösterir. Sözgelimi, bir örnekte Avrupa'nın Kraliçe Viktorya soyundan gelen çağdaş ailenin katmerli ilişkilerini açığa çıkarmak isteyebiliriz: Bu nedenle de, farklı, "ilgisiz" kökenlere yönelen ataları işe dahil etmeyiz. Başka bir örnekte ise (burada edebiyat yeterince ironik biçimde yanıltıcı bir örnek teşkil etmektedir) *The Forsyte Chronicles*'ın tüm ana karakterlerinin, Galsworthy'nin çok keyfi bir biçimde ailenin kurucusu olarak –yani, ailenin servetinin kaynağı olarak– seçtiği (ki bu, temelde yatan başka bir varsayım ve değeri açığa vuran bir seçimdir) sima olan Yaşlı Jolyon'la nasıl ilişkili olduğunu öğrenmek isteyebiliriz. Romanlarının birçok baskısında görülen Galsworthy'nin muntazam görünümlü diyagramı, Irene'nin esas itibariyle ardında kendisine ait bütün bir soyağacına sahip olduğunun unutulmasını kolaylaştırır. Irene'nin Forsyte ailesiyle yaptığı iki evlilik, yalnızca onu değil, yanı sıra Forsyte soyağacında görünmeyen tüm atalarını ve akrabalarını da Forsyte ailesine bağlar. Ama bu kuşkusuz Galsworthy'nin anlatısı açısından hiçbir önem taşımaz. Dolayısıyla, Galsworthy, Forsyte'ların bu muhtemel akrabalarına hiç dikkat etmez ve kurmaca türünden bile olsun, onlara hiçbir varoluş bahşetmez.

Bunların hiçbiri, Galsworthy'nin bu bilgiyi es geçmekle "hata" etmiş olduğunu göstermez kesinlikle: Galsworthy bazı tuhaf nedenlerle bunu yapmayı istese bile, bu bilginin tümünü işin içine katmaz. Aslında, ailelerin ilgili olduğu diğer bütün bağlamlarda olduğu kadar bunda da bilginin "tümü"nün ne olacağını tam olarak söylemek zordur. Ayrıca bu da, bu örneğin göstermek üzere tasarlandığı noktanın parçasıdır: Belirsiz biçimde karmaşık olan, iç içe geçmiş aile bağlarının ne olduğunu görmek için izlenen özel

yol, art alandaki çıkarlar ve değerler tarafından koşullanmaktadır. Belli bir aile ancak bu tür etkenlerin mevcudiyeti kapsamında kurulur ve her bir tikel örnekte ilgisiz yollar aile soy ağaçlarımızın dışında bırakılır. Ama "her şeyin başka her şeye bağlı olduğu ve başka her şey tarafından koşullandığı gerçek dünyada" (*WP*, 584) aileler hiçbir şekilde bu muntazam temsillerin önerdiği gibi değildir. Uzlaşımlarımız, amaçlarımız ve değerlerimiz tarafından – örneğin, bazı toplumsal gruplarda baba soyunun büyük oğul hakkı aracılığıyla erkek vârisler arasındaki miras düzenini belirleme ilkesi tarafından– dikte edilen varsayımlar olmaksızın bir bireyin ait olduğu aileyi saptamak yalnızca zor olmanın ötesinde, aslında imkânsızdır da.

Evlilik biyolojik düzeyde bir komplikasyon üretir, çünkü bir ailenin kalıtım havuzuna sürekli olarak yeni malzeme sunmaktadır. Bu nedenle, uzak atalar ve torunlara ilişkin genetik malzemenin herhangi bir ölçüde örtüşmesi gerektiğini beklemenin hiçbir gerekçesi yoktur. Birkaç kuşakta bile bir bireyin en azından büyük-büyük-büyükbaba-analarından en azından biriyle aynı genetik malzemeyi paylaşma olasılığı yüzde 25'ten daha yüksek değildir. Aile kavramımız, ortak davranışsal, morfolojik veya genetik özellikler fikriyle bağlantılıdır. Ama bu yalnızca, genellikle gerçekten de çok kısa vadeli olanla, bu tür benzerliklerin önemli ve belirgin olabileceği birkaç kuşakla ilgili olduğumuz için böyledir. Temelde, aile fertliği ortak özellikler nosyonundan tamamen bağımsızdır. Hukuksal bir düzeydeyse, belli bir aileyle görünürde hiçbir biyolojik çizgi paylaşmayan bir birey, evlat edinme aracılığıyla bu ailenin parçası olabilirken, bu ailenin bir ferdinin torunu çeşitli gerekçelerle aileden dışlanabilir pekâlâ.

Kısacası, ne biyolojik ne de hukuksal aile ferdi olma sorununun kesin bir yanıtı vardır. Ailenin soyağacı tarafından önerilen (ama dayatılmayan) düzgün tablo kısa sürede, büyük çapta daha karmaşık bir bireyler arası bağlantılar ağına, eninde sonunda çeşitli yollarla dünyadaki herkesi başka herkesle birbirine bağlayan bir ağa yenik düşer. Bu nedenle, bir aile ferdinin soyu, bu ailenin parçası olmak için gerekli asgari koşul olduğu kadar, azami koşuludur da. Esasında özel çıkarlar ve değerlerce koşullanan işlemler aracılığıyla bu ağdan belli birtakım aileler üretilir.

Nietzsche'nin ceza tartışması, bu örneğin hayal ürünü olmadığını ileri sürer. Öncelikle, "cezanın kökeni ve amacı birbirinden ayrı veya ayrı olması gereken iki sorundur" diye yazar Nietzsche. Daha sonra, bunu şu sınırsız görüşe geneller:

> Bir şeyin nedenleri ve kökenleri, bu şeyin bir amaçlar sistemindeki nihai faydası, gerçek kullanımı ve konumu, birbirlerinden dünyalar kadar uzaktır ... Ama amaçlar ve faydalar ise, bir güç isteminin daha az güçlü bir şey üzerinde hâkimiyet kurduğunun ve ona bir işlev özelliği dayattığının *göstergeleridir* yalnızca; ve bir "şey"in, bir organın, bir göreneğin tüm tarihi bu yolla, nedenlerinin birbirleriyle ilişkilendirilmesi dahi gerekmeyen, aksine bazı durumlarda sırf tesadüfi bir tarzda birbirlerini izleyen ve değiştiren sürekli bir yeni yorumlar ve uyarlamalardan oluşan kesintisiz bir gösterge-zincirine dönüşebilir. (*GM*, II, 12).

Nietzsche, bir şeye ilişkin hiçbir şeyin aynı kalması gerekmediği sonucuna ulaşır: "Biçim akışkandır ama 'anlam' daha da akışkandır." Hem biçimi hem de amacı sürekli değişmekte olduğundan ceza, tam da tek bir kuruma ait görülebilecek bu biçimler ve pratiklerin, bu amaçlar ve anlamların tarihi tarafından oluşturulmaktadır. Burada ilk etapta tek bir kurum bulunduğunu gösteren şeyin tümü de, daha sonraki biçimleri ve amaçları başarılı biçimde daha öncekilerin sonraki aşamaları olarak, *ahfadı olarak* niteleyen anlatıdır.[19] Bu tam da aileye ilişkin analojimizin bizi bek-

19. Nietzsche'nin Darwin'e ve Darwin'in görüşleri olarak kabul ettiği şeylere düşman olduğu bilinen bir gerçektir (örneğin, bkz. *BGE*, 13, 14, 253; *TI*, IX, 14; *EH*, III, 1; *WP*, 684, 685). Ama aslında, Darwin'e dair doğru bir anlayış, Darwin'in görüşleriyle Nietzsche'ninkiler arasında kayda değer benzerlikler olduğunu gösterecektir. Bu benzerlikler ancak bugün belirginlik kazandı. Alıntılanan pasajda, Nietzsche'nin genel gelişim teorisini hayvan organlarına uyguladığını görüyoruz. Her şeyin biçimi ve anlamının "akışkan" olduğunu ifade ettikten sonra şöyle devam ediyor Nietzsche: "Bu durum, her tekil organizmanın *içinde* dahi aynıdır: bütündeki her gerçek gelişmeyle birlikte, tekil organların 'anlamı' da değişir." Şimdi, evrimci biyolojinin önüne çıkan büyük bir sorun, ancak gelişmeye başlamış olmalarının gerekmesinden çok sonra faydalı görünen organların tedrici evrimin açıklanması olmuştur. Stephen Jay Gould'un yazmış olduğu gibi, bu sorun (uygun bir şekilde adlandırılmış olmamakla birlikte) adaptasyon-öncesi teorisi aracılığıyla çözülmektedir: "'Bir gözün yüzde 5'i ne denli iyidir?' şeklindeki mükemmel sorudan, henüz başlangıç aşamasında bulunan böylesi bir yapının sahibinin bunu görmek için kullanamayacağını" ama bunun yerine başka bir a-

lemeye yönelttiği şeydir.

Analojimiz bir ailenin sadece biyolojik veya hukuksal soyu paylaşan bireylerden oluşabildiğini göstermişti. Toplumsal grup kapsamında veya zaman içinde kesinlikle sabit kalmayan çıkarlarımız ve amaçlarımız, insanların birbirlerine taşıdığı sonsuz genişlikte bir bağlantılar kümesi içinde ailelerin sınırlanmasını koşullandırmaktadır; aslında bu tür çıkarlar ve amaçlar her aileyi oluşturan şeyi dikte etmektedir. Ailelerin soyağaçları bu geniş yumakların içinde uzlaşımsal olarak seçilmiş patikalardır. Ama tıpkı nitelendirmenin *uzlaşımsal olarak* hiçbir şekilde ailelerin gerçekliğinin değerini azaltmaması gibi, Nietzsche'nin tutarlı bir şekilde, kalıcı nesnelerin oluşturulma biçimini tanımladığı *keyfi* sözcüğü de, dünyanın gerçekliğinin değerini azaltmamaktadır. Aileler dünya*da* elbette bu karmaşık ilişkilerde somutlaşmaktadırlar, ama aynı zamanda ciddi bir anlamda belirlenmemiştirler de. Tikel bir zamanda alışmış olduklarımız kadar gerçek olan yeni aileler saptamanın olanaklılığı, daima mevcuttur. Doğal olarak, bu yeni ailelerin mevcut ilişkilerle zaten var olup olmadıklarını veya birtakım nedenlerle yeni patikalar izlediğimizde onları oluşturup oluşturmadığımızı, onları yaratıp yaratmadığımızı sorabiliriz. Bu soruya verilecek yanıt, muğlak olmaya mahkûmdur. Muğlaklığı ise, Nietzsche'nin yaratım ve keşif arasındaki ilişkiye yönelik tutumu kadar, dünyanın gerçekliğine yönelik tutumunda da barınan muğlaklıkla örtüşmektedir tam anlamıyla.

Farklı bir bağlamda, Nietzsche doğrudan bu tartışmaya ilişkin bir noktaya dikkati çeker: "Her birey", diye yazar, "evrimin tüm

maç için kullanabileceğini "öne sürerek kurtulabiliriz." ("The Problem of Perfection, or How Can a Clam Mount a Fish on Its Rear End?", Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin*, New York: Norton, 1977, s. 107). Gould aynca şöyle yazar: "Adaptasyon-öncesi ilkesi yalnızca, bir yapının biçimini de değiştirmeden işlevini değiştirebileceğini iddia eder" (s. 108). Ama Gould kendi konumunu yapısal süreklilik kapsamında ifade etmesine rağmen, verdiği örnekler, yapının zaman içinde aynı kalmadığını, işlevdeki değişikliklerle birlikte değiştiğini gösterir. Dolayısıyla, adaptasyon-öncesi ilkesi, Nietzsche'nin görüşleriyle çarpıcı benzerlikler taşıyor gibidir. Bu benzerlik bence, sistematik bir biçimde ele alınması gereken, Nietzsche ve Darwin arasındaki bağlantıların küçük bir kısmını oluşturuyor yalnızca. Ama bu bağlantılar, *Übermensch*'in biyolojik bir kavramı temsil ettiği görüşünü içermez. Aslında, *Übermensch*'in başlangıçtaki bu hatalı yorumu, Nietzsche'nin evrimci düşünceye genelde şüpheyle yaklaşmasına neden olmuştur.

seyrinden oluşmaktadır" (*WP*, 373). Başka yerlerde de şöyle bir iddiada bulunur: "İnsanlar tekil bireyler değildir yalnızca, yanı sıra bütün organik dünyanın tek bir tikel çizgisidirler. Türlerini sürdürmeleri ise, (organik büyümeler hâlâ eklenmekte de olsa) yoruma dayalı bir türün de haddizatında varlığını sürdürdüğünü, yoruma dayalı türün değişmediğini kanıtlar: 'Adaptasyon'" (*WP*, 678; cf. 687). Kısacası, bir ailenin bütünlüğü ve kimliğini, yani tam da gerçek oluşunu teşkil eden şey, –şimdiye dek belki de ikiyüzlülükle kaçındığım sözcüğü kullanacak olursam– ailenin fertleri arasında hüküm süren *soykütüğüne dayalı* ilişkiden ne daha fazla ne de daha az bir şeydir. Art alandaki farklı varsayımlar son derece farklı soykütüğü ilişkileri üretebilir veya açığa vurabilir. Ve tam da bu tür bir soykütüğü ilişkisinin, Nietzsche'ye göre, yalnızca aileleri değil, yalnızca ahlâki ve toplumsal kurumları ve düşünce ekollerini değil, yanı sıra tümüyle dünyadaki her tekil şeyi de oluşturduğunu öne sürmek istiyorum şu an.

Şeylerin etkileri olarak adlandırmakta olduklarım, başvurduğum analojide bir ailenin fertlerinin dünyadaki başka herkesle bağlantılı olduğu tarzda katmerli bir biçimde birbiriyle ilişkilidir. Her bir şeyin birliği, yani şeyin kendisi, bir fenomen kümesini öbürüne bağlayan soykütüksel açıklamada bulunacaktır. Her bir şeyin birliği, sonraki kümenin, kendinden önce gelen kümenin neslinden kaynaklandığının –ama bir gelişim, tezahür veya görünüş olarak değil– düşünülebilme tarzına ilişkin anlatıda bulunmaktadır. Soykütüğü tesadüfi oluşumlara ve rastlantısal bağlantılara, mutasyonlara ve evliliklere, şiddete dayanan yayılmalara ve müdahalelere olanak tanır ve yazgı değişikliğini kimlikte bir değişiklik olmaksızın mümkün kılar. Ama şeyin kendisi kendi soykütüğünde bulunabileceğinden ve herhangi bir şeyin asla tek bir soykütüğü olamayacağından, tam da şeyin kendisi görüşü, güç isteminin de zaten sürekli direttiği üzere, artık bundan böyle gerekliliğini ve hatta tutarlılığını yitirir. Dünyanın mahiyetinin kendi içinde ne olduğunu sormak veya hangi dünya tasvirinin temelde doğru olduğunu sormak, hangi soykütüğünün dünyada bulunan herkes arasındaki gerçek soykütüksel bağlantıları resmettiğini sormaya benzer. Bu sorunun yanıtı, bilgilendiricilikten uzak, hatta saçma olabilir: Herkesi, muğlak bir çeşitlilik içerisinde başka herkesle bağlantılan-

dıracaktır ve bu yüzden sonuçta hiçbir aile bağlantısı üretemeyecektir. İlginç olabilir belki ama kesinlikle kısmi olacaktır: Belirli bir aileyi saptayacaktır belki ama bu yüzden kaçınılmaz olarak, birçok muhtemel aile bağlantısını hesaba katmayacaktır. Nietzsche, dünyayla ilgili soruya ancak tam anlamıyla aynı türde yanıtlar bulunabileceğine inanır.

Öylèyse, soykütüğü Nietzsche'nin ontoloji karşısındaki alternatifidir. Birçok alternatife olanak tanır ve temelde ısmarlama bir gerçekliği ne keşfeder ne de dayatır; çünkü güç istemi tarafından sunulan belirlenmemiş dünya tasvirine dayanır. Nietzsche dünyayı sanki bir metinmiş gibi, içindeki şeyleri de sanki metinlerin oluştuğu özellikler ve öbür kurmaca kendiliklermiş gibi kabul etmektedir. Böylece bunların tümünü temelde birbiriyle bağlantılı nesnelerin haddi hesabı olmayan toplamı olarak görür. Bunların her biri zaten daha önceki bir gruplaşmanın veya yorumun ürünüdür ve her gruplaşma öbür gruplaşmaların tümünü etkiler ve bunlar tarafından etkilenir. Soykütüğü bu gruplaşmalarla ve gruplaşmaları birbirine bağlayan patikalarla ilgilenir. İzini sürdüğü her patika, yalnızca olguların görünür olduğu noktada, kendi amaçları ve değerleriyle, kendi güç istemiyle daha önceki bir yorumu açığa vurur.

"Güç istemi yorumlar", diye yazar Nietzsche (*WP*, 642) ve bununla da, sunduğu yorumun, önerdiği soykütüğünün kendi yanlılığının farkında olduğunu kastetmektedir. Temel hedeflerinden biri de, sorgusuz sualsiz doğruluğunu kabul ettiğimiz dünyanın, tikel ihtiyaçlar ve arzularla donatılmış tikel türde bir kişinin yararına tesis edilmiş Hıristiyan hayat yorumunun ürünü olduğunu göstermektir. Bu gerçeği gözlerden gizlemesi ve dolayısıyla kendi yorumlayıcı konumunu örtbas edip yadsıması açısından Hıristiyanlık için hayati bir önem taşımasına rağmen, bunların herkesin ihtiyaçları ve arzuları olmadığı ve olmalarının da gerekmediğinde diretir Nietzsche. Peki ama, Nietzsche'nin, soykütüğüne dayalı özbilinçli yorumu hem kendi güç isteminin, kendi değerlerini yansıtma ve kendisini tarihe katma çabasının bir tezahürü hem de aynı zamanda *doğru* olamaz mı? Yoksa, en iyi ihtimalle, genellikle söz konusuymuş gibi göründüğü üzere, özel olarak güdülenmiş kendine has kişisel tercihleri midir?

IV
Doğaya karşı olan bir şey doğadır zaten



> "Düşleri önemsemeli miyiz?", diye sordu Joseph. "Onları yorumlayabilir miyiz?"
> Usta gözlerinin içine baktı ve şöyle dedi kısaca: "Her şeyi önemsemeliyiz, çünkü her şeyi yorumlayabiliriz."
>
> Herman Hesse, *The Glass Bead Game*

"Bilmiyoruz kendimizi, biz bilgiyi arayanlar" –*wir Erkennenden* (*GM*, Önsöz, 1): *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* tam da bu ilk cümlesiyle, Nietzsche'nin kendi soykütük pratiği kadar bu pratiğin daha sonraki tüm tartışmaları ve uzantılarının da karşısına çıkan temel gerilimi üretir. "Kendimizi asla aramadık ki–", diye devam eder Nietzsche; "Nasıl olur da *bulabiliriz* ki kendimizi?" Ama en azından şimdilik bu arayışa girilip girilmeyeceğini ve bir kez girildikten sonra da, neyi bulmayı umabileceğimizi söylememektedir Nietzsche.

Şen Bilim'deki "felsefeciler" betimlemesinde de benzer bir gerilim gizliden gizliye hüküm sürmektedir. Felsefeciler kendilerini hakikat arayışına öylesine kesin adamışlardır ki, der Nietzsche,

"sürekli en büyük sorunların ve en ağır sorumlulukların kara bulutları altında yaşayan ve yaşamak zorunda olan bilgi peşindeki kişinin (ama kesinlikle dışarıdan, kayıtsız, kendinden emin ve yansız bir gözlemci olarak değil) büyük tutkusu"yla kendilerini yiyip bitirmektedirler (*GS*, 351). Nietzsche'nin şu son, can alıcı nitelemeyi içine aldığı parantez, bilginin peşine düşen bu kişilerin kendilerinin, kendi girişimlerinin yanlılığını paranteze alıp görmemezlikten geldiklerini ve dolayısıyla bir anlamda bu yanlılıktan bihaber olduklarını akla getirir. Arayışlarının tarafgir ve nesnel-olmayan doğası kendisini onlara sezdirse bile, bu arayışın barındırdığı karakterin tümüyle farkında olunması, görüş alanlarındaki bir kör noktaya tekabül ediyor. Bu kör noktayı araştıramazlar ve dolayısıyla göremezler de. Nietzsche *Soykütüğü*'nün Önsözünün ilk bölümcesinde şu sonuca ulaşır: "Öyleyse, kaçınılmaz olarak kendimize yabancıyız, kendimizi kavrayamıyoruz, kendimizi yanlış anlamak *zorundayız*, bize göre 'Herkes kendi benliğinden en uzaktadır' yasası, ebediyetin bütünü için geçerli –kendimiz açısından hiç de 'bilgiyi arayanlar!' değiliz" (*GM*, Önsöz, 1).

Öyle görünüyor ki, Nietzsche, bilginin peşine düşenlerin, kendilerinden bihaber olduğunu ve sonuçta bilgiyi arayacaklarsa belki de böyle kalmaları gerektiğini iddia ediyor gibidir. Olmakta oldukları bireyler, tipler veya kurumlar olarak varlıklarını sürdürebilmeleri için kendilerinin bir yönünü tanımak üzere bireylerin, tiplerin ve daha genelde kurumların bu şekilde yadsınması, Nietzsche'nin soykütüksel yapıtının ve bu yapıtın ilgilendiği konular ve mekanizmaların merkezinde yatmaktadır. Bu türden, geriye dönük çeşitli gerilimler ve bu gerilimlerin arasındaki ilişkiler aşağıdaki tartışmanın konusunu biçimlendirmektedir.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Önsözün 3. bölümcesinde yalın biçimde ortaya koyulan iki temel soru sorar: "İnsanlar hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını icat etmiştir? Ve kendilerinin sahip olduğu değer nedir?" Nietzsche bu yargıları, çalışmasını oluşturan üç denemeden birincisinde açık bir biçimde tartışır, ama yalnızca bu belirli terimlere saldırmayı hedeflemediği, yanı sıra ve belki de daha önemlisi, ahlâki değerlendirmeye ve genelde de ahlâki bakış açısına saldırmayı amaçladığı açıktır. Bu iki sorunun birbiriyle derinden derine bağlantılı olduğuna inanır: "Ahlâki de-

ğerlerin bir *eleştirisine* ihtiyaç duyuyoruz, *bu değerlerin kendi değerleri sorgulanmalı önce* –bunun için de doğdukları, türeyip değiştikleri koşullar ve durumlara ilişkin bir bilgiye ihtiyaç duyulmakta" (*GM*, Önsöz, 6). Ama ne var ki, ahlâki değerlerin soyunun (*Herkunft*), bizim kendi ahlâki bakış açısı değerlendirmemizi etkileyip etkilemediğini ve bunu nasıl yaptığını saptamaya çalışmadan önce, ilk olarak soykütüğünün daha kapsamlı metodolojik özelliklerinden bazılarını incelemeliyiz.[1]

Açıkça metin yorumlamasının model alınması, Nietzsche'nin soykütüğü anlayışına temel teşkil etmektedir. Ahlâki kurumların soykütüğü, tüm diğer kurumlar gibi onların da olumsal, karmaşık ve hatta önceki bölümde tartışmış olduğumuz türden alacalı bulacalı bir karakter sergilediklerini göstermeyi amaçlayan bir yorumdur. Nietzsche kendi yaklaşımını, muğlak bir biçimde bazı meçhul "İngiliz psikologlar"la ilişkilendirdiği spekülatif psikolojik tarihten ayırmaya fazlasıyla isteklidir (*GM*, I, 1).[2] Okuyucularını "gelişigüzel bir şekilde İngiliz tarzında mavi mavi bakmamaları konusunda" uyarır. "Şurası açık olmalı ki, bir ahlâk soykütükçüsü

1. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" (Nietzsche, Soykütüğü, Tarih), M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard'ın yazdığı girişle birlikte (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), s. 139-164, özellikle 140-152, başlıklı önemli denemesinde, Nietzsche'nin köken (*Ursprung*), soy (*Herkunft*) ve ortaya çıkış (*Entstehung*) ile ilgili söz dağarını titizlikle ele almıştır; Foucault'nun bu yapıtına ilişkin diğer göndermeler metinde parantez içinde gösterilecektir. Foucault'nun denemesiyle ilgili tek çekincem şu: Foucault'nun denemesi belki de kasıtsızca, soykütüğünün ele aldığı konuları belirleyen bağımsız kurallar ve ilkeler içeren bir disiplin olduğu izlenimini veriyor olabilir. Bence, Nietzsche soykütüğünü, kendisinin Paul Rée ve *GM*, I, 1-3'te tartıştığı şahsiyetlere katıldığı daha büyük bir girişimin parçası olarak görmektedir. Nietzsche, Foucault'nun yaptığı gibi (s. 152 ff.), soykütüğünü tarihle mukayese etmez; ama soykütüğünün ancak doğru bir şekilde uygulandığında tarih *olduğunda* ısrar eder.

2. Genellikle, burada Nietzsche'nin Herbert Spencer'i kastettiği varsayılır. Sanırım bu pek olası değil. Nietzsche Spencer'i şüpheye yer bırakmayacak denli olumsuz bir biçimde tartıştığında (*GM*, I, 3), "çok daha makul, ama bu, daha doğru olmasını gerektirmiyor" diye nitelediği Spencer'in görüşünü, *GM*, I, 1-2'de gönderme yaptığı isimsiz İngiliz psikologlarının görüşüyle karşılaştırır. Kanımca, Nietzsche'nin polemiğinin daha muhtemel hedefi David Hume'dur. David Hoy yakında *Beşinci Kudüs Felsefe Toplantısı Tutanakları*'nda yayımlanacak olan "Nietzsche, Hume, and the Feasibility of Genealogy" (Nietzsche, Hume ve Soykütüğünün Uygulanabilirliği) başlıklı çalışmasında, Hume ve Nietzsche arasında bazı ilginç bağlantılar kurar, ama Spencer'i Nietzsche'nin tek muhalifi olarak saptar.

açısından hangi renk maviden yüz kat daha elzem olabilir: *Gri* kuşkusuz, yani belgelenen, gerçekten teyit edilebilen ve gerçekten var olan, kısacası insanlığın ahlâki geçmişinin deşifre edilmesi bu denli zor olan uzun hiyeroglif kaydının tümü!" (*GM*, Önsöz, 7).

Soykütüğü bir yorumdur, ama ahlâki pratiklerimizi verili olarak değil, "metinler" olarak, bir anlam barındıran göstergeler olarak ve bu yorumun açığa vurmaya çalıştığı bir güç isteminin tezahürleri olarak kabul etmesi anlamında bir yorum. Nietzsche çalışmasının başlangıcında *Soykütüğü*'nün bizzat üçüncü denemesinin başına koyduğu aforizmanın bir yorumu (*Auslegung*) olduğunu bildirerek kendi girişiminin yorumlayıcı doğasının altını çizer: Böylelikle, "okumayı bir *sanat* olarak pratikleme"nin ne olduğunun bir örneğini sunmayı tasarladığını yazar (*GM*, Önsöz, 8). İlginçtir ki, Nietzsche'nin denemesi ve bu denemenin yorumladığı aforizma arasındaki bulanık ilişkiye çok az dikkat edilmektedir. Ne var ki, bu ilişkiye dair bazı kesin olmayan açımlamalar getirmeye çalışmadan önce, genelde yorum fikrinde barınan daha belirgin içerimlerden bazılarının ana hatlarını belirtmek istiyorum.

Jean Granier, yorumun görevi, "her ne kadar içerdiği mesaj en önemli umutlarımızı paramparça etse de, önümüzdeki metni kesin ve titiz bir şekilde çözmektir. Bilgi normu filolojik yöntemin idealidir" diye yazmıştı.[3] Yorum, en azından sezgisel olarak, metne dikkat edilmesini ve metne değer verilmesini ima eder. Doğru okuma çabasına ve bunun mümkün olduğu önvarsayımına dayanır. Meseleleri doğru anlama umudu üretir. Ve aslında, bu çalışmasının ilk sayfalarında Nietzsche tekrar tekrar, soykütüğünün, ahlâkın tarihi ve değeri yorumunun hakikat dışında hiçbir şey hedeflemediği iddiasına döner; ve başkalarının çabalarının tersine kendisininkinin hedefi on ikiden vurduğunda diretir.[4] *Şen Bilim*'de ise "Biz ... Hı-

3. Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Editions du Seuil, 1966), s. 502.

4. Nietzsche bazen soykütüğünün kendi buluşu olduğunu iddia eder (*GS*, 345). Yine de, yukarıda 1. notta sözünü ettiğim gibi, *GM*, I, 2'de İngiliz psikologlarının çabalarını, bir "ahlâk soykütüğü"ne ulaşmaya yönelik "başarısız" girişimler olarak tanımlar. Bu ise, Hume, Spencer, Rée ve kendisinin kalkıştığı girişimi tamamen aynı şey olarak değerlendirdiği, aralarındaki farkınsa muhaliflerinin başarısızlığa uğradığı yerde kendisinin başarıya ulaştığı kanısına sahip olduğu izlenimini uyandırır.

ristiyan yorumunu reddediyor ve 'anlam'ını sahtelikle suçluyoruz" diye yazar ve kendisine göre paradigmatik metin yorumcuları olan filologları "kitaplara dayanan her inancın yıkıcıları" olarak tanımlamaya yönelir (*GS*, 358). Böylece, *Soykütüğü*'nde Önsözün muammalı ve kafa karıştırıcı girizgâh bölümcesinin ardından, kendi araştırma konusunu, hakikatin önemini neredeyse ezici bir şekilde vurgulayarak sunar. Birinci denemenin ilk bölümcesini (muhaliflerinin de paylaştığını umduğu) "hakikate duyulan tüm istekliliği, *her* hakikati, hatta düz, tatsız, berbat, tiksindirici, Hıristiyan-olmayan, ahlâka-aykırı hakikati bile –çünkü böyle hakikatler gerçekten var– feda etme" kararlılığını dile getirerek sonuçlandırır (*GM*, I, 1).

Böylece, Nietzsche, geleneğin kavradığı şekliyle yoruma duyduğu minnettarlığı ifade ederek kendi yorumlama projesine başlar. Rakibi olan soykütükçülerin temel hatası addettiği şeyi ortaya koyana dek kendi görüşünü sunmaz; bu hatanın da, ilgili oldukları değerlere yanlış bir açıklama getirmelerine dayandığını iddia eder; aralarından bazıları iyiliği bencil-olmamayla özdeşleştirirken (*GM*, I, 2), bazıları da fayda ile özdeşleştirmektedir (*GM*, I, 3). Ama Nietzsche her ne kadar bu özdeşleştirmelerin yanlış olduğunu düşünse de, onları tümüyle reddetmez; sonuçta, muhaliflerinin hatasını nasıl kavradığını anlamak da önemlidir. Bana öyle geliyor ki, Nietzsche, bugün aslında insanların birçoğunun, belki de büyük çoğunluğunun özgeci veya pratik olmaları nedeniyle failler ve eylemleri iyi olarak göklere çıkardıklarını kabul etmeye eğilimlidir tümüyle. Böyle yapıyor olmaları ise "ahlâktaki köle ayaklanması"nın başarısıdır: "Öyle bir ayaklanma ki bu, ardında iki bin yıllık bir tarih barındırıyor ve öylesine büyük bir zafer ki bu, onu artık anlayamıyoruz" (*GM*, I, 7). Başka herkes gibi, Nietzsche'nin muhalifleri de bu köle ayaklanması karşısında kör kalma hatasına düşmektedir; bu ayaklanmanın belirli bir dönemde, bugün insanların çoğu, insanın yaşamını düzenlediği değerleri kendisinin yarattığını ve bu değerlerin de bize doğa tarafından verilmediğini fark etmezler. Değerlerimizin halihazırda geçerli olan en yaygın yorumunu, sahip oldukları tek yorum olarak kabul ederek, bencil-olmamanın veya faydanın aslında ilk elden bir yorum olduğunu görmede başarısızlığa uğrarlar. Bu nedenle de, iyi olmak ve bencil

olmamak arasında doğal bir bağlantı bulunduğuna ve dolayısıyla bu bağlantının tarihe ve değişime, belirli gruplar tarafından farklı dönemlerde belirli çıkarlarla temellük ve manipüle edilmeye maruz kalmadığına inanırlar. Değerlerimizi yaratılmış ürünler olarak görmek yerine, verili nesneler olarak görürler ve şimdinin kategorilerini düz, düşüncesiz bir şekilde geçmişe yansıtırlar. Nietzsche'nin, "Ne yazık ki, *tarihsel tinin* kendisinin bu ahlâk tarihçilerinde eksik olduğu, bizzat tarihin tüm iyi tinlerinin tam da onları yüzüstü bıraktığı kesin! Felsefecilerin kutsanmış geleneğinde olduğu gibi, onların düşünme biçimi de *doğal olarak* tarihe-aykırı" diye yazmasının nedeni budur (*GM*, I, 2; cf. *TI*, III, 1).

Oysa, Nietzsche'ye göre, iyilik ve özgecilik veya fayda arasındaki bağlantı, aksine, hiçbir surette doğal değildir ve değerlendirmenin kökenine doğru izinin sürülmesi gibi bir sorun söz konusu değildir. Nietzsche bu bağlantının, Hıristiyanlığın doğuşuyla ilişkilendirdiği ahlâktaki köle ayaklanmasının özel yaratımı olduğunu iddia eder ve daha eski ve çok farklı bir değerlendirme tarzının tersine çevrilmesinden kaynaklandığını düşünür. En çok toplum içinde belirli bir grubun, "biçare ... yoksul, kudretsiz, aşağı ... ıstırap çeken, muhtaç, hasta, berbat olanların" (*GM*, I, 7) yararına olan değerlendirme ölçütleri neredeyse herkese dayatılmakta olduğundan, insanlar iyiliğin bencil-olmama olduğuna inandırılmışlardır.

Şimdi, Nietzsche'nin halihazırdaki değerlerimizin kökenine ilişkin görüşü, doğru olsa bile, iyiliği özgecilik veya fayda ile özdeşleştirmemiz gerekmediğini göstermez. Hiçbir şey, sadece itiraz edilebilir bir kökene sahip olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilir olamaz. Şayet Nietzsche bu argümanı öne sürmüş olsaydı, bazen göründüğü gibi gerçekten de, bir şeyin kökenini bu şeyin doğası veya değeri ile karıştırma anlamına gelen genetik yanılgıya düşmekten ötürü suçlu olurdu.[5] Ama Nietzsche bu tür bir argümanın kabul edilemez olduğunun fazlasıyla farkındadır: *Şen Bilim*'in 345. bölümcesinde bunu kendisi de gösterir ve *Tan Kızıllığı*'nda da "bir kökene ilişkin ne denli çok içgörüye sahip olursak, köken de o denli önemsiz görünür gözümüze" (*D*, 44) diye

5. Nietzsche'yle bağlantılı genetik yanılgıya ilişkin bir tartışma için bkz. Hoy, "Nietzsche, Hume, and the Feasibility of Genealogy", s. 5.

yazmıştır. Daha sonra göreceğimiz üzere, Nietzsche'nin argümanı, her halükârda daha incelikli ve daha karmaşıktır.

Ama ne var ki, Nietzsche'nin halihazırdaki iyilik anlayışının kökenine ilişkin açıklaması, bizatihi muhaliflerinin hatasının da hayli karmaşık olduğunu gösterir. Öncelikle, bir sözcüğün başat anlamının, bir değerin revaçtaki yorumunun veya bir kurumun mevcut işlevinin doğal olarak kendisine uygun olduğu ve asla daha önceki işlemlerin, tersine çevirmelerin, dayatmaların ve temellük etmelerin ürünü olmadığı varsayımına dayanır. Yani, başka bir deyişle, hataları, bizim yanlış anlayarak verili, sağlam ve geçmişe olduğu kadar geleceğe de değişmeksizin uzanıyor addettiğimiz olumsal yapıları üreten özel tarihsel ve soykütüksel ilmeklerden bihaber olmalarına dayanır.

Ama tarihi görmezlikten gelmenin yanı sıra, bu yaklaşımın, *iyi* sözcüğünün bugün bile tek bir anlama veya tek anlamlı bir yoruma sahip olmadığını kabul etmeye yanaşmadığını düşünmektedir Nietzsche. Platon'un *Protagoras*'ına (332d-333b) dek uzanan bir argüman biçimine başvurur. Bu argümana göre, eğer tek bir sözcüğün iki farklı karşıt-anlam barındırdığını gösterebilirsek (örneğin, *düz* sözcüğünün hem *yaklaşık* hem de *tek* karşıt-anlamlarını barındırması), bu durumda bundan, bu sözcüğün iki farklı anlamı olduğu, sonuçta tek bir sözcük olmadığı sonucu çıkar. Nietzsche *iyi* (good) sözcüğünün bugün bile yaygın olarak varsaydığımızdan daha karmaşık olduğunu, çünkü aslında iki farklı karşıt-anlam barındırdığını iddia eder: Aşağı yukarı melun (wicked) veya *kötü niyetli* (malevolent) anlamına gelen *kötücül (böse)* ve *aşağılık* (base) veya *adi*'ye daha yakın bir anlama gelen *kötü (schlecht)*. Soyluluk olarak iyilik nosyonu aşağılıklığa tekabül ederken, fayda veya bencil-olmama olarak iyilik, melunlukla karşıtlaşır. Burada, Nietzsche'nin bu iki değerlendirme tarzı arasındaki girift ilişkiye dair ünlü ve karmaşık tartışmasını sunmam mümkün değil. Ama amaçlarımız açısından giderek önem kazanacak tek bir fikirden söz etmem gerekiyor. Nietzsche'ye göre, iyiliğin, kendisi de belirli bir toplumsal gruba elverişli bir yorum olan soylulukla özdeş olduğunu belirten görüşü, aslında, iyiliğin bir bütün olarak toplum açısından bencil-olmama veya fayda olduğu görüşüne zaman bakımından önceldir. Nietzsche, bu ikinci yo-

rumun, soylu kurallar düzeninin değerlerinin tersine çevrilmesiyle ortaya çıktığını öne sürer. Soylu değerlendirme tarzının takdir ettiği vasıflar aslında çoğu insan açısından kötü ve zararlıdır: Köle ayaklanması bunları kendi içlerinde kötü veya kötücül ilan etmiştir; soylu değerlendirme tarzının dışladığı vasıflar ise aslında toplum içindeki daha büyük grubun çıkarına olanlardır: Köle ayaklanması bunları kendi içlerinde iyi ilan etmiştir –yani, istisnasız herkes için iyi. Bununla birlikte, bu tersine çevirme eksiksiz değildir. Soylu değerlendirme tarzıyla ilişkilendirilen vasıflar ve hatta daha da önemlisi tutumlar, bizim geçerli düşünce ve eylem şemalarımızda hâlâ mevcuttur. Nietzsche en azından kısmen, köle ayaklanması henüz mutlak bir hâkimiyete ulaşmadığı için *Soykütüğü*'nün birinci denemesini (I, 17) umut dolu bir notla noktalayabilir: "Birbiriyle karşıtlaşan iki değer çifti, 'iyi ve kötü', 'hayır ve şer', yeryüzünde binlerce yıldır birbirleriyle korkunç bir mücadeleye girmiştir; ve ikinci değer uzun süredir kesinlikle zirvede olsa da, mücadelenin henüz ikircikli olduğu yerler hâlâ bulunmaktadır" (*GM*, I, 16; cf. *BGE*, 260). Birinci denemenin son bölümcesi bu mücadelenin doğasını ve Nietzsche'nin bu mücadelenin uğrayacağını umduğu akıbetinin sonuçlarını tartışmaktadır. Biz şimdilik, bir ölçüde mevcut değerlendirme sistemimizin bu karmaşıklığının gözden kaçırılması anlamına gelen, Nietzsche'nin rakibi olan soykütükçülerin hatalarının mahiyetiyle ilgileneceğiz. Bu soykütükçüler, değerlendirme sistemimiz içinde, Nietzsche'nin birazdan ele alacağım nedenlerle özel olarak ahlâki addettiği tek bir çizgiyi seçip bunu tam da değerlendirmenin özüyle özdeşleştirmektedirler.

Nietzsche'nin rakipleri bu noktada, düşünmeksizin ayrıcalıklandırdıkları çizginin, şimdi olduğu gibi daima değerlendirmenin özü olduğunu varsayarak bunun aynı zamanda, değerlendirmenin ortaya çıkışında ilk elden mevcut olması gerektiği, hatta değerlendirmenin ortaya çıkışından mesul olması gerektiğini de varsayarlar. Yaklaşımları, toplumsal hayatın tüm kökenlerinde değerlendirmeye yönelik pratikler ve kurumların (hayır ve şer değerleri, günah, suç ve kötücül vicdan nosyonları, çilecilikle özetlenen hayat tarzı) tek bir özel yorumunun bulunacağını göstermeye yönelik bir çabadır. Bu yüzden, yaklaşımları, ahlâki kurumlarımızın sonuçta hiçbir yorum içermediğini, toplumsal ha-

yatın tüm temellerinde şu an olduğu gibi ortaya çıkmış olduğunu ve tarih boyunca bozulmadan kaldığını göstermeye yönelik bir çabanın ürünüdür.

Nietzsche'nin geleneksel ahlâk tarihlerine karşı çıkışına ve kendi yaklaşımının yeniliği ve önemine ilişkin bazen aşırıya kaçan iddialarına (*GS*, 345), öncelikle değerlerin ve kurumların doğasına ilişkin bu düz çizgisel veya dural anlayışa duyduğu tiksinti yol açmaktadır. Soykütüğü, bazen göründüğü gibi, kendi kuralları ve ilkeleriyle yeni bir tarih yapma yöntemi değildir; daha çok, tarihin kendisini çok ciddiye alma ve tarihi en az bulunma olasılığı olan yerlerde arama çabasıdır. Soykütüğü tam da, ahlâk gibi genellikle değişme ve gelişmeden tümüyle muaf olduğu düşünülen kurumları ve pratikleri nesnesi olarak alır. Tarihsel değişmelerin sonucu olarak, keza onların da değişimlerden geçme şeklini göstermeye çalışır. Ayrıca, bu tür değişmelerin nasıl olup da dikkatimizden kaçtığını ve kendi özel tarihsel kökenlerini ve karakterini gizlemenin nasıl da aslında bu pratiklerin çıkarına olduğunu göstermeye çalışır. Buna bağlı olarak, soykütüğü dolaysız pratik uzantılar barındırır; çünkü geleneksel tarihin değişmiyor gibi sunduğu kurumların olumsal karakterini ortaya çıkararak bunları değiştirme olanağını yaratır. Nietzsche hem bu kurumların belirli bir düzende bizim şu an bildiğimiz halleriyle ortaya çıktıkları görüşünü hem de bu tür kurumların gerçekte neyi hedeflediklerini, gerçekte ne olduklarını ve kökenlerinin izini sürerek her zaman için ne olduklarını saptayabileceğimize ilişkin bağıntısal fikri yadsır. Bilakis, Nietzsche ilk yapıtlarından itibaren, bu tür köken arayışlarının kaçınılmaz olarak, en sonunda ortaya çıkardıklarından tümüyle farklı koşullar ve amaçlar açığa vurduğunu ve sonraki aşamaların daha önceki aşamalardan ortaya çıkış tarzının hiç de mantıksal veya rasyonel olmadığını iddia etmiştir: "Tüm başlangıçlarda her yerde yalnızca ham, biçimlenmemiş, boş ve çirkin olanı buluruz ... Başlangıca uzanan yol her yerde barbarlığa çıkar" (*PTG*, 1).[6]

6. Nietzsche *GM*, I, 6'da, *saf* (pure) ve *karışık* (impure) terimlerinin türemesini tartışır ve ilk ortaya çıkışlarında bu terimleri "sembolik olarak değil de, aşırı ciddi ve geniş" alınmasına karşı uyarıda bulunur, "eski insanların tüm kavramları, başlangıcında, inanılmaz ölçüde kaba, hantal, yüzeysel, dar, düz, özellikle kolay

Keza ahlâk da, karmaşık, gelişigüzel ve çoğunlukla da şiddet içeren bir tarzda gelişmiştir. Eski değerlendirme tarzları (*GM*, I, 7, 8, 10), eski borçluluk ve cezalandırma tarzları (*GM*, II, 4-6, 12-14) ve eski hayat tarzları (*GM*, III, 11), bugün çoğu hayatın düzenlendiği genel sistemi üretmek için temellük edilmiş, tersine çevrilmiş, yeniden yorumlanmış ve dönüştürülmüştür. Bir soykütükçünün ileri sürebileceği en berbat varsayım, bu işlemlerin şu anki amacı ve öneminin, nihai sonucunun, başlangıçta onları ortaya çıkarmış olan etken olduğunu düşünmektir. Oysa, cezanın tarihinin çağrıştırdığı üzere, kurumların gelişimi çoğunlukla tesadüfi olan, rasyonel olarak açıklanamayan olaylara dayanmaktadır. "Kişi, bir şeyin en yüksek faydaya sahip olduğunu kanıtladığında" bile, "böyle yaparak bu şeyin kökenini açıklama yönünde tek bir adım dahi atmaz: Tabiri caizse, kişi bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiğini anlaşılır kılmak için faydadan faydalanamaz asla" (*D*, 37; cf. 44). Nietzsche bu noktayı biyolojik terimlerle bile dile getirir: "Bir uzvun faydası kökenini açıklamaz" (*WP*, 647): Herhangi bir şeyin halihazırdaki işlevini, ortaya çıkışının nedeni olarak geriye yansıtamayız. Bir şeyin ne olduğunu anlamak için bu şeyin tarihini bilmek çok önemli olsa da, bir şeyin kökeni kendi başına asla doğasını açıklayamaz: "*Başlangıçta şöyleydi.* Kökeni yüceltmek –bir kez daha tarihin tefekküründe filizlenen ve bizi en değerli ve en temel olan her şeyin kesinlikle şeylerin başlangıcında yattığını tahayyül etmeye zorlayan metafizik sürgün" (*WS*, 3).

"Soykütükçü, metafiziğe inanmak yerine, tarihe kulak kabartacak olursa ne öğrenir? Tüm şeylerin ardında bambaşka bir şey olduğunu: özel ve zaman dışı bir sır değil, tersine şeylerin özü olmadığı ya da özlerinin kendilerine yabancı değişmeceler tarafından parça bölük kurulduğu yolundaki sır" (s. 142) diye yazmıştır Michel Foucault. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de göstermeye çalıştığı şey tam da budur; Hıristiyanlık tarafından temellük edilip çağdaş birey ve toplumsal hayatı yönlendiren ilkelere

kolay anlayamayacağımız bir şekilde *sembolik olmayan* anlamlar taşıyorlardı." Bu görüş, *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*'in daha önceki argümanıyla, dilin kökeninde daima eğretilemeli olduğu anlamında keskin bir biçimde zıtlaşmaktadır. Ama bu görüş, günümüzde genellikle Nietzsche'nin bu konudaki nihai konumu olarak tanımlanır. Benim fikrimse, adı geçen bu denemenin büyük ölçüde gereğinden fazla önemsendiği yönünde.

dönüştürülmeden önce hepsi de ilişkili biçimler ve farklı önemlerle var olan çeşitli değerler, pratikler ve hayat tarzlarının *ahlâkileştirilmesine* ilişkin Nietzsche'nin kendi önerdiği tarih olarak tanımlayabileceğimiz bir metin, daha doğrusu.

Soykütüğü'nün birinci denemesi, *iyi* (soylu) ve *kötü* (aşağılık) terimleriyle ifade edilen değerlere ilişkin bir ahlâk-öncesi kümenin Hıristiyanlık tarafından, daha önce soylulukla ilişkilendirilen niteliklerin bundan böyle şerri oluşturacak biçimde ve aşağılıklıkla ilişkilendirilen niteliklerin de yeni tür bir iyiliği (uysallık) temsil edecek biçimde tersine çevrilmiş olduğunu öne sürer. Nietzsche kitabın ikinci denemesinde, farklı taraflar arasındaki hesapların hemen anında temelli olarak çözüme kavuşturulmasını sağlayan sözleşmeye dair borç ve mübadele nosyonlarının ve hukuki ceza nosyonunun radikalleştirildiğini ve bu nosyonların bizzat suç, günah ve kötücül vicdan kavramlarımızı olduğu kadar, suçun tazmin edilmesinin yalnızca sonraki bir hayatta (tabii varsa) mümkün olabileceği fikrini doğurmuş olduğunu öne sürer. Kitabın üçüncü ve en karmaşık denemesi ise, Nietzsche'nin "çileci ideal"in gücünü, gündelik hayatın en temel etkinlikleri ve değerlerinin yadsınması ve kişinin kendisini bunlardan uzaklaştırma girişimini açıklama çabasından oluşmaktadır. Nietzsche, çilecilerin, "hayatı, kişinin sonuçta başladığı noktaya geri döneceği yanlış bir yol olarak veya eylemlerle düzeltilecek –düzeltmemiz *gereken*– bir hata olarak" kavradığını yazar (*GM*, III, 11). Nietzsche'nin çileci hayata, bu hayatın kökenlerine, görünür işlevine ve asıl önemine ilişkin analizi, aşağıdaki şekilde kendisine verilmesini önerdiğim özel dikkati bile cidden yetersiz kılacak denli karmaşıktır. Burada yapacağım tartışmanın kısmi olacağını ve bu bölümün başında atıfta bulunduğum gerilimler kümesinin ürettiği sorunlar kadar, soykütüğünün ayırıcı özelliklerinden bazılarını sergilemeye yönelik özel bir hedefe sahip olacağını belirtmeliyim.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'nin "Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?" başlıklı üçüncü denemesi, Nietzsche'nin kendisinin de yazdığı gibi, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te oldukça farklı bir biçimde boy gösteren şu aforizmanın bir yorumudur: "Umursamaz, gözü kara, alaycı, sert –*bizim* böyle olmamızı ister bilgelik: Bir kadındır o (*ein Weib*) ve bir savaşçıyı sever anca" (*Z*, I, 7). Bu cümlenin

geçtiği bölümce "Okuma ve Yazma Üstüne" başlığını taşır. Nietzsche'nin silahlı bir savaşla hiçbir şekilde ilgisi olmadığı, kafasının bizzat düşünsel girişimin ihtirası ve yanlılığıyla meşgul olduğu aşikâr bir noktayı pekiştirmektedir bu: Askerlerin bilgeliğini değil, düşünürlerin gücünü över Nietzsche. Bilgeliğin kadınla özdeşleştirilmesi değil, yazarın savaşçı olarak kavranmasıdır bu aforizmanın çarpıcı yönü, çünkü bir yanda *Soykütüğü*'nün bu kısmı ile diğer yanda tarafsız ve nesnel hakikat arayışının altını çizen başlangıç bölümceleri arasında bir gerilim yaratmaktadır. "Bilginin peşine düşenler" kolay kolay savaşçı olarak düşünülemez. Bu tür terimlerin bilgi arayıcılarına yakıştırılması mümkün olsa bile, alimin cidden ve sebatla hakikate adanmışlığını, *umursamaz, gözü kara, alaycı, sert* sözcüklerinde ima edilen nitelendirmeyle bağdaştırmak yine de zordur. Gönderme terimleri değişmiş görünüyor: Bu aforizmaya göre, yazar öncelikle hakikatin değil, zaferin peşindedir.

Peki ama bu deneme hangi açıdan aforizmanın bir yorumudur? Aforizmayı bir daha ağzına almaz. Onu açıklamayı önermez. Hatta kendisini onunla *ilgilenmeye* zorlamaz bile. Aslında üçüncü deneme, başlığı olan aforizmanın bir yorumu olarak tasarlandığını okuyuculara unutturmak üzere tasarlanmış gibidir neredeyse. Ama Nietzsche, yorumu yalnızca bir izah, aydınlatma ya da bir seferinde ortaya koyduğu gibi "kavramsal bir tercüme" (*WP*, 605) olarak görmez. Bilakis, "tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmaların yorum içerdiğine" inandığından (*GM*, II, 12), "yorumun kendisi bir şeyin efendisi olma aracıdır" diye yazabilmiştir (*WP*, 643). Dolayısıyla, kitabın üçüncü denemesi kendisini önceleyen aforizmanın özdüşünümsel bir uygulamasıdır ve aforizmayı uygulayarak yorumlar, yani genişletir, uzatır ve karmaşıklaştırır. Deneme ayrıca, bu genel ve muğlak cümleye başlangıçtaki gayesinin parçası olabilen veya olamayan çok özel bir anlam ve yön vermesi açısından aforizma üzerinde bir şekilde hâkimiyet kurar veya onu temellük eder. Uygulama öz-düşünümseldir; çünkü Nietzsche aforizmayı, kendisi başka bir şeyin yorumu olan bir metin içerisinde uygulayarak yorumlamaktadır. Bu yorumun nesnesi çileci idealdir, bu denemenin kendisine karşı açıkça bir savaş ilanı olduğu çileci ideal. Aslında, Nietzsche bizzat çileci idealin kendi hedeflerini, ereklerini ve de-

ğerlerini tesis ederek hâkimiyet kurmaya çalıştığı belirli fenomenlerin bir yorumu olduğunu öne sürer. Nietzsche bu değerlerin ne işe yaradıklarını göstermek ister ve bu nedenle denemesi, çileci idealde barınan yorumun bir yeniden yorumlanışıdır. Aslında, kendi metni de kendi hedeflerini, amaçlarını ve değerlerini barındırır; çileciliğin değerlerinin yerine bunları tesis etme çabası bu nedenle, tam da doğasını anlama sürecinde bu ideal üzerinde hâkimiyet kurma çabasıdır.

Peki Nietzsche'nin kendi yorumunda somutlanan değerler nelerdir? *Soykütüğü*'nün ilk sayfaları okuyucuları, soykütükçünün temel motivasyonunun hakikatin aranması olduğuna inanmaya yöneltir. Aslında, Nietzsche çileciliğe eğildiğinde, çileciliğin ahlâki değişkesini, "yoksunluğa, iffetliliğe, tevazuya" ahlâken temellendirilmiş adanışı suçlar, hata ve yalana dayalı olmakla (*GM*, III, 8) suçlar tutarlı bir biçimde. Ama bu suçlamanın önemini ve Nietzsche açısından yarattığı paradoksları anlayabilmek için, öncelikle çileciliğin –onun gözünde kendi hesabına ciddi bir paradoks oluşturan bir hayat tarzı olan çileciliğin– "ahlâki değişkesi"nden ne anladığını saptamalıyız. Sonunda da, biri soykütüğünün araştırma nesnesinde, diğeri de soykütüksel araştırmanın kendisinde bulunan bu iki paradoks kümesinin ironik bir biçimde birbirlerinin değişkeleri olduğunu göreceğiz.

Ahlâki çilecilik veya Hıristiyan çileciliği, Nietzsche'ye göre daha kapsamlı bir fenomenin bir boyutudur. Bazen sanatçılar tarafından sergilenen çileciliğin dışında (*GM*, III, 2-4), Nietzsche felsefecilerin de daima çileciliğe yönelik bir eğilim taşıdıklarını öne sürer: "Yeryüzünde felsefeciler olduğu sürece ve her nerede felsefeciler varsa ... orada şüphesiz felsefecilerin şehvet düşkünlüğüne karşı kendilerine has bir öfkesi ve nefreti vardır ... Yanı sıra, felsefecilerin tümüyle çileci idealden yana kendilerine has bir önyargısı ve düşkünlüğü vardır; bunun göz ardı edilmemesi gerekir. Her ikisi de ... tiple ilgilidir" (GM, III, 7). Bence Nietzsche burada, örneğini abartıyor. Çileciliğin temel olduğu felsefi bir tip pekâlâ bulunabilse de, bütün felsefeciler bu tipe dahil değildir.[7] Ama Nietzsche'nin vurguladığı genel nokta önemlidir çünkü Ni-

7. Sözgelimi, Nietzsche'nin hiç evlenmemiş felsefeciler listesine (*GM*, III, 7), diğerlerinin yanı sıra, Aristoteles, Hegel ve Marx'ın isimlerini içeren başka bir listeyle karşı çıkılabilir kolaylıkla.

etzsche'nin amacı felsefi çileciliği ahlâki çilecilikten ayırmaya yöneliktir. Çoğu insan açısından ve hatta bazı felsefeciler açısından, kendini hayatın bazı zevklerinden alıkoyma, daha da yüksek değer biçtikleri başka belirli benzeri zevkleri daha iyi ele geçirebilme yoludur. Nietzsche'nin cinselliğin yaratıcılık üzerindeki kötü etkilerine ilişkin kanıları her ne kadar can sıkacak denli naif olsa da (*GM*, III, 8), çok geniş anlamda bazı dünyevi zevklerden kurtulma arzusu olarak yorumlanan çileciliğin "bağımsızlık" ve bireysel düşünsel başarıya "uzanan birçok köprüyü ... açığa vurduğu" doğrudur yine de (*GM*, III, 7). Ama bu gerçekten de basiretli bir şekilde güdülenmiş bir özdenetimden başka bir şey değildir: Kişi daha başka, daha büyük bir fayda karşılığında belirli bir faydadan vazgeçer. Faydadan başka içerilen bir şey yoktur: Ahlâk bu hesapta hiç rol oynamaz. İçerilen tutum tamamen bencilcedir. Felsefeciler çileci idealde "en yüce ve en gözüpek tinselliğin ve gülüşün en elverişli koşulu"nu bulurlar –"'varoluş'u yadsımazlar, bunun yerine *kendi* varoluşlarını onaylarlar, *yalnızca* kendi varoluşlarını; ve bu belki de, şu kâfirce isteği barındırmaktan çok uzak durmadıkları noktaya kadar varır: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*"* (*GM*, III, 7).

Nietzsche eğer "tüm o büyük, verimli, yaratıcı tinlerin hayatlarına yakından bakacak olursanız .... belli ölçüde ... daima" üç çileci idealle "karşılaşırsınız" diye yazar: yoksunluk, iffetlilik ve tevazu. Ama, diye devam eder, bu tür insanlar bu idealleri ne görev ne de erdem addederler. Bilakis, bunları sadece "*en iyi* varoluşlarının, *en müsait* verimliliklerinin en uygun ve en doğal koşulları" olarak kabul ederler (*GM*, III, 8). Nietzsche felsefe ve çilecilik arasındaki bazı başka, daha az masumane bağlantıları tartışmaya yönelir. Felsefe, diye yazar, "uzun bir süredir kendi olma cesaretinden yoksundur" (*GM*, III, 9) ve bu yüzden felsefe, rahibin çok daha radikal olan çilecilik boyutunu üstlenmek zorunda kalmıştır ki ancak böylece tatbik edilebilmiştir: "*Çileci rahip* en modern çağlara değin içinde felsefecinin tek başına yaşayıp dolaştığı itici, iç karartıcı, kasvetli tırtıl biçimini sağladı" (*GM*, III, 10).[8] Ama a-

* Lat.: Tükensin dünya, gelsin felsefe, gelsin felsefeci, tamam. (y.h.n.)

8. Şu tartışmaya bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe), çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 5. Bu yapıta ilişkin diğer göndermeler metinde parantez içinde belirtilecektir.

maçlarımız açısından can alıcı fikir, bu maskenin arkasında felsefecinin çileciliğinin daha iyi bir şimdiki hayat uğruna tatbik edildiğidir; ne hayatın yadsınması ne de geçmişteki bir günahın kefaretinin ödenmesidir, ayrıca gelecekteki bir varoluşa yapılan hazırlık da değildir. Ahlâki-olmayan çilecilik, dünyevi hayatın, diğerleri arasında tek bir özel tipini yüceltir; kaçındığı zevkleri kınamaz. Bunlarla ilgili doğuştan yanlış bir şey olduğunu ve bu yüzden bunlardan herkesin kaçınması gerektiğini düşünmez. Ahlâki-olmayan çilecilerin dogmatik olarak ille de, kendilerinin kaçındığı zevkleri başkaları da yadsıyacak olursa bu kişilerin bundan kazanç sağlayacaklarını beklemeleri gerekmez. Böyle bir beklentiye sahip olmaları için hiçbir gerekçeleri yoktur, çünkü kendilerine sağlamak istedikleri felsefeci hayatının herkes için iyi olduğuna inanmaları için hiçbir nedenleri yoktur. Dolayısıyla, bu tür çilecilerin, başkalarının peşine düşmesi ve sakınması için neyin uygun neyin uygun olmadığını yasalaştırma gibi bir dertleri yoktur.

Nietzsche'nin, büyük felsefecilerden herhangi birinin çileciliği bilinçli olarak bu açıdan gördüğüne inanıp inanmadığı açık değildir. Eğer inanmıyorsa, bu durumda rahiplere yaraşır çileciliğin felsefenin büründüğü "tırtıl biçimi"nden daha fazlası olması gerekmektedir. Oysa, bu tür durumlarda, çileci ideallerin "anlamı"nın, bu ideallerin bazı insanlara ulaşabilecekleri en iyi hayatı sağladığı noktası geçerliliğini korur. Bu nedenle, çilecilik kişinin gerçek hayatını zenginleştirmesi ve Nietzsche'nin sözcükleriyle, hayatını daha güçlü biçimde onaylayabilmesi için araçlar sağlayabilir. Sonuçları hesaba katılmaksızın hangi hayatın en uygun olduğunu saptamaya yönelik bir arzu, bir eğilim ve belki de bir itki tarafından üretilmektedir: Güç isteminin ürünü ve dışavurumudur; anlamı güç istemidir.

Ama Nietzsche "anlamın tümüyle güç istemi" olduğuna inanır (*WP*, 590). Bu nedenle, ahlâki çilecilik Nietzsche'nin görüşü açısından neredeyse aşılamaz bir paradoks oluşturuyor gibidir. Nietzsche'nin kendi tanımlamasına göre, ahlâki çileciler kendilerini ellerinden geldiğince hayattan uzaklaştırma ve Nietzsche'nin doğacı bakış açısından sonuçta hiçbir şey olmayan öbür dünya ödülleri uğruna, zaten sahip oldukları maldan mülkten vazgeçme

çabasına gömülmüş görünürler. Dolayısıyla, hayatın yalnızca tek bir yönünün değil tümünün yadsınmasından ötürü, ahlâki çileciler, kendi güç istemlerinden vazgeçmeye çalışıyor gibidirler. Ama Nietzsche bu çabanın asla başarılı olamayacağına inanmakla kalmaz; yanı sıra, bizzat her çaba ilk elden güç isteminin bir tezahürü olduğundan, böylesi bir çabaya asla girilemeyeceğine de inanır. Bu nedenle, ahlâki çilecilik kendi kendisini yok etmeyi hedefleyen bir güç isteminin tezahürüdür.

Çileciliğin ahlâkileştirilmesi, tartışmakta olduğum önceden var olan basiretli davranış yapısı radikalleştirildiğinde ve başka zevklerden kaçınarak belirli insansı zevkleri elde etme yolu olarak değil de, genelde tüm insansı zevklerden kaçınma arzusu olarak yorumlandığında gerçekleşir. Daha önce bireysel hayatın bazı yönleri karşısında takınılan çok özel bir tutum olan çilecilik, şimdi bir bütün olarak hayatla ilgili bir yargıyı açığa vurmaktadır: "Burada söz konusu olan fikir, çileci rahibin yaşamımıza yerleştirdiği *değerlendirmedir*; rahip, hayatımızı (ona ait olan şeyle beraber: yani, 'doğa', 'dünya', tüm geçicilik ve oluş alanıyla beraber), kendi aleyhine dönmediği, *kendini yadsımadığı sürece* karşı çıktığı ve dışladığı çok farklı bir varoluş tarzıyla yan yana koyar: Bu durumda, çileci hayat örneğinde, hayat bu diğer varoluş tarzına uzanan bir köprü olarak görülür" (*GM*, III, 11). Ama Hıristiyanlığın metafiziğinin kabul edilemez olduğu ve hiçbir ebedi dünya ve hiçbir ebedi hayat bulunmadığı varsayılarak nasıl olur da sonuçta bu tür bir tutuma ulaşılabilir? Eğer Nietzsche'nin yaptığı gibi, her şeye sırf doğacı açıklamalar getirmede diretilecek olursa, doğaya karşı olan bir hayat tarzının sırf varoluşu bile çok ciddi bir sorun olur çıkar; çünkü keza bu hayat tarzı da, başka her şeyi açıklayan aynı doğacı mekanizmalarla açıklanmak zorundadır. Ama bu durumda, başka her şey kadar doğal bir fenomen olması gereken çileci hayat,

> kendisiyle çelişmektedir; burada benzersiz bir *hınç*, hayattaki herhangi bir şeyin değil bizzat hayatın üzerinde, hayatın en geniş, en güçlü ve en temel koşulları üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen doymak bilmez bir içgüdü ve bir güç isteminin hıncı hüküm sürmektedir ... Tüm bunlar son derece paradoksal: *Uyumsuz* olmayı isteyen, çektiği bu ıstırapta

> *kendinden hoşnut olan* ve hatta kendi öngerektirmeleri, kendi fizyolojik yaşama yetisi azaldıkça kendine güveni artıp kendini daha muzaffer hisseden bir uyumsuzluğun karşısında bulunuyoruz. (*GM*, III, 11)

Doğanın kendine karşı olması, kendine karşı gelmesi nasıl mümkün olmaktadır ve bu niçin gerekmektedir? Nietzsche bunun tam da "insanın, hatta daha çok hayvanın, hele hele maddenin" Hıristiyanca ve ahlâki küçük düşürülmesi aracılığıyla gerçekleştiğinde diretir (*GM*, III, 28): "Nedir öyleyse Hıristiyanın 'doğa'ya karşı giriştiği bu mücadele? Onun söylediklerine ve açıklamalarına kanmayalım sakın! Doğaya karşı olan bir şey doğadır zaten" (*WP*, 228). Nietzsche bu tür kendine özgü özdüşünümsel durumlara her zaman ilgi duymuştur ve ilk dönemlerinden itibaren bunları açıklayacak bir mekanizma geliştirmeye çalışmıştır. Görünüşte doğal olmayan koşulların son tahlilde daima doğal amaçları başarma aracı olduğunu öne sürmüştür. Gerçi, bu konuya gösterdiği ilgi her ne kadar yıllar içinde büyük değişimler geçirmiş olsa da, daha sonraki görüşleri ile "doğanın kendi amaçlarını başarmak için böylesine sık başvurduğu şu yanılsamalar" diye yazmış olması arasında köklü bir süreklilik bulunduğunu görebiliriz yine de. "Asıl amaç bir hayal perdesinin arkasındadır: Biz ellerimizi hayal perdesine uzatırken, doğa bir yanılsama aracılığıyla gerçek amaca ulaşır" (*BT*, 3). Nietzsche bu mekanizmanın, bizzat trajedinin işleyişinde gözlemlenebileceğini öne sürmüştür. Hayatın gerçekliğine dair gereğinden fazla ("Dionysosça") içgörü çaresizlik ve eylemsizliğe yol açar: "Bilgi eylemi öldürür; eylemse bir yanılsama maskesi gerektirir; Hamlet'in öğretisidir bu" (*BT*, 7). Trajedinin eylemi, "şeylerin sonsuz doğası" üzerinde etki sahibi olmak için çabalayan ve başarısız olan en güçlü bireyleri gösterir. Ama tüm çabaların bu beyhudeliğinin bu en güçlü temsiliyle yan yana koyulan da, seyircilerini doğayı değiştirme çabalarında trajik kahramanların bile tıpkı bu seyircilerin kendileri gibi, doğanın ürünü ve öğeleri olduğu ve kişinin yaşayan her şeyin bir parçası olduğu kavrayışının hayatı "parçalanamayacak denli güçlü ve zevkli" kıldığı ve dolayısıyla her şeye rağmen yaşamaya değer yaptığı konusunda temin eden trajik

korodur. Ama trajedi, yaratımı ve parçası olduğu hayatla karşılaştırılamaz. "En sancılı ve en derin ıstıraba eşi benzeri görülmedik biçimde duyarlı olan derinlikli Yunanlı, doğanın acımasızlığı kadar hani şu sözde dünya tarihinin korkunç yıkıcılığına da cesurca doğrudan bakıp, istemin Budistçe olumsuzlanışını arzulama tehlikesini göze alarak bu koro aracılığıyla kendisini rahatlatır. Sanat onu kurtarır ve sanat sayesinde o da –hayatı " (*BT*, 7). Trajedi görünüşte tüm çabaların cesaretini kırar gibidir ama aslında tüm çabaları yüreklendirir. Gerçek amacı, sahip göründüğünün tam tersidir ve bu iki amaçla birlikte hayatın çıkarlarına hizmet eder (cf. *BT*, 15, 18). Nietzsche'nin Eski Yunan'a beslediği sürekli hayranlığın temel bir nedeni de, Eski Yunanlıların bu tür bir mekanizmayı kullanabilme becerisi olarak gördüğü şeydir. Nietzsche'nin kafa karıştırıcı görüşüne göre, *Şen Bilim*'de Baubo olarak kişileştirilen, hakikati bir anlığına sezgisel olarak kavramayı başaran Eski Yunanlılar hakikat karşısında sarsılmışlardı. Bunun sonucunda da, hakikat arayışından vazgeçmişlerdi. Böylece, hakikatin fethedilmesinin hazırlık aşamalarını nihai amaçları haline getirdiler: "Ah şu Eski Yunanlılar! Nasıl yaşanması gerektiğini biliyorlardı. Bunun için gerekli olan, dış görünüş karşısında, kıvrım, ten karşısında korkusuzca durmak, yine de görünüşe hayran olmak, biçimlere, seslere, sözcüklere, görünüşün tüm Olympos'una inanmaktır. Şu Eski Yunanlılar yüzeyseldi –*derinlikten uzakta*!" (*GS*, Önsöz, 4; cf. *BT*, 24).

Peki ama nasıl olur da, Eski Yunanlıların yadsıdıkları şeyi destekleyen mekanizmalar ahlâki çilecilikle ilişkilidir? Nietzsche'ye göre, çileci rahip, her şeye rağmen hayatın temel yönleri ve işlevlerinin değerini azaltmak ve bunlara tümüyle düşman olmakta ısrarlıdır (cf. *TI*, V, "Doğa-Karşıtı Olarak Ahlâk"). Bu nedenle, kendisini izleyenleri canlı olmaya son vermeye yüreklendiriyor görünür. Bu noktada, soykütüğü, ahlâki çileciliğin felsefecilerin ılımlı ve dünyevi çileciliğinin radikalleştirilmesiyle ortaya çıktığını gösterir. Felsefi çilecilik hiçbir paradoks sunmaz. Ama felsefi çilecilikten türeyen ve hayatın kendi kendisine hasım olduğu çilecilik bir paradoks sunar. Nietzsche bu paradoksu çözmeyi ve yanı sıra bu radikalleşmenin sonuçta niçin yaşandığını açıklamak ister. Önerdiği çözümün formülü ise şudur: "Bu *hayat-düşmanı* türün ge-

lişimi ve başarısına tekrar tekrar önayak olan birinci dereceden bir gereksinim olmalı bu –kendiyle çelişen böylesi bir tipin neslinin yok olmaması aslında *bizzat hayatın çıkarına* olmalıdır" (*GM*, III, 11).

Şaşırtıcı biçimde ve duyduğu derin tiksintiye rağmen Nietzsche, en sonunda ahlâki çileciliğe, daha önce *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanata atfetmiş olduğu işleve çok benzeyen bir işlev atfetmeye kalkar: Sanat sanki insanları hayattan uzaklaştırıyor, kesin başarısızlığı resmediyor, ancak hayatın her şeye rağmen yaşanmaya değer olduğunu gösteriyormuş gibidir. Çileci rahip hayatı yadsır ve ona düşman kesilir ve bunu da yalnızca kendisini olduğu kadar sürüsünü hayatı sürdürmeye ikna edebilmek için yapar: "Çileci rahibin sunuyor göründüğü bu tür bir iç-çelişki, 'hayata karşı hayat', yalnızca psikolojik olarak değil fizyolojik olarak da değerlendirildiğinde basit bir saçmalıktır. Yalnızca *görünüşte* söz konusu olabilir ... Gelin bunu konunun olgularının kısa bir formülleştirimiyle değiştirelim: Tüm araçlarla kendisini ayakta tutmaya ve kendi varoluşu için mücadele etmeye çalışan *yozlaştırıcı bir hayatın esirgeyici içgüdüsünden kaynaklanır çileci ideal*" (*GM*, III, 13).

"İnsan denen hayvan", der Nietzsche, "başka herhangi bir hayvandan daha hasta, daha kararsız, daha değişken, daha belirsizdir, buna şüphe yok –hasta hayvandır o" (*GM*, III, 13). Nietzsche naif ve bazen de kaba bir biçimde bu "hastalığın" nedenlerinin basitçe fizyolojik olduğunu düşünür genelde.[9] Görüşünün bu yönünü kabul etmek için bir neden göremiyorum. Ama yine de, Nietzsche'nin hastalık olarak tanımladığı fenomeni çok ciddiye almamız gerektiğini düşünüyorum: yani, çoğu insanın hayatının sefil olduğu ve kendilerinin böyle hissettiği gerçeğini. Dünya, Nietzsche'ye göre başarmayı umdukları şeyi başarmaya muktedir olmayan insanlarla, boşuna cesur, yüce gönüllü, güçlü, hatta belki de zalim olmayı veya en azından bir anlamda kötü nam salmayı isteyen insanlarla doludur –tarihe damga vurmayı isteyen ama vu-

9. Nietzsche örneğin şöyle yazar: "Belki de, bir nervus sympathicus hastalığında yatıyordur ya da ödün aşırı salgılanmasında ya da kandaki potasyum sülfatın ve fosfatın yetersizliğinde ya da kan dolaşımını engelleyen bir karın tıkanmasında ya da erbezlerinin zedelenmesinde ya da benzeri bir şeyde" (*GM*, II, 15).

ramayan insanlarla. Bunlar "ıstırap çekenler"dir, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün birinci denemesinde öne sürdüğü gibi, sonunda kendi zayıflıklarının aslında kendi erdemleri olduğuna, kendi doğalarının kusurlarından çok kendi seçimlerinin sonucu olduğuna kendilerini inandıranlardır; hatta kendi zayıflıklarını günün birinde "başka bir hayatta" ödüllendirilecek olmalarının gerekçesi olarak görürler. Kendilerini dünyanın geri kalanından ayırmada başarısızlığa uğrayarak, tek biçimliliği bir erdem addetmeye kalkışıp bunu herkese dayatırlar: "Sürü" böyle yaratılır işte. Istırabın değerleri, uysallık ve tek biçimliliğin değil, güçlülük ve farklılığın başat erdemler –herkesin sahip olmaya muktedir olması beklenmeyen erdemler– olduğunu öngören soylunun değerlerinin tersine çevrilmesiyle yaratılır. Herkesin sergilemesi gereken erdemler olmaları düşünülmesi nedeniyle Nietzsche'nin en azından kısmen ahlâki addettiği zayıfın değerleri, güçsüzlüğü bir kazanım olarak kavrayarak bu tür bir güçsüzlüğün yol açtığı ıstırabı yatıştırmayı amaçlar. Nietzsche bu davranış kuralının "asıl hastalıkla *değil*, yalnızca ıstırabın kendisiyle, ıstırap çekenin rahatsızlığıyla mücadele ettiğini" yazar (*GM*, III, 17). Hastalığın nedenleri giderilmediği sürece, ıstırabın kendisi yok edilemez ve farklı kisveler altında yeniden ortaya çıkmayı sürdürür. Kitabın son bölümünde tartışacağım gibi, Nietzsche bu tür bir ıstırabın kökünün kazınabileceğine inanmaz ve tedavisi için de hiçbir öneride bulunmaz.

Zayıf olanlar aslında, kendilerine benzemeyen ve sürü ahlâkından etkilenmeyen, "büyük başarılara ulaşan küçük bir azınlığın talihli tesadüflerine" duyduğu kıskançlık, *hınç* yüzünden ıstırap çekerler (*A*, 4). Bu nedenle, tıpkı tüm kıskançlar gibi, zayıf olanlar da kendilerinden ıstırap çekerler: "İnsanı çok derin bir üzüntüye boğan şu kaçamak bakışla, doğuştan bahtsız insanların kendi kendileriyle nasıl konuştuğunu ele veren şu içe-dönük bakışla nerede karşılaşmazsınız ki –bir iç çekiş (!) olan bu bakış, 'Keşke bir başkası olaydım yalnızca' diye iç çeker: 'Oysa hiçbir umut yoktur bunun için. Ben neysem oyum: Nasıl kurtulabilirim ki kendimden? Yine de –*Bıktım, usandım kendimden!*'" (*GM*, III, 14). Ama Conrad'ın *Lord Jim*'inde dolambaçlı İngilizcesiyle Stein'ın dediği gibi, "Yalnızca tek bir şey bizi kendi kendimizin çaresi olmaktan kurtarabilir." Tam da bu noktada, insanlar en temel ar-

zularından, hayatı sürdürme arzusundan vazgeçmenin eşiğine geldiklerinde, çileci rahip sahnede boy gösterir. Ve ayrıca tam bu noktada çileci rahibin hayata olan düşmanlığını gizleyen maske düşer ve gerçek doğası su yüzüne çıkar: "Bu çileci rahip, bu görünüşte hayat düşmanı, bu *yadsıyıcı* –tam da hayatın en büyük *muhafaza edici* ve evet-yaratıcı güçleri arasındadır" (*GM*, III, 13). Peki ama bu nasıl mümkün olabilir?

Nietzsche'nin gözünde fiziksel veya psikolojik ıstırapla ilgili en korkunç, en berbat şey, her ne kadar korkutucu olabilse de ıstırabın kendisi değildir. Istıraba tahammül edilebileceğine inanır Nietzsche; var olması için bir neden varsa, eğer daha fazla kazanım için bir araçsa ıstırabın peşine düşülebilir bile (cf. *GM*, III, 28). Nietzsche'ye göre insanın bedbahtlığının en iğrenç-özelliği, temelde hiçbir nedeninin olmaması gerçeğidir tam da. Saçma, anlamsız bedbahtlık kişinin sonuçta niçin böylesi bir bedbahtlığa gark olması gerektiği sorusunu öne çıkardığından, bu bedbahtlığı açıklayan, hatta belki de haklı çıkaran bir yorumun sunulması elzemdir. İşte çileci rahibin büyük başarısı da, ıstırabı açıklaması ve açıklamasının da "ıstıraba yatkın suçlu bir faile" gönderme yapmasından kaynaklanır. Çileci rahip bu yolla bir neden, ıstıraptan sorumlu birisi ve yanı sıra, ıstırap içindekilerin duygularını boşaltabilecekleri ve böylece "daha şiddetli bir duyguyla ... tahammül edilemez hale gelen eziyet edici gizli bir acıyla ... kendilerini duygusuzlaştırabilecekleri" bir nesne sağlar (*GM*, III, 15). Ama çilecinin yorumu başka bir zaruri çarpıtma daha içerir: "'Acı çekiyorum: Bunun için beni suçlayacak biri olmalı' –böyle düşünür hastalıklı her koyun. Ama çobanları, çileci rahip, şöyle der onlara: 'Kesinlikle haklısın, benim biricik koyunum! Biri bunun için seni suçlamalı: ama bu biri sen kendinsin, bunun için sen kendi kendini suçlamalısın *–kendini suçlayacak olan yalnızca sensin!*'" (GM, III, 15).

Nitekim, Nietzsche insanların kendi tutkularını gerçekleştiremedikleri veya arzularını tatmin edemedikleri için ıstırap çektiklerini öne sürer. Çileci ıstırabı verili kabul eder ve gerçekleştirilemeyen tutkunun sonucu olarak değil, suçun cezası olarak yorumlar: İnsanlar cismani, onurlu, zalim, hatta tam da hırslı

olduklarından –yoksa, bu tür dürtüler tatmin edilmediğinden değil– ötürü ıstırap çekerler. Daha da önemlisi, bu biçimde edimde bulunmayı *isteyebildikleri* için ıstırap çekerler: Eylemlerin ahlâki niteliğinin genellikle eylemlerin icra edildiği niyet veya dürtüye kök salma nedeni de budur. Çilecilik bu yolla, soylu değerlendirme tarzına göre erdemleri oluşturabilen niteliklere sahip olma isteğinden bir günah yaratır. Ama bu nitelikler erdem olsa da olmasa da, bunları sergileme arzusu, Nietzsche'ye göre, büyük bir olasılıkla yok edilemez. Hem bu tür nitelikler hem de bunlara göre edimde bulunma eğilimi ne olduğumuzun temel ve ayrılmaz parçasıdır. Bu nedenle, ceza kaçınılmaz olarak sürecektir. Çilecilik, ıstırabı asla yok edemez ama niçin kaçınılmaz olduğunu açıklayan bir yorum üretmede başarılı olur:

> Bu ya da şu şekilde kendisinden acı çekiyor insan ..., niçin, ne diye emin değil, nedenler için yanıp tutuşuyor –rahatlatıcı nedenler için– ilaçlar ve uyuşturucular için de, sonunda gizli şeyleri bilene gidip danışıyor da –görün işte! Bir ipucu alıyor insanlar büyücülerinden, çileci rahipten, ıstıraplarının "nedeni" hakkında ilk ipucunu; onu *kendilerinde* aramalılar, bir *suçta*, geçmişin bir parçasında, ıstıraplarını bir *ceza* olarak görmeliler. (*GM*, III, 20).

Istırabın çileci yorumunun bir dehanın icadı olmasının pek çok nedeni vardır. Nietzsche, gördüğümüz üzere, ıstırabın (belki fizyolojik veya psikolojik nedenlerden ötürü; belki de toplumsal ve ekonomik nedenlerden ötürü olduğunu da buna ekleyebiliriz) kaçınılmaz olduğuna inanır. Bu yorum, ıstırabın suçunu bizzat ıstırabı çekene ve muhtemelen yok edilemeyecek özelliklere yıkarken, başarılamayacak olanı başarmayı vaat etmez hiçbir şekilde: En azından bu hayatın akışında ıstırabın kendisini yok etme vaadinde bulunmaz. Bu nedenle, itaatsiz gerçeğe karşı korunaklıdır. Ama çileciliğin bu ıstıraptan sorumlu tuttuğu özelliklerden kişi kendisini mümkün olabildiğince uzaklaştıracak olursa bu ıstırabın azalabileceğini vaat eder. Ama dediğim gibi, bu özelliklerden kurtulamayız. İşte bu yüzden, Nietzsche çileci idealin, yani "duyuların, bizzat aklın bu dehşeti, mutluluk ve güzellikten duyulan bu korku, tüm görünüşlerden, değişimden, oluş-

tan, istemeden kaçınma yönündeki bu özlem, bizzat özlemekten kaçınma özlemi –tüm bunlar demektir ki– gelin yüreklice kavrayalım bunu, *bir hiçlik istemi*, hayata yönelik bir karşı-istem, hayatın en temel öngerekliliklerine karşı bir baş kaldırı" olduğu konusunda ısrar eder (*GM*, III, 28; cf. III, 1). Arzu genelde özgül bir günahkâr arzuya yol açabilir daima; herhangi bir durumda, "günahkâr" arzular insanlar için temelde kaçınılmazdır. Bu nedenle, en uç biçiminde çileci ideal, arzulamayı durdurma arzusu, istemeyi kesme istemidir. Ama Nietzsche bu kendini-aldatma projesini bile, ıstırabın hiçbir nedeni bulunmaması kavrayışının en tehlikeli "nihilistçe" sonucu saydığı, sadece ve sadece çabadan kaçınma ile karşıtlaştırır: Oysa "hiçlik istemi bir *istemdir* ve bir *istem* olmayı sürdürür yine de!" (*GM*, III, 28). İstememeyi istemek yine de istemektir. Özelde ise, kişinin şimdiye kadar olduğundan farklı olmayı istemesidir. Ama kişinin şimdiye kadar olduğundan başka biri olmayı istemesi, kendini "alt etmeyi" istemektir ve bu da, Nietzsche'nin haddi zatında "hayat istemi" adını verdiği güç isteminin tipik bir tezahür biçimidir (*GS*, 349). Bu döngü şimdi tamamlanmış oldu.

Dolayısıyla, hayata duyulan çileci nefret, çileci rahiplere olduğu kadar (çünkü keza onlar da aynı şekilde hastadırlar, *GM*, III, 15) zayıf olanlara da hayatı sürdürme nedeni sunan bir mekanizmadır. Doğanın rahipçe yadsınmasıyla, "hayatın sağaltıcı içgüdüsü en azından ... özdisiplin, özdenetim ve kendini-alt etme aracılığıyla tüm ıstırap çekenlerin kötü içgüdülerinden istifade etmeye girişti" (*GM*, III, 16). Gerçi, bu her ne kadar Zerdüşt'ün söylevlerinde övdüğü kendini alt etme olmasa da ve girişilen çaba en başından itibaren acı bir sona mahkûm edilebilse de, "hiçlik istemi" yine de kişinin kendisinin efendisi olma, kendisi üzerinde hâkimiyet kurma çabasıdır. Bu nedenle, bir kez daha, Nietzsche'ye göre, her şeyi canlı tutan tek bir etkinliğin tezahürüdür: "Ancak hayat olan yerde, istem de olur: hayat istemi değil ama, –bak, ne diyorum– güç istemi!"* (*Z*, II, 12).[10]

---

* A. Turan Oflazoğlu'nun çevirisinden alındı. (y.h.n.)

10. Aynı bölümcede, Zerdüşt hayat istemi diye bir şeyin bulunmadığını iddia eder (bkz. *TI*, IX, 14): "Hakikati 'varoluş istemi' sözüyle vurmak isteyen aslında vuramamıştır onu; böyle bir istem yok da ondan. Çünkü var olmayan bir şey is-

Bizzat güç isteminin bir boyutu olduğu gösterilen çileci ideal, göründüğü gibi bir paradoks olmaktan çıkar böylelikle. Nietzsche, günahın bir olgu değil, "fizyolojik depresyon" olgusunun bir yorumu olduğunu iddia eder (*GM*, III, 16). Nietzsche'nin bu olguya ilişkin teşhisiyle kesinlikle ters düşebiliriz, ama nedeni ne olursa olsun insanın çektiği bedbahtlığın kendi dinsel yorumunu geliştirdiği ve bu yorumun bir düzeyde kendisini geliştiren bedbahtlığı teskin ettiği görüşünü kabul edip etmemek bir tercih meselesidir yine de.[11] "Hoşnutsuzluk duygularının haz duyguları karşısındaki üstünlüğü işte bu kurmaca ahlâk ve dinin nedenidir; ama böylesi bir üstünlük tam da dekadansın formülünü sağlar" (*A*, 15). Bu dekadansla karşı karşıya kalan çileci ideal de, nihayetinde olumlu bir şekilde işler: Hayatı korur, her ne kadar bunu, hoşnutsuzluk duygularını sürekli arttırarak, insanları zorunlu olarak kendilerinden giderek daha az hoşnut olmaya zorlayarak bu dekadansı arttırma pahasına yapsa da: Azizler kendilerini hep en büyük günahkârlar olarak görürler. Zayıf insanlar doğalarını yadsımayı isteyerek, "hiçliği" isteyerek "sonunda bir şey *isteyebilirler*: En başta hangi amaçla, niçin ve neyi istedikleri önemli değildir: *İstemin kendisi kurtarılmıştır*" (*GM*, III, 28). Ahlâki-olmayan çilecilikse onaylayıcı bir fenomendir, çünkü bazı hazları yalnızca başka hazlara ulaşabilmek ve bu dünyada daha iyi bir hayat sağlayabilmek uğruna yadsır. Ama ahlâki çilecilik bu yadsımayı radikalleştirir, tüm hazları olumsuzlar ve dünyanın tüm değerini azaltır. Böyle olsa bile, ahlâki çilecilik her açıdan olumsuz değildir, çünkü belirli türde bir kişinin mümkün olan en iyi hayatı yaşamasını olanaklı kılmaya

---

tem olamaz; peki ama varoluştaki şey ne, nasıl olup da var olmayı isteyebiliyor hâlâ?" Keza bu görüşün izleri de Platon'un *Symposium*'una, 200a-204d, dek sürülebilir. Burada tüm arzuların kişinin zaten sahip olmadığı şeylere yönelik olduğu öne sürülmektedir. Ama Platon, kişinin şu an sahip olduğu şeye sahip olmayı sürdürmeyi arzulayabileceğini mümkün saymaktadır (200c-e).

11. Nietzsche *GM*, II, 16'da, başlangıçta öfkelerini başkalarından çıkarmalarına izin verilen saldırgan içgüdülerin içe dönmesi saydığı kötücül vicdan ve suçluluk duygusunun "insanların şimdiye dek deneyimlemiş oldukları en temel değişimin baskısı altında yakalandıkları vahim hastalıklar" olduğunu iddia eder. Bu, Nietzsche'nin ıstıraba ilişkin ham açıklamasına yeni bir boyut ekler ve yalnızca Freud'un *Civilization and Its Discontents*'daki (Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları) kötümser sonuçları öndelemekle kalmayıp, yanı sıra Freud'u bu sonuçlara yöneltmiş olan akıl yürütmenin ta kendisini de öndeler.

yönelik bir çabadır (bu en iyi hayat aslında bedbahtlığa dönüşse de). Her ideal gibi, ahlâki çilecilik de, Sarah Kofman'ın yazdığı gibi, "olumlayıcıdır; olumsuz idealler, değer biçen varlığı onaylar; daha güçlü hayatlara ve insanlığın geleceğine zarar verme pahasına olsa bile bunlar sonuçta varlığın canlı tutulmasına hizmet eden araçlardır."[12] Ama Nietzsche'nin çileci ideale ilişkin soykütüksel yorumu, bu idealin onaylayıcı olduğunu ve keza güç isteminin bir tezahürü olduğunu gösteriyorsa, bu durumda Nietzsche çileci ideali hangi muhtemel gerekçelerle eleştirebilir? Niçin, "kişi hiç abartısız Avrupa'nın sağlığının tarihinde bunu *asıl bela* [*Verhängniss*] olarak adlandırabilir" (*GM*, III, 28) diye yazar? Şimdi ele alacağımız sorun bu.

Bu soruya verilecek yanıtın bir bölümü, Kofman'ın açıklamasının son kısmında önerilmiştir. Çileci ideal, buna gerçekten ihtiyacı olanların hayatlarının düzenlenmesinden hoşnut olmaz. Nietzsche'nin kendisi, yapacağım şu alıntıdaki ifadenin sözlü öndeyilemesi aracılığıyla bu yanıtın temelini hazırlamıştır: "Korkulacak olan, başka herhangi bir beladan daha belalı bir etkiye sahip olan [was verhängnissvoll wirkt wie kein andres Verhängniss], insanların derin bir korku değil derin bir *tiksinti*, keza büyük bir korku değil büyük bir acıma duymaları gerekmesidir" (*GM*, III, 14). Ama bunun tam da çileci ideal tacirlerinin amacı olduğunu düşünür Nietzsche. Onların *hınçları* ve aslında tam da tasarılarının yapısı, "sık sık ortaya çıkan –ama asla *istenen* bir şey olarak değil de, talihli bir kaza sonucu olarak ortaya çıkan– daha yüksek tipe" (*A*, 3) dahil olanları bile dünyaya ve kendilerine çilecinin gözüyle bakmaya ikna etmelerini gerektirir. Kendi hesaplarına böyle yapmaya hevesli olmasalar bile onlar da ıstırap çekmeye zorlanmalıdır. Zayıflar "öcün nihai, en ince, en yüce zaferine" ne zaman ulaşacaktır, diye sorar Nietzsche. Ve sorduğu soruyu şöyle yanıtlar: "Kuşkusuz, talihli olanların *vicdanlarını* kendi sefaletleriyle, tüm sefaletlerle *zehirlemeyi* başardıklarında, böylece günün birinde talihli olanlar kendi iyi talihlerinden utanmaya başlayıp belki de birbirlerine şöyle diyecekler: 'Talihli olmak bir yüz karası: *çok fazla sefalet var!*'" (*GM*, III, 14).

12. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Payot, 1972), s. 197.

Nietzsche'nin çileci idealde ortaya çıkardığı güç istemi, sözgelimi *Soykütüğü*'nün birinci denemesinde tartıştığı soylu değerlendirme tarzında tezahürünü bulan güç isteminde rastlanamayacak tikel bir özellik sergiler. Bu metnin idealleştirilmiş soyluları, Napolyon ve Goethe gibi şans eseri köle ahlâkından kaçmayı başarmış birkaç bireyle birlikte, kendi iyilikleri olarak algıladıkları şeyden keyif duyarlar ve başka birinin kendileri gibi olması yönünde bir beklentileri yoktur. "Mesafe pathos"u, tam da başka herkesten farklı olmaktan ötürü en büyük hazzı duymalarına neden olur (*GM*, I, 2). Nietzsche onların "kötü" –yani alçak ve zayıf– olanların kendileri gibi soylu ve güçlü olabileceklerini düşünme zahmetine bile girmediklerine inanır. Soylu bireylerin güç istemi farklılıklarının bir onaylanması olarak tezahür etmektedir: Başkalarının kendileri gibi olmasını (bu olanaklı olsa bile), kendilerinin onlar gibi olmayı isteyeceklerinden daha fazla istemezler. Oldukları gibi farklı ve ayrıcalıklı bireyler olarak kalmayı isterler. Ama dünyanın geri kalanı bakımından, bireyler arasındaki farklılıkların mümkün olabildiğince az olması esastır. Nietzsche soylu bireylerin zayıflar için en azından potansiyel olarak, gerçekten de zayıflarca kıskanıldıkları denli tehlikeli olduklarını düşünür. Bu nedenle, köle ahlâkının asıl amacı bu tür insanları (soyluları) farklılıklarından utanç duymaya ve bu farklılığı yadsımayı istemeye yöneltmektir. Onları kendilerinin altında bulunanların düzeyine indirmeyi ve böylece tek bir hamleyle zayıfların hem korkusunu hem de kıskançlığını gidermeyi hedefler. Bu köle ahlâkının nihai zaferidir: "Zayıfların *bir tür* üstünlük taslama istemi, onların sağlıklı olan kişilere zulmetmeye yönelik sapkın yollara başvurma içgüdüleri –en zayıfın güç istemi keşfedilemez mi burada?" (*GM*, III, 14).

Nietzsche'nin "güçlü ve zayıf", "soylu ve aşağı", "sağlıklı ve hasta" terimleri, sözdağarcığında en muğlak olanları arasındadır. Ama bu ikili gruplar arasındaki gözle görünür tek fark, köle ahlâkının herkesi tek bir davranış koduna uymaya zorlaması, soylu değerlendirme tarzını benimseyenlerinse sonuçta bu tür herhangi bir amacı gülünç bulmasıdır. Öyleyse, köle ahlâkını ve çileci ideali bu tür insanlara (soylulara) benimsetme projesi nasıl başarılı olabilmektedir? Bir yorum ancak bir yorum olduğu gerçeğinin saklı

tutulması koşuluyla herkesi bağlayıcı görünebilir. Bu ise, ancak söz konusu yorumun dünyayı nesnel biçimde doğru yansıtan ve tüm insanlara yalnızca insan olarak, rasyonel failler olarak veya bu örnekte Tanrı'nın çocukları olarak hitap eden bir görüş şeklinde sunulması durumunda başarılabilir. Evrensel olarak paylaşılıyor görünen ve herhangi belirli bir grubu başka herhangi bir gruptan ayırmayan özelliklere başvurmak, yorumun bu yanlılığını gizlemek, yorumun atıfta bulunduğu ve desteklediği özel çıkarları ve değerleri örtbas etmek, yorumun güç istemini yadsımak demektir. Çileci ideal, buna ihtiyacı olmayanların ve aslında onsuz kendilerini daha iyi hissedecek olanların hayatlarına hükmetmeyi amaçlar. Ama yanı sıra, amacına ancak kendisine olmadığı bir şey süsü vererek, kendisini yorum olarak değil olgu olarak sunarak ulaşabilir. Bunda tezahürünü bulan güç istemi ise bu nedenle, yalnızca zararlı olmakla kalmayıp yanı sıra kaçınılmaz olarak aldatıcıdır da; bu ise, Nietzsche'nin bunu doğal, hatta olumlu bir fenomen olarak kabul etmesine rağmen kınamaya hevesli olmasının ikinci nedenini oluşturur.

Bir görüşün yorum olduğunu söylemek, bu görüşün yanlış olduğunu söylemek anlamına gelmez. Daha çok, bunun tıpkı tüm görüşler gibi özel çıkarlarla özel amaçlar için üretilen ve belirli türde insanlara uygun bir görüş olduğunu söylemek anlamına gelir. Gerçi, bu her ne kadar hakikati konu dışı bırakmasa da, bir yoruma ilişkin olarak sorulması gereken temel soru, bu yorumun desteklediği çıkarlarla ilgilidir: Bu hangi tipte kişiler için uygundur? Kimin çıkarınadır? Sanırım Gilles Deleuze tam da bu nedenle, kurumlarımızı ve onları üreten yorumları incelerken, "Nedir?" şeklindeki "metafizik" soru yerine "Hangisi ...?" (*qui*) şeklindeki "soykütüksel" soruyu sormamız gerekir diye yazmaktadır. Deleuze, Nietzsche'nin şöyle dediği *The Wanderer and His Shadow*'un (Gezgin ve Gölgesi) bir önsöz taslağına başvurur: "Ne ki bu? diye haykırdım merakla –*Hangisi*? diye sormalısınız siz de! Böyle dedi Dionysos, sonra da kendine özgü haliyle sessizliğe gömüldü, yani baştan çıkarıcı tavrıyla." Deleuze, Nietzsche'ye göre "'hangisi' sorusu şu anlama gelir: Verili bir şeyden yararlanan güçler nelerdir, buna sahip olan istem nedir?" (s. 76-77) iddiasında bulunarak açıklar bunu. Bu soru bireyleri ilgilendirmez;

çünkü Deleuze'ün de çıkarsadığı gibi, "'Hangisi ister?', 'Hangisi yorumlar', 'Hangi değerlendirir?' diye sormamamız gerekir, zira her yerde ve her zaman güç istemidir bu" (s. 77). Bunu, yorumun daima karakteri, kişinin tipini ve bir görüşün desteklediği ve yükselttiği hayat tipini açığa çıkarma ve belirgin kılma çabası olduğunu ifade etmek için alıyorum. Bu tip, söz konusu görüşü geliştiren ve kendileri en azından kasıtsız olarak böylesi tiplerden olmayabilen bireylerce tasarlanmış olandan oldukça farklı olabilir. Bu nedenle, bir görüşün veya bir kurumun soykütüğü, bu görüşü veya kurumu başlatanların açık amaçlarına ilişkin bir araştırma değildir. Ve bu gerçek de bize, geleneksel olarak kavrandığı biçimiyle bir köken araştırmasının, belirli yazarların veya faillerin yaratılarını ne olarak kabul ettiklerine ilişkin araştırmanın niçin soykütüksel teşebbüsün bir parçası olmadığına dair bir gerekçe sunar. Öyleyse, soykütüğü, farklı kurumların değişken yaşamları boyunca olanaklı kıldıkları beklenmedik ve genellikle de ilişkisiz çeşitli başarılara ilişkin bir çalışmadır.

Ünlü bir pasajda Nietzsche şöyle yazar: "Her büyük felsefenin şimdiye dek ne olduğu benim için giderek açıklık kazandı: Yani, yazarının kişisel itirafı ve irade dışı ve bilinçdışı bir tür hayat öyküsü; bir de, her felsefedeki ahlâki (veya ahlâka aykırı) niyetlerin tüm bitkinin serpilip geliştiği asıl tohumu oluşturduğu" (*BGE*, 6). Genellikle bu ifadenin naif bir psiko-tarihsel indirgemeciliği ifade ettiği düşünülmektedir:[13] Yani, Nietzsche'nin bir felsefi görüşün "gerçekten" ne anlama geldiğini anlamanın, bir anlamda bu görüşün yazarının niçin bu belirli görüşü savunduğunu açıklayan bazı özel olayları yazarın hayatına yerleştirmek olduğuna inandığını ifade ettiği düşünülmektedir. Örneğin, bu yaklaşımın özellikle ham bir değişkesi, Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğü yollu ünlü görüşe, babasının erken ölümüne ve çocukluğunda izleyebileceği hiçbir erkek otorite figürüne sahip olmamasına –ki bu aynı zamanda ilk dönemlerinde Wagner'e duyduğu hayranlığı açıklamak için bel bağlanan bir olgudur– daima öfke duyduğu için ulaştığı iddiasındadır. Ama ne var ki, kendisini sık sık bir "fiz-

13. Nietzsche'nin kendisiyle olduğu kadar başka yazarlarla da ilintili olan bu tür bir görüşe Ben-Ami Scharfstein'da da rastlanabilir, *The Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

yolog" olarak tanımlayan Nietzsche sonuçta asla kalkışmadığı bu tür bir araştırmayla ilgilenmez. Nietzsche'nin ifadesinin önemli tarafı, yazarı farkında olsun ya da olmasın, felsefi bir görüşün sunulduğu ahlâki niyetler ile bu görüşün diğer bileşenleri arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Nietzsche, her felsefi görüşün amacının bir dünya tasviri ve belirli bir kişi tipini mümkün kılan ve bu tipin serpilip gelişmesine olanak tanıyan bir değerler anlayışı sunmak olduğuna inanıyordu. Daha önce gördüğümüz üzere şöyle yazmıştı: "Kendimizi en özgür hissettiğimiz, yani en güçlü dürtümüzün işleyiş serbestliği hissettiği felsefede bir dünya tasviri arayınız. Benim için de geçerli bu!" (*WP*, 418). Felsefi görüşlerin değerlendirilmesinin çok büyük bir ölçüde bu fail tipinin bir değerlendirmesi olduğuna inanıyordu Nietzsche. Dolayısıyla, tüm felsefeciler bu tür bir tip sunmayı amaçlasalar da yalnızca kendisinin bu gerçeğin farkında olduğunu düşünüyordu.

Çileci ideal kayıtsız şartsız kabul edilecek bir iddiada bulunabilmek için, kendi güç istemi ile taraflı ve özel kökenlerini ve amaçlarını gizler. Kendisini yorum olarak değil metin olarak sunar, oysa aslında kendisi daha önceki sayısız yorumun ve önceki hayat tarzlarının tersine çevrilmelerinin ürünü olan ve zavallı ezilmişlerin hayatları tarafından oluşturulan "metnin" bir yorumudur yalnızca. Ahlâk, der Nietzsche, "başka hiçbir yoruma, başka hiçbir amaca olanak tanımaz; sadece ve sadece *kendi* yorumunun bakış açısından reddeder, yadsır, olumlar ve onaylar (şimdiye kadar daha enine boyuna düşünülüp taşınılmış bir yorumlama sistemi olmuş mudur ki?)" (*GM*, III, 23; cf. *BGE*, 202). Keza bir kendini aldatma olan bu kandırmaca tüm dogmacılıkları tanımlar ve çileci ideale karşı başka bir itiraz zemini oluşturur. Bu ise, çileciliğin tarihin radikal olumsallığını, her kurumun değişime, revizyona ve hatta elenmeye tabi olduğu gerçeğini yadsımasıdır. Ama daha da önemlisi, çilecilik birçok hayat tarzının aynı zamanda olanaklı olduğunu ve içerdiği inkâr edilemez tehlikelere karşın bu çoğulculuğun Nietzsche'nin Hıristiyanlıkta ve diğer mutlakıyetçi davranış kuralları sistemlerinde örtük biçimde bulunduğunu gördüğü tekbiçimli sığlaştırmalardan daha büyük bir vaatte bulunduğunu yadsır. Nietzsche ahlâkların "sonunda 'Kişi için doğru olan öteki için de adildir' demenin ahlâka-aykırı olduğunu

kabul eden görüşbirliğine ulaşmak" zorunda olduğunu yazar (*BGE*, 221).

Nietzsche'nin göklere çıkardığı yorumlar ise, çileci idealden farklı olarak, bunun kendileri olduğunu ilan eder, iki anlamda da taraflı olduklarını belirtir ve kendilerinin sorgulanmasını teşvik ederler. Bu son özellik çok önemlidir; çünkü yalnızca bu tür bir sorgulama aracılığıyla üretilen yeni bir yorumun ışığında, bir görüşün yorum olduğu şeklindeki genel bilgi tikel kaynaklarının, değerlerinin ve amaçlarının özel bir farkındalığı halini alabilir. Nietzsche *Soykütüğü*'nde bu noktanın özellikle bilincindedir. Ayrıca bu nokta, kendi sorgulamasının da çileci idealde ortaya çıkardığı paradoksa benzer bir paradoks üretebileceğini fark etmesini sağlar. Ve Nietzsche'nin sorgulama yönteminde barınan paradoks da, araştırma nesnesinde örtük olarak bulunan paradokstan çözülmesi daha zor bir paradoks olabilir pekâlâ.

Nietzsche çileci ideali suçlar ama bir sonraki bölümde tartışacağım karmaşık nedenlerden ötürü bunun yerine kendisine ait pozitif bir ahlâk tipi önermez. Nietzsche geleneksel ahlâk kurumlarına ilişkin kendi yorumunu tek başına bu kurumlara karşı açılmış bir savaş olarak kabul eder: Bunların aslında ne uğruna olduklarını göstermek insanları bunlardan uzaklaştırmaya yetecektir. Yine de, "bunların aslında ne uğruna olduklarını göstermek" cümlesinin ta kendisi, şimdi eğilmemiz gereken ciddi sorunu doğuruyor. Çileci ideal, Nietzsche'ye göre, bir "yalan"dır. "Tam da yaşama içgüdüsünün en kayıtsız şartsız şekilde hakikati koyutladığı yerde hata" arar (*GM*, III, 12; cf. *A*, 56). Nietzsche'nin açığa çıkarma sorumluluğunu üstlendiği seçim özgürlüğü, suç ve ceza ile ilgili hatalı nedensel önvarsayımlar üzerinde temellenir (cf. *TI*, VI; *A*, 38). Nietzsche'nin bildiği gibi, kendisinin Hıristiyanlığa karşı girdiği savaş, bu meseleler konusunda hakikate ulaşma arzusu tarafından harekete geçirilmiştir. Ama aynı zamanda saldırısının, tartışmakta olduğum ve bu nedenle geleneksel anlamda bir çürütme olamayacak tarzda bir yorum olduğunu da bilmektedir. "Çürütmelerle ne ilgim olabilir ki!" diye yazar (*GM*, Önsöz, 4). Saldırısı, aksi yöndeki iddialarına rağmen çileci idealin de sadece bir yorum olduğunu ve dolayısıyla, tasladığı nesnellik ve evrensellikten yoksun olduğunu tanıtlamaya yöneliktir. Ama yine de,

bu tanıtlamayı, kendisinin asla sorgulayamadığı, doğru olduğu inancıyla sunar. İşte bu inanç da kendisini paradoksa bular.

Nietzsche *Soykütüğü*'nün üçüncü denemesinin 23-26. bölümcelerinde hakikate duyulan inancı tartışır. Ulaştığı korkutucu sonuç ise, çileciliği olduğu haliyle yanlış bir görüş olarak sunan çileciliğin modern dışavurumları olan bilim (*Wissenschaft*) ve tarihyazımının da (*Geschichtsschreibung*) aslında çileci idealin muhalifleri değil, "en son ve en soylu biçimleri" olduğudur (*GM*, III, 23). 24. Bölümcede okuyucularını, bilimi enine boyuna tartıştığı *Şen Bilim*'in beşinci kitabına yöneltir ve hatta bu kitabın temel pasajlarından birinden şu alıntıyı yapar: "Bilime olan inancımıza temel oluşturan *metafizik bir inanç* yine de –ve biz, bugünün bilgi arayıcıları, biz tanrısızlar ve metafizik-karşıtları, biz de alevimizi bin yıllık bir inancın, keza Platon'un da duyduğu, Tanrı'nın hakikat olduğu, hakikatin kutsal olduğu Hıristiyan inancının tutuşturduğu ateşten alıyoruz" (*GS*, 344). Ama bu durumda, çileci ideale karşı girdiği savaşta Nietzsche (ve onu izleyen herkes) aslında, büyük ölçüde çileci idealin kendisinin hayatı yadsıyarak korumasına benzer şekilde, aynı şeyi sürdürüyordur.

Hakikate duyulan inancın çileciliğin karşıtı değil parçası olmasının nedenleri karmaşıktır. Bu nedenlerden biri şudur: "Tam da hakikate duydukları inanç hakikati savunanları başka herkesten daha katı, daha koşulsuz olmaya zorlar" (*GM*, III, 24). Nietzsche'ye göre, bilimin "hiçbir şeye hakikatten daha fazla ihtiyaç duyulmadığı, dolayısıyla başka her şeyin yalnızca ikinci dereceden bir değere sahip olduğu" (*GS*, 344) "inancı"na yaslanması gerçeği şunu gösterir kesinlikle: Bilim, bizzat karşı çıktığı ve mücadele ettiği *dogmatik gelenekle* arasında bir süreklilik oluşturan sorgulanmamış önvarsayımlara dayanır.[14] *Şen Bilim*'in aynı bölümcesinde, bilimin bağlı olduğu hakikate adanma durumunun, hem kişinin kendisinin aldatılmasına izin vermeme istemi hem de aldatmama istemi olması gerektiği şeklindeki tuhaf ve kafa karıştırıcı argümanı öne sürer. Birinci ilkenin kesinlikle ihtiyatlı olduğunu id-

14. Bana öyle geliyor ki, Walter Kaufmann (*GM*, III, 24'ün kendi yaptığı tercümesine ait 2. notta), Nietzsche'nin bilimi çilecilikle ilişkilendirmesinin tek nedeninin bu olduğunu düşünüyor: "Bu kayıtsız şartsız tutum, sorunun bir noktadaki bu reddedilişi, Nietzsche'ye itiraz edilebilir görünen şeydir."

dia eder: "Kişi aldatılmanın zararlı, tehlikeli, vahim olduğunu varsayar." Ama bu, diye devam eder, asılsızdır. Olgular hakkında kandırılmak birçok durumda, olgular hakkında hakikati bilmekten çok daha avantajlıdır. Bu nedenle, "hakikatin, başka tüm kanaatlar dahil olmak üzere, başka her şeyden daha önemli olduğu" şeklindeki koşulsuz inanç, "... hem hakikatin hem de hakikat-olmayanın faydalı olduğu kanıtlansaydı, asla şimdi söz konusu olduğu gibi var olamazdı." Hakikatin kayıtsız şartsız peşine düşülmesinin bu ihtiyatlı ilkeye dayanamayacağı sonucuna ulaşır Nietzsche: "'Hakikat istemi', 'kandırılmaya izin vermeyeceğim' anlamına gelmez, –bunun alternatifi yok– 'kandırmayacağım, hatta kendimi bile kandırmayacağım' anlamına gelir; *işte bu sayede duruyoruz ahlâki temel üzerinde*" (*GS*, 344). Nietzsche hayatın benzerliklerle, hatalarla, kandırmalarla ve yanılgılarla dolu olduğunu iddia eder: İnsanların dünyanın geri kalanından farklı olması niye gereksin ki? Ama kesinlikle farklı olduğumuzu düşünürüz; insanları doğanın geri kalanıyla karşıtlaştıran bu inanç da, Nietzsche'nin kendi çileci ideal yorumunda tartıştığı diyalektik kendini-yadsıma hamlelerini yineler. Koşulsuz hakikat istemi, bizim açımızdan genelde doğayı ve özelde de aldatma ve hatanın ayrılmaz parçası olduğu kendi doğamızı yadsıma çabasından kaynaklanır. Bu nedenle, koşulsuz hakikat istemi, çileciliğin başka bir değişkesidir.

Sırf bu denli özlü ve soyut olması yüzünden bu kafa açıcı argümanın değerlendirilmesi çok zordur. Nietzsche en azından bu tek örnekte, kendi doğasına karşı gelip bu sorunla baş başa kalmayı, iddiasını genişletmeyi, tutumunu açıklığa kavuşturmayı ve hatta önermelerini açıklamayı pekâlâ başarırdı. Ama neyse ki, bu argümanı merak uyandıran ama duygu ve düşünceleri açığa vurmaktan uzak olan bu aşamada bırakabiliyoruz. Nietzsche'nin bilimin çileciliğin bir değişkesi olduğunu düşünmesinin asıl nedeni, şimdiye dek söz ettiğim iki nedenden farklıdır.

Eğer elinizdeki bu kitabın argümanı sonuçta doğruysa, Nietzsche kendi yapıtının ürettiği ve çözmeyi amaçladığı temel güçlüklerden biri olan bu değerlendirmeyi açık bir biçimde tartışmaz: Bu değerlendirme, projesinin yapısında olduğu gibi örtük biçimde, doğrudan tartışma nesnesi olmak zorunda kalmaksızın metinlerinde ortaya çıkmayı sürdürür. Bu zorluk şöyle ifade edi-

lebilir. Bir yorum sadece öneriliyor olduğu için, zorunlu olarak doğru olduğu kanısıyla önerilir. Ama sonra, aksini gösteren tüm güvencelere rağmen, doğru oluşundan ötürü herkesin kabul etmek zorunda olduğu bir görüş olarak sunulur. Başka bir girişimin yanlı olduğunu gösterdiğimizde, hatta kendi görüşümüzün de keza yanlı olduğunu öne sürdüğümüzde, örtük bir biçimde ve belki de istemimize karşın yaptığımızı evrensel ilgiye layık görürüz. Görüş sunmaya yönelik her çaba, yorumlayıcı doğası ne denli açıkça kabul edilirse edilsin, kaçınılamaz bir dogmatik bağlanımda bulunur. Önemli olan nokta, hakikate duyulan inancın yeterince sorgulanmaması değil, sonuçta bir görüşün sunulmaktayken sorgulanamamasıdır. Hakikat diye bir şey olduğunu yadsıyan bir görüş bile doğru olarak sunulmak durumundadır. Çilecilik, gördüğümüz üzere, kendisinin bir yorum olduğunu gizlemeye çalışır. Çileciliğe saldırıp onun da sonuçta bir yorum olduğunu kanıtlama ise yine hakikat adına yapılır. Ve bu bağlanım söz konusu olduğu sürece çileciliğin dayandığı dogmatizm de yok edilmez.

Belki de Nietzsche'nin yazdığı gibi, "tinin kendisini hayali iplerde ve olanaklarda daimi kılarak ve hatta uçurumların kenarında dans ederek uygulamasıyla kesinliğe duyulan tüm inançlara ve her kesinlik isteğine veda edeceği *–ki böylesi bir tin eşi olmayan özgür bir tin olacaktır–* böylesine bir istem *özgürlüğü*, böylesine bir kendi kaderini tayin etme hazzı ve gücünün tahayyül edilmesi" mümkün olabilir pekâlâ (*GS*, 347). Nietzsche'nin anlayışı çok fazla kendine özgü olmayı göze almaktan kaçınsa da, böylesine bir özgür tin tahayyül edilebilir belki. Nietzsche'nin kendisi *Soykütüğü*'nde bu anlayışı örneklendirmeye yaklaşmış olabilir, ama sanırım yine de, bu belki imkânsız olan ideale erişemediğinin farkındadır. Nietzsche'nin ahlâka ilişkin soykütüksel açıklaması, kendi konumunun sorusunu ortaya atabilir, ama bu soruyu yanıtlayamaz –en azından, kendisi de aynı soruyu bir kez daha ön plana çıkaracak olan Nietzsche'nin kendi pratiğine ilişkin başka bir soykütüğü olmaksızın yanıtlayamaz. Sonuçta, bilginin peşine düşenlerin kendilerini tanımamaları şaşılası bir şey değildir. "Bilgi istemi", der Nietzsche, "bir eleştiri gerektirir –gelin görevimizin adını koyalım– hakikatin değeri bir kerecik olsun deneysel olarak *sorgulanmalıdır*" (*GM*, III, 24). Peki ama bu görevi, bizzat hakikat

isteminden başka bir şey uğruna üstlenmek olanaklı mıdır? Bütün bir soykütüğünün yanında böyle bir eleştiri, doğaya karşı olan bir şey doğadır zaten önermesinin başka bir örneğini oluşturmayacak mıdır? Ve bu da, tam anlamıyla soykütüğünün, çileciliğin kendisinin ne olduğunu açığa vurduğu şey değil midir?

Ama ilginçtir, hakikat istemi çileciliğin bir "kalıntısı" değil de, "çekirdeğinin" ta kendisi olsa bile, yine de bu idealin en zalim düşmanı olabilir. Yani belki de, çilecilik içeriden çürütülecektir: "Görüyor musunuz, Hıristiyanlığın tanrısını gerçekten dize getirenin ne olduğunu: Hıristiyan ahlâkının kendisi, daha da inceden inceye anlaşılan doğruculuk kavramı, her ne pahasına olursa olsun bilimsel bir vicdana, düşünsel bir temizliğe dönüştürülüp yüceltilen Hıristiyan vicdanının, günah çıkaran rahibi tarafından arındırılması" (*GS*, 357). Bilimin kendisi Hıristiyanlığın doğruculuk üzerindeki vurgusunun uzantısıdır ve "iki bin yıllık doğruculuk" disiplini "... sonunda *Tanrı inancında içerilen yalanı* kendisine men eder" (*GM*, III, 27). Hıristiyanlık bu yolla kendini çürütür; Nietzsche'nin ortaya koyduğu gibi, kendi kendisinin alt edilmesine yol açar:

> Tüm yüce şeyler, bir kendini-alt etme edimiyle kendi yıkımlarına yol açarlar: Hayatın yasası da böyle yapacaktır ... *Bir dogma olarak* Hıristiyanlık bu yolla kendi ahlâkı tarafından yıkılmıştır; keza *ahlâk olarak* Hıristiyanlık da şimdi aynı şekilde yok olmalıdır: *Bu* olayın eşiğinde bulunuyoruz. Hıristiyan doğruculuğu art arda yaptığı çıkarımların ardından, *en çarpıcı çıkarımını,* kendine *karşı* çıkarımını yaparak son bulmalıdır; ama bu, *"Tüm hakikat istemlerinin anlamı nedir?"* sorusunu sorduğunda gerçekleşecektir. (*GM*, III, 27).

Ama bu sorunun bile hakikat istemi adına ortaya atılması gerektiğinden kuşku duyulabilir. Dolayısıyla, bu "olay", her şeye rağmen doğaya karşı olan bir şey doğadır zaten önermesinin başka bir örneği olabilir. Hatta, *Soykütüğü*'nün kanıtladığı pratik ve araştırdığı konular kadar kendi yapısını harekete geçiren döngünün başka bir örneği de olabilir. Peki ama, bu tür bir "olay" gerçekleştirilebilir mi?

Eğer hakikat konusu Nietzsche'nin ciddiyetiyle ortaya a-

tılabilirse bu soru büyük önem kazanabilir; çünkü Nietzsche'nin kendisini "metafizik"ten veya "felsefe"den kurtarıp kurtarmadığı konusunuda bir karar vermemizi önleyen de (kuşkusuz böylesi bir kaygı taşıyor olmamız koşuluyla) bu ciddiyetin ta kendisidir. Kanımca, bu soruların hiçbiri kolay kolay yanıtlanamaz ve Nietzsche de bizatihi bunun farkındaydı. "Metafizik"ten kaçmaya yönelik her çaba, tam da tartışmakta olduğum döngüden ötürü kendi hesabına metafiziğin bir parçası olarak görülme ve dolayısıyla da bizzat parçası olma riskini taşır daima. Nietzsche felsefeye son verilmesi talebinde bulunarak belki de kasıtlı olarak felsefeye dahil olmuştu – sırf ardılları felsefe için, son metafizikçilerin bu önde geleni tarafından tahayyül edilen sondan ilerici biçimde daha radikal sonlar önerdiler diye üstelik. Nietzsche'nin ardılları, sıra kendilerine geldiğinde, Nietzsche'yi tekrar felsefeye yerleştirmeye ve kendilerini felsefenin dışında tutmaya çalışarak, daha fazla felsefe yaptılar üstüne üstlük. İroniktir ki, çileci ideal hayatın insanları hayatlarını sürdürmeye yönelten manevrasıyken, felsefenin ölümü de, felsefenin insanları yazmaya devam etmeye yönelten kurnazlığı olabilir.[15]

"Çileci idealin küçümsenmesi kaçınılmaz olarak bilimin küçümsenmesini gerektirir," çünkü her ikisi de temelde, koşulsuz "hakikat kestirilemez ve eleştirilemez" inancına dayanmaktadır (*GM*, III, 25). Ama bilimin daha fazla bilim yapmadan ve dolayısıyla bilimi devam ettirmeden nasıl küçümsenebileceğini anlamak kolay değildir. Nietzsche bu zorlukların farkındadır. Bilimin çileci idealin başlıca düşmanı olduğunu yadsımasının ve "çileci ideal şu an, en tinsel alanda da, kendisine zarar verebilecek *tek bir* gerçek düşmana sahiptir yalnızca. Bu idealin komedyenleri –çünkü onlar bu ideale güvensizlik tohumları serptiler" (*GM*, III, 27) diye yazmasının nedeni de budur. Nietzsche de böyle bir komedyen olmaya çalışır –ama bu komedyenlik ille de gülünç olmayı gerektirmez. Daha çok, çileciliğin iç çelişkilerini ve kandırmacalarını açığa çıkarma, onu kınama ama yine de, istemeyerek aynı çelişkileri ve kandırmacaları yineleyen bir görüş üretmeme çabası

15. Şu makalemde bu konuları daha ayrıntılı bir şekilde tartıştım, "Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy," *Boundary* 2, 12 (1982), 395-413.

içerir; çünkü bunları yinelemek çileci ideale güvensizlik yaratmada başarısız olmak anlamına gelir; aksi takdirde, kaçılamayacak bir ispat önermek durumunda kalacaktır. Nietzsche'nin kendi önüne koyduğu görev budur; bu bölümü bu göreve ilişkin kısa bir tartışmayla noktalayacağım. Nietzsche'nin bunu çözüme kavuşturma girişimi ise, kitabın bir sonraki kısmının konusunu oluşturacak.

Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâkını hayata yönelik negatif tutumundan ötürü suçladığını biliyoruz. Bu görüş, yalnızca *Soykütüğü*'nün merkezinde bulunmakla kalmaz, yanı sıra Nietzsche'nin son yapıtlarının da merkezinde yer alır. Kilise, diye yazar, "her çağda disiplin vurgusunu bir yok etme (şehvetin, onurun, hükmetme arzusunun, zenginlik hırsının, hıncın yok edilmesi) üzerinde kurmuştur. Ama tutkunun köklerine yönelik bir saldırı, hayatın köklerine saldırılması anlamına gelir: Kilisenin pratiği *hayata düşmandır*" (*TI*, V, 1). Canlı bir yaratık açısından kendi parçasını yok etmeye yönelik bu uyumsuz, bu ahenksiz, çelişkili çaba, Nietzsche'nin herkese tersine çevrilmiş bir dünya tasviri dayatmaya çalışmakla suçladığı Hıristiyanlığa karşı duyduğu nefretin temel nedenini oluşturur: "Teologların içgüdüsünün yayıldığı her yerde, *değer yargıları* amuda kaldırılmaktadır ve 'doğru' ve 'yanlış' kavramları zorunlu olarak tersine çevrilmiştir: Hayata en zararlı olan her neyse, ona 'doğru' denir; hayatı yükselten, zenginleştiren, onaylayan, haklı çıkaran ve muzaffer kılan her neyse, ona da 'yanlış'" (*A*, 9). Ama Nietzsche'nin görünüşte en olumsuz idealin bile yine de, kendisine inananlar için en uygun olan tikel bir hayat tarzını onayladığına inandığını biliyoruz. Dünyaya ilişkin her yorum böylesi bir hayatı onaylar ve soykütükçü de, bu hayatın her tekil örnekte ne olduğunu bulmayı amaçlar. Her yadsıma bazı pozitif değerler önvarsayar: "Hayatın kendisi bizi değerler koyutlamaya zorlar; değerler koyutladığımızda hayatın kendisi bizim aracılığımızla değer biçer." Bu nedenle, çoğunlukla yaşadığımız biçimiyle hayatı kınayan bir ideal, bu şekilde yaşayamayanların, kendileri "alçalan, zayıf düşen, suçlanan hayatın " örnekleri olanların ideali olmalıdır (*TI*, V, 5). Bu tür bir ideal, alçalan hayatı över ve sonuçta kendisi, kendisine sımsıkı sarılma aracıdır. Hayatı olduğu haliyle yaşayamayanlar hayatı küçük görür ve gelişip serpilemeyeceklerse de en azından hayatta kalmayı başarabilecekleri başka bir hayat tarzı

icat ederler.

Buna benzer ifadeler, değerlerin Hıristiyanca tersine çevrilmesiyle karşılaştığında Nietzsche'nin başka bir tersine çevrilmeyi, Hıristiyan ideallerin altüst edilmesini savunduğunu akla getirir. Nietzsche genellikle, reddettiği Hıristiyan görüşünün tersine, hayatın temelde tatlı, zevkli ve iyi olduğunu düşündüğünden, hayatın açıkça kutsanması gerektiğinde diretiyor gibidir. Nietzsche'nin ilk yapıtlarından bazıları böylesi bir görüşü dile getirir (bkz. *BT*, 7, 9, 24). Ama sonraki çalışmalarında, daha incelikli ve daha gelişkin bir yaklaşım geliştirir. Hayata ilişkin olumsuz yargılara doğrudan saldırmak yerine, bu yargıları geliştiren ve bunlarla birlikte yaşamaları olanaklı kılınan insan tiplerinin ipuçları ve göstergeleri olarak ele alır. Ama yanı sıra, olumlu yargıları da aynı şekilde ele alır. Bir yargının olumlayıcı mı yoksa olumsuz mu olduğunu sormakla kalmaz, çünkü tüm yargılar eninde sonunda olumlayıcıdır, yanı sıra her bir yargının olumladığı şeyin açıkça ne olduğunu sorar. Nietzsche'nin sonunda doğrudan doğruya saldırmaya kalkıştığı şey, belirli herhangi bir yargı değil, sanki tekbiçimli bir standart aracılığıyla övülebilecek veya suçlanabilecek, kendine ait bir karakteri olan tek bir şey varmışçasına kendi içinde hayatın değerine ilişkin genel yargılarda bulunma eğiliminin ta kendisidir. Ama Nietzsche'nin perspektivizmi, ister olumlu ister olumsuz olsun bu türden herhangi bir genel değerlendirmeyi yasaklar: "Hayata ilişkin yargılar, değer yargıları, hayatın lehine veya aleyhine olsun fark etmez, sonunda asla doğru olamaz; yalnızca arazlar olarak bir değere sahiptirler, yalnızca arazlar olarak değerlendirilmeye layıktırlar; kendi içlerinde aptalcadır bu tür yargılar. Kişi ne yapıp yapıp sıkı bir çaba içine girmeli ve şu şaşırtıcı mahareti kapmaya çalışmalıdır, *hayatın değerinin kestirilemezliğini*" (*TI*, II, 2). Hayata ilişkin topyekûn değerlendirmeler olamaz asla, çünkü tek başına hayatın, sonuçta böyle bir şey varsa eğer, hiçbir değeri yoktur: "Oluş her uğrakta eşdeğer bir değere sahiptir; değerlerinin toplamı hep aynı kalır; başka bir deyişle, sonuçta hiçbir değeri yoktur çünkü kendisiyle kıyaslayıp bunu ölçebileceği ve bir ilişki kurarak 'değer' sözcüğünün anlam taşıyabileceği bir şey yoktur. *Dünyanın bütün değeri değerlendirilemez;* dolayısıyla, felsefi kötümserlik komik şeyler arasına katılır" (*WP*,

708). Kuşkusuz, tam da bu aynı argüman, felsefi iyimserliğin de daha az komik olmadığını ima eder. Nietzsche hayata ve dünyaya yönelik herhangi bir genel tutumu ciddiye alamaz. Bu nedenle, kendi pozitif görüşü de, reddettiği negatif Hıristiyan değerlendirmesinin basitçe tersine çevrilmesine ve tüm hayatların kayıtsız şartsız yüceltilmesine dayanamaz.

Yine de, değerler olmaksızın yaşamak imkânsızdır: "Hiç kimse ilk önce saygı duymaksızın yaşayamaz" der Zerdüşt. Ama bu değerler ve bu değerlerin ifade edildiği yargıların, tam da tartışılan anlamda evrensel olması gerekmez (ve olamazlar da). Zerdüşt konuşmasını şöyle sürdürür: "İnsanlar kendilerini korumak istiyorlarsa eğer, komşularının saygı duyduğu gibi saygı duymamaları gerekir" (*Z*, I, 14). Hayatın kendisinin hiç değeri yoktur, ama bir birey veya bir grubun hayatının, bu birey veya grubun bu hayata verebildiği kadar büyük bir değeri vardır ancak. Bazı hayatlar kötü (değersiz, bayağı) veya berbattır, bazılarıysa görkemli. Hayatın değeri, kişinin verdiği değere bağlıdır ve bu da, Nietzsche'nin değerin keşfedilmediğine, ama yaratıldığına inandığı başka bir anlamı oluşturur. Ama insanların çoğu Nietzsche'nin görüşüne göre bu noktayı kavramaya muktedir değildir. Devraldıkları aynı genel yargıları bildirirler ve dolayısıyla değerlerin zaten dünyada olduğunu zannederler: "Her kim istemini istemden ve güçten yoksun şeylere yerleştiremiyorsa, en azından onlara bir *anlam* verir, yani onlarda zaten bir istem bulunduğu inancını. Kişinin ne ölçüde şeylerde anlam olmaksızın yapabileceği, ne ölçüde anlamsız bir dünyada yaşamaya katlanabileceği, istemin gücünün seviyesinin bir ölçütüdür; *çünkü kişi dünyanın küçük bir bölümünü kendisi için örgütler*" (*WP*, 585A).

Peki, dünyaya anlam, tertip ve değer vermek nedir? Kitabın geri kalanında ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, bu öncelikle, acı ve ıstırabın hayatın yok edilemez unsurları olduğu ve bunların da dünyadaki başka her şey gibi kendi içlerinde ne iyi ne de kötü oldukları gerçeğini kabul edebilmek demektir. Anlamları, bunlardan ne anlaşıldığına –tabii böyle bir şey söz konusuysa– bağlıdır: "İnsanlar, hayvanların bu en cesurları ve ıstıraba en fazla alışık olanları, aslında ıstırabı reddetmezler; kendilerine bunun için bir *anlam*, bir ıstırap *amacı* gösterilirse, bunu *arzular*, hatta arayıp

bulurlar" (*GM*, III, 28). İkinci olarak, kişinin kendisine bir hayat yaratması demektir; zorunlu olarak barındıracağı acı ve ıstıraba rağmen ve belki de bu acı ve ıstırap sayesinde böylesine bir başarı oluşturacak bir hayat, kişiye bir şans verilecek olursa en küçük ayrıntısına kadar, tam da daha önce gerçekleştiği şekliyle bir kez daha yaşamayı isteyeceği bir hayat. Kişinin hayatının tam da olduğu gibi olmasını istemek, herhangi bir şekilde farklı olan bir hayatın kişinin kendi hayatı olmasını istememek, hatta tahayyül bile etmemek demektir.

İşte bu, ebedi tekerrür düşüncesidir. Bu düşünce, daha sonra göreceğimiz üzere, kişinin kendisini, her tekil parçasının aynı ölçüde temel olduğu ve bu nedenle herhangi bir değişikliğin bütünün çöküşüne yol açacağı şekilde örgütlenmiş bir nesneye dönüşecek biçimde şekillendirdiğini önvarsayar. Bu tip bir kişi için öncelikle önemli olansa, yaratılışına özgü veya ahlâki karakterinin değil, deneyimlerinin örgütlenmesidir. Esas itibariyle hayata ve dünyaya yönelik estetik bir tutum olan bu tutum, Nietzsche'nin tamamen farkında olduğu radikal bir biçimcilik gerektirir; daha önce gördüğümüz gibi Nietzsche şöyle yazmıştır: "İçerik bundan böyle sırf biçimsel olan bir şeye dönüşmüştür –hayatımız da buna dahildir" (*WP*, 818).

Öyleyse, bir çileci ideal komedyeni olmak, tam da hayatın ve dünyanın değerini genel biçimde saptama çabası düşüncesinden vazgeçmek demektir. Kişinin hayatını değerli kılabilmek için kendisinin bu amacı yerine getirmeye yönelik tikel yönteminin başkaları tarafından izlenmesi gerektiğini, hatta izlenebileceğini iddia etmeksizin kendisine dönmesi demektir. Ahlâki perspektifçi olmak demektir.

Ama büyüklüğü büyüklüğe ulaşma araçlarını tanıtlamaksızın, hatta başka birisinin bunu başarmasına ihtiyaç duymayı kafaya takmaksızın örnekleme becerisi, büyük sanat yapıtlarının en temel özelliklerinden biridir. Nietzsche gerçekten de sanat ve ahlâk arasındaki karşıtlığı çok iyi biliyordu: "Tam da *yalanın* kutsandığı ve *aldatma isteminin* iyi bir vicdana sahip olduğu sanat temelde çileci ideale, bilimin olduğundan çok daha muhaliftir: Avrupa'nın şimdiye kadar yetiştirdiği en büyük sanat düşmanı olan Platon içgüdüsel olarak sezmişti bunu" (*GM*, III, 25). Nietzsche'nin prob-

lemi, bağlı olduğu geleneğe saldırmak ve aynı zamanda bu gelenekten kaçmak istemesinden kaynaklanır. Açık bir saldırı, gördüğümüz üzere, bu geleneği devam ettirirdi. Gelenekten sanata doğrudan tam bir kaçışsa (Nietzsche'nin zaman zaman düşündüğü bir şey), sadece konuyu değiştirir ama bu geleneğe dokunmazdı. Nietzsche kendisi dogmatik bir konuma girmeden başkalarını dogmatizme karşı uyarmak istemektedir. Bu soruna ilişkin benzersiz çözümü ise, kendisinden bilinçli bir şekilde edebi bir karakter biçimlendirmeye, hayatından edebi bir yapıt üretmeye çalışmaktır. Şimdi onun önerdiği bu çözümü inceleyeceğiz. Kişinin kendisinden, görüşleri sadece ve sadece felsefi olan edebi bir karakter yaratılmasında içerilen şeyi, dünyaya ve hayata dair hangi felsefi görüşlerin bu projeyi olanaklı kıldığını ve hayatı edebiyata dönüştürme çabasının dogmatizm sorunundan ve doğaya karşı olan bir şeyin zaten doğa olması zorunluluğundan kaçıp kaçamayacağını soracağız.

İkinci Bölüm

Benlik

V
Şu hayat –ebedi hayatınız



> Hayattan en iyi biçimde yararlanmak ile en kötü biçimde yararlanmak arasındaki farktır bu, böylece başka bir zamanda ve mekânda daha iyi bir hayat elde edeceksiniz. Acaba, bundan da en iyi biçimde yararlanmak bir günah mı olacak diye merak ediyorum; ve şu anda olduğu kadar gelecekteki bir durumda da bize rüşvet verilmesi mi gerekecek?
>
> Henry James, "The Author of Beltraffio"

Nietzsche'nin fikirleri hakkında başka ne söylemeye kalkışırsak kalkışalım, fikirlerinin çoğunun sağduyulu olduğunu söyleme olasılığımız düşüktür. Nietzsche, sağduyunun dokusunun, sıradan dilin kavrayışının, makul düşüncenin dilinin üstüne tekrar tekrar çullanır. Direttiği ve gurur duyduğu yazma biçiminin ayırt edici özelliğidir bu. "Kendimi daha bugünden işitilecek kulaklar bulanlarla nasıl karıştırabilirim ki?" diye sorar, "Ancak öbür gündür benim olan. Kimileri öldükten sonra doğar" (*A*, Önsöz). Carl von Gersdorff'a yazdığı bir mektupta kibirli bir yalınlıkla şöyle der: "Bugün *Zerdüşt*'e benzer herhangi bir şey kaleme alabilecek yaşayan biri yok."[1]

1. Alıntı Peter Fuss ve Henry Shapiro'dan, *Nietzsche: A Self-Portrait from His*

Nietzsche, düşünce tarihindeki benzersiz konumunda, projesi açısından temel olabileceği üzere, böylesine şiddetli bir biçimde direterek, aslında kendisine büyük bir zarar vermiş olabilir; çünkü böyle yaparak, kabul edilmeleri genellikle imkânsız olan ve dolayısıyla, hem henüz zamanı gelmemiş görüşler olarak haklı bir gerekçe olmaksızın savunulmaları zor hem de öğretici olmaktan çok insanları afallatmakla ilgilenen birinin düşünceleri olarak doğru dürüst ele alınmadıkça göz ardı edilmeleri zor görüşlerin kendisine yakıştırılmasını kolaylaştırmıştır. Ama insanları afallatmaya kesinlikle can atıyor olmasına rağmen, aynı ölçüde istekli olduğu öğretici olmakla bağdaşmayan bir afallatmayı asla aklından geçirmemiştir. Yine de, görüşlerinin hiçbiri bunu, hem Zerdüşt'ün (*Z*, III, 13) hem de kendisinin (*TI*, X, 5) birer öğreticisi olduğunu söylediği bir görüşten inanılması daha zor kılmaz: Bu ise, birçok özgün fikri arasında en özgün olanı, ebedi tekerrür görüşüdür.

Ebedi tekerrür, çoğunlukla kozmolojik bir hipotez olarak yorumlanır. Kozmolojik bir görüş olma sıfatıyla da, evrende zaten olup bitmiş olan her şeyin ve tam da şu anda gerçekleşmekte olan her şeyin ve gelecekte gerçekleşecek her şeyin, çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende ve sonsuz kereler, tamamen aynı olaylarca öncelenerek ve izlenerek tekrar gerçekleşeceğini savunur. Bu döngülerin her biri diğer döngülerin her biriyle tamamen aynıdır; aslında yalnızca, sonsuzluğa uzanarak üst üste tekrarlanan tek bir döngü oluştuğunu söylemek daha doğru olurdu (tabii eğer bu bağlamda herhangi bir şey doğru olabilirse). Bu durumda, biri çıkıp "dünyadan kendisini zaten sonsuz biçimde sık sık tekrarlamakta olan ve oyununu *in infinitum*'da oynayan döngüsel bir hareket olarak" söz edebilir pekâlâ (*WP*, 1066). Bu tekrarlamalar arasında hiçbir çeşitleme, dolayısıyla hiçbir etkileşim yoktur. Şu an yapmakta olduğumuz her şeyi, hatırlaması imkânsız olsa da, geçmişte zaten yapmışızdır; bunun hatırlanması olanaklı değildir, çünkü bu, döngünün tekrarlarının ikisi arasında bir et-

---

Letters (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), s. 74. Mektup 28 Haziran 1883 tarihlidir. Harfiyen tercüme edilmesi kolay olmayan orijinali, "Das niemand lebt, der so etwas machen konnte, wie dieser Zarathustra ist"dir, *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, der. (Berlin: de Gruyter, 1975-), III, 1, 386.

kileşim oluştururdu. Ve her şeyi, tam da şu an yapmakta olduğumuz haliyle, sonsuz kereler yapacağız gelecekte de.[2]

Bazı yorumcular, Nietzsche'nin bu mahiyette bir teoriyi gerçekten de benimsemiş olabileceğine kolay kolay inanamasa da,[3] Nietzsche'nin metinlerinde bu tür bir okumayı destekleyecek şeyler bulunması imkânsız değildir. Ama elde edilecek kanıtlar aydınlatıcı olmaktan uzaktır. Bir kere, Nietzsche'nin tekerrürü tartıştığı birtakım pasajlarda bu kozmolojik öğretiye rastlanmaz. İkincisi, Nietzsche'nin aslında tekerrür ve tekerrürün psikolojik etkisi hakkında yazdıklarının çoğu, kendisini bu kozmolojik hipoteze adamasını gerektirmez. Nietzsche'nin ebedi tekerrürü böylesine özel bir şekilde yerleştirdiği psikolojik kullanım, herhangi bir fiziksel evren teorisinden tümüyle bağımsız daha zayıf bir görüşü önvarsayar. Bu daha zayıf görüşse, Nietzsche yorumcularının, hatta belki de bazen kendisinin ebedi tekerrürü özdeşleştirdiği kozmolojik teoriden çok daha ciddi bir dikkat gerektirir.

Nietzsche zaman zaman, bu kozmolojinin kendisi için yararsız olduğundan kuşkulanmış olabilir. Şayet bu doğruysa, kozmolojik olarak yorumlanması durumunda teorinin bazı ispatlardan yoksun olamayacağı gerçeğine rağmen, Nietzsche'nin tekerrürün "ispatlarını" asla yayımlamamış olmasının nedeni açıklanmaktadır.

2. Tekerrürün bu tür bir işlenişine, yakın bir tarihte yazmış olan birtakım yazarlarda rastlanabilir: Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Felsefeci Olarak Nietzsche) (New York: Macmillan, 1965), 7. bölüm; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Nietzsche: Fesefeci, Psikolog, Deccal) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), 11. bölüm; Joe Krueger, "Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis" (Kozmolojik Bir Hipotez Olarak Nietzscheci Tekerrür), *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), 435-444; Arnold Zuboff, "Nietzsche and Eternal Recurrence" (Nietzsche ve Ebedi Tekerrür), içinde Robert Solomon, der., *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Nietzsche: Bir Eleştirel Denemeler Derlemesi) (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973), s. 343-357; Bernd Magnus, "Nietzsche's Eternalistic Countermyth" (Nietzsche'nin Ebediyetçi Karşıt-Miti), *Review of Metaphysics*, 26 (1973), 604-616 ve *Nietzsche's Existential Imperative* (Nietzsche'nin Varoluşsal Buyruğu) (Bloomington: Indiana University Press, 1978); ve Ivan Soll, "Reflections on Recurrence" (Tekerrür Üstüne Düşünümler), Solomon, *Nietzsche*, s. 322-342. Magnus ve Soll, daha sonra göreceğimiz gibi, bu hipotezin doğruluğunun gerçekliğinden çok olanaklılığıyla ilgileniyorlar. Bu yapıtlara yapılacak diğer göndermeler metinde parantez içinde gösterilecektir.

3. Tracy B. Strong, Friedrich *Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1975), s. 261.

Muhtemelen hiçbir ampirik desteğe sahip olamayacak bir teori olması nedeniyle tekerrür temelde, bir tür a priori ispattan bağımsız olarak pek de inandırıcı bir görünüm arz etmez.[4] Bu öyle önemsiz bir mesele de değildir, çünkü Nietzsche ünlü bir pasajda tekerrürü *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "temel anlayışı" olarak tanımlar (*EH*, III, *Z* üstüne, 1) ve tam da belirttiğimiz gibi, Zerdüşt'ü tekerrürün öğreticisi addeder. Ama bir evren teorisini öğretmek en azından bu teorinin doğru olduğunu göstermeye bir ölçüde çaba harcanmasını gerektirir ve Nietzsche yayımlanan yapıtlarında bu tür bir çabaya asla girmemiştir. *Zerdüşt*'ün yazıldığı üslubun, teorinin bilimsel bir ispatına yönelik bir girişime izin vermediği iddia edilebilir. Zerdüşt'ün birazdan ayrıntılı bir şekilde tartışacağım "Görü ve Bulmaca Üstüne" (*Z*, III, 2) başlıklı bölümcesinin, çalışmanın lirik üslubuyla bağdaşabilecek ölçüde bu tür bir ispat sunmaya yaklaştığı öne sürülebilir. Ama Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda kendisini ebedi tekerrürün öğreticisi olarak tanımladığını da zaten görmüştük. Bu çalışmanın üslubu ve gücü, *Zerdüşt*'ün tonundan kesin bir biçimde farklılık gösterir ve kozmolojik öğretinin titiz ve kesin bir ispatına kolaylıkla olanak tanıyabilir; ama yine de, Nietzsche bu metinde de bu tür ispata yer vermemeyi tercih etmiştir.

Nietzsche notlarında kozmolojinin ispatına ilişkin bazı taslaklar bırakmıştı ve Elizabeth Förster-Nietzsche bunlardan bazılarına *Güç İstemi*'nde yer vermiş, bu taslakları kitabın sonuna ekleyerek büyük bir ağırlık kazanmalarını da sağlamıştı (*WP*, 1053-1067). Ama bu taslakların amacının ne olduğunu saptamak çok zordur. Yayımlanmamış olma statüleri değil de sırf bu durum, söz konusu ispat taslaklarının Nietzsche'nin görüşünün merkezinde yer aldıklarını düşünmeyi zorlaştırmaktadır. Acaba Nietzsche asla yazamamış olduğu bir çalışmada bunlara yer vermeyi mi planlamıştı (bkz. *WP*, 1057)? Bulduğu bu ispattan pek hoşnut olmamıştı da, tatmin oluncaya dek yayımlamamaya mı karar vermişti? Yoksa, tekerrürün düşüncesi açısından taşıdığı öneme karşın öğretinin bir ispatının sonuçta hiç gerekli olmadığını mı düşünüyordu?

4. Bu nokta Danto tarafından çok iyi vurgulanmıştır, *Nietzsche as Philosopher*, s. 204; Kaufmann da bu görüşün "tarihüstü karakteri" adını verdiği şeyi tartışır, *Nietzsche*, s. 319-321.

Bu sorulara verilecek yanıtlar ne olursa olsun, Nietzsche tamamlanmamış ve geçersiz olan "ispatı"ndan son derece hoşnutsuz olsa gerektir. Bu soruna iyiden iyiye ayrıntılı bir şekilde eğilmeksizin, evren tarihinin kendisini ebediyen tekrarlamakta olduğu sonucuna ulaşabilmek için en azından iki önermenin gerekli olduğunu görebiliriz:

(1) Evrendeki enerji toplamı sonludur
(2) Evrendeki enerji hallerinin toplam sayısı sonludur

Bu önermeleri açık bir biçimde tartışan Nietzsche, birinci önermenin ikincisini gerektirdiğini düşünüyor gibidir (*KGW*, V2, 421). Ama bu doğru değil. Bir sistem ancak sınırlı miktarda enerjiye sahip olabilir, ama yine de, bu toplam sonsuz sayıda farklı şekilde dağıtılabilir; öyleyse, bu da, Nietzsche'nin düşündüğü tekrarlanmayı engelleyecektir.[5] İkinci önerme bağımsız bir şekilde haklı çıkarılmalıdır, ama bu tür bir haklı çıkarmanın ne olacağı sonuçta açık değildir. Ne olursa olsun, bu ve benzeri değerlendirmelerin arkasında, George Simmel'in 2. önermenin doğru olduğunu ve sistemde yalnızca sınırlı sayıda hal (kesin bir dille, üç hal) bulunduğunu kabul eden; ama yine de bu hallerin belirli bir kombinasyonunun asla tekerrür etmeyeceğini gösteren klasik çürütmesi yatmaktadır.[6]

Tekerrürün kozmolojik yorumunu desteklemek üzere yaygın olarak kullanılan pasajlara ilişkin dikkatli bir okuma, her ne kadar bu pasajlar tekerrüre dair bir ispat önermese de, bu teoriyi öne sürdüklerinin bile kesin olmadığını gösterir. Örneğin, aslında Ni-

5. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, s. 206. Magnus tarafından kabul edilen bu eleştiri aynı zamanda Krueger tarafından da yapılmıştır. Bu suçlamaya karşı Nietzsche'ye ilişkin bir savunu, Marvin Sterling tarafından geliştirilmiştir, "Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments" (Ebedi Tekerrüre İlişkin Yakın Tarihli Tartışmalar: Bazı Eleştirel Yorumlar), *Nietzsche-Studien*, 6 (1977), 261-291; ama bu savunu ancak, Nietzsche'ye son derece şüpheli bir ontolojik teorinin atfedilmesi pahasına yapılmıştır.

6. George Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1907), s. 250-251; cf. Kaufmann, Nietzsche, s. 327. Soll, hallerin rastgele bir yeniden birleştiriminin Simmel'in eleştirisinden kaçınabileceğini öne sürer; ama haklı olarak, Nietzsche'nin belirlenimciliğinin bu tür bir tekerrür yorumuna olanak tanımadığı sonucuna ulaşır; "Reflections on Recurrence", s. 327 ff.

etzsche'nin ebedi tekerrürü "tüm muhtemel hipotezlerin en *bilimsel* olanı" diye tanımladığı farklı notlarından derlenen pasajlardan oluşan *Güç İstemi*'nin 55. notu bu tür pasajlardan biridir. Nietzsche'nin "bilimsel" sıfatıyla "nesnelliği" kastetmesi gerektiği ve bununla da "fizikseli" ifade ediyor olması gerektiği varsayılarak, dolayısıyla söz konusu hipotezi kozmolojik olarak değerlendirdiği öne sürülmektedir (cf. Kaufmann, s. 326). Ama bu varsayım yersizdir. Öncelikle, *wissenschaftlich*'in yan anlamlarının İngilizce *scientific* (bilimsel) sözcüğünün yan anlamlarından çok daha geniş olduğu klişesini bir yana bırakıp, Nietzsche'nin doğa bilimlerine duyduğu şüpheyi anımsayalım: "Fiziğin de dünyanın bir açıklaması *değil*, yalnızca (af buyurursanız, bize göre!) bir yorumu ve tefsiri olduğu, beş altı kafaya dank ediyor belki de" (*BGE*, 14); "bugün kendisini 'nesnellik' diye, 'bilimsel olmak' diye, ... 'istemden bağımsız saf bilgi' diye gösteren şeyin çoğu sadece ve sadece kuşkuculuk ve istemin felce uğraması görünümüne bürünmüştür" (*BGE*, 208). Bu yüzden, ebedi tekerrürün Nietzsche'nin fiziği yine fiziğin oyununda; her halükârda geleneksel değişkesiyle kabul etmediği oyununda alt etme çabasını yansıttığını elde kanıt olmadan varsayamayız. Keza, Nietzsche'nin bu açıklamasını yorumlayacaksak, içerisinde hasıl olduğu bağlama da dikkat etmemiz gerekir. Bu sözün geçtiği pasaj şöyle başlar: "Gelin bu düşünceyi en korkunç biçimiyle düşünelim: Olduğu haliyle, hiçbir anlamı veya amacı olmayan varoluş, yine de kaçınılmaz olarak, herhangi bir hiçlik finali olmaksızın tekerrür eden bu varoluş: 'Ebedi tekerrür.' Nihilizmin en uç biçimidir bu: Ebedi hiçlik! ('anlamsızlık'!)" (*WP*, 55). Burada söz konusu olan kesinlikle, evrenin herhangi bir şekilde ilerlemediği, yöneldiği özgül hiçbir şey bulunmadığı ve sonsuz biçimde şimdi olduğu haliyle devam edeceği düşüncesidir yalnızca –tam da kendisinde gerçekleşen aynı olay teklerinin ebediyen tekrarlanacağı görüşü değil. Nietzsche Hıristiyanlığın ve bütün dünyanın olduğu kadar her bireysel hayatın da kendisine ait bir amacı olduğu fikrinin çöküşünü tartışmaktadır. Bu çöküş artık, "sanki varoluşun sonuçta hiçbir anlamı olmadığını, her şeyin boşuna olduğunu ... Hiçbir hedefi veya ereği olmayan 'sonuçsuz' zaman diliminin en kötürümleştirici fikir olduğunu"

gösteriyor gibidir (*WP*, 55).

Nietzsche bu pasajın tümünde, tekerrürün genellikle bir tutulduğu özgül kozmolojik görüşü bir kerecik olsun dile getirmez. Dünyanın var olduğu sürece bu ya da şu şekilde hep olduğu gibi olmaya devam edeceği, hiçbir nihai halin, daha önce göçüp gidenleri kurtarmayacağı kavrayışıyla ilgilenir yalnızca. Bu pasajın bizi ilgilendiren terime ilişkin kendi yorumunu sunduğunu fark ettiğimizdeyse, bu daha da açıklık kazanır. Nietzsche, yukarıda tanımlandığı şekliyle tekerrürün "tüm muhtemel hipotezlerin en bilimsel olanı" olduğunu yazdıktan sonra, hiç ara vermeden "Nihai amaçları yadsıyoruz; varoluşun böyle bir amacı olsaydı, çoktan ulaşılırdı" (*WP*, 55) der. Bu ise, nesnel olmak veya olgulara tekabül ediyor olmak yerine (Nietzsche'nin ne olursa olsun tutarsız bulduğu nosyonlardır bunlar), ebedi tekerrürün, tam anlamıyla teleolojik olmaması anlamında "bilimsel" olduğunu gösterir; sonuçta bu nokta, bu notun ilişkili olduğu ana temadır. Bu bölümde sunulan tekerrür yorumu kesinlikle terimin bu anlamıyla "bilimsel"dir.

Aslında, Nietzsche'nin yayımlanmış tekerrür tartışmalarında kozmolojiye belirgin bir gönderme yapıldığına rastlamak çok zordur. Bir yerde, "en yüksek-tine sahip, canlı ve dünyayı onaylayan insan ideali, olmuş olan ve olmakta olanla uyum içinde olmayı kabul etmeye ve öğrenmeye yanaşmakla kalmayıp, doymak bilmeksizin *da capo* diye haykırarak, *olmuş olan ve olmakta olanın* sonsuza dek tekrarlanmasını isteyen insan ideali"ne (*BGE*, 56) övgüler yağdırır. Ama burada ima edilen, "olmuş olan ve olmakta olan"ın ebediyen tekerrür etmesi *arzusu*dur. Pasaj, tekrarlanacak şeyin ne olduğu konusunda, ebedi tekerrürle ilişkilendirilen kozmolojinin doğru olup olmadığı konusunda ve hatta sonuçta tutarlı olup olmadığı konusunda oldukça muğlaktır. Bu hipotezin doğruluğu şu pasajda hiçbir şekilde önvarsayılmamaktadır: "Bir insan için büyüklük formülüm: *amor fati;* kişinin ne ileride ne geçmişte ne de ebediyette, hiçbir şeyin farklı olmasını istememesi. Zorunlu olana katlanmak yetmez sadece, hele hele onu gizlemek hiç yetmez –her tür idealizm zorunlu olan karşısında bir aldatmacadır– mesele onu *sevmekte*" (*EH*, II, 10).

Bütünüyle aydınlatıcı görünen şu metin bile, dikkatli bir okuru şüphe içinde bırakır:

> Ölüp gitmenin *ve yok etmenin* onaylanması, Dionysosça bir felsefenin ayırıcı özelliğidir bu; muhalefet ve savaşa bile Evet demek; *varlık* kavramının ta kendisinin kökten yadsınmasıyla birlikte, *oluş* –tüm bunlar kesinlikle, bugüne dek düşünülen başka her şeyden çok daha yakından ilgili benimle. "Ebedi tekerrür" öğretisi, tüm şeylerin koşulsuzca ve sonsuzca tekrarlanan döngüsel akışının öğretisi yani [*alle Dinge*] – Zerdüşt'ün bu öğretisi sonuçta zaten Herakleitos tarafından öğretilmiş olmalıydı. (*EH*, III, *BT* üstüne, 3)[7]

Sanırım, *alle Dinge* ifadesinin dünya tarihinde tüm tekil meydana gelişlerin her birine gönderme yaptığını sorgusuz sualsiz varsaysaydık hata yapmış olurduk; çünkü Nietzsche tekerrürü, dünya tarihini oluşturan tekil olaylarla değil, doğanın döngülerinin sonsuz tekrarlanışını vurgulayan bir din olan Dionysosçulukla ilişkilendirir. Nietzsche'nin kendisinin burada altını çizdiği nokta, Dionysosçuluğun bu döngülerin her boyutunu, hatta yozlaşma ve bozulmaya dayanan evreleri bile yücelttiği gerçeğidir. Nietzsche'nin görüşünün Herakleitos'un görüşüyle bağlantısı ise, kozmoloji aracılığıyla değil, Herakleitos'un savaş ve ölümün, barış ve hayatın diğer yakaları olduğunu, bunların hiçbirinin bir diğeri olmaksızın var olamayacağını yazmasıyla sağlanır. Aslında, Nietzsche bazen kendisine bu kadar sık atfedilen kozmolojiyi tümüyle yadsıyor görünür: "Yakınımızdaki yıldızların döngüsel hareketleri kadar zarif bir şeyi genel bir şekilde ve her yerde koyutlamaktan kaçınalım" (*GS*, 109).

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te bir kozmoloji sunmaya iyice yak-

7. Pasaj şöyle devam eder: "En azından Stoa bunun belirtilerini taşır ve Stoacılar da temel görüşlerini Herakleitos'tan devralmışlardır." Bu kesinlikle bir abartıdır. Ne olursa olsun, Nietzsche'nin Stoacıların Herakleitos'tan tam olarak neyi aldıklarını düşündüğü açık değildir, özellikle de (kesinlikle çok daha önce) "Herakleitos 'kısır zihinler'den kurtulamamıştır; zaten Stoacılar onu yüzeysel bir düzeyde yeniden yorumladılar, onun kozmik oyuna ilişkin temelde estetik algısını, dünyanın faydalı ereklerinin bayağı bir değerlendirmesini ifade etmek uğruna mahvettiler" (*PTG*, 7) diye yazmış olması gerçeği hesaba katıldığında. Başka bir yerde, Nietzsche Pythagoras'a atfettiği, "göksel cisim kümeleri tekrarlandıklarında, aynı şeyler yeryüzünde de en küçük ayrıntısına kadar tekrarlanmak zorundadır" görüşünün çok olumsuz bir tasvirini çizer (*UM*, II, 2).

laşan iki pasaj yer alır. "İyileşen Kişi" (*Z*, III, 13) başlıklı bölümcede Zerdüşt sonunda, "en berbat düşünce"si (tekerrürle olan bağlantısı ilerledikçe açıklık kazanması gereken bir fikir) olarak tanımlanan şeyle hesaplaşmayı başarır. Bu düşünce öylesine korkunçtur ki, karşılaştığında tam tamına yedi yıl duygularını belli etmeden sakin görünmeye çalışarak yalan söyler. Bu dönemin sonunda, kendisini bekleyip korumakta olan hayvanları ona seslenip şöyle derler:

> Her şey gider, her şey geri gelir; sonsuzca döner varlık çarkı. Her şey ölür, her şey yine çiçeklenir; sonsuzca sürer varlık yılı. Her şey parçalanır, her şey yeniden birleşir; sonsuzca inşa edilir aynı ev. Her şey ayrılır, her şey diğer her şeyle esenleşir yine; sonsuzca sadık kalır kendine varlık halkası. Her Şimdide yeniden başlar varlık; Orası denen halka Burası denen her yerin etrafında döner. Merkez ise her yerdir. Eğridir ebediyetin yolu. (*Z*, III, 13)

Ama bu bir kez daha, önceden tartışmış olduğum Dionysosça doğa görüşünden başka bir şey değildir. Yine de, hayvanlar Zerdüşt'ü "ebedi tekerrürün öğreticisi" olarak tanımaya devam eder ve ona "bu öğretiyi öğretecek ilk" kişi olduğunu söyler. Ardından, şu iddiada bulunurlar: "Senin öğrettiğin şeyi biliyoruz: Her şeyin sonsuz olarak döndüğünü ve her şeyle birlikte bizim de; önceden sonsuz kez var olduk ve bizimle birlikte her şey de" (*Z*, III, 13). Hayvanların Zerdüşt'ün bir öğretiyi (eğer doğruysa) zaten sonsuz kereler öğretilmiş olan bir öğretiyi öğretecek *ilk* kişi olması gerektiğini iddia etmeleri gerçeğinde bir ironi yatmaktadır. Bu öğretiyi ilk sunacak olanın *onlar* (hayvanlar) değil de Zerdüşt olmasında ise daha da güçlü bir ironi bulunmaktadır. Ama daha da önemlisi, sevgiyle ama yine de tepeden bakarak hayvanlarını "soytarılar ve laternalar" diye çağıran ve onları düşüncelerini "bir laterna türküsüne" dönüştürmekle suçlayan Zerdüşt'ün kendisinin tümüyle sessiz kalması ve hayvanlarının kendisine yakıştırdığı düşünceyi hiç mi hiç kabul etmemesidir. Hatta bu fikrin bile, bir kozmoloji olarak ebedi tekerrürün katı bir değişkesi olması da gerekmez. Hayvanların Dionysosçuluğuyla tutarlı biçimde, bizi oluşturan şeyin zaten tüm farklı kombinasyonlarda sonsuz kere var

olmuş olduğu ve tekrar tekerrür edeceği fikri olabilir bu. Nietzsche şunları yazarken kafasında böyle bir fikir bulunuyor olabilir: "Dünya var; olan bir şey, yitip giden bir şey değil. Ya da bunun yerine: Oluyor, yitip gidiyor, ama yitip gitmeye asla son vermiyor – dışkıları onun besini" (*WP*, 1066). Gerçekten de, Nietzsche *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'da, aynı insanın bir kozmik orantılar tesadüfü aracılığıyla bile iki kez var olamayacağını öne sürer kesin bir şekilde: "Yüreklerimizde hepimiz de çok iyi biliyoruz, bizim benzersiz olarak dünyada yalnızca bir kez olacağımızı ve tahayyül edilebilir hiçbir tesadüfün, bizim (olduğumuz) gibi böylesine tuhaf biçimde renk renk, alacalı bulacalı bir karışımdan oluşan bir bütünlüğü oluşturmak üzere ikinci kez bir araya gelmeyeceğini" (*UM*, III, 1).

Yoksa, Zerdüşt'ün "en berbat düşüncesi" ebedi tekerrür kozmolojisi midir? Genellikle böyle olduğu iddia edilse de, gerçekte metin böyle olmadığını ileri sürer: "İnsana duyulan büyük tiksinti – işte *bu* boğdu beni, bu tıkadı boğazımı ... Gece gündüz hırıldayan, konuşmama engel olan, iç kemiren, inleyen iç çekişim ve sorgulamam: 'Heyhat, insan ebediyen tekerrür ediyor! Küçük insan da ebediyen tekerrür ediyor!'" (*Z*, III, 13). Bu öneri başka bir pasaj tarafından da desteklenmektedir. Bu pasajda Nietzsche şöyle yazar: "Zerdüşt ... gerçekliğe dair en katı, en korkunç içgörüye sahip, 'en berbat düşünceyi' düşünmüş olan ama yine de, bunu varoluşa, hatta *varoluşun ebedi tekerrürüne* bir karşı çıkış nedeni olarak kabul etmeyen –ama bunun yerine, tek bir nedenle, kendisi olması nedeniyle, her şeye ezeli ve ebedi olarak Evet diyebilen biridir" (*EH*, III, *Z* üstüne, 6; italikler bana ait). Eğer "en berbat düşünce"yi evrenin ebedi ve ezeli olarak tekerrür ettiği düşüncesi olarak kabul edecek olsaydık, Nietzsche'nin bu söylediklerini yorumlamak imkânsız olurdu; çünkü bu fikir varoluşa ve varoluşun ebedi ve ezeli tekerrürüne olası bir *itiraz* olarak tasvir edildiğinden, Nietzsche bu durumda, ebedi tekerrürün kendisine karşı bir itiraz oluşturduğunu yazardı. Ama bu en berbat düşünceyi "küçük insan" tarafından temsil edilen kişi tipinin tekerrürüyle ilişkindirirsek bu pasajı hiç zorluk çekmeden kolaylıkla okuyabiliriz. Zerdüşt, Önsözde bahsi geçen ve "'Nedir sevgi? Nedir yaratma? Nedir özlem çekme? Nedir bir yıldız?'" diye soran ve "... göz kırpan son in-

san"la ilişkili bu aşağılık tipin yok edilememesi ve var olmaya asla son vermeyecek olması düşüncesinden nefret eder (*Z*, Önsöz, 5). Zerdüşt'ün nefretini açıklamak için dünyanın sonsuzca kendisini tekrarlayacağını varsaymamız gerekmez ille de. Zerdüşt'ün düşünmesi gereken tek şey, eğer tekrar var olsaydı, bu durumda küçük insan da dahil olmak üzere, dünyaya dair iyi ve kötü her şeyin de tekrar var olması gerekeceğidir. Yine de daha korkutucu olanı, hayatını bir kez daha yaşamayı isteyecekse, ki bu kendisinin kılmaya çalıştığı arzudur, bu durumda küçük insan da dahil olmak üzere tüm kötü şeylerin de tekrar var olmasını istemek zorunda olduğudur. Zerdüşt'ün en berbat düşüncesi işte budur ve tekerrürün sık sık özdeşleştirildiği muğlak kozmolojiyi önvarsayması gerekmez.

"Görü ve Bulmaca Üstüne"de (*Z*, III, 2) Zerdüşt, "yerçekimi tini"yle, bir tepeye tırmanırken omuzları üstünde taşımakta olduğu topal cüceyle (cf. *Z*, IV, 12) yüzleşir. Ama aynen bir falcının daha önce "Hepsi boş, hepsi aynı, hepsi geçmiş!" (*Z*, II, 19) diye haykırması gibi, "Her hakikat eğridir, zamanın kendisiyse bir döngü" diye iddia eden de bu cücedir, Zerdüşt değil. Kendisini cüceden kurtarmak için Zerdüşt, bir geçidin yanına vardıklarında, cüceye şöyle der:

> Bak ... şu ana bak! Bu geçitten, Andan, *geriye doğru* uzun, sonsuz bir yol uzanıyor: Bir sonsuzluk bulunuyor arkamızda. Yürüyebilen her şey, bu yolu önceden yürümüş olmalı değil mi? Olabilen her şey, daha önce olmuş, daha önce yapılmış, daha önce geçip gitmiş olmalı değil mi? Peki her şey daha önce de vardıysa –bu ana ne dersin cüce? Bu geçit de önceden olmuş değil mi? Peki ya, her şey, bu anın gelecekteki *tüm* şeyleri kendi ardından sürükleyeceği şekilde, hızla birbirine bağlanmıyor mu? Hatta anın kendisini de sürükleyeceği şekilde? Çünkü –bu uzun yolda oraya doğru– her ne yürüyebiliyorsa, bir kez daha yürümelidir ileri doğru.
>
> Peki ya ay ışığında sürünen şu ağır aksak örümcek, ya ay ışığının kendisi ve geçitte fısıldaşan, sonsuz şeyler fısıldaşan ben ve sen – hepimiz de daha önce orada olmuş olmalı değil miyiz? Dönüp orada, önümüzde duran diğer yolda, şu korkunç yolda yürümeli –sonsuzca dönmeli değil miyiz? (*Z*, III, 2)

Bu pasaj, Nietzsche'nin yayımlanmış metinleri arasında tekerrürün kozmolojik değişkesinin en açık dile getirilişini içermesine rağmen, yine de tekerrürle ilgili bazı tuhaflıklar söz konusudur. Zerdüşt cüceyi başından savmak için ona tüm bunları söyler; anlatısının sonunda, cüce gerçekten de aniden ortadan kaybolur. Daha sonra Zerdüşt'ün hayvanları bu fikirden sorgusuz sualsiz memnun olurken, cüce bu fikirden mutlak biçimde korkmuştur. Öyleyse, Zerdüşt'ün bu öyküyü anlatmada açıkça özel bir amacı bulunmaktadır. Zerdüşt'ün kendisi bu öyküye inanıyor mudur? Eğer inanıyorsa, Nietzsche kitabın epeyce sonlarında yer alan "İyileşen Kişi Üstüne" başlıklı bölümcede niçin Zerdüşt'ün henüz tekerrürü öğretmemiş olduğunu yazar? Nietzsche'nin öyküden çıkarmak istediği psikolojik içerimler ancak daha zayıf bir hipotezi öngerektirirken, Zerdüşt bu öyküyü yalnızca cüceyi korkutmak için anlatmış olabilir mi?

Bu tür bir hipotez, geçmişte gerçekleşmiş her şeyin ve gelecekte gerçekleşecek her şeyin bu anda ve her an örtük olarak bulunduğu olurdu. Güç istemini tartışırken, Nietzsche'nin dünyadaki her olayın ayrılmaz şekilde birbiriyle bağlantılı olduğuna inandığını göstermiştim. Nietzsche'ye göre, eğer herhangi bir şey farklı biçimde gerçekleşmiş olsaydı, her şeyin farklı biçimde gerçekleşmiş olması gerekirdi; eğer herhangi bir şey tekrar gerçekleşseydi, her şeyin tekrar gerçekleşecek olması gerekirdi. Nietzsche, tüm dünya tarihinin veya daha dar anlamda, her kişinin tarihinin her uğrakta tümüyle içerildiğini düşünür: "Bilmiyor musunuz bunu? Yerine getirdiğiniz her eylemde, her olayın tarihi tekrarlanıyor ve özetleniyor" (*Grossoktav*, XII, 726; cf. *WP*, 373). Bu anlamda, başımıza gelen hiçbir şey, en olmayacak talihsizliğin ve en mantıksız rastlantının sonucu olsa bile, olumsal değildir –daha önce gerçekleşmiştir. Tekrar başvurmak zorunda olacağımız şu pasajın da gösterdiği gibi, gelişiminin seyrinde Zerdüşt'ün giderek farkına vardığı bir noktadır bu: "Başıma sırf rastlantıların gelebileceği çağ geçti artık; bundan böyle zaten benim olmayan ne gelebilir ki bana hâlâ? Dönen, sonunda yuvasına, bana gelen, benim kendi benliğim ve uzun zamandır yabancı topraklarda olan ve tüm şeyler ile rastlantılar arasında saçılan benliğimin parçalarıdır" (*Z*, III, 1). Dünyanın geçici evreleri arasındaki böylesine temel bir bağlantı, eğer

bunlardan herhangi biri herhangi bir zamanda tekerrür ederse, tüm diğerlerinin de tekerrür etmek zorunda olduğunu içerimlemektedir. Bu nedenle, eğer sonuçta herhangi bir şey tekerrür edecekse, dünyanın kendisi olması açısından dünyanın en iyi yönleri ve uğrakları kadar gerekli olan her önemsiz ve iğrenç parçası da tekerrür edecektir. Tam da öne sürdüğüm gibi bu, Zerdüşt'ün "İyileşen Kişi Üstüne" başlıklı bölümcede kabul etmek zorunda kaldığı en berbat düşüncedir. Ama "Görü ve Bulmaca Üstüne" başlıklı bölümcenin yer aldığı, anlatının daha önceki bir aşamasında bu düşünce, Zerdüşt'ü bir görüye sahip olmaya yöneltir. Ağzına giren bir yılan kendisini sokmakta olduğu için boğulmak üzere olan bir çobanla karşılaşır Zerdüşt. Çobana, yılanın kafasını ısırıp kopar diye bağırır ve Zerdüşt'ün öğüdüne uyan çoban değişir, "artık bir çoban değildir, bir insan değildir artık –değişmiş biri, ışıklar saçan, gülen biri olmuştur!" (*Z*, III, 2). Sonra Zerdüşt bir bulmaca sorar, kimdir bu çoban, diye. Nietzsche "İyileşen Kişi Üstüne" başlıklı bölümcede aynı mecaz yardımıyla bulmacayı yanıtlar ("İnsana duyulan büyük tiksinti– işte *bu* boğdu beni, bu tıkadı boğazımı" *Z*, III, 13): Sonunda dünyada önemsiz ve iğrenç olan her şeyi, önemsiz ve iğrenç olmayan şeyler uğruna tekrar başından geçirmeyi istemeyi başardığı andan itibaren çoban Zerdüşt'ün kendisi olmuştur.

Nietzsche belki de, genellikle ebedi tekerrür olarak adlandırdığı bu "düşünce"nin (*Gedanke*) bazen üzerinde kafa yorduğu kozmolojiden bağımsız olduğunu kavramıştır; bu, söz konusu hipotezi ispatlama çabası üzerinde niçin hiçbir zaman ayrıntılı olarak çalışmadığını açıklayacaktır. Ama belki de böyle bir kavrayışa asla ulaşmamıştır. Eldeki kanıtlar her ne kadar böyle bir kavrayışa ulaştığını gösterse bile, yine de kesin bir biçimde aydınlatıcı değildir. Ama felsefi açıdan, Nietzsche'nin ebedi tekerrürden yararlanma şekli bu son derece şüpheli kozmolojinin doğru, hatta tutarlı olmasını bile gerektirmemektedir. Bununla birlikte, bu teorinin aksayan yönleri ne yazık ki, Nietzsche'nin yapıtlarının bu konular hakkındaki en ciddi ve en değerli yönlerini bulanıklaştırmaktadır: tekerrür düşüncesinden çıkarsadığı psikolojik sonuçlar ve bu sonuçları kendi hayatına uygulaması. Kısacası, e-

bedi tekerrür dünyaya dair bir teori değil, benliğe ilişkin bir görüştür.[8]

Bu görüşün bir değişkesine, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in dördüncü kitabı kadar eski çalışmalarında rastlarız; bu çalışma, Nietzsche'nin ebedi tekerrür düşüncesiyle bağlantılı sorunları ilk sürekli ele alışını içerir:

> *En büyük ağırlık.* –Bir gün veya bir gece bir iblis arkandan sinsice en yalnız yalnızlığına sızıp sana şöyle dese ne olurdu: "Şu an yaşadığın ve yaşamış olduğun ve bir kez daha sonsuz kereler yaşamak zorunda olacağın bu hayat; onun içinde yeni hiçbir şey olmayacak, ama hayatındaki her acı, her zevk, her düşünce, her iç çekiş, sözle anlatılamayacak kadar küçük veya büyük her şey, aynı sıra ve aynı sahnelerle sana geri dönmek zorunda olacak –hatta bu örümcek ve ağaçlar arasındaki ay ışığı da, hatta bu an ve ben kendim de. Varoluşun sonsuz kum saati aşağı ve yukarı çevrilir tekrar tekrar ve onunla birlikte sen de, toz zerreciği!"
>
> Kendini yerden yere atıp, dişlerini gıcırdatıp, sana böyle diyen iblise lanet yağdırmaz mıydın? Yoksa, ona "Sen bir tanrısın ve daha kutsal başka hiçbir şey duymadım asla" diye karşılık verip, muazzam bir anı mı yaşantılamış olurdun? Eğer bu düşünce seni ele geçirseydi, olduğun halinle seni değiştirir, belki de paramparça ederdi. Her şey ve her bir şeyde rastlanan şu soru "Bunu bir kez daha ve sayısız defalar arzular mısın?", en büyük ağırlık olarak saklanırdı eylemlerinde. Yoksa, bu nihai onaylama ve taahhütten başka daha şiddetli bir şekilde hiçbir şey dilememek için kendine ve hayata karşı ne kadar olumlu olman gerekirdi? (*GS*, 341; cf. *KGW*, V2 394).

Zerdüşt'ün "Görü ve Bulmaca Üstüne" başlıklı bölümcede oynadığı rolü iblisin üstlendiği bu pasajın, dünyanın, hatta kişinin

8. Nietzsche'nin aşina olduğu yazarların, örneğin Heine'ın (cf. Kaufmann, *Nietzsche*, s. 317-319) ve Schopenhauer'ın (*The World as Will and Representation* [İstem ve Tasavvur Olarak Dünya], çev. E. F. J. Payne [Indian Hills, Colorado: Falcon's Wing Press, 1958], I, 273-274, 279) bu tür bir görüş öne sürmüş olması gerçeği, Nietzsche'nin tekerrürü bir kozmoloji olarak düşünmüş olma olasılığını akla getirmektedir. Nietzsche'nin kendisi, önceki notta da gördüğümüz üzere, öğretiyi Herakleitos'ta, Pythagorasçılarda ve Stoacılarda bulmaya hevesliydi. Ama orada söz edilen nitelemelerin dışında, tekerrürün radikal yeniliği konusundaki dile düşmüş ısrarını yine de açıklamak zorundayız. Belki de, Nietzsche'nin yeni addettiği, kendisinin bu kozmolojik fikri yerleştirdiği psikolojik kullanımdır.

kendi hayatının ebediyen kendisini yinelediği görüşünün doğruluğunu önvarsaymadığı açıktır; hatta bu pasaj, bu fikrin sonuçta inanılır olduğunu bile önvarsaymaz. Nietzsche basitçe bu sorunla ilgilenmez. Onun ilgilendiği, iblisin sunduğu olasılığa, kişinin hayatının tüm sonsuzluğa rağmen her bir ayrıntısına dek tekrar tekrar gene aynı şekilde gerçekleşeceği düşüncesine umutsuzluk ve çaresizlikle değil, neşeyle karşılık verebilmesi için kişinin kendisine karşı benimsemesi gereken tutumdur.[9]

Bu pasaj okunurken, Nietzsche'nin iblisin sorusuna, bir noktaya kadar çobanın birbirini izleyen boğulması ve dans etmesiyle uyumlu yalnızca iki yanıt verilebileceğini düşündüğüne dikkat edilmesi kesinlikle çok önemlidir. Nietzsche, kişinin çok makul bir şekilde bu düşünceye karşı kayıtsız kalabileceğini düşünmez özellikle. Bu tür bir kayıtsızlıksa, iki tür olabilirdi. Birincisi, gerçek tekerrür olgusuna karşı kayıtsızlıktır ve tekerrürü tam anlamıyla kozmolojik bir teori olarak yorumlayan Arthur Danto tarafından çok iyi tanımlanmaktadır: "Yok olup gitmemiz ve dönmemiz ve tekrar yok olmamız önemli değil. Asıl mesele, ebediyen ne yaptığımız, görevimiz ne olursa olsun alt edişten alınan zevk ve hayatlarımıza kattığımız anlam. İşte bütün bunlar da şeyin kendisi uğruna, herhangi bir sonuç için değil yoksa; çünkü yol açmış olana yol açıyor ve daima açacak da" (s. 212). Nikos Kazantzakis de tamamen aynı tutumu tahayyül eder: "En son, en büyük ayartıya boyun eğdiriyorum: Umut. Bizden istediği için savaşıyoruz; bizi işitecek kulaklar olmamasına rağmen söylüyoruz türkümüzü. Nereye gidiyoruz? Galip gelecek miyiz ki? Tüm bu savaş ne adına? Soru sorma! Savaş!"[10] Bu tepki bir onaylama gerektirir ama bu, Kazantzakis'in metninde açıkça yankısını bulan bir pasajda "Unutun şu 'için'i, ey yaratıcılar! Tam da kendi erdeminiz, 'için' ile 'ötürü' ile 'çünkü' ile ilginiz olmasın ister" (*Z*, IV, 13) diye yazmış olmasına rağmen, Nietzsche'nin metnindeki "nihai onay ve taahhüt" olamaz. Danto ve Kazantzakis'in ta-

9. Bu noktalar Soll ("Reflections on Recurrence", s. 323) ve Magnus ("Nietzsche's Eternalistic Countermyth" [Nietzsche'nin Ebediyetçi Karşıt Miti], s. 607) tarafından vurgulanmıştır.
10. Nikos Kazantzakis, *Asketike-Salvatores Dei* (Athens: Sympan, n.d.), s. 49, 58. Çeviri bana ait.

nımladığı onaylama, şu an yapmakta olduğumuzu zaten yapmış olduğumuz ve kaçınılmaz olarak gene yapacağımız gerçeği karşısındaki öncel bir kayıtsızlık üzerinde temellenir.[11] Yine de, Nietzsche böylesi tüm kayıtsızlıklardan sakınmak istiyor gibidir. Gerçekten de, Zerdüşt kendini-alt etme nosyonu aracılığıyla, ardıllarından tamamen denetimlerinin dışında görünen tüm geçmişi bile içtenlikle kabul etmelerini ister: "Yeni bir istem öğreteceğim insanlara: İnsanlığın körü körüne yürüdüğü bu yolu istemeyi ve onu onaylamayı" (*Z*, I, 3).

İkinci tür kayıtsızlık ise, kişinin hayatının tekerrürünün fiiliyatıyla değil, olanaklılığının psikolojik sorunlarıyla ilgilenen Ivan Soll tarafından tartışılmaktadır. Tekerrürün tarih-üstü özelliği göz önünde bulundurulacak olursa, muhtemelen gelecek tekerrürlerde şu anki yaşantılarımı öngöremem veya bu durumda şu an başımdan geçirmekte olduklarımı hatırlayamam. Ve bu tür bir psikolojik süreklilik de, en azından benliğimin geleceğiyle ilgili varlığım için zorunlu bir koşul olduğundan, Soll tamamen zaten yaşamış olduğum şekilde yine yaşayabilmem olanağının "aslında eksiksiz bir kayıtsızlık meselesi olması gerektiği" sonucuna ulaşır.[12] Ama, şimdiki hayatımla tamamen bağlantısız olan gelecek

11. Bir kozmoloji olarak tekerrüre yönelik yazgıcı-olmayan tek olası tepkinin bu olduğunu düşünme eğilimindeyim. Tekerrürün bu şekilde kavrandığı haliyle yalnızca, sonuçta yazgıcılığa yol açmayacak bir belirlenimciliğe yol açtığı öne sürülebilir. Ama sanırım, bir olayın geçmişte zaten vuku bulmuş olması gerçeğinin, bu olayın şu an gerçekleşmesini, dünyadaki tüm eylemler gibi insan eylemlerine diğer olayların neden olduğu fikrinin yapmadığı bir şekilde zorunlu kılmaktadır. Belirlenimciliği kabul eden Nietzsche aynı zamanda, inançlarımızın ve düşüncelerimizin eylemlerimizin nedeni işlevini görebileceğini iddia etmektedir.

12. Soll, "Reflections on Recurrence", s. 339. Soll'un argümanı, daha yakın bir tarihte Derek Parfit tarafından "Personal Identity"de (Kişisel Kimlik), John Perry, der., *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975), s. 199-223, öne sürülmüş olana çok benzer bir kimlik ve süreklilik görüşü önvarsayıyor gibi. Ama Soll, kimlik ve süreklilik arasındaki aynımı kesin bir şekilde çizmiyor ve bu, Sterling'i Soll'un görüşünün yersiz bir eleştirisini yapmaya doğru yanlış yönlendiriyor ("Recent Discussions of Eternal Recurrence", s. 273-274). Zuboff, yalnızca kişinin halihazırdaki hayatı değil, keza çok sayıda olası alternatifin de sonrasızca tekerrür edeceğinden ötürü tekerrürün bir kayıtsızlık sorunu olduğunu öne sürmektedir ("Nietzsche and Eternal Recurrence", s. 350-352). Bu pek de olası değilmiş gibi görünüyor; cf. Krueger, "Nietzschean Recurrence", s. 442-443; Soll, "Reflections on Recurrence", s. 327-332).

yaşantılara sahip olsaydım bunların muhtemelen şu an benimle ilgisiz olmayacakları her ne kadar bana doğru görünse de, Nietzsche'nin bu alternatifi tümüyle değerlendirmede başarısız olduğu gerçeği saklı kalır.

Peki ama bundan, tekerrürün hayati dolaysızlığına ve bu hayatın en büyük onaylanması veya yadsınmasını üretme kapasitesine kani olan Nietzsche'nin, kendi en temel fikirlerinden birinin içerimlerini yanlış anlamış olduğu sonucunu mu çıkarmamız gerekir? Kuşkusuz bu kesinlikle imkânsız olmasa da, Nietzsche'nin kayıtsızlığı tekerrüre verilebilecek muhtemel bir tepki addetmemesinin nedeninin, Nietzsche'nin kendisinin tekerrürü hiçbir şekilde kozmolojik bir teori olarak kabul etmediğini gösteriyor olması bana çok daha olası görünüyor; çünkü az önce tartıştığım her iki yanıt da, kişinin tekerrüre kozmolojik boyutunda kayıtsız kalmasını gerektirir: Birinci kayıtsızlık fiili bir olgu olarak tekerrüre, ikincisi ise tekerrürün olanaklılığına yöneliktir.

Ama, dünyanın fiziksel yapısına hiç mi hiç göndermede bulunmayan ve Nietzsche'nin münhasıran tahayyül ettiği iki yanıtın kusursuz biçimde uyumlu olduğu bir tekerrür yorumu bulunmaktadır. Aslında, bu tekerrür anlayışında tekerrüre yönelik başka hiçbir tepki olanaklı değildir. Tartışmamızı basitleştirmek için bireysel bir hayat tekinin tekrarlanmasını ele alarak işe başlayalım; daha sonra bu örneği, dünya tarihinin sonsuz çokluktaki tekrarlanışına genellememiz mümkün olabilir.

En yaygın ebedi tekerrür görüşü, tekerrürü bir kozmolojinin koşulsuz öne sürülmesi olarak kavrar:

(A) Hayatım tamamen aynı şekilde tekerrür ede*cektir*.

Bu tarz bir yorum, ya tümüyle yazgıcı bir boyun eğme ile ya da kötü bir sona, yok oluşa mahkûm olduğu bilinen çabadan tümüyle kayıtsız, umursamaz bir sevinç duymayla sonuçlanır.

İkinci görüş ebedi tekerrürü bir kozmolojinin koşullu öne sürülmesi olarak kabul eder:

(B) Hayatım tamamen aynı şekilde tekerrür ede*bilir*.

Ne var ki, bu yorumun psikolojik sonucu da, kayıtsız şartsız, kesin bir kayıtsızlık olacakmış gibi görünüyor. Her iki değişke de, Nietzsche'nin *GS*, 341'de böylesine güçlü bir şekilde betimlediği yanıtları kavramada başarısız olur.

Şimdi önereceğim görüş ise ebedi tekerrürü bir koşullu önermenin ortaya atılması olarak alır:

> (C) Eğer hayatım tekerrür edecek olsaydı, ancak benzer bir şekilde tekerrür edebilirdi.

Bu yorum fizikten tümüyle bağımsızdır. Tartışmakta olduğum kozmolojinin doğruluğunu ya da aslında tutarlılığını önvarsaymaz, çünkü hayatımın sonuçta kayıtsız şartsız tekerrür ede*bileceğini* öne sürmez. Dayandığı şey daha ziyade, Nietzsche'nin şeylerin nasıl tesis edildiğine dair genel anlayışıdır (bu görüşü 3. bölümde tartışmıştık). Bir öznenin deneyimleri ve eylemleriyle olan ilişkisi ile ya da daha genel bir şekilde, bir nesnenin özellikleriyle olan ilişkisi ile ilgilidir. Psikolojik sonuçları dolaysız, ciddi ve bir kayıtsızlık meselesinden başka bir şey değildir.

Gelgelelim, bu sonuçların ne olduğunu sormadan önce, ilk olarak koşullu önermenin nasıl haklı çıkarılacağını tespit etmemiz gerekiyor. Tekrar yaşama olanağının, ama yanı sıra en azından bazı şeyleri bu yeni hayatta farklı biçimde yapma seçeneğinin bize niçin sunulmadığı merak edilebilir. Sözgelimi, hayatımızın ancak sonraki bir sayfasında sahip olduğumuz türde bilgiye daha erken bir yaşta sahip olmuş olmayı ve böylece şimdiye uzanan farklı bir yolu –yani, farklı bir şimdiye uzanan bir yolu– izlemiş olmayı istediğimiz birçok an vardır. Hepimiz de bazen, yaptığımız gibi edimde bulunmamış olmayı veya yapmadığımız gibi edimde bulunmuş olmayı istemişizdir. Hepimiz de, haklı bir nedenle, geçmişimizin, şimdimizin veya geleceğimiz olarak öngördüğümüz şeyin bir bölümünü değiştirmeyi isteyebiliriz.

Öyleyse Nietzsche'nin iblisi niçin görünüşte makul olan bu seçeneği bize sunmaz? Niçin yalnızca, her ayrıntısına kadar tamamen aynı hayatın tekrarlanmasından söz eder de, zaten yaşamakta olduğumuza benzer olsa bile aynısı olmayan bir hayatın tekerrüründen bahsetmez? Bu sorulara verilecek yanıtın, Ni-

etzsche'nin fiziğinde veya zaman teorisinde bulunamayacağı konusunda (her ne kadar kendisi zaman zaman böyle düşünmüş olabilse de) ısrar ediyorum. Ancak bu yanıta, Nietzsche'nin tözsel özne fikrini reddetmesinde, bir kişinin deneyimlerinin ve eylemlerinin toplamından daha fazla bir şey olduğu görüşünü reddetmesinde rastlanacaktır. Sonuçta bu, ayırt edici niteliklerinin ve özelliklerinin toplam kümesini temellendiren bir nesne olarak kavradığı kendinde-şey fikrini reddetmesine neden olan özel durumdur. Dolayısıyla, Nietzsche'nin, eğer hayatım tekerrür edecek olsaydı, zaten yaşamakta olduğum hayatın her açıdan tıpatıp aynısı olmak zorunda olurdu diye düşünmesinin temel nedeni, kendinde-şeyin reddedilmesinin de bir boyutunu oluşturduğu güç istemi görüşüdür.

Bu görüşe Nietzsche'nin görüşlerinde zaten rastlamıştık: "Eylemenin, etkilemenin, oluşun arkasında bir 'varlık' yok: 'Amil' amele [veya eylemeye: *Thun*] eklenmiş bir kurmaca sadece –amel her şeydir ... Tüm bilimimiz, tüm soğukluğu, tüm duygusallıktan arınmışlığına rağmen, dilin ayartıcı etkisi altında, doğumundan sonra değiştirilip yerine başka bir çocuğun konduğu piçkurusu 'özne'den (sözgelimi, Kantçı 'kendinde-şey'in olduğu gibi bu tür bir piçkurusudur atom) bir türlü kurtulamıyor" (*GM*, I, 13).[13] Nietzsche bu fikri genellikle, başka yerlerde olduğu kadar şu pasajda da başvurduğu şimşek imgesiyle örneklendirir: "'Şimşek çakıyor' dersem, çakmayı önce bir etkinlik, ikinci kez de bir özne olarak olarak öne sürmüş olurum ve böylece olaya, olayla bir olmayan, daha çok sabit olan, 'olmuş' *olan*, ama olmayan bir varlık eklerim" (*WP*, 531). "Sonunda bir neden olarak bir kendilik olmak için, örneğin 'çakan' şimşekten söz etmek için, anımsatıcı, belleğe yardımcı, kısaltıcı bir formüle –Ya da şu önemsiz 'Ben' sözcüğüne– sarılma biçimindeki kötü alışkanlığımız"a (*WP*, 548) saldırdığında da bu aynı imgeye başvurur. Nietzsche'nin şu pasajda şimşeğe

13. Nietzsche'nin görüşü, Fransız varoluşçuluğu üzerinde, özellikle de Sartre üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur; bkz. *The Transcendence of the Ego* (Egonun Aşkınlığı), çev. Forrest Williams ve Robert Kirkpatrick (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1957), s. 73-74. Tartışma için bkz. John Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), s. 114-126. Strong güç istemi ve tekerrürün birbirinden tamamen bağlantısız olduğuna inanmaktadır (*Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, s. 261).

yaptığı başvuru, güç istemi ve ebedi tekerrür ile bir bağlantı tesis ediyor ve dolayısıyla geliştirmekte olduğum yorumu destekliyor: "Yalnızca dünyanın bir anı tekerrür etseydi –dedi şimşek– her şey tekerrür etmek zorunda kalırdı" (*KGW*, VII, 1, 503).

Nietzsche, her bir nesneyle ilişkilendirilen nitelikler ve özelliklerin toplamının dışında hiçbir şeyin ertelenmediğine ve deneyimleri ile eylemlerinin toplamı dışında hiçbir kişinin baki kalmadığına inanır. Bunların herhangi biri farklı olsaydı, bu durumda, sadece bunların toplamı olan özneleri de farklı olmak zorunda kalırdı. Doğrusunu söylemek gerekirse, tüm özellikler özneleri açısından eşit ölçüde elzemdir, diye düşünür gibidir Nietzsche ve dolayısıyla, temel ve tesadüfi özellikler arasında gözetilebilecek hiçbir ayrım bulunmadığına inanmaktadır: Eğer sahip olunan herhangi bir özellik farklı olsaydı, bu özelliğe sahip olan özne de, basitçe farklı bir özne olurdu. Ama Nietzsche bunun yanı sıra, eğer dünyadaki *herhangi* bir nesne sonuçta farklı olsaydı, bu durumda *her* nesne de farklı olurdu şeklindeki daha güçlü görüşü de benimsemektedir. Daha önce gördüğümüz üzere bunun nedeni, Nietzsche'nin her bir şeyin sahip olduğu özelliklerin, diğer şeyler üzerindeki etkilerinden başka bir şey olmadığını ve bu diğer şeylerin özelliklerinin de dönüşümlü olarak bu tür başka etkilerden başka bir şey olmadığını düşünüyor olmasıdır. Bu nedenle, bir şeyin sahip olduğu bir özellik ve dolayısıyla, bu şeyin kendisi farklı olsaydı, başka bazı şeyler de, zorunlu olarak bundan farklı biçimde etkilenirdi. Böylece, onlar da farklı olur ve bu nedenle, yine başka şeyleri farklı şekilde etkilerlerdi; bu zincir hipotetik ilk üyesine dek geri döner ve tekrar başlardı. "Başka şeyler olmadan hiçbir şey olmaz" görüşü (*WP*, 557) Zerdüşt'ün ünlü açıklamasına temel teşkil etmektedir: "Tek bir sevince Evet dediniz mi hiç? Ey dostlarım, öyleyse Evet demiş oldunuz tüm kederlere de. Her şey birbirine bağlı, kenetli, tutkundur; tek bir şeyi ikinci kez mi istediniz, 'Beni sevindir, mutluluk! Olduğun yerde dur, an!' mı dediniz, her şeyi geri istediniz. Her şey yeni, her şey sonsuz, her şey birbirine bağlı, kenetli, tutkun" (*Z*, IV, 19). Bu aynı görüş, Nietzsche'nin "Eğer tek bir anı onaylarsak, böylece yalnızca kendimizi onaylamakla kalmayız, varoluşun tümünü de onaylarız" (*WP*, 1032) diyerek karşı çıktığı art alanı da oluşturmakta ve Ni-

etzsche'nin şu görüşünü açıklamaktadır: "'suçlanabilir eylem' kavramı önümüze zorluklar çıkarır. Sonuçta olmuş olan hiçbir şey tek başına suçlanamaz: kişinin bunu ortadan kaldırmayı istememesi gerektiğinden: her şey başka her şeyle, bir şeyi dışlamak istemenin her şeyi dışlamak anlamına geleceği biçimde bağlı olduğundan. Suçlanabilir bir eylem neyi mi ifade eder: suçlanmış bir dünyayı" (*WP*, 293).

Dolayısıyla, iblisin bize yalnızca, ya tümüyle kabul edebileceğimiz ya da tümüyle reddedebileceğimiz aynı hayatı sunmasının nedenini açıklayan da güç istemidir (herhangi bir şekilde farklı olan bir hayat basitçe bizim hayatımız olmazdı; farklı bir kişinin hayatı olurdu). Bir şekilde farklı olmayı istemek Nietzsche'ye göre, her açıdan farklı olmayı istemek anlamına gelir; bu da, gerçekte imkânsız olan bir şeyi istemek, başka birisi olmayı istemek demektir. Bu tam da, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün (III, 14) üçüncü denemesinde tanımladığı çileci tutumdur: Kişinin kendisiyle ilgili herhangi bir şeyin değişmesini istemesi, kişi açısından kendisi olmaya son vermek istemesi demektir.

Nietzsche dünyadaki her şeyin bağlantılı olduğunu düşündüğünden, kişinin kendisinin farklı olmayı istemesinin aynı zamanda tüm dünyanın farklı olmasını istemesi anlamına gelir. Bu gerçek şimdi, Nietzsche'nin iblisin teklifine niçin yalnızca iki karşılık verilebileceğini ortaya koyduğunu da açıklıyor. Eğer kendimin veya hayatımın bir parçasını kabul edersem, bu durumda onunla ilgili her şeyi ve yanı sıra tüm dünyayla ilgili her şeyi de kabul ederim; ama ne kadar küçük veya önemsiz olursa olsun, herhangi bir parçayı reddedersem, bu durumda tüm hayatımı ve onunla birlikte tüm dünyayı reddederim. Bunun arası yoktur.

Şimdi ebedi tekerrürün bu değişkesi genelleştirilip dünyadaki her şeye uygulanabilir. Önceki görüşümüz (C) şimdi şu hali alır:

> (C') Eğer bir hayat teki, hatta bu hayatın içindeki tek bir an da dahil olmak üzere dünyadaki herhangi bir şey tekerrür edecek olsaydı, bu durumda dünyadaki her şey tam da aynı şekilde tekerrür ederdi.

Nietzsche *Şen Bilim*'de kendi görüşünü muhtemelen tam da bu şekilde düşünmemişti henüz ve Kaufmann'ın da gösterdiği gibi (s.

188-189), o sırada geliştirme aşamasında bulunduğu güç istemi görüşüyle açıkça ilişkilendirmemişti. Bu çalışmada üzerinde durduğu soru, kişinin hayatını tekrar tekrar yaşama olanağına nasıl tepki vereceğiydi yalnızca. Ama temel atılmıştı. Daha sonra, 1881 ağustosunda anlamaya başladığı şey, "İnsan ve zamanın 6000 fit ötesinde" (*EH*, III, *Z* üstüne, 1), hiç kuşkusuz *Zerdüşt*'ün temel anlayışını oluşturan şey, içerimleri bu metnin başından sonuna dek çarpıcı bir biçimde mevcut olan şu fikirdir: Eğer başka bir hayata sahip olmuş olsaydık, sonuçta bu *bizim* hayatımız olacaksa, kaçınılmaz olarak zaten yaşamakta olduğumuz hayat olmak zorundadır. Dolayısıyla, zaten yaşamakta olduğumuz olan ve bu nedenle tam da, dakikası dakikasına, en iğrenç ve en korkunç ayrıntılarına kadar zaten olmuş olduğu gibi tekerrür etmek zorunda olacak olan dünyanın tamamen aynısının parçası olmadan tamamen aynı hayat olamaz.[14]

Dinleyecilerine "yeryüzüne bağlı kalmayı ve ... dünya ötesi umutlardan ... söz edenlere inanmamayı" buyuran (*Z*, Önsöz, 3) "tanrısız" Zerdüşt, ebedi tekerrürde bu hayatın ve bu dünyanın mevcut olan tek hayat ve tek dünya olduğunu keşfeder: "Şu hayat – ebedi hayatınız!" (*KGW*, VI, 513). Tekrar yaşayacak olsaydık bile, bu olanak sonsuz kereler bize verilseydi bile, zaten yaşamakta ol-

14. 'Tözsel öznenin yadsınması her ne kadar bir kişinin eylemlerinin tümü aynı ölçüde temeldir' fikrine yol açabilse de, bu yadsımanın (C) veya (C') gibi bir teze yol açmayacağı öne sürülebilir. Yani, 'eylemlerim benim açımdan aynı ölçüde temel olsaydı, bu durumda olası her dünyada aynı hayat çizgisine sahip olurdum' fikri doğru olabilirdi. Ama bu, hayat çizgim bu dünyada iki veya daha fazla başarılı evre içerseydi, bu aşamalar tamamen aynı olmak zorunda olurdu anlamına gelmez. Bununla birlikte, bu itiraza cevaben, bu bağlamda evre nosyonunu nasıl anlayacağımızı sorabiliriz. Gelecekteki bir gerçekleşimi tüm hayatımın bir evresi olarak addetmek için, bu saptamanın gerekçesi olarak daimi bir özne fikrine ulaşmak zorunda kalırdık. Ama Nietzsche'ye göre, özne (eylemlerimin bütünlüğü) ölümümle birlikte kaybolur. Ancak zaten bu hayatta doğmuş olduğum gibi tekrar doğsaydım ve tıpkı bu sefer büyüdüğüm gibi büyüseydim, *kendimin* tekrar yaşadığını saptayabilirdim. Ama öyle görünüyor ki, bundan, tekrar yaşasaydım ben ve tüm dünya (tartışmakta olduğum dünya tasviri göz önünde bulundurulduğunda) zaten olmuş olduğumuz gibi olurduk, sonucu çıkmaktadır. Bu nedenle, bu görüşü Nietzsche'ye yalnızca tözsel özneyi yadsıması temelinde ve bir kişinin hayatının her parçası müteakip her parçayı gerektirir ve dolayısıyla, tek bir parça ancak şu anda kendisini önceleyen ve izleyen aynı parçalarca öncelenip izlenirlerse tekerrür edebilir şeklindeki daha güçlü görüşe başvurmaksızın atfedebiliriz.

duğumuz hayatın aynısı verilirdi bize yalnızca. Öyleyse, hayatımız kurtarılacaksa, şimdi kurtarılacaktır, farklı bir sonraki-hayatta değil. "Öbür" dünya, Nietzsche'ye göre aldatıcı bir yalan olduğu kadar kavramsal bir imkânsızlık da teşkil etmektedir.

Nietzsche, eylemlerimin tek tek her birinin benim ne olduğum açısından eşit ölçüde temel olduğunu düşündüğünden, ikinci, farklı bir hayatın imkânsız olduğuna inanır. Peki ama niçin bu görüşü kabul etmek zorunda olalım? Önemsiz ölçüde farklı olan eylemler – örneğin, önemsiz bir rastlantı sonucu biraz farklı giysiler giymiş olmam– kişiliğim açısından yalnızca önemsiz farklılıklar oluşturmak durumundadır. Nietzsche'nin bu tür farklılıklara ağırlık vererek, önem atfederek onları hesaba katması gerekmez mi?

Doğrusunu söylemek gerekirse, Nietzsche'nin konumu, bir kişinin eylemlerinin her birinin kayıtsız şartsız kişinin kimliğinin eşit ölçüde bir parçası olduğu görüşüne dayanmaktadır: Olası hiçbir değişiklik yoktur. Ama psikolojik bir düzeyde, ebedi tekerrür bu soruya daha komplike bir yanıt verebilir; çünkü bir eylemin gerçekleşmesi bir anlamda verili ve değiştirilemez olsa da, bu eylemin önemi ve dolayısıyla, nihayette Nietzsche'ye göre, tam da mahiyeti değişken olabilmektedir.

Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken ilk şey, hayatımın, önemsiz görmeye başladığım bir şeyin yegâne istisnailiğiyle birlikte –örneğin, bir kez uyumsuz bir kravat takmış oluşum– zaten gerçekleşmiş olduğu şekliyle tekrarlanmasını istememin benim münasebetsizliğim olacağıdır. Niçin bu olayın farklı olmasını istemem gerekir ki; öncelikle gerçekleşmiş olması benim için önemli değilse, niçin bunu fark edeyim, diğerleri arasından seçip çıkarayım ve umursayayım ki? Önemsiz olaylar tam da bizimle birlikte kalmayı sürdürmeyen olaylardır; hayatımıza ilişkin kendi imgemizin bir bölümünü bile oluşturmazlar. Nietzsche hayatımızın bizim kendimizin umursadığımız yönlerini umursamaktadır: bizim için önemli olan, hayatımıza karakterini veren ve bizim gözümüzde olduğumuz kişiyi belirleyen yönleri. Bazı insanlar giyim kuşamı gerçekten de oldukça önemsiz bulur. Uyumsuz bir kravat takmanın kendileri için fazla bir önemi olmayan kişiler ise, bunu tekrar yaşama olasılığı –yani çoktan böyle yapmış olmaları düşüncesi (tabii bu sonuçta akıllarına gelirse)– yüzünden u-

mutsuzluğa kapılıp, tiksinti duyup kendilerini yiyip bitirmeyeceklerdir. Aynısı, herhangi birinin önemsiz bulduğu herhangi bir şey için de geçerlidir. Hayatımızın yalnızca önemsiz ölçüde farklı özelliklerinin farklı olmasını istemek, öncelikle bunların farkında olmamız koşuluyla, önemli ölçüde kendimiz gibi olmayı istemek anlamına gelir. Ama tam da, belirli bir özelliğin farkında olmamız gerçeği, bunun bizim için, itiraf etmeye yanaşacağımızdan daha önemli olduğunu akla getirebilir.

Öyleyse, genelde kendimizi görüş şeklimiz açısından önemli olan nedir? Nietzsche'ye göre –iki nedenden ötürü– bu soruya verilebilecek bir yanıt yoktur. Birincisi, farklı bireyler açısından tamamen aynı şekilde geçerli olan bir yanıt yoktur. Nietzsche'nin perspektivizmi şu yaklaşımı ileri sürer: "'Bu *benim* iyim *benim* kötüm' diyenler kendilerini keşfetmişlerdir; 'Herkes için iyi, herkes için kötü' diyenlerse bununla köstebeğin ve cücenin susmasına yol açmış olur ... 'Bu *benim* yolum; sizinki nerede?' –böyle yanıtladım bana 'yolu' soranları. Çünkü yol –yoktur da ondan" (*Z*, III, 11; cf. *KGW*, VI, 493). İkinci nedense, zamanın akışında tikel her bir birey açısından neyin önemli olduğu sorusuna verilecek sabit bir yanıtın olmamasıdır. Yaşantılarımız ve eylemlerimizin göreli önemi temelli olarak belirlenemez; daha çok, üzerinde hafife alınamayacak ölçüde denetim sahibi olduğumuz bir özelliktir. Nietzsche her ne kadar tüm eylemlerimizin kendi doğamız açısından eşit ölçüde önem taşıdığına inansa da, bunun yanı sıra, bu eylemlerimizin doğamızla nasıl bağlantılı olduğunun, aslında nasıl bir doğa oluşturduklarının her zaman için açık uçlu bir soru olduğunu da düşünmektedir: Eylemlerimiz arasındaki ilişkileri nasıl algıladığımız, davranışlarımız açısından hangi örüntüleri tipik ve belirleyici kabul ettiğimiz, bu örüntülere hangi eylemlerin dahil olduğu ve bu örüntüler açısından kalıcı içerimlere sahip olduğu ve hangilerinin dahil olmadığı ve kalıcı içerimlere sahip olmadığı, bunların yalnızca istisnalar ve tesadüfler mi olduğu; Nietzsche tüm bunları, sürekli farklı yanıtlar doğuran sorular olarak kabul etmektedir. Nietzsche'nin bazen *Übermensch* (Üstinsan) olarak adlandırdığı karakter, temelde kişiliğin akışkanlığının farkındadır. Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ün Öndeyiş'inde ve başlangıç bölümcelerinde *Übermensch*'i tanıttığında rastlanan sürekli "kendini-alt etme"

üzerindeki vurgusunu açıklayan da işte bu akışkanlıktır.

Karakterin akışkanlığı da, ebedi tekerrürün "sonuçta ulaşılabilecek en yüksek onaylama formülü" (*EH*, III, Z üstüne, 1) işlevini taşıyabilmesinin nedenini açıklamaktadır. "Kurtuluş Üstüne" (*Z*, II, 20) başlıklı bölümcedeki tartışma, bir hayatın ancak bütünüyle kabul edilmesi koşuluyla haklı çıkarılabileceğini öne sürer. Bunun belirtisi de, tamamen bu hayatın ve dolayısıyla dünyadaki her şeyin bütünüyle tekrarlanması arzusudur. Bu ise, bu hayatta ve bu dünyada hiçbir şeyin herhangi bir şekilde farklı olmasını istememiz gerektiği anlamına gelir. Diyelim ki, birisi Zerdüşt'ün düşüncesini kabul etmeye yanaşıyor, tekrar olmayı isteyeceği gibi olmayı denemeye kalkışıyor, *Übermensch* gibi olmaya çalışıyor (cf. *Z*, I, 1, 6). Bu başarılabilecek bir proje midir?

Böylesi bir çabanın karşısına iki ciddi zorluk çıkardı. Birincisi, geleceği denetleme gücümüz Zerdüşt'ün bazen öne sürdüğü kadar mutlakmış gibi görünmüyor; çünkü herhangi verili bir zamanda mümkün olan şey, daima zaten olmakta olanlar tarafından, geçmişimiz ve şimdimiz tarafından sınırlandırılmaktadır. Nietzsche'nin "kendi kendine dönen çark" imgesi bu bağlamda çok fazla basit görünür. İkincisi, naif ama kolay saldırılamayan bir bakış açısından geçmişimiz şu an bizim için belirli görünecektir. Çoktan olup bitmiş ve üzerlerinde bundan böyle kontrol sahibi olamadığımız olaylardan oluşur. Bunlar arasında, haklı olarak bir daha tekrarlanmasını asla istemeyeceğimiz, pişmanlık duymaktan kendimizi alamayacağımız deneyimler ve eylemler, karakter özellikleri ve hatta kişiliğimizin tüm evreleri ve hayatlarımızın parçaları olmaya yükümlü olanları bulunmaktadır. Bunlar sabittir. Peki şimdi geçmişimizin bu kabul edilemez parçalarını nasıl kabul edebiliriz?

Zerdüşt'te Nietzsche'yi bu tür sorular meşgul eder:

> Geçmişte yaşayanları kurtarmak ve tüm "böyle idi"yi "böyle istedim"e çevirecek biçimde yeniden yaratmak –bir tek buna kurtarma derim ben ... İsteme özgürleştirir; peki nedir bu kurtarıcıyı bile zincire vuran? "Böyle idi" –istemin diş gıcırtısının ve en gizli melankolisinin adıdır bu. Yapılmış olana karşı güçsüz olan, geçmiş olan her şeyin öfkeli bir seyircisidir. İstem geçmişe doğru isteyemez; zamanı ve za-

manın açgözlülüğünü kıramaması, budur istemin yalnızlıklar içinde gark olduğu en derin melankoli. (*Z*, II, 20)[15]

İnanılmaz bir şans eseri, pişmanlık duyacağımız herhangi bir şey yapmış olmadığımız veya kendi kendimizi kandırarak böyle bir şey yapmadığımıza kendimizi inandırmadığımız sürece, Nietzsche'nin tahayyül ettiği onaylama imkânsızmış gibi görünüyor. Geçmiş bizi yönelttiği gelecek ne olursa olsun bu geleceği yadsımaya zorlar. Nietzsche'nin görüşüne göre, kişiliğin her boyutu kişilik açısından eşit ölçüde temel olduğundan, hayatımızın (veya bu açıdan dünyanın tümünün) kabul edemediğimiz tek bir parçası bile varsa, bu durumda başka herhangi bir parçasını da kabul edemeyiz gibidir. Kişinin kendisini kısmen kabullenmesi, benliği en azından bazı özelliklerinden ayırabilmemizi öngerektirir. Bunlar, benliklerimizi yadsımaksızın yadsıyabileceğimiz özelliklerdir ve bu nedenle bu özellikler yalnızca tesadüfi olabilir. Yine de, tesadüfi olan hiçbir özellik yoktur.

Gelgelelim, Nietzcshe, kurtarmanın yine de olanaklı olduğuna inanmış gibidir, ama kuşkusuz kurtarmayı kendine özgü alışılmadık biçimiyle kavrar: "Kişi tüm diğer davranışlarında kendisini 'cennetteymiş gibi' hisset*mese* de, kendisini 'cennette' hissedebilmesi, 'ebedi' hissedebilmesi için nasıl *yaşaması* gerektiğine dair köklü içgüdü –'kurtuluş'un psikolojik gerçekliğidir bu kendi içinde. Yeni bir hayat biçimi, yeni bir inanç *değil* yoksa" (*A*, 33). Nietzsche, yeni bir hayat biçimi sayesinde geçmişin bile değiştirilebileceğine inanır. Bu yeni hayat biçiminde geçmişin kendisi de yenilenir: "Bir yaratıcıdır istem. Her 'böyle idi' bir kırıntıdır, bir bilmecedir, kor-

15. Burada sunduğum görüşle bağlantısız olmayan bir tekerrür görüşü, yönelim ve vurgu bakımından farklılıklar içermekle birlikte, Pierre Klossowski tarafından sunulmuştur; *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969). Bununla ilgili bir alıntıya David Allison'un *The New Nietzsche* (New York: Dell, 1977), s. 107-120 başlıklı çalışmasında rastlanabilir. "İstemin zamandan hoşlanmaması"nın kasti bir "metafizik" değişkesi, istemin bu hoşnutsuzluğunu geçiciliğin öneminin azaltılması olarak ve sonuçta zamansız gerçek bir dünya inşa etme çabası olarak kavrayan Heidegger tarafından sunulur, "Who Is Nietzsche's Zarathustra?" (Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?), Allison, *The New Nietzsche* (Yeni Nietzsche), s. 72-78. Heidegger bu yorumu *Nietzsche* (Pfuleingen: Neske, 1961), I, 255-472 başlıklı çalışmasında oldukça ayrıntılı bir şekilde geliştirir.

kunç bir tesadüftür –ta ki yaratıcı istem ona 'Ama ben böyle olmasını istedim' diyene dek. Yaratıcı istem ona 'Ama ben böyle olmasını istiyorum; ben böyle olmasını isteyeceğim' diyene kadar" (*Z*, II, 20). "Geçmişe doğru" bu tür bir isteme, geçmişi gerçekten etkisiz kılamaz. Yine de, öncelikle geçmişin ne olduğunu tam olarak söylemek kolay değildir. Geçmişin olayları kaçınılmaz olarak bir anlatı aracılığıyla ve bir anlatının içine yerleştirilir ve farklı anlatılar da tümüyle farklı olaylar üretebilirler. Nietzsche'nin altını çizdiği nokta tam da budur. Bir kez daha, geçmiş eylemlerimin her biri, bugün neysem o olmamın zorunlu koşuludur şeklindeki görüşü üzerinde düşünmektedir. Şimdiki benliğimi nasıl gördüğüm, tam da geçmişimin doğasını belirleyici biçimde etkiler. Bir anlığına bile olsa, tekrar olmayı isteyeceğim gibi olsam, bu durumda tekrarlamak istediğim benlik açısından temel ve kurucu olan ve şimdi yeni bir şekilde tekrar tanımlanan tüm geçmiş eylemlerimi de kabullenirdim. Geçmiş temelinde kabul edilebilir bir gelecek yaratarak bu geleceği olanaklı kılan her şeyi haklı çıkarır ve kurtarırız; ve bu da her şeydir: "Öğrettim onlara ... insanlarda kırıntı olan, bulmaca ve korkunç tesadüf olan ne varsa, hepsini birleştirip tek bir bütün yaratmasını; yaratıcı olarak, bilmece çözücü olarak ve tesadüflerin kurtarıcısı olarak, onlara geleceği yapmaya çalışmayı ve yarattıklarıyla olmuş olan her şeyi kurtarmayı öğrettim" (*Z*, III, 12).[16] Öyleyse, şimdiyi kabul etmek, şimdiye yol açmış olan her şeyi kabul etmek demektir. İşte bu anlamda, kişi artık çoktan olmuş olandan "Böyle olmasını istedim" diye söz edebilir. Geçmişin önemi ve mahiyeti, Nietzsche'ye göre tıpkı başka her şeyin önemi ve mahiyeti gibi, ilişkilerinde yatmaktadır. Geçmişin önemi özellikle, gelecekle olan ilişkisinde yatar. Gelecek henüz gelmediği için de, ne geçmişin önemi ne de mahiyeti henüz çözülmüştür.

Öyleyse, geçmiş bir anlamda değiştirilemez. Bu, Nietzsche'nin eğer tekrar yaşayacak olsaydık, tümüyle aynı hayatı yaşardık şeklindeki görüşünde içerilmektedir. Nietzsche, geçmişimizin olaylarının meydana gelişini verili kabul ederek benliğimizin

16. Nietzsche geçmişin yeniden yorumlanmasından sık sık söz eder, özellikle de geçmişin "yıkılması" veya "yok edilmesi" olarak kurtuluş nosyonuyla bağlantılı bir şekilde geçmişin yeniden yorumlanmasından; cf. *Z*, I, 16; *GM*, II, 24.

tümünü kabullenmeyi istettiren bir şeye, geçmişimizin olayları temelinde ulaşmaya çalışmamız gerektiğini düşünür. Bu noktada, yapmış olduğumuz her şeyi kabulleniriz; çünkü geçmişin her parçası kendi başına gereklidir ve bir arada, bizim ne isek o olmamız (kendimiz olmamız) açısından bizim için yeterlidir. Ancak bu şekilde geçmiş değiştirilir. Geçmişi şimdiye bağlayan anlatı değiştirilir ve hatta geçmişimizdeki tesadüfler bile eylemlere, sorumluluğunu kabullenmeyi istediğimiz ("Böyle olmasını istedim") ve dolayısıyla, tekrarlanmasını istediğimiz olaylara çevrilebilir.

İdeal durumda, geçmişteki her şey tümüyle bu şekilde kurtarılır. Kişi zamanla barışıp dost olabilir: "Karşıma sırf tesadüflerin çıkabileceği zaman geçti" (*Z*, III, 1). Bu barışma, geçmişin öneminin, geçmişin gelecek açısından taşıdığı öneme dayandığı fark edilmeksizin sağlanamaz. Bunu görme yetersizliği, "sonucunun sorumluluğunu üstleneceği hiçbir şeyi olmayan, uğruna mücadele edeceği hiçbir şeyi olmayan ve geçmişte veya gelecekteki herhangi bir şeye şimdiden daha yüksek değer biçmeyen kölenin mutluluğu"nu üretir (*BT*, 11). Kısıtlayıcı durumda ise, insanları "dün veya bugünle ne denmek istendiğinden bihaber olan" hayvanlardan, yaratıklardan ayırır (*UM*, II, 1). Ama yanı sıra, bu tür bir mutluluğun tam tersini de üretebilir –kişinin önemini tamamen verili kabul ettiği bir geçmişi kara kara düşünmek boyuna. Zerdüşt'ün "beti benzi atmış suçlusu"nun yaptığı şeydir bu. "Bunu yaptığında amelinin dengiydi; ama bu yapıldıktan sonra bunun imgesine katlanamadı. Artık kendisini hep bir amelin amili olarak görüyordu ... Dışta tutulma onun özü oldu çıktı" (*Z*, I, 6). Yalnızca başkalarına değil, kişinin kendi kendisine de yöneltmiş olduğu hınçtan (*GM*, III, 15), şimdiki mutsuzluğu "bir nebze suçluluk, bir parça geçmişin içine" katarak (*GM*, III, 20) açıklayan hınçtan da bu tür bir kara kara düşünme sorumludur. Nietzsche *Zerdüşt*'te (I, 18), yapılan bir kötülük için kin gütmek yerine bir düşmanın bir tür iyilik yaptığını göstermek daha iyidir diye yazar. Yapılan bir kötülüğe, verilen bir zarara hınç beslemek yerine, bunu başka bir gelişme için malzeme olarak kullanmak ve böylece sonuçta bir zarar oluşturmasını engellemek daha iyidir. *Soykütüğü*'nde tablo daha da karmaşık bir hale bürünür: "Kişinin düşmanlarını, talihsizliklerini, hatta yaptığı yanlışları, kötülükleri ciddiye almada u-

zun süre beceriksiz olmak –kendilerinde biçim verme, şekillendirme, sağlığına yeniden kavuşma ve unutma gücünün aşırılığı bulunan güçlü, eksiksiz doğaların göstergesidir bu" (*GM*, I, 10).[17]

Geçmiş bir olayı ciddiye alabilir ve bunu, temel bir parçası olabileceği karmaşık, ahenkli ve bütünlüklü bir örüntüyle birleştirmeye çalışabiliriz. Ya da, bunu ciddiye almayı reddedip, başka bir eylemle bir istisna barındırmayan hiçbir önemi ve hayatımız ve karakterimiz açısından hiçbir kalıcı etkisi olmayan bir olaya dönüştürebiliriz. Olay önemsizse hınçtan eser yoktur. Eğer önemsiz değilse ve eğer, Henry James'in de ortaya koymuş olabileceği gibi, bu olayı kişiliğimizle bağdaştırmada başarılı olduysak, bu olay ve geçmişe ait tüm diğer şeylerin bir araya gelip kendilerini değiştirdiklerini, melankoli ve mutsuzluğu, tutkuyu, acıyı ve çabayı deneyim ve bilgiye, geleceğin malzemesine dönüştüren bu havaleden geçmekte olduklarını görmeyi başarıyorsak, hınç gene ortalıkta görünmez; çünkü geçmişin benlik üzerindeki etkilerinin ve dolayısıyla bu benliğin de değişmeden kalması gerektiğini düşünmek için bir neden kalmaz ortada. Herhangi bir eylemin veya herhangi bir rastlantının tek başına zararlı veya yararlı olduğunu düşünmek için bir neden kalmaz. Her olayın karakteri, kişinin sürekli değişen benliği açısından barındırdığı nihai içerimlere dayanır.

Öyleyse, bir hayatın haklı çıkarılması, Nietzsche'ye göre, kişinin şimdiyi kabul ederken, yanı sıra geçmiş olan her şeyi de kabul ettiği anlarda yatmaktadır; çünkü kişi belki de geçmişte bir şeyi istememiş olsa da, artık buna başka bir şekilde sahip olamayacaktır. Bu ideal örnekte kişi hakkındaki her şey eşit ölçüde kendisinin parçası olacak ve parçası olarak görülecektir ve her eylemde tezahürünü bulacaktır: "Ah dostlarım, bir ananın çocuğunda olması gibi benliğiniz de yaptığınız işte olsun *–sizin* erdemle ilgili ilkeniz bu olsun" (*Z*, II, 5). Bu bana, kişinin herhangi bir açıdan farklı olsaydı her açıdan farklı olacağı ve eğer bir hayatın içindeki herhangi bir şey değişseydi, içindeki her şeyin paramparça olacak şekilde örgütlenmiş olacağı kısıtlayıcı bir örnek gibi görünüyor.

17. Nietzsche'nin yapıtlarında bu çarpıcı temaya sık sık rastlanır. *Cf. Z*, I, 18; *Z*, II, 7; *GM*, III, 16; ve *WP*, 233; Nietzsche *WP*, 233'te şöyle yazar: "Bir deneyime katlanamamak zaten bir dekadans göstergesidir."

Bu durumda, ebedi tekerrür gerçekten de "en yüksek onaylama formülü"nü oluştururdu; çünkü bu tür bir kişi, eğer sonuçta meydana geldiyse herhangi bir koşulda da meydana gelecek şeyi etkin bir biçimde isterdi: Hayatının her tekil parçasının, diğer her parça tarafından da zorunlu olarak izlenecek olan, ebedi tekrarlanışını, yani. Genelleyecek olursak, bu tür bir kişi aynı zamanda, herhangi bir durumda gerçekleşecek olanı da isteyecektir: Dünyadaki her şeyin, geçmişe veya şimdiye ait, rastlantısal veya kasıtlı, iyi veya kötü her şeyin ebedi tekrarlanışı.

Kendini kandırma aracılığıyla bu proje açısından özellikle ciddi bir sorun yaratılır; bizi, aslında yapmadığımız halde bu ilişkiyi yaşama ve dünyaya yakınlaştırdığımıza inandırabilecek bir kendini aldatma aracılığıyla. Sözgelimi, yalnızca kendimin, hayatımın ne uğruna olduğunu, ne anlamı olduğunu görmesini engellemek için, kendimin hayatımın büyük ve tatsız parçalarını gerçekte olduğu gibi görmesini, hatta sonuçta sadece görmesini önlemek için hayatımı tekrarlamak istiyor olabilirim. Bu çok ciddi bir zorluktur; çünkü Nietzsche, gerçekte bir hayatın parçasını neyin oluşturduğu ve neyin oluşturmadığının saptanmasına büyük bir özgürlük tanır. Öyleyse, hayatımın tekrarlanması umudu, kendim olmam beklentisi, tam da hayatımın çok küçük bir parçasıyla ilgilenmekte olduğum ve benliğimi tüm yönleriyle görmeyi reddettiğim için beni heyecanlandırabilir.

Nietzsche sonuçta bu zorlukların farkındaydı kuşkusuz. Örneğin, iblisin sorusunu sorduğu an kişinin "en yalnız yalnızlığı" olarak tanımlamasının nedeni budur: Kişinin büyük bir olasılıkla kendisine karşı en dürüst olduğu andır bu. Nietzsche'nin, Zerdüşt'ün sonunda tekerrür düşüncesini kabul ederken çektiği büyük zorluğu vurgulamasının nedeni de budur. Nietzsche her iki durumda da, kişinin iblisin sorusunu onaylayıcı biçimde yanıtlamaya başlamadan önce ne denli yoğun ve acılı bir iç hesaplaşmanın gerekli olduğunu öne sürmeye çalışmaktadır. Ama *hiçbir şeyin* farklı olmaması arzusunun, *her şeyle* hesaplaşılmasını ve bunun yapılmış olduğunu saptamanın dahi bağımsız bir yolu bulunmadığını öngerektirmesi, yine de üzerinde durulması gereken bir noktadır. Bu daha da vahim bir sorun; çünkü eylemlerimizin toplamıyla, bütünlüğüyle hesaplaşılabilecek hiçbir kesin anlam yokmuş gi-

bidir: Hatta bir kişinin eylemlerinin "toplamı"ndan söz etmek mümkün olabilir mi? Bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, içhesaplaşma sürecinin sonu bile olmayabilir.

Ama ne var ki, Nietzsche bu hesaplaşmanın (veya yeniden yorumlamanın) sonsuzluğunu, kendi görüşünün tamamen kabul edilebilir bir sonucu addediyor olabilir pekâlâ. Şu an öne sürmek istediğim gibi, Nietzsche herhangi bir şey farklıysa her şey farklıdır şeklindeki ideal örneğine bir kez daha kusursuz anlatı, kusursuz öykü anlayışını model alıyorsa, bu özellikle doğru olurdu. Bu tür bir öyküde hiçbir ayrıntı önemsiz değildir, hiçbir şey yersiz, değişken, gelişigüzel veya rastlantısal değildir. Her "Niçin?"in – sonuçta asla bir yanıt olmayan– "Niçin olmasın?"dan daha iyi bir yanıtı vardır. William Labov'un yazdığı gibi: "Saçma öyküler, susturucu 'Ne olmuş yani?' yanıtıyla karşı karşıya kalır. Her iyi anlatıcı sürekli olarak bu soruyu geçiştirir; anlatısı sona erdiğinde, 'Ne olmuş yani?' demek, dinleyicisi için olanaksız olmalıdır."[18] Bir öykü kendinden bağımsız olarak dile getirilebilecek bir ahlâk dersinden yoksun olduğunda ille de saçma olmaz. Bir anlatı ana fikrinin sorusuna bu tür kısa bir yanıt verilmesine olanak tanıdığı için başarısız olur. Başarılı bir anlatıysa, sonuçta sorunun ortaya atılmasına bile olanak tanımaz. Anlatı daha soru sorulmadan yanıtını zaten almıştır. Anlatının kendisidir yanıt. Benzer şekilde, kusursuz bir hayat da kendi haklı çıkarılmasını sunar ve zaten kendi kendisinin haklı çıkarılması olur. Nietzsche'nin kendisi bu fikirlerden bazılarını öne sürer ve en iyi uğraklarını kendi yapıtlarında bulan yazarlara ilişkin bir tartışmada aşağıdaki gibi bir sonuca ulaştığında da edebiyat ve hayat arasındaki bağlantıya dair ipuçları verir:

> Her insan eyleminin, yoksa sadece bir kitabın değil, bu ya da şu şekilde başka eylemlerin, kararların ve düşüncelerin nedeni olduğunu dikkate alırsak; olan her şeyin olacak her şeyle ayrılmaz biçimde, sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu düşünürsek, asıl *ahlâka-aykırılığı* kavrarız,

18. William Labov, "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience" (Anlatı Analizi: Kişisel Deneyimin Sözlü Değişkeleri), içinde *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the American Ethnological Society* (Sözel ve Görsel Sanatlar Üstüne Denemeler: Amerikan Etnoloji Derneği Tutanakları) (Seattle: American Ethnological Society, 1966), s. 37-39.

yani devinimlinkini –bir kez hareket ettiğinde, tıpkı bir kehribar parçasının içindeki böcek gibi, tüm varoluşların genel bütünlüğünde [*in dem Gesammtverbande alles Seienden*] kıstırılıp ahlâka-aykırı kılınır. (*HH*, I, 208).

Bu model, ebedi tekerrürü Nietzsche'nin dünyayı yorumlanmayı bekleyen bir metin olarak sunan kapsamlı eğretilemeyle bağlantılandırır. Ve yorumlama da sonsuz bir süreç olduğundan, tek bir metnin bile eksiksiz veya kesin bir yorumu olamayacağından, bu model, bir hayatın tümünün doğru perspektife yerleştirilmesi amacıyla incelenmesinin (bu tür bir perspektifin var olabileceğini varsaysak bile) sonsuza dek sürmek zorunda olduğu gerçeğini açıklar ancak.

Ama daha da önemlisi, bu analoji Nietzsche'nin görüşünün ciddi güçlüklerinden ikisinin altını çizerken, görüşünün iki temel özelliğini de ön plana çıkarır. Nietzsche'nin işin mantıksal doğruluğu açısından, bir kişinin hayatının herhangi bir şekilde farklı olamayacağına ve yine ancak aynı kişinin hayatı olabileceğine inandığını öğrendik. Nietzsche'nin, sahip olunan her özellik öznesi açısından aynı ölçüde temeldir, bir özne sahip olduğu özelliklerden başka bir şey değildir ve sahip olunan bu özellikler de bir şeyin diğer şeyler üzerindeki etkilerinden başka bir şey değildir şeklindeki görüşünü tartışmış bulunuyorum. Bu görüş, "Eğer ... yerine ... yapmış olsaydım, bu durumda ... yerine ... olmuş olacaktım" biçiminde karşı-olgusal hiçbir doğru önermenin olamayacağını içerimler. Sahip olduğum özelliklerdeki herhangi bir değişiklik, daha önce tanımlanan zincirleme reaksiyon aracılığıyla, yaşamakta olduğum dünya kadar olmakta olduğum kişiyi de tümüyle ortadan kaldıracaktır. Bundan dolayı, *ideal hayat*, kişinin kendisini bu şekilde tahayyül etmesinin imkânsız olduğunun kavranmasına ve yukarıdaki gibi herhangi bir *karşı-olgusal önermenin* doğru olmasını hiç *istemeyecek* türden bir kişi haline gelmeye dayanır.

Bu edebi model, gerçek bireyler yerine edebi karakterler üzerinde yoğunlaşarak, Nietzsche'nin kendine özgü görüşüne ilişkin sezgisel bir açıklama sunar. Edebi karakterler, ortaya çıktıkları, meydana geldikleri anlatılarda kendileriyle ilgili ifadeler tarafından kullanılırlar: Aslında, kendileri hakkında söylenenlerden

ne daha fazla ne de daha az bir şeydirler. Bu karakterlerle ilgili her ayrıntı en azından prensipte, bir ana fikir barındırır; bu ölçüde de karakter açısından temeldir. İdeal duruma göre, bir karakter açısından tek bir eylemi bile değiştirmek hem bu karakterin hem de karakterin ait olduğu öykünün bozulmasına neden olur. Öykünün tutarlılığının sağlanabilmesi için (ve bu fikrin kendisinin tutarlı olduğu varsayılarak) başından sonuna örtüşen değişiklikler yapmamız gerekecektir ve böylece tümüyle farklı bir öykü yaratmış oluruz; eğer herhangi bir şey farklı olsaydı, gerçekten de her şey farklı olmak zorunda olurdu.

Örneğin, Anna Karenina, Vronsky'ye âşık olmayabilir miydi? Kocasını terk etmeyebilir miydi? Oğlunu daha az sevebilir miydi? Aslında olduğundan daha az uzlaşımsal olabilir miydi? Oblonsky'nin kız kardeşi olmayabilir miydi? Edebi karakterler hakkında bu tür soruların yanıtlanması olanaksız değilse de en azından çok zordur. Edebi durumun tam da bu özelliği, Nietzsche'nin ideal kişi ve kusursuz hayat görüşüne temel teşkil etmekte ve harekete geçirmektedir.

Ama aynı zamanda, tam da bu olgu, Nietzsche'nin tutumuyla ilişkili ciddi sorunlardan birini de oluşturur; çünkü edebiyat, tartışmakta olduğum türden karşı-olgusal önermeleri desteklemese bile, Nietzsche'nin edebi örnekten bizzat hayata genelleme yapmasının haklı bir tarafı olmaması söz konusu olabilir yine de. Nietzsche'nin kendisinin, herhangi basit bir ayrımı kabul etme konusundaki isteksizliği dile düşmüştür. Ama bunlar arasındaki temel farklılığın, tam da gerçekliğin, Nietzsche'nin edebiyat üzerinde çok fazla yoğunlaşarak evrensel olarak yanlış addettiği türde karşı-olgusal önermeleri destekleyebilmesine dayandığı öne sürülerek buna karşı çıkılabilir.

Öyleyse, ideal kişiyi ideal bir edebi karaktere ve ideal hayatı da ideal bir öyküye benzetmesi, Nietzsche'nin görüşünün birinci temel özelliğidir.[19] Tam da bunun, aynı zamanda, Nietzsche'nin

19. Gary Shapiro, benimkine bütünüyle ters bir ebedi tekerrür okuması sunuyor: Shapiro bu görüşü, tam da anlatı nosyonuna bir saldırı olarak kavrıyor. Shapiro'ya göre, hem Zerdüşt hem de Nietzsche'nin *Deccal*'de betimlediği haliyle İsa için "deneyimin bütünlüğü kendine tamamen yeterlidir ve dışsal açıklamalara ihtiyaç duymamaktadır ... Ebedi tekerrür anlatı-karşıtı bir düşüncedir; çünkü olaylar dizisinde hiçbir yalıtılmış fail tanımaz, yalnızca tüm olayların

görüşünün ilk ciddi zayıflığı olduğu da öne sürülebilir. Ama bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin insanların hayatları ve karakterlerinin estetik, örgütsel özelliklerini vurgulaması, kendi görüşüne daha önemli bir itiraz oluşturmuyor olabilir. Kitabın son bölümünde de, Nietzsche'nin bu görüşü yerleştirdiği özgün kullanımın, bu itirazı tamamen etkisiz kılabileceğini göreceğiz.

Bu estetik model, Nietzsche'nin yaklaşımının ikinci bir özelliğini ve belki de yanı sıra, yaklaşımına eşlik eden başka bir zorluğu açığa çıkarmaktadır. Bu zorluk, *ahlâki* bir boyutu düşünmeye mecbur bırakıldığında kişinin ne hissedebileceğine ilişkindir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, edebi bir karakter kusursuz bir karakter olabilir ama aynı zamanda bu kusursuz karakter ürkütücü bir kişiyi temsil edebilir. Nietzsche'nin insanlara sanki edebi karakterlermiş gibi, hayata da sanki edebi bir yapıtmış gibi baktığını varsayarsak, önerdiği ideal hayatın içeriğini belirsiz, tanımsız bırakmaya niçin bu kadar istekli olduğunu, hatta buna niçin can attığını anlayabiliriz pekâlâ. Açıktır ki, Nietzsche kişinin eylemlerinin tutarlı, kendini ayakta tutan, çok iyi güdülenmiş bir bütüne dönüşecek biçimde nasıl bir araya getirildiği sorusuyla, bu eylemlerin kendileriyle ilgilendiğinden çok daha fazla ilgilenmektedir. Bütünün, aralarından seçilecek tek bir eylemin diğerleriyle uygun biçimde ilişkili olduğu eylemlerden oluşması koşulu sağlandığında, karakteri ne olursa olsun, herhangi belirli bir eylem bu bütüne pekâlâ yerleştirilebilir. Edebi karakterlerin anlaşılması ve bu karakterlere değer biçilmesi açısından merkez teşkil eden, edebi karakterlerin eylemlerinin niteliği değil, bu değerlendirmedir. Nietzsche'nin eylem tekleri ve tüm olaylar genelde

---

karşılıklı bağlantısını tanır, hiçbir anlatı başlangıcı, ortası veya sonu kabul etmez, ama yalnızca sürekli oluş döngüsünü kabul eder; tüm anlatıların dayanağını, yani bireysel faili oluşun çemberinde çözme eğilimindedir"; "Nietzsche's Graffito: A Reading of *The Antichrist*", *Boundary*, 2, 9-10 (1981), 136; ayrıca bkz. Shapiro, "Nietzsche Contra Renan", *History and Theory*, 21 (1982), 218. Shapiro yanı sıra, bu özneyi "The Psychology of the Recurrence" (Tekerrürün Psikolojisi) başlıklı basılmamış el yazmasında da tartışmaktadır. Nietzsche'nin herhangi bir türden ayrıksı olay tahayyül etmediği konusunda hemfikir olmakla beraber, bu yolla failleri ya da herhangi başka nesneleri "ayrıştırmadığı"nda ısrar ediyorum. Daha çok, benim de öne sürmekte olduğum üzere, onları tam da anlatı çabalarıyla tesis edilmiş karmaşık inşalar olarak görmektedir.

kendilerinde bir karakter barındırmazlar şeklindeki görüşü bile, bu modelle açıklanabilir. Nietzsche'nin bir eylemin önem ve anlamının tüketilemeyeceğine ve bu eylemin kişinin hayatının bütünüyle olan ilişkisine dayandığına inandığını görmüştük. Edebi bir karakterin bir özelliği veya bir eylemi bu şekilde haklı çıkarılabilir ve önemi de, bu karakterin ve karakterin ait olduğu anlatının diğer özellikleriyle olan ilişkisinde kavranabilir.

Artık, Nietzsche'nin, birisinin yaptığı hataları kişinin uzun süre ciddiye almaması gerektiği, erdemin kişinin yaptığı şeye değil, yaptığı şeyin kişinin tüm benliğinin, kişinin "kendi istemi"nin (*Z*, I, 1) dışavurumu olup olmadığına bağlı olduğu görüşünü açıklayabiliriz. Bunlar bir kez daha tümüyle edebi karakterlerin değerlendirilmesiyle ilişkili olan fikir yürütmelerdir. Karakter olarak erdemleri, Nietzsche'nin gerçek insanlar için de temel olduğunda direttiği bu tutarlılığa dayanır tam da. Karakterler ait oldukları anlatıyı oluşturan olayların geri kalanı açısından inandırıcı ve temel nitelikte olduğu sürece, yazarlar, *ahlâken* tiksindirici karakterler yaratmalarından ötürü suçlanmazlar. Nietzsche'nin kendisinin büyük bir hayranlık beslediği bir yazardan (cf. *TI*, IX, 45; *A*, 31) alınan, konuyu aydınlatıcı bir örnek de, bir karakter olarak muhteşem, bir insan olaraksa iğrenç olan *Yeraltından Notlar*'ın anlatıcısıdır. Zaman zaman edebi simalara doğrudan doğruya ahlâki görünen bir tarzda yaklaştığımız doğru olsa da, yaklaşımımıza temel teşkil eden değerlendirmeler bir kez daha estetik değerlendirmelerdir. Ahlâka-aykırı bir karakter saçma olduğunda, kötü örgütlendiğinde veya öyküde temel bir işlev üstlenmediği için zalimliği nedensiz olduğunda bir kusur oluşturur: yani, olduğu haliyle varlığı için ortada bir neden bulunmadığında ve "Niçin?" sorusuna verilebilecek tek yanıt "Niçin olmasın?" olduğunda.

Ama tam da bu olgu, şimdi, Nietzsche'nin yaklaşımıyla ilgili ikinci bir sorun olarak görünmektedir. Nietzsche'nin böylesine hayran olduğu tümüyle bütünlüklü kişi ahlâken itici olabilir pekâlâ. Daha sonra göreceğimiz gibi, Nietzsche'nin "ahlâka-aykırılığı", sık sık birbiriyle karıştırılan bencillik ve zalimliğe kabaca düzülen bir övgü değildir (cf. *D*, 103). Bununla birlikte, birisinin Nietzsche'nin ideal hayatına pekâlâ ulaşabileceği ama yine de tiksindirici olmaktan aşağı kalmayabileceği yollu rahatsız edici

düşünce varlığını korumaktadır hâlâ.[20] Bizi doğrudan etkileyemeyen edebi karakterler açısından bu pek de önemli olmayabilir; ama bizi doğrudan etkileyebilen insanlar için önemli olduğu düşünülebilir. Belki de, Nietzsche'nin görüşü konusunda doğru bir yaklaşım, onun ideal hayatını, *Übermensch*'in hayatını, her biri bizzat Nietzsche'nin böylesine önemli bulduğu bütünlüğü ve tutarlılığı sergileyen pek çok tikel hayatın içine yerleştirilebileceği bir çerçeve olarak düşünmekten geçer.[21] Öyleyse, bu hayatlardan bazılarını, özellikle de başka bir açıdan zalimce veya sakıncalı olanları uygunsuz bularak dışlamak için bağımsız nedenler geliştirilmesi denenebilirdi. Bunun nasıl başarılabileceğini bilmiyorum ve Nietzsche'nin kendisinin de sonuçta gerekli kuralları sunmakla pek ilgilendiğini sanmıyorum. Sanırım Nietzsche, sunduğu çerçevenin, kendisinin övmeyi isteyeceğinden daha fazla hayat tipiyle bağdaştığının farkındadır. Bu, onun "ahlâka-aykırılığı"na içkin bir risktir ve kendisinin de girmeyi istediği bir risktir. Ama aynı zamanda, ebedi tekerrürde barınan sınavın hiç de kolay geçilebilecek bir sınav olmadığını da aklımızdan çıkarmamalıyız. Gereklerini yerine getiren bir benliğin veya bir hayatın inşa edilmesi son derece zor bir görevdir: Sanki her zalim kişi bunu karşılayacakmış veya sanki Nietzsche bu tür birçok hayatı kınayamazmış gibi bir durum söz konusu değildir. Ama ne var ki, Nietzsche dikkatini belirli tipleri kendi kusursuz çerçevesinden dışlamak üzerinde yoğunlaştırmamıştır. Bundan sonraki iki bölümde de göreceğimiz gibi, Nietzsche bu çerçeveye giren, uyan tek bir tipin yaratılması gibi zorlu bir görevin üstesinden gelmeye çalışmaktadır.

Bu nedenle, ebedi tekerrür modeline, Nietzsche'nin termodinamiğe dair yüzeysel düşünümlerinde değil, yazıya böylesine derin bir şekilde gömülmesinde rastlanacaktır. Nietzsche'nin ideal hayatını bir öykü modeli temelinde düşünürken, Proust'un *Remembrance of Things Past*'ınca (Geçmiş Şeylerin Anımsanması)

20. Bu itiraz yakın bir tarihte J. P. Stern tarafından öne sürülmüştür; *A Study of Nietzsche* (Nietzsche Üstüne Bir Çalışma) (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 120-121.

21. *Übermensch*'e ilişkin tam bu tür ikinci dereceden bir görüş, Bernd Magnus tarafından sunulmaktadır; "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*", *Review of Methaphysics*, 36 (1983), 633-659; Magnus Stern'in itirazını s. 638-639'da tartışır.

sunulan özel biçimde düşünsek iyi olur. Bu kurmaca özyaşam öyküsünde anlatıcı, yazar olmak için sarf ettiği abuk sabuk çabalarında yaptığı tüm aptalca, önemsiz, anlamsız, tesadüfi, bazen de ürkütücü şeyleri en ince ayrıntısıyla aktarır. Tükettiği zaman, tanıştığı insanlar, farklı dönemlerde benimsediği görüşler ve değerler, ailesine karşı takındığı tutum, sevgilileri ve hizmetkârları, topluma girme çabaları, davranışlarını biçimlendiren tutarsız ve genellikle de aşağılık dürtüleri ve yanı sıra daha pek çok şey hakkında yazar. Yine de, sonunda bir şekilde kendisinin yazar olmasını, tüm bu bağlantısız, tesadüfi olayları, en sonunda ilk kitabına başlama kararını almasına yol açan bütünlüklü bir örüntünün parçası olarak görmesini sağlayan da işte bu kopuk ve tesadüfi olaylardır. Anlatıcı bu kitabın, yazar olmak için girdiği abuk sabuk çabalarda yaptığı tüm aptalca, önemsiz, değersiz, anlamsız, amaçsız, tesadüfi, gelişigüzel, bazen de korkutucu şeyleri tüm ayrıntısıyla anlatacağını söyler bize. Kitap, tükettiği zaman, tanıştığı insanlar, farklı dönemlerde benimsediği görüşler ve değerler, ailesine karşı takındığı tutum, sevgilileri ve hizmetkârları, topluma girme çabaları, davranışlarını biçimlendiren tutarsız ve genellikle de aşağılık dürtüleri ve yanı sıra daha pek çok şey üstüne olacaktır. Ayrıca, bu bağlantısız, tesadüfi olayların sonunda bir şekilde kendisinin yazar olmasını, eninde sonunda bunları, tüm anlamsız, tesadüfi ... şeyleri anlatacağı ilk kitabına (henüz yazmaya başlamamış olduğu ama okuyucularının tam o an bitirmiş olduğu bir kitap) başlama kararı almasına yol açan bütünlüklü bir örüntünün parçası olarak görmesini nasıl olanaklı kıldığını da gösterecektir.

Proust'un anlatıcısının hayatının ille de Nietzsche'nin kendi özgün ideali olması gerekmediği gibi, asla olmamıştır da. Ama kusurlarına rağmen ve hatta tam da kusurları aracılığıyla, kusursuz bir hayat olan ve kusursuz bir hayat olarak görülen şeyi anlatan ve sonsuz biçimde kendi üstüne kapanmayı sürdüren bu kusursuz roman tarafından sunulan, üretilen çerçeve, ebedi tekerrür için olası en iyi modeldir.

Bu tür kusursuz bir hayata ulaşmak veya böylesi bir hayat yaratmak, bir anlamda zaten ortada olan şeyin sürekli yeniden-yorumlanması kadar eylem de gerektirir; çünkü benliğin tümü her

eylemde örtük olarak bulunmaktadır. Nietzsche, kusursuz bir hayat yaşamanın zaten ortada olan, benliğin ne olduğunu kavramak ve bu bilgiye göre yaşamak olduğunu düşünüyor gibidir. Ama bu bilgiye göre yaşamak, kaçınılmaz olarak, zaten olmuş olanla bütünleştirilmesi gereken ve yeniden-yorumlanması zaten ortada olmayan bir benliğin yaratılması veya keşfedilmesiyle sonuçlanacak olan yeni eylemler içerecektir. Yaratma ve keşfetme, bilgi ve eylem, edebiyat ve hayat arasındaki bu karşılıklı etkileşim, Nietzsche'nin benlik anlayışının merkezinde yatmaktadır. Bu gerilim önümüze şimdi de, Zerdüşt'ün en kafa karıştırıcı öz-betimlemelerinden birini anlama görevini çıkarıyor: "Tepeden tırnağa *böyle*yimdir oldum olası: Çekerim, yukarı çekerim, kendime çekerim, kaldırırım; çeken, eğiten, yetiştiren, bir zamanlar kendi kendine şöyle öğüt veren biri, hem boş yere değil ha: Kendin ol! Neysen o ol!" (*Z*, IV, 1).

Nietzsche'nin kendisi Zerdüşt'ün öğüdüne kulak verir. Kendine özgü biçimde, bu öğüdü hayatının amacı olduğu kadar yapıtının konusu kılarak izler; tutarlı bir biçimde, temelde başka hiç kimsenin değil; kendi yolu kılan ve *kendi* yolu olarak gösteren bir tarzda bu öğüde uymaya çalışır.

VI
Kişi nasıl kendi olur

> İnsanlar daha iyi bir gelecek yaratmak istediklerini haykırıyorlar daima. Bu doğru değil. Gelecek hissiz bir boşluktur, kimseyle bir ilgisi yoktur. Geçmişse hayatla dolu, bizi sinirlendirmeye, canımızı sıkmaya, bizi öfkelendirip aşağılamaya, bizi kendisini yıkmaya veya onarmaya teşvik etmeye can atıyor. İnsanların geleceğin efendisi olmayı istemelerinin tek nedeni geçmişi değiştirmek.
>
> Milan Kundera, *Gülmenin ve Unutuşun Kitabı*

Varlık ve oluş, Nietzsche'ye göre hiç de yaygın olarak varsaydığımız şekilde ilişkili değildir birbiriyle. "Oluş", der Nietzsche, "nihai şeylere başvurmaksızın açıklanmalıdır ... Oluş nihai bir hali hedeflemez, 'varlığa' akmaz" (*WP*, 708). Nietzsche'nin felsefecilere yönelttiği pek çok eleştiriden biri ("insanlar her zaman felsefeci olagelmişlerdir"), felsefecilerin değişenden uzaklaşıp, olan üzerinde üzerinde yoğunlaştığıdır: "Ama hiçbir şey *olmadığı* için, felsefecilere 'dünya'ları olarak bırakılmış olan tek şey imgelemdir" (*WP*, 570). Nietzsche'nin düşüncesi, tam da görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım fikrine karşı çıkmasıyla belirginlik kazanır: "Gerçek dünya –ortadan kaldırdık onu. Hangi dünya kaldı geride? Görünür olan belki? Ama hayır! *Gerçek*

dünyayla birlikte görünür olanı da ortadan kaldırdık" (*TI*, IV, 6). "'Gerçek dünya' ve 'görünür dünya' –bu şu demek: uydurularak yaratılan dünya ve gerçeklik" (*EH*, Önsöz, 2).[1] Nietzsche, bu karşıtlığın kendisinin anlaşılır olduğunu yadsımaktadır: Görünür dünya ve bir yalanla yaratılan dünya –antitezdir bu." Ayrıca, bu antitezin saçmalığının "Burada görünüşten söz edebilme hakkından eser bile yok" (*WP*, 461; cf. 567).

Nietzsche, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrıma saldırmakla kalmaz; yanı sıra, daha önce gördüğümüz gibi, bu ayrımın kökenine ilişkin psikolojik bir açıklama da öne sürer. Bu ayrımın, benliğin bir şekilde düşüncelerinden, arzularından ve eylemlerinden bağımsız olarak, ilaveten tesis edilmiş bir töz olduğu inancımızın dışsal dünyasına bir yansıtmadan ibaret olduğunu iddia eder. Dil, der, "her yerde ... bir amil ve bir amel görür; isteme genelde neden olarak inanır; egoya, varlık olarak egoya, töz olarak egoya inanır ve ego-töze duyulan bu inancı tüm şeylere yansıtır –ancak bu yolla 'şey' kavramını *yaratır* ... varlık kavramı yalnızca türevsel olarak ego kavramından hareketle ortaya çıkar" (*TI*, III, 5).

Nietzsche'nin "şeylere duyulan inancın psikolojik türevi" iddiasının barındırdığı güçlükleri zaten tartışmıştım (*WP*, 473). Şimdi, Nietzsche'nin genelde şeyler ve özelde de benlik arasında kabul edildiğine inandığı kapalı analojiyi ele almamız gerekiyor. Nietzsche, her iki kavramın da aynı şekilde uygunsuz olduğuna inanır; "oluş ... 'varlığa' akmaz" fikri büyük ölçüde dünyaya olduğu kadar benliğe de gönderme yapar. Ama bu durumda, bu bölümün başlığındaki sözü nasıl açıklayacağız? Nietzsche'nin akıllardan çıkmayan pek çok felsefi aforizmaları arasında bu en akılda kalıcı olanını, Nietzsche'nin düşünsel özyaşam öyküsünün, ironik bir yerindelikle yazacağı son kitap olan *Ecce Homo*'nun alt-başlığını oluşturan "Kişi nasıl kendi olur" (Wie man wird, was man ist)

1. Ama bu karşıtlık, *Tragedyanın Doğuşu* kadar eskiye götürülemez; bkz. 2. bölüm. Paul de Man'ın başka bir açıdan, bu çalışmanın retoriğinin, belirtik argümanı açısından o kadar önem taşıyan görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımı zayıflattığını göstermeye yönelik görkemli olan girişimi beni hâlâ ikna edemedi; ayrıca bkz. Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1980), s. 79-102. Bu bölümde bu yapıta ilişkin diğer başvurular metinde parantez içinde belirtilecektir.

cümlesini nasıl yorumlayacağız.[2]

Bu cümle kuşkusuz Nietzsche'nin geçici imgelemine (kasıtlı da olabileceği gibi) tesadüfen yakalanmış olan çok zekice bir dil oyunu olabilir yalnızca. Ama bu, fazla kolaya kaçan bir açıklama olurdu ve doğru olmazdı. Bu cümlenin arkasında yatan fikir ve doğrudan cümlenin kendisi, *Ecce Homo*'da başka yerlerde de geçer (II, 9 ve III, *UM* üstüne, 3) ve aslında ikisine de, baştan sona tüm yapıtlarında rastlanabilir. Nietzsche 1874'e kadar uzanan erken bir tarihte *Schopenhauer as Educator*'da (Eğitimci Olarak Schopenhauer), *Untimely Meditations*'larının (Mevsimsiz Düşünceler) üçüncüsünde ilk kez benzer bir ifade kullanır: "Kitleye ait olmak istemeyenlerin yalnızca kendilerini hafife almayı bırakmaları gerekir; bırakın, kendilerine 'Kendin ol [*sei du selbst*]! Şu an yapmakta, düşünmekte, arzulamakta olduklarının tümü, sen kendin değilsin' diyen vicdanlarını dinlesinler" (*UM*, III, 1).[3] Formül *Şen Bilim*'de basitleştirilmiştir: "Vicdanınız ne diyor? –Ne isen o olmalısın [*du sollst der werden, der du bist*]" (*GS*, 270). Aynı çalışmanın sonlarında Nietzsche, kendisi ve kendisinin ait olduğu insan tipi için eylemlerinin "ahlâki değeri"nden endişe duyanların aksine, "biz kendimiz olmayı isteyenler" diye söz eder (*GS*, 335). Son yapıtlarında da, Zerdüşt'ün şöyle dediğine tanık oluruz: "Bir keresinde öğüt veriyordu kendi kendine, hem de boş yere değil ha: Ne isen o ol!" (*Z*, IV, 1). Kısacası, bu cümle Nietzsche'nin düşüncesinin merkezine olmasa da, en azından temel parçasına uzanır.

2. Nietzsche *Ecce Homo*'yu yazmaya 15 Ekim 1888 tarihinde, kırk dördüncü doğumgününde başlamış ve üç haftadan daha kısa bir sürede 4 Kasım günü bitirmişti. Bu süre zarfında ve Ocak 1889'daki nihai çöküşünden önce, *Nietzsche Wagner'e Karşı*'nın ve *Dionysos-Dithyramben*'in metnini de bir arada toplamıştı; ama her iki yapıt da, zaten yayımlanmış yazılardan oluşuyordu ve yeni bir şey içermiyordu.

3. Kişinin kendisi olması fikri, Erwin Rohde'ye yazdığı 3 Kasım 1867 tarihli bir mektubun gösterdiği üzere Nietzsche'yi en azından öğrencilik yıllarından beri büyülemişti; bkz. *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, der., (Berlin: de Gruyter, 1975-), I, 2, 235. Nietzsche bu "önemli cümleleri" Pindar'ın ikinci *Pythian Ode*'sinde, l. 73: *genoi hoios essi mathōn* bulmuştu; ama kendisi, Pindar'ın bilgiye ve belki de özellikle yönetme sanatına yönelik göndermesiyle birlikte son cümleyi çıkarmıştı. Pindar'daki bu önemli ve zor pasaja ilişkin yakın tarihli bir tartışma için bkz. Erich Thummer, "Die Zweite Pythische Ode Pindars", *Rheinisches Museum für Philologie*, 115 (1972), 293-307.

"Ne isen o ol" cümlesi sorunludur, ama bunun tek nedeni, Nietzsche'nin oluş ve varlık arasındaki ayrımı yadsıması değildir. Nietzsche, bu ayrımın türediğini iddia ettiği, kendi hesabına bir özne olarak benlik fikrinin tam da kendisinin temelsiz bir buluş olduğuna iyiden iyiye inandığı için bu cümlenin yorumlanması daha da zorlaşmaktadır. Nietzsche şöyle der: "Böyle bir dayanak yok kesinlikle; eylemenin, etkilemenin, oluşun ardında bir 'varlık' yok; 'amil' amele eklenmiş bir kurmaca yalnızca –amelse her şeydir oysa" (*GM*, I, 13). Ama benlik diye bu tür bir şey yoksa, kişinin herhangi bir şekilde olabileceği herhangi bir şey de yok gibidir.

Eyleyen benliği eylemlerinin bütününe indirgerken, Nietzsche, bir ölçüde dünyadaki her nesnenin diğer her şey üzerindeki etkilerinin toplamıyla bir tutulmasına dayanan güç istemi öğretisine gönderme yapmaktadır bir kez daha. Görmüş olduğumuz gibi, bu görüş geleneksel olarak kavranmakta oldukları haliyle şeyleri hepten geçersiz kılmaktadır. Bu da benlik açısından zaten genel biçimde karşımıza çıkmış olan bir sorunu açığa vurur doğrudan doğruya: Bir failin eylemleri olarak hangi eylemlerin gruplaştırılacağını nasıl tespit edebiliriz; amellerinin "her şey" olması beklenen kimdir? Ama bu soruyu ciddi biçimde ortaya atabilmemizden önce bile, bir adım öne geçen şu pasaj yolumuza başka bir engel daha çıkarmaktadır: "Düşünen bir şeydir 'tin' –bu anlayış, 'düşünmeye' inanan bu yanlış içgözlemin ikinci bir türevidir: basitçe meydana gelmeyen, oluşmayan bir edim tahayyül edilir önce, 'düşünme'; ikinci olarak da, her düşünme ediminin, başka hiçbir şeyin değil, kendi kökenine sahip olduğu bir özne-dayanak: başka bir deyişle, *amel de amil de birer kurmacadır*" (*WP*, 477).[4] Bize bunun gibi başka hiçbir nesne bırakmıyor görünen bu saptırma tartışmasını şimdilik bir kenara bırakmamız gerekiyor. Bunun yerine, Nietzsche'nin her bir özneyi bir eylemler kümesine indirgemesini, görünüş ile temel teşkil eden gerçeklik arasındaki ayrımı yadsıdığı bağlama yerleştirerek işe koyulmalıyız: "Görünüş benim için artık ne ifade ediyor ki?" diye sorar Nietzsche *Şen Bilim*'de. "Bir özün karşıtı değil kesinlikle: Herhangi bir öz

4. Nietzsche *WP*, 668'de, 3. bölümde tartışılan, istemeyle bağlantılı benzer bir noktayı vurgular. Bu noktanın başka bir komplikasyonu ise *WP*, 675'te ortaya atılmaktadır.

hakkında, özün görünüşünün yüklemlerini adlandırmanın dışında ne diyebilirim ki!" (*GS*, 54). Bu iki görüş arasındaki bağlantı, aksi takdirde bizi ilgilendiren cümlenin belirgin bir yorumu gibi görünebilecek şeyi derhal bloke eder.

Bu tür bir yorum, Freudcu diyebileceğim çizgiler boyunca ilerlerdi. Kişinin hem olduğu hem de olması gerektiği benliği, nedenleri ne olursa olsun, bastırılan, gizli saklı kalan ve kişinin halihazırdaki mevcut bilinçli benliğinin görünüşü olduğu gerçekliği tesis eden düşünceler ve arzular grubuyla bir tutma, özdeşleştirme çabası olurdu. Doğal olarak bu yaklaşım, kişinin bilinçli düşünceleri ve arzularının, kişinin gerçekte ne olduğunun kavranması ve bunların yalnızca göstergeleri oldukları temeldeki düşünceler ve arzuların saptanmasının aracı olarak yeniden yorumlanmalarını olanaklı kılmaktadır. Sanırım bu ölçüde, bir keresinde şöyle yazmış olan Nietzsche'ye uyardı bu: "Zayıf, yetersiz bir erdemi dolup taşan zengin bir erdeme çevirmemizi mümkün kılan bir püf noktası yok; ama kıtlığını, karşımıza dikildiğinde bundan böyle bizi rahatsız edemeyecek, yaptığı açıklamayla artık yazgıya küsmemize neden olmayacak bir gereksinime dönüştürecek biçimde yeniden yorumlayabiliriz" (*GS*, 17). Bu pasaj, sonunda hesaplaşmamız gerekecek olan kendini-aldatma ile ilgili çarpıcı sorular ortaya atmaktadır. Ama şimdilik, yeniden-yorumlama üzerindeki vurgusuna rağmen bu görüşün Nietzsche'nin aforizmasını açıklamaya yetmeyeceğine dikkati çekmekle yetinmeliyiz. Nietzsche ve Freud arasındaki benzerlikler ve bağlantılar fazla ve derindir.[5] Ama kişinin benliğinin özünün her zaman bir yerlerde bulunduğunu, büyük ölçüde hayatın erken bir döneminde biçimlenmiş olduğunu ve bir tür kurtuluş beklediğini savunan bayağı bir Freudyen görüş, hem Nietzsche'nin benliğin kurmaca olduğu görüşüyle hem de görünüşe temel teşkil eden bir gerçeklik fikrini genellikle yadsımasıyla bağdaştırılamaz.

Ayrıca, bu yorum temelde, kişinin sabit, değişmez veya gerçek benliğinin bir yerlerde keşfedilmeyi beklediği görüşüne dayanmaktadır ki, dolayısıyla Nietzsche'nin hakikatin keşfedilmekte

5. Nietzsche ve Freud arasındaki bağlantılara ilişkin karmaşık bir tartışma için bkz. Paul Laurent, *Freud et Nietzsche* (Paris: Presses Universitaires de France, 1980), özellikle s. 169-186.

mi yoksa yaratılmakta mı olduğu sorusuna yönelik muğlak tutumuyla çelişmektedir: "'Hakikat' ... bir yerlerde bulunmayı veya keşfedilmeyi bekleyen bir şey değildir –aksine, yaratılması gereken ve bir süreci adlandıran, hatta daha çok, tek başına hiçbir amacı olamayan bir alt etme istemini adlandıran bir şeydir –hakikatin, bir *processus in infinitum* olarak, etkin bir belirleme olarak ortaya çıkarılması gerekir –yoksa, tek başına ele alındığında değişmez ve belirli olan bir şeyin bilincine varılması değil" (*WP*, 552).[6] Nietzsche aslında, hakikatin bir keşif nesnesi olduğu inancı ile ben-

6. Nietzsche'nin yaklaşımı, J. P. Stern tarafından *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 116, başlıklı çalışmasında ortaya atılan şu itirazı geçersiz kılmaktadır. Stern Nietzsche'nin *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'da geçen şu ifadesini aktarır: "Senin gerçek benliğin ... genellikle kendi benliğin addettiğin şeyin ölçülemeyecek derecede üzerindedir" (*UM*, III, 1). Stern, genellikle benlik addettiğimiz şeyi "toplumsal ... ve dolayısıyla, sahici olmayan benlikle" özdeşleştirir ve şu soruyu sorar: "Peki ama 'gerçek benliğinin' ölçülemeyecek derecede 'alışıldık benliğinin' altında yatıyor olması ve toplumun, toplumun uzlaşımlarının ve yasalarının bunun gerçekleştirilmesini şans eseri önlüyor olması da aynı ölçüde olası değil midir?" Ama Nietzsche, toplumdışı veya toplumsal-öncesi bir benliğin olabileceğine veya herhangi bir benliğin diğer benliklerle olan birtakım ilişkilerden bağımsız olarak var olabileceğine inanmaz. Bu nedenle, (kişinin duygudaşlıklarına dayanan) bu tür bir benliğin bastırılması ya da bastırıl*maması* gerektiğine de inanmaz. Cf. Richard Rorty'nin "insanın bastırılmaması gereken sahici bir benliğe, güç tarafından şekillendirilmiş varlığa *öncel* olarak var olan bir şeye sahip olduğu yönündeki Nietzsche-öncesi varsayıma" yaptığı gönderme, "Beyond Nietzsche and Marx", *London Review of Books*, 19 Şubat 1981, s. 6.

Bu bağlamda, Zerdüşt'ün benlikle (*das Selbst*) özdeşleştirdiği beden ile ("Ben" [*das Ich*] demesini olanaklı kılan) bilinçle özdeşleştirdiği tin arasında bir ayrımın çizildiği *Z*, I, 4'ten söz edilebilir. Zerdüşt, daha sonra, bedenin bilinci kendi amaçları doğrultusunda kullandığını iddia eder: "bedeni hor görenler" bile, bedeni küçümseyip ona karşı dönenler bile, aslında bilinçdışı benliklerinin, yani kendi bedenlerinin arzularını izliyorlardır. Bu ilk bakışta Freudcu görüşü anımsatıyormuş görünebilir. Ama aradaki benzerlik bana daha ileri gidiyormuş gibi gelmiyor. Söz konusu olan, bilinç ve bilinçdışını ayırıp ayırmaması değildir (bunu kesinlikle yapsa da) (bkz. Assoun, *Freud et Nietzsche*, s. 170-179). Aslolan, Nietzsche'nin bilindışı benliğin gerçek benlikle özdeşleştirileceğini düşünüp düşünmediği ve bilinçli hayatın görünür ve geçici yönlerine temel teşkil edenin değişmez bir gerçeklik olup olmadığıdır. Ama bu doğru değildir. Aksine, Nietzsche, değişmez bir benliğe sahip oldukları inancının tam da, atıfta bulunduğu insanları bedeni "hor görenlere" dönüştürdüğünü düşünür: "Aptallığınızda ve küçümsemenizde dahi ... benliğinize hizmet edersiniz ... benliğinizin kendisi ölmek ve hayattan göçüp gitmek ister" tam da "her şeyden önce yapacağı şeyi artık yapamadığı için: kendinin ötesinde yaratmayı" (*Z*, I, 4). Daha çok, parçanın bütünle ilişkili olması tarzında birbiriyle ilişkili olan bilinçli ve bi-

liğin değişmez, sabit bir nesne olduğu inancı arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşünür. Bir noktada, üyelerinin birbirlerinden çok fazla sır saklamamasının toplumsal gruplar açısından büyük önem taşıdığını yazar. Doğruculuk ihtiyacının, kişinin ne olduğunun "açık ve sabit göstergelerle" gösterilmesi yükümlülüğünün bu nedenden türemiş olduğunu belirtir. Ama bu doğruculuk, sonuçta makul bir talep olacaksa, "kendinizi bilinebilir addetmeniz gerekir, kendinizden saklanamazsınız, değiştiğinize inanmazsınız. Böylece, doğruculuk talebi, kişinin bilinebilirliğini ve değişmezliğini önvarsayar. Aslında, sürü üyesinde insan doğasına ilişkin olarak kesin bir inanç yaratılması eğitim meselesidir: Önce inanç icat edilir, sonra 'doğruculuk' talep edilir" (*WP*, 227).

Oysa Nietzsche aksine, "'böyle böyle*dir*' inancını 'böyle böyle *olacak*' istemine dönüştürme"yi istediğini yazar (*WP*, 593). Genelde, hakikati bir keşif nesnesi olarak düşünmek yerine, bir yaratım ürünü olarak düşünmeyi tercih eder. Benliğe yönelik tutumu da benzerdir. "Oldukları gibi olmak isteyen" insanlar tamamen "yeni, benzersiz, kıyaslanamaz olan, kendi yasalarını yaratan, *kendilerini yaratan* insanlar"dır (*GS*, 335; italikler bana ait). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, kişinin kendi benliğini yaratması veya aynı anlama gelen *Übermensch*'i yaratması fikri etrafında kurulmuştur. Zerdüşt ve keza müritleri sürekli "yaratıcılar" olarak tanımlanır. Nietzsche, az sayıdaki birkaç kahramanından biri olan Goethe'den "o kendisini yaratmıştır" diye söz ettiğinde ona en büyük övgüsünü yağdırıyordur (*TI*, IX, 49).

Yine de, Nietzsche'nin bu konuda da kaçınılmaz olarak sergilediği muğlaklığı anlamaya çalışmamız gerekiyor bir kez daha. Keşfedilmeyi bekleyen önceden var olan şeyler ve hakikatler bulunduğu görüşüne sürekli saldırmasına ve yaratma fikrini neredeyse gereğinden fazla vurgulamasına rağmen, Zerdüşt bir noktada gizemli bir şekilde şöyle der: "Kişi önce icat etmedikçe bazı ruhları asla keşfedemeyecek" (*Z*, I, 8). Çift anlamlı bu aynı görüş daha sonra, müritlerine "Önünde ancak diz çökebileceğiniz dünyayı yaratmak istiyorsunuz hâlâ" (*Z*, II, 2; cf. III, 3) dediğinde

---

linçdışı benlikler sürekli değişim ve gelişime yönelik bir eğilim taşırlar (*WP*, 659). Bu nedenle, kişinin sahici benliğinin ne olduğunun *keşfedilmesi* gibi bir mesele yoktur.

yine sahnede boy gösterir. Nietzsche her ne kadar "mantık aksiyomları ... bizim için gerçekliği *yaratma* araçlarıdır" (*WP*, 516) diye yazsa bile, yine de, "rasyonel düşünce bir kenara atamayacağımız bir sisteme uygun bir yorumdur" inancını taşımaktadır (*WP*, 522). Yapmak ve bulmak, yaratmak ve keşfetmek, yasalar dayatmak ve bu yasalar tarafından kısıtlanmak, karmaşık ve neredeyse uzlaştırıcı bir ilişki içinde bulunur. Yaratılarımız sonunda hakikatlerimiz olur ve hakikatlerimiz de yaratılarımızı sınırlandırır.[7]

Öyle görünüyor ki, bu durumda, benlik bir noktada keşfedilse bile öncelikle yaratılmalıdır. Bu nedenle, benliğin kendisi var olmadan önce, kendisi olan bir şey olmadan önce, nasıl olup da, kişinin kendisi olmasıyla (ne iseliğiyle) aynı şey olabildiğini anlama gibi zor bir sorunla karşı karşıya bulunuyoruz. Tersinden ele alacak olursak, eğer bu benlik olan bir şeyse, kişinin zaten olduğu şeyse, kişinin bu benlik olması hâlâ nasıl mümkün olabilir? *Bu* benlik nasıl olur da (bir başkasının veya herhangi birinin değil de) kişinin gerçekte olduğu şey olabilir ve niçin olması gerekir? En azından başka her şeyin üzerinde var olmanın önemli avantajına sahip olan, niçin özellikle kişinin halihazırdaki benliği değildir?

Çift anlamlı olsa da Nietzsche'nin benliğin yaratılması üzerindeki vurgusunun, "Ne isen o ol" cümlesinin görünüşte belirgin olan başka bir yorumunu safdışı bıraktığına dikkati çekmek için bir an duralım. Söz konusu bu yorum, kişinin kendisi (ne ise o) olmasının, içkin olarak kendisine uygun olan tüm kapasiteleri edimselleştirmesi anlamına geldiğini savunur. Bu tür bir görüşün

7. Bu çokanlamlılık, Harold Alderman'ın *Nietzsche's Gift*'inde (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1977) yansıtılır ama tartışılmaz. Sözgelimi, Alderman "Üstinsan yeryüzünün anlamıdır ... ama yine de, onun bu anlam olmasını *istememiz* gerekir ... Zerdüşt'teki Öndeyiş aslında hem bir şeyin olduğunu hem de bunun böyle olmasını *istememiz* gerektiğini söyler" diye yazar (s. 26). Başka bir yerde, Alderman *Z*, I, 1'i "Nietzsche'nin benliklerimizi yaratabileceğimiz –başka bir deyişle, karşılaşabileceğimiz– koşullara ilişkin önermesi" olarak tanımlar (s. 35). Alderman bu sorunu açıkça tartışmaz ama yine de bir yerde, "kişinin kendi olabilmesi için sınırlarını bilmesi gerekir; ancak böylece, karşılaşacak denli gelişebilir –kendi sınırlarıyla" diye yazar (s. 126). Kanımca bu, muhtemelen Nietzsche'nin çürütmeye çalıştığı görüşün (cf. *WP*, 495; *EH*, II, 9) keşif yönünü gereğinden fazla vurgulamaktadır. Alderman, kişinin sınırlarının zaten tesis edildiği görüşünü vurgulayarak, daha bireyci çizgilerde, (bu bölümde daha sonra eğileceğim) Aristotelesçi yorumu kabul ediyor görünmektedir.

Aristotelesçi çizgileri izlediğini söylemek tam anlamıyla doğru olmamakla birlikte, pozitif anlamda yanlış yönlendirici değildir. Bu inşa, edimsellik ve potansiyellik arasındaki ayrıma başvurarak, Nietzsche'nin cümlesinin mantıksal özgüllüklerinden bazılarına açıklama getirebilir, çünkü kişi (aslında potansiyel olarak) ne ise o olamayabilir. Ama sahip olduğu bu avantaja rağmen bu tür bir yorum iki ciddi zorlukla karşı karşıya bulunmaktadır. Birinci zorluk, kişinin kapasiteleri prensipte kullanılabilir olduğundan, kişi bunları edimselleştirecek olursa, aslında ne ise o *olmuş* olmasından kaynaklanır. Ama bu durumda, oluş kesintiye uğramış olur; tam da, Nietzsche'nin bunun olanaklı olmasını yadsıdığını görmüş olduğumuz anlamda "varlığa akmıştır". İkinci zorluk ise, oluşun içkin kapasitelerin gerçekleştirilmesi olarak kavranmasının, benliğin yaratılmasını zaten bulunan bir şeyin keşfedilmesine çok fazla benzer kılmasından doğar. Yine de, Nietzsche, şeylerin veya insanların doğasında temellenmiş önceden mevcut olanaklar bulunduğu fikrini, her ne kadar (gözden geçirmekte olduğumuz görüşe dayanarak) bu olanakların neler olduğunu önceden bilemesek de, tamamen çürütmeye kararlı görünmektedir: Tam da şeylerin "doğası" nosyonuna yönelik dağınık ama sistematik saldırısının önemli bir parçasını oluşturur bu.

Dolayısıyla, hâlâ bir benliğin, sahiden yaratılması gereken ve hiçbir şekilde varmış gibi görünmeyen bir benliğin nasıl olup da bir bireyin olduğu benlik addedilebileceğini açıklama sorunuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Ayrıca, Nietzsche sürekli değişim ile kalıcı hiçbir şey olmaması durumunun bir bütün olarak dünyayı karakterize ettiğini savunduğu için, tekrar tekrar döndüğümüz, Nietzsche'nin oluş, nihai bir hal hedeflemez görüşü önümüze başka bir sorun çıkarıyor: "Dünyanın devinimi eğer nihai bir hal hedefleseydi, bu duruma çoktan ulaşılmış olurdu. Ama tek temel olgu, dünyanın nihai bir durum hedeflemediğidir" (*WP*, 708).[8] Nietzsche aynı zamanda, tamamen aynısının her birey için geçerli

8. Bu fikir Nietzsche'nin notlarında genellikle ebedi tekerrürle bağlantılı olarak belirir. 5. bölümde önerdiğim gibi, tekerrürün bizim zaten "bitmemiş" dünyamızın sürekli kılınmış varoluşu olarak kabul edilmesiyle tamamen bağdaşmaktadır; cf. *WP*, 639: "Dünyanın istikrarlı bir duruma ulaşmak için çaba göstermediği, kanıtlanmış olan tek şeydir."

olduğunu da savunur. Örneğin, *Şen Bilim*'de "*pek çok* şeyin ve durumun bilinmesini sağlayan paha biçilemez bir araç" olarak tanımladığı "kısa süreli alışkanlıklar"a övgüler yağdırır (*GS*, 295). Aynı çalışmada daha sonra, sürekli değişim ve yenilenmenin hem kaçınılmaz hem de doğal olarak değerli olduğu yönündeki inancını ifade etmek için istem ve bir dalga arasında muhteşem bir benzetmeye başvurur:

> Bu dalga sanki bir şeyin peşindeymiş gibi nasıl da hırslı yaklaşıyor! Korkutucu bir hızla nasıl da adım adım ilerliyor şu girintili çıkıntılı kayalıkların en derin kuytularının üstüne üstüne! Değerli bir şey, çok çok değerli bir şey gizlenmiş olmalı sanki orada. –İşte şimdi de geri çekiliyor, biraz daha yavaş bu sefer ama yine de heyecandan bembeyaz kesilmiş; hüsrana mı uğradı acaba? Aradığını buldu mu? Hayal kırıklığına uğramış numarası mı yapıyor yoksa?– Ama çoktan başka bir dalga yaklaşmaya başladı, daha da hırslı deminkinden ve daha azgın, ruhu da gizlerle dolu sanki, öyle görünüyor, hazineleri bulacak sonuncusuymuş gibi. Böyle yaşar dalgalar –böyle yaşarız biz isteyenler de– Daha ne diyeyim. (*GS*, 310).

Sürekli değişim fikri, Zerdüşt'ün etrafında geliştirildiği temel anlayışlardan biridir: "Kalıcı her şey –bir kıssa bu yalnızca. Çok fazla yalan söyler şairler ... En iyi kıssalarsa zaman ve oluştan söz etmelidir. Bırakın tüm geçiciliklerin övgüsü ve haklı çıkarılması olsun bunlar ... Ey yaratıcılar çok daha acı ölümler olmalı hayatınızda: Böyle olmalısınız siz, tüm geçicilikleri savunan ve haklı çıkaranlar. Yeni doğmuş bir çocuk olmak için, çocuğu doğuran ana olmayı da istemelidir yaratıcı" (*Z*, II, 2).

Bu pasajlar, Nietzsche'nin kendisinin tüm geçiciliklerin savunucusu olduğunu gösteriyor. Ama böyleyse, sonuçta varlık diye bu tür herhangi bir şeyin bulunduğunu düşünemez: Bu durumda, oluş ve varlık arasında muhtemelen nasıl bir ilişki var olabilir ki? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Nietzsche'nin, tıpkı bu tür tüm geleneksel nosyonlar gibi, yapıtında ikili bir boyut varsayan kendi varlık nosyonunu incelememiz gerekiyor. Nietzsche her ne kadar, tarih ve değişime tabi olmayan herhangi bir şey olarak kavranan varlığın var olduğunu yadsısa da, kendisi varlığı yorumlarken

sürekli bu kavrama bel bağlamaktadır yine de. Öyleyse, Nietzsche'nin yorumu belki de şimdiye dek, aynı zamanda kesin bir tuhaflığa gömülmemesi durumunda önümüzü tıkayan çelişkilerden yakayı sıyırabilecek denli alışılmadıktır.

Ortaya atmakta olduğum sorulara ilişkin ilk yanıt pırıltısı, hâlâ önümüzde duran son engelin arasından sızıyor gibi. Nietzsche'nin, metafizik açıdan daimi bir özne olarak kavranan egonun bir kurmaca olduğuna inandığını daha önce öğrenmiştik. Ama yanı sıra, bu noktaya geldiğimizde zaten tahmin etmeye hazır olabileceğimiz üzere, Nietzsche'nin bir fail olarak kişinin en temel bütünlüğüne bile inanmadığını söyleyebiliriz. Yine de, Nietzsche'nin paradoksal biçimde, insan tekinin temel bütünlüğü olarak varsaydığımız şeye karşı duyduğu nefret ve bu şeyden anlaşılması zor kopuşu, sorularımızın çözümü için bir anahtar olabilir. Ayrıca, kendimizi anlamamız açısından olduğu kadar bizzat benliği anlamamız açısından da, Nietzsche'nin büyük katkılarından biri de olabilir.

Önce kopuş konusunu ele alalım. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ikinci cildini yazmakta olduğu zamana uzanan erken bir dönemde Nietzsche, tarih öğrencilerinin "metafizikçilerin aksine, kendilerinde tek bir ölümsüz ruh yerine birçok ölümlü ruh taşımaktan mutluluk" duyduklarını yazmıştı (*MOM*, 17). *Şen Bilim*'de ise, bilincin "organizmanın bütünlüğü"nü oluşturduğunu veya ona temel teşkil ettiğini çoktan yadsımıştı bile (*GS*, 11). Kuşkusuz, Nietzsche'nin burada sadece ve sadece, benliğin zaman içinde değişmeden kaldığını bildiğimizi varsaymak için her tür gerekçeye, her tür haklı temele sahip olduğumuzu yadsımakta olduğunu düşünebiliriz. Ama bu tür bir düşünce, Hume'un etkisi altında yazmış olan birtakım modern felsefeciler arasında yaygın olan kuşkucu bir konumun sonucu ortaya çıkardı, olsa olsa. Ne var ki, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den alınan ve bizim amacımız açısından temel olan şu radikal pasaj, Nietzsche'nin görüşünün tümüyle bu anlama gelmediğini kanıtlamaktadır:

> Ruhu yıkılmaz, ebedi, bölünmez bir şey olarak, bölünmez bir monad olarak, bir *atomon* olarak kabul eden inanç: Bu inancı bilimden söküp atmak gerek! Aramızda kalsın ama, "ruh"tan ille de kurtulmak ge-

rekmiyor sonuçta ... Ama ruh hipotezinin yeni uyarlamaları ve yararlı eklemeleri için yol açık; ve şu "ölümlü ruh" gibi, "öznel çokluk olarak ruh" gibi, "dürtüler ve duyguların toplumsal yapısı olarak ruh" gibi anlayışlar bundan böyle bilimde yurttaşlık haklarına sahip olmak istiyorlar. (*BGE*, 12).[9]

"Çokluk olarak özne" fikri, şu tipik pasajın yer aldığı *Güç İstemi*'nde sürekli boy gösterir: "Tekil bir özne varsayımı gereksiz belki de; etkileşimleri ve çatışmaları genelde düşüncemizin ve bilincimizin temeli olan bir özneler çokluğunu varsaymak da aynı şekilde caiz belki de? Ya da egemenliğin ait olduğu bir tür 'hücreler' aristokrasisini? Ortaklaşa yönetmeye ve nasıl hükmedeceğine alışık bir eşitler aristokrasisini de elbette?" (*WP*, 490). Aynı notta Nietzsche kendi "hipotezler" listesinde şunlara da yer verir: "çokluk olarak özne" ve "öznenin sürekli değişkenliği ve faniliği: 'Ölümlü ruh'". Nietzsche'nin tüm "bütünlükler yalnızca örgütlenme ve işbirliği olarak bütünlüktür" görüşüne ve "sadece çeşitli sıfatların bir temeli olarak icat edilmiş" olduğunu iddia ettiği (*WP*, 561) özneye duyulan inanca karşı çıkışını zaten ayrıntılı bir şekilde tartışmıştım. Tüm toplumsal ve politik kendilikler (entities) için bütünlük önvarsayılamaz; yalnızca sistemin öğeleri ortak bir amaca veya hedefe doğru yöneldiğinde başarılabilir, tabii sonuçta başarılması gibi bir durum söz konusuysa.

Nietzsche'nin, şöhretine rağmen, en azından Platon'unkinden daha eşitlikçi olan, benliğe ilişkin bu politik eğretileme, sanırım artık, değerlendirmekte olduğumuz cümlenin anlaşılması açısından bizi doğru yöne yönlendirebilir. Yaşayan bir öznenin veya bu açıdan herhangi bir şeyin zaten bütünlüklü olduğunu, bütünlüğünün kendi içinde barındırdığı bir şey olduğunu a priori varsaymak için hiçbir haklı gerekçemiz, temelimiz olmadığına inanır Nietzsche. Genelde bütünlük fikrinden de derinden derine kuşku duymaktadır: Zerdüşt'ün dediği gibi, "Kötü derim ona ve insan düşmanlığı –tüm bu Birlik ve Doluluk ve Devinimsizlik ve Tokluk ve Kalıcılık

9. Hakikat tartışmasıyla bağlantılı olarak, Nietzsche'nin bu pasajda bu hipotezleri kabul eden ve "tam da bu yolla ... *icat etmeye* ve kim bilir belki de keşfetmeye kendilerini mahkûm eden 'yeni psikologlar'dan" söz etmeyi sürdürmesi oldukça kayda değer bir noktadır (*BGE*, 12).

öğretilerine" (*Z*, II, 2).[10] Ama yine de, gelmiş olduğumuz bu noktada bizim için belki hiç de şaşırtıcı olmayacak biçimde, "budur benim tüm yaratımım ve mücadelem; bölük pörçük olanı, bulmaca olanı, korkunç tesadüf olanı bir Bütün oluşturacak şekilde birleştirmem ve yaratmam" (*Z*, II, 20; cf. III, 12) diye iddia eden de Zerdüşt'ün kendisidir.

Nietzsche'nin benliğin bütünlüğünü yadsıması da, güç isteriyle bağlantılı olarak hakkında zaten bilgi sahibi olmuş olduğumuz bir görüşten kaynaklanır. Bu ise, Nietzsche'nin şu görüşüdür: "Zihinsel" düşünme ve arzulama "edimleri" (tabii bunların geri kalan diğer edimleri temsil ettiği kabul edilerek), kendi içerikleriyle kopmaz biçimde bağlantılıdır; bunlar da diğer düşüncelerin, arzuların ve hiç kuşkusuz eylemlerin içerikleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır (cf. *WP*, 584, 672). Nietzsche öncelikle, bu tür bir edimi içeriğinden ayırma konusunda haklı olmadığımızı savunur; "ereğin" isteme'den sökülüp atılması, der, isteyi tamamen ortadan kaldırmak olur, çünkü yalnızca "*bir şeyi* isteme" söz konusu olabilir (*WP*, 668). Belirttiğimiz gibi, Nietzsche'nin isteme üzerindeki şiddetli ve hiç sonu gelmeyen vurgusuna rağmen, "istem diye bir şey yok böyle" (*WP*, 488; cf. 671, 715, 692) şeklinde sarsıcı ama yalnızca görünüşte çelişkili olan bir ifadeyi dile getirmesini olanaklı kılan da işte bu görüştür. Nietzsche'nin düşünmenin doğasına ilişkin konumu da tamamen benzerdir: "'Düşünme', epistemologların kavradığı şekliyle, vuku bulmaz: Süreçten bir öğenin seçilmesi ve diğer hepsinin ayıklanmasıyla ulaşılan oldukça keyfi bir kurmacadır, anlaşılırlık amaçları uğruna yapılan yapay bir düzenlemedir" (*WP*, 477; cf. 479).

Nietzsche'nin yaklaşımına temel teşkil eden değerlendirmeler şöyle olsa gerektir. Önce her bir düşüncenin ve arzunun içeriğini tüm diğerlerininkinden tecrit etme eğilimine gireriz; her zihinsel edimin, doğası diğer tüm zihinsel edimlerin içeriğinden bağımsız olan ayrık bir zihinsel içerik tasarladığını varsayarız. Filan filanın

10. Nietzsche'nin bütünlük kavramına ve diğer geleneksel "metafizik" kavramlara yönelik saldırısı, Heidegger'in Batı felsefesi ve Nietzsche hakkındaki yorumundan etkilenmiş bir kitapta çok iyi belgelenmektedir, Eugen Fink, *Nietzsche's Philosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960).

şöyle olduğu yollu düşüncem *oracıktadır* (yerli yerinde durmaktadır) ve gelecekte her ne düşünmeye, istemeye ve yapmaya kalkışacak olursam olayım, bu düşüncem ne ise o olarak kalır. Her ne kadar, daha sonra düşüncemin yanlış olması gibi bir ihtimal ortaya çıkabilirse de, önemi bir daha değişmemek üzere belirlenmiş ve teslim edilmiştir. Zihinsel edimlerimizi birbirinden tecrit ettikten sonra şimdi, her bir edimin içeriğini, bu içeriği tasarlayan edimden ayırmaya yöneliriz. Düşünüşüm, ilgili olduğu (veya "tasarladığı") şeyden ayrık olarak kabul ettiğimiz bir olaydır. Bu iki "soyutlamayı" tamamladıktan sonra bu sefer, bir özneye atfedebileceğimiz nitel açıdan benzer bir kendilikler (entities) – düşünceler veya düşünmeler– kümesiyle karşı karşıya gelmiş bulunuruz, öyle ki, bu özne tüm bu benzer ve dolayısıyla birbiriyle tamamen bağdaşan ve uyumlu olan edimleri icra ettiğinden, hiç tereddütsüz bu öznenin bütünlüklü olduğunu varsayabiliriz.

Bana öyle geliyor ki, Nietzsche'nin amelin kendisinin bir kurmaca ve amilin de "ikinci bir türev" olduğu kanısını sağlama alan da işte bu görüştür. Nietzsche, ilk etapta bir benlik anlayışı biçimlendirmeye çalıştığımızda genellikle yaygın olarak kendi zihinsel edimlerimizin içeriklerini hesaba katmada başarısız olduğumuzdan, benliği hiç düşünmeksizin tek bir bütün olarak kabul etme eğilimine girdiğimizi düşünüyor gibidir. Bu içerikleri soyutlama ve asıl benliğin ne olduğunu ortaya çıkarma amacıyla bizzat zihinsel durumların nitelikleri üzerinde yoğunlaşma stratejisinin izleri Descartes'ın *Meditations*'ına dek sürülebilir. Şüphe, anlama, onaylama, arzulama, muhalif olma, hayal etme veya algılama "düşüncemden ayırılabilir mi?" diye sorar Descartes. Bunların herhangi birinin "kendimden ayrı olduğu söylenebilir mi?" Açıktır ki, bu "yüklemler"den yalnızca zihinsel edimlerin kendilerini anlamaktadır Descartes, başka bir şeyi değil. Özellikle de içeriklerini dışlamaktadır: Hayal ettiğim şey yanlış olsa bile, "yine de, bu hayal etme gücü işbaşında olmaya gerçekten de son vermez ve düşüncemin parçasını oluşturur" diye öne sürer Descartes; gerçek olmayan bir şeyi algılıyor olsam bile, "yine de, en azından bana ışığı görüyormuşum gibi, sesi işitiyormuşum gibi ve ısıyı hissediyormuşum gibi geldiği tamamen açıktır. İşte bu, yanlış o-

lamaz," diye ısrar eder.[11]

Ama Nietzsche'ye göre, her "şey" etkilerinin ve özelliklerinin tümünün toplamından ne daha fazlası ne de daha azıdır. Hiçbir şey bu toplamdan *daha fazla* bir şey olmadığından, birbiriyle çelişen özellik kümelerinin tek bir özne üretmeye muktedir olduğu hiç de açık değildir: Elimizde, özelliklerinin ne ise o olduğunu gösterebildiğimiz bir özne zaten olmadığı sürece, birbiriyle çatışan özellikler farklı şeyler üretirler. Ama bir şey aynı zamanda özelliklerinin toplamından *daha az* bir şey de olmadığından, sıra benlik örneğine geldiğinde her özneye atfetmemiz gereken şey, her özneyi üretebilmek için kullanmamız gereken şey, bu öznenin içeriklerinden tecrit edilmişliğinde değerlendirilen zihinsel edimlerinin toplamı olamaz basitçe: "'Özne', bizdeki birçok benzer durumun, tek bir dayanağın sonucu olduğu kurmacasıdır: Ama durumların 'benzerliğini' ilk yaratan da yine bizizdir; bunları ayarlamamız ve bunları benzer kılmamızdır gerçek olan, yoksa onların benzerliği değil (–yadsınması gereken de budur daha çok–)" (*WP*, 485). Dolayısıyla, benliğe atfetmemiz gereken şey, içerikleriyle beraber edimlerinin toplamıdır: Her özne, yalnızca düşünüyor, istiyor ve edimde bulunuyor *olduğu* gerçeğiyle oluşturulmaz, yanı sıra tam da *ne* düşündüğü, istediği ve yaptığıyla da oluşturulur. Ve içerikleri bir kez kabul edince çelişkileri de kabul etmiş oluruz. Ne düşündüğümüz, istediğimiz ve yaptığımız, tutarlı bir toplam olacak olduğunda bile bu, nadir rastlanan bir durumdur. Düşüncelerimiz birbiriyle çelişir ve kendileri de tutarsız olan ve eylemlerimizce gizlenen arzularımızla çatışır. Nietzsche'nin söz konusu bu toplamla bir tuttuğu benliğin bütünlüğü de böylece ciddi biçimde çürütülmüş olur. Bu bütünlüğün tam da her organizmanın yerine getirdiği birçok edimin örgütlenmesinde ve tutarlılığında bulunacak, ortaya çıkarılacak bir şey olduğuna inanıyor gibidir Nietzsche; tabii sonuçta ortaya çıkarılması gibi bir durum söz konusuysa. Benliğin bütünlüğünü doğuran da bu edimlerin bütünlüğüdür, yoksa genellikle düşündüğümüz gibi birbiriyle çatışan eğilimlerimizi birleştiren tek bir benlik olgusu değil.

Bir yanda tutarlılık olarak bütünlük ve bir yanda da "nicel öz-

11. Descartes, *Meditation* II, der. ve çev. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross (New York: Dover, 1955), I, 153.

deşlik" olarak bütünlük arasında açık seçik bir ayrım yapma konusundaki görünüşte başarısızlığı, Nietzsche'nin görüşü açısından vahim bir zorluğa yol açıyor gibidir. Nicel özdeşlik tekilliktir. Benlik doğru şekilde örgütlenmeyip tutarlı olmasa bile, bunun yine de benliğin tekil bir şey olmasını engellemesi gerekmediği öne sürülebilir. Aslında, bu argüman, benlik ilk etapta tekil bir şey olduğu için sonuçta tutarlılığı ele alınabilecek tümüyle anlaşılır bir şeydir şeklinde devam eder: Aksi takdirde, tutarlılığı söz konusu olabilir mi? Birbiriyle çelişen düşünce ve arzu kümeleriyle karşı karşıya bulunduğumuz fikrinin kendisi, bunların tek bir kişinin düşünceleri ve arzuları olduğu varsayımına dayanır: Yoksa niçin, sadece ayrılmak yerine birbirleriyle çelişecek olsunlar ki?

Sonuçta, Nietzsche'nin bu benliklerin özdeşlik ve bütünlüğünün yaslandığı zeminlerle değil, yalnızca zaten bütünlüklü olan benliklerin tutarlılığı sorunuyla ilgilendiği şeklinde bir karşılık vermeye çalışabilirdik. Ama aslında, Nietzsche'nin her şeyin bir etkiler kümesi olduğu şeklindeki görüşü, tam da bu ayrımın bulanıklaşmasıyla sonuçlanmakta ve bu kolay, pek de ilginç olmayan yanıtı vermemizi engellemektedir. Bu tür etki kümelerinin ötesinde veya berisinde başka hiçbir şey olmadığı için, Nietzsche'nin istikrarlı bir şekilde, tikel bir bakış açısından hareketle kurulmuş olan bir etkiler kümesinin bütünlüğü dışında her nesnenin özdeşliğine ilişkin herhangi bir şey bulunmadığını savunabilmesi yeterince açık değildir; yani, Nietzsche'nin sonuçta tutarlılık ve nicel özdeşlik arasında bir ayrım tahayyül edebilmesi anlaşılır değildir. Ama bu durumda şu sorunun sıkıştırmasıyla karşı karşıya kalırız: Bazı çoklukları tekil bir benlik oluşturacak biçimde bir arada gruplaştırmamızı ve bu grupları, farklı öznelere ait olan diğerlerinden ayırmamızı olanaklı kılan şey nedir?

Bu noktada, bir kez daha, benlik konusundaki politik eğretilememize başvurabiliriz. Çok temel bir düzeyde, bedenin bütünlüğü benliğin bütünlüğü açısından gerekli olan ama sonuçta yeterli olmayan özdeşliği üretebilir. Nietzsche tamamen tutarlı bir biçimde, tüm bütünlükler gibi bedenin bütünlüğünün de mutlak bir olgu olmadığını savunur: "Bedenin sunduğu kanıt, muazzam bir çokluk açığa vurur" (*WP*, 518); *Güç İstemi*'nin 660. bölümcesi "Politik Bir Yapı Olarak Beden" başlığını taşımaktadır. Ama çoğu

durumda bu çokluk, bizim bakış açımızdan, tutarlı bir biçimde örgütlenmiştir; bedenin ihtiyaçları ve amaçları genellikle birbiriyle çelişkili değildir: "Beden ve fizyoloji, çıkış noktamız bu: Niye mi? –özne-bütünlüğümüzün doğasına ilişkin doğru fikre böyle ulaşırız da ondan, yani bir topluluğun başındaki hükümdar vekilleri olarak ('ruhlar' ve 'yaşam güçleri' olarak değil ama), ayrıca bu vekillerin yönetilenlere bağımlılığı ve bütün ile bu bütünün parçalarını olanaklı kılan koşullar olarak bir mertebeler düzeni ve işbölümü fikrine" (*WP*, 492). Beden "tek anlamlı bir çokluktur, savaş ve barış, sürü ve çoban" dediğinde Zerdüşt'ün vurguladığı nokta yine budur (*Z*, I, 4).

Tutarlı bir biçimde örgütlendiği için beden, birbiriyle çelişen düşüncelerin, arzuların ve eylemlerin tekil bir öznenin özellikleri olarak bir arada gruplandırılmasını olanaklı kılan ortak zemini oluşturur. Tikel düşünceler, arzular veya eylemler bedeni farklı yönlere yöneltir, onu farklı durumlara ve bağlamlara yerleştirirler ve hatta bedeni denetlemek için mücadele ettikleri bile söylenebilir. Tamamen aynı durum bedenin örüntüleri –yani, karakter özelliklerimiz– için de geçerlidir. Başat konumdaki alışkanlıklar ve kişilik özellikleri, başat oldukları sürece öznenin rolünü varsayarlar; eğretilememiz kapsamında, liderin rolünü varsayarlar. Eylemde sergilendiklerinde benliğin sesiyle konuşan da bu tür kişilik özellikleridir. Kendi tutarlılıkları ve bütünsellikleri, en azından bir süreliğine, "Ben" diyen özne olmalarını olanaklı kılar. Ama tartışmakta olduğum durumda liderlik sabit, durağan ve değişmez değildir. Farklı, hatta birbiriyle bağdaşmayan alışkanlıklar ve kişilik özellikleri aynı bedende yan yana bulunabilmektedir ve bu nedenle, farklı örüntüler farklı dönemlerde "naip" rolünü üstlenirler. Böylece, kendimizi zaman içinde farklı biçimlerde tanımlarız. Ve sık sık, devletin sesi için söz konusu olduğu gibi, "Ben" her zaman aynı şeye gönderme yapıyor görünse de, gönderme yaptığı içerik ve adına konuştuğu çıkarlar aynı kalmaz. Sürekli bir değişim süreci içinde bulunurlar. Bu süreç bazen daha büyük bir bütünlük doğrultusuna yönelebilir.

Ama en iyi ihtimalle ümit edilebilecek bir şey olan böylesi bir bütünlük kesinlikle önvarsayılamaz. *Akrasia* veya istemin zayıflığı ve kendini-kandırma gibi ve aslında sözünü etmeye bile gerek ol-

mayan gündelik tutarsızlıklar gibi fenomenler, bu tür bir tutarlılığa sürekli bir tehdit arz ederler. Wittgenstein bir keresinde şöyle yazmıştı: "Dilimiz eski bir şehir gibi görülebilir: iç içe geçmiş dar sokaklar ve meydanlardan, eski ve yeni binalardan ve çeşitli dönemlerde eklenmiş yapılardan oluşan bir labirent; düz muntazam sokaklardan ve binalardan oluşan bir sürü yeni ilçeyle çevrelenmiştir bu karmaşık ağ."[12] *Akrasia* ve kendini-kandırmayı konu alan yakın tarihli bir tartışmada Amélie Rorty, bu aynı eğretilemeyi benlik için kullanır. Rorty, benliği muntazam bir şebeke üzerinde inşa edilmiş çağdaş bir şehir olarak değil; daha çok, bir sürü yarı-özerk komşuluklar barındıran, bir noktadan diğerine dolaylı erişim yolları bulunan ve güçlü bir merkezi yerel yönetimden yoksun bir ortaçağ kenti gibi düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Rorty şöyle yazar: "Eyleyen benliği, gevşek bir alışkanlıklar konfigürasyonu olarak, farklı amaçların hizmetinde farklı evrelerde kazanılmış düşünce, algı, motivasyon ve eylem alışkanlıkları olarak kabul edebiliriz."[13]

Dolayısıyla, aynı zamanda özdeşliğini de oluşturan benliğin bütünlüğü, verili bir şey değil, kazanılan, ulaşılan bir şeydir; bir başlangıç değil, bir hedeftir. En iyi ihtimalle bir seviye meselesi olan ve düzenleyici bir ilkeyi temsil etmeye yakınlaşan bu tür bir bütünlük hakkında hiç kuşku duymaz Nietzsche. "Birlik"e ilişkin ilk pozitif değerlendirmelerinin arkasında bu yatar ve bunu etkin biçimde desteklemeyi ister. Çağdaşlarına hitaben, "baştan aşağı geçmişe ait karakterlerle yazılmışsınız ve bu karakterler de baştan aşağı yeni karakterlerle boyanmış: Böyle gizlediniz kendinizi kusursuz bir biçimde, tüm karakter yorumcularından" (*Z*, II, 14) diye yazdığında, yaktığı ağıt tam da bu bütünlüğün eksik oluşunadır.[14]

12. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953), 18. böl.

13. Amélie Oksenberg Rorty, "Self-Deception, Akrasia, and Irrationality" (Kendini-kandırma, Akrasia ve Akıldışılık), *Social Science Information*, 19 (1980), 920. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Felsefi Açıklamalar) (Cambridge, Mass.: Harvard Unversity Press, 1981), s. 71-114 başlıklı çalışmasında, benliği çok daha soyut bir düzeyde "kendi kendini sentezleyen" bir kendilik olarak açıklamaya çalışmaktadır.

14. Bu pasaj, ressamca ve edebi sözdağarcığıyla karakterize edilmektedir (*vollschreiben, überpinseln, Zeichendeuter* –bu son sözcük, Nietzsche'nin burada dayandığı astronomik ve astrolojik imgelemle, Kaufmann'ın çevirisinin

Nietzsche'nin görüşü, belki şu an şaşırtıcı gelebilecek biçimde, Platon'un *Republic*'teki ruh analizine benziyor görünebilir. Her ikisi de özneyi böler, her ikisi de benlik için politik bir eğretilemeye bel bağlar ve her ikisi de bir kez bu bölmeyi gerçekleştirince faili yeniden konumlandırma sorunuyla karşı karşıya kalır. Ama bu kıyaslamayla öngörülen koşullar kapsamında, iki görüş arasındaki farklılıklar yine de çarpıcıdır. Nietzsche'nin bireyden kopuşu, Platon'unkinden çok daha karmaşık ve çok daha az sistematiktir. Nietzsche, insan motivasyonunun yalnızca üç kaynağı bulunduğunu bildiren Platon'un görüşünü reddeder. Buna bağlı olarak da, Platon'un aklın hükmeden olması gerektiği kanısına şiddetle karşı çıkar. Nietzsche, çok fazla sayıda bağımsız dürtü ve karakter özelliği saptadıktan sonra, Platon'un aksine, benliğe hükmetmesi gereken sorunun her tikel durum için farklı bir yanıt gerektirdiğini düşünür. Bu doğrultuda, söz konusu bu yanıtın ahlâki değerlendirmelerce kısıtlanamayacağında ısrar eder.

Bir durumda başat olan tikel karakter özellikleri bazen rakip özellikleri basitçe önemsemeyip, onların varoluşlarını tanımayı bile reddedebilirler: Bu, kendini aldatma durumudur. Ya da, onları tanıyıp, kendi değerlendirmeleriyle aynı çizgiye sokmaya çalışırlar ve başarısızlığa uğrarlar: Bu da *akrasia* durumudur. Yahut da, süreç içinde hem kendilerini hem de muhaliflerini değiştirerek, bir tür birleşme sağlayıp onları bu yolla çekip çevirmeyi deneyebilirler: İdeal durumda keza bizim de peşine düştüğümüz

---

önerdiğinden çok daha fazla bağlantılıdır) ve Nietzsche'nin "kökensel" bütünlüğün tamamen eksik olduğunda ısrar ettiğinde direten yazarlara uygun olsa gerektir. Sanırım, Nietzsche söz konusu bütünlüğün verili olamayacağı ve tüm "boya tabakaları" ve farklı "yazılar" ortadan kaldırıldığında keşfedilmeyi beklemediğini (yani ortada hiçbir şeyin kalmayacağını) kabul ederdi. Ama bunu kabul etmesi, bu "karışık" (*bunt*) malzemeden bir bütünlük *inşa etmeyi* istemesini önlemez yine de; cf. *WP*, 259, 966. Karşıt görüşler için bkz. Stanley Corngold, "The Question of the Self in Nietzsche During the Axial Period (1882-1888)" *Boundary* 2, 9-10 (1981), 55-98, ve J. Hillis Miller, "The Disarticulation of the Self in Nietzsche", *The Monist*, 64 (1981), 247-261. *BGE*, 215 Kant'a yönelik imasıyla, benim görüşüm ile ilişkilidir: Tıpkı bazı gezegenlerin birçok güneş tarafından, bazen farklı renklerde güneşler tarafından aydınlatılması gibi, diye yazar Nietzsche, "biz modernler de, 'yıldızlarla kaplı gökyüzümüz'ün karmaşık mekaniği sayesinde, farklı ahlâklar tarafından belirleniriz; eylemlerimiz de birbiri ardına farklı renklerle parıldar, nadiren tek anlamlıdırlar –ve *çok renkli* eylemler icra ettiğimiz yeterince fazla örnek vardır."

bütünlüğü oluşturan benliğin bütünleşmesine doğru atılan bir adımdır bu:

> Hiçbir "atom" özne yoktur. Bir öznenin alanı sürekli genişlemekte ya da daralmaktadır, sistemin merkezi de hiç durmaksızın değişmektedir: Uygun kütleyi örgütleyemediği durumlardaysa, iki parçaya bölünür. Diğer taraftan, daha zayıf bir özneyi parçalamadan kendi küçük hizmetlisine dönüştürebilir ve belirli ölçüde onunla yeni bir bütün oluşturur. Hiçbir "özne", daha doğrusu kendi başına bir şey daha büyük bir güç için mücadele etmez ve yalnızca dolaylı olarak kendini korumak ister (kendisine *baskın çıkmak* ister–). (*WP*, 488; cf. 617)

Bu pasaj, Nietzsche'nin, en azından hâkimiyet ve güçten söz ettiği bazı durumlarda, tekil bir kişi üzerinde tahakküm kurmak için birbirleriyle mücadele eden farklı alışkanlıklar ve karakter özellikleri tahayyül ederek, kişinin kendi üzerindeki hâkimiyeti ve gücü ile ilgilendiğini açıkça ortaya koyuyor. Güç isteminin hiçbir şekilde tek olmasa da temel nesnesinin kişinin kendi benliği olduğunu düşünmemin nedenlerinden biri de bu.[15] Ama daha önemlisi, bu pasajda, zaten eğretilememizin de düşünmemize yol açmış olduğu üzere, "Ben" diyen şeyin her zaman aynı olmadığı önerisiyle karşılaşıyoruz bir de. Ayrıca, birey üzerinde, bizi ilgilendiren bütünlük üzerinde hâkimiyet kurma ve böylece bireyi, bütünlüğü yaratma sürecinin, sürekli olarak genişleyen ve büyüyen bir bölüm başlığı altında giderek daha fazla karakter özelliğinin birleştirilmesi sorunu olduğunu da anlayabiliriz. Bu, Nietzsche'nin bu nosyonlara ilişkin kendi anlayışında oluş ve varlık arasındaki ayrımın mutlak olmadığını ve Nietzsche'nin "varlık" kavramının daha önce karşı karşıya kalmış göründüğü zorluklardan gerçekten de kurtulabildiğini akla getirebilir. Ama bu iddiayı ciddiye almadan önce, kendisini biraz daha ayrıntılı bir şekilde incelememiz gerekiyor.

Nietzsche kendi döneminin eğitim pratiklerini sık sık eleştirir. On dokuzuncu yüzyıl sonlarının Almanya'sında eğitime yönelik temel itirazlarından biri de, eğitimin insanlara kendilerini gerçek bireylere dönüşecek şekilde nasıl biçimlendirebileceklerini göster-

15. Bu konuda başvurulması gereken Stern bu görüşü yadsımaktadır; *A Study of Nietzsche*, 7. bölüm, özellikle s. 122 ve n. 7.

mek yerine, bazen eskiden değer verdikleri belirli inançların ve arzuların yok edilmesi pahasına bile olsa, onları tüm yönlerde gelişmeyi istemeye teşvik etmesine ilişkindir (*TI*, IX, 41). Sözgelimi, *Güç İstemi*'nde şöyle yazar: "Şimdiye dek, Almanlar ... bir hiçtir: Her tür şey oldukları anlamına geliyor bu. Bir şey olacaklar: Buysa, bir gün her tür şey olmaya son verecekleri anlamına" (*WP*, 108; cf. *UM*, II, 4, 10). Ama "bir birey olma" ve kişinin kendi özelliklerini kendisinin bütünleştirmesi projesi, kendi kendine karşı katı (Nietzsche'nin en beğendiği terimlerden biridir bu) olmayı gerektirir. Bunun karşıtı ise, Nietzsche'nin etrafında her yerde gördüğü, "kendine karşı hoşgörülü olmaktır"; "çeşitli kanılara izin veren" bir tutumdur bu ve böylece "bu kanıların tümü birbirlerine ilişmez: Dünyanın tüm geri kalanı gibi, birbirleriyle uzlaşmamaya özen gösterirler. Kişi bugün kendisiyle nasıl uzlaşabilir ki? Eğer ki, kişi tutarlıysa. Eğer ki, kişi düz bir çizgide ilerliyorsa. Eğer ki, kişi birbiriyle çatışan beş yoruma izin verecek denli belirsiz değilse. Eğer ki, kişi içtense" (*TI*, IX, 18). Bu kritik pasaj, Nietzsche'nin günümüzde zaman zaman iddia edildiği üzere, kayıtsız şartsız bir çokanlamlılık yanlısı olmadığı izlenimini uyandırır. Ama ne var ki, bu bağlamda ısrar edilmesi gereken temel nokta, eğer bütünlüğe ulaşılacaksa, muhtemelen belirli karakter özelliklerinin yok edilmesi gerekebileceğine inanmasına rağmen, Nietzsche'nin hiçbir şekilde bu tür yok edilen özelliklere sahip çıkılmayacağını düşünme-diğidir.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Nietzsche'nin en temel görüşlerinden biri de, kişinin yaptığı her şeyin kişinin kim olduğu açısından aynı ölçüde temel olduğudur.Yapmış olduğum her şey, bugün kim olduğum açısından araçsaldır. Bugün bir daha asla yapmayacağım eylemler ve sonsuza dek terk etmiş olmaktan memnun olduğum karakter özellikleri var olsa bile, daha önce başka tercihlerde bulunmamış olsaydım şimdiki tercihlerimde de bulunmazdım. Düşüncelerim ve eylemlerim birbirleriyle ve benim tüm tarihimle öylesine içli dışlı bir şekilde iç içe geçmiştir, ki nerede birinin bitip nerede bir başkasının başladığını söylemek çok zordur: "Bir eylemin en yakın tarihi bu eylemi anlatır: Ama daha gerideyse, daha geniş bir alanı kaplayan bir tarih-öncesi bulunmaktadır: Tekil eylem aynı zamanda çok daha kapsamlı, daha

sonraki bir olgunun da parçasıdır. Daha kısa ve daha yoğun süreçler birbirinden ayrılamazlar" (*WP*, 672).

Öyleyse, Nietzsche'nin bütünlüğü; daha önceki bir oluş sürecini izleyen ve bu sürecin yerini alan bir varlık durumu olarak düşünmediği ortaya çıkmaya başlıyor. Nietzsche bütünlüğü daha çok, kişinin karakter özelliklerini, alışkanlıklarını ve eylem örüntülerini birbirleriyle bütünleştirmeye yönelik kesintisiz bir süreç olarak düşünüyor gibidir. Bir anlamda bu süreç, keza geriye doğru uzanabilmekte ve hatta kişinin müteakip gelişimi açısından gerekli olduğunu göstererek ıskartaya çıkarılmış bir özelliği bile kişilikle birleştirebilmektedir. Bu gösterildiğinde, bizzat özelliğin "doğası" da son derece karmaşık bir süreç aracılığıyla değiştirilir kuşkusuz:

> *Gerekli olan, tek bir şey.* –Kişinin karakterine "üslup kazandırmak"– büyük ve nadir bir sanat bu! Doğalarının tüm güçlü yönlerini ve zayıflıklarını araştırıp, sonra da bunların her birini sanat olarak, neden olarak ve hatta zayıflık olarak göze güzel görünene dek sanatsal bir plana yerleştirenlerce tatbik edilen bir sanat. Buraya ikincil bir doğadan büyük bir kütle eklenmiş; şuradan, birincil doğadan bir parça sökülmüş. Burada kaldırılamayacak bir çirkinlik gizlenmiş; şurada yeniden yorumlanmış ve yüceltilmiş. Açık seçik belli olmayan ve şekillendirmeye direnen daha fazlası ise korunmuş ve uzak görüşler için kullanılmış ... Sonunda iş bittiğinde, tek bir beğeninin kısıtlanmasının nasıl da büyük küçük her şeyi hâkimiyetine alıp biçimlendirdiği açıklık kazanıyor. Eğer tek bir beğeniyse sadece söz konusu olan, bu beğeninin iyi veya kötü olup olmaması kişinin sandığı kadar önemli değildir! (*GS*, 290)

Bu, zor olduğu kadar yavaş işleyen bir süreçtir de; Zerdüşt'ün dediği gibi: "Doğrusu, beklemeyi de öğrendim –tamamen–, ama *kendimi* beklemeyi yalnızca. Her şeyden önemlisi de, durup beklemeyi, yürüyüp koşmayı, koşup sıçramayı, sıçrayıp dans etmeyi öğrendim. Ama benim öğretim bu: Her kim günün birinde uçmayı öğrenecekse, önce durup beklemeyi, yürüyüp koşmayı, koşup sıçramayı, tırmanıp dans etmeyi öğrenmelidir: Kişi uçmaya uçamaz" (*Z*, III, 11). Nietzsche'nin aklındaki bütünlük ancak zamanla belirip gerçekten var olabilir. Şayet kazanılması, ulaşılması

mümkünse, günün birinde ulaşılırsa bile, o an kazanılan şey, kişinin geçmişinin şimdisiyle birleştirilmesi olur. Dolayısıyla, gelecek her zaman için bir tehlike arz eder buna: Her yeni olay, en azından başka bir çaba olmadan, kişinin büründüğü benlikle bütünleşmenin imkânsız olduğunu gösterebilir.

Ama bu sorunun dışında, Nietzsche'nin peşine düştüğü bütünlük, sürekli bir kendini-aldatma olasılığı tehlikesiyle de karşı karşıyadır; çünkü kişi, yalnızca karşıt-savlı, taban tabana zıt üslupların ve beğenilerin varoluşunu, gücünü veya önemini yadsıyarak ve kendisinin sadece bir bölümünü bütün olarak kabul ederek kendi karakterine "üslup kazandırıp" karakterini "tek bir beğeni" ile kısıtlayabilir. Nietzsche bu zorluğun farkında gibidir. Kendilerine inanan insanları iki türe ayırması da bunu kanıtlar. Bazıları sonuçta bakmayı reddettiği için kendine inanır, diye yazar: "Kendilerinin en derinlerine bakabilselerdi, ne görürlerdi ki!" Diğerleri ise, bunu tedricen kazanmak zorundadır ve bununla kendileri bir sorun olarak karşı karşıya gelirler: "Yaptıkları iyi, güzel veya büyük olan her şey, öncelikle kendi içlerindeki kuşkucuya karşı bir argümandır" (*GS*, 284; cf. *Z*, II, 21). Kendimizi kandırıyor olma olasılığımız, hiçbir şekilde yok edilemez; bütünlüğe daima, mevcut olan bir çokluğun kabul edilmesi, tanınması reddedilerek ulaşılmalıdır.

Ama bu yolla yalnızca bütünlük duygusunun, bütünlüğün kendisinin değil, sağlanabileceğini söylemek daha doğru olurdu. Değerlendirmekte olduğumuz bu pasajlarda tanımlanan zor görevin, sonuçta kişi başarılı olamadığında tamamlanmış olacağı düşünülebilir. Üslup ve karakter nosyonları temelde genel olduğu için böylesi bir ayrım yapılabilir. Nietzsche kuşkusuz, kişinin kendisini yalnızca kendi standartlarıyla değerlendirmesinin önemini vurgulamaktadır sürekli olarak. Yine de, bilhassa kendimize ilişkin bilgiye özel bir erişim yolu bulunduğuna inanmadığı için, bu tür sorulara eninde sonunda dışarıdan karar verilir. Kişinin kendi geçmişine bakmasını da kapsayan bu "dışarı", çok seçme bir kamudan, belki de henüz var olmayan bir izleyiciden oluşabilir ancak. Buna rağmen, olgu ve bütünlük duygusu arasındaki ayrımda diretilmesi ve bu ayrımın ayakta tutulması gerekir. Aydınlattığı kişiler için olmasaydı mutluluğunun ne olacağını sorduğunda

güneşe, onunla dalga geçmektedir Zerdüşt (*Z*, Önsöz, 1; cf. *GM*, II, 7, 23). Aynı şekilde, bütünlük de sergilenebilmek ve dolayısıyla var olabilmek için seyircilere ihtiyaç duyar. Bir ölçüde kişi, izleyicisinin insafına kalmıştır. Bu bölümün sonunda da göreceğimiz gibi, özellikle Nietzsche de okuyucularının insafına kalmış olabilir tamamen.[16]

Akrasia, yani tercih ettiğimiz yargıya göre edimde bulunma kabiliyetsizliği, bütünlüğün bulunmayışının açık bir göstergesidir. Birbiriyle mücadele halindeki alışkanlıklar, değerlendirme örüntüleri ve algılama tarzlarının aynı bireyde –tabii sonuçta bu aşamada bu terimi kullanabilirsek– işbaşında olduğunu gösterir. Nietzsche istem özgürlüğü nosyonunun en büyük düşmanlarındandır; ama doğal olarak, dışarıdan zorlanan veya özgür-olmayan istem nosyonuna da daha az muhalif değildir. Her iki fikir de, der Nietzsche, "mitoloji"dir: Gerçek hayattaysa "yalnızca güçlü ve zayıf istemler söz konusu" (*BGE*, 21; cf. 19, 36; *TI*, VI, 7). Ama bizzat güçlülük ve zayıflık, Nietzsche'nin bunları tam da tartışmakta olduğum türde örgütlenme ve bütünleşmeyle ilişkilendirerek kendine özgü bir biçimde yorumladığı nosyonlardır:

> *İstemin zayıflığı:* Yanıltıcılığı kanıtlanabilir bir metafor bu. Çünkü hiç istem yok sonuçta, dolayısıyla güçlü veya zayıf istem diye bir şey de yok. İtkilerin çokluğu ve toplu halde bir arada bulunmayışları ve itkiler arasında sistematik herhangi bir düzenin eksikliği "zayıf istem"le sonuçlanır; tek bir başat itki altında koordine olmaları ise "güçlü bir istem"le: İlk durumda, titreşim ve çekim gücünün eksikliği söz konusudur; ikincisindeyse, yönlendirmenin kesinliği ve netliği. (*WP*, 46; cf. 45).

Ama hem özgürlüğün hem de zorunluluğun var olduğunu yad-

16. Benim ifadem ile Nietzsche'nin *GS*, 367'deki görüşü arasında yalnızca görünüşte bir bağdaşmama durumu söz konusu. Bu pasajda Nietzsche, "monolojik sanatı" "başkaları önünde sanat"tan ayırır ve en önemli ayrımın süreç içinde yapıtlarına "tanığın bakış açısından" bakan sanatçılar ile "dünyayı unutan" sanatçılar arasında olduğunu iddia eder. Ama bu ayrımın, izleyicilerinin ne düşündüğünü önemseyenler ile önemsemeyenler arasındaki ayrımla karıştırılmaması gerekir. Daha ziyade, kişinin hangi izleyiciye hitap ettiği meselesidir bu. "Dünyayı unutan" sanatçılar yine de yapıtlarını ayrıntılı bir şekilde incelerler ve böylece kendi izleyicileri işlevini üstlenirler.

sımasına rağmen, Nietzsche aynı zamanda, Zerdüşt'e "zorunluluğun bizzat özgürlük" olduğu durumlara övgü yağdırtabilir. Benzer şekilde, hem yatışmış bir aklı, boşalmış bir kendi kendine tatmini hem de bilakis eyleme, yaratma, çalışma ve istemenin ortasında olgunluk ve hâkimiyetin –'istem özgürlüğüne' *ulaşmış* sakin nefes almanın– dışavurumunu" dile getirmek için "ruhun dinginliğine" başvurur (*TI*, V, 3; cf. *GM*, II, 2). Nietzsche geleneksel kavramları bir kez daha, tamamen ayrıksı veya ilintisiz olmasa da kendine özgü amaçları doğrultusunda kullanmaktadır.

Bu şekilde kavranan istem özgürlüğü, nedensel belirlenimin bulunmaması değil, bir kişinin tercih şemalarının tümü arasındaki uyumdur. Hiçbir gerilim veya çatışma olmaksızın arzunun düşünceyi, eylemin de arzuyu izlediği ve tercih ile kısıtlama arasındaki ayrımın pekâlâ ortadan kalkacağının düşünülebileceği bir durumdur. Nietzsche bu durumu, ancak en büyük zorluklardan geçerek ulaşılabilecek (sonuçta ulaşılabilir bir durumsa elbette) kısıtlayıcı bir olay olarak görür. Bunda bir kez daha Nietzsche'nin Sokrates'le, Platon'un ilk diyaloglarında herkesin zaten bu koşul içinde bulunduğunu öne süren ve yalnızca iyilikten habersiz olmanın kişinin bunu yapmasını engellemediğini savunan Sokrates'le olan ilişkisini görürüz.

Nietzsche, düşünce ile eylem arasında sağlanabilecek ahenge ulaşmanın ne kadar zor olduğunu çok iyi bilmektedir. Bu durumda başarı da, Nietzsche'nin politik eğretilemesiyle ifade edilebilir: "*L'effet c'est moi:* Burada meydana gelen şey, iyi kurulmuş ve mutlu her ulusta da meydana gelir; yani, yönetici sınıf kendisini ulusun başarısıyla özdeşleştirir" (*BGE*, 19). Daha doğru bir şekilde, başarı olası maksimum sayıda muhtelif eğilim arasında minimum düzeyde uyumsuzluğa sahip olunmasına dayanır. *Şen Bilim*'in 290. bölümcesiyle öndelenen bu görüş, şu pasajda oldukça belirgindir: "En yüksek insan, sağlanabilecek görece en büyük güçlülükte en fazla dürtü çokluğuna sahip olacaktır. Aslında, 'insan' denen makinenin kendisini en güçlü gösterdiği yerde (örneğin Shakespeare'de) kişi, birbirleriyle güçlü bir biçimde çatışan ama denetim altına alınan içgüdüler bulur" (*WP*, 966; cf. 259, 928). Tam da bu çokluğu denetleyebilme becerisinden ötürü Goethe, "ancak bütünlükte her şeyin kendi kendini kurtarıp haklı görüneceği i-

nancıyla kendisinden bir bütün oluşturmaya kalkışmış olan" (*WP*, 95) ve Nietzsche'ye göre, kendi içinde çağının tüm çelişkili eğilimlerini barındıran Goethe, Nietzsche'nin büyük kahramanı olmuştur: "İstediği şey bütünlüktü ... kendisini *bütünlüğe* eğitti, kendisini *yarattı*" (*TI*, IX, 49; cf. *WP*, 1014).[17]

Nietzsche'nin başvuramayacağı bir örnek olmakla beraber daha iyi olan bir örnek de, yapıtında başına gelen her şeyden kendisini yaratan Proust'un anlatıcısıdır –birazdan göreceğimiz gibi, Nietzsche kendisi de bunu denemiştir. Proust'un anlatıcısı yanı sıra, "bir sanat yapıtını şekillendirirken kesinlikle özgür olmadığımıza, bunu nasıl yapacağımızı seçemediğimize ama bunun önceden var olduğuna ve dolayısıyla, bu bir doğa yasası olsaydı ne yapmamız gerekiyorsa onu yapmaya, yani başka bir deyişle, onu keşfetmeye mecbur olduğumuza" inanmaktadır.[18] Yine de, bu keşif, Nietzsche'nin açıkça "gerçek hayatımızın keşfi" olarak tanımladığı bu keşif, kendisini tanımlayan ve oluşturan sanat yapıtını yaratma sürecinde gerçekleştirilebilir ancak. Tam da Nietzsche'nin kendi görüşüne denk düşen keşfetme ve yaratma arasındaki bu muğlak ayrım, tümüyle kişinin gerçekte ne ise o olabilmesi fikrinde barınan gerilimi kusursuz biçimde yakalamaktadır.

Bu nedenle, benliğin yaratılması, daha düşük düzeyli düşüncelerimiz, arzularımız ve eylemlerimiz arasında daha yüksek düzeyli bir uyumun yaratılması veya dayatılmasıymış gibi görünür. Yapmış olduğumuz her şeyin sorumluluğunu kabul etme, herhangi bir durumda doğru olanı kabullenme becerisi veya istekliliğinin ge-

17. Nietzsche'nin kişiyi arzular ve karakter özelliklerinin hiyerarşik yapıları olarak kavrayan görüşleri şaşırtıcı biçimde Harry Frankfurt'un görüşlerini müjdelemektedir; H. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (İstem Özgürlüğü ve Kişi Kavramı), *Journal of Philosophy*, 68 (1971), 5-20. Aralarındaki birçok farklılığa rağmen, tıpkı Nietzsche'nin her failin bir benliğe sahip olduğunu düşünmemesi gibi Frankfurt'un da, her insanın ille de bir kişi olması gerekmediğini (Frankfurt'a göre, yalnızca istemlerinin ne olması gerektiği konusunda kesin arzuları olan failler birer kişidir, s. 11) yazmasından ötürü her iki görüş de aynı noktaya yönelmiştir. Tıpkı Nietzsche'nin "istem özgürlüğü"nün edimsellik tarafından önvarsayılmadığını ama edimsellik aracılığıyla ulaşıldığını düşünmesi gibi Frankfurt da, "Özgürlüğe sahip olunması bazılarına kolay gelir. Diğerleriyse özgürlüğü kazanmak için mücadele etmek zorundadır" diye yazar (s. 17).

18. Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, çev. C. K. Scott Moncrieff ve Terence Kilmartin (New York: Random House, 1981), III, 915.

lişimidir: Yapmış olduğumuz her şeyin aslında her birimizin kim olduğunu oluşturduğunu kabul etme becerisi yani.

Bir bakış açısından, bu isteklilik yeni bir karakter özelliği, zaman içinde ulaşılan ve önceki bir durumun yerini alan yeni bir gelişim halidir. Ama başka bir bakış açısından ise, böylesi bir duruma ulaşmak, sonuçta belirli bir karakter özelliğinin, başka bir özelliğin yerini almasına benzemez (örneğin, cesaret korkaklığın veya cömertlik cimriliğin yerini aldığında söz konusu olana benzemez). Nietzsche'nin kafasındaki kendini-yaratma (öz-yaratım), yapmış olduğumuz her şeyin kabul edilmesini ve ideal halinde de, yapmış olduğumuz her şeyin kusursuz biçimde tutarlı bir bütünü oluşturacak şekilde harmanlanmasını gerektirir. Cesur olma, daha önce icra etmiş olabileceğim tüm korkakça eylemlerden kaçınabilme ve daha çok yeni tür bir eylem arayışına girebilme anlamına gelir. Ama tam da tüm eylemlerimin kendi eylemlerim olduğunu fark ettiğim için davranışımı ille de değiştirmem gerekmez. Eğer herhangi bir değişiklik söz konusu olacaksa, neyin değişeceği, şimdiye dek davranışımı karakterize etmiş olan örüntülere ve artık girmeyi isteyebileceğim yeni tür eylemlere (tabii mevcutlarsa) bağlıdır.

Ama Nietzsche'nin bütünlüklü benlik anlayışı, yine de sürekli kılınmış değişimle bağdaştırılabilir ve bu da, Nietzsche'nin görüşü ile birçoğumuzun, hayatlarımızın bir noktasında, mesela karakterimizin yeterince geliştiğini ve bundan böyle değişmeye ihtiyacımızın olmadığını, hatta değişmeyi istemediğimizi gördüğümüz anda ya da buna karar verdiğimiz anda ortaya çıkan bir kavrayış arasında çarpıcı bir tezat oluşturur. Nietzsche'nin anladığı şekliyle kişinin ne ise o olması, bu tür bir gönül rahatlığını, kayıtsızlığı tümüyle dışlar: "'Oluş sürecinde' olan herkes bu alanda bir hoşnutluk, 'kişinin yaptıklarıyla yetinmesi'nden kaynaklanan bir haddini bilmezlik veya 'kendini beğenme' algıladığında sert olmalıdır" (*WP*, 108). Benliğin yaratılması, dural bir olay, bir kez başarılınca değişme ve gelişmeyi sürdürme olanağına el koyan nihai bir amaç değildir.

Bir kere, bu tür bir "olay"ın gerçekten vuku bulabileceği, belirtmiş olduğum gibi, düzenleyici bir ilke tesis etmeyeceği hiç de

kesin değildir. Zihinsel durumlarımızı hesaplayabileceğimiz iyi bir anlayış olsaydı, o takdirde bu durumların "hepsi"ni birbirine uydurmada başarılı olabilirdik belki de. Yine de, birbirlerine nasıl uydukları, açıktır ki, nasıl hesaplandıklarıyla bağlantılıdır –sözgelimi, zaman bakımından birbirinden ayrılmış iki düşüncenin eninde sonunda daha uzun dönemli tek bir düşüncenin parçası olup olamayacağı. Nietzsche'nin edimlerimizin içeriklerinin birbirleriyle ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğu görüşü de, aynı noktayı öne sürmektedir; çünkü bir düşünce veya bir eylemi yeniden yorumlayabilmek ve böylelikle, bu düşünce veya eylemi ancak daha uzun, "daha kapsamlı" bir sürecin parçası olarak kavrayabilmek tam anlamıyla aynı sonucu barındırmaktadır: Deneyimlerimiz veya eylemlerimizin miktarı diye bir şey söz konusu değildir.

Ama daha da önemlisi, yaşadığımız sürece kendimizi daima yeni ve beklenmedik durumlarda bulmakta olduğumuz gerçeğidir; sürekli yeni düşüncelere ve arzulara sahip oluruz; yeni eylemlerde bulunmayı sürdürürüz. Bunların ışığında da, herhangi bir noktada öncekileri yeniden yorumlama, yeniden düzenleme ve hatta terk etme ihtiyacı ile karşı karşıya kalabiliriz. Nietzsche'nin "kendi etrafında dön; hiçbir arzu 'daha iyi' ya da herhangi bir şekilde başka olamaz" (*WP*, 425; cf. *Z*, IV, 19) önerisi tümüyle bu sürekli gelişme ile bağdaştırılabilir. Bu bağlamda, ne isem o olarak kalma arzum, belirli herhangi bir karakter özelliğinin sabit kalmasını istemek anlamına gelmez pek: Aynı pasaj, "bir avantaj olarak görülen ve kullanılan karakter çokluğu"ndan söz eder (cf. *GS*, 371). Daha çok, yapmış olduğum her şeyi ya da en azından yapmış olduğumu bildiğim her şeyi, benim kendimin olarak, tutarlı bir bütüne dönüşecek biçimde temellük etme ve örgütleme arzusudur bu. İster iyi ister kötü olsun, bu tür şeylerin tümünü, yapmış olduğum şeyler olarak kabul edebilmektir yalnızca. Tepkilerimi kestirilebilir ve olağan kılan kalıcı karakter özellikleri geliştirmemektir. Yaşlanma kesinlikle bunlarla bağlantılı olsa da, yaşlanmamaktır basitçe: Genç olanlar hâlâ "beğenilerin en kötüsüne, koşulsuz olanın beğenisine" sahiplerdir ve "duygularına bir nebze sanat katmayı ve daha çok da, yüzeysel olanı deneme riskine girmeyi –gerçek sanatçıların yaptığı gibi–" öğrenmemişlerdir henüz (*BGE*, 31). Yapmış olduklarım, yaptıklarım ve yapacaklarım her ne ise

bunları sürekli değişen ve sonunda asla tamamlanmayan bir bütünün içindeki öğeler olarak kullanabilecek denli esnek olmaktır daha çok.

Sürekli yeniden yorumlanmakta oldukları için de bu bütünün öğelerinin hiçbiri aynı kalmaz. Zerdüşt'ün bütünlüğe duyduğu güvensizlik –kalıcılık hedeflerinden kaçınma arzusu– Nietzsche'nin *Şen Bilim*'in 295. bölümcesinde "kısa süreli alışkanlıklar"a düzdüğü methiyeye benzer şekilde, belirli karakter özelliklerinin sürekliliğine duyduğu tiksintidir. Oysa, Zerdüşt mağrur bir şekilde kendi öğretisini, "Bire dönüştüren" fragmanlar, bulmacalar ve rastlantılar olarak tanımladığında, bu tür kısa süreli alışkanlıkların asla sonu gelmeyen bütünleştirilmesi ve yeniden yorumlanmasına gönderme yapmaktadır.

Bu bütünleşmenin nihai belirtisini, yani bütünleşmenin sınır durumunu sağlayan ise, ebedi tekerrür düşüncesinde barınan sınavdan başka bir şey değildir. Bu ise, tekrar yaşayacak olsaydım bu hayatta zaten yapmış olduklarımı tekrar yapma arzusudur: "'Hayat *bu* muydu?' demek isterim ölüme" diye haykırır Zerdüşt, "'İyi öyleyse! Bir kez daha'" (*Z*, IV, 19). Bir kez daha yaşama fırsatının kaçınılmaz olarak, tam da şimdiki hayatımı oluşturan olayların aynılarının tekrarlanmasını içereceğini görmüştük. Bu nedenle, sorun aynı şeyleri tekrar yapardım ya da yapmazdım meselesi değildir; bu konuda seçim şansı yoktur. Sorun yalnızca, aynı şeyleri tümüyle tekrar yapmayı ister miydim, istemez miydim meselesidir. Zaten yapmış olduğum şeyleri yapmış olmaktan memnun olup olmadığım sorunudur bu yalnızca ve bu nedenle, tüm yaptıklarımı kendimin olarak kabul etmeyi ister miydim, istemez miydim sorunudur.

Bu nedenle, oluş ile varlık, Nietzsche'nin "ne isen o ol" buyruğunu saçmalık haline getirmeyen bir tarzda, ilişkilidir. Kişinin ne ise o olması, kendi deneyimlerinin ve eylemlerinin hiç durmadan devam eden ve sürekli genişleyen bir temellük sürecinde, Nietzsche'nin "özgürlük" adını verdiği (*TI*, IX, 38), kişinin kendi sorumluluğunu üstlenme kapasitesinin artması sürecine girmek anlamına geldiğini şimdi anlayabiliriz. Nietzsche şöyle demektedir: "Varlık karakterini oluşa dayatmak: yüce güç istemidir bu" (*WP*, 617). Ama ne var ki, varlık karakteri durağan ve kalıcı değildir.

Aksine, bu yorumun da içerimlediği gibi, "*tekerrür eden her şey, bir oluş dünyasının bir varlık dünyasına en fazla yaklaşmasıdır*" (*WP*, 617).

Ebedi tekerrür, hayatımın ve tüm dünyanın tam da oldukları haliyle tekrarlanmalarını isteme becerimi işaret eder. Bu, "çıkarmadan, ayırmadan veya seçmeden dünyanın olduğu haliyle Dionysosça onaylanması" becerisidir, "–ebedi dolaşımı ister: –aynı şeylerin, engellerin aynı mantığı ve mantıksızlığını. Bir felsefecinin ulaşabileceği en son nokta: varoluşla Dionysosça bir ilişki içine girmek –bunun için formülümse, *amor fati*" (*WP*, 1041; cf. *EH*, II, 10 ve III, *CW* üstüne, 4; *NCW*, Öndeyiş, 1). Sınır durumunda bu arzu, yapmış olduğum her şeyi ve bunları yapmış olmama yol açmış olan her şeyi, bir bütünü, ama bu bütünü parçalamadan içinden hiçbir şeyin çıkarılamayacağı şekilde birleştirilmiş olan bir bütünü oluşturacak biçimde birleştirilmesini öngerektirir. Nietzsche'ye göre varlık, kişinin başka türlü olmayı istemediği şeydir.

Öyleyse, kişinin ne olduğu, tam da oluş sürecinde ortaya çıkar. Zerdüşt kendisine kim ise o olması (kendisi olması) öğüdünü verdiğinde, aslında olduğu ne ise o olmayı isteyebilir hale gelir ve buna ilişkin, kendisine ilişkin herhangi bir şeyin farklı olmasını istemez hale gelir. Anlıyoruz ki, kişinin ne ise o olması, yeni özgül bir duruma ulaşıp, oluşa son verilmesi değildir –sonuçta bir duruma ulaşmak bile değildir. Kişinin kendisini tüm eylemleriyle özdeşleştirmesidir, yaptığı her şeyin (kişinin ne olduğunun) kişinin kendisi olduğunu anlamasıdır. İdeal durumda, bunların tümünü tutarlı bir bütüne uydurmak ve kişinin kendisi olan (olduğu) her şey olmayı istemektir: kişinin karakterine üslup kazandırmak, bir biçim vermektir, oluş olmaktır.

Kişinin karakterine üslup kazandırılması fikri, bizi tekrar Nietzsche'nin tek bir karakter veya "beğeniye" sahip olmanın, bizzat bu beğeninin niteliğinden daha önemli olduğu görüşüne yöneltiyor (*GS*, 290). Bu fikir de, daha sonra, Nietzsche'nin kötü nam salmış ahlâka-aykırılığı, geleneksel ahlâki değeri hor görme ve sözde zalimlik ile "zayıf" olanın "güçlü" olan tarafından kullanılmasını övmesi sorununu ortaya koymaktadır.

Nietzsche kesinlikle bencilliği över ama bir kez daha, egoizm ve özgecilik arasındaki kesin ayrımı yadsıma konusunda da aynı

ölçüde ciddidir. "Sürekli uyarlanıma bağlı olarak egoizmin aynı zamanda özgecilik olacağı", kişinin başkalarına duyduğu sevgi ve saygının tam da kendisine duyduğu sevgi ve saygı olacağı, bununla aynı anlama geleceği "bir gelecek"ten söz eder: "Kişi sonunda, özgeci eylemlerin yalnızca egoistçe eylemlerin bir türü olduğunu kavrar –ve kendisini ne ölçüde seviyorsa, kendisini ne ölçüde harcıyorsa, bu, bireysel güç ve kişiliğin derecesini gösterir" (*WP*, 786; cf. 964). Gerçi, Nietzsche düşüncesiz zalimliğin geçmişte insanlar tarafından birbirleri üzerinde kesinlikle tatbik edildiğine ve gelecekte bizim tarafımızdan da tatbik edilmeye devam edileceğine inansa bile, övdüğü zalimlik kesinlikle bu değildir. Aslında, o zalimliğin net sonucunun, amaçladığı sonucun zıddı olduğunu düşünmektedir:

> Her canlı elinden geldiğince tüm gücüyle kendisinden öteye, uzağa gitmeye çalışır ve daha zayıf olanları ezer: Böylece, kendisinden zevk alır. Bu eğilimin giderek "insansılaştırılması" işte buna dayanır, yani bir başkasını kendine dahil etmenin gerçekten de ne denli zor olduğunun daha kurnazca, incelikli bir anlamı bulunduğuna: Başkalarının kaba bir biçimde yaralanması kesinlikle bizim onlar üzerindeki gücümüzü kanıtlarken, aynı zamanda onların istemini bize daha da yabancılaştırır –böylece, onlara boyun eğdirmemizi daha da zorlaştırır. (*WP*, 769)

Bu tür bir "boyun eğdirme"nin yeni bir ittifakla, yeni bir birlik, bütünlükle, hatta yeni bir benlikle sonuçlandığını görmüştük (*WP*, 488; cf. 636). Benlik kalıcı, daimi bir töz olmadığı için, öbür nesneleri "yok etmeden, parçalamadan" kendine dahil ederken değişmektedir de. Son tahlilde, Nietzsche'nin meşum fiziksel eğretilemeleri, güçlü ve etkili bir öğreticinin davranışına bile uygulanabilir.

Ne olursa olsun, Nietzsche'nin "karakter ahlâki niteliğinden bağımsız olarak önemlidir" görüşünün elden çıkarılmaması gerekir. Bu bağlamda doğru sözcüğün ne olduğundan tam emin değilim ve kimi kaygılarla bunu kullanıyorum, ama sanırım, karaktere veya üsluba sahip olma olgusunda çekici bir şey bulunuyor. Ama bu, sırf karaktere sahip olmanın tüm öbür değerlendirmeleri göz ardı ettiği ve her tür davranışı haklı çıkardığı anlamına gelmiyor. Bu

doğru olmadığı gibi, Nietzsche'nin, ifadesini şu sözcüklerde bulan, "bu beğeninin iyi veya kötü olup olmaması kişinin sandığından *daha az önemlidir*" (*GS*, 290; italikler bana ait) tutumunu da yansıtmıyor. Ama Nietzsche, insanlara ve hayatlarına dair değerlendirmenin, Aristoteles'in öne sürdüğü gibi bizzat doğası karaktere dayanan eylemlerimizin içeriğinin yanı sıra, biçimsel bir faktöre de gönderme yapması gerektiğine inanır: "Bir eylem değerden tamamen yoksundur: bu tümüyle eylemi *kimin* gerçekleştirdiğine bağlıdır" (*WP*, 292). Nietzsche, bir kişinin eylemlerinin, ahlâki nitelikleri ne olursa olsun, birlikte bir kişilik oluşturup oluşturmadıkları sorusunu en azından önemli bir değerlendirme olarak sunmak ister. Ama tek başına anlamlı bir değerlendirme değildir bu; aslında, birbirimizle girdiğimiz gündelik ilişkilerde sık sık bel bağladığımız bir değerlendirmedir.

Tutarlı ve iflah olmaz biçimde acımasız olan bir kişinin gerçekten de bir karaktere sahip olup olmadığı, benim açımdan kuşkulu bir sorun; Aristoteles'in "insanlıktan uzak" olarak tanımladığı türde bir fail muhtemelen karakter sahibi değildir.[19] Bir açıdan, karaktere veya üsluba sahip olmada, karakter bozukluğunun uç örneklerinin Nietzsche'nin gönderme yaptığı biçimsel anlamda bile övülmesini engelleyen, kendiliğinden övgüye değer bir şey bulunmaktadır. Belki de, bu tür insanların acımasızlığı, aksi takdirde onlara sunmaya eğilimli olabileceğimiz herhangi bir övgüyü bozmaktadır. Ama muhtemelen, konu daha da karmaşıktır. Karakterin varoluşu, örüntülerini oluşturduğu eylemlerin niteliğinden çok da bağımsız değildir: İstikrar tek başına karakterin mevcudiyeti için yeterli olmayabilir. Sonuçta *aşırı* istikrarlı olmak genellikle, karakter yoksunluğunu ve mekanik bir edimde bulunma tarzını çağrıştırır. Belki de, Aristotelesçi başka bir fikre başvurulacak olursa, karakter sahibi olunması için uzun vadede eylemde bir tür ölçülülüğün gerekli olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, Nietzsche Aristoteles'in bu konudaki görüşünü, her özgül davranış alanındaki ölçülülüğün, aşırılık ve eksiklik arasındaki dengeye dayandığı görüşünü kabul etmezdi: Bunlar, Nietzsche'ye göre, kendisinin zaman zaman "büyük üslup" diye adlandırdığı daha yüksek bir sentezin doğmasına olanak tanıyan malzemedir. Ne olursa olsun, Ni-

19. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 6. 1, 6.

etzsche karakteri, Aristoteles'e kıyasla daha fazla fail tipine yakıştırırdı ve eylemleri ahlâki bir bakış açısından cidden sakıncalı olsaydı bile, bunları karakter lehine överdi.

Karakterleri ahlâka aykırı olan insanlara hayranlık duyduğumuzda bile, hayranlığımız çoğunlukla çelişki yüklü olmak durumundadır. Yine de, berbat, çok kötü insanlar olan (ya da var olmaları durumunda, örneğimizin mahiyeti açısından böyle olacak olan) karakterlere hayran olmak için kendimizi tamamen rahat hissettiğimiz birçok durum mevcuttur: Edebiyat örneğinde sürekli böyle hissederiz. Nietzsche'nin karakterin önemine ilişkin görüşü açısından en iyi argüman (Shakespeare'in sunduğu değişkedeki) III. Richard, Fagin, Don Giovanni, Fyodor Karamazov, Charlus gibi kötü karakterli büyük edebi baş karakterler ve şahsiyetlerce sunulmaktadır. Bu örneklerde, ahlâki ilkelerimizi hiç çekinmeden geri planda tutarız. Bu karakterler hakkında bizi ilgilendiren, öncelikle eylemlerinin içeriği değil, davranış biçimlerinin genel görünümüdür, zihin yapılarıdır. Hiç çekince belirtmeden veya kuşku beslemeden onlara hayranlık duyabiliriz.

Edebiyat bir kez daha, Nietzsche'nin karakterin önemine ve benliğin doğasına ilişkin görüşünün arkasındaki model olarak çıkar karşımıza. Örgütlenme, edebi karakterlerin en temel özelliği olduğu için de, eylemlerinin niteliği (bizim açımızdan) ikinci planda kalmaktadır: Bir karakterin eyleminin mahiyeti ve önemi bu örgütlenmedeki yerinden ayrı düşünülemez. İdeal olarak, bir karakterin yaptığı her şey tümüyle, karakter açısından eşit ölçüde önemlidir; karakterlerin, her özelliklerinin öbür her özelliği destekleyecek şekilde ve öbür her özellik tarafından desteklenecek şekilde inşa edilmeleri beklenir. Bunlar bir önceki bölümde ebedi tekerrürle bağlantılı olarak tartıştığım özelliklerdir. Nietzsche, düşüncesi en azından kısmen edebi modellerle böylesine yoğun ilgili olduğu için, eksiksiz biçimde kendine yeterli olmayı kusursuz bir hayat açısından uygun bir sınav olarak görmeye başlamıştı.

Kötü, hatta (tutarlı biçimde resmedilen) tutarsız karakterlere beslediğimiz hayranlığın bu karakterlerin kendilerine değil, onları yaratan yazarlara yönelik olduğu öne sürülerek bu görüşe karşı çıkılabilir. Dolayısıyla, bu argüman Nietzsche'nin edebiyattan hayata yaptığı genellemenin bir kez daha haksız olduğu sonucuna u-

laşır. Ama hayata geçirildiğinde "karakter"in ve "yazar"ın kesinlikle birbirinin aynısı olduğuna ve birine hayranlık duymanın öbürüne hayranlık duyulmasını dışlamayacağına dikkat etmemiz gerekir. Tutarsız karakterlere edebiyatta hayranlık duyulabilmesine karşın, hayatta duyulamamasının nedenin de bu olduğundan kuşkulanıyorum: Hayatta tutarsız bir karakter zayıf bir yaratıcı oluşturur; yaratı ve yaratıcı arasında bir ayrım şansı yoktur. Hayat ve edebiyat arasındaki paralellik kusursuz olmayabilir ama bu itirazın tasavvur ettiği tarzda kusurlu değildir.[20]

Nietzsche, dünyayı anlatmak için daima edebi ve sanatsal modellere başvurmuştur. Bu onun en özgün düşüncelerinden bazılarını açıklıyor ve en ilginç fikirlerinden bazılarına temel teşkil ediyor. *Tragedyanın Doğuşu*'nu kaleme alışına uzanan erken bir dönemde, Dionysos'un Wagner'in kişiliğinde ve klasik antikitenin çözülme süreci addettiği şeyin simetrik karşıtı olan bir süreç aracılığıyla geleceğin sanat yapıtında yeniden doğduğunu görmüştü (*BT*, 19). Ama Paul de Man'ın da belirtmiş olduğu gibi, bu tür "pasajlar argüman olarak değer taşımaz; çünkü tarihteki gerçek olayların resimsel, müzikal veya şiirsel kurmacalarla sonuçlanacak denli basit ama tarihsel bir olayın meydana gelişini asla açıklayamayan biçimsel simetrilerde inşa edildiklerini varsayarlar" (s. 84). Önüne geçemediği, içten gelen bir istemle mektuplarını kaleme almış olan (bu anlamda bir mektup yazarı olan) Nietzsche'nin, karşılıklı konuşma ve kişisel haberleşme için yakın dostlarıyla bile bir iletişim aracı olarak, yaşadığı dönemde hâlâ kendi hesabına edebi bir tür olan mektubu tercih etmiş olduğunu biliyoruz.[21] Hayatlarımızı sa-

20. Eğer hipotezim doğruysa, hayatı tek tek her birey tarafından oluşturulan bir sanat yapıtı olarak görme konusunda (ki bu, Sartre'ın kendini-kandırmaya ilişkin analizi üzerinde çok etkili olmuş bir fikirdir; *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, s. 55-70) Nietzsche, *theatrum mundi* eğretilemesinin sonuçlarını çözümleyen büyük geleneğe yerleştirilebilir. Nietzsche, dünya piyesinin kendilerine temsil edildiği izleyiciler olarak Tanrı ve melekleri "öldürerek" bu geleneğe seküler bir yön kazandırır (cf. *GM*, II. 7, 16, 23). Bu bir kez daha ironiktir; çünkü *theatrum mundi* geleneğinin izleri eninde sonunda Platon'dan başkasında bulunamaz (*Laws* 644d-e, 804c); cf. Ernst Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (Avrupa Edebiyatı ve Latin Ortaçağ) (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953), s. 138-144.

21. Bkz. Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Nietzsche: Eleştirel Bir Hayat) (New York: Oxford University Press, 1980), s. 119.

natçıların yapıtlarını biçimlendirdiği şekilde biçimlendirdiğimizi fazlasıyla iddia etmiştir Nietzsche: "Başka konularda onlardan daha zeki olmamıza rağmen sanatçılardan ders almalıyız. Çünkü bu incelikli [düzenleme, şeyleri güzelleştirme] gücü ancak onlarla, sanatın bitip hayatın başladığı yerde bir sonuca ulaşıyor genellikle; ama kendi hayatlarımızın şairleri olmayı istiyoruz –her şeyden önce de, en küçük, en gündelik konularda" (*GS*, 299; cf. 301). Özgürlük "kendini yönetme becerisidir. Her sanatçı anlayacak bu dediğimi" der Nietzsche (*WP*, 705). "Ulaşılan istem özgürlüğü" olarak adlandırdığını görmüş olduğumuz ruh dinginliğini de öncelikle sanatçılarda bulur. Kendisinin de yazmış olduğu gibi, "Bundan böyle iradi bir şey yapmaya son verip zorunlu olan her şeyi yaptıklarında tam da, özgürlük, incelik, güçlülük duygusunun, yaratıcı yerleştirme, düzenleme ve oluşturma duygusunun doruğa çıktığının fazlasıyla farkında olarak bu konularda daha hassas burunlara sahip görünenler de sanatçılardır –kısacası, bu zorunluluk ve 'istem özgürlüğü'nün kendilerinde bir bütün olduğunu bilir onlar" (*BGE*, 213).

Öyleyse, kişi nasıl olur da öncelikle kusursuz edebi karakterlerce sahip olunan kusursuz bütünlük ve özgürlüğe ulaşabilir? Nasıl olur da, aşağılık Charlus veya soylu Brütüs'ün tersine gerçekten var olan edebi bir karakter olmayı ve aynı zamanda bu karakterin yaratıcısı olmayı başarabilir?

Belki de imkânsız olan bu amacı başarmanın bir yolu da, aralarında büyük belirgin tutarsızlıklar sergileyen; ama dikkatli ve iyi okunduklarında birbirleriyle derinden derine bağlantılı oldukları, bir süreklilik sergiledikleri görülebilecek çok sayıda iyi kitap yazmak olabilir. Bu girişimin sonuna doğru kişi, bu kitaplar hakkında, birbirleriyle nasıl uyumlu olduklarını, baştan sona hepsinde nasıl tek bir simanın ortaya çıktığını, en tehlikeli çelişkilerin bile nasıl olup da, bu sima veya karakter veya yazar (yaratıcı) veya kişinin (bu sözcük burada çok da sorun yaratmıyor) bu kitaplardan tümüyle ortaya çıkması açısından zorunlu olabildiğini gösteren bir kitap yazabilir: "*Natura non facit saltum*. –Kişi ne denli güçlü bir biçimde yukarı doğru gelişip, bir çelişkiden öbürüne sıçrayabiliyormuş gibi görünürse, titiz bir inceleme, eski bir binadan bir yenisinin yükseldiği yerde eklemeleri açığa çıkaracaktır. Biyografi-

cilerin görevidir bu: Konuları hakkında, doğanın hiç sıçrama yapmadığı ilkesine dayanarak düşünmeleri gerekir" (*WS*, 198).

Zerdüşt "Dönen, sonunda bana, yuvasına dönen, benim kendi benliğim" (*Z*, III, 1) demişti. Şimdi Nietzsche, aralarından üçü önemli tarihsel şahsiyetlerle ve bizzat bir tarihle ilgili olan *Mevsimsiz Düşünceler*'ini yazabilir: "Gerçekte yalnızca benden söz ediyorlar ... *Wagner Bayreuth'ta*'da benim geleceğimin görüsü, oysa *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'da benim en derin tarihim, oluşum (my becoming) damgasını vuruyor" (*EH*, III, *UM* üstüne, 3; cf. III, *BT*, 4; III, *HH*, 1). Nietzsche daha öncesindeyse şöyle yazmıştır: "Bir zamanlar sevdiğin bir şey şimdi ... bir hata olarak batıyor sana ... Ama belki de, bu hata, sen hâlâ farklı bir kişiyken – daima farklı bir kişisin– tüm şimdiki 'hakikat'in kadar gerekliydi senin için" (*GS*, 307). Nietzsche artık *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'a bakıp şunu iddia edebilir:

> Bugünlerde alimin zanaatını sergileyip, belki de bu zanaat hakkında bir şeyler *bildiğimi* hesaba katınca, bu denemede birdenbire beliriveren alimin sert psikolojisi önem kazanıyor: *mesafe duygusunu*, benim görevim olabilecek bir araç yalnızca, *entr'acte* ve küçük çalışmalar olabilecek şeyin engin güvencesini ifade ediyor. Tek bir şey olabilmek –tek bir şeye ulaşabilmek– için geçmişte birçok şey olmam ve birçok yerde bulunmam, basiretimi gösterir. Bir dönem ben de alim olmak zorundaydım. (*EH*, III, *UM* üstüne, 3).

Öyleyse, tek bir şey olmanın, kişinin kendi karakteri olmasının, ne ise o olmasının tek yolu, tüm bu öbür kitapları yazdıktan sonra *Ecce Homo*'yu yazmaktan ve hatta ona "Kişi Nasıl Kendi Olur" alt başlığını vermekten geçer. Bu yol, Nietzsche'nin eşit ölçüde uygun davranarak kendisini yarattığı veya keşfettiği söylenebilecek ve bizimle konuşan karakterin kendisini yaratmış yazar olduğu ve yazarın kendisinin de, bu kitabı yazmakta olan yazar tarafından yazılmış tüm kitaplarca yaratılan veya bu kitaplarda örtük olarak bulunan bir karakter olduğu bu özgöndergesel kitabı yazmaktan geçer.

Ama bu karakterin birçok yapıttan ortaya çıktığı gerçeği, bu bütünlük yorumu açısından ve özellikle de dayandığını iddia et-

tiğim edebi model açısından ciddi bir zorluk arz ediyor görünümünde olabilir. Edebi karakterler pek çok yapıtta sık sık karşımıza çıkarlar; Odysseus ve Oidipus, Batı edebiyatında tekrar tekrar boy göstermeyi sürdürür. Her karakterin arkasında, karakterin özelliklerinden bazılarının, farklı işlenme tarzlarında sabit kalması gerektiğini öngören bir "mit" veya bir "efsane" bulunduğu yönünde popüler bir görüş olmasına rağmen, bu görüş sadece popülerdir – yoksa başka bir şey değil. "Mit" sonuçta bir karakterin işlenişinde şimdiye dek aynı kalmış olan özelliklerden oluşur. Bu tür belirli işlenişlerden kaynaklanan bir soyutlamadır ve kendisinin olan buyurucu bir gücü yoktur. Döngüsel-olmayan hiçbir argüman, Truva istilasına katılmamış olan bir Odysseus'un, savaştan hemen sonra Kartaca'ya dönen bir Odysseus'un, hatta kalın kafalı ve sakar bir Odysseus'un "gerçek" bir Odysseus olamayacağını kanıtlayamaz. Sonuçta her şeye rağmen, Euripides bize Truva'ya hiç gitmemiş bir Helen sunmuştur. Ama her bir karakterin özsel görünümlerini dayatan böyle bir mit yoksa eğer, bu durumda konuyu farklı şekillerde ele alan yapıtlar, herhangi tikel bir karaktere, çelişkiye düşmeksizin; birbiriyle tutarsız nitelikler yükleyebilir. Bu, "Odysseus" diye bilinen tek bir edebi karakterin olamayacağını veya genelde edebi karakterlerin, benim önvarsaymış olduğum tarzda birleştirilemeyeceğini akla getirebilir: Belki de Odysseus, her şeye rağmen tüm karakterlerin olabileceği gibi, derinden derine tutarsız olan tek bir karakterdir. Eğer öyleyse, Nietzsche'nin edebi karakterler hakkında aşırı derecede naif bir anlayışa sahipmiş veya bu modelin ona atfedilmesi yanlış olurmuş sonucu çıkabilir. Ya da tam tersine, kendisinden bir edebi karakter yaratmayı tasarlamış olsa bile, Nietzsche'nin her şeye rağmen, bütünlük ve tutarlılığı amaçlamamış olduğu sonucu da çıkabilir: Bu argümana göre, edebilik ve bütünlük birbiriyle uyumlu değildir.

Öyleyse, edebi karakterlerin hiçbir öze sahip olmadıkları ve farklı yapıtlarda pekâlâ birbiriyle tutarsız şekillerde resmedilebilecekleri doğrudur.[22] Ama Odysseus gibi, kendilerini a-

22. Bu argümanın ayrıntılarını benim şu çalışmamda bulabilirsiniz: "Mythology: The Theory of Plot" (Mitoloji: Öykü Teorisi), içinde John Fisher, der., *Essays in Aesthetics: Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley* (Philadelphia: Temple University Press, 1983).

zami sayıda işlenişe ve uyarlamaya sunan karakterler kimlerdir? Tam da, en azından tarihlerinde bir noktada son derece bütünlüklü, tutarlı ve istikrarlı bir sunum bahşedilmiş olanlardır. Sanırım tam da bu özellik, öbür yazarları, bu karakterlerin (her şeye rağmen) tanınabilir olup olmayacaklarını anlama amacıyla karakterlerin farklı biçimlerini yaratmaya yöneltmektedir. Bu nedenle, farklı yapıtlarda bağdaşmama gibi bir durum rahatlıkla ortaya çıkabilir; hatta bu, uzun vadede bir karakter açısından istenen bir özellik olarak bile addedilebilir: Genellikle, en ilginç karakterler, kurmacada tekrar tekrar boy göstermeyi sürdürenlerdir. Ama bu, bizzat bir karakterin her tikel değişkesinin tutarsız olmasını gerektirmez. Aksine, büyük karakterler, belki de birbirleriyle tutarsız olmalarına rağmen yine de içsel olarak tutarlı ve son derece örgütlü olan birçok işlenişten geçen karakterlerdir. Dolayısıyla, Nietzsche söz konusu karakterin tek bir işlenişini geliştirmekte olduğundan, kabul ettiği konusunda ısrar edebileceğimiz edebi model temelinde Nietzsche'nin tutarlılığı hedeflemesini hiçbir şey değiştirmez.

Ama hatalı bir şekilde ortaya atılan bu itiraz, istemeyerek de olsa, Nietzsche'nin projesindeki yeni bir boyutu açığa çıkarır. Nietzsche'nin projesi bütünlüklü ve tutarlı bir karakter değişkesi yaratmanın dışında, bu karakterin çok sayıda farklı yorumunu veya değişkesini ortaya çıkarmıştır. Bu değişkelerin her biri (benimki de dahil olmak üzere) kendi hesabına bütünsellik veya tutarlılığı hedefler. Nietzsche'ye yersiz veya çokanlamlı görüşler atfeden yorumlar bile bir nedenden ötürü böyle yapmaktadır; bu tür yorumların ürettiği bir Nietzsche, yine de en azından prensipte, tutarlıdır ve ciddi biçimde güdülenmiştir. Ama şimdiye gelindiğinde, birçoğu (bazı edebi karakterlerin farklı değişkeleri gibi) birbirleriyle bağdaşmayan pek çok farklı Nietzsche değişkesi bulunmaktadır. Nietzsche'nin gerçekten de umduğunu düşündüğüm gibi bu da, "Asıl Nietzsche kim? Görüşlerinin doğru yorumu hangileri?" sorularını, "Gerçek Odysseus kim? Öyküsünün doğru uyarlaması hangisi?" soruları denli yanıtlanması kolay veya zor, hatta belki de ortaya atılması saçma sorular kılmaktadır. Ama bu tür sorular her ne kadar saçma olabilse de, özgül bir Nietzsche yorumunun bir öbüründen daha iyi olup olmadığını sorup buna karar verebiliriz, tıpkı Tennyson'un sunduğu Odysseus değişkesinin Ho-

meros'unkine kıyasla kırık dökük olduğu sonucuna ulaşabilmemiz gibi. Bu bağlamda da, Nietzsche'nin perspektivizminin bizzat aşındırmaya çalıştığı varsayıma direnmeyi sürdürmemiz gerekiyor: Hiçbir "nihai" hakikat olmasa bile, bundan ille de her görüşün öbür her görüş kadar iyi olduğu sonucu çıkmaz.

Ama Nietzsche'nin girişimi yine de, okurlarının çoğuna en baştan kötü bir sona mahkûmmuş gibi gelebilir. Hiç kimse hayatı edebiyata, Nietzsche'nin yaptığından daha fazla yaklaştırmanın üstesinden gelememiştir, ama yine de, hayat ve edebiyat, Nietzsche'nin tahayyül ettiği bütünlük idealine yaklaşılmasını imkânsızlaştırarak, sonunda tek bir bütün olmayı reddedebilirler. *Ecce Homo*'nun, Nietzsche'nin hayatının büyük bölümünü tartışmasız bıraktığı ve ne yazık ki, Nietzsche için hayatının bu çalışmayla sona ermediği, sefalet içinde on iki yıl daha geçirmiş olduğu öne sürülebilir. Nietzsche'nin arzuladığı gibi, kişinin yapmış olduklarının tümünden kusursuzca bütünlüklü bir karakter oluşturulması, bizi kısır bir çaba içine sokabilir: Hayatımızı yaşarken kendi hayat öykümüzü yazmak durumunda kalabiliriz ve hatta bu hayat öyküsünü yazma hakkında yazmak zorunda da kalabilirdik ve dönüşümlü olarak bunun hakkında yazmak ve sonra bunun, bunun hakkında vb. şeklinde sonsuz biçimde sürebilirdi bu. Ama Nietzsche'nin kendi sonundan uzun zaman önce yazmış olduğu üzere: "Her son bir erek değildir. Bir melodinin sonu, onun ereği değildir; bununla birlikte, melodi sonuna ulaşmadığı sürece, ereğine de ulaşmış olmaz. Alın size bir mesel" (*WS*, 204). Bu mesel, bizi meşgul eden cümleyi izah ediyor ve Nietzsche'nin yazmış olduğu her şey kadar dünya ve sanat arasındaki ilişkiye yönelik tutumunu da ifade ediyor. Ama bazıları için, ne denli karmaşık olursa olsun herhangi bir melodinin, bir hayatın (hayat öyküsünün değil ama) taklit edebileceği bir model olup olamaması şüphesi saklı kalmaktadır.

Yine de, şöyle yazar Nietzsche: "Kişi, sanatçıları yapıtları kadar ciddiye almayıp yapıtlarından ayırırsa en iyisini yapar: Sonuçta sanatçılar yapıtlarının önkoşullarıdır sadece, döl yatağı, toprak, bazen de yapıtın yeşerdiği, üzerinde yükseldiği gübredir, gübreli topraktır sanatçılar –ve bu yüzden, kişi yapıtın kendisinden zevk alacaksa, çoğu durumda unutulması gereken bir şeydir sanatçı"

(*GM*, III, 4). Öyleyse, yapıtın kendisi toplamında, sonuçta "hayat öyküsü"ne dönüştüğü bir karakterin oluşumuyla sonuçlanırsa ne olur? Bu durumda, az önce yukarıda yavaş yavaş kaybolmaya başlayan şüphe, yalnızca Nietzsche'nin yapıtları aracılığıyla ortaya çıkan "hayat öyküsü"nün, yoksa bu yapıtların kaynaklandığı "hayat"ın değil, önem taşıyor olabileceği kuşkusuyla dengelenebilir. En azından Nietzsche'nin gözünde yalnızca böylesi bir karakter, tarihi ve düşünceyi etkileyebilir ve Platon'un diyaloglarından doğan Sokrates gibi, değerlerin ve hayat tarzlarının biçimlendirilmesinde gizlenen güç istemini sergileyebilir. Genelde, karakterlerin, sergiledikleri ahlâka, eylemlerinin özel içeriğine bakılmaksızın değerlendirildiklerini görmüştük; bu anlamda, karakterler "iyinin ve kötünün ötesinde" konumlandırılırlar. Peki ama, Nietzsche'nin yapıtlarından doğan ve yalnızca bu genelleştirilmiş anlamda değil, yanı sıra, bu ana değin Nietzsche açısından temel olduğunu gördüğümüz bir anlamda da, eylemlerinin içeriği tüm değerlendirmeleri iyinin ve kötünün ötesine, eylemlerimizin özel içeriklerinin hesaba katılmasının ötesine yerleştirme çabası olduğundan iyinin ve kötünün ötesinde olan karakter açısından ne tarz bir değerlendirme uygun düşer?

VII
İyinin ve kötünün ötesinde

> Doğmuş olan bir insan, tıpkı denize düşen bir insan gibi düşer bir düşün içine. Deneyimsiz insanların yapmaya çabaladığı gibi debelenip havada kalmaya çalışırsa da boğulur *–nicht wahr?* ... Hayır! Diyorum size! Kendinizi sunan yıkıcı bir öğeye gidiyor yol ve suda el ve ayaklarınızın yardımıyla derin, çok derin denizin sizi yukarı kaldırmasını sağlayın.
>
> Joseph Conrad, *Lord Jim*

Platon *Republic*'te önerdiği devlet modelinin, yurttaşlarını yaşadıkları toprağı sevmeye, onun için kendilerini kurban etmeye ve bu devletin hiyerarşik yapısındaki konumlarından hoşnut olmaya ikna etmek için metaller mitini yaratır. Yurttaşlara asıl hakikat olarak kabul etmeleri öğretilecek olan bu mite göre, yurttaşların hepsi bizzat topraktan doğmuş ve toprakta yetişmiş olduklarından, harfiyen toprağın çocuklarıdırlar. Mit yanı sıra, yurttaşların bedenlerinde farklı metallerin, aşağı yukarı değerli olan metallerin değişik oranlarıyla doğduklarını ve farklı karışımların da eninde sonunda her bir yurttaşın devlette üstleneceği farklı rolleri açıkladığını söyler. Platon, önerdiği yeni ahlâkî ve politik düzenin desteklenmesi açısından gerekli olmasına rağmen bu öykünün

tümüyle yalan olduğunu bilir. Kendi çelişkili tabiriyle "soylu bir yalan"dır bu (*Repub.* 414b).[1]

Bu yalan, şöyle yazdığında Nietzsche'nin aklında olan şeyin küçük ama önemli bir parçasını oluşturur: "Olmayacak amaçların başarılması için bir araç olarak yalana müsaade edilmesi, her rahiplik teorisinin parçasıdır ... Ama felsefeciler de, gizli saklı rahipce dürtülerle, insanlığın gidişatının kontrolünün ele alınması niyetini biçimlendirdikleri sürece, kendilerinde yalan söyleme hakkını bulurlar: Hepsinden önce de Platon" (*WP*, 141). Bu pasajın teması da yeri geldiğinde, bir noktada Nietzsche'nin "ahlâka karşı harekât" olarak tanımladığı şeyin küçük ama önemli bir parçasını oluşturur (*EH*, III, *D* üstüne, 1); düşüncesinin en muğlak ve tedirgin edici özellikleri kadar en temel özelliklerinden birini de oluşturan bir görüşler yumağıdır bu "harekât".

Nietzsche'nin metninin yüzeysel bir şekilde okunması, hiçbir ahlâki sistemin bir kez başat hale geldikten sonra tümüyle dışladığı pratiklere dayanmadan kurulamayacağını iddia etmesinden ötürü, Nietzsche'nin ahlâkı esas itibariyle riyakârlıkla suçladığı izlenimini uyandırabilir. Bu izlenim de, Nietzsche'nin konuyla ilişkili ama daha genel bir noktayı vurgulamak için tamamen aynı gerçeğe başvurması gerçeğiyle pekiştirilebilir:

> Ahlâkı *yaratmak* için kişinin koşulsuz bir ahlâkın-karşıtı istemine sahip olması gerektiğini yüce ilke olarak ileri sürebiliriz ... Önemsiz ama temelde ölçülü gerçek –*pia fraus* denilen gerçek– bana bu soruna yönelik ilk yaklaşımı sundu: *pia fraus*, insanlığı "ıslah etmiş olan" tüm felsefeciler ve rahipler. Ne Manu ne Platon ne Konfüçyüs ne Yahudi ne de Hıristiyan öğreticiler yalan söyleme *haklarından* şüphe duydular ... Bir formülde ifade edilirse, şu söylenebilir: Kişinin şimdiye dek insanlığı ahlâki kılmaya çalışırken başvurduğu *tüm* araçlar baştan başa *ahlâka aykırıydı*. (*TI*, VII, 5)

1. Bu birtakım Platon yorumcularını rahatsız etmektedir, özellikle de Republic (New York: Oxford University Press, 1945) çevirisinde *gennaion ti hen pseudomenous* cümlesini basitçe "buluşun tek gözüpek uçuşu" diye tercüme eden ve Platon'un "zararsız alegorisi"nin "bir İncil meseliyle veya *Pilgrim'in İlerlemesi*'yle" (s. 106, n. 1) kıyaslanması gerektiği yorumunda bulunan F. M. Cornford'u. Bununla birlikte, Platon kesin bir biçimde, tüm yurttaşlarının bu öyküyü gerçek hakikat olarak kabul etmelerini istediğini söyler (415d1-5). Öykünün amacı, bunun bir mesel veya bir alegori olarak kabul edilmesini olanaksız kılmaya yöneliktir.

Ayrım mutlak olmaktan uzak olsa da, Nietzsche genelde ahlâkı, hayatın yaşanma şeklini öngören bir kurallar ve değerler sistemini, bu tür değerlere ilişkin belirli bir sistemi kurala bağlama ve haklı çıkarma girişimi olarak gördüğü ahlâk felsefesinden ayrı tutmaya çalışır (*BGE*, 210). Hayatın kendi önerdiği biçimiyle yaşanmasını öngören bir kurallar ve değerler sistemi ile ilgili olarak mantıklı bir şekilde şöyle yazar Nietzsche: "Her zafer gibi ahlâki bir idealin tarihine de aynı 'ahlâka aykırı' araçlarla ulaşılır: zor kullanma, yalan, kara çalma, iftira, haksızlıklar" (*WP*, 306). Bu görüş de yeri geldiğinde, Nietzsche'nin kötü nam salmış "ahlâk özel bir ahlâka-aykırılık örneğidir" iddiasına temel teşkil eder (*WP*, 308; cf. 401, 461).

Yine de, Nietzsche'nin bu gerçeğin kendi içinde ahlâka bir itiraz teşkil ettiğini düşündüğünü varsaymak yanlış olacaktır. Nietzsche'ye göre, yalnızca ahlâka-aykırı araçlara dayandığı için ahlâka karşı çıkmak sonuçta başka bir ahlâki yargıda bulunmak ve dolayısıyla tam da "harekâtı"nın yöneldiği şey olan ahlâki değerlendirmeyi sürdürmek olur. Oysa, Nietzsche aksine, kendisinden kaçınmak mümkün olmadığı için ahlâka aykırılığın yadsınamayacağına inanıyor görünmektedir:

> Hayat kendisi *temelde* yabancı ve zayıf olanı temellük etme, ona zarar verme ve boyun eğdirmedir; bastırma, sertlik, kişinin kendi biçimlerinin dayatılması, kendine dahil etme ve hiç değilse en hafifinden sömürüdür –peki ama niçin kişinin, yüzyıllardır kara çalıcı bir niyetin damgası vurulmuş bu sözcükleri kullanması gerekmiştir hep? ... "Sömürü" ... temel organik bir işlev olarak, yaşayan şeyin özüne aittir; sonuçta hayat istemi olan güç isteminin sonucudur. (*BGE*, 259)

Dolayısıyla, bir şeyin ahlâka aykırı olduğunu göstermek, bu ahlâkın kendisi bile olsa, sonuçta bu şeyin reddedilmesi gerektiğini kanıtlamaz: "Ahlâka aykırılığın peşine düşenler vardır. Bunlar 'Bu yanlış' diye bir yargıda bulunduklarında, kişinin buna son verip bunu değiştirmesi gerektiğine inanırlar. Oysa, ben aksine, bir şeyin ahlâka aykırılığından tam anlamıyla emin olmadığım sürece huzur bulamam. Onu ortaya çıkardığımdaysa, yeniden sükûna kavuşurum" (*WP*, 309). Nietzsche'nin ahlâka ilişkin "yapıbozumu",

ahlâkın tesis edilmesinin ve otoritesinin, tesis edildikten sonra ve otoritesi aracılığıyla dışladığı araçların aynılarına dayandığını gösterme çabası, ahlâkı doğalcı bir tarzda açıklama çabasıdır yalnızca. Amacı, ahlâkın da dünyadaki başka her şey gibi güç isteminin ürünü olduğunu göstererek, ortaya çıkışını ve varlığını korumasını açıklamaktır.

Nietzsche'nin bu sorunlar karşısında takındığı tutumlar karmaşık ve ikircikliidir. Bunlar hakkında yazma biçimi genellikle yoğun ve ateşlidir ve dönüşümlü olarak kendisi hakkında yoğun ve ateşli yazma biçimlerini teşvik etmiştir.[2] Ama Nietzsche, ahlâkı riyakârlıkla suçlamıyorsa, ahlâkın ahlâka-aykırı öngerektirimlerini açığa vurma çabasının –bu tür bir çabanın kısmen başarılı olabileceği varsayılırsa– amacı nedir? İlle de bir fark aranacaksa, daha önceki faydasına rağmen ahlâkın "yalnızca mukadderata dönüşmüş bir yük olduğu ve "ahlâkın kendisinin büründüğü dürüstlük kisvesiyle bizi ahlâkı yadsımaya mecbur bıraktığı" bir kez kavranacak olduğunda (sonuçta böyle bir kavrayış söz konusu olabilirse tabii) Nietzsche'nin ahlâkın yerine koymayı arzuladığı şey nedir (*WP*, 404; cf. *GM*, III, 27)?

Bu iki soruya verilebilecek basit bir yanıt şu olurdu: Nietzsche, tıpkı hayatın kendisi gibi ahlâkın da ahlâka-aykırı olduğuna inandığı için, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, yalnızca ahlâka aykırı şekilde edimde bulunabileceğimize inanmaktadır. Bu nedenle, güç isteminin bizi yapmaya yönlendirdiği gibi, ahlâk aldatmacasından vazgeçip doğaya göre yaşamamız gerekmektedir: Açıkça ahlâka aykırı olmamız gerekmektedir. Nietzsche'nin ahlâka-aykırılıkçılığının bu genel yorumu, ahlâka aykırılığı, bizi kuşatan herhangi bir arzunun tatmin edilmesine zorlayan bir görüş olarak kavrar ve Nietzsche'yi, Platon'un *Gorgias*'ında resmedildiği şekliyle, Kallikles ile aynı çizgiye getirir. Ama hem bu yorum hem

2. Birbirinden farklı olan şu çalışmaları bu sınıfta topluyorum: Crane Brinton, *Nietzsche* (New York: Harper and Row, 1965), 4-5. bölümler ve Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 4-5. bölümler. Her iki çalışma da, her biri kendi tarzında, Nietzsche ve Nietzsche'nin etkisi yorumu açısından temeldir. Ama Brinton'un Nietzsche'ye yönelik güçlü kuşkusu, bir kez diyalektik ve ahlâkın kavrayışının etkisi Nietzsche'nin vesayeti altında ortadan kaldırılınca Deleuze'ün yeni dünyaya dair kıyametimsi görüsüyle dengeleniyormuş gibi görünmektedir.

de bu yakıştırma son derece yanlıştır.[3] Nietzsche yanlış anlaşılmaya mahal bırakmayacak bir açıklıkla, doğaya göre yaşama idealinin hem imkânsız hem de kaçınılmaz olduğunu yazar. Bu ancak doğa, dünyanın insansı veya canlı olmayan şeylerden oluşan bölümü olarak kavrandığı takdirde imkânsızdır; çünkü yaşamak, der Nietzsche, "bu doğadan başka bir şey olmamayı istemektir tam anlamıyla." Eğer doğa hayatı da kapsarsa kaçınılmazdır; çünkü bu durumda, doğaya göre yaşamaktan başka bir şey gelmez elimizden ve zaten böyle yapmaktayızdır: "Nasıl istemeyebilirsiniz bunu? Siz kendinizin ne olduğunuzu, ne olmanız gerektiğini neden bir ilke haline getirirsiniz ki?" (*BGE*, 9).

Dolayısıyla, Nietzsche artık yalnızca ahlâka aykırı addettiğimiz şu eylemlerden oluşan veyahut da bu eylemlerin çoğunluğundan oluşan bir hayat tipini savunmamaktadır. Nietzsche'nin "tüm değerleri yeniden değerlendirme"si, böylesi düz bir tersine çevirmeyi kastetmez; her ne kadar bazen tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini, "tüm ahlâki değerlerden kurtulma ... şimdiye dek yasaklanmış, hor görülmüş ve lanetlenmiş olan her şeye Evet deme ve güven duyma" (*EH*, III *D* üstüne, 1) olarak tanımlasa da bu böyledir. Şu erken tarihli pasajdan; Nietzsche'nin asla vazgeçmediği bir görüşü dile getiren pasajdan da görülebileceği üzere, tutumu çok daha karmaşıktır:

> Tıpkı simyayı yadsıdığım gibi yadsıyorum ahlâkı, yani önermelerini yadsıyorum: Ama bu önermelere inanmış olan ve bunlar uyarınca davranmış olan simyacılar olduğunu yadsımıyorum. –Ahlâka aykırılığı da yadsıyorum ayrıca: Sayısız insanın kendisini ahlâka aykırı *hissetmesini* değil ama, böyle hissetmek için herhangi *haklı* bir neden bulunduğunu yalnızca. Ahlâka aykırı olarak adlandırılan birçok eylemden kaçınılması ve bu tür eylemlere karşı çıkılması gerektiğini – aptal olmadıkça– yadsımadığımı söylemeye gerek yok; ama sanırım, kişinin *şimdiye değin olanlardan başka nedenlerle* birine teşvik edilip öbüründen kaçınması gerekti. (*D*, 103)

Nietzsche'nin ahlâka yönelik tutumu, her ne kadar görüşlerini ka-

3. E. R. Dodds, *Plato: Gorgias* (Oxford: Clarendon Press, 1959), s. 387-391; Dodds burada, Nietzsche ve Callicles arasında birtakım benzerlikler kurar ama yanı sıra, akla yatkın bazı koşullar öne sürer.

bul edersek eylem tarzlarımızın aynı kalmayacağını içerimlese de, temel ilgisi tikel eylemlerin özel içeriğine yönelmiş değildir; aksine, icra ettiğimiz şekilde edimde bulunmamıza yol açan gerekçeler ve dürtülere yönelmiştir. Nietzsche hem ahlâkı hem de ahlâka-aykırılığı, edimde bulunmamıza yol açan dürtülere ve daha sonra göreceğimiz üzere, ahlâkın bizzat eylemlerimizden çok bireysel aktörlere dayatmaya çalıştığı yükümlülüklerin doğasına yerleştirir. Bunlar, ahlâka açtığı savaşın ana hedefleridir: "Her şey dahil olmak üzere, hiçbir ahlâki olgu yok sonuçta ... Ahlâk belirli fenomenlerin bir yorumu yalnızca –daha doğrusu, yanlış yorumu" (*TI*, VII, 1). Bu pasajın yıllar önce yer aldığı bir notta ise şunu da eklemiştir: "Bu yorumun kendisi ahlâkdışı bir kökenden türemiştir" (*WP*, 258).

Nietzsche'nin hem ahlâka hem de ahlâka-aykırılığa doğrudan saldırmak yerine yeniden yorumlamak istediğini belirten görüş ne yeni ne de şaşırtıcı bir görüştür. Ama Nietzsche en azından kısmen, ahlâki dürtüleri hiçbir zaman aynı şekilde kavramadığı için bu görüşün yol açtığı sorunlar yine de büyüktür.[4] İlk yapıtlarında, ahlâki eylemlerin, Schopenhauer'ın da öne sürmüş olduğu gibi, kişisel değerlendirmelerin hiç rol oynamadığı dürtülerden hareketle yerine getirilmesi beklenen eylemler olduğunu savunur. Ama bu tür dürtülerin muhtemelen var olamayacağını ve dolayısıyla, basitçe hiçbir ahlâki eylemin de var olmadığını iddia eder: "Dikkatlice incelendiğinde, 'egoistçe olmayan' eylemler fikrinin tümü uçup gider. Şimdiye dek hiç kimse, işin içinde kişisel bir dürtü olmaksızın sırf bir başkası uğruna yapılmış olan herhangi bir şey yapmamıştır. Kişi nasıl olur da gerçekten kendisiyle hiç ilgisi olmayan, dolayısıyla (temeli kişisel bir ihtiyaçta yatması gereken) içsel bir gereksinim sonucu olmayan herhangi bir şey yapabilir ki? Ego nasıl olur da işin içinde ego olmadan edimde bulun*abilir* ki?" (*HH*, I, 133). Ama bu görüş hem mantıksal hem de psikolojik a-

4. Nietzsche'nin erken döneminde ahlâka ilişkin görüşlerinin, bu görüşlerin Kant ve Schopenhauer'ın konumlarıyla olan ilişkisi ve Nietzsche'nin yaklaşımını değiştirme gerekçelerine dair aydınlatıcı bir açıklama, Maudemarie Clark tarafından "Nietzsche's Attack on Morality" (Univ. of Wisconsin, 1977), s. 17-107 başlıklı incelemesinde yapılmıştır. Ama Clark'ın buradaki görüşünden, yani *Soykütüğü*nde Nietzsche'nin ahlâkın "tanımlanamaz" olduğunu düşünmeye yanaştığı şeklindeki görüşünden ikna olmuş değilim.

çıdan tatmin edici değildir ve Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nı yazmaya başladığı dönemde bu görüşü terk eder. *Tan Kızıllığı*'nda savunduğu görüş ise şudur: "*Başlıca önerme*: Ahlâk ne türden olursa olsun göreneklere itaat etmekten daha başka bir şey (dolayısıyla daha fazla bir şey) değildir ... Hiçbir geleneğin hüküm sürmediği şeylerde ahlâk da yoktur ... Peki ya gelenek nedir? Kişinin itaat ettiği daha yüksek bir otorite; bize faydalı olan şeye *hükmettiği* için değil ama, hükmettiği için sadece" (*D*, 9).

Nietzsche'nin daha önce ahlâkın kökenine yerleştirmiş olduğu "töreler ahlâkı" (cf. *HH*, I, 96, 99; *MOM*, 89) artık ahlâkın özü haline gelmiştir (*D*, 16, 18). Töreler ahlâkı aslında dürtülerini kendine bağlananlara aşılar ve Nietzsche ahlâki dürtülerin ve ahlâki eylemlerin var olduğunu bundan böyle yadsımaz. Daha çok Kant'ın etkisiyle, gelenek ve otoriteye saygı tarafından (yoksa fayda kaygısı tarafından değil) güdülendikleri için ahlâki eylemlerin egoistçe olmadığını düşünür yine de; ama ahlâki eylemi bundan böyle bilhassa ötekini gözeten eylem olarak görmez. Bu tür dürtülerin var olduğuna ve eylemleri yönlendirdiğine inansa da, böyle yapmamaları gerektiğini öne sürer: Önvarsayımlarının yanlış olduğunu iddia eder. *Tan Kızıllığı*'ndan alınan aynı pasaj şöyle devam etmektedir: "Geleneğin huzurunda duyulan bu duyguyu, genelde korku duygusundan ayıran ne? Burada hüküm süren daha büyük bir aklın, idrak edilemez, belirsiz bir gücün, kişisel olandan daha fazla bir şeyin huzurunda duyulan korku bu –bu korkuda bir *hurafe* saklı" (*D*, 9).

Daha sonraki yapıtlarında Nietzsche'nin ahlâk anlayışı çok daha karmaşık bir hal alır. Nietzsche, ahlâkın özgür irade nosyonunu, "esas itibariyle ceza amacıyla, yani kişi suçu suçlamak istediği için icat edilmiş olan" (*TI*, VII, 7) bir nosyonu öngerektirdiğini iddia eder. *Soykütüğü*'nde ayrıntılı bir şekilde tartıştığı sorumluluk, suç ve ceza artık eylemin ahlâki yorumu görüşünün merkezine yerleşmiştir. Bu yorumda, öğeler olarak suçun ebedi eziyet aracılığıyla cezalandırıldığı sonsuz bir dünya anlayışına (*A*, 24) ve bu inanç için nedenler ya da hiç değilse önvarsayımlar sunan Hıristiyanlık ve Platonculuk metafiziğine ("Hıristiyanlık insanlar için Platonculuktur", *BGE*, Önsöz) yer verir. Görüşleri giderek karmaşıklaşmakta ve konuları ele alış tarzı da gitgide daha girift ve

dolambaçlı bir hale bürünmektedir.

Bu, sonuçta gerçekten bir konuysa eğer çok geniş bir konu ve dağıldığı birçok koldan yalnızca birini seçip ayıklayabiliriz. Nietzsche'nin kendisine ait pozitif bir alternatif sunmayı amaçlayıp amaçladığı kadar ahlâkın ahlâka-aykırı önvarsayımlar üzerinde temellendiği iddiasının ne anlama geldiğini önceden sormuştuk. Basit olmakla birlikte üzerinde durulması gereken sorulardır bunlar. Bu sorulara bir yanıt verebilmek için, Nietzsche'nin ahlâka karşı başlattığı harekâtının göstergesini, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye adını veren ve hem bu çalışmasında hem de daha sonraki yapıtlarında başka yerlerde baştan başa karşımıza çıkan (*GM*, I, birçok yerde; *Z*, IV, 6; *WP*, 132; *TI*, VII, 1) deyimini yorumlayarak bu sorulara dolaylı yoldan yaklaşacağım.

"İyinin ve kötünün ötesinde" deyiminin yorumlanmasına ilişkin asıl sorun, bu deyimin genellikle Nietzsche'nin yapıtlarında geçtiği birçok bağlam çerçevesinde yorumlanmayışından kaynaklanır. Bu deyim daha çok, *Soykütüğü*'ndeki birinci denemeyle bağlantılı olarak tartışılır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu denemede Nietzsche, hayır-şer (böse) karşıtlığında dile getirilen ahlâki değerlendirmenin ya da öbür adıyla "köle ahlâkı"nın, daha önceki bir "soylu" değerlendirme tarzının, yani iyi-kötü (schlecht) karşıtlığında dile getirilen gayri ahlâki "soylu" değerlendirme tarzının tersine çevrilmesinden ibaret olduğunu savunur.[5]

Nietzsche, bu denemede tartıştığı soyluların çoğu koşulda "kafese konulamayan yırtıcı hayvanlardan pek de iyi durumda bulunmadıklarını" ve "... belki de, şairlere çok daha fazla türkü ve övgü malzemesi sağlamakta olduklarına kani olup, sanki bir öğrencinin muzipliğinden başka bir şey değilmişçesine, ruhun taşkınlığı ve rahatlığıyla bir dizi iğrenç cinayetin, kundakçılığın, ırza geçmenin ve işkencenin patlak vermesi sonucu" doğduklarını yazar (*GM*, I, 11).[6] Walter Kaufmann, Nietzsche'nin ahlâka-

5. Kötü şöhretli "efendi ahlâkı" (*Herren-moral*) ifadesinin *Soykütüğü*'nde yer almaması önemlidir. Terim Nietzsche'nin yayımlanmış metinlerinde yalnızca bir kez *BGE*, 260'ta geçer. "Soylu ahlâkı" (*vornehme Moral*) ifadesi ise iki yerde, *GM*, I, 10 ve *A*, 24'te geçer; *cf.* Clark, "Nietzsche's Attack on Morality", s. 114.

6. Nietzsche, tüm soylu ırklarda gizliden gizliye var olması beklenen "açık tenli hayvan"dan bu bağlamda söz eder. Nietzsche'nin Arî ırkı değil aslanı içeren eğretilemesinin doğru bir yorumu için bkz. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Phi-*

aykırılıkçılığının yalnızca barbarlığın ve zalimliğin övülmesine dayandığı görüşüne karşı çıkmak için, "polemik tınısına karşın, Nietzsche'nin köle ahlâkı 'açımlaması'ndan kendi konumunu efendilerin konumuyla özdeşleştirdiği sonucu çıkmadığı"nda ısrar etmektedir (s. 297). Gerçekten mantıksal olarak da, böyle bir sonuç çıkmaz. Ama Nietzsche'nin soylu değerlendirme tarzına yönelik tutumu, Kaufmann'ın kabul etmeyi istediğinden çok daha pozitiftir: "Bunca uzun hazırlıktan sonra, eski ateş günün birinde çok daha korkunç bir şekilde tutuşmamalı mı? Dahası: Kişi bunu tüm kalbiyle arzulamamalı mı? Hatta istememeli mi? Yüreklendirmemeli mi?" (*GM*, I, 17). Kaufmann şöyle devam eder: "Nietzsche'nin kendi etiği, hem efendi hem de köle ahlâkının ötesindedir" (s. 297).[7] Ama sanırım, Kaufmann'ın anlatımı, Nietzsche'nin metninin aynı bölümcesinin kapanış cümleleriyle çelişiyor: "*Amacımın* ne olduğu, son kitabım *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başlığında yer alan şu tehlikeli sloganın amacının ne olduğu –en azından bunun 'İyinin ve Kötünün Ötesinde' demek olmadığı– uzun süredir fazlasıyla açık."[8] Dolayısıyla, iyinin ve kötünün ötesinde olmak, barbar soyluları karakterize eden değerlendirme tarzının unutulması olamaz.

Nietzsche'nin, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'deki soyluları karakterize eden değerlendirme tarzını kabul etmesine rağmen, bu soyluların yine de, kendisinin doğrudan doğruya övmek istediği

---

losopher, Psychologist, Antichrist (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), s. 225-226 ve Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), s. 169-170. Bu bölümde bu yapıtlara yapılan diğer göndermeler metinde parantez içinde belirtilecektir.

7. *Nietzsche*, s. 297'de Kaufmann ayrıca şöyle yazmaktadır: "İkisine de uymamızı arzulamaz Nietzsche, özerk olmamızı ister daha çok." Ama Kaufmann, Nietzsche'nin niçin bir davranış kurallan sistemini, özerk olmanın önünü kesecek bir anlamda buna "uymakla" bir tuttuğuna dair hiçbir gerekçe göstermemektedir. Oysa, Nietzsche'nin davranış kuralları ve görenekler olmadan, bırakın soylu veya hayran olunası bir eylemi, hiçbir eylem olamayacağını göstermekle ilgilendiğini görmüştük. Bu nedenle, asıl sorun her durumda içerilen belirli davranış kurallanyla ilişkilidir.

8. *GM*, I, 12 kadar bu pasaj da, Danto'nun "Nietzsche olmuş olduğumuz şeye *geri* dönmemizi değil, olduğumuz şeyin *ötesine* geçmemizi kastetmektedir" (*Nietzsche as Philosopher*, s. 180) görüşünün ciddi bir kanıt olmadan kabul edilemeyeceği izlenimini uyandırmaktadır. Nietzsche her ne kadar soyluların sergilediği tipin özel bir *örneğine* geri dönmemizi istemiyor olabilse de, bizzat *tipe* geri dönmemizi istiyor olabilir yine de.

belirli bir kişi tipini oluşturmadığını gösterebilirsek, bu kadar çok Nietzsche okuyucusunu rahatsız eden ve sarsan bu sorundan kurtulabiliriz. Bu soyluları, daha çok, Nietzsche'nin ana hatlarını çizdiği ve bir örneği oldukları genel bir kişilik tipinin özgül tarihsel koşullar altındaki tezahürü olarak kabul edebiliriz.[9] Ama Nietzsche'nin ifadesine rağmen, amacı yine de belirgin olmaktan uzak olan "İyinin ve kötünün ötesinde" sloganına öncelikle bir yorum getirmedikçe bunu gösteremeyiz. Sadece *Soykütüğü* üstünde yoğunlaşırsak, kişinin kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırmasının, Hıristiyan ahlâkının terk edilmesi ve onun yerine bu metnin o kadar canlı bir tarzda betimlediği ve yücelttiği barbar soyluların özgül davranış tarzının kabul edilmesi anlamına geldiği sonucunu çıkarmak zorunda kalabiliriz rahatlıkla. Ama Nietzsche bu deyimi dile getirdiğinde okuyucularını açıkça, şüpheye yer bırakmayacak şekilde, bu deyimin başlığı olduğu yapıta yöneltir. Bu yapıt da, bağlantılı olduğu diğer birçok metinle birlikte, Nietzsche'nin aklındaki konumun çok daha karmaşık olduğunu gösterir. İyinin ve kötünün ötesinde olmak basitçe, bu değerlendirme biçimlerini ve bunların ait olduğu sistemin terk edilmesi değildir. Bu sistemin övdüğü niteliklerin tümünün terk edilmesi gerekmediği için, iyinin ve kötünün ötesinde olmak da, iyi ve kötü nitelikler arasında kurulan ilişkilerin şimdiye dek nasıl düşünüldüklerini görmek, bunların aslında nasıl ilişkili olduklarını kavramak ve bu ilişki ile bu ilişkinin içerimlediği her şeyi yeniden değerlendirmek demektir.

Nietzsche "Tüm tanrılar şimdiye dek ... kutsal olan ve yeniden vaftiz edilen şeytanlar olmadı mı?" (*BGE*, 227) diye yazdığında, karmaşık bir soru sormaktadır. Nietzsche ahlâka aykırı ve kötü addedilen eylemlerin ve niteliklerin, ahlâki ve iyi addedilen diğer eylemler ve niteliklerin olanaklılığının sağlanabilmesi için gerekli olduklarını tarihin kanıtladığını iddia eder. Bu durumda, Nietzsche'nin yaptığımızı düşündüğü gibi, bu tür eylemlerin ve ni-

9. Bu, Danto'nun stratejisinin bir parçası gibidir. Ama bana kalırsa, Nietzsche'nin teorisindeki hiçbir şeyin Nietzsche'yi barbarları onaylamak durumunda bırakmadığını öne sürme konusunda Danto biraz aceleci davranmış olabilir (*Nietzsche as Philosopher*, s. 173). Eğer barbarlar, Nietzsche'nin övdüğü tipin iyi bir örneğiyse, bu durumda Nietzsche barbarları övebilir.

teliklerin iki farklı türe ait olduğuna, bu iki türün de temelde birbirlerinin karşıtı olduğuna inanmak doğru olur mu? Her bir küme kendi içinde, neyi başarmak için kullanıldığından ve kendisini kullananın kim olduğundan bağımsız olarak kendi karakterine sahip olabilir mi? Bazı özellikler ve eylemler basitçe ve tüm bağlamlarda övülürken, diğerlerine basitçe ve tüm bağlamlarda karşı çıkılıyor olabilir mi?

Nietzsche, "iyi ve kötü eylemler arasında tür açısından hiç fark yoktur, olsa olsa bir seviye farkı söz konusudur yalnızca. İyi eylemler arındırılmış kötü eylemlerdir; kötü eylemlerse kabalaştırılmış ve uyuşturulmuş iyi eylemler" (*HH*, I, 107) diye yazdığında, bu sorulara dair nihai yanıtın erken bir müjdesini verir. Ama ancak daha sonraki yapıtlarında görüşü tüm karmaşıklığıyla belirir. Sözgelimi, Nietzsche'nin aziz fenomenine ilişkin tartışmasını ele alalım. Azizin böylesine uzun bir süre cazip bir fenomen olagelmesinin nedeni,

> kendisine eşlik eden mucizevi atmosferdir –yani, *karşıtların* birbirini dolaysızca izlemesi, ahlâken karşıt tarzlarda yargılanan ruh hallerinin dolaysızca art arda gelişidir. "Kötü bir insan"ın [*einschlechter Mensch*] birdenbire bir "aziz"e, iyi bir insana [*ein guter Mensch*] dönüşmesi anlaşılır görünüyordu. Şimdiye dek sahip olduğumuz psikoloji bu noktada bir deniz kazası geçirdi: Bunun nedeni öncelikle bu psikolojinin kendisini ahlâk kurallarının egemenliğine teslim etmesi, onun da karşıt ahlâki değerlere *inanması* ve bu karşıtlıkları olguların bünyesine yerleştirerek görmesi, okuması, *yorumlaması* olmasın sakın?
>
> Ne? "Mucize" sırf bir yorum meselesi mi yoksa? Bir filoloji eksikliği? (*BGE*, 47)

Günahkârın azize dönüşmesi köklü bir psikolojik paradoksu yansıtır; çünkü ahlâka aykırı özellikler (iffetsizlik, şehvet, ihtiras ve zalimlik gibi) ansızın kaybolup karşıtlarıyla yer değiştirir –iffet, özveri ve iyi yüreklilik. Peki ama bu dönüşüm nasıl mümkün olur? Bir kişiye dair her şeyi, ama bu kişinin kendisi dışında (ve dolayısıyla, öznenin bir töz olduğu inanışıyla bağlantılı inanç dışında) her şeyi değiştirmeye muktedir bir takdir-i ilahi diye bir şey yoksa, bu tür bir dönüşümü nasıl bir mekanizma açıklayabilir?

Herhangi biri bu şekilde nasıl değişebilir?

Nietzsche'nin günahkârların aziz olabileceklerini yadsımaması fevkalade kayda değer bir noktadır. Ama bununla birlikte, Nietzsche bu dönüşümün olanaklı olması gerçeğinin, dönüşümün mahiyetini yanlış anladığımızı gösterdiğini iddia eder. Günahkârın bir azize dönüşmesi bir nitelikler kümesinin, içerdiği niteliklerin değer ve mahiyet bakımından yaratılış gereği karşıt olduğu başka nitelik kümelerine dönüşmesine dayanmasından ötürü bu dönüşüm bir paradoks oluşturmaktadır. Ama bu karşıtlık yalnızca görünüşte olsaydı, hiçbir paradoks doğmazdı. Bu nitelikler karşıt olmak yerine temelde birbirleriyle bağlantılı olsalardı, çelişki ortadan kalkardı: "Bu iyi ve saygın şeylerin değerini oluşturan şeyin tam da, bu şeylerin bu aşağılık, görünüşte karşıt şeylerle içten içe bağlantılı, ilişkili ve ilgili oluşu olması da mümkün pekâlâ –belki de, aslolan onlarla bir bütün olması. Kim bilir, belki de!" (*BGE*, 2). Zerdüşt müritlerine "Bir zamanlar tutkularınızdan acı çekip onlara kötü derdiniz. Şimdiyse sadece erdemleriniz var artık: Bu erdemleriniz de tutkularınızdan doğdu" (*Z*, I, 5) dediğinde, konuyla bağlantılı ama daha zayıf bir noktayı vurgular. Nitelikleri böylesine köklü bir biçimde birbirinden ayırıyor görünen, niteliklerin ahlâki özellikleri, Nietzsche'ye göre, aslında bir yorumun ürünüdür: "Göreneğin bu dürtüye dayattığı azarlamaların derin etkileri altında yine aynı dürtü sancılı bir *korkaklık* duygusuna dönüşür: Ya da Hıristiyanlık gibi bir görenek onu bağrına basıp *iyi* diye adlandıracak olduğundaysa, kişiyi hoşnut eden bir *tevazu* duygusuna ... Oysa, kendi içinde, *tıpkı her dürtü gibi*, ne bu ahlâki özelliğe ne de başka bir ahlâki karaktere sahip sonuçta" (*D*, 38).

Nietzsche, genelde tüm değerlerin yorumla üretildiğine inanıyor gibidir. Ama hayatın kendisinin değerler olmaksızın mümkün olmayacağını düşündüğünden (*Z*, II, 13; *BGE*, 9), özellikle ahlâki değerin yanlış bir yorumun ürünü olduğunu düşünmesi için kafasında özgül bir gerekçe olması gerekir. Peki öyleyse, ahlâki değerleri üreten yorum nerede hata yapmaktadır?

Bu soru, bu ya da şu biçimde, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan itibaren Nietzsche'nin aklını kurcalamıştır: "Bu sorgulanabilir kitapla birlikte içgüdüm *ahlâka* cephe aldı" der, bu çalışmaya yazdığı 1886 tarihli Önsözün 5. bölümcesinde. Sonunda da, bu soruyu

başka bir sloganla, kötü nam salmış, "Ahlâk hayatı yadsır" deyimiyle yanıtlar. Bu muğlak ve çok genel ithamı, bizatihi titiz bir şekilde yorumlanması gereken bu ithamı, ahlâki çileciliğin, yaşamaya yükümlü oldukları hayatla yüzleşemeyen kişiler tarafından hayatın yanlışlanması olduğunu bildiren görüşe dayandırır. İşte bu, der, "*her şeyi açıklıyor*. Tek başına kimin, yalanlar söyleyerek gerçeklikten kaçıp kurtulmak için haklı bir gerekçesi olabilir ki? Gerçeklikten ıstırap çeken birinin mi? Ama gerçeklikten acı çekmek, belasını bulmuş bir gerçekliğin parçası olmak demektir" (*A*, 15).

Ama Nietzsche'nin ahlâkın hayatı yadsıdığını düşünmek için en ciddi gerekçesi, ahlâki değerleri üreten yorumda bulduğu en temel kusur, ahlâki değerlendirmenin esas itibariyle mutlakıyetçi olması gerçeğidir. Nietzsche bu mutlakıyetçiliği iki açıdan ele alır. Birincisi, aziz paradoksunun gösterdiği gibi, fenomenlerin ahlâki yorumu, eylemlere veya karakter özelliklerine kendi içlerinde pozitif veya negatif değerler yakıştırır; değerlerinin temelli olarak ve tüm bağlamlarda sabit olduğunu varsayar. İkincisi, göreceğimiz üzere, bu yorum, değer bu şekilde belirlendiğinden herkesin tek bir davranış kuralına göre yaşaması gerektiğini içerimler.

Bu, Nietzsche'nin ahlâki değerin farklı toplumsal gruplara göre farklılaştığına inandığını söylemek anlamına gelmez basitçe. Nietzsche'nin, kültürel ahlâki göreciliğin, bu göreciliğe karşı tasarlanmış olan mutlakıyetçilik kadar "çocuksu" olduğunu düşündüğü bir konumda olduğunu zaten görmüştük (*GS*, 345). Nietzsche'nin saldırdığı ahlâki mutlakıyetçilik, farklı kültürlerin farklı değerlere sahip olabileceğini varsayabilir; ama yine de, nerede bir ayrım yapılacak olsa, hayır ve şerrin (sınırları ihlal edilemeyecek) tümüyle farklı iki kategoriye ait olduğunda ısrar eder. Başka bir deyişle, her bir kültür içinde hayır ve şer arasındaki farklılığı (tabii kültürler arasında farklılıklar bulunabilirse) mutlak ve nesnel addeder. Nietzsche'nin reddettiği ve hayatı yadsıdığını söylediği tam da bu son görüştür. Nietzsche'ye göre, ahlâk, "iyi ve kötüyü [hayır ve şerri] (hakikati oluşturan tamamlayıcı değer kavramları olarak değil) birbirleriyle çelişen gerçeklikler olarak kabul eder, iyinin tarafının tutulmasını tavsiye eder, iyinin kötüyü tek başına bırakıp kötüye ta diplerine dek karşı çıkmasını arzular –aynı zamanda, tüm içgüdülerinde hem Evet hem Hayır barındıran ha-

yatı yadsır" (*WP*, 351).

Yaygın biçimde iyi ve kötü diye ayırdığımız şeylerin temel bütünlüğü, Nietzsche'nin yapıtındaki en önemli temalardan biridir. Nietzsche bunu ağaçlara ilişkin bir metaforla bağlantılı olarak tartışır genellikle: "İnsanlar için de ağaçlar için olduğu gibi tıpkı. Yüksekliğe ve ışığa ne denli çok göz dikerlerse, o denli güçlü kök salıyorlar yeryüzünün diplerine, aşağıya, karanlığa, derine – kötülüğe" (*Z*, I, 8; cf. III, 1; *GS*, 371; *GM*, I, 8). Ama hem bu temanın hem de bunu örnekleyen metaforun yorumlanması güçtür. En zayıf yorumları ise, Nietzsche'nin basitçe, iyi ve kötünün hayatın eşit ölçüde parçaları olduğuna ve sonuçta kötülüğün kökünün kazınamayacağına inandığını varsayacaktır. Çehov bir keresinde bu tür bir fikir dile getirmişti: "Bir yazar, bir kimyacı kadar nesnel olmalıdır; öznel çizgiyi terk etmelidir; gübre yığınlarının bir kır manzarasında oldukça hatırı sayılır bir rol oynadığını ve kötü tutkuların da en az iyi olanlar kadar hayata içkin olduğunu bilmelidir."[10] Ama Nietzsche buna kesinlikle inansa bile, tutumunun Çehov'un sakinliği ve nesnelliği ile hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, istikrarlı bir biçimde, "kötü" eğilimlerin daha da geliştirilmesinde ısrar etir: "İnsanlar kendilerinde en iyi olan şey için kendilerindeki en kötü şeye ihtiyaç duyarlar ... En kötü olan her ne ise, en büyük yaratıcı için en iyi güç ve en katı kayadır ... İnsanlar daha iyi ve daha kötü olmalıdır" (*Z*, III, 13; cf. IV, 13).

Bu açıklama hesaba katıldığında, Nietzsche'nin görüşünün daha güçlü bir değişkesi, kötü özelliklerin basitçe yok edilemeyeceğini, sonuçta kimi iyi özelliklere sahip olunacaksa aslında gerekli olduklarını savunacaktır. Ama geleneksel erdemin bütünlüğü tezinin kökten yadsınması olurdu bu. Philippa Foot yakın bir tarihte, bir erdeme sahip olmanın öbür tüm erdemlere de sahip olmayı gerektirdiğini savunan Aristoteles ile Aziz Thomas'nın görüşlerinin tersine, şu olasılığı öne sürmüştü: Kişi,

> başka açıdan kötü olarak bir şekilde iyi olabilir yalnızca, sanki, sözgelimi ancak kendisine ve dünyaya karşı derin bir kin gütme pa-

10. Anton Çehov, *Letters on the Short Story, the Drama and Other Literary Topics* (Kısa Öykü, Piyes ve Diğer Edebi Konular Hakkında Mektuplar), der. Louis S. Friedland (New York: Minton, 1924), s. 275-276.

hasına acımasız arzularını dizginleyebilirmiş gibi; ya da başkaları açısından neye mal olursa olsun yapmayı istediği şeyi reddetmesinin bedeli bir tür gözü kara katılıkmış gibi ... Nietzsche, nefret, kıskançlık, hırs ve hükmetme arzusunun "Hayatın genel ekonomisi"nde mevcut olması gerektiği ve "hayat daha da zenginleştirilecekse" bunların "daha da zenginleştirilmesi" gerektiği ihtimaline ilişkin düşüncelerin korkunç düşünceler olduğunu anlamıştı; ama olağanüstü ve tipik cesaretiyle bunların sırf bu yüzden yanlış olmaları gerektiği sonucuna ulaşmamıştı.[11]

Bu mükemmel açıklamanın alındığı pasaj (*BGE*, 23), diğer benzeri metinlerle birlikte (örneğin bkz. *WP*, 464), tam da bu noktayı vurgulamaktadır. Ama Nietzsche, görüşüne genellikle rahatsız edici başka bir boyut daha kazandırır.

İncelemekte olduğumuz olduğumuz pasajlar, iyi ve kötünün birbirlerini zenginleştirdiğini savunsalar bile, ikisi arasında bir ayrım tahayyül ederler. Ama Nietzsche bazen, kötü diye adlandırdığımız tutkuların kendilerinin tam da en iyi, en büyük ve en hayran olunası başarılarla sonuçlandırıldıklarını yazar. Bu konu ve ilgilenmekte olduğumuz sloganın yorumu arasındaki bağlantıları ön plana çıkaran bir metinde şöyle yazar Nietzsche: "Felsefecilerden talebim herkesçe biliniyor, düşüncelerini iyinin ve kötünün *ötesinde* açıklamaları ve ahlâki yargı yanılsamasını kendilerinden *altta* bırakmaları. Bu talep, ilk formülleştiricisi ben olduğum bir içgörüden kaynaklanıyor: *tümüyle hiçbir ahlâki olgu bulunmadığı*, yani" (*TI*, VII, 1). Sonuçta hiçbir ahlâki olgu yoksa, hiçbir şey iyi veya kötü değildir kesinlikle: "*Amacım*: Tüm olayların mutlak homojenliğini ve ahlâki ayrımların perspektif tarafından koşullanmış olarak uygulandığını kanıtlamak; ahlâki diye göklere çıkarılan her şeyin özünde nasıl da ahlâka-aykırı her şeyle tıpatıp aynı olduğunu göstermek" (*WP*, 272). Bu tez, sözünü ettiğim üçü arasında en güçlü olanı. Kötülüğü dünyanın gerekli yönleri arasına katmakla kalmaz yalnızca. Birtakım iyi niteliklere sahip olabilmek için kişinin aynı zamanda kötü niteliklere de sahip olması gerektiğini iddia etmez basitçe. Aslında, iyi ve kötü a-

11. Philippa Foot, "Moral Realism and Moral Dilemma" (Ahlâki Gerçekçilik ve Ahlâki İkilem), *Journal of Philosophy*, 80 (1983), 397.

rasında bir ayrım yapılabileceğini yadsır ve bir perspektiften kötü addedilen özelliğin, en azından başka bir perspektiften de aynı ölçüde doğru biçimde iyi addedilebileceğini öne sürer.

Ama her şey perspektif tarafından koşullandığı için, can alıcı soru bir kez daha, ahlâki değerlendirmelerle sonuçlanan tikel perspektifle ilgili olur. Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıt, yapıtı hakkında aydınlatıcıdır ve sosyolojik değerlendirmelere göndermede bulunur. Ahlâki değerlendirmelerde bulunulan perspektifin tam da "sürünün sağlayacağı fayda ... topluluğun korunması" (*BGE*, 201; cf. *GM*, I, 2) tarafından buyurulan perspektif olduğunu iddia eder Nietzsche, kendisinin kötü şöhretli tanınmasına yol açacak biçimde.

Eninde sonunda bu fikir, bu tartışmayı Nietzsche'nin ahlâkın ahlâka-aykırı önvarsayımları görüşüyle ilişkilendirir. Yeni devletler ve toplumlar kendi yasaları ve değerleriyle nasıl kurulurlar, diye sorar Nietzsche? Tarihin bu soruyu şüpheye yer bırakmayacak şekilde yanıtladığına inanır: Yeni devletler ve toplumlar her durumda, önceki efendilere karşı ayaklanılarak, dış tehlikeler azaltılarak, iç muhalefet hâkimiyet altına alınarak, adalet ve barış uğruna savaşa ve adaletsizliklere girilerek, kısacası Nietzsche'nin "komşudan duyulan korku" dediği şeyle kurulurlar. Yalnızca bu tür etkinlikler ve bu etkinlikleri olanaklı kılan tutkular, dürtüler, itkiler ve değerler aracılığıyla yeni bir toplum kendisini oluşturup koruyabilir. Ama bu bir kez başarılınca, aynı tutkular ve etkinlikler büyük birer tehlike arz etmeye başlarlar; daha önceki bir grubu altüst etmiş olan varoluşları, artık yeni grubun istikrarını tehdit etmektedir:

> Belli birtakım güçlü ve tehlikeli dürtüler, atak bir tin gibi, gözüpeklik, kin gütme, kurnazlık, tamahkârlık, hükmetme arzusu gibi, şimdiye dek toplumsal açıdan faydalı oldukları ölçüde –kuşkusuz burada seçilmiş olanlardan farklı adlarla– onurlandırılmakla kalmayıp, yüceltilecek şekilde eğitilip yetiştirilmeleri gereken dürtüler (kişi, topluluğun tümüne yönelik tehlikeleri dikkate alarak, topluluğun düşmanlarına karşı bunlara ihtiyaç duyduğu için) artık iki misli tehlikeli olarak deneyimlenmektedir; çünkü bunları başka yöne çevirecek kanallar eksiktir ve yavaş yavaş ahlâka aykırı damgası vurulup yergiye terk ediliyorlar. (*BGE*, 201)

Nietzsche, "iyi olan her şey, eski dönemlerin faydalı kılınmış kötüleridir" (*WP*, 1025) diye yazdığında, aynı zamanda kabul ettiği karşıt noktayı vurgular. Dayanıklı, istikrarlı bir toplumda huzur ve işbirliğini üreten dürtü, hayatta kalmak için mücadele veren bir toplumda itaatkârlık ve işbirlikçilikle sonuçlanır. Dürtünün tek başına kendi içinde hiçbir ahlâki karakteri yoktur. Hiçbir ahlâki olgunun bulunmadığını iddia ettiğinde Nietzsche'nin aklındaki şey buydu sanırım: Eğer gerçekleştirildiği bağlamdan soyutlayacak olursak, tikel bir dürtü tarafından üretilen etkinlik her zaman için aynı olur. Ama bir kez bir bağlam sağlayacak, bir bakış açısı geliştirecek olduğumuzda, hem dürtü hem de etkinlik özgül bir değer kazanmaya başlar. Bu noktada Nietzsche ve Platon arasındaki karmaşık ilişki bir kez daha belirginleşir: Nietzsche Sokrates'inkine çok yakın bir tarzda, genelde iyi addettiğimiz şeylerin temelde, örtük bir şekilde değerlendirmeye aldığımız bağlama dayandığını ve dolayısıyla kendi içinde iyi olmadığını öne sürer (örneğin, cf. *Repub.* 331c-d); ama Sokrates ve Platon'un tersine, (tüm bağlamlardan veya perspektiflerden bağımsız olarak) her şeye rağmen kendinde iyinin var olması gerektiğine inanmayı reddeder.

Nietzsche, erdemi "*İngiliz* tarzında bir mutluluk için mücadele etmeye –konfor ve modayı (en iyi ihtimalle Parlamentoda yer edinmeyi) kastediyorum–" (*BGE*, 228) yerleştiren "sürü" ahlâkına küçümsemeden başka bir şey duymaz. Hıristiyan ahlâkına tam da "sığlaştırıcı" etkisinden, aleladeliklerden oluşan bir toplumun hayatını sürdürtmeye yönelik başarılı çabasından dolayı saldırır: "Bugün daha fazla büyümeyi isteyen hiçbir şey göremeyiz, şeylerin alçalmayı , incelmeyi, daha iyi bir doğaya sahip olmayı, daha sağduyulu, daha rahatlatıcı, daha alelade, daha kayıtsız, daha Çinli, daha Hıristiyan olmayı sürdüreceğinden kuşku duyuyoruz – insanların sürekli 'daha iyiye' gittiğine şüphe yok" (*GM*, I, 12; cf. I, 11; III, 14). Yakın tarih ise, Nietzsche'nin görüşünün son derece kesin bir şekilde yanlış olduğunu gösteriyor. Ama sanırım bazen, bunu Nietzsche'nin, durumun olgularından çok bizim halihazırdaki kendi imajımıza dair yorumu olarak açıklayabiliriz. Böyle yaparak hataya düşebilecek olsak da, kendi çağımızı ve toplumumuzu diğerlerinden genellikle daha iyi ve daha insancıl addettiğimiz doğrudur. Ama Nietzsche'nin ısrarla bunun tersini savunmasına

rağmen, diğer toplumların ve çağların bu açıdan bizimkinden farklı olduklarına ve kendilerini mücadele ettikleri ve yerini aldıkları toplumlar ve çağlardan daha tehlikeli ve daha kötü gördüklerine inanmak zor görünüyor (hatta bunun ispat edilmesi daha da zor görünüyor).

Ama bu tür tarihsel zorlukların dışında Nietzsche'nin tutumu, daha ciddi bir felsefi sorun doğurmaktadır. Bu sorunu anlayabilmek için, şimdilik Nietzsche'nin her toplumsal grubun kendi varoluşunu mümkün olduğunca uzun süre koruma eğiliminden ahlâki ayrımlar türetmede haklı olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca, istikrarlı bir toplum açısından en tehlikeli dürtüler ve etkinliklerin tam da kendiliğinden yıkıcı ve bozucu oldukları için ilk etapta bu toplumu ortaya çıkarmış olan dürtüler ve etkinlikler oldukları konusunda Nietzsche'yle aynı görüşü paylaşabiliriz de. Sonuçta, bu tür eğilimler şu anlamda kaçınılmaz olarak seçkincidir. "Bizim", yani bu düzen içindeki yeni toplumsal düzen veya alt-grubun, feshedip kökünü kazımak istediklerimizden daha iyi ve daha değerli olduğumuzu önvarsayarlar. Yanı sıra, lafta (yani, diğer bir deyişle, başka ellerde) yıkıcı addedeceğimiz araçları kullanmada "bizim" haklı olduğumuzu varsayarlar. Bir toplumsal grubu şimdiye dek var olduğu şekliyle ayakta tutma arzusu bu nedenle, bu tür seçkinci eğilimlerin azaltılması, hatta tamamen yok edilmesine yönelik ciddi bir çaba içerecektir; çünkü bu tür eğilimler daima bir grubu diğerine karşı mücadeleye sokarlar ve toplumun bakış açısından değerlendirildiğinde içkin olarak istikrarsızlaştırıcılardır: "*Putlaştırılmakta* olan da ne? Topluluktaki değer içgüdüleri (topluluğun sürekli varoluşunu olanaklı kılmış olan bu işte). Peki ya *kara çalınmakta* olan ne? Yüksek insanları altta olanlardan *ayıran*, yarıkları yaratan arzular" (*WP*, 32).

Bu tür eğilimleri bertaraf etmek için, herkesin uyacağı bir davranış sistemine sahip olmak zorunludur. Böylece bu yolla, hiçbir birey veya grup, bir kez toplumlarının var olmuş olmasını sağlasa da, artık toplumun varlığını sürdürmesi açısından tehlike oluşturan pratiklerin benimsenmesinde kendisini haklı hissedemez. Ama bu davranış mutlakıyetçiliği ancak ve ancak bir öğreti mutlakıyetçiliği aracılığıyla, iyi ve kötü karakter özellikleri ve eylemlerin birbirlerinden içkin olarak farklı olduğunu ve niteliklerinin de her

tikel vesilede bunları sergileyen ve bunlara dahil olan kişilerin karakterine bağlı olmadığını savunan öğreti aracılığıyla sağlanabilir.[12] Bu nedenle, bazı eylemler daima herkes tarafından gerçekleştirilecektir ve diğerlerinden de daima koşulsuzca sakınılacaktır. Nietzsche'ye göre, öğreti mutlakıyetçiliği, toplum içindeki bir grubun, tümü de yaşamak için gerekli olan değerleri yasalaştırdığı gerçeğini örtbas etmektedir. Yani, kendi güç istemini gizlemektedir: "Gerçekten de bugün Avrupa'da rastlanan durum bu: Yönetenlerin ahlâki riyakârlığı diyorum buna. Kendilerini kendi kötücül vicdanlarına karşı korumak için, daha eski ve daha yüksek buyrukların (atalarının, anayasanın, hakların, yasaların, hatta Tanrı'nın) icracıları havası takınmaktan başka bir yol bilmiyorlar" (*BGE*, 199).[13] Bu öğreti mutlakıyetçiliğinin başarıldığı nihai mekanizma ise, bu mekanizmanın kendisinin aracı olduğu davranış mutlakıyetçiliği ile doğrudan bağlantılıdır. Bu mekanizma, insanlar arasındaki tüm farklılıkların kökünü kazımak ve insanlara tümüyle eşit muamele etmek için, her eylemi failinden ayırır, her eylemi kendi hesabına bir kendilik addeder ve eylemin kendisini birincil değerlendirme konusu kılar. Bu yaklaşım, son bölümde tartışılan "soyutlamaları" takiben, "kendi içlerinde iyi ya da kötü olan eylemler vardır" görüşünü doğurur; oysa Nietzsche'ye göre, gerçeklikte "bir eylem kendi içinde tümüyle değerden yoksundur: eylemi *kimin*, hangi nedenle ve hangi sonucu doğurarak gerçekleştirdiğine bağlıdır bu tamamen" (*WP*, 292).

Nietzsche'nin ahlâkın merkezinde bulunduğunu düşündüğü öğreti mutlakıyetçiliğine yönelik en büyük karşı çıkışı tam da, bu mutlakıyetçiliğin herkesin aynı eylem ilkelerini izlemesini gerektirmesiyle ilgilidir. Aslında bu, Nietzsche'nin Hıristiyanlığı da aralarına dahil ettiği ahlâki davranış yaklaşımlarını, soylu değerlendirme tarzı gibi açıkça perspektifçi olan, mutlakıyetçi olmayan ve dolayısıyla ahlâki-olmayan yaklaşımlardan ayıran

12. Toplumun bir kısmının bir davranış kurallan düzenine, bu düzeni kendine esir ederek sorgusuz sualsiz uyacağından her zaman için emin olabiliriz. Ama bu tür bir uyumluluk koşulsuz olmayacaktır ve bu toplumun bazı üyelerinin isteminin toplumun geri kalanına açıkça dayatılmasına yaslanacaktır.

13. Bu noktalara ilişkin bir tartışma için bkz. Kai Nielsen, "Nietzsche as a Moral Philosopher" (Bir Ahlâk Felsefecisi Olarak Nietzsche), *Man and World*, 6 (1975), 190-191.

özelliğin ta kendisidir. Ahlâk herkesin uyması gereken bir davranış kuralları düzenini hedefler. Dolayısıyla, bu aynı zamanda, herkesin izleye*bileceği* ve bu nedenle, ahlâkın kendisini kaçınılmaz olarak, davranışlarını yönlendirdiği insanlar arasındaki en düşük ortak paydaya hasrettiği bir kurallar düzeni olmalıdır. Nietzsche'nin böylesine nefret ettiği de kurallar düzeninin işte bu "sığlaştırıcı" etkisidir. Olanak tanıdığı yegâne eylemler ise, bir bütün olarak her grubun çıkarını, dolayısıyla en zayıf üyelerinin çıkarını hedefler. Ama bu tür eylemleri buyuran kurallar, sonuçta bu grubun (çok da işe yarar bir şekilde böyle tanımlanmayan) güçlü üyelerinin çıkarına olmayabilir. Aslında, bu kurallar güçlü üyelerin, bir bütün olarak grup açısından tehlikeli olabilecek vasıfları, kendilerini ait oldukları topluluklardan ayırmalarını, farklılaştırmalarını ve Nietzsche'nin bazen aynı ölçüde aydınlatıcı olmaktan uzak bir şekilde, benzersiz, yüksek veya büyük olarak tanımladığı eylemleri gerçekleştirmelerini mümkün kılan vasıfları kullanmalarını önlemektedir.

Bu eylemlerin kendilerinin bir bütün olarak toplum için tehlikeli olması gerekmediği gibi, doğru bireylerin ellerinde bu tür eylemleri doğuran vasıflar ve becerilerin de bu tür tehlikeler yaratması gerekmez. Nietzsche, bu tür vasıflar toplum içinde genel olarak teşvik edildiğinde sorunlar doğduğunu düşünür. Ama Nietzsche'ye göre, ahlâk yalnızca iki alternatif kabul etmektedir: bir özellik ya her durumda kabul edilebilir ya da hiçbir şekilde kabul edilemez. Nietzsche, ahlâkın bir "mertebe düzeni"ni tanımayı reddettiğini ve bazı insanlarda birtakım özellikleri teşvik edip, diğerlerinde bu özellikleri yadsıma riskine girmek istemediğinde diretmektedir.

Nietzsche'nin görüşüne yönelik en ciddi itiraz, işte tam bu noktada yüzünü gösterir. Nietzsche'nin "ahlâka aykırılıkçılığı"nın hayaleti tam bu noktada okuyucularının çoğuna musallat olmaya başlar. Birisi çıkıp da, sürü ahlâkından muaf olan insanlar kimlerdir, diye sormak isteyebilir. Ahlâkından bir kez kurtulunca sürüye ne yapacaklardır? Sonuçta kurtuluşlarıyla ne elde edeceklerdir?

"Egoizm", der Nietzsche, "soylu bir ruhun doğasına aittir –doğa tarafından boyun eğdirilmek zorunda olan ve kendilerini kurban etmeleri gereken 'biz' öteki varlıklar gibi bir varlığa yani" (*BGE*,

265). Peki ama "bizim" gibi olan varlıklar kimlerdir? Bu soru bir kez daha, *Soykütüğü*'nün en uç formülleştirimlerinden biri aracılığıyla yanıtlanabilir yalnızca. Denebilir ki bu, okuyucularının çoğu için, Nietzsche'nin yanıtının ciddi bir ilgi göstermeyi hak edip etmediği şeklinde başka bir soruyla son bulur: "Kişi, tüm soylu ırkların özündeki açık tenli hayvandan korkmaya devam etmede ve ona karşı kendi kendisinin koruyucusu olmada haklı olabilir pekâlâ: Peki ama kim yüz misli daha fazla istemez ki korkmayı, üstelik bir de hayran olabiliyorsa, kötü şekillenmiş, güdükleştirilmiş, köreltilmiş ve zehirlenmiş bu açık tenli hayvanın itici görüntüsünden korkmayıp, sürekli bu görüntüye mahkûm olmaktansa?" (*GM*, I, 11).

Ama bu formülleştirime takılıp kalmak ciddi bir hata olacaktır. Öncelikle, tatsız gelebilecek bu beyanın, bizzat Sokrates tarafından dile getirilmiş olan bir görüşten pek de farklı olmadığına dikkat etmeliyiz: "Ah, Kriton, birçok kişi en büyük kötülükleri başarmaya muktedir olsaydı keşke! O zaman en büyük iyileri de başarabilirlerdi –ne de iyi olurdu. Ama şimdi olduğu haliyle, ikisine de muktedir değiller." (*Cr.* 44d). Ama daha da önemlisi, Nietzsche'nin barbar soylulara hayran olduğu tümüyle doğru olsa da, sanırım onlara zalim oldukları *için* hayranlık duymaz (dürüst olmak gerekirse, onları bu sebeple eleştirmez de). Onlara hayranlık duymasının birincil nedeni, mutlakıyetçiliği barındırmamaları, herkesin aynı davranış kurallarıyla yükümlü olmasının olanaksız olduğunu öngören tutumları, sahip oldukları "mesafe pathosu"dur (*GM*, I, 2). Soylular, "alçak olanlar"dan, olması beklendiği üzere kendilerinin edimde bulunduğu şekilde edimde bulunmaları gerektiğini, hatta bu şekilde edimde bulunabileceklerini düşünmeye bile gerek duymazlar asla. Nietzsche ayrıca, sırf düşmanları diye düşmanlarının kötü olduğunu düşünmemelerinden ötürü de onlara hayranlık duyar (*GM*, I, 10) –*İnsanca, Pek İnsanca*'da tartışmış olduğu bir tutumdur bu: "Homeros'ta Truvalılar da Yunanlılar da iyidir" (*HH*, I, 45). Onlara hayranlık duyar; çünkü soyluların çoğulcu değerlerinin yerine kendi tekil değer kümesini geçiren grubun tersine, özelliklerinin herhangi birini sahiplenmemeyi reddederler.

Bir eğilimi sahiplenmeme konusunda isteksiz olmak, ilk fırsatta

bu eğilime müptela olmaya can atmak anlamına gelmez. Soylular gerçekten de korkunç düşmanlardır, ama yanı sıra, birbirleriyle olan ilişkilerinde "değerlendirmede, özdenetimde, nezakette, incelikte, sadakatte, onurlulukta ve dostlukta beceriklilerdir." (*GM*, I, 11). Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, eşit düzeydeki insanlar arasında "iyi davranış"ın karşılıklı zarar vermekten kaçınma ve bir başkasının istemine saygı duyma anlamına geldiğini yazar. Ama bu ilke "toplumun temel ilkesi" olarak yaygın biçimde benimsenirse, "bir çözülme ve bozulma ilkesi"ne dönüşür derhal (*BGE*, 259). Ne var ki, bu, kişinin ayrımcılık güderek "altta" olanlara karşı şiddet kullanmasına olanak tanınmasını veya kişiden şiddet kullanmasının beklenmesini ima etmez: "İstisnai insanlar ortalama olanlara kendilerinden ve kendi denklerinden daha yumuşak davrandıklarında, bu sırf yüce gönüllülük değildir –bu onların görevidir sadece" (*A*, 57). Nietzsche, sürekli şiddet ihtimalini tasvip etmeye, hatta buna göz yummaya isteklidir; bu tek başına, kabul edilmesi cidden tehlikeli veya zor bir konumdur. Ama Nietzsche'nin "zayıflar"a "soylular" veya "güçlüler" tarafından fiilen sürekli zalimce davranılmasını savunduğunu belirten iddiada ortaya çıkan saçma görüşle karıştırılmaması gerekir.

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "zarar verme, şiddet ve sömürü"den dem vurduğunda (259), *Soykütüğü*'nde tartıştığı zulüm, kalpsizlik ve işkenceyi mi kastetmektedir? Sanırım bu sorunun yanıtı, bunu kastetmiyor olsa gerektir. Soylular Nietzsche'nin en azından kısmen yukarıda özetlediğim nedenlerle hayranlık duyduğu daha genel bir tipin özgül bir örneğini teşkil etmektedir yalnızca.[14] Bu kişi tipinin temel özelliği, iyi ve kötü niteliklerin temelde bağlantılı olduğu ve doğal olarak karşıt oldukları kavrayışıdır: "Aşk ve nefret, şükran ve hınç, iyi huyluluk ve hiddet, olumlayıcı edimler ve olumsuz edimler, hepsi de birbirlerine bağlıdır. Kişi aynı zamanda nasıl kötü olunacağını bilmesi koşuluyla iyi olur; kişi kötüdür çünkü aksi takdirde nasıl iyi olu-

14. Bernd Magnus'un "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*" (Nietzsche'nin *Übermensch*'inde Kusursuzluk ve Tutum), *Review of Metaphysics*, 36 (1983), 633-659 başlıklı çalışmasında *Übermensch*'in burada vurgulanan noktalarla ilişkili bir okumasına rastlanabilir. Magnus kendi yorumunu, benim burada dayandığım değerlendirmeler yerine, öncelikle öte-felsefi temellerde savunur.

nacağını kavrayamaz" (*WP*, 351). Nietzsche'nin metinleri bu karakter tipine dair övgülerle doludur; ama bu, birçok farklı şekilde sergilenebilecek bir tiptir ve Nietzsche, soyluların teşkil ettiği özgül emsale dönülmesini savunmaz. Bu tür bir dönüş, prensipte her koşulda sağlam tarihsel nedenlerle imkânsız olacaktır: Soylular her şeyden önce geçmiş bir çağa aittirler. Ayrıca, Nietzsche şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikle şöyle yazar: "Kişi eski Yunanlıların ve Rönesans insanının üstünlüğünü kavrar –ama bu üstünlüğe, onu olanaklı kılan nedenler ve koşullar olmaksızın sahip olmayı ister" (*WP*, 882). Sözgelimi, soyluları karakterize eden zalimliğin farklı tarihsel durumlar ve koşullarda aynı şekilde tezahür etmesi gerekmez ille de.

Öyleyse, bu tür bir zorbalık bugün nasıl tezahür edecektir? Nietzsche'nin hayranlık duyduğu tip, içinde bulunduğumuz şu anki koşullarda nasıl görünecektir? Bu sorulara verilecek yanıt, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin kayda değer bazı çarpıcı pasajlarında yatmaktadır. Hayret verici biçimde ama burada öne sürülen genel yoruma uygun bir tarzda, Nietzsche, ideal karakterlerini *felsefeciler* olarak tanımlar. Felsefeciler, der, "kendi dönemlerinin kötücül vicdanlarıdır" ve düşmanları da hep "bugünün ideali"dir. Atinalı yoz muhafazakârlar, konuşma tarzları ne kadar soyluysa o ölçüde bayağı bir tarzda davrandıklarında, Nietzsche'nin kendine has yorumu uyarınca, Sokrates hem kendi ruhuna hem de onların ruhuna bakıp, onların da tümüyle kendisinin olduğunu bildiği denli dekadant olduklarını görmüştür. Nietzsche onlar hakkında Sokrates'e şöyle dedirtir: "Önümde niyetinizi gizlemeyin. Burada –hepimiz eşitiz" (*BGE*, 212; cf. *TI*, II, 9). Oysa, Nietzsche bugün eşitliğin herkes için geçerli ideal olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, şeylerin şimdiki halinde,

> büyüklük kavramı, soylu olmayı, kendi başına olmak istemeyi, farklı olabilmeyi, tek başına kalıp bağımsızca yaşamak durumunda olmayı gerektirir. Dolayısıyla, felsefeciler de, şunu ortaya koyduklarında kendi ideallerine ait bir şeye ihanet edeceklerdir: En yalnız, en gizli, en sapkın olabilenler, iyinin ve kötünün ötesindeki, erdemlerinin efendisi olan insanlar olabilenler, kendi istemlerinde eli açık olanlar, en büyükler olacaklar. Tam da buna *büyüklük* denecek: bütün olabilecek

> denli çok katmanlı, dolu olabilecek denli heybetli olmaya muktedir olmak" (*BGE*, 212).

Hiçbir karakter özelliği, arzu, dürtü, veya tutku elden çıkarılamaz; çünkü en yüzeysel tanımlarında bile hepsi de kişinin kim olduğu açısından temeldir. Ama hayli genel olan bu felsefi noktanın dışında, Nietzsche aynı zamanda, bu tür tüm özelliklerin barındırdığını düşündüğü ikili boyuttan dolayı bunların gerekli olduğuna inanmaktadır. Nietzsche'nin yaptığı fiziksel benzetmenin yine harfiyen alınmaması gerekir. Sertlik ve zalimliğin hayat açısından temel olduğunu yazdığında kastettiği, bugünün dünyasında insanların, barbarların daha önceki fiili davranışlarını tekrarlamalarının ne kadar iyi olacağı değildir. Nietzsche daha çok, kendi tikel koşullarında soyluların zorbaca davranışlarını üreten dürtüyle ilgilenir. Bu dürtü, belki de türe ait olma açısından aynı olsa da, zaten üretmiş olduğu saldırganlıktan kesinlikle farklı olan bir davranış biçimiyle sonuçlanabilir: "'Yüksek kültür' dediğimiz hemen her şey, *zalimliğin, zulmün* tinselleştirilmesine, zalimliğin daha kapsamlı olmasına dayanır ... 'Vahşi hayvan'ın 'nefsi köreltilememiştir' gerçekten de; yaşayıp, serpiliyor; tanrısal oldu yalnızca" (*BGE*, 229; cf. *HH*, I, 43). Soyluların fiziksel zalimliği, kendi içinde yok edilmemesi gereken bir dürtüden kaynaklanır; tersine, bu dürtü ayakta tutulmalı ve dışavurumları şu şekilde rafineleştirilmelidir:

> düşünsel vicdan ve beğeniden oluşan bir tür zalimlik olan bir istemle derinlikte, çok katlılıkta ve mükemmellikte direten bilgi peşindekilerin yüce eğilimi. Tüm yürekli düşünürler bunu kendilerinde kavrayacaklar ... ve şöyle diyecekler: "Tinimin temayülünde zalimce bir şey var"; izin verin de, erdemli ve şefkatli olanlar konuşup onları bundan vazgeçirmeye çalışsın! Gerçekten, daha hoş tınlardı, zalimlikle değil ama "aşırı dürüstlükle" saygın olduğumuz bize söylense, fısıldansa, düşünülse, böyle kabul edilsek, biz özgür, çok özgür tinler –ve belki de ölümümüzden sonra bu nitelikle tanınacağız. (*BGE*, 230)

Nietzsche'nin psikolojik hipotezi, dürüstlüğün arındırılmış zalimlik olduğunu savunur. Bu hipotezin doğru olup olmadığına karar vermekse bir hayli zordur. Hipotezin açıkladığı davranış ise, hem iyi

özelliklere sahip olunacaksa kötü özellikler gereklidir görüşüyle hem de kötü özellikler (farklı koşullar altında) iyi özelliklerin aynılarıdır görüşüyle bağdaşmaktadır. Ama Nietzsche'nin genel yaklaşımından yana olan tek argüman, saldırgan eğilimleri denetim altına almaya ve insanileştirmeye yönelik ne denli fazla atılım yapılırsa yapılsın, bunların başarılı bir şekilde ayıklanabildiği fazla örnek bulunmadığını belirtir. Genellikle minimal kışkırtma kabul edilebilecek şey kapsamında, zalimlik ve sertlik, yalnızca başka insanları ve dünyayı değil, ayrıca onları terk etmede ve kendimizi dehşete düşüp nutkumuz tutulmuş bir vaziyette terk etmede başarılı olduğumuz şeklinde beliren hoşnutluk duygumuzu da yok ettikleri, en az beklendikleri yerde en ham biçimleriyle belirirler. Nietzsche'nin görüşü ise, dürüstlük ne denli fazla geliştirilirse, zalimliğin de prensipte o denli fazla artacağı iddiasındadır. Dürüstlük, özgül koşullar altında, daima en berbat türden fiziksel zalimlik olarak tezahür edebilir. Nietzsche bunun arzu edilir bir şey olduğunu düşünmez kesinlikle. Ama tümüyle göze almayı istediği bir risktir bu ve bu riskin kendisinin arzu edilmesi gereken bir şey olduğu sonucuna ulaşır. Davranışa yönelik tutumlarının böylesine yoğun biçimde kafa karıştırıcı olmasının temel nedenlerinden biri de budur. Bu tür riskler ürkütücüdür, ama Foot'un da belirttiği gibi, Nietzsche bu yüzden bu tür risklere girmekten kaçınmaz. Aksine, yaratma ve yok etmenin, hayat ve ölümün, iyi ve kötünün tanrısı olduğu için hayranlık duyduğu Dionysos'un ağzından verir mesajını, tüm bu karşıtlıkların yücelttiği tanrının ağzından: "Bence insanlar, yeryüzünde eşi benzeri olmayan hoş, yürekli, yaratıcı hayvanlardır; her labirentte yollarını bulmayı becerirler. Sevecenim onlara karşı: Yine de, onları nasıl geliştirebileceğim, nasıl olduklarından daha güçlü, daha kötü, daha engin kılabileceğim üzerinde düşünüyorum sık sık ... hatta daha güzel" (*BGE*, 295).

Nietzsche'nin "yeni felsefecileri", "gelecek için yasalar buyuran, gelecek uğruna kendilerine ve şu anki tüm şeylere karşı sert ve acımasız olan bir düşünce tarzı"yla meşgul oldukları ölçüde, iyi ve kötü arasındaki temel bağlantıların kesinlikle farkındadırlar; "iyiyi ve kötüyü doğru yerlerine –her birinin öbürüne ihtiyaç duyduğu yere– yerleştirme gücüne sahip olduğunu hissettiği için in-

sanlarda hem iyi hem kötü özellikleri en üst noktasına dek geliştirmeyi isteyen pervasız, 'ahlâka-aykırı' bir düşünce tarzıdır bu" (*WP*, 464). Meyve vermenin bedeli, der Nietzsche, "içsel karşıtlıklar açısından zengin olmaktır" (*TI*, V, 3). Bu tür karşıtlıklar daima kontrolden çıkıp, suç olmaktan pek aşağı kalır yanı olmayan bir davranışla sonuçlanabilir. Nietzsche bunu kavrar ve "neredeyse tüm suçlularda, bir insanda eksik olmaması gereken bazı özellikler dışavurumlarını bulurlar" iddiasında bulunur (*WP*, 740). Ama bu, Nietzsche'nin suçu yücelttiği anlamına gelmez. Suçluların farklı bir tip oluşturdukları yönünde çok şüpheli bir varsayımda bulunarak, "suçlular hasta düşmüş güçlü insanlardır," der (*TI*, IX, 45).

Nietzsche'nin iyi ve kötü özellikler arasındaki ilişkiye dair kesin anlayışı, eninde sonunda çözümsüz kalır. Bunlar yalnızca birbirleri için mi gereklidirler, yoksa tamamen aynı mıdırlar? Nietzsche'nin metinleri, bu soruları açık bir şekilde yanıtlamaz. Ama bu, görüşüne ilişkin ciddi bir zorluk çıkarmakla birlikte, Nietzsche yine de, iki şıkta da tamamen iyi bir fail fikrinin kurmaca olduğunu iddia edebilir. Kusursuz iyilik görüntüsünün kişinin özelliklerinin ve becerilerinin *tümünün* bundan böyle diğerlerine ve bir bütün olarak topluluğa potansiyel olarak bile bir tehlike arz etmeyecek biçimde engellenerek yaratıldığını düşünür (bkz. *GM*, I, 14). Zarar vermeye olduğu kadar büyüklüğe de muktedir olmayan böylesi bir fail, Nietzsche'ye göre, ahlâkın ereğini teşkil eder: "Bir gün, korkacak başka bir şey olmamasını istiyoruz!" (*BGE*, 201). Ama aslında, Nietzsche, büyük başarıların, belki önceki düzenin ölçütlerince kötü olan, ama bir kez bu başarılar başkalarının hayatlarının parçası olunca farklı bir ışık altında görülen tüm erişilebilir araçların kullanılmasını gerektirdiğinde ısrar eder: "Büyük insanlarda hayatın özgül nitelikleri –haksızlık, yalan, istismar– en üst düzeydedir. Ama bunlar *ezici* bir etkiye sahip oldukları ölçüde, özleri çoğunlukla son derece yanlış anlaşılıp iyilik diye yorumlanmaktadır. Örnekse: yorumcu olarak Carlyle'" (*WP*, 969).

Ama Nietzsche'nin tarihe ilişkin bu Whigci* yorum kar-

* Thomas Carlyle (1795-1881): İskoç düşünür. Bazen Nietzscheci de sayılan yazar, "kahraman" ve "üstinsan" düşüncelerini Nietzsche'nin onayladığı bir "romantiklikle" yorumlamıştır- ç.n.

şısındaki olumsuz tutumu, hangi araçlarla ve hangi amaçlar ve sonuçlar için olursa olsun "kişinin kendini gerçekleştirmesi ve kendisi olması"nın "koşulsuz bir değere" sahip olduğunu ima etmez.[15] *Zerdüşt*'ün Önsözünde ip cambazının üstünden atlayıp onu düşürerek ölümüne neden olan soytarı, bu yolla kendisinin kurbanından daha iyi veya daha güçlü olduğunu göstermiş olmaz (*Z*, Önsöz, 6). "Alt etmenin pek çok yolu vardır: Kendin dikkat et buna!" der Zerdüşt; daha sonra, bu olaya ilişkin daha açık bir imada bulunduğundaysa; "ama yalnızca bir soytarı düşünür şunu: 'İnsan da atlanabilir'" (*Z*, III, 24). Nietzsche, ne olurlarsa olsunlar itkilerimize özgürlük tanımamız, dizginlerini gevşetmemiz gerektiğini savunan Callicleci görüşü sürekli yadsır: "Bir duygunun körü körüne müptelası olmak, bunun yüce gönüllü ve merhametli veya düşmancıl bir duygu olup olmamasından tümüyle ilgisiz olarak, en büyük kötülüklerin nedenidir. Karakterin büyüklüğü, bunlara en üst düzeyde sahip olunmasına dayanmaz –ama bunları kontrol altında tutmaya dayanır" (*WP*, 928). Duygular alt edilmelidir; ama duyguları zayıflatmak veya köklerini kurutmak yerine, onlara hâkim olup yönlendirmemiz gerekir (*WP*, 384; cf. 870, 871). Hıristiyan ahlâkına yönelik temel eleştirilerinden biri de, Hıristiyan ahlâkının duygularla, onları kesip çıkarmacasına savaşması, "pratiğinin, önerdiği 'tedavi'nin *iğdişçilik* olması"dır. Nietzsche her ne kadar denetimsiz, başıboş tutkunun "aptalca" olduğunu kabul etse de, koruyucu bir tedbir olarak bu tutkunun yok edilmesinin de "yalnızca başka bir aptallık biçimi" olduğunu öne sürer (*TI*, V, 1). Bunun, güçlü itkilerin çift yönlü sonuçlarından korkanların pratiği olduğunu iddia eder: "İğdiş etme, kökünü kurutma ... kendilerine ölçülülüğü dayatabilmek için aşırı derecede zayıf istemli, aşırı derecede yoz olanlar tarafından içgüdüsel olarak seçilir" (*TI*, V, 2). Nietzsche'nin istem özgürlüğünü, kişinin en zor olana kendiliğinden ve içgüdüsel bir rahatlıkla tahammül edebilmesini sağlayan kurallar ve kısıtlamaların içselleştirilmesi olarak kavradığını görmüştük (cf. *A*,

---

* İngiltere'de on sekizinci yüzyılda kurulan ve şimdi Liberal Parti olan siyasi parti üyesi, ç.n.)

15. J. P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Nietzsche Üstüne Bir İnceleme) (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 117.

14). Öyleyse, ölçülülüğü, kişinin arzularının bundan böyle bunlara direnmenin gerekli olmayacağı şekilde gelişkin ve eğitilmiş bir biçimde yönlendirme becerisi olarak yorumlamaktadır (cf. *Z*, I, 5; *WP*, 933). Dolayısıyla, ideal karakteri de bu tür bir ölçülülüğün efendisidir: "En büyük insanlar büyük erdemlere sahip olanlardır belki de, ama bu durumda, bu erdemlerin karşıtlarını da barındırırlar. İnanıyorum ki, tam da karşıtların mevcudiyeti ve yol açtığı duygular aracılığıyla doğuyor büyük kişi, *en gergin yay*" (*WP*, 967; cf. *TI*, IX, 38).

Nietzsche bu Herakleitosçu görüşü kendi "klasisizm" uyarlamasıyla ilişkilendirir: Nietzsche'nin anladığı anlamda klasik olabilmek için, kişi "*tüm* güçlü, görünüşte çelişkili yeteneklere ve arzulara" sahip olmalıdır, "–ama bir boyunduruk altında yan yana gidebilecekleri şekilde" (*WP*, 847). Nietzsche bu şekilde kavramış olduğu klasisizmi, daha önce güzelin korkunçluk üzerindeki zaferi olarak tanımladığı (*WS*, 96) ve ilk kez Heidegger'in dikkati çektiği üzere, titiz klasik üslubun en fazla yakınlaştığı "büyük üslup"la ilişkilendirir.[16] Ama ne var ki, Nietzsche'nin klasisizmi, Alman Aydınlanması tarafından bir doğalcılık biçimi olarak yüceltilen klasisizmden son derece farklıdır (cf. *BT*, 9; *WP*, 849).[17] Nietzsche'ye göre, hem klasisizm hem de "büyük üslup" doğanın katıksız dışavurumları değil, doğa üzerindeki zaferlerin dışavurumlarıdır: "Kişinin olduğu kaos üzerinde egemenlik kurma çabalarıdır; kişinin kaosunu biçim haline gelmeye zorlamaktır: mantıksal, yalın, belirgin, matematik, *yasa* olmaktır" (*WP*, 842).

Öyleyse, bunlar Nietzsche'nin ahlâka karşı başlattığı harekâtın temel öğelerinden bazılarıdır. Peki ama bu harekâtın amacı nedir? Nietzsche zafer kazansa ne olur? Bu konulara ilişkin yapıtlarının kaçınılmaz olarak doğurduğu temel sorudur bu. Nietzsche'nin ahlâka dair "negatif" görüşleri, Hıristiyanlığın dürtüleri ve hedeflerine ilişkin analizleri, iyi ve kötü arasındaki kökten ayrıma saldırısı, geleneksel ahlâk psikolojisini çürütme çabası tümüyle

16. Martin Heidegger, *Nietzsche*, çev. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1979), I, 125.
17. Bkz. M. S. Silk ve J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy* (Tragedya Konusunda Nietzsche) (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 1. bölüm ve ayrıca 7. bölüm.

karmaşık görüşlerdir ve ister doğru ister yanlış olsun, savunulmaya, tartışılmaya veya karşı çıkılmaya değer. Ama Nietzsche'nin bu görüşlerden kesin sonuçlar çıkarmaya kalkıştığı ve okuyucularının bu sonuçları ifade etmeyi denediği anda, bu sonuçlara içkin olan vaat de ortadan yok olur. Bu sonuçlara, yorumcularının bazıları kadar Nietzsche'nin kendisi tarafından da genellikle herhangi bir devasa önem yakıştırılsa bile, çok az bir öneme sahiptirler. Nietzsche'nin "pozitif" ahlâkı, (eğer olduğu şeyse) dehşete düşürücü ölçüde hayal kırıklığı yaratıcı görünmektedir. Özellikle de, dört vahim sorunla karşı karşıyadır.

Öncelikle, bu tartışmayla esef verici bir şekilde ortaya çıktığı gibi, Nietzsche'nin görüşleri, doğrudan ama pek de yersiz olmayan bir biçimde ifade edilecek olursa, basitçe *banal*dir. Arthur Danto şöyle yazdığında Nietzsche'nin görüşlerini çok iyi tanımlar: "İhtiraslı bir kalp, artı soğukkanlı, sakin bir kafa, eksi insanca-pek insanca ... İşte eski, belli belirsiz putperest bir ideal, tutkular eğitilmiş ama yadsınmamış; daha çok yakın dönemlere değin resmi bir ahlâki tavsiye olmuş suçlu çilecinin hayat ve tutumunun aksine, eğitilmiş ama yadsınmamış tutkular" (s. 199). Walter Kaufmann'ın Nietzsche'nin kendine hâkim olma görüşünü tasdik eden betimlemesi, Nietzsche'nin tutumunun aynı zamanda azap verici biçimde *muğlak* olduğunu gösterir: "Güçlü olmak, özgürlüğe ulaşmak, itkilerine egemen olmak ve kendini kusursuzlaştırmak için, insanın önce kendi itkilerinin kötü olduğu duygusunu geliştirmesi gerekir ... Bu noktada insan kendisine karşı düşer ... kendini alt etme insanın kendi kendisine şöyle demesiyle başarılamaz: İtkilerimi yüceltsem iyi olur. Öncelikle ... kendi itkilerini küçümsemeyle damgalamalıdır ve iyi ile kötü arasındaki çelişkinin farkına varmalıdır" (s. 253). Bu pasajla ilişkili diğer zorlukları bir kenara bırakırsak, eğer Nietzsche'nin görüşü buysa, o takdirde bu kusursuzlaştırma ve kendine hâkim olmanın sonuçta nasıl başarılabileceğini anlamanın bile neredeyse imkânsız olduğu açıklık kazanacaktır. Bu süreci bile nasıl başlatabiliriz ki? Kendimize karşı nasıl küçümseme duyabiliriz? Bu sürecin nihai ürünü, yani felsefeci veya *Übermensch* aslında neye benzer? En az ölçüde açıklayıcı terimlerle bile, bu karakterin tanımlanması niçin böylesine ayak direyici biçimde zordur? Nietzsche'nin kendi a-

çıklanmamış eğretilemelerine böylesine yoğun bel bağladığımız betimlemelerin çoğu için bile, gerçekte söylenecek çok az şey olduğu kuşkusundan kurtulmak zordur.[18] Aynı nedenle, Nietzsche'nin söyleyecek pozitif değeri olan çok az şeye sahip olduğu kuşkusundan kurtulmak da zordur. Bazıları için bu, Nietzsche'nin ciddiye alınmasına karşı bir itiraz teşkil eder. Bazıları içinse, sonuçta bir felsefecinin pozitif görüşlere sahip olması gerektiğinin düşünülmesine karşı bir itiraz teşkil eder.

Ama zorluklar burada son bulmaz. Nietzsche ne denli muğlak ve alelade olursa olsun yeni bir davranış kuralları dizgesi önermek istiyorsa, bu durumda genel konumu son derece *istikrarsız* olabilir. Bu tür bir kurallar dizgesi, herhangi bir konu hakkında genel bir konum geliştirilmesinin yadsınmasıymış gibi görünen Nietzsche'nin perspektivizmine ne denli uygun düşer? Nietzsche Hıristiyanlığa tam da genel talimatlar önermeye ve kendi taraflı ve çıkarcı doğasını kendisini izleyenlerden gizlemeye çalıştığı gerekçesiyle karşı çıkıyorsa, nasıl olur da bize hayat konusunda genel talimatlar sunmayı isteyebilir?

Son olarak, Nietzsche kendisinin iddia ettiği gibi, ahlâkı ve ahlâkın olduğu her şeyi reddediyor veya yadsıyorsa, yaklaşımı *tutarsız* olmaz mı? Yakın bir geçmişte Hilary Putnam, kişinin bir yandan kendi geleneğinden daha iyisini sunarken, aynı zamanda kendisini tamamen kendi geleneğinin ötesinde konumlandırmaya yönelik tüm girişimlere karşı bu tür bir itiramda bulunmuştu. "Düşünürlerin çoğu", diye yazar Putnam, "Nietzsche'nin bize söyleyerek düştüğü hataya, geleneğin tümünden 'daha iyi' bir ahlâka sahip olduklarını söyleme hatasına düşerler; her durumda da, bir hilkat garibesi üretmiş olurlar yalnızca, çünkü yapabilecekleri tek şey, başka değerleri göz ardı ederken, kendi bağlamlarından *kasten* ters anlam verilmiş belirli değerler üretmektir."[19] Ahlâk tümüyle reddedilecekse, bu durumda önceden

18. Çalışmalarına duyduğum büyük hayranlık ve minnettarlığa rağmen, bu yorumlar hem Martin Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra?" (Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?), David Allison, der., *The New Nietzsche* (Yeni Nietzsche) (New York: Dell, 1977), s. 64-79 hem de Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe), çev. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), özellikle 5. bölüm için de geçerlidir.

ahlâka ait olan şeylerin hiçbiri kurtarılamazmış gibidir, daha iyi bir sistem inşa etmek için kullanılamazmış gibidir; herhangi bir ayıklama keyfi olmaya mahkûmdur. Eğer kesinlikle hiçbir şey muhafaza edilemiyorsa, o zaman yeni bir önerinin muhafaza edilmesi niye gereksin ki; diğer taraftan, bu koşullar altında böylesi bir öneride bulunmak sonuçta mümkün olabiliyorsa, yeni bir ahlâkın önerilmesi niye mümkün olmasın ki? Ya da tam tersi, eski ahlâkın bazı yönleri, bazı dürtüleri veya bazı değerleri belirli bir nedenden ötürü ve dolayısıyla keyfilikten azade biçimde korunuyorsa, bu durumda yeni kurallar düzeni sonuçta o denli radikal bir biçimde yeni olamaz; eski geleneğin gelişimindeki bir ara aşama olur zorunlu olarak.

Öyleyse, Nietzsche'nin kendi ahlâk görüşü yavan, muğlak, bilgiye dair görüşüyle bağdaşmaz ve hatta belki de içsel olarak tutarsızdır. Ama Nietzsche ahlâk diye kabul edilen şeyin yerine kendisine ait pozitif bir davranış kuralları düzeni önermiyorsa bunların hiçbiri doğru olmaz. Nietzsche gerçekten de böyle bir öneride bulunmaz. Bu, nasıl davranılması ve yaşanması gerektiği konusunda tümüyle sessiz kaldığı anlamına gelmemekle birlikte, Nietzsche pozitif bir ahlâk tanımlamaz. Nietzsche'nin tutkulu amacı, ahlâki geleneğin kökünü kazımaktır. Bununla birlikte, bu geleneğe doğrudan bir saldırı ve doğrudan bir alternatif ortaya koyarsa, yalnızca bu geleneği sürdürme yolunda başarı sağlayacağından korkmaktadır. Yine de, bunu tümüyle göz ardı edemez, çünkü bu durumda sonuçta bu geleneğe karşı bir saldırı başlatmış bile olmayacaktır. Şimdi, Nietzsche'nin bu ikilemden kaçmaya yönelik özgün ve son derece tipik çabasını incelememiz gerekiyor.

Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche şimdiye dek ahlâki kabul edilmiş olan eylemlere doğrudan doğruya karşı çıkmaz. Ahlâka yönelik temel karşı çıkması, ahlâkın mutlakıyetçiliği, başka bir yerde "beğenilerin en kötüsü, koşulsuz olana duyulan beğeni" (*BGE*, 31) adını verdiği şeyi sergilemesi gerçeğinden kaynaklanır. "Köle", der, "koşulsuz olanı ister ve yalnızca zorbaca olanı anlar, ahlâkta da öyle" (*BGE*, 46). "Sürü"nün en önemli özelliklerinden biri de, itaat etme ihtiyacının böylesine uzun bir süre beslenip ge-

19. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Akıl, Hakikat ve Tarih) (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 216.

liştirilmiş olmasıdır, öyle ki "haklı olarak varsayılabilir ... bu ihtiyacın, 'Bir şeyi koşulsuz olarak yapacaksın ya da bir şeyi koşulsuz olarak yapmayacaksın', kısacası '–caksın' diye buyuran bir tür *resmi vicdan* olarak ortalama kişide artık doğuştan bulunduğu" (*BGE*, 199). Nietzsche en azından kısmen, *Soykütüğü*'nde tartışılan özel anlam açısından ahlâki olmayabilecek pek çok başka davranış kuralları düzeninin paylaştığı bir özellikten dolayı ahlâkı reddeder. Bu özellik ise, ahlâkın (ve öbür davranış kuralları düzenlerinin) açıkça ilan edilmiş mutlak ve evrensel olma ve temelde hepimizin paylaştığı bazı niteliklerce sunulan nedenler temelinde tüm insanlara eşit ölçüde uygulanma ereğidir. Bu, Nietzsche'nin konumunu bazen görünebildiğinden çok daha radikal kılmaktadır, çünkü yalnızca bu ya da şu şekilde Tanrı inancına dayalı olan bir ahlâka karşı değil, yandaşlarının sorgusuz sualsiz sadakatini ve itaatini talep eden her türlü davranış kuralları düzenini hedef aldığını göstermektedir.

Yine de, Nietzsche ahlâki ve diğer evrenselci davranış kuralları düzenlerine yönelik itirazının yanına bir de, bilebildiğim kadarıyla henüz hak ettiği ilgiyi bulamamış olan tuhaf bir görüş ekler. Nietzsche kendisini koşulsuz kural düzenlerini reddetmeye teşvik eden tutuma emsal oluşturmak adına, bunları kayıtsız şartsız reddetmez. Talebi ise yalnızca, felsefecilerin, tüm insanların değil, "düşüncelerini iyinin ve kötünün *ötesinde* açıklayıp, ahlâki yargı yanılsamasını kendilerinden *aşağıda* bırakmaları"dır (*TI*, VII, 1). Üstüne üstlük, görüşüne ikili bir ironi kazandıran bir çarpıtmayla şöyle yazar: "İyinin ve kötünün ötesinde –ne var ki, sürü ahlâkının kayıtsız koşulsuz kutsal tutulması gerektiğini talep ediyoruz" (*WP*, 132). Açıkça şunu iddia eder: "Savaş açtım kansız Hıristiyan idealine (onunla yakından ilişkili şeyle birlikte), ama bu ideali yok etmek amacıyla değil, yalnızca onun zorbalığına son verip, yeni ideallere, *daha güçlü kuvvetli* ideallere yol açmak için" (*WP*, 361). En azından bu anlamda, Nietzsche'nin reddettiği davranış kuralları düzenlerinin kökünü kazıyıp yerlerine, belki de muğlak bir açıdan "daha iyi" olmakla birlikte aynı ölçüde bağlayıcı olacak başkalarını geçirmeyi istemediği açıktır (cf. *A*, 57). Aslında, davranış kurallarını reddetmez; kendisinin de belirttiği gibi "sürünün idealleri sürüde hüküm sürmelidir" (*WP*, 287). Ama yanı sıra, soylularının

da kurallara ve ilkelere, örneğin "kişinin yalnızca kendi eşitlerine karşı görevleri olduğu ilkesi"ne itaat etmesini bekler (*BGE*, 260). Yalnızca koşulsuz kuralları reddeder, sadece bu kuralların uygun olduğu kişilere dayatılanları değil, herkese dayatılan kuralları yani: "Dekadansın kendisi savaşılması gereken bir şey değildir: Kesinlikle gerekli olup, her çağa ve her halka aittir. Uğrunda kapsamlı bir mücadeleye girilmesi gerekense, organizmanın sağlıklı parçalarının sirayetidir. Yapılmakta olan bu mu? *Tersi* yapılıyor" (*WP*, 41). Aslında, bir bakış açısından, geleneksel ahlâkın gerekli olmakla kalmayıp arzu edilen bir şey olduğunu düşünmektedir: Geleneksel ahlâk tam da mücadele ettiği şeyi üretmektedir:

> Biz ötekiler, biz ahlâka aykırı olanlar ... *onaylayıcı* olmayı bir haysiyet konusu yapıyoruz. Rahibin kutsal budalalığının, rahibin *hastalıklı* aklının kutsal safsatalarının reddettiği her şeye ihtiyaç duyan ve tüm bunları nasıl kullanacağını bilen şu ekonomiye gözlerimiz giderek açılıyor –berbat fazilet züppeleri, rahipler, erdemliler türünde bile bir avantaj bulan hayat yasasındaki şu ekonomiye. İyi de hangi avantaj? Yanıt biziz ne var ki, biz ahlâka aykırı olanlar. (*TI*, V, 6)

Dolayısıyla, Nietzsche çoğu insanın hayatında köklü bir değişiklik yapılmasını savunmaz, hatta öngörmez bile. Nietzsche'nin olacağı son şey toplumsal reformculuk veya devrimciliktir.

Ama belki de, bazı seçkin insanların dünyanın geri kalanını yöneten aynı kurallara bağlı olmaya gereksinim duymadıklarını kavrayacakları bir zamanın gelebileceği öne sürülebilir. Belki de bunlar, Nietzsche'nin kendileri için yazdığı ve uymaya ihtiyaç duyacakları ilkeleri sıraladığı insanlardır. Her şeye rağmen, Nietzsche *Mevsimsiz Düşünceler*'inin ikincisi kadar erken bir dönemde "*insanlığın ereği* hedeflerinde değil, *en büyük emsallerinde yatabilir yalnızca*" diye yazmıştır (*UM*, II, 9); insanlığın en büyük emsalleriyle kastettiği ise, tarihteki büyük simalardır. Daha sonra ise şöyle yazar: "Bugün hâlâ bireyin olanaklı kılınması gerekiyor" (*TI*, IX, 41); oysa, *Güç İstemi*'nde şuna dikkati çeker: "Benim fikrim mi: erekler eksiktir, bireyler olmalı bu erek de" (*WP*, 269). Öyleyse, belki de Nietzsche'nin pozitif ahlâkı herkese yönelik değildir. Belki de, yalnızca seçkin bir azınlığın "daha yüksek"

insanlar, kendi değerlerinin yaratıcıları, sahici bireyler olmasını ve böyle kabul edilmesini mümkün kılabilecek bir davranış kuralları düzenine dayanmaktadır.

Ama Nietzsche'nin projesini bu şekilde tanımladığım anda, bu yorumun büyük bir olasılıkla doğru olamayacağı açıklık kazanır. Kişinin kendi değerlerini yaratmaya muktedir hale gelebilmesi için kurallara ve ilkelere uymaya çalışması, kişinin kendisini Wotan'ın açmazında, Wagner'in *Die Walküre*'sinin ikinci perdesinde "Kendi istemimin bana ne yararı var? Özgür bir varlık olmayı isteyemem ki" diye serimlediğinde karşılaşılan açmazda bulması anlamına gelir. Sahici bir birey tam da dünyanın geri kalanından farklı olan biridir ve sahici bir birey olmanın neye benzeyebileceğini aydınlatıcı şekilde yakalayabilen hiçbir formül, hiçbir kurallar kümesi, hiçbir davranış kuralları düzeni yoktur. Nietzsche'nin bizim olmamızı istediği gibi, benzersiz olabilmek için izleyebileceğimiz hiçbir ilke yoktur. Aksine, sonuçta gerçekten de bir hedef olacaksa, bu tür bir hedefe kuralların yıkılmasıyla ulaşılabilir yalnızca. Sürecin başarılı olması için yıkılması gereken kuralların önceden belirlenmesi, örneğin müzikte veya edebiyatta yeni ve yenilikçi bir türün kurulabilmesi için yıkılması gereken uzlaşımların önceden belirlenmesi kadar imkânsızdır. Tam da birey nosyonunun ta kendisi, kişinin nasıl böyle olabileceğini açıklayıcı şekilde söylemeyi imkânsız kılmaktadır. Bu açıdan beklenebilecek en iyi şey, muğlak ve yavan bir talimatlar kümesi, "Tüm becerilerinizi kullanın ve hiçbirini yadsımayın, çünkü her yadsıma, isteseniz de istemeseniz de dünyanızı yöneten değerlerin egemenliğinde olacaktır ve böylece sonuçta farklı olma çabanız başarısızlığa uğrayacaktır" gibi bir ifadeler kümesi olur –Nietzsche'nin yapıtları (gerçi, daha şık olmakla birlikte) bu tür ifadelerle doludur. Kuşkusuz, bu tür başarılı karakter emsallerini tahmin edebiliriz; bu örneklere Nietzsche'nin yapıtlarında her yerde rastlarız. Ama yine de, bu tür emsaller tuhaf bir şekilde aydınlatıcı olmaktan uzaktır: Nadiren ayrıntılı bir şekilde işlenirler ve asla genelleştirilemezler. Sözgelimi, Nietzsche'nin fazla ayrıntıya girmeden aktardığı Cesare Borgia'nın "yırtıcı bir hayvan ve yırtıcı bir insan" olmanın nasıl bir şey olduğunu bize gösterebileceğini (*BGE*, 197) veya Napolyon'un "*insan-olmayan* ile *üstinsanın* bir sentezi" olduğunu (*GM*, I, 16)

söylemenin çok da faydası yoktur. Nietzsche'nin sunduğu örneklerin hiçbiri nasıl olup da kendisinin hayranlık duyduğu bireyler gibi olunabileceğini göstermez, hatta bunun onların niyeti olup olmadığı bile belli değildir.

Şimdi, *Tan Kızıllığı*'nın "Bir sanatçı olarak kişinin zayıflıklarını düzenlemek" başlıklı bir pasajını ele alalım. Nietzsche burada, hiç kimsenin kusursuz olamayacağını yazar. Önemli olan, diye devam eder, kişinin kusurlarını güçlülüklerine dönüştürecek ve erdemleriyle dengeleyecek ve birbirlerine ihtiyaç duyar hale getirecek yeterli "sanatsal güce" sahip olmaktır. Bir örnek aracılığıyla, "çok istisnai bir ölçüde büyük bestecilerin sahip olduğu güçtür" bu, diye yazar. Beethoven'in müziğinde genellikle "incelikten yoksun, söz dinlemez, tahammülsüz bir tını" bulunduğuna, Mozart'ın müziğinde "azla yetinmek zorunda olan alt tabakadan, alçakgönüllü insanların neşeliliği"ne rastlandığına, Wagner'in müziğinde de "sarsıcı ve ısrarcı bir pervasızlık" olduğuna dikkati çeker. Ama tam da bu özelliklerin müziği kaplamak üzere olduğu noktada, bu bestecilerin erdemleri kendilerini yeniden hissettirir: "Güçsüzlükleri aracılığıyla hepsi de, bizde erdemlerine yönelik doymak bilmez bir açlık ve müzikal tinin, müzikal güzelliğin ve müzikal iyiliğin her damlasına on misli daha duyarlı bir damak üretmişlerdir" (*D*, 218).

Bu örneklerin her birinde, farklı bir güçsüzlük ("kötülük") farklı bir güçlülükle ("iyilik") birleştirilir ve bunların kombinasyonları da müziğin büyüklüğünü açıklar. Bu pasaj, Nietzsche'nin daha önce tartışmış olduğumuz iyi ve kötünün bütünlüğüne yönelik tutumunun üç yorumundan ikincisini barındırmaktadır: her birini öbürü kadar gerekli görmektedir. Ama asıl önemi, vurguladığı noktanın genel ve sınırsız olması gerçeğine dayanır. Nietzsche müziği bir örnek olarak ve kendi görüşünü hayatın tümüne genelleme temeli olarak kullanır. Ama ne var ki, modellerini doğadan değil, sanattan almakta ısrar eder yine de.

Hayran olduğu karakterler ve saygı duyduğu başarılar, daha önce de birçok kez dikkati çektiğimiz gibi, büyük ölçüde edebi ve sanatsaldır. Bir noktada, kendi çağının "büyük Avrupalıları"nı yüceltir. İlginçtir ki, onların başarılarını birleşik bir Avrupa'ya giden yolu açan etkenler olarak kabul etmesi gerçeğine rağmen, bu

"büyük Avrupalılar" politikacılar veya devlet adamları değil, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer, Wagner, Balzac –ve kuşkusuz, diğer hepsi gibi onun da "dünya edebiyatını iyice sindirmiş" olduğunu okuyana değin bize kavranması kolay tek seçimmiş gibi görünen Napolyon!– gibi simalardır. Nietzsche, bu simaların "yücelik alanının yanı sıra çirkinlik ve mide bulandırıcılık alanında da büyük kâşifler" olmalarının tek nedeninin edebi boyutları olduğunda diretir (*BGE*, 256). Başka bir yerde de, Taine'nin bir sanatçı olarak, "Dante ve Michelangelo'nun ölümden sonraki kardeşi" olarak Napolyon tasvirini tasdik edici şekilde aktarır ve bu bağlantıyı kendisi de vurgular (*WP*, 1018). Büyük insanlarda en güçlü biçimde çatışan içgüdülerin kontrol altına alındığını gördüğümüzü yazdığında ise verdiği örnek Shakespeare'den başkası değildir –yani başka bir deyişle, Shakespeare'in oyunları (*WP*, 966). Julius Caesar'ı "kendi aralarında had safhada otorite ve disipline yol açan yatıştırılamaz ve korkutucu içgüdüler" içeren "en güzel" karakter "tipi" olarak övdüğünde bile (*TI*, IX, 39), Caesar'ı tarihsel bir sima olarak düşündüğünü sorgusuz sualsiz varsayamayız. Nietzsche'nin "Shakespeare için nihai formülümü aradığımda, yalnızca şunu buluyorum: Caesar tipini tahayyül ediyor *Shakespeare*" (*EH*, II, 4), dolayısıyla kendisi edebi bir karaktere dönüşen bir Caesar tipini, diye yazdığını anımsamalıyız daha çok.

İyinin ve kötünün ötesinde olmak, geleneksel ahlâki değerleri ne olursa olsun kişinin özelliklerinin ve niteliklerinin tümünü denetim altındaki tutarlı bir bütüne dönüştürecek biçimde birleştirmek demektir. Nietzsche'nin anlayışı, her zaman olduğu gibi, edebiyat ve sanatlara dair görüşü temelinde modellenmektedir. Nietzsche bu modele öylesine kapılmıştır ki, tarihsel simaları bile, büyüklük için temel olduğunu düşündüğü bütünlüğü onlara atfedebilecek şekilde edebi karakterlere dönüştürür. Sonuçta, bağımlılığının farkındadır: "'Sanatçı' fenomeni en şeffaf olanıdır: –ona bakıp içinden gücün, doğanın, vb. temel içgüdülerini görürsünüz! Hatta dinin ve ahlâkınkilerini bile!" (*WP*, 797). "Metafizik karşıtı bir dünya görüşü –evet ama sanatsal bir görüş" (*WP*, 1048). Nietzsche genelde hayata, modelinin hangi tikel özelliklerini yansıtmak istediğini de bilir. Bunlar arasında, daima büyük etkilere ve nüfuza sahip olsalar da büyük sanat yapıtlarının

bu etkiler veya sonuçlar aracılığıyla haklı çıkarılmadıkları gerçeği de bulunmaktadır; büyük sanat yapıtları bir açıdan kendi haklı çıkarımlarını sağlamaktadırlar –ya da en azından genellikle böyle olduğu düşünülür. Benzer biçimde, Nietzsche'nin seçtiği bireyler bu özelliğe daha uç bir biçimde sahiptir: Kişi büyük insanlara sefil bir kamusal yarar perspektifinden bakarsa onları yanlış anlar. Kişinin onları herhangi bir kullanıma sunamaması bile kendi içinde büyüklüğe ait olabilir" (*TI*, IX, 50). Aslında, büyüklük ve nüfuz arasındaki ilişki, Nietzsche'nin bu bağlamda düşünüyor göründüğünden çok daha karmaşıktır. Büyüklük ve nüfuz aynı şey anlamına gelmese de, büyük sanat yapıtları, büyük bireyler ve onların uzun menzilli etkileri arasında Nietzsche'nin ifadesinin öne sürdüğünden çok daha yakın bir bağlantı vardır. Yine de, bu benzerliğin dayandığı temel fikir aydınlatıcı ve önemlidir, dolayısıyla Nietzsche'nin hayata yansıttığı, modelinin başka bir özelliği olan karmaşıklık sorunu da öyle. Sanatçılar, diye yazar Nietzsche, çatışan ve denetim altına alınan dürtülerin kombinasyonlarıdır; yanı sıra "soytarı ve tanrı, aziz ve *sefil*"dirler (*WP*, 816). Bu aynı zamanda, *Tan Kızıllığı*'nın 218. bölümcesinde tartıştığı besteciler için de geçerlidir ve en büyük sanat yapıtlarından bazılarına temel teşkil eden gerilimi oluşturur. Sanırım bu gerilim, Nietzsche'nin seçtiği simalara duyduğu hayranlığın temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu kombinasyonu keza felsefecilerde de bulması tesadüfi değildir: "Tek başına yaşayabilmek için kişi bir hayvan veya bir tanrı olmak zorundadır, der Aristoteles. Üçüncü sav hesaba katılmamıştır: kişi ikisi birden olmak zorundadır –bir felsefeci yani" (*TI*, I, 3).

Şimdi, açıkça ifade edildiğinde Nietzsche'nin pozitif etik görüşlerinin yavan ve muğlak olmaya mahkûm olmasının nedeninin tam da kendisinin sanatsal modelince sunulduğunu görebiliriz: "En güçlü insanlar, yaratıcılar yani, ideallerini başka insanların ideallerine karşı sürdürüp başka insanları kendi imgelerinde yeniden yarattıkları ölçüde kötü olmak zorunda kalacaklardır. Burada kötüden kastedilense şu: sert, acılı, etkili" (*WP*, 1026). Tıpkı büyük bir sanatçıyı veya büyük bir sanat yapıtını oluşturan şeyin hiçbir genel tanımı olmaması gibi, bu tür bir "sertlik"in nasıl sergileneceğine dair hiçbir genel ve aydınlatıcı a-

çıklama da olamaz. Her bir tikel örneğin içerdiği acı ve etkililik, bu örneklerin mücadele etmeye alışık olduğu sürekli değişen idealler ve değerler ile bunların yerine kurdukları zorunlu olarak geçici olan idealler üzerinde temellenmektedir.

Nietzsche'nin düşüncemizi iyinin ve kötünün ötesinde açıklamamıza yönelik talebini, yine Nietzsche'nin "kendi hayatımızın ozanları" olmamız arzusuyla (*GS*, 299) bağlantılı olarak yorumlarsak, Nietzsche'nin sloganıyla niçin hiçbir tözsel etik görüşü ilişkilendiremediğimizi de açıklayabiliriz. Edebi karakterlere ilişkin önceki tartışmamızı anımsayacak olursak, güçsüzlüklerin güçlülüklerle, öbürü olmadan hiçbirinin ne ise o olamayacak biçimde birleştirilmesi gerektiğini görebiliriz. Hiçbir nitelik, hiçbir karakter özelliği tek başına bir güçsüzlük, bir eğilim veya bir kötülük değildir; kendi içinde hiçbiri bir güçlülük, bir erdem veya bir iyilik değildir. Nietzsche'nin her şeyin karakterinin yalnızca sürekli değişen karşılıklı-ilişkileri aracılığıyla kazanıldığı şeklindeki genel görüşü göz önünde bulundurulacak olursa, Nietzsche, karakter özellikleri ve eylemlerin yalnızca eksiksiz bir kişiye, eksiksiz bir hayata veya hiç kuşkusuz Nietzsche'nin kendisinin ifade etmeyi tercih edeceği şekilde, eksiksiz bir *yapıta* (cf. *Z*, IV, 1, 20) katkıları kapsamında değerlendirebileceklerini öne sürebilir pekâlâ. Ama tek bir büyük sanatçı veya sanat yapıtı tipi olmaması gibi, tek başına övülebilecek veya kınanabilecek hiçbir hayat tipi de yoktur. Bu nedenle, Nietzsche, herkese uygulanabilecek ve özel ve ilgi çekici olabilecek genel bir davranış biçimi görüşüne sahip olamaz.

Geçmiş Şeylerin Anımsanması'nın ünlü bir pasajında, yazar Bergotte, en beğendiği tablolardan birini, Vermeer'in *View of Delft*'ini görmeye gider. Tabloda, diye yazar Proust, "küçük bir sarı duvar parçası vardır ... öylesine güzel boyanmıştır ki, kişi ona tek başına baktığında, Çin sanatının paha biçilmez bir numunesi gibi, tek başına yeterli bir güzellik görür ... 'tek başına, kendi içinde büyük bir değere sahiptir.'" Sanırım Nietzsche böyle bir şeyin mümkün olabileceğini yadsırdı; ister bir sanat yapıtı içinde ister herhangi bir bağlamda hiçbir şeyin kendi içinde bir değere sahip olamayacağını öne sürerdi. Kuşkusuz Nietzsche, bir noktada "tek başına ayrılabilecek bir fırça darbesinin olmadığı, her parçanın

dönüşümlü olarak öbür parçaların geri kalanından, daha sonra onlara bahşedeceği bir mazeret edindiği şu bitmiş, son noktası konulmuş sanat yapıtları" diye yazan anlatıcının görüşünü tercih ederdi.[20] Vermeer'in kontrollü ve aşırıya kaçmaktan kaçınan, yalın renk düzeni içinde parıldayan sarı duvar parçası, Van Gogh'un resmettiği bir buğday tarlasında göze batmazdı ve Morandi'nin bastırılarak boğulmuş kompozisyonlarından birinde olumlu biçimde sınırdı. Mozart'ın müziğinde bir güçsüzlük belirtisi olan "azla yetinmek zorunda olan alt tabakadan, alçakgönüllü insanların neşeliliği", bu karakter özelliği, kasvetli, vakur ve kontrollü bir müziğin bestecisinde bir güçlülük belirtisi olabilir.

Neyin büyük bir sanat yapıtının (ya da Nietzsche'ye göre değerli ve önemli bir hayatın) parçası olup olamayacağını ya da olması veya olmaması gerektiğini önceden belirleyebilecek hiçbir genel değerlendirme kümesi yoktur. Yeni sanat akımları genellikle tam da geleneğin açıkça veya örtük bir şekilde sanattan dışlamış olduğu şeyin yeni bir türün kaynağı ve malzemesi olabileceğini gösterdikleri için başarılı olurlar.[21] Aynı tasarı, aynı tema, aynı anlatı tarzı, aynı tür eksen değişimi bir yapıtın büyüklüğünü açıklayabilir ve aynı zamanda bir başkasının reddedilmesini haklı çıkarabilir. Nietzsche hiçbir sanatsal özelliğin tek başına güzel veya çirkin olamayacağı şeklindeki görece tartışmasız noktayı, hiçbir eylem ve karakter özelliğinin sorgulanmaya açık bir biçimde tanımlanmadıkça kendi içinde iyi veya kötü olamayacağı şeklindeki radikal görüş biçiminde geneller. Niteliklerinin bir yorumun ürünü olduğunda ısrar eder. Kendi içlerinde eşit bir şekilde değerden yoksun olan ama kişinin müteşekkir olmasına veya dehşete kapılmasına –ya da her ikisine– yol açabilecek tek bir bütünün par-

20. Vermeer örneğinde bile, metin, anlatıcının bakış açısının Bergotte'nin bakış açısına benzemediğine dair bir izlenim uyandırır. Anlatıcı, Bergotte'nin resimde ilk kez "mavi bir figür, kumun pembe olduğunu" gördüğünden söz eder. Bu ise, duvarın güzelliğinin her şeye rağmen resmin diğer unsurlarıyla olan karşılıklı ilişkilerinin bir işlevi olduğunu çağrıştırmaktadır. Vermer vakasını, cilt III, s. 185-186'da bulabilirsiniz; diğer pasaj ise, Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*'ın (New York: Random House, 1981) C. K. Scott Moncrieff ve Terence Kilmartin çevirisinde, cilt II, s. 558'de yer almaktadır.

21. Bkz. Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Sıradanın Biçim Değiştirmesi) (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 4. bölüm.

çaları olarak kavranan bu tür daha fazla özellikten müteşekkil bir bütüne yaptıkları katkıya bağlıdır bu.

Öyleyse, bu tartışmalı ama kapalı mesajın dışında Nietzsche'nin önerecek neyi vardır? Genel çerçevesini doldurmaya ve istikrarlı ama açıklayıcı olmaktan uzak bir şekilde övdüğü çok soyut karakter tipini ayrıntılandırmaya yönelik herhangi bir çabaya girer mi? Hayranlık duyduğu ve methettiği kişi tipinin tek bir özenli tasvirini sunmaması, kendisine ait pozitif görüşleri sunamadığından mı, yoksa genelde bu tür görüşlere karşı çıkan belirli bir ilke benimsemesinden mi kaynaklanır?

Buna, ikisinden de değil yanıtı verilebilir. Hata tümüyle bize aittir. Nietzsche'nin pozitif görüşlerini yanlış yerde ya da daha doğrusu yanlış boyutta aramaktayızdır. Nietzsche ideal karakterini tanımlamaz ama yine de, kusursuz bir örneğini üretir kesinlikle. Bu karakterin sunulduğu son derece özel ayrıntı, muğlaklık ithamına yanıt verir, kendi içinde bu karakterin örtük bir methiyesini oluşturur ve aynı zamanda başkaları tarafından izlenmesi gereken veya izlenebilecek genel bir model oluşturmasına engel teşkil eder.

Nietzsche'nin bu karakteri sunması, görüşlerin geliştirilip kabul edilmesini yasaklamayan ama bu görüşlerin daima kişinin kendi görüşleri olarak sunulmasını buyuran perspektivizmiyle tamamen bağdaşmaktadır. Nietzsche'nin bu konuda perspektivist olmayı sürdürme tarzı, birinci bölümde tartışmış olduğum perspektivizm sorununa ilişkin genel çözümünün özel bir örneğidir. Şimdi tam bir dönüş yapıp aynı noktaya gelmiş bulunuyoruz. Nietzsche'nin son derece özgün, çok yeni ve tümüyle tutarlı portresi, iki açıdan içkin olarak kendisine aittir. Dolayısıyla, görüşlerinin daha geleneksel yorumlar altında ürettiği dört sorunun tümünden de kurtulur.

Peki ama, bu karakter kimdir? Nietzsche onu nerede ve nasıl sunar? Öncelikle, birçoğunu zaten tartışmış olduğumuz ve bunlar temelinde Nietzsche'nin şiddetli eleştirilere maruz kaldığı, fiziksel ve düşünsel birtakım güçsüzlükleri olan bir karakterdir bu. Ama fiziksel açıdan zayıf olmakla birlikte, "bitkinlik veren istifrağların eşliğinde aralıksız süren üç günlük migren ağrılarından çekilen şiddetli ıstırapların ortasında" yine de "bir diyalektikçinin *en tipik örneği olan* berraklığa" sahip olup, "yeterince *soğukkanlı* ... usta ... bir dağcı" olmayı gerektirmeyen, "daha sağlıklı ortamlarda son de-

rece soğukkanlılık gerektiren konuları düşünebilmiştir" (*EH*, I, 1). Tıpkı kendisinin övdüğü karakterler gibi bu karakter de "kötü rastlantıları kendi yararına kullanır; onu öldürmeyen şey onu daha güçlü kılar. İçgüdüsel olarak, gördüğü, işittiği, yaşadığı her şeyden kendi toplamını çıkarır ... *seçerek, kabul ederek, güvenerek* kıvanç duyar" (*EH*, I, 2).

Düşünsel açıdan uzun süreli, kalıcı argümanlara giremediği için, yapıtlarında aynı konuya tekrar tekrar dönerek bu eksikliği telafi eder. Tekil, kısa tartışmalarının hiçbirinin kendisini ilgilendiren sorunları çözemeyeceğinin farkında olduğundan, bu sorunlara mümkün olduğunca çok bakış açısından yaklaşmayı tercih eder, hatta kendi pratiğini sağlama bağlayan bir "bilgi teorisi" tesis eder. Böylece, temel zayıflıklarından birinden en büyük güçlüklerinden birini yaratır: "Derin sorunlara soğuk duşlar misali yaklaşıyorum: hızlıca içlerine dalıp hızlıca çıkıyorum. Kişinin bu şekilde derinliklere, yeterince derine inmemesi, sudan korkanların, soğuk su düşmanlarının hurafesi yalnızca; deneyim sahibi olmadan konuşuyor onlar. Buz gibi su kişiyi dinçleştirir" (*GS*, 381).

Nietzsche filoloji eğitimi alır, ama filolojiden duyduğu büyük hoşnutsuzluk sonucu bu alanı terk eder. Yine de bundan böyle kendisini ilgilendirmeye başlayan yeni sorunlara, filolojinin yorumlayıcı yöntemlerini uygulamayı sürdürür. Bu yolla, aksi takdirde sadece yanlış ve kınanacak bir seçim olabilecek şeyden kurtulup kendi yararına kullanır. Başkalarının hassasiyetlerine karşı ne esirgeyici ne saygılı bir şekilde, acımasız ve zalimce, doğru sözlülükle şunu diyebilir yine de: "Kişilere saldırmam asla; yalnızca, genel ama tüyler ürpertici bir felaketi görünür kılmamıza olanak tanıyan güçlü bir büyüteç olarak kullanıyorum kişiyi kendim için" (*EH*, I, 7). Bununla birlikte, Nietzsche, çoğu insanın değerleri ve hayatlarına tepeden bakıp hakir görmesine rağmen, yine de kendini hiç kandırmaksızın "Bugüne kadar, herkese aynı sevecenliği gösterdim; en alttakilere bile özel bir saygıyla yaklaştım" (*EH*, I, 6) diye diretir. Birçoklarını kırıp incitmiştir ve hiç kuşkusuz gelecekte de bunu sürdürecektir. Ama ailesini ve dostlarını veya başka bir bireyi en azından bizim yaptığımızdan daha fazla incitmemiştir asla. Bunun başkaları tarafından yapılmasında di-

retirken kendisi asla saldırmaz ve şiddete başvurmaz: dövüşerek değil ama yazarak yapar yapacaklarını.

Her şeyin başka her şeyle karşılıklı bağlantılı olduğu görüşü aracılığıyla kendi inancını haklı çıkarmasına rağmen, insanların gerçekten kendilerinin olan bir şeyi başarmak için başlarına gelen her şeyi tümüyle kullanmaları gerektiğine inanır genelde. Ve şöyle yazar: "Olduğum halimle, en tartışmalı ve en tehlikeli şeyi bile kendi yararıma çevirip böylece daha güçlü olabilecek denli güçlü olduğum halimle, hayatımın en büyük hayırseveri diyorum Wagner için" (*EH*, II, 6). *Tragedyanın Doğuşu*'nun anlaşılması zor ve ince bir üslupla kaleme alınmış söyleminden, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin serbest ve kesin nesir biçimine geçer ve bu sonuncusunun ancak ilki aracılığıyla mümkün olduğunu bilir. Sokrates'i ve Sokrates'in düşünce tarihindeki konumunu çekemeyen Nietzsche, yapıtlarında baştan sona Sokrates'e saldırır, ama yine de, böyle yaparken düşmanına tamamen başka bir boyut kazandırmakta olduğunun ve dolayısıyla, Sokrates'e, kendisini olduğundan daha önemli ve etkili kılacak, hatta hakkında daha önce yazılmış olanlardan daha fazlasının yazılmasına yol açacak en büyük armağanını vermekte olduğunun farkındadır. Bu süreçte, kendi güç isteminin sonuçlarını hesaplayarak, kendisi hakkında daha fazla yazılmasını sağlamada da başarılı olur.

Dünyaya dair hiçbir nesnel hakikat olmadığını iddia edip, bu dünyanın da ne bir kendinde-şey ne de bir buluş olup, yalnızca dışsal nedenlerin ve insan yorumunun ortak ürünü olduğunu öne sürdükten sonra Nietzsche kendisini, bu tür bir dünyanın parçası olan bir hayat biçimini geliştirmeye adar ve bu dünyayı ne ise o olarak kabul eder (*WP*, 585A). Ebedi tekerrür düşüncesini geliştirir ve dünyayı aynen olduğu haliyle kabul eden ve eğer dönmesi mümkün olabilirse, dünyanın aynen daha önce olduğu gibi dönmesini isteyecek olan ender insanları över:

> İlk sorun, kendimizden hoşnut olup olmadığımız değil kesinlikle, ama sonuçta herhangi bir şeyden hoşnut olup olmadığımız. Tek bir anı onaylarsak, böylece yalnızca kendimizi onaylamış olmakla kalmayız, varoluşun tümünü de onaylamış oluruz. Çünkü ne bizim kendimizdeki ne de şeylerdeki herhangi bir şey kendi kendine yeterli değildir; do-

> layısıyla, ruhlarımız tek bir kez mutluluktan titreyip bir arp teli gibi tınlamış olsa, bu tek olayı doğurabilmek için sonsuzluğun tümüne ihtiyaç duyulurdu –ve bu tek onaylama anında, sonsuzluğun tümü iyi diye adlandırılır, kurtarılır, haklı çıkarılır ve onaylanırdı. (*WP*, 1032)

Nietzsche artık, baştan başa kendisine eşlik eden sefalete, yoksunluğa, hastalığa, gülünçlüğe ve itibar eksikliğine rağmen şunu sorabilir: "Tüm hayatıma nasıl şükran duymayayım ki?" (*EH*, Öndeyiş).

Bu nedenle, Nietzsche'nin metinleri Nietzsche'nin ideal karakterinin kusursuz bir örneğini tanımlamaz ama enfes bir üslupla, en ince ayrıntısına inecek biçimde bu idealin *emsalini sunar*. Bu karakterse, tam da bu metinlerin oluşturduğu karakterden başkası değildir: Nietzsche. Güç istemi, kişinin karşılaştığı her şeyi yeniden düzenleme ve gelecek olana kişinin kendi damgasını vurma eğilimi, hayattaki temel dürtüdür. Belki de Nietzsche bunda yanılıyordur, belki de daha büyük bir olasılıkla, bu yalnızca, onun kendi en ısrarcı tutkusu olabilir. Ama bu konuda ister yanılıyor ister yanılmıyor olsun, bunu yazarak kendi dünyasının tarihinin büyük bir bölümünü yeniden yorumlama ve bunun içinde kendi yerini bulma konusunda başarılı olmuştur.

Bunların hiçbiri, Nietzsche'nin teorik veya felsefi düşünceden kaçındığı veya kaçtığı, kendine ait hiçbir olumlu görüşe sahip olmadığı, onu bir "felsefeci"den çok bir "sanatçı" olarak okumamız gerektiği ya da kendisinin bazen düşünmüş olabileceği gibi, daha önce asla başarılmamış bir şeyi başarmış olduğu anlamına gelmez. Ama Platon'un Sokrates'i ve Kierkegaard gibi simaların eşliğinde, hem felsefi düşünceye bulaşmış hem de kendine ait nedenlerle felsefi düşünceden kuşku duymuştur. Metinleri yalnızca felsefi görüşlere ulaşmakla kalmaz, yanı sıra felsefi görüşler geliştirmeye bulaşmanın ne anlama geleceğine dair bir görüşe de ulaşır. Birçok olası görüş arasındaki bu tek görüş son derece ikircikliidir ve bu geleneğin tarihinde Nietzsche'nin kendisine son derece ikircikli bir konum kazandırır.

Nietzsche'nin yapıtlarında örneği sunulan karakter öylesine özel, öylesine kendine hastır ki, bu karakteri taklit etmeye yönelik her girişim şimdiye dek yalnızca bir karikatürünü yaratabilmiştir.

Nietzsche'nin açık seçik etik görüşleri, en azından kısmen muğlak, genel ve şematik oldukları için sakıncalı, tatsız ve hatta tehlikeli olan birçok şeye meydan vermektedir. Nietzsche'nin öğüdü, tıpkı büyük edebiyat yapıtları üretilmesine yönelik bir el kitabı gibi harfiyen izlenip basitçe bir sıradanlıkla değil, gerçek bir çirkinlik örneğiyle sonuçlanabilir. Ama tüm diğer el kitaplarının tersine, Nietzsche'ninki bizzat muhteşem bir edebi ve felsefi yapıttır. Eyleme dair görüşlerini kabul edip, dikkatimizi yalnızca metinlerinde söylenenlere değil de, bunları söyleyenin kim olduğuna yöneltecek olursak, çizdiği resim özel, özgün ve her zaman kabul edilemese de son derece hayran olunacak bir resme dönüşür.

Elinizdeki bu kitabın yapmaya kalkıştığı okumanın nihai sonucu, edebi olanın yalnızca Nietzsche'nin modeli olmadığıdır. Ciddi anlamda, Nietzsche'nin ürünü de edebidir. Nietzsche kendisinden bir karakter yaratmıştır. "Bereket versin ki", der, "büyük çoğunluk için kitaplar sadece edebiyattır" (*A*, 44); kendisi içinse hayatın kendisidir.[22] Goethe'nin yapmış olduğunu düşündüğü gibi, o da kendisini yaratmıştır. Getirdiği büyük yenilikse, kişinin kendisini yaratması hayattaki en büyük amaçtır diyerek, aslında, bunun tam da kendisinin yapmakta olduğu şey olduğunu söyleyerek bu amacı başarmaktır. Nietzsche'nin öz-göndergeselliğe yönelik tutkusu, kişinin kendini-oluşturması isteğiyle birleşerek onu ilk modernist kılarken aynı zamanda son romantik de kılmaktadır. Ama yapıtlarının içeriği bir felsefi görüşler kümesi olarak kalır: Bu görüşlerin ürünü olan edebi karakter, bu görüşlerden bir hayat biçimi ortaya çıkaran ve başkalarının da kendilerine ait görüşlerden – perspektivizmi uyarınca kendisinin onlar için üretemeyeceği ve üretmeyeceği görüşlerden– bir hayat biçimi ortaya çıkarmalarını talep eden bir felsefecidir yine de.

Nietzsche kendi Sokrates'inin Platon'u olmak istiyordu ve öyleydi de. İyinin ve kötünün ötesindeki insanları ve amelleri överken, kendisini de ahlâki değerlendirmenin ötesinde ko-

22. Bu bölümde tartışmakta olduğum konulardan bazıları, Philippa Foot'un "Nietzsche: The Revaluation of Values" (Nietzsche: Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi) başlıklı yazısında dolaylı olarak ifade edilmektedir; Robert Solomon, der., *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Nietzsche: Bir Eleştirel Denemeler Derlemesi) (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973), s. 157-168. Foot'un görüşleri benimkilerden çok daha olumsuz; cf. s. 163, 168.

numlandırmanın, fikirlerini ahlâki değerlendirmenin ötesinde açıklayabilmenin üstesinden gelebilmişti; bu konumda Nietzsche'nin önemi sorunu, Nietzsche'nin iyiliği sorunundan daha ivedi olmaktadır. Kendi zalimliği, görüşlerimizin ve değerlerimizin çoğuna, alışkanlıklarımızın ve hassasiyetlerimizin çoğuna saldırması, ona sırt çevirmemiz için gerekçe oluşturmaz. Aksine, onu okumayı sürdürmemiz gerektiğinin ve onunla uyuşmadığımızda bile niçin ona hayran olmamız gerektiğinin nedenleridir bunlar. Çalışmalarıyla cebelleşirken, bunları yazan bedbaht küçük insanla değil; bu yapıtlardan ortaya çıkan felsefeciyle, bu metinlerin oluşturduğu ve sergilediği muhteşem karakterle, güç isteminin savunduğu gibi sonuçlarından, etkilerinden başka bir şey olmayan faille –yani yapıtlarıyla– cebelleşmekteyizdir. Daima kendi yaratıcısı (yazarı) olduğu kadar kendisinin en iyi okuyucusu olan Nietzsche bunu da biliyordu: "'Yapıt', ister sanatçıya ister felsefeciye ait olsun hiç fark etmez, kendisini yaratmış olan, kendisini yaratmış olduğu farz edilen kişiyi icat eder: Tapınıldıkları ölçüde 'büyük olanlar', küçük bir biçare kurmacanın birbirini izleyen parçalarıdır" (*BGE*, 269).

İşte bu nedenle, doğa kendisine karşı çevrilemez; Nietzsche kendisini tarihe yazma konusunda başarılı olmuştur. Ama kendisinin de bildiği gibi, kişinin asla tek başına başaramayacağı bir görevdir bu: Her metin kendi okuyucularının insafına kalmıştır. Tıpkı Nietzsche'nin metinlerinin tümüyle okuyucularının insafına kalması gibi, elinizdeki bu metin de okuyucularının insafına kalmıştır. Burada önerilen okuma, Nietzsche'nin bu riski göze almakta haklı olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Kuşkusuz böyle yaparken, daha küçük ölçekli de olsa, aynı riski kendisi de göze almaktadır. Ama bu okuma bir çürütmeyi destekliyorsa, bu durumda Nietzsche fazladan bir okuyucu daha ve fazladan bir okuma daha kazanmış olacaktır. Nietzsche'nin yapıtları okunduğu sürece de, hakikatin yaratıldığı mı yoksa keşfedildiği mi sorusu, burada tartışmakta olduğum gibi, tam da Nietzsche'nin kendi hayatını edebiyata dönüştürme çabasının önvarsaydığı temelde çift-anlamlı yanıtla karşılaşmayı sürdürecektir.

Metinler ve çeviriler üstüne

Nietzsche'nin metinleri için *Werke: Kritische Gesamtausgabe*'yi esas aldım (*KGW*), der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, 30 cilt (Berlin: de Gruyter, 1967-1978). Birkaç seferinde, (cilt sayısına yollama yaptığım) *Gesamtausgabe in Grossoktav*'ın daha önceki baskısını kullandım, bu baskı çeşitli editörler tarafından Elizabeth Förster-Nietzsche'nin genel denetiminde yayına hazırlanmış, 2. baskı, 20 cilt (Leibzig: Naumann, daha sonra Kröner, 1901-1926). Ayrıntılı bir şekilde başvurduğum ve genelde çevirilerine sadık kalmakla birlikte ara sıra ufak tefek düzeltmeler yaptığım Nietzsche'nin diğer metinleri ise şunlar:

The Antichrist (*A*), çev. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* (içinde) (Portatif Nietzsche), der. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954);
Beyond Good and Evil (*BGE*), çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1966);
The Birth of Tragedy (*BT*), çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1966);
The Case of Wagner (*CW*), çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1966);
Daybreak (*D*), çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982);
Ecce Homo (*EH*), çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1968);
The Gay Science (*GS*), çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1974);
On the Genealogy of Morals (*GM*), çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage Press, 1968);
Human, All Too Human (*HH*), çev. Helen Zimmern ve Paul V. Kohn, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* içinde (Friedrich Nietzsche'nin Bütün Eserleri), der. Oscar Levy, 18 cilt (New York: Macmillan, 1909-1911); kendi uyarlamalarımı oluşturdum.
Mixed Opinions and Maxims (*MOM*), HH içinde, 2. cilt, çev. Paul V. Kohn; Kendi versiyonlarımı kullandım.
Nietzsche Contra Wagner (*NCW*), çev. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde;
Philosophy in the Tragic Age of the Greek (*PTG*), çev. Marianne Cowan (Chicago: Henry Regnery, 1962);
Thus Spoke Zarathustra (*Z*), çev. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde;
Twilight of the Idols (*TI*), çev. Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde;
Untimely Meditations (*UM*), çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983);
The Wanderer and His Shadow (*WS*), *HH* içinde, 2. cilt, çev. Paul V. Kohn; kendi uyarlamalarımı kullandım;
The Will to Power (*WP*), çev. Walter Kaufmann ve R: J. Hollingdale New York: Vintage Press, 1968).

Ayrıca *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* (Ahlâki-olmayan Bir Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üstüne), çev. Daniel Brazeale, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (Felsefe ve Hakikat: Nietzsche'nin 1870'lerin Başlarına Ait Defterinden Seçkiler) (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press 1979)

Dizin

A

A (The Antichrist) 26, 40, 45, 61, 65, 77, 89, 94, 170, 174, 175, 180, 186, 193, 218, 227, 277, 283, 292, 298, 302

a priori 74, 196, 242

a priori sentetik yargılar 87

Abrams, M. H. 97, 98

acı 188, 189, 206, 221, 308

adalet 286

adaletsizlik 286

Adams, Henry 111

aforizma 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 55, 154, 161, 162, 232, 235

ahlâk 16, 17, 18, 19, 22, 25, 51, 57, 62, 75, 77, 89, 91, 93, 103, 106, 126, 143, 153, 154, 155, 159, 160, 164, 174, 179, 180, 183, 184, 189, 223, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 283, 289, 290, 296, 298, 300, 301, 302, 303, 306

ahlâk felsefesi 273

ahlâka aykırılık 223, 227, 228, 260, 273, 275, 276

ahlâka aykırılıkçılık 23, 24, 290

ahlâkdışı 276

ahlâkın-karşıtı istemi 272

ahlâki çilecilik 163, 164, 165, 166, 168, 169, 174, 175, 283

ahlâki değerler 153

ahlâki gelenek 301

ahlâki mutlakıyetçilik 283

ahlâki nitelik 261, 262

ahlâki olgu 285, 287

ahlâki yargı 285, 302

ahlâki-olmayan çilecilik 165, 174

aile 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 229, 311

Aiken, van James 14

akıl 70, 76, 81, 105, 107, 109, 132, 172, 215, 216, 232, 249, 255, 272, 277, 282

akıldışı 105

Akrasia 247, 248, 249, 254

aldanma istemi 72

alışkanlık 86, 141, 211, 240, 247, 248, 250, 252, 254, 315

Amerika 11, 13

analitik felsefe 127

analitik kübizm 88, 92

analoji 88, 140, 144, 147, 148, 149, 224, 232

anlamsızlık 198

Anytus 48

Ari-ırk 12

Aristofanes 51

aristokrasi 242

Aristoteles 262, 263, 284, 307

Art and Illusion 87

arzu 116, 117, 150, 165, 171, 173, 199, 203, 232, 235, 243, 245, 246, 247, 251, 255, 256, 258, 274, 285, 288, 294, 298

aşağılıklık 157, 161

aşk 80, 131, 292

Atina 48

atom 118

atomon 241

Avrupa 89, 145, 175, 289, 305

Aydınlanma imgesi 128

B

Baier, Annette 14

Balzac 306

barbarlık 159, 279

barış 286
Batı edebiyatı 267
Batı felsefesi 36
Baxter, Donald 14
Beethoven, Ludwig van 305, 306
bellek 211
Benchley, Peter 131
bencillik 72, 227, 260
benlik 16, 17, 19, 23, 24, 49, 129, 152, 204, 206, 208, 218, 219, 221, 222, 227, 228, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 257, 261, 263, 266
Bergotte 308
Berkeley 111
BGE (Beyond Good and Evil) 26, 38, 39, 40, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 70, 71, 72, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 100, 104, 106, 107, 109, 112, 114, 115, 124, 128, 133, 134, 136, 142, 158, 178, 179, 180, 198, 199, 242, 254, 255, 258, 265, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 282, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 304, 306, 312, 315
biçimcilik 189
bilgelik 32, 91, 161, 162
bilgi 23, 47, 49, 50, 52, 53, 58, 60, 63, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 85, 87, 104, 105, 107, 109, 124, 145, 151, 152, 153, 154, 162, 167, 181, 183, 210, 221, 230, 243, 253, 294, 301
bilgi istemi 72, 74, 77, 109, 110, 183
bilgi teorisi 44, 110, 311
bilgisizlik 71, 72, 82, 87, 105, 106, 109
bilgisizlik istemi 75, 77, 105, 109
bilim 45, 51, 69, 70, 72, 73, 74, 93, 99, 137, 181, 182, 184, 185, 189, 211, 242
bilimsel söylem 39
bilimsel hakikat 32
bilinç 115, 125, 180, 236, 241, 242
bilinç akışı 92
bilinçdışı 178
birey 25, 51, 52, 64, 86, 94, 112, 144, 145, 146, 148, 149, 152, 167, 177, 178, 188, 216, 239, 249, 250, 251, 254, 288, 290, 303, 304, 305, 307, 311
bireysel hayat 166, 198
birlik 120, 123, 124, 143, 149, 242, 248, 261
Blake, William 52
Booth, Wayne 98
Borgia, Cesare 304
Bové, Paul 14
Brinton, Crane 33, 35
Brophy, Brigid 66
BT (The Birth of Tragedy) 39, 44, 69, 70, 83, 133, 167, 168, 169, 187, 200, 220, 264, 266, 282, 298, 312
bütünlük 111, 123, 128, 131, 149, 202, 222, 228, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 265, 266, 267, 269, 284, 305
bütünlüklü benlik 257
bütünsellik 268

C-Ç

Caesar, Julius 306
Carlyle 296
Carrier, David 14
cehennem 52
cennet 52, 104, 218
cinsellik 164
Conrad, Joseph 170, 271
Crawford, Donald 14
CW (The Case of Wagner) 26, 34, 40, 53, 260
Çehov, Anton 284
çileci hayat 161, 166
çileci ideal 161, 163, 164, 165, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 189
çilecilik 158, 163, 164, 165, 166, 172, 179, 181, 182, 183, 184
Çin sanatı 308
çoğulculuk 42

D

D (Daybreak) 38, 83, 112, 156, 160, 227, 272, 275, 277, 282, 305, 307
Dannhauser, Werner 54
dans 76, 94
Dante 306
Danto, Arthur 12, 37, 63, 84, 135, 138, 139, 140, 207, 299
davranış mutlakıyetçiliği 289
davranış teorisi 112
dekadans 34, 43, 174, 303

Deleuze, Gilles 13, 142, 177, 178
delilik 128
deney 34, 41
Derrida, Jacques 36, 37, 38, 42, 43, 135, 137, 138
Descartes, René 111, 244
devlet 112, 247, 271, 286
devrimcilik 303
Die Walküre 304
dil 37, 51, 62, 69, 70, 114, 122, 127, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 193, 211, 232, 233, 248
dil metafiziği 127
dilbilimsel gösterge 121, 123
dilsel kategori 140
din 47, 51, 140, 141, 174, 306
dindarlık 47
diyalektik 39, 103, 182
Doctor Faustus 69
dogmacılık 179
dogmatik gelenek 22, 25, 181
dogmatizm 20, 58, 61, 67, 102, 183, 190
doğa 151, 155, 166, 167, 168, 182, 184, 190, 201, 266, 274, 275, 290, 298, 305, 315
doğa bilimleri 198
doğalcılık 298
doğruculuk 72, 184, 237
doğruluk 89, 96, 100, 108
Dorian Gray'in Portresi 31
duyum 114, 115
dünyevi çilecilik 168
dünyevi hayat 165
dürtü 117, 118, 172, 229, 242, 249, 255, 272, 276, 277, 282, 286, 287, 288, 294, 298, 301, 307, 313
düşünce 80, 89, 114, 115, 116, 130, 142, 158, 182, 189, 193, 206, 207, 232, 235, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 255, 256, 258, 264, 270, 285, 302, 308
düşünce varlığı 228
düşünme 115, 139, 234, 243, 244, 250, 266
düşünsel özgürlük 100
düşünsel vicdan 294

E

ebedi dönüş 137
ebedi çocuk metaforu 94
ebedi çocukluklar 91
ebedi dekadans 43
ebedi hayat 166
ebedi hiçlik 198
ebedi öz 133
ebedi tekerrür 13, 16, 19, 23, 25, 66, 189, 194, 195, 196, 198, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 222, 224, 228, 229, 260, 263, 312
ebedi tekerrür kozmolojisi 202
EH (Ecce Homo) 26, 40, 44, 45, 196, 199, 200, 202, 212, 217, 232, 233, 260, 266, 269, 272, 275, 311, 312, 313
edebiyat 32, 81, 92, 132, 145, 190, 223, 225, 230, 263, 264, 269, 304, 306, 314, 315
efendi ahlâkı 66
ego 125, 232, 241, 276
ego-töz 125, 232
egoizm 260, 261, 290
eğitim 237, 250
Eğitimci Olarak Schopenhauer 202, 266
ekonomi 303
Eliot, T. S. 32
empresyonizm 88
Engizisyon 52
erdem 48, 49, 76, 83, 109, 143, 164, 170, 172, 221, 227, 235, 282, 284, 287, 293, 298, 305, 308
erek 77, 114, 143, 162, 198, 243, 269, 296, 302, 303
Eski Yunan 168
estetik 227
estetizm 19, 23, 25, 65, 66
etik 76, 279, 314
Euripides 44, 267
Euthyphron 47
evren teorisi 196
evrensellik 180
evrim 148

F

fayda 85, 86, 147, 156, 157, 160, 164, 274, 277, 286
felsefe 20, 23, 32, 34, 45, 48, 50, 51, 59, 60, 62, 64, 67, 87, 140, 141, 142, 164, 165, 178, 179, 185, 200
felsefi çilecilik 164, 168

felsefi düşünce 313
felsefi gelenek 41, 59, 60, 118
felsefi iyimserlik 188
felsefi kötümserlik 187
fenomen 18, 44, 88, 112, 143, 144, 149, 163, 166, 169, 174, 177, 248, 276, 281, 283, 306
filoloji 281, 311
fizik 60, 114, 138, 210, 211
fiziksel evren teorisi 195
fizyoloji 247
fizyolojik depresyon 174
Foot, Philippa 284, 295
Foucault, Michel 160
fragman 36, 37, 38, 40, 42, 259
Freud, Sigmund 235

G

Galileo 93
Galsworthy, John 145
Geçmiş Şeylerin Anımsanması 308
gelenek 136, 138, 155, 190, 277, 300, 301, 309
geleneksel ahlâk 180, 303
geleneksel ahlâk psikolojisi 299
geleneksel erdemin bütünlüğü tezi 284
geleneksel felsefe 42, 93
geleneksel pozitif ahlâki görüş 25
gençlik 91, 106
genel bütünlük 224
George, Stefan 32
gerçek dünya 96, 138, 146
gerçekçilik 31, 89
gerçeklik 65, 70, 73, 82, 91, 92, 112, 113, 115, 115, 118, 123, 136, 143, 148, 150, 167, 202, 218, 225, 231, 232, 234, 235, 283, 289
Gersdorff, Carl von 193
giz 240
gizem 93
Glimcher, Susan 14
GM (On the Genealogy of Morals) 26, 39, 40, 43, 45, 50, 52, 61, 67, 71, 76, 80, 86, 90, 94, 104, 123, 124, 126, 135, 137, 141, 142, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 189, 211, 220, 221, 234, 254, 255, 270, 274, 279, 284, 286, 287, 291, 292, 296, 305
Goethe, Johann Wolfgang von 176, 237, 255, 256, 306, 314
Gombrich, Ernst 87
Goodman, Nelson 138
Gorgias 274
görecelik 99, 62, 79, 109
görenek 76, 112, 147, 277, 282
görsel dünya 89
görsel metafor 78, 81
görünüş 73, 80, 82, 168, 169, 172, 231, 232, 234, 235
görünüşler dünyası 70
gösterge 122, 134, 141, 147, 154
Granier, Jean 154
Grazia, Margreta de 14
Grossoktav 204
GS (The Gay Science) 38, 39, 46, 50, 62, 71, 72, 73, 74, 76, 83, 84, 85, 94, 95, 98, 99, 107, 107, 108, 115, 125, 134, 141, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 168, 181, 182, 183, 184, 200, 206, 210, 213, 233, 234, 235, 237, 240, 241, 252, 253, 255, 258, 259, 260, 262, 265, 266, 283, 284, 308, 311
Guyer, Paul 14
Güç İstemi 36, 38, 84, 127, 137, 196, 198, 242, 246, 251, 303
güçlülük duygusu 86, 113
Gülmenin ve Unutuşun Kitabı 231
güzellik 308

H

Haar, Michel 137, 138
Haçlı seferleri 52
hakikat 43, 44, 46, 49, 57, 58, 62, 65, 69, 70, 71, 72, 72, 73, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 102, 104, 106, 109, 110, 151, 154, 155, 162, 168, 177, 180, 182, 183, 185, 203, 235, 236, 237, 238, 266, 269, 271, 283, 315
hakikat istemi 71, 72, 104, 105, 109, 182, 184
hakikat teorisi 84, 86
hakikat-olmayan 45, 182
halk 303
Harman, Gilbert 14
Hartmann 111

hayal 85, 94
hayat istemi 173, 273
Hegel 111
Heidegger, Martin 35, 36, 113, 117,298
Heine 306
Herakleitos 113, 200
Hesse, Herman 151
HH (Human, All-too-Human) 38, 100, 241, 266, 276, 277, 281, 291, 294
Hıristiyan ahlâkı 186, 280, 287, 297
Hıristiyan çileciliği 163
Hıristiyan metafiziği 126
Hıristiyanlık 22, 45, 52, 76, 77, 90, 102, 107, 126, 141, 150, 156, 161, 166, 179, 180, 184, 186, 198, 277, 282, 289, 298, 300
hiçlik 70, 174, 198
hiçlik istemi 22, 173
Hollingdale, R. J. 14
Homeros 291
Hoy, David 14
Hume, David 111, 241
hurafe 277, 311

I-İ

ırk 35, 112, 291
ıstırap 188, 189
icat 237, 242, 277, 315
içgörü 90, 107, 156, 167, 202, 285
içgözlem 115, 234
içgüdü 55, 76, 86, 166, 169, 173, 176, 186, 218, 255, 288, 306, 306
ideal hayat 23, 25, 224, 225, 226, 227, 228
idealizm 199
iğdişçilik 297
iletişim 122; 125, 264
ilinek metafiziği 140
imaj 287
imge 60, 80, 90, 105, 133, 215, 220, 307
imgelem 52, 88, 111, 231, 233
immoralism 23
inanç 85, 87, 90, 94, 106, 107, 116, 136, 139, 181, 182, 183, 218, 237, 241, 251, 277, 281, 312
İngiltere 13
intikam içgüdüsü 45
ironi 50, 51, 53, 54, 201, 302
İsa 52
istem 74, 80, 94, 105, 108, 112, 114, 114, 117, 168, 173, 174, 177, 188, 198, 208, 217, 218, 227, 237, 240, 243, 254, 261, 264, 294
istem özgürlüğü 94, 183, 254, 265, 297
isteme 115, 117, 173, 219, 232, 255
isteme özgürlüğü 255
itaatkârlık 287
itki 165, 254, 286, 297, 299
iyelik metafiziği 136
iyilik 156, 157, 161, 220, 296, 305, 308

J

James, Henry 193, 221
janr 38, 44, 46, 56, 62, 63, 89
Jaspers, Karl 43
Jaws 131

K

Kagan, Shelly 14
kalıtım 112
Kant, Immanuel 69, 111, 113, 277
karşı-istem 173
karşı-olgusal önerme 224, 225
Kartaca 267
Katselas, Jane 14
Kaufmann, Walter 12, 14, 15, 33, 34, 41, 43, 54, 213, 278, 279, 299
kavram 41, 111, 137, 138
kavramsal mantık 137
Kazantzakis, Nikos 207
kendilik (entity) 24, 89, 127, 242, 244
kendinde iyi 287
kendinde-şey 70, 119, 120, 122, 211, 312
kendini koruma içgüdüsü 134
kendini-yaratma 257
keşif 148, 256
keşif nesnesi 236; 237
KGW (Werke: Kritische Gesamtausgabe) 197, 206, 212, 214, 216
Kierkegaard, Soren 313
kimlik 149, 215
Kişot, Don 100
kitle 233
klasik mantık 138
klasisizm 298
Kofman, Sarah 13, 35, 36, 42, 43, 93, 108, 175
Konfüçyüs 272

koşullu önerme 210
kozmoloji 196, 199, 200, 201, 203, 205, 209, 210
kozmolojik teori 119, 195
köle ahlâkı 176, 278, 279
kölelik 77
kötücül vicdan 158, 161, 289, 293
kötülük 45, 220, 284, 285, 291, 297, 305, 308
Kundera, Milan 231
kuşkuculuk 80, 198
kübizm 92
kültür 70, 283
kültürel ahlâki görecelik 283
kütle 252

L
Labov, William 223
Lakhes 48, 49
Laqueur, Thomas 14
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 113
Lord Jim 170, 271

M
Magnus, Bernd 14
Makyavel 51
Man, Paul de 264
Mann, Thomas 69
mantık 112, 128, 135, 137, 138, 139, 140
mantık aksiyomları 238
mantıksal hakikat istemi 72
mantıksal nitelik 120
masumiyet 76
matematik 138, 139
Meditations 244
mekân 193
mekanikçilik 114
melankoli 217, 218, 221
Menon 48
mesafe pathosu 176, 291
metafizik 32, 58, 70, 119, 127, 135, 137, 138, 139, 144, 160, 166, 177, 181, 185, 241
metafizik teori 118
metafor 35, 38, 40, 91, 95, 108, 254, 284
metodolojik tekçilik 43
Michalengelo 306
mit 267, 271
mitoloji 94, 136, 254
Moby-Dick 130, 131
MOM (Mixed Opinions and Maxims) 241, 277
Mon Oncle d'Amérique 81
monad 34, 241
Morandi, Giorgio 309
motivasyon 248, 249
Mozart, Wolfgang Amadeus 66, 305, 309
mutlak itaat 94
mutlakıyetçilik 62, 105, 283, 288, 291, 301
mükemmellik 294
müzik 76, 304, 305
müzikal iyilik 305
müzikal tin 305

N
Napolyon 52, 176, 304, 306
Natural Supernaturalism 97
natüralizm 92
NCW (Nietzsche Contra Wagner) 40, 260
nedensellik 114
nesne 17, 18, 21, 41, 79, 80, 82, 88, 92, 96, 98, 99, 105, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 125, 127, 128, 129, 132, 133, 135, 140, 142, 143, 144, 148, 150, 156, 159, 163, 180, 182, 189, 210, 211, 212, 234, 237, 246, 250, 261
nesnel bilgi 93
nesnel hakikat 89, 162, 312
nesnellik 80, 124, 180, 198, 284
Newton 93
nicel özdeşlik 245, 246
nicelik 56
Nietzsche 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65,66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166,

168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315
Nietzsche as Philosopher 12
Nietzsche et la métaphore 13
Nietzsche et la philosophie 13
Nietzsche, Elizabeth Förster 26, 196
Nietzsche-Studien 14
Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist 12
nihai töz 139
nihilizm 107, 137, 198
nitelik 60, 103, 104, 119, 141, 161, 172, 211, 212, 244, 260, 262, 263, 267, 280, 282, 285, 288, 292, 294, 296, 302, 306, 308, 309
Nude with Draperies 92

O-Ö

Odysseus 100, 267, 268
Oidipus 267
olgu 18, 22, 42, 52, 69, 70, 82, 83, 84, 87, 98, 100, 107, 108, 124, 141, 150, 169, 174, 177, 178, 199, 207, 209, 225, 227, 239, 246, 252, 253, 276, 281, 287
olgunlaşma metaforu 91
olmakta olan 199, 217
olmuş olan 199, 219
olumsallık 108
oluş 113, 134, 166, 172, 187, 200, 211, 231, 232, 234, 239, 240, 250, 252, 257, 259, 260
On Truth and Lies in a Nonmoral Sense 69
ontoloji 150
ontolojik çoğulculuk 98
ontolojik kategori 123
ontolojik töz 140
otorite 112, 274, 277, 306
öğreti mutlakıyetçiliği 289, 88
ölçülülük 297, 298
ölüm 200, 295
önyargı 57, 106, 117, 163
öz 115, 117, 118, 120, 123, 160, 220, 234, 235, 235, 277, 296
öz-göndergesellik 314
özbelirlenim 94
özdeşlik 120, 123, 143, 246, 248
özdeşlik ilkesi 137, 138
özgecilik 156, 260, 261
özgünlük 141
özgür irade 277
özgür istem 94
özgür olmayan istem 94
özgür tin 21,35, 93, 94, 95, 100, 104, 107, 106, 108, 124, 183, 294
özgür-olmayan istem 254
özgürlük 49, 71, 74, 75, 76, 77, 94, 117, 222, 254, 255, 259, 265, 297, 299
özne 21, 117, 120, 125, 126, 127, 133, 134, 136, 140, 210, 212, 224, 234, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 281
öznellik 119

P

paradoks 16, 17, 100, 133, 135, 136, 139, 163, 165, 168, 174, 180, 181, 187, 281, 282, 283
perspektivizm 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 41, 42, 64, 67, 69, 73, 79, 80, 88, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 216, 269, 300, 310, 314
Petronius 51
PTG (Philosophy in the Tragic Age of the Greeks) 113, 126
Picasso, Pablo 92
Platon 13, 34, 47, 48, 53, 56, 57, 103, 157, 181, 189, 242, 249, 255, 270, 271, 272, 274, 287, 313, 314
Platonculuk metafiziği 277
politik eğretileme 246, 249, 255
pozitif ahlâk 301, 299, 303
pozitif etik 307
pragmatist teori 84

profanum vulgus 35
Protagoras 157
Proust, Marcel 228, 229, 256
psiko-tarihsel indergemecilik 178
psikoloji 114, 281
psikolojik istem 114
Putnam, Hilary 300

R
radikal çilecilik 22
radikal olumsallık 179
rasyonel düşünce 238
Rée, Paul 50, 103
Remembrance of Things Past 228
Renan, Ernest 50
Republic 249, 271, 272, 287
Resnais, Alain 81
Richard, III. 263
romantizm 31, 97, 98
Rorty, Amélie 248
Rorty, Richard 13
Rönesans 293
ruh 126, 240, 241, 242, 249, 265, 290, 293, 313

S-Ş
saf bilgi 198
saldırganlık 294
sanat 44, 45, 51, 65, 76, 93, 154, 168, 169, 189, 190, 252, 258, 265, 269, 305, 306, 309
sanatsal yaratım 133
Saussure, de Ferdinand 121, 122, 123
savaş 80, 162, 180, 200, 200, 207, 267, 286
Schacht, Richard 14
Schopenhauer, Arthur 69, 70, 111, 113, 276, 306
Schopenhauer as Educator 233
seçim özgürlüğü 126, 180
sentetik *a priori* yargılar 74, 75, 77
sevgi 105, 201, 202, 261
sezgi 82, 121
Shakespeare, William 255, 263, 306
sıfat 127, 130, 131, 136, 139, 140, 242
sır 160
Simmel, George 197
simya 275
Sluga, Hans 14
Sokrates 20, 47, 48, 49, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 255, 270, 287, 291, 293, 312, 313, 314
Soll, Ivan 208
Solomon, Robert 14
sonsuzluk 203, 207, 223, 313
Soykütüğü 155, 161, 162, 163, 170, 176, 181, 183, 184, 186, 220, 277, 280, 291, 292, 302
soykütüğü 41, 57, 143, 149, 150, 152, 153, 154, 159, 161, 168, 178, 184
soyluluk 157, 161
Spinoza 32
Spurs: Nietzsche's Styles 36, 38
Stendhal 32, 306
Strong, Tracy 14
sürü ahlâkı 170, 287, 290, 302
şiddet 160, 292
şiir 32
şüphecilik 111

T
tahayyül 36, 91, 96, 144, 160, 185, 189, 202, 207, 218, 234, 246, 250, 269, 285, 306
Taine 306
Tanrı 90, 107, 132, 133, 139, 177, 178, 181, 184, 289, 302
tarih 17, 52, 58, 98, 144, 150, 153, 156, 157, 159, 160, 161, 169, 204, 240, 264, 268, 270, 280, 297, 303, 315
tarihsel tin 156
tarihyazımı 181
tasarım 91
Taylor, Charles 14
tefekkür 80, 124, 160
tek biçimlilik 170
tekabüliyet teorisi 84, 85
tekçilik 72, 246
Tennyson 268
teori 34, 62, 81, 91, 98, 99, 120, 135, 195, 196, 196, 205, 206, 207, 209
termodinamik 228
Tertullian 52
The Education of Henry Adams 111
The Forsyte Chronicles 145
The Glass Bead Game 151
The Philosophical Review 14
The Portable Nietzsche 15

The Transfiguration of the Commonplace 63
Thomas, Aziz 52, 284
TI (Twilight of the Idols) 26, 38, 39, 50, 55, 70, 77, 114, 125, 126, 127, 139, 140, 156, 168, 180, 186, 187, 194, 196, 227, 232, 237, 251, 254, 255, 259, 272, 276, 277, 278, 296, 297, 298, 303, 306, 307
tin 77, 83, 90, 103, 136, 156, 164, 183, 199, 234, 286, 294
tinsellik 76, 164
toplum 112, 156, 157, 158, 229, 286, 287, 288, 288, 289, 290, 292
toplumsal dünya 126
toplumsal hayat 160
toplumsal reformculuk 303
topyekûn belirlenmişlik 94
töreler ahlâkı 277
töz 21, 66, 125, 127, 130, 131, 135, 136, 140, 232, 261, 281
tözsel etik 308
tözsel özne 126, 211
tragedya 44
trajedi 70, 133, 167, 168
Truva 267
tutarlılık 245, 246, 247, 248, 267, 268
tutarsızlık 248, 265
tüketim ekonomisi 112

U-Ü

ulus 62, 255
UM (Untimely Meditations) 39, 202, 220, 233, 251, 266, 303

uzam 46, 90, 126
uzay 113
Übermensch (Üstinsan) 137, 216, 217, 228, 237, 299, 305
üslup 37, 38, 40, 41, 45, 55, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 81, 87, 88, 92, 105, 129, 196, 253, 260, 262, 312
üslup çoğulculuğu 38, 41, 42, 67

V-W

Van Gogh, Vincent 309
varlık 93, 104, 118, 126, 152, 200, 201, 211, 227, 231, 232, 232, 234, 239, 240, 250, 259, 260, 274, 290, 291, 304
varoluş 198, 199, 202, 206, 212, 224, 249, 253, 260, 262, 286, 288, 312
varoluşçuluk 12, 34
Vermeer 308, 309
vicdan 175, 184, 189, 233
View of Delft 308
Viktorya, Kraliçe 145
Vlastos, Gregory 13
Voltaire 45
Wagner 178, 264, 304, 305, 306, 312
Wagner Bayreuth'ta 266
Waters, Lindsay 14
Wilcox, John 85
Wilde, Oscar 31, 55, 60
Wininger, Kate 14
Wittgenstein, Ludwig 248
WP (The Will to Power) 16, 19, 21, 23, 26, 35, 45, 51, 52, 56, 58, 60, 61, 64, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 74, 79, 80, 85, 86, 89, 91, 91, 98, 103, 104, 105, 106, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 154, 160, 162, 165, 166, 167, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 187, 188, 189, 194, 196, 198, 199, 199, 202, 204, 211, 212, 213, 214, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 260, 261, 262, 265, 270, 272, 273, 274, 276, 278, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 293, 296, 297, 298, 302, 303, 303, 306, 306, 307, 312, 313, 315
WS (The Wandarer and His Shadow) 116, 160, 177, 266, 269

Y

yalan istemi 72
yanılsama 69, 93, 94, 95, 104, 105, 167, 285, 302
yanlışlama 77, 80
yapıbozumu 137, 273
yaratıcı istem 219
yaratıcılık 64, 164
yaşama içgüdüsü 180
Yeats, William Butler 76
Yeralnından Notlar 227

yerçekimi tini 203
yıkıcılık 168
yorum çoğulculuğu 38
Yunan tragedyası 44
Yunanistan 11
yüklem 127, 136, 140
yüksek kültür 294

Z

Z (Thus Spoke Zarathustra) 26, 55, 61, 65, 90, 91, 104, 105, 108, 109, 115, 129, 134, 135, 136, 161, 188, 194, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 227, 230, 233, 237, 240, 243, 247, 248, 252, 253, 254, 258, 259, 266, 278, 282, 284, 298, 308
zalimlik 227, 261, 279, 281, 293, 294, 295, 315
zaman 113, 193, 203, 217, 240, 241, 258
zaman teorisi 211
Zerdüşt 297
zihinsel edimler 244, 245
zorunluluk 43, 254, 255, 265

ALEXANDER NEHAMAS

1946 yılında Atina'da doğan Alexander Nehamas, doktorasını Princeton Üniversitesi'nde 1971 yılında tamamladı. Aynı üniversitede 1976-81 yılları arasında felsefe profesörü olarak çalıştı. Daha sonra Kaliforniya Üniversitesi ve Princeton Üniversitesi'nde felsefe dersleri verdi. Yazar ve editör olarak yayımladığı kitaplar şunlardır: *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays; The Art of Living: Socratic Reflections From Plato to Foucault* (Ayrıntı Yayınları'nın programına alınmıştır.); *Virtues of Authenticity: Essays On Plato and Socrates.*

Nietzsche, kendisi olmaya giden yolda hayatını edebiyata dönüştürmeye çalışan aykırı bir kişilik. Kimilerine göre bir felsefeci, kimilerine göre ise bir şair. Ne var ki, Neitzsche'nin yapıtlarının ardında bütünlüklü bir felsefe arama çabaları da, felsefeyi süslü sözlerle sıvayarak kendini anlaşılmazlık halesine bürüdüğüne dair saldırılar da Nietzsche'nin aykırılığını pekiştirmekten öteye geçmiyor. Ama tüm bunlara rağmen değişmeyen bir şey var: Nietzsche'yi okumaya kalktığımızda karşımıza muhteşem bir felsefi ve edebi yapıt çıkar. Nietzsche'ye göre, yapıt ister sanatçıya ister felsefeciye ait olsun, sonuçta kendisini yaratmış olan kişiyi icat eder. Metinler de okuyucularının insafına kalmıştır. Tıpkı Nietzsche'nin metinlerinin ve bu anlamda kendisinin de okuyucularının insafına kalmış olması gibi. Bereket versin ki, der Nietzsche, çoğunluk için kitaplar sadece edebiyattır. Onun içinse hayatın kendisidir. Hayattaki en büyük amaç ise kişinin kendisini yaratmasıdır. Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı şey, tam da budur ve onun sunduğu en büyük yeniliktir.

Alexander Nehamas, Nietzsche'ye dair İngilizce yayımlanan çalışmalar arasında en önemlilerinden biri sayılan bu kitabında Nietzsche'nin dünyaya sanki bir sanat yapıtıymış; edebi bir yapıtmış gibi baktığı görüşünü savunuyor. Yazar, Nietzsche'nin gerek yapıtlarının içeriğinde yer alan gerekse bu yapıtların doğrudan yol açtığı paradokslar ve bunlar arasındaki gerilimin; onun, her yorum birçok olası yorumdan sadece biridir, şeklinde özetlenebilecek olan ünlü perspektivizm görüşüyle anlaşılır kılındığını ileri sürüyor.

Nehamas bu çalışmasında, Nietzsche'nin çok-üsluplu bir edebi yazma tarzıyla felsefi fikirlerden benzersiz biçimde kendisine ait bir hayat biçimi yaratan özel bir karakter inşa ettiğini göstermeye çalışıyor. Nehamas'a göre Nietzsche'nin görüşlerinin ürünü olan bu edebi karakter, söz konusu görüşlerden bir yaşam biçimi ortaya çıkaran ve başkalarının da kendilerine ait görüşlerden bir yaşam biçimi ortaya çıkarmalarını talep eden bir felsefeci yine de. Hayatını edebiyata dönüştürmeye çalışan ve bu yolla kendisini yaratan, kendisi olan ve bunu denerken de, kendisini okuyucularının insafına terk eden ama onlardan aynı tavrı kendileri için denemelerini talep eden aykırı bir felsefeci.

Nehamas felsefeci Nietzsche'yi yeni bir ışık altında okurken, onun edebiyatla olan hayati ilişkisini açığa vurmayı üstleniyor ve bizlere felsefe kadar edebiyata da dair olan özgün bir çalışma sunuyor.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-204-1
9 789755 392042

K.D.V. DAHİL
20.00