György Lukács

NIETZSCHE

Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu



epos

NIETZSCHE:
EMPERYALİST İRRASYONALİZMİN KURUCUSU

György Lukács; (13 Nisan 1885- 4 Haziran 1971 Budapeşte) – Macar filozof, estetikçi, edebiyat eleştirmeni, politikacı.

Budapeşte, Berlin ve Heidelberg'de felsefe eğitimi aldı. Hegel ve Marx'ın eserlerini inceledi. Aralarında Karl Mannheim, Karl Polanyi gibi isimlerin de bulunduğu "*Pazar Çerçevesi*" adlı grubun fikrî liderliğini üstlendi. 1918 yılında Macar Komünist Partisi'ne girdi. 1919'da Eğitim ve Kültür Bakanı –halk komiseri – olarak Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin kuruluşunda etkin rol aldı.

Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin yıkılışından sonra 1919-1929 yılları arasında Viyana'da, 1929-1933 arasında da Berlin'de yaşadı, ama Nazizmin yükselişinden sona, 1945'e kadar yaşayacağı Moskova'ya gecçti. Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nde çalışmaya başladı ve çeşitli dergilerde yazdı.

Sovyet Yazarlar Birliği'nin üyesidir. 1945'te estetik ve felsefe profesörü olarak Budapeşte Üniversitesi'ne döndü.

1949'den itibaren Macar Bilimler Akademisi üyesidir. 1956'da, Imre Nagy başkanlığındaki hükümet kabinesinde görev aldı.

Başlıca Eserleri: *Ruh ve Biçim*, *Roman Kuramı*, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, *Edebiyat Kuramı ve Marksizm*, *Genç Hegel ve Kapitalist Toplumun Sorunları*, *Gerçekçiliğin Tarihi Üzerine*, *Varoluşçuluk mu Marksizm mi*, *Aklın Yıkımı*, *Shelling'den Hitler'e İrrasyonalizmin Yolu*, *Estetiğin Özyapısı*, *Lenin: Lenin'in Düşüncelerinin Karşılıklı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, *Toplumsal Yaşamın Ontolojisi Üzerine*, *Estetik*.

Tarihsel Roman, ve *Avrupa Edebiyatı ve Vadoluşçuluk* yayınevimiz tarafından yayımlanmıştır.



epos

EPOS YAYINLARI– 86
bilim-felsefe-politika kitapları– 28

György LUKÁCS
NIETZSCHE:
EMPERYALİST İRRASYONALİZMİN KURUCUSU

Macarcadan Çeviren:
Vural Yıldırım

Yayıma Hazırlayan:
Resul Ekici

Kitaptaki Orijinal Makaleler:
Nietzsche mint az imperialista
korszak irracionalizmusának megalapítója, *1952*
Egzisztencializmus, *1949*

© Lukács Estate, 2013
© Epos Yayınları, 2013

Düzelti:
Cem Kaan Gürbüz

Kapak Tasarımı: epos
uygulama: Cem Kaan Gürbüz

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
epos

Baskı ve Cilt:
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
İvedik OSB 1518. Sk. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle, Ankara

Birinci Basım: Ankara, Temmuz 2014

ISBN: 978-605-4822-09-6
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposkitap@eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com

György LUKÁCS

NIETZSCHE: EMPERYALİST İRRASYONALİZMİN KURUCUSU

Macarcadan Çeviren:
Vural Yıldırım



epos

içindekiler

NIETZSCHE:
EMPERYALİST İRRASYONALİZMİN KURUCUSU .7
I. Nietzsche'nin modern irrasyonalizmin gelişmesindeki özel pozisyonu .7
II. düşüncelerinin düğüm noktası: sosyalizmin savuşturulması . 21
III. burjuvazinin idealindeki imparatorluk olarak akıl, bireycilik ve aydınlanma .45
IV. Nietszche'nin *"ateizmi" ve "etiği"* .63
V. "biyolojik yasa", toplum, ahlâk, ve "varlık için girişilen savaşım" .73
VI. epistemolojide savaşçı gericiliğin önder filozofu .91

VAROLUŞÇULUK .107
Yaklaşım biçimi olarak yöntem . .107
Hiçlik mitosu . . .117
Fetişize bir dünyada özgürlük ve özgürlük etiği 129

I.

Nietzsche'nin modern irrasyonalizmin gelişmesindeki özel pozisyonu

Nietzsche'nin modern irrasyonalizmin gelişmesindeki özel pozisyonunu, kısmen ortaya çıktığı günlerin tarihsel durumu, kısmen de alışılmadık kişisel yetenekleri belirlemektedir. Etkinliğine emperyalist dönemin hemen öncesinde son verir. Bunun anlamı, her ne denli daha Bismarck çağında, gelecekteki savaşların bütün perspektiflerini yaşaması, yani imparatorluğun kuruluşunun, ona bağlanan umutların ve bu konudaki aldanışların, çağdaşı Bismarck'ın yıkılışının, II. Wilhelm'in düpedüz saldırgan bir emperyalizme girişmesiyle ve aynı zamanda Paris Komünü'nün ve büyük proleter yığın partisinin doğuşunun, yani sosyalistlerin yasa dışı ilân edilmesinin, işçilere karşı kahramanca savaşın da çağdaşı olması, ama öte yandan emperyalist dönemi görememiş olmasıdır. Böylece, bir sonraki dönemin ana sorunlarını – gerici burjuvazi anlamında –, mitsel biçimde ortaya atması ve çözümlemesi için de fırsat doğmuş olur. Bu mitsel biçim, onun yalnızca emperyalist çağın giderek daha çok egemenleşen felsefî anlatım tarzın-

daki etkisini artırmakla kalmaz; Nietzsche'nin, emperyalist kültürün etik vb. sorunlarını alabildiğine genel biçimde sergilemesini sağlaması nedeniyle de gerici burjuvazinin sürekli olarak – durum ve buna uygun gerici taktiğinin her türlü salınımının yanı sıra – önde gelen filozofu olarak kalmasına yol açar. Nietzsche'nin I. Dünya Savaşı'ndan önceki durumu buydu ve *İkinci*'den sonra da bu durumda kalır.

Ne var ki, nesnel olanağını az önce ana çizgileriyle sunduğumuz bu sürekli etki, Nietzsche'nin olağanüstü yeteneğinin kendine özgü çizgileri olmaksızın asla gerçekleşemezdi. Parazit entelijensiyanın emperyalist çağda gereksinme duyduğu sorunlara karşı özel yatkınlık, özel duyarlılık vardı onda; onları içten içe devindiren ve tedirgin eden nedir; onları en çok ne tür bir yanıt doyuma ulaştırabilir? Bu nedenle kültürün çok geniş bir çevresini kucaklayabilmektedir, onların yakıcı sorunlarını zekice aforizmalarla aydınlatabilecek; bu parazit sınıf entelektüellerinin gayrı memnun, hattâ çoğu zaman başkaldıran içgüdülerini bir biçimde aşırı devrimci gibi gözüken jestlerle doyuma ulaştırabilecek ve aynı zamanda da tüm bu sorunları öyle yanıtlayabilecek ya da en azından onlara verilecek yanıtlara öylesine işaret edebilecektir ki, bunlardaki her incelikte ve bütün nüanslarında emperyalist burjuvazinin güçlü-gerici sınıf içeriği duyumsanacaktır.

Bu düalizm, bu[*rjuva*] sınıfın toplumsal varlığından ve bu nedenle de duygusal ve düşünsel dünyasından doğmaktadır – üç türlü olmak üzere. İlkin nüanslara karşı en incelikli duyarlılık, en titiz aşırı duyarlılık ile, birden baş gösteren, sık sık olmak üzere de histerik bir vahşiyanelikle birlikte görülen her türlü dekadanlığın asal belirtisi. İkincisi, ama bununla da sıkı bir ilişki içinde olan, çağın kültürüne karşı duyulan derin memnuniyetsizlik, Freud'un deyişiyle "kültürün yarattığı sıkıntı duygusu" (*Unbehangen an der Kultur*), ama bu öyle bir başkaldırı duygusudur ki, hiçbir koşulda birinin çıkıp da kendi parazit ayrıcalıklarını ve toplumsal temellerine el atmasına

asla izin vermediği bir isyan duygusu, yani bu memnuniyetsizliğin devrimci karakteri felsefî bir kutsallık kazanacak olursa, ama aynı zamanda da toplumsal içeriğine göre demokrasi ve sosyalizme karşı bir savunmaya dönüşecek olursa bunu büyük bir coşkuyla selâmlar. Üçüncü ve sonuç olarak Nietzcshe'nin etkinliği sırasında sınıfsal çöküş ve dekadanlık öyle bir dereceye ulaşır ki, burjuva sınıfa ilişkin öznel değerlendirmesi de önemli bir değişiklikten geçer; dekadanlık uzun süre yalnızca ilerici muhalif eleştirmenlerce gözler önüne serilir ve dekadanlığın belirtileri yerden yere çalınırken, burjuva entelijensiyanın büyük çoğunluğu "olabilecek dünyaların en iyisinde yaşadıkları" illüzyonuna sarılıp ideolojisinin düşsel "sıhhatini" ve ilerici karakterini savunurlar, dekadanlığın şimdi farkına varmış olan entelektüellerin kendi kendilerini tanımlarken bizatihi birer dekadan oldukları bilinci giderek daha da büyük ölçüde olmak üzere merkezî bir yere oturur. Vakarlı, kendi kendisini yansıtan, oyunumsu bir relativizmde, kötümserlikte, nihilizmde vb. her şeyden önce bu değişim kendisini gösterir; Ancak bu yolun sonu –onurlu aydınlarda–, içtenlikli bir umutsuzluğa ve bundan doğan bir başkaldırı havasına (*Mesihçilik* vb.) çıkar.

Nietzsche şimdi artık bir kültür psikoloğu olarak, bir estetikçi ve ahlâkçı olarak dekadanlığın bu kendini tanıma olgusunun belki de en zeki ve alabildiğine çok yönlü bir temsilcisidir. Ama onun önemi temsilciliği de aşar: Dekadanlığın, çağının burjuva gelişiminin temel bir belirtisi olduğunu fark ettiği için 'dekadanın-kendisiyle-baş-etmesinin' yolunu göstermeye girişir. Çünkü dekadanlığın etkisi altına girmiş olan en diri ve en açık zihinli entelektüellerin içinde kaçınılmaz olarak onu aşma arzusu da doğar. Bu arzu, onların en büyük çoğunluğu için, yukarılara tırmanan yeni sınıfın, yani proletaryanın savaşlarının çekicilik kazanmasına yol açar; bu savaşımlarda toplumun olası iyileşme belirtilerini görmektedirler, her şeyden önce de yaşam biçimlerinde ve ahlâk konusunda ve bu-

nunla bağlantılı olarak da – doğal olarak ön planda da bu yer alır –, kendilerinin iyileşebilme belirtilerini. Bunun yanı sıra bu entelektüellerin en geniş kesiminin gerçek sosyalist dönüşümün ekonomik ve toplumsal önemi konusunda hiçbir fikirleri yoktur; bu dönüşümü salt ideolojik olarak düşünmektedirler ve bu nedenle de bu yönde verilecek bir kararın onların kendi sınıflarından radikal bir kopuşa ne bakımdan ve ne ölçüde yol açacağı, gerçekleştirilen bu tür bir kopuşun kendi yaşamlarında ne gibi bir etkisi olacağı konusunda belirgin bir tasavvurları yoktur. Bu hareket her ne denli karmaşık olsa da en ilerici burjuva entelijensiyanın geniş çevrelerini kendisine bağlar ve doğal olarak bunalım dönemlerinde özel bir heyecanla belirginleşir. Sosyalistler üzerindeki yasak günlerini düşünelim bir ve de Natüralizmin yazgısını, I. Dünya Savaşı'nı ve Almanya'daki ekspresyonist hareketi, Boulangerizmi ve Fransa'daki Dreyfüs davasını vb.

Nietzsche'nin felsefesinin işlevi, yani "sosyal misyon", burjuva entelijensiyanın bu tipini "kurtarmak", "selâmete çıkarmak"tır. Her türlü kopuşu, hattâ burjuvaziyle arasındaki her türlü ciddî gerilimi gereksiz kılan, bu gerilim sırasında insanda, âsinin ayakta kalmayı sürdürmesini ve hattâ "yüzeysel", "dışsal" toplumsal devrimlerin karşısına "daha asal", "kozmik", daha çekici olan "biyolojik" devrimi yerleştirerek daha da ahlâkî derinliklere inilebileceği konusunda etik duygu yaratan bir yol göstermek üzere ortaya atılan ayartıcı bir felsefe. Üstelik de yığınlara karşı yönelen türden bir "devrim", ki burjuva parazit emperyalist entelijensiyanın ayrıcalıklı geçmişini büsbütün kollayacak ve ekonomik ve kültürel ayrıcalıklara sahip olanların bu ayrıcalıklarından yoksun kalabilecekleri konusundaki kaygılarına patetik, saldırgan, bencil korkularını maskeleyecek bir anlam vermektedir. Nietzsche'nin gösterdiği bu yol, bu katmanın düşünsel ve duygusal yaşamına derinlemesine işler ve gelişmiş dekadanlığı hiç terk etmez; yalnızca, bu dekadanlık kendini tanımanın yeni aracı

sayesinde yeni bir açıklamaya kavuşur: İnsanlığın hakiki, asal yenilenmesinin gerçek, umut dolu filizleri özellikle de dekadanlıkta gizlenmektedir. Bu "sosyal misyon" denebilir ki, daha baştan Nietzsche'nin yeteneğiyle, en içsel düşünsel eğilimiyle, bilgisiyle uyum içindedir. Etkinliğinin yöneldiği toplumsal çevre gibi Nietzcshe'yi her şeyden önce kültür sorunları ilgilendirmektedir ve bunlar arasında da en başta olmak üzere sanat ve bireysel ahlâk ilgilendirmektedir. Politika her zaman için soyut, mitselleştirilmiş bir ufuk olarak belirir, ekonomi biliminde ise çağının her ortalama entelektüeli gibi aynı ölçüde bilinçsizdir. Mehring[1] son derece haklı olarak Nietzsche'nin sosyalizme karşı dile getirdiği gerçeklerin Leoların, Treitschkelerin vb. düzeyini hiçbir zaman aşmadığına işaret etmektedir. Ama özellikle de kabaca, sıradan sosyalizm karşıtlığının rafine, zekice, hattâ kimi zaman doğru kültür ve eser eleştirisi ile olan bu ilişkisi (Wagner, natüralizm vb. eleştirisini düşünelim), düşüncelerini ve sunum biçimini emperyalist entelijensiya için alabildiğine çekici kılmaktadır. Bu çekiciliğin ne denli güçlü olduğunu bütün emperyalist dönem boyunca görebiliyoruz. Bu etki Georg Brandes'ten ve Strindberg, Gerhardt Hauptmann kuşağından başlayıp Gide'e, Malraux'ya dek uzanır. Ve özellikle de yalnızca entelijensiya gericiliğiyle de sınırlı değildir. Heinrich ve Thomas Mann ya da Bernard Shaw gibi aslında bütün etkinlikleri kesinlikle ilerici olan yazarlar da yine onun etkisi altında idiler. Hattâ birkaç Marksist entelektüel üzerinde bile güçlü bir etki yaratmayı bilmiştir. Hattâ Mehring bile – geçici olarak –, onu şöyle yargılamıştır: "Nietzsche-cilik sosyalizm için bir açıdan daha yararlı bile sayılır. Hiç kuşku yok ki Nietzsche'nin yazıları yetkin yazınsal yeteneğe sahip, hattâ belki de henüz burjuva sınıfı içinde yetişmekte olan ve en başta da burjuva önyargısını içeren karmaşaya kapılmış birkaç genç için çekicidir. Ancak

[1] Mehring: Werke, Berlin, 1929. VI. 191.

onlar için Nietzsche, sosyalizme giden yolda salt bir geçiş noktasıdır."[2]

Ancak bu Nietzsche'nin bakış açısının yalnızca sınıfsal temelini ve yoğunluğunu açıklamaktadır, yoksa sürekliliğini değil. Bu, hiç kuşkusuz onun felsefî yeteneklerine dayanmaktadır. Alman Rembrandt'tan günümüz Koestler'ine ve Burnham'ine dek gericilerin sıradan broşür yazarları, emperyalist burjuvazinin özellikle taktik gereksinimlerini az ya da çok demagoji yaparak doyuma ulaştırmanın daha ötesine hiç geçememişlerken, Nietzsche aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere emperyalizm döneminde, dünya savaşları ve devrimler çağında gerici tutumun en önemli birkaç süreğen çizgisini eserlerinde saptayabilmiş ve formüle edebilmiştir. Bu konudaki düzeyini görebilmemiz için onu çağdaşı Eduard von Hartmann ile karşılaştırmak gerekir. Bu kişi, bir filozof olarak 1870 sonrası günlerin sıradan, gerici burjuva önyargılarını, "sağlıklı" (karnı tok) burjuvanın sınıfsal-önyargılarını özetlemiştir. Bu yüzden başlangıçta Nietzsche'ye göre çok daha büyük başarılar elde etmiş, ama emperyalist dönemde yine de tam anlamıyla bir unutuluşa gömülmüştür.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Nietzsche'de tüm bunlar doğal olarak mitselleştirici bir biçimde gerçekleşmektedir. Kapitalizmin ekonomik yaşamı konusunda hiçbir şey bilmeyen, onun yalnızca üstyapı belirtilerini gözlemleyebilen, betimleyebilen ve açıklayabilen Nietzsche için çağın eğilimlerini kavramayı ve belirlemeyi ancak bu mümkün kılıyordu. Ama mitos biçimi Nietzsche'nin, emperyalist gericiliğin bu öncü filozofunun emperyalizmin kendisini yaşamamış olmasından da kaynaklanmaktadır. Nietzsche de tıpkı – 1848 sonrası gericiliğinin filozofu –, Schopenhauer gibi gelişmekte olanın yalnızca filizlerini ve başlangıçlarını yaratan bir çağda iş yapmıştır. Gerçek itici güçleri bilemeyen bir düşünür, bun-

[2] Mehring: Besprechung von Kurt Eisners Psyhopatthia spiritualis, Neue Zeit, X. évf.. II. 668. vd.

ları yalnızca ütopik-mitik bir biçimde târif edebilirdi. Nietzsche'nin felsefî önemi, tüm bunlara karşın onun belli başlı sürekli sağlam çizgilerini yine de saptamış olmasındadır. Buna doğal olarak, hem mitosun açıklama biçimi, hem de aforistik biçim yardım etmiştir ve az sonra yöneleceğimiz, burjuvazinin –her zaman için o günlere özgü çıkarlarının – ve ideologlarının gösterdiği çabalara göre, çok değişik biçimlerde, çok sık olmak üzere de tam tersi biçimde kümelendirilen ve açıklamak olanağı bulunan karakteristiğine az sonra yöneleceğiz. Ancak sürekli olarak hep Nietzsche'ye, durmaksızın dönüp dönüp "yeni" bir Nietzsche'ye bakılması, değişimde yine de sürekli olan bir şeyin varlığının işaretidir: Gerici burjuvazinin kalıcı değerleri bakımından ele alındığı ve parazit entelijensiyanın sürekli gereksinimlerinin ruhuna uygun olarak kaydedildiği bütün bir dönemin temel sorunları olarak emperyalizmin.

Hiç kuşku yok ki, bu tür bir entelektüel önceleme yetkin bir gözlem gücü ve soyutlama yeteneğinin belirtisidir. Bu açıdan Nietzsche'nin tarihsel pozisyonu Schopenhauer'inkine benzer. Felsefeleri de temel eğilimler bakımından sıkı bir biçimde birbiriyle bağlantılıdır. Burada etkinin tarihsel-filolojik sorunlarını vb. ortaya koymak istemiyoruz. Şu andaki girişimleri, Nietzsche'yi Schopenhauer'in irrasyonalizminden ayırma ve onu Aydınlanma ve Hegel ile bağlantı içine sokma girişimlerini çocukça buluyorum; daha açık belirtecek olursam, onda Amerikan emperyalizmi adına uygulanan ve şimdiye dek yapılmış en alt düzeydeki tarihsel çarpıtmanın dile geldiğini görüyorum. Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki kendiliğinden anlaşılan farklılıklar vardır, ki bunlar Nietzsche'nin gelişimi sırasında, kendi çabalarını arındırması sonucu giderek daha da derinleşmiştir. Ama en çok da dönemin doğasından kaynaklanan farklılıkları yüzünden: Toplumsal ilerlemeye karşı gerçekleştirilen savaşta kullanılan araçlardaki farklılıklar yüzünden.

Ancak Nietzsche, entelektüel yapısındaki yöntembilimsel uyum ilkesini Schopenhauer'den almıştır ve salt zamana, –yani yenilmesi gereken muhalifine uygun olarak kapitalizmin dolaysız savunusunu daha da revize etmiş ve geliştirmiştir. Bu temel ilke, doğal olarak daha da keskinleşen sınıf savaşının ortaya çıkarttığı koşullar sonucu kısmen yeni somut biçimlere bürünür. Özet olarak Schopenhauer'in kendi zamanının ilerici düşüncelerine karşı bir savaşıma giriştiğini ve genel etkinlikleri de entelektüel ve ahlâksal açıdan düşük değerde gösterdiğini söylemek mümkündür. Buna karşılık Nietzsche, gericilik adına, emperyalizm adına etkin bir eylem çağrısında bulunur. Bundan da şu sonuç çıkar ki, Nietzsche'nin Schopenhauer'deki imge ve irade ikiliğini bir yana bırakması ve Budist irade mitosunun yerine, başat olmaya uğraşan irade mitosunu geçirmesi gerekirdi. Dahası Nietzsche, tarihi soyut bir biçimde yadsıyan Schopenhauer konusunda da ne yapacağını bilemez. Tıpkı Schopenhauer için olduğu gibi doğal olarak Nietzsche için de bir gerçek tarih yoktur. Buna karşılık Nietzsche'deki saldırgan emperyalizm savunmacılığı tarihin mitselleştirilmesi biçimine bürünür. Sonuç olarak, burada en temel öğelerini kısaca sıraladığımız Schopenhauer'in savunmacılığının biçimine bakıldığında, her ne denli dolaysız olsa da yine de toplumsal-politikaya ilişkin gerici desteklerini açıkça, hattâ meydan okuyan bir kinizmle dile getirir. Buna karşılık Nietzsche'de dolaysız savunuculuk ilkesi sunuş biçimlerine de işler: Emperyalizmden yana saldırgan-gerici tutumu aşırı devrimci jest biçiminde anlatım bulur. Demokrasi ve sosyalizme karşı savaşın, emperyalizm mitosunun, barbar etkinliğe çağrının henüz hiç görülmemiş bir dönüşüm olarak, "her türlü değerin yeniden değerlendirilmesi olarak", "tanrıların bir şafağı olarak" belirmesi gerekir: Emperyalizmin dolaysız savunuculuğunun demagojik biçimdeki etkili sahte devrimi olarak.

Nietzsche felsefesinin bu içeriği ve bu yöntemi, yazınsal

anlatım biçimiyle, yani aforizmayla çok sıkı bir bağlantı için-dedir. Nietzsche'nin sürekli etkisinde kaldığı değişimi her şeyden önce bu tür bir yazınsal biçim mümkün kılmaktadır. Eğer yorum için toplumsal olarak, örneğin Hitlerizmin yenilgiye uğramasından sonra olduğu gibi, özdeyiş (aforizma) gerekliyse, kalıcı içeriğin yeniden işlenmesinin karşısına, entelektüel dünyalarının bağlantısını sistematik biçimde açıklamış olan düşünürlerde görülen engeller çıkmaz. (Tabiî ki Descartes, Kant ve Hegel'in yazgısı emperyalist dönemde gericiliğin bu tür engelleri de aştığını göstermektedir.) Ama Nietzsche'de bu görev çok daha basittir; her bölümde ön plana o ânın gereksinimlerine uygun olarak bunlar arasında bağlantılar kurmasını sağlayacak çeşit çeşit aforizmalar yerleştirir. Buna bir öğe daha eklenir. Her ne denli temel amaçlar parazit entelijensiyanın ideolojik anlayışlarıyla uyum içinde olsa da, kaba ve aleni üslupları, önemsiz sayılamayacak bir çevre üzerinde sistematik olarak itici bir etki yaratacaktı. Demek ki Nietszche-yorumunun birkaç istisna dışında (her şeyden önce de Hitler faşizminin yolunu düzleyenler hariç) Nietzsche'nin kültür eleştirisine, ahlâk psikolojisine sarılması ve Nietzsche'den "masum", bundan sonraki entelektüel-ahlâkî "elit"in tinsel sorunlarıyla uğraşan bir düşünür yaratması hiç mi hiç rastlantı değildir. İşte Brandes ve Simmel artık bu durumdadır, daha sonra da Bertram ve Jaspers ve günümüzde de Kaufmann'ın durumu budur. Sınıfsal tutum bakımından bu doğrudur, çünkü Nietzsche'nin kazanmış olduğu büyük çoğunluk daha sonra bu tutumdan çıkacak olan bir sonraki pratik adımları da atmaya da hazırdır. Heinrich ve Thomas Mann gibi tipler bunun istisnasıdır.

Ancak bu, aforistik anlatım tarzının sadece etki-bağlantısıdır. Bu tarza içeriden bakalım. Akademisyen felsefeciler tarafından Nietzsche'nin yüzüne, hem de sık sık olmak üzere, bir sistematiğinin olmadığı ve bu nedenle de onun gerçek bir filozof olmadığı vurulmuştur. Nietzsche'nin kendisi çok karar-

lı bir biçimde her türlü sisteme karşı çıktığını belirtir: "Sistematik yaratıcılarının hiçbirine güven duymuyorum ve onların tuttuğu yoldan ayrılıyorum. Sisteme yönelik irade onur eksikliğidir."[3] Bu öyle bir yönelimdir ki, daha önce Kierkegaard'da gözlemleme olanağı bulmuştuk. Bu yönelim bir rastlantı değildir. Burjuva felsefesinin, Hegelciliğin dağılmasıyla açığa çıkan bunalımının, verili bir sistemin doyurucu olmadığının anlaşılmasından çok daha fazla bir anlamı vardı; bu binlerce yıl hüküm süren sistematik bir düşüncenin bunalımıydı. Hegel sistemiyle bu çaba, bütün dünya için çökmüştü, varoluşunun yasallıkları idealist ilkelerinden, yani insanî bilincin öğelerini başlangıç noktası alarak homojen bir biçimde düzenlenmesinden ve bu biçimde kavranmasından gelmektedir.(138-39) Taslağını kabaca sunuyorsak da, idealist sistem düşüncesinin bu kesin kırılışı sonucu ortaya çıkan temel değişikliklerin burada yeri yoktur.

Nietzsche'nin sisteme karşı çıkışı, çağının görececi, bilinemezci eğilimlerinden gelişir. (Bu konuyu, bilinemezciliğin mitosa dönüştüğü ilk ve en etkili düşünürlerden biri olması konusunu daha sonra ele alacağız.) Hiç kuşku yok ki aforistik açıklama tarzı, Nietzsche'nin bu bakış açısıyla çok sıkı bir ilişki içindedir. Ama bunun ötesinde etkin olan bir başka motif daha vardır. Genel bir olgu olarak, ideoloji tarihinde bir toplumsal gelişmeye yalnızca filizlendikleri sırada dikkat edebilen, ama bunlarda artık yeniyi de sezen ve bunu, özellikle de ahlâk alanında kavramsal olarak yansıtmaya çabalayan türden entelektüel kavrayışlar, –düşüncelerinde gelişmelerin keskin bir biçimde gözlemlenmiş ve değerlendirilmiş belirtileriyle, gelişmenin kendisinin salt sezinlenişi arasında gerçekleşen bu karışımın–, denemeci, aforistik biçimlerin özü en uygun biçimde yansıttığını düşünürler. Bu Montaigne'de ve Mande-

[3] Nietzsche: Werke VIII. 64. Nietzsche'yi 16 ciltlik toplu eserleri baskısından (Kröner, Leipzig) alıntılıyoruz ve bunu da yalnızca cilt ve sayfa numarası vererek yapacağız.

ville'de, La Rochefoucauld'dan Vauvenargue'e ve Camfort'a dek Fransız ahlâkçılarında da göze çarpar. Nietzsche biçim bakımından bu yazarların çoğunun alabildiğine çekimine kapılır. Ama temel yönelimlerin içeriksel karşıtlığı bu biçimsel çekimi bütünlemektedir. Önemli ahlâkçılar –çoğunluğu ilerici bir ruha sahiptir–, mutlakçı-feodal bir toplumda artık kapitalizmin ahlâkını eleştirmekteydiler. Buna karşılık geleceğin Nietzsche tarafından öncelediği şey, gelmekte olan, nitelik açısından daha abartılı bir gericiliğin, emperyalist dönemin öngörüsüdür. Biçimsel akrabalığını yalnızca öngörüsünün bu soyut olgusu belirlemektedir.

Şimdi artık şu soruyu soralım: Nietzsche ile ilgili olarak sistemden söz etmeye hakkımız var mı? Kimi aforistik tümcelerini sistematik bir bağlantı içinde açıklamaya kalkışmamız doğru olur mu? Sanıyoruz: Bir filozofun düşüncelerinin sistematik bağlantı içinde olması eski bir olgudur ve çöküşlerini de aşıp yaşamayı sürdürür. Bu sistematik bağlantının, gerçek bağlantının yaklaşık olarak doğru bir yansıması olup olmadığı ya da sınıfsal olarak, idealistik olarak vb. çarpık olup olmadığı fark etmez; bu tür sistematik bağlantı genel olarak filozof adına layık her filozofta vardır. Tabiî ki kimi filozofların kendi eserlerine sağlamak istediği kurgulamayla uyuşmaz. Marx gerçek bağlantının bu tür bir yeniden yapılanmasının kaçınılmazlığını Herakleitos ve Epikuros fragmanlarıyla ilişkili olarak gösterir, ancak şunu da ekler: "Eserlerine, örneğin Spinoza gibi sistematik bir biçim vermiş olan filozoflarda bile sistemin hakiki içsel yapısı, bilinçli olarak çözümledikleri biçimden büsbütün ayrılmaktadır."[4]

İlerideki sayfalarda Nietzsche'nin aforistik bir biçimde açıkladığı düşüncelerinin bu tür sistematik bir bağlantı yarattığını göstermeyi deneyeceğiz.

---

[4] Marx'ın Lassalle'a mektubu. 1858. V. 31. Ferdinand Lassalles machgelassene Briefe und Schriften, herausge geben von G. Meyer, Berlin, 1922. III. 123.

II.

düşüncelerinin düğüm noktası: sosyalizmin savuşturulması

Nietzsche'nin düşüncelerinin çerçevelendiği –tabiî ki ancak yavaş yavaş billurlaşan–, düğüm noktasında sosyalizmin savuşturulması, emperyalist (bir) Almanya'nın doğuşu için süren savaşım yer alıyordu. Nietzsche'nin, gençliğinde ateşli bir Prusyalı yurtsever olduğu pek çok kez doğrulanmıştır. Bu heves, gençlik felsefesinin en belirleyici öğelerinden biridir. Her ne pahasına olursa olsun 1870-71 savaşına katılmak istemişse de bu savaşa, bir Basel profesörü asker olamayacağı için gönüllü hastabakıcı olarak katılmıştır, hiç kuşkusuz bu durum, bir rastlantı ya da gençlik dönemi tutumu olarak görülemez. Ablasının savaş günleriyle ilgili olarak anlattıkları –büyük bir eleştirel gözle bakmak gerekse de–, bunun karakteristik bir örneğidir: "Yaşama arzusunun en güçlü ve en başat iradenin var oluşu için sürdürülen sefil savaşımda değil, savaş iradesinde, iktidara ve aşırı güce karşı duyulan iradede dile geldiğine ilişkin en derin duygulara ilk kez o zaman kapılmıştı."[5]

[5] Elisabeth Pörster-Nietzche: Der einsame Nietzsche, Leipzig, 1914, 433. vd.

Her ne olursa olsun bu alabildiğine Prusyalı, savaş için heyecanlanan bu filozof havası, genç Nietzsche'nin öteki görüşleriyle hiçbir biçimde ters düşmemektedir. Örneğin bu doğrultuda 1873 yılına ait notlarında şu tümceye rastlıyoruz: "Çıkış noktam Prusyalı asker: Burada gerçek bir gelenek var, burada biçimsel açıdan da zorunluluk, ciddiyet ve disiplin var."[6]

Burada Nietzsche'nin neden heyecanlandığı açıkça görülmektedir, ayrıca baş düşmanın simâsı da yine açıkça belirmektedir. Paris Komünü'nün yenilgiye uğramasından hemen sonra arkadaşı Kont Gersdorf'a şunu *yazıyor: "Yeniden umutlanabiliriz; Alman misyonumuz sona ermedi!* Eskisinden daha çok güven duyuyorum; çünkü, bütün Fransız-Yahudi 'eleganlığı'nın, 'günümüzün' açgözlü safahatının sonucu olarak henüz her şey mahvolmadı. Henüz cesaret var, üstelik de Alman cesareti ve bu içsel olarak da komşularımızın acınası heyecanından başka bir şey. Ulusların savaşından öte, bizi korkunç biçimde başını gösteren ve tümüyle başka bir geleceğin savaşının belirtisi olan şu uluslararası çok başlı ejderha korkutmakta."[7] Bu savaş ilkin, ideolojisinin tam anlamıyla açılımına kavuşmasını doğrudan doğruya engelleyerek önünü kesen eğilimlere doğru yönelmekte ve Richard Wagner'e birkaç ay önce yazdığı ve *Trajedinin Doğuşu*'nun yanı sıra gönderdiği ithaf mektubunu kaleme alırken içeriğini de belirlemektedir. Burada da Prusya zaferinden yola çıkıyor. Ondan şu sonuçları çıkarıyor: " çünkü o iktidarda nefret ettiğimiz her şey mahvolacaktır, her türlü derin felsefe ve sanat görüşünün asıl muhalifi olarak nefret ettiğimiz her şey, Alman yaşamının özellikle büyük Fransız devriminden beri yaşadığı bir hastalık durumu bu, geniş yığınlar bir yana, en iyi Alman doğasına sahip olanları bile, dönüp dönüp başgösteren sancılara salan bir

---

[6] X. 279.

[7] Nietzcshe'nin Baron Gersdorf'a mektubu, 1871. VI. 21.

hastalık durumu; bu hastalığa iyi niyetli bir sözcüğün kutsallığı hainceçiğnenerek 'liberalizm' adı veriliyor."[8]

Ancak liberalizme karşı savaşın sosyalizme karşı savaşla bağlantısı çok çabuk görülür. "Strauss Broşürü" liberal "kültürel dar kafalılığa" (*philistine*) yöneliktir ve üstelik de öyle bir coşkuyla ve zekice yazılmıştır ki, Mehring gibi bir Marksisti bile gerçek özü konusunda yanıltabilmiştir. Mehring burada Nietzsche'nin "hiç kuşkusuz Alman uygarlığının en şanlı geleneklerini" savunduğunu düşünmektedir.[9] Ama Nietzsche'nin kendisi *Über die zukunft unserer Bildungsantelten* (Enstitülerimizin Geleceği Üzerine) (1871-73) adlı konferanslarının taslağında şunları yazıyor: "'En genel kültür, yani barbarlık özellikle de komünizmin ön koşuludur... Genel kültür, gerçek kültüre karşı nefrete dönüşür... Halkın en büyük talihsizliği gereksinimleri olmamasıdır', demiştir bir gün Lassalle. İşçi kültürel eğitim dernekleri buradan çıkmıştır: Amaçları, bana pek çok kez söylendiği üzere gereksinimlerin yaratılmasıdır... Yani kültürün en geniş biçimde yaygınlaştırılmasına yönelik arzunun kaynağı bütünlüklü bir sekülerleşmededir, kültürü bir araç olarak kazancın hizmetine sunmamızda, çiğ biçimde yorumlanmış yeryüzü mutluluğunun hizmetine sunmamızdadır."[10] Görüldüğü gibi Nietzsche'nin felsefî düşüncesi ta baştan beri demokrasiye ve sosyalizme karşı yönelmektedir.

Nietzsche'nin takındığı bu tutum ve bu perspektifler, Antik Yunanla ilgili anlayışının temelini yaratmaktadır. Nietzsche'nin burjuva gelişimin devrimci gelenekleriyle karşıtlığı açıkça görülmektedir. Bununla ilgili olarak en başta, Nietzsche'nin ilk eserine ün kazandıran Dionysos ilkesini düşünmüyoruz; buradaki bu ilke, Nietzsche'nin kendi sözleriyle belir-

---

[8] IX. 142.

[9] Mehring: Werke, Berlin. 1929. VI. 182.

[10] II. 425.

tecek olursak henüz yalnızca "artistik metafiziği"nin bir öğesidir; gerçek önemine yalnızca Nietzsche'de dekadanlığın alt edilmesi merkezî bir önem kazandığında ulaşır. Burada her şeyden önce, Antik Yunanla ilgili yeni bir görüntü oluştururken ele aldığı temel öğeleri belirginleştireceğiz. Ana düşüncesi, köleliğin her gerçek uygarlık bakımından zorunlu olduğudur. Eğer Nietzsche köleliğin tarihsel olarak yalnızca Yunan kültürü açısından zorunlu olduğunu öne çıkarsaydı, o zaman kendi başına ele alındığında bu doğru saptamanın önemi çok da fazla olmazdı; o kendisi bu belirlemeyi daha önce dile getirmiş olan Fr. A. Wolf'a göndermede bulunur.[11] Bu tarihsel belirleme, yalnızca tarih çalışmalarındaki ilerleme dolayısıyla değil, Fransız devriminin "kahramanca hayalleriyle" hesaplaşmak için de sürekli olarak genelleşmesi gerekiyordu; çünkü Fransız devriminin ideologlarının kölelikten haberleri yoktu ki demokratik şehir devletinden bir modern devrimci demokrasi örneği yaratabilsinler. (Antik Yunan konusundaki Alman tablosu da Winckelmann ve Hegel döneminde güçlü bir biçimde bu görüşlerin etkisi altında kalmaktadır.) Nietzsche'nin anlayışında yeni olan, köleliği çağdaş uygarlık eleştirisinin bir aracı olarak kullanmasıdır: "Ve de eğer olur da, Yunanlıların köleleri yüzünden mahvoldukları doğru çıkacak olursa, bir diğer konu, bizim kölelerden *yoksun* olduğumuz için mahvolacağımız daha da kesin bir şeydir."[12] Yani eğer Nietzsche, romantik kapitalizm karşıtlığıyla belli bir yöntembilimsel akrabalık içinde, geçmişin büyük bir dönemini eleştirilecek kapitalist mevcudiyet ile karşı karşıya getiriyorsa, o zaman bu, Sismondi'de olduğu gibi bunalımsız, basit meta ticaretinin bunalımla ve yığınsal işsizlikle karşı karşıya getirilmesidir: Genç Carlyle'da olduğu gibi ortaçağın düzenli ve

[11] IX. 268.
[12] A.g.e., 153.

akıl dolu zanaatkârlığının kapitalist işbölümüyle ve anarşiyle karşı karşıya getirilmesi değil de bir seçkinin Yunan diktatörlüğüdür ve bu açıkça "çalışmak utançtır" ve yaşanan güne karşılık, boş vakitlerinde görülüp duyulmamış sanat eseri yaratmakta olan kişidir saptamasını yapan bir diktatörlük: "Yeniçağda sanattan keyif alan insan değil de, köle belirleyecektir genel nosyonları. İnsanî saygınlık, çalışmanın saygınlığı gibi hayaller: Kendinden bile kaçıp gizlenen kölelerin zavallı işi ürünleri. Kölelerin bu tür kavramları kullandığı çağ, onu kendisi üzerine ve kendisinden öte düşüncelere kışkırtan bu çağ mutsuz çağdır. Bilgi ağacının meyvesi aracılığıyla kölenin masumiyetini yok eden muhalif ayartıcılardır!"[13]

Genç Nietzsche'de köleliğin geri gelmesiyle yeniden uyandırılan ve ütopik-mitik bir düzlemde kültürel rönesans umudu yaratan şu elit, şimdi artık ne durumdadır? Eğer barbarlıktan kurtulup yükseliyor olsaydı, teyit edilmiş tarihsel bir olgu olarak geçerliliğini sürdürebilirdi. Nietzsche bunu en göze batan renklerle *Homeros Yarışması*'nda da (1871-72) betimlemektedir. Ama Nietzsche, Yunan uygarlığını anlayalım diye, "kökü böylesi bir içgüdü olan hayat yaşanmaya değmez" diyen *orfiklere** karşı polemiğinde şunu ekliyor: "Yunan dehasının bir zamanlar alabildiğine korkunç bir biçimde var olan içgüdüyü benimsemesinden ve onu *haklı* saymış olmasından yola çıkmalıyız."[14] Yani söz konusu olan, barbarca içgüdülerin bastırılması, uygarlaştırılması ve insanileştirilmesi değil, bu içgüdüleri uygun kanallara yöneltip bir temel olarak onların üzerinde bu büyük uygarlığın kurulmasıdır. Dyonyssos ilkesini herhangi bir "artistik-metafizik" zeminde değil, yal-

[13] A.g.e., 149.

* Antik Yunanistan'da özellikle öte dünyaya ilişkin, selâmete kavuşturmakla ilgili, gizli öğretileri olan mistik bir tarikat (*Orpheus*'un adından gelmektedir) –*ç.n.*

[14] A.g.e., 276.

nızca bu bağlantı içinde doğru olarak anlamak ve değerlendirmek olanağı vardır. Nietzsche eserine daha sonra kaleme aldığı bir önsözde haklı olarak şunları söylemiştir: "Ne yersiz bir utançtır ki bir yaşantı olarak sözünü edebileceğim bir konudan bir bilgin olarak söz ediyorum."[15]

Barbarca içgüdülerin toplum için yararlı kılınmasının organı genç Nietzsche nezdinde yarışmadır (*agon*), bu ise –bizatihi Nietzsche'nin çözümlemelerinden de anlayacağımız üzere–, kapitalist rekabetin mitselleştirilmesidir. Pausanius'tan alıntılayarak, ikili Tanrıça Eris'ten söz eden Hesiodos–kaynağını aktarır: O "(İyi Eris – Gy. L.) beceriksiz adamı da işe koşar; eğer bunlardan malı mülkü olmayan, zengin olana bakacak olursa, bu durumda onun gibi tohum ekmeye ve ağaç dikmeye ve evinin çevresini düzenlemeye girişir; komşu, refah için uğraşan komşusuyla yarışır. Bu Eris, insanlar açısından iyidir. Çömlekçi de çömlekçiye kızar, marangoz da marangoza, dilenci dilenciyi kıskanır ve şarkıcı da şarkıcıyı."[16] Ve bu durumla modern sefihliği karşılaştırır: "Burada eskiler için *agonal* (yarışmaya dayalı –*ç.n.*) eğitimin amacı bütünün, devlet kurmuş toplumun refahı idi."[17]

Eğer dönüp de köleliğe her gerçek kültürün temeli olarak –buradan– bakacak olursak bu ilk eserin, her ne denli henüz olgun biçimde olmasa da daha sonraların Nietzsche'sini öncelediğini görürüz. Schopenhauer'in ve Wagner'in coşkuyla (*pathos*) çizdiği tablo bu bağlantı içinde belki de henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış olan bir şeyi, yarı şairane, yarı düşünür havasında dile getirmek üzere mitselleştirdiği bir bahane gibi görünür. İlk eserlerinin daha sonraki özeleştirisi – özellikle de *Ecce Homo*'da –, tam anlamıyla buna yöneliktir: "O yıllarda Wagner'den müzik konusunda öğrendiğim şeyin

[15] XIV. 368.
[16] IX. 277.
[17] A.g.e. 280.

Wagner ile hiç ilgisi yoktu: Eğer Dyonyssos müziğini betimlediysem *benim duyduğumu* yazdım, her şeyi içgüdüyle, içimde taşıdığım yeni ruh doğrultusunda çevirmem ve dönüştürmem gerekmişti. Bunun kanıtı, *olabilecek en güçlü kanıt, Wagner Bayreuth'ta* adlı yazımdır: Psikolojik olarak belirleyici özelliği olan her yerde yalnızca benden söz edilmektedir – hemen her yere, metinde Wagner adının geçtiği her yere benim adımı ya da *Zarathustra* [Zerdüşt] sözcüğünü koymak mümkündür... Wagner'in kendisinin haberi vardı bundan; yazımda kendisini tanıyamamıştı.[18] Bu durum Nietzsche'nin gençliğinde yazdığı bir Schopenhauer betimi için de biraz daha az olmak üzere geçerlidir. İş üçüncü betime gelince büsbütün başkadır. Sokrates'in –aynı biçimde mitselleştirilmiş– portresinde. Büyük çelişki daha ilk eserde şöyle dile geliyor: "Dyonyssos ve Sokrates çelişkisi.[19] Ve bu çelişki – ki genç Nietzsche'de bu önce alabildiğine estetiktir –, genişler ve içgüdü ile akıl çelişkisi olur. *Ecce Homo*'da bu başlangıcı baştan sona işler, Sokrates'in bir dekadan olduğunun keşfi ve olgun Nietzsche artık "ahlâkın kendisinin dekadanlığın bir belirtisi olarak" değerlendirilmesi gerektiğini "bir yenileme, bilgi tarihinde birinci sınıf bir buluş olarak" görmektedir.[20]

Nietzsche'nin bundan sonraki gelişmesinin belirleyici nedenlerini genel olarak inceleyenler ana vurguyu genel olarak Wagner konusundaki aldanma üzerine yerleştirmektedirler. Nietzsche'nin Wagner'le bağlantısına ilişkin olarak yukarıda öne sürülen bakış açıları burada değişimin gerçek nedenini değil de, daha çok belirtisini aramak gerektiğini göstermektedir. Eğer Nietzsche, Wagner'e karşı –artan bir şiddetle–, savaşıyorsa o zaman emperyalist gelecek adına gününün Alman sanatına karşı savaşıyor demektir. Eğer, her şeyden önce de I.

[18] XV. 66.
[19] I. 86.
[20] XV. 63.

Dünya Savaşı'ndan sonra, XIX. yüzyılın ("*Güvenlik Çağı*'nın") ideolojisine karşı XX. yüzyıl lehine savaşmak moda olmuşsa o zaman Nietzsche'nin Wagner'e yüz çevirmesi, onunla giriştiği daha sonraki polemik, bu savaşın yöntembilimsel "modeli"dir. Bu geleneği Hitlerizm ideolojisinin sözcülerinin sürdürmesi, ama bunu Wagner'in tanrısallaştırılmasıyla birleştirmiş olmaları hiçbir şeyi kanıtlamaz. Hitlerciler "güvenliğin" yadsınmasını Bismarck övgüsüyle de birleştirmiştir; Nietzsche'nin son döneminde neredeyse her zaman Wagner ile koşut duruma yerleştirdiği ve onlara karşı birlikte savaştığı Bismarck. Geç dönem Nietzsche'si için Wagner dekadanlığın en büyük sanatsal anlatımıdır ve bu dekadanlığın en önemli politik temsilcisi de ona göre Bismarck'tır. Nietzsche, Schopenhauer felsefesinin ötesine geçtiğinde de aynı yolu izler. Şunu unutmamak gerekir ki, radikal *tarih dışıcılık* göz önüne alınacak olursa genç Nietzsche bile asla Schopenhauer'in gerçek bir ortodoks yandaşı sayılmazdı. Daha baştan beri gözlerinin önünde ustasının bütünlüklü tarihten kaçınmasının yerinde, tarihin mitselleştirilmesi titreşmekteydi. Bu eğilim artık söz konusudur. *Trajedinin Doğuşu*'nda vardır ve ikincide, *Çağdışı Düşünceler*'de güçlenir. Nietzsche'de –karşı devrimci–, aktivizmin giderek artan bir öneme kavuşması buna eklenir. Böylece Schopenhauer de –Wagner ve Bismarck'la–, giderek daha büyük ölçüde, yenilgiye uğratılması gereken dekadanlık alanına itilir.

Şimdi artık Nietzsche'nin gelişmeyi sürdürmesinin gerçek nedenini; ikinci döneminin ana çizgileri denen şeyi nerede aramamız gerektiğine bakalım. Sanırız bunlar 1870'li yılların ikinci yarısında egemen olan (kültürel çatışma, her şeyden önce de sosyalizm karşıtı yasalar) toplumsal-politik çatışmaların keskinleşmesinde bulunabilir. 70'li yıllar savaşının, zaferden sonra ortaya çıkması gereken o genel kültürel yenilenme umutlarının Nietzsche'nin ilk eserlerini ne ölçüde belirlediğini görmüştük; genç Nietzsche'nin bu umutlarının ne denli si-

lik olduğunu da görme olanağı bulmuştuk; kölelikten yana takındığı genel toplumsal ve tarih felsefesine ilişkin tutumuna karşın ufuklarının ne denli *apolitik* olduğunu görmüştük. Şimdi artık 70'li yılların ikinci yarısında bu alabildiğine kesin bir biçimde değişmektedir. Nietzsche'nin sanki artık politika ve özellikle de ona temel oluşturan ekonomik yaşam bakımından aydınlık bir nosyona ulaşmış olduğundan da değildir bu. Biraz ileride onun genel ekonomi konusundaki safiyane bilinçsizliğini göreceğiz. Ama büsbütün elverişsiz olgular, görüşlerindeki bütün karmaşıklığa karşın Nietzsche'nin kültür ve tarih felsefesine ilişkin düşünceleri öyle bir yön tutar ki, bunlar somut bir güne ve geleceğe çıkar.

Çözümleyeceğimiz konuyu şimdiden kısaca açıklayalım: Nietzsche'nin yeni politik pozisyonu, sosyalizm tehdidini –ki hiç değişmeksizin baş düşman olarak kalır–, demokrasi yardımıyla püskürtmek ve zararsız kılmak düşüncesi çevresinde odaklanır. Bunun yanı sıra Nietzsche'nin, Bismarck Almanya'sını bir demokrasi saydığına işaret etmek gerekmektedir; yani sosyalist hastalığı zararsız hale getirme ve çürütme fikri konusundaki umutları sıkıca Bismarckcı politikayla bağlantı içindedir ve Nietzsche'nin bu duruma ne kadar bilinçli yaklaştığı pek önemli değildir. Nietzsche'nin bu dönemindeki ilk eser olan *Menschliches, Allzumenschliches*'in (İnsanî, Çok İnsanî) aşağı yukarı sosyalist yasağın yürürlüğe konulmasından altı ay önce yayınlanmış olmasına salt bir rastlantı olarak bakmak olanaksızdır. Nietzsche'nin, Voltaire'in ölümünün yüzüncü yıldönümü nedeniyle yapılan ilk baskının girişine yazdığı ithaftan da, sık sık olmak üzere çok geniş kapsamlı sonuçlar çıkarılmıştı. Ancak bunların geçerliliği çok sınırlıdır. Çünkü Nietzsche'nin Voltaire–açıklamasını okuyacak olursak burada da en asal diye betimlediğimiz şeyden söz edildiğini görürüz. Doğal olarak bu dönemin karakteristiği farklıdır, Nietzsche'nin şimdi artık Voltaire'i temsilcisi diye kutladığı gelişme, devrimin (mesela sosyalizmin) engellenmesi için en

güvenilir araçtır. Bu anlamda Voltaire ve Rousseau arasında bir koşutluk kurar (Aforizmalar Nietzsche'yi karakterize eden bu başlığı taşımaktadır: *Devrim Öğretisinde Yanlış İnanç*): "Voltaire'in ölçülü, düzen, temizlik ve yeniden inşaya eğilimli doğası değil, Rousseau'nun tutkulu sakarlıkları ve pembe yalanları uyandırmıştır devrimin iyimser ruhunu, ki ben ona karşı haykırıyorum: *Ecrasez l'infames*! [Alçaklığı Ezin!] *Aydınlanma ve ilerici gelişim ruhunu* uzun süre dehşete salan odur."[21] Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches* hayalleri çoktan dağıldığında bile, bu Voltaire–anlayışından yana olacaktır. Hattâ geç dönem radikalizmine uygun olarak şimdi Voltaire'in dünya tarihi bakımından önemini yalnızca, onun Rousseau'ya ve devrime karşı olan bu tutumunda görmektedir. *Wille zu Macht*'ta şunları söylüyor: "Voltaire ancak bundan sonra yüzyılın adamı, filozof, tolerans ve inançsızlığın temsilcisi olacaktır (o âna dek salt *bel-esprit* – güzel ruh'-tur).[22]

Demek oluyor ki Nietzsche "demokrat", "liberal" evrimci olmuştur; çünkü terazideki sosyalizme karşı en etkin *karşı ağırlığı* özellikle de burada görmektedir. Demokrasiye –o sırada söylediği üzere–, bu kaçınılmaz geçiş dönemine karşı duyduğu coşku çok ölçülüdür; "insanın yeni koşullara uyum sağlaması gerekir, tıpkı bir depremin yeryüzü biçimlerinin eski sınırlarını ve konturlarını değiştirdiği sırada uyum sağladığı gibi."[23] Ama yine bu eserin ikinci bölümünde "olasıdır ki bizden sonraki çağ bizim bu kaygımıza gülecek ve demokratik geçiş sürecini onaylayacaktır" diye düşünmektedir. Öyle görünüyor ki –diye sürdürür çözümlemesini–, Avrupa'nın demokratikleşmesi, ortaçağa aykırı düştüğümüz yeniçağ düşüncesini yaratan devasa *profilaktik* (hastalığı önlemeye yönelik

---

[21] IV. 215.
[22] II. 325.
[23] III. 338.

–*ç.n.) kurallar* zincirini oluşturan bir bakladır. Kyklops binalar çağına daha yeni geldik! Temeller nihayet sağlam, karşılaşılabilecek hiçbir tehlike olmaksızın üzerinde inşaata başlayabiliriz! Bundan böyle kültürün verimli topraklarını beklenmedik bir anda yabanıl ve anlamsız dağ sellerinin mahvetmesi olanaksız! Taş bentler ve savunma burçları dikelim barbarlara karşı, salgınlara karşı, bedensel ve ruhsal boyunduruğa karşı!"[24] Nietzsche bu konuda işi o noktaya dek vardırır ki, sömürmeyi de budalaca ve yararsız bir şey olarak yargılar: "Şimdilerde farkına vardığımız işçilerin sömürülmesi de budalalıktı, bir soygunculuktu, gelecek adına toplumun tehlikeye atılmasıydı. Şimdi artık neredeyse bir savaş içinde olduğumuz söylenebilir: Ve her ne olursa olsun barışı korumanın, antlaşmalar imzalanmasının ve güvenin sağlanmasının giderleri artık çok yüksek olacak, çünkü sömürücülerin budalalığı çok büyük ve uzun süreli olmuştu."[25] Devleti yönetmenin yeni biçimi –ve de burada açıkça Bismarck'a işaret etmektedir –, halk ile bağlantı içindedir ve her ne denli tarihe aykırı olsa da akıllıca ve yararlı bir uzlaşmadır ve yavaş yavaş her türlü insanî ilişkiyi aşamalı olarak dönüştürecektir.

Bu tür bir "demokratik gelişim"in pozitif değeri, yeni bir "elit" yaratma yeteneğine sahip olduğu için bu görüşlerle tam bir uyum içindedir. Nietzsche bu dönüşümü gerçekleştirirken gençliğinin aristokrat inançlarına ilişkin hiçbir şeyi terk etmemiştir. Kültürün selâmetini şimdi de hiç istisnasız, boş vakitleri, sıkı bir bedensel çalışma içinde olan çoğunluğun, yığınların çalışmasına dayanan bir azınlığın ayrıcalıklı konumunda görmektedir. Şunları yazıyor: "Yüksek uygarlık, yalnızca iki farklı kasta sahip toplumda doğabilir: Çalışanların ve etkinlik göstermeyenlerin, yani gerçekten yan gelip yatmayı başaranların olduğu yerde ya da bunu daha güçlü bir deyişle belirte-

[24] A.g.e., 349. vd.
[25] II. 327.

cek olursak: Zorunlu çalışma kastı ve özgür çalışma kastı."[26] Liberalizme yakınlaşması öyle güçlüdür ki geçici olarak bu devlet kavramını bile benimser. Çok alıntılanan şu tümceyi yazıyor: *"Modern demokrasi devletin dekadanlaşmasının tarihsel biçimidir."* Ama burada düşüncelerinin dokunma sürecine seyrek başvurulmuştur: "Bu kesin dekadanlaşmadan çıkış yolu ise her bakımdan talihsiz değildir. İnsanın bütün özellikleri arasında en iyi gelişen zekâ ve bencilliktir; eğer Devlet, bu güçlerin taleplerine karşılık vermezse, kaos beklenen bir sonuç olacaktır ya da daha pratik bir buluş devlete baskın gelir."[27]

Nietzsche'nin böyle görüşlere ulaşmasının açıkça elle tutulur gerekçeleri vardır. Sosyalizmi artık daha önce olduğu gibi liberalizm ve demokrasinin müttefiki, onların radikal uçlardaki mükemmel taşıyıcısı olarak görmemektedir– daha önceleri onlarla birlik olup savaştığı sosyalizmi. Sosyalizm şimdi, "geçip gitmiş despotluğun fantastik küçük kardeşidir".[28] Ve Nietzsche bu aforizmayı, o zamanki devletle ilişkisi apaçık karşımızdadır diyerek bitirir: "Sosyalizm vahşice ve iteka devlet gücünün üst üste yığılmasının ne büyük bir tehlike olduğunu öğretmeye yarar ve bu ölçüde de devletin kendisine karşı güvensizlik duygusu yaratır." Eğer kaba ses tonu şu savaş nâralarını: "Devletten olabildiğince çok şey", nâralarını atmaya başlarsa, bu durumda bu nâra eskisine göre daha gürültülü olacaktır; ama çok geçmeden karşı nâra da daha büyük bir güçle patlar: *"Devletten olabildiğince az."*[29]

Nietzsche'nin tasarladığı bu demokrasinin daha ince ayrıntılarına girmeye değmez. Bunlar yalnızca politik saflığını, ekonomi bilimindeki bilinçsizliğini sergiler. Eğer bu çözümleme-

---

[26] A.g.e., 349.
[27] A.g.e., 350.
[28] A.g.e., 351.
[29] A.g.e., 351.

yi bitirmek üzere bir tümcesini daha alıntılayacak olursak her ikisi ve bunun yanı sıra Nietzsche'nin tüm gelişme dönemlerindeki sürekli ana motif açıkça görülecektir: Baş düşman sosyalizme karşı sürdürdüğü savaş. *Menschliches, Allzumenschliches*'in ikinci bölümünde bütün partiler arasında demokrasinin sosyalizme karşı duyulan genel korkudan en büyük yararlar çıkaracağını açıklar ve şu özetlemeyi yapar: "Halkın mülk edinme öğretisine göre en uzak konumda bulunduğu şey sosyalizmdir; eğer bir gün büyük parlamento çoğunluğuyla vergi artırma yetkisi elinde olursa, o zaman artırılmış vergiyle kapitalistin, tüccarın ve sermaye prenslerinin üzerine yürüyecektir ve gerçekten de yavaş yavaş öyle bir orta sınıf yaratacaktır ki, savuşturulmuş bir hastalık olan sosyalizmi *unutabilecektir*."[30] İşte Nietzsche'nin ütopik düşünün, bu dönemde üzerinde yoğunlaşacağı konu budur: "Savuşturulmuş" bir hastalık olarak Sosyalizmi unutan toplumsal bir konuma erişmek. Bu düşün hatırı için Bismarck'ın himmetiyle –nitelikli– "demokrasisine", anti-sosyalist yasa ve farazi sosyal politik "demokrasisine", pasta ve kırbaç "demokrasisine" çekingen bir iyi niyetle bakmaktadır.

Bu görüşlerin sosyalist yasaklamalarla ilişkili gerici yanılsamaları, onların yeni ve nihaî geri dönüşleri aracılığıyla gösterilir. Yine de burjuvazinin hayal kırıklığı, Alman işçi sınıfının giderek artan, büyüyen, başarılı ve cesur direnişinin sonucuyla yan yana ilerler. Bu değişim giderek daha da tutkulu biçimlere bürünür ve Nietzsche'nin son dönem eserlerinde doruk noktasına ulaşır. Nietzsche'nin görüşlerindeki değişikliği adım adım izlemek görevimiz olamaz; bizim için önemli olan özsel sosyal içerikleridir, özellikle de tüm bu olgulara, değişime ve değişenlere, fiilî eksen ve gerçek merkezdeki kaymaya rağmen bir şey değişmemiştir: Sosyalizme karşı savaş.

---

[30] III. 352.

Geçiş döneminin "demokratik" hayallerine yüz çevirmek daha *Fröchliche Wissenschaft*'ta (*Şen Bilim,* 1882) çok açık bir biçime bürünür. Faşistler tarafından çok sık ve anlaşılır bir heyecanla alıntılanan yerde Nietzsche askerî rütbeler, subaylar ve askerlerin ilişkisinden yana tutum alır ve bu hiyerarşiyi kapitalist sömürünün seçkin-olmayan niteliği, aristokrat-olmayan çizgisine karşı onu yanıltmak üzere kullanır. Hattâ sosyalistlerin öne geçmelerinin nedenini doğrudan doğruya aristokrat biçiminin bu eksikliğinde görür. "Eğer onların içinde (yani kapitalistlerin – Gy. L.), bakışlarında ve hareketlerinde doğuştan soyluluğun seçkinliği olsaydı, belki de yığınların sosyalizmi olmazdı."[31] Ses tonunun keskinleşmesini, tutkusunun artmasını Nietzsche'nin o zamana dek kullandığı yöntemlerle işçileri yenmek konusunda daha da kuşkucu olmaya başlaması engellemektedir. *Genealogie der Moral*'de (Ahlâkın Soy Kütüğü, 1877) şunları yazıyor: "Olgulara boyun eğelim: Halk kazandı – ya da 'köleler' ya da 'süprüntü yığını' ya da 'sürü' ya da Sizin hoşunuza gidecek biçimde söyleyelim... 'Beyler' saf dışı oldu... sıradan insanın etiği kazandı... İnsan türünün 'selâmeti' (yani 'beylerden' kurtuluşu) sağ salim ilerlemekte; her şey göz göre göre Yahudileşiyor, Hıristiyanlaşıyor ya da süprüntüleşiyor (bunlar sözcüklere bağlı bir şey değil!). Bu zehirlenme insanlığın bütün bedenini sarıyor, önüne geçilemez gibi görünüyor..."[32]

Burada eğer Nietzsche ile Mehring'in gelişiminin birbiriyle benzeşen ve farklılaşan noktalarına göz atsak belki de yanlış olmayacaktır; böylece burjuva ideolojisinin bunalımı bakımından sosyalist yasak ile Alman proletaryasının direnişinin ne demek olduğunu daha açık biçimde görürüz. Her ikisi de – gerçi o sıralarda da çıkış noktaları tabiî ki tümüyle değişiktir ve yine farklı düşünce sürecine sahiptir, ama aldatıcı

---

[31] V. 77.

[32] VII. 303. vd.

ufukların bir dönemini yaşamaktadır. Mehring sosyal demokrasiye karşı çıkan broşürünü yazar, Nietzsche kendi "demokrat dönemine" ayak basar. İşçilerin giderek artan ve giderek daha başarılı direnişi sırasında her ikisinde de bunalım baş gösterir; bu tabiî ki Mehring'i sosyalist kampa yönlendirir, buna karşılık Nietzsche, sosyalizme karşı nefretini çılgınlığa dek vardırır ve nefretini, emperyalist barbarlığın mitselleştirilmiş öncelemesini kesin olarak saptamaya hazırlar. "En çok kimden nefret ediyorum – diye soruyor Nietzsche *Antichrist*'te [Deccal] – günümüz süprüntüleri arasında? Sosyalist süprüntüden, işçinin içgüdüsünün, zevkinin, beklentisizlik duygusunun altını oyan, onu kıskanç kılan ve öç almaya hazırlayan Çandala havarilerinden... Haksızlık asla eşit olmayan haklarda değil, 'eşit' hakları talep etmektedir..."[33] Ve Nietzsche'nin uğradığı değişikliği, son döneminde, yani *Götzendammerung*'den [Putların Alacakaranlığı] net bir biçimde yukarıda alıntıladığımız deyişe, demokrasi devletin dekadanlaşmasıdır deyişine dönüş yapması karakterize eder; ama bu kez kesinlikle yargılayıcı bir anlamda yapar bunu.[34]

Özet olarak şimdi artık yalnızca Nietzsche'nin *Götzendämmerung*'da işçi sorunuyla ilişkisini nasıl karakterize ettiğini göstermemiz gerekiyor: "Budalalık, aslına bakılırsa bugün *bütün* budalalığın nedeni olan bir içgüdü–yozlaşması, bir işçi sorunu olmasında gizlenmektedir. Belli konular *sorgulanmaz:* İçgüdünün ilk buyruğu budur. –Avrupa işçisini ilkin bir soruna dönüştürdükten sonra, onu ne edeceklerini hiç mi hiç anlamıyoruz. Her adım başı, soru sorup durmaktansa, alçak gönüllülüğü bir yana bırakıp soru sormaya kalkışmak bir yana, kendisini çok daha iyi duyumsuyor. Sonuç olarak büyük çoğunluk ondan yana. Burada alçakgönüllü ve kendisinden

---

[33] A.g.e., 151.
[34] A.g.e., 153.

memnun bir insan türünün, Çin'e özgü güç (kast) biçiminin sınıfa dönüşmesi umudu tam anlamıyla tükendi; oysa akılcı olan buydu, hattâ düpedüz zorunluydu bu. Ne yaptılar? Bunun koşullarını bile daha embriyo halindeyken yok etmek için her şeyi–, bir işçinin bir sınıf olarak oluşmasını sağlayacak ve *kendisi için* var olma olanaklarını sunacak içgüdüleri, en sorumsuz biçimde kökten yok ettiler. İşçiye askerlik yapmak yükümlülüğü, ona birlik olma hakkı verdiler, politik seçim hakkını: Eğer işçi bugün, artık var oluşunu bir dayatma durumu, –ahlâken dile getirecek olursak *haksızlık*–, diye duyumsuyorsa bu bir mucize midir? 'İyi ama ne *istiyoruz*?' diye soruyorum yeniden. Eğer bir amaç istiyorsak araçları da istememiz gerekir. Eğer köleler istiyorsak bu durumda onları beyefendi diye yetiştirmek için budala olmalıyız."[35]

Nietzsche'nin düşüncelerindeki iki bakış açısını özellikle belirginleştirmek gerekir. İlkin bütün bir "işçi sorununu" saf ideolojik bir konu olarak görmektedir: İşçilerin tutumunun ne yönde gelişeceği egemen sınıfın ideologlarına bağlıdır; bu sorunun nesnel ekonomik temelleri olduğunu, işte bunu Nietzsche hiç mi hiç düşünmez. Burada yalnızca "beylerin" takındığı tutum belirleyicidir; gerekli hazırlıkla her şey elde edilebilir. (Nietzsche burada Hitler anlayışının dolaysız müjdecisidir.) İkincisi, bu yer Nietzsche'nin bu merkezî sorunla ilgili olarak belirttiği görüşlerinin sürekliliğini ve değişimini istemeden de olsa tarihsel olarak özetlemektedir. Açıkça görülmektedir ki onun toplumsal ideali, bir yandan modern koşullara uygun köle tipi "üretimi" idi, tabiî öte yandan da gelişmeyi engelleyenlere yönelik nefretti – yani sosyalistlere karşı. Dahası değişikliği de açıkça görebiliyoruz: Eğer Nietzsche burada sınıf üyelerini keskin bir biçimde eleştiriyorsa o zaman bu eleştiri aynı zamanda özeleştiridir de. *Menschliches,*

[35] XIV. 334.

Allzumenschliches dönemi hülyalarının daha da ötelere taşınmasıdır.

Her halükârda Nietzsche, "demokratik" hülyalarının çöküşünden beri büyük savaşları, devrimler ve karşı devrimler dönemini önceden görmektedir ve onun ideali yalnızca bunların yaratacağı kaostan doğacaktır: "Dünyanın efendilerinin" boyun eğmeye zorlanmış "sürü" ve gerektiği biçimde ehlileştirilmiş köleler üzerindeki mutlak egemenliği. Nietzsche'nin daha *Genealogie der Moral* [Ahlâkın Soykütüğü] günlerinden kalma notlarında şunları okuyoruz: "Sorun – nereyedir?" Yeni bir terörizme gereksinim var.[36] *Wille zur Macht*'a [Güç İstenci] ilişkin gerecinde ise yeni barbarlardan "yeryüzünün" gelecekteki "efendileri" diye söz eder: "Besbelli ki ancak devasa boyuttaki sosyalist bunalımlardan sonra göze çarpar hale gelecekler ve de pekişecekler."[37] Nietzsche'nin iyimser ufukları geleceğin (emperyalizmin) bu biçimde algılanan embriyoları üzerinde temellenmektedir. "Şimdiki Avrupalının görünüşü bende çok fazla umut uyandırıyor: Burada çok akıllı bir sürü–yığınının geniş temelleri üzerinde gözü pek bir egemen ırk oluşuyor."[38] Ve bu amaçlarla, onlara giden yol konusunda düş kırıklığına uğrayınca geleceğe ilişkin, doğrudan doğruya Hitler efsanesinin öncülleri olan görüntüler belirecektir arada bir: "Çürümüş egemen sınıflar, hükümdarın görüntüsünü berbat ettiler. Bir yargılayıcı olarak "devlet" korkaklık anlamına gelir, çünkü ölçü olabilecek *büyük insan* eksikliği var. Sonunda belirsizlik öyle büyük olacak ki, insanlar buyuran her irade gücü karşısında toza toprağa karışacak."[39]

Nietzsche'nin bütün toplumsal-ekonomik çizgisini bütün açıklığıyla görmemiz için onun Bismarck'a karşı tutumunu

---

[36] XVI 288.

[37] A.g.e., 336.

[38] A.g.e., 194

[39] Franz Schauwecker: Ein Dicter und die Zukunft, Des Deutsches Dichters Sendung is der Gegenwartban, Leipzig, 1933, 227.

aydınlatmamız gerekmektedir yalnızca. Bu sorun önemsiz değildir. Çünkü aslında solcu çevrelere uyguladığı etkisinde de, faşist ideolojiye değgin rolünde de merkez noktada Bismarck ile olan ilişkisi vardır.

İlk küme için sorun şu biçimdeydi: Nietzsche, Bismarck'ı çok keskin bir biçimde eleştirmektedir – yani gerici olamaz. Burada bir sağcı, dolayısıyla da solcu eleştirinin sahte özdeşleştirilmesi söz konusu olduğu için, Nietzsche-Bismarck ilişkisine ilişkin somut incelememiz bu soruya Nietzsche'nin kendisine göre yeterince kararlı bir emperyalist gerici olmayan Bismarck'ı her zaman sağdan eleştirmiş olduğu yanıtını verecektir.

Faşizmin ideologları da Nietzsche ile Bismarck arasındaki çelişkilerden yola çıkar. Ancak "Üçüncü İmparatorluğun", Alman tarihinin bütün gerici akımlarının sentezine gereksinimi vardır; yani kendisini Nietzsche ile Bismarck'ın üst düzeyde (yani daha gerici) birleşmesi olarak görmesi gerekir. Örneğin Fransız Schauwecker bu anlamda "Üçüncü İmparatorlukta" Nietzsche ile Bismarck'ın barıştırılmasından söz eder. "Dünyanın kesin düzenini kurmak için tokalaşan imparatorluk bu olacaktır. Prusyalı Frederik ve Alman Goethe'nin, Bismarck ve Nietzsche'nin olanaksız, engellenmiş buluşmasının o zaman gerçekleşmiş bir olgu olacağı imparatorluk bu olacak ve bu imparatorlukta birbirine düşman iktidarların her türlü saldırısı dibe vuracak."[40] Hitler'in resmî ideoloğu Alfred Bäumler, Nietzsche'nin Bismarck eleştirisini "Üçüncü İmparatorluğun" Bismarck-Hohenzollern imparatorluğuna karşı üstünlüğünü göstermekte –tam olarak *Mein Kampf* anlamında– kullanır. Buna uygun olarak Nietzsche'nin her türlü değişimini ve salınımını görmezden gelir ve düşüncelerini şöyle özetler: "İmparatorluğun tarihi Bismarck'ın entelektüel yenil-

[40] A. Baumler: Nietzsche, der Philosopher und Politiker, Leipzig. E.s. 135.

gisinin tarihi oldu. Öteki büyük gerçekçinin (yani Nietzsche'nin, *G. L.*) dehşetle açılan gözleri önünde olup bitmiştir bu süreç. İmparatorluk çiçeğe durmuştu, ama bu sahte bir çiçeklenme idi ve buna eşlik eden felsefe de ('ahlâkî idealizm') sahte felsefe idi. Süslü romantik-liberal bina Dünya Savaşı'nda yıkıldı ve aynı ânda geçmişin iki karşıt-oyuncusu da göz önüne çıktı."[41]

Şimdi artık Nietzsche'nin kendi Bismarck eleştirisine bir göz atalım. Her ikisi de halkı ezmenin alışılmış silâhları, vahşice terör egemenliğinin dışında –ki bu her ikisi için de silâh olarak kalacaktır–, "daha modern" silâhları da baş düşman proletaryaya karşı, her şeyden önce de kimi "demokratik" kuralları ya da kurumları kullanmayı deniyor. (Bismarck'ın genel seçim hakkı vb.) Ancak Bismarck aslında Bonapartist dönemin diplomatıdır ki onu Alman birlik hareketi yalnızca kısa süreliğine Prusya-gerici politikasını dargörüşlü amaçlarının ötesine götürür. Ama Alman burjuvazisinin gerici bir imparatorluk kurmak temelinde yavaş yavaş giderek güçlenen emperyalist çabalarını artık anlamamaktadır. Buna karşılık Nietzsche, özellikle de bu eğilimlerin ideoloğudur, "peygamberi"dir. Bismarck'a yönelik olarak sık sık acı biçimde ortaya koyduğu ironik, küçümseyici eleştirisinin kaynağı buradadır, son yıllarındaki bilinçli yaşamında II. Wilhelm'den yana olmasının kaynağı buradadır. Bismarck'a karşı 1888 Ekim'inin sonunda ablasına şunları yazmaktadır: "Yeni imparatorumuz benim giderek daha çok hoşuma gidiyor... İktidara yürüyen irade ilkesini o gerçekten de iyi anlar!"[42] Nietzsche bu anlayışı Bismarck'ta görmemektedir, bu nedenle onunla ilgili olarak felsefeden ancak "bir köylü kadar ya da siperlikli şapkası olan bir öğrenci kadar" (*Corpstudent*) (subayların giydiği türden

---

[41] Nietzsche'nin ablasına mektubu. 1888 Ekim sonu. Alıntılayan Elisabeth Förster- Nietzsche a.g.e. 514.

[42] VII. 205.

şapka – *ç.n.*) anlar" diyor.[43] Ama bu şiddetli bir polemik saldırıdır.

Bismarck'a yönelik olarak yürüttüğü saldırının aslı iki kompleks içerir. İlkin demokrasi görüntüsü altında ve ona ilişkin demagojik oyunun Bismarck'ın temsil ettiği biçiminden –parlamentarizmden de–, kesin kopuş. Nietzsche için belirleyici sorun; "Demokratik insanın giderek artan bir biçimde gelişmesi ve bunun sonucunda da Avrupa'nın aptallaşması ve Avrupalı insanın *küçük insana* dönüşmesidir. Buyruk buna uygun olarak ortaya çıkar: "Halkın temsil edilmesi konusundaki İngiliz ilkesinden kopuş: Biz büyük çıkarların temsil edilmesine gereksinme duyuyoruz."[44] (Nietzsche burada "faşist korporasyon devletini" öncelemiştir.) İkinci kompleks, dünya politikasını kucaklar. *Jenseist von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] adlı eserinde Nietzsche, Bismarck'ın o günlerde uygulamak istediği, Avrupa'yı Rusya'ya karşı birleştirme gerekliliği politikası karşısında şunu ilân eder: "Küçük politika dönemi sona ermiştir: Artık en yakındaki yüzyıl yeryüzüne egemenlik savaşını getirecektir, büyük politika zorunluluğunu."[45] Nietzsche'ye göre Bismarck'ın anlamadığı bu çağ büyük savaşlar çağıdır. Nietzsche bundan *Ecce Homo*'da şöyle söz eder: "Yeryüzünde hiç görülmemiş savaşlar olacak. Yeryüzünde *büyük politika* yalnızca benimle başlayacak."[46] Nietzsche için Bismarck bu nedenle yeterince militarist değildir. Almanya'yı kurtarmanın temeli –tümüyle Hitler anlamında–, Prusya asker-devlet geleneklerini çağdaşlaştırıp yenilemek gereğidir: "Asker-devletin ayakta tutulması *büyük geleneğin* en başta gelen insan tipi, güçlü tip adına hem benimsenmesi, hem de sürdürülmesi için başvurulacak en son araç-

---

[43] XIII. 352.
[44] VII. 156.
[45] XV. 117.
[46] XVI. 180.

tır."[47] Bu birkaç alıntı Nietzsche'nin Bismarck eleştirisinin, büsbütün açık bir biçimde, nasıl da hiç istisnasız, yalnızca kendi anlayışına dayanarak Bismarck'ın gelmekte olan emperyalist dönemin sorunlarından hiç anlamadığı ve bunları saldırgan bir gericilikle çözme yeteneği olmadığı üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Demek oluyor ki bu, Bismarck'ın Sağ'dan eleştirilmesidir.

[47] Engels: Anti-Dühring. M.E. Müvei Budapest 1963. 18.

III.

burjuvazinin idealindeki imparatorluk olarak akıl, aydınlanma ve bireycilik

Nietzsche'yi "aydınlanma"ya yaklaştırmak isteyen açıklamaların tersine onun pozisyonu –nispî yaklaşımın kısa bir epizodundan sonra bizim çözümlediğimiz "demokratik döneminde"– aydınlanmanın epigonlarına [*kötü taklitçi*] karşı, yani Milller, Guyaular'a vb. karşı giriştiği şiddetli bir savaştır. Gerileme döneminde burjuva ideolojisinin çelişkili gelişimi bu savaşta dile gelir. Aydınlanmanın kendisi, teolojiye, feodal geleneklerin irrasyonalizmine karşı akıl imparatorluğu kurmak hayaliyle savaşmıştır. Bu idealleri burjuvazinin büyük Fransız devriminde kazandığı zafer gerçekleştirmiştir: Ancak bununla bağlantılı olarak Engels'in dediği gibi[48] akıl imparatorluğunun burjuvazinin idealindeki imparatorluk olduğu kaçınılmaz bir biçimde çıkmıştır ortaya, hem de bütün çözümsüz çelişkileriyle. Marx, Helvetius ile Bentham arasındaki farklılık konusunda yerinde bir belirleme yapıyor: "Helvetius'un ve

---

[48] Marx: A Töke, I. MEM. 23. kötet. 1967. 570.

XVIII. yüzyılın öbür Fransızlarının zekice söylediklerini yüzsüzlükle yeniden üretmiştir yalnızca."[49] Ama burada zekâ ve zekâdan yoksunluk çelişkisi yalnızca Helvetius ile Bentham'ın yeteneğinin değil, her şeyden önce kapitalizmin iki gelişme aşamasının ve buna uygun olarak burjuva ideolojisinin iki döneminin çelişkisidir. Helvetius zeki olabilirdi, çünkü geleceği gören nefreti, kilise ve dinin bilmesinlerciliğine karşı, egemen sınıfların gösterişçiliğine karşı duruyordu ve bu onun düşüncelerini kanatlandırıyordu. Bentham kaçınılmaz bir biçimde zekâ yoksununa dönüşmüştü, çünkü her ne pahasına olursa olsun artık muzaffer kapitalizmi savunuyordu ve bunu da ancak toplumun en önemli olgularını görmezden gelerek yapıyor ya da gerçek özlerini allayıp pullayarak çarpıtıyordu. Epigon Bentham'ın epigonlarında, pozitivist Mill'de ve Spencer'de, Comte'ta ve Guyau'da burjuvazinin giderek artan çöküşü bu sığlaşma ve yüzsüzlük eğilimlerini daha da güçlendirmiştir. Nietzsche şimdi artık yeniden zeki olabilirdi, çünkü dolaysız savunmacı yönteminin bir sonucu olarak geniş bir hareket alanına sahipti, özellikle de kültür alanında, acımasız eleştiri konusunda. Kimi *aufklärist*lere (Aydınlanmacılar –*ç.n.*), özellikle de Fransız ahlâkçılara karşı duyduğu estetik tercih, bu tür bir eleştirinin sanatsal özelliğinden doğmaktadır. Yazarlığa–biçime karşı kapıldığı bu çekim onun temel eğilimlerinin ideolojik çelişkiler içinde olduğunu gizleyemez. Nietzsche kimi zaman eğer –daha *Menschliches, Allzumenschliches* [in] zamanında–, örneğin La Roschefoucauld'nun ahlâk eleştirisinde Hıristiyanların bir müttefikini keşfetmişse bu çelişkileri büsbütün açık olarak dile getirir.[50]

Nietzsche'nin etiği ve aydınlanmanın, Fransız ahlâkçılarının vb. bağlantı noktası her birinin de toplumsal yaşamın temel olgusunu (kapitalist) bireyin bencilliğinde görmelerinde-

[49] XI. 34.
[50] XIII. 111.

dir. Ama sınıf savaşının tarihsel gelişimi, düşünürlerin etkinliğinin çeşitli dönemlerinde içeriğin nitelik farklılıklarını, hattâ yön ve değerlendirme çelişkilerini yaratır. Burjuva-demokrat devrimin hazırlık döneminin ilerici ideologları olarak *Aufkläristler* [Aydınlanmacılar] kaçınılmaz bir biçimde burjuva toplumu ve onun içinde de en başta bencil toplumsal işlevlerini idealize etmişlerdir. Bunu da çoğunlukla klasik İngiliz ekonomi bilimini bilmeden, hattâ onun ortaya çıkışından önce, etikte Smith'in yazdığı ekonomi biliminin ana ilkesini, bireyin ekonomik olarak bencil ediminin üretici güçlerin gelişiminin başlıca itici gücü ve son olarak da kaçınılmaz bir biçimde toplumun ortak çıkarlarının uyumunu sağladığını öne süren temel ilkeyi dile getirirler. Aydınlanmanın büyük temsilcilerinin bu temelde ortaya çıkan "yararlılık kavramı", "rasyonel bencillik" etiğinin yönettiği karmaşık çelişkileri burada hızla gözden geçirmeye bile girişmeyeceğiz. Ancak şu açıktır ki, kapitalizmin kendi gerçeklikleri Smith işi uyumu (*doktrini*) yerle bir ettikten sonra, ekonomi biliminde yer tutması yalnızca bir vülger ekonomi (Say'dan beri), etik ve sosyolojide yalnızca kapitalizmin doğrudan savunusu (Bentham'dan beri) olarak mümkündür. Pozitivistlerin zekâdan yoksunluğu pek çok şeyin yanı sıra egoizm sorununda uyuşan bir tutum sergileyememelerinde de göze çarpar. Onların tutumu: Her yerde kısmen minimalize ediştir. Yani Nietzsche eğer dolaylı savunuculuğun temsilcisi olarak egoizmin olumlanması problemini – ve de gördük ki daha gençliğinde, bu eğilimin "yarışmacı", "babacan Eris'"in modernleştirilmesinin önemli bir rolü vardır –, yeniden ele almışsa – bunların gerçekten genel olarak yayılması emperyalizm dönemine rastlar –, bu durumda, onda artık doğmakta olan, henüz ilerici, hattâ devrimci burjuva toplumunun idealize edilmesi değil, tam tersine çöküşe geçmiş olan burjuvazinin etkinlikleri sırasında ortaya çıkışı söz konusudur; demek ki tarihsel olarak yenilgiye uğramaya mahkûm sınıfın bencilliği söz konusudur, ki bu sınıfın mezar

kazıcısıdır; proletaryaya karşı sürdürülen "ölüm kalım savaşında insanların her türlü barbar içgüdüsünü harekete geçirir ve etiğini de bu temel üzerine kurar. "Bencilliğin zararlı olduğu ve bir yana bırakılması düşüncesine karşı savaşıyorum: Bencilliğe iyi bir vicdan sağlamaya çabalıyorum."[51]

Nietzsche'nin olgunluk döneminin başlıca görevi şimdi artık şudur: Bu yeni bencillik etiğini (psikolojisini ve –Nietzsche'nin düşündüğü gibi–, fizyolojisini de) inşa etmek. *Zarathustra* tefrikası için hazırladığı taslaklarda belki de en büyük açık sözlülükle bu işin programını sunar.

"Hiçbir şey gerçek değil, her şey serbest." *Zarathustra*: "Sizleri her şeyden yoksun bıraktım, tanrıdan, zorunluluktan – şimdi *soylu bir eylemin en büyük provasını* vermeniz gerek. Çünkü burada sapkınların yolu açıktır – oraya bakın!

– Egemenlik için savaşım, sonunda sürü eskiye göre daha da sürü, tiran daha da tiran.
– Gizli hiçbir bağlaşma yok! Sizin öğretilerinizin *sonuçlarının* dehşet saçarak ter ter tepinmesi gerekir; ama onun yüzünden *sayısız kişinin de yok olması gerek.*
– *Adalet için deneme yapacağız*! Belki de insanlık bu sayede yok olacaktır! Haydi girişelim bu işe!"[52]

Bu dönüşümü, bütün bu değerleri yeniden değerlendirmeyi gerçekleştirmek için yeni insanlar gerekir. Nietzsche'nin etiğinin görevi onların seçimini, eğitilmelerini, yetiştirilmelerini sağlamak. Ama bunun için her şeyden önce içgüdülerin serbest bırakılması gerekir. Nietzsche şimdiye değin ortaya çıkan bütün dinlerin, felsefenin, ahlâkın vb. görevinin içgüdülerin serbest bırakılmasına, içgüdüleri bastırmaya, dumura uğratılmasına, çarpıtılmasına karşı mücadele etmek olduğunu düşün-

[51] XII. 410.
[52] VIII. 88.

mektedir. Kurtuluş işlemi yalnızca onun etiğiyle başlar: "Her *sağlıklı* ahlâkta bir yaşama içgüdüsü hüküm sürmektedir... *Doğaya aykırı* ahlâk, yani şimdiye dek öğretilen, saygı gösterilen hemen hemen her ahlâk tam tersine özellikle de yaşam içgüdülerine *karşı* yönelir – sonra da bu içgüdülerin gizli, daha sonra yüksek sesle dile getirilen, yüzsüzce *yargılanması* olur çıkar."[53]

Nietzsche burada şimdinin ve geçmişin etiğinin sivri dilli bir eleştirmeni olarak sahne alır, üstelik de yalnızca Hıristiyan-teolojik değil, felsefî olarak, her şeyden önce de Kantçı etiğin eleştirmeni olarak. Saf biçimsel olarak bakıldığında, yüzeysel olarak ilk bakışta Nietzsche'nin daha önceki etik anlayışlarına, örneğin Spinoza'nın öfkelerden söz eden öğretisine katılmak niyetinde olduğu düşünülebilir. Ama bu, eğer eğilime ve içeriğe somut olarak bakacak olursak aldatıcı bir görünüştür. Spinoza'da şiddetli öfkeleri yenmenin diyalektiği, salt içgüdüsel, toplum karşıtı tutkuları yenmekle (Kant'ta olduğu gibi basit bir biçimde baskılamakla değil!) uyumlu, hümanist, kendine hâkim olmayı bilen, toplumsal insan idealini çizmek çabasıdır. Buna karşılık Nietzsche'de görmüş olduğumuz üzere ve ayrıntılarıyla da göreceğimiz üzere gerçekten de içgüdülerin başıboş bırakılması söz konusudur: Çöküşteki burjuvazinin insanların içindeki her kötülüğü, alçaklığı, çekip çıkarması gerekir ki, kendi egemenliğini kurtarmak için savaşçı militanlar aktivistler elde etsin.

Nietzsche için bu nedenle suçlu tipini tanımak çok önemlidir. Burada da burjuvazinin yükselme döneminin eski literatürünün belli bir takım eğilimleriyle (genç Schiller'de *Haramiler*, Kleist'ta *Michael Kholhaas*, Puşkin'in *Dubrovski*'si, Balzac'ın *Vautrin*'i vb.) ve yine tümüyle karşıt içerikle görünüşte yakın ilişki içindedir. Burjuvazinin yükselişe geçtiği sı-

[53] A.g.e., 157.

ralar feodal-mutlakıyetçi toplumun adaletsizlikleri ahlâkî bakımdan çok değerli insanları suça bulaştırmıştır: Bu tür suçluların çözümlenişi bu topluma karşı bir saldırıdır. Saldırı tabiî ki Nietzsche'de de vardır. Ancak asıl vurgu, belli bir insan tipinin başka bir tipe deforme edilmesi, suçlu tipine dönüştürülmesi üzerindedir. Ve de Nietzsche için önemli olan: Suçluyu da iyi bir vicdan sahibi yapmak ve böylece de deformasyonu sona erdirmek ve onu yeni elit insanlar arasına katmaktır. *Götzendammerung*'da [Putların Alacakaranlığı] şu açıklamayı yapar Nietzsche: "Suçlu tipi: Uygun olmayan koşullarda yaşayan güçlü insan tipi, hasta edilmiş güçlü insan. Onda yabanıl çevre, belli bir ölçüde daha özgür ve daha tehlikeli, doğa (yaradılış –*ç.n.*) ve var oluş biçimi eksiktir, güçlü insanın içgüdüsünde yer alan ve onun silâh deposu olan her şey eksiktir, bu, h*aklı olarak* böyledir. Toplum onun *erdemlerini* lanetlere boğar: Doğuştan gelen en canlı içgüdüleri kısa sürede en boğucu öfkelerle, kuşkuyla, korkuyla, onursuzlukla birleşip gelişir."[54] Nietzsche anlamında düşünülen büyüklüğün ve suç işlemenin kaçınılmaz bir biçimde organik bütünlük oluşturmasını ise daha sonra *Wille zur Macht*'ta açıkça anlatır: "Uygarlaşmış dünyamızda neredeyse yalnızca dejenere olmuş suçluyla karşılaşıyoruz, bu suçluyu toplumun laneti ve hor görüsü katletmektedir ve bu kişi, sık sık olmak üzere kendi edimini küçümsemekte ve karalamakta olan (*başarısız suçlu tipiyle*: ve *her büyük insanın bir suçlu olduğu* yalnızca yüksek, ama acıma dolu bir biçemle) ve suç işlemenin zatıâlilerinin bir parçası olduğu nosyonuna gerçekten karşı koyuyoruz..."[55]

Olgun Nietzsche'nin felsefesinde alabildiğine merkezî karakterde olan "sağlık" ve "hastalık" problemi burada artık açıkça ortaya atılmakta ve bunu açıkça da yanıtlamaktadır. Eğer bu açıklamaları bir de son eserlerinin ön çalışmalarıyla

---

[54] XVI. 184. s.
[55] XIV. 82.

tamamlayacak olursak bunu bütünsellik hatırı için değil de –bu tür alıntıları daha sayfalarca sürdürebiliriz–, Nietzsche'nin eserlerine açıklama getiren pek çok kişinin, son zamanlarda da, barbarlığın yeniden doğuşuna, beyaz terörün övgüsüne, acımasızlık ve yabanî–hayvanlığın ahlâkî olumlanmasına yönelik her türlü eğilimini güçsüzleştirmek, hattâ eserinden çıkarmak için büyük bir çaba gösterdikleri için yaptıkları anlaşılıyor; çoğu kez, "sarışın şıllığın" rafineleşmiş kültür eleştirisinde yalnızca masum bir metafor olduğu izlenimi uyandırmak istemektedirler. Bu tür çarpıtmalar karşısında yeniden Nietzsche'nin kendisine atıfta bulunmak gerekir; Nietzsche bu tür sorunlarda –bu anlamda onurlu bir düşünürdür, gösteriş yapmaz ya da gizliden gizliye insanın kuyusunu kazmaz–, görüşlerini özellikle kinik bir açıklıkla bildirmek gibi bir alışkanlığı vardır. Örneğin şöyle: "Yırtıcı hayvanların ve balta girmemiş ormanların kanıtladığı üzere *kötü niyet* çok sağlıklı olabilir ve bedeni de muhteşem geliştirir. Eğer yırtıcı hayvan karakteri içsel bir işkencenin etkisi altında olsaydı çoktan dejenere olmuş ve yozlaşmış olurdu. Köpek (ki öyle hırlar ve çeniler ki) yozlaşmış bir yırtıcıdır, kedi de tıpkı onun gibidir. Pek çok iyi niyetli, ruhu baskılanmış insan kanıtlıyor ki *yardımseverlik* güçlerin bozulmasıyla bağlantılıdır: Korkaklık duyguları *başat durumdadır* ve organizmayı belirlemektedir."[56] Biyolojik dil göreceğimiz üzere olgun Nietzsche'nin temel felsefe eğilimleriyle tam bir fikir birliği içindedir, ama yalnızca mitselleştirme amacına hizmet eden dil; çünkü kendiliğinden anlaşılacağı üzere yırtıcının "yoldan çıkması" kötü içgüdülerin emperyalist övgüsünün mitosudur.

Tüm bunlarda insanlığın kurtarılmasının yolunun barbarlığın canlandırılmasından geçtiği kanısı açıkça belirmektedir. (Gençlik dönemi yazılarında ve kimi zaman daha sonra da Ni-

[56] A.g.e., 207. vd.

etzsche'nin pejoratif anlamda da "barbarlık"tan söz ediyor olmasının bu sorunla hiçbir ilgisi yoktur; bu gibi durumlardan "kültürel filisterliği" (küçük burjuva, Bizansçılık –*ed.*), genel olarak darkafalılığı vb. anlamaktadır. Az önce alıntıladığımız aynı ön çalışmalarda Nietzsche diyor ki: "Bugün uygarlık artık buramıza kadar geldi."[57] Bu tabiî ki Nietzsche'nin gözünde henüz salt kaos, dekadanlığın durumu olsa gerek. Ama geleceğe ilişkin iyimserliğinin kendi yorumuna göre sürekli olarak arttığını gözlemlemek ilginçtir. Bu kaostan çıkış yolu nerededir? Nietzsche bu konuda da muğlaklığa hiç yer vermeden açıkça belirtiyor: "Büyük politika", savaşların ve devrimlerin çağı insanlığı dönüşüme zorlayacaktır (yani egemen sınıfı) ve bu salim dönüşümün, dekadanlığın bu yenilgisinin en kesin belirtileri tıpkı barbarlığın yeniden doğuşu gibi ortaya çıkacaktır. Bir önceki bölümde Nietzsche'nin bu konuya ilişkin önemli birkaç açıklamasını alıntılamıştık.

Burada "saflaşmış" Nietzsche'nin hayranlarının karşılaştığı güçlüğü, yani barbarlığın bu olumlanmasının sık sık olmak üzere onun incelikli ve rafine kültür eleştirisiyle nasıl uzlaştırılacağı konusunu savuşturmak pek de zor değildir. İlkin, aşırı rafineleşmenin ve vahşetin bu birleşmesi –ruhbilimsel olarak açıklanması gereken–, hiç de Nietzsche'nin kişisel özelliği değil de emperyalist dekadanlığın genel, ruhsal-ahlâksal tefrik edici işaretidir. Bu düşüncelerin yazarı başka bağlantılar içinde – bu çelişik belirlemelerin yan yana yer aldığını çok daha rafine Rilke'de göstermiştir.[58] İkincisi Nietzsche *Genealogie der Moral*'de gözde tipinin yalnızca – şimdiye dek alıntılanan yerlerde olduğu gibi –, psikolojisini ve ahlâkını değil, bu çelişik düalizmin ve birliğin sınıfsal temelini de açıkça aydınlatan yetkin bir betimini yapar. Nietzsche burada ahlâken karşıt-çiftleri inceler: Aristokratik iyiyi-kötüyü (*gut-*

[57] Bkz. Yazılarım. A realizmus problémai. Athenaeum. 148. vd. ve Az újult német irodalom rövid története, Athenaeum. 118. vd.

[58] VII. 321. vd.

schlecht), dolayısıyla da pleb içerlemenin dikte ettirdiği iyiyi-kötüyü (*gut-böse*) ve bu ikinci etik kavramın nasıl doğduğu sorusunu şu biçimde yanıtlar: "Tam bir disiplinle yanıtlayacak olursak: *Bu tam anlamıyla* öteki ahlâkın 'iyi' insanıdır, özellikle seçkin, kudretli, egemen insan ki içerleyişin zehirli gözleri bu insanın yalnızca renk tonunu değiştirir, yorumlar, onu kendisinin karşıtı bilir. Burada en az yadsımak istediğimiz bir tek konu var: Bu 'iyileri' yalnızca düşman olarak tanımış olan kimse *kötü düşmanlardan* başka bir şey tanımamış olur ve ahlâk, saygı, âdetler, minnet, daha da ötesi karşılıklı denetim, eşitlerin kıskançlığı tarafından alabildiğine sıkı sınırlar içinde tutulan aynı kişiler, –öte yandan da birbirleriyle ilişkilerinde nezâket, kendine egemen olma, incelik, sâdâkat, gurur ve dostluk bakımından alabildiğine yaratıcı oldukları anlaşılan kişiler–, işte bunlar dışarıya yönelik olarak, yabancının, yabancılığın başladığı yerde, başıboş bırakılmış yırtıcılardan çok daha iyi değildir. Burada her türlü toplumsal zorunluluktan kurtuluşun tadını çıkarır; yabanıl yaşamda kendilerine toplumun barışı adına hapsedilmiş olmanın ve kuşatılmış olmanın yarattığı bunalımın karşılığını alırlar, yırtıcı–vicdanının masumiyetine *geri dönerler*, belki de cinayetler, kundakçılıklar, aşağılamalar, işkenceler gibi salgın hastalık dizisini işledikten sonra alabildiğine keyifle ve alabildiğine dengeli bir ruh haliyle bir kenara çekilip sevinç çığlıkları atan canavarlar gibi *geri* dönerler; sanki bir öğrenci şakası yapmış gibidirler ve ozanların şimdi uzun bir süre onların varlığını türküleyeceklerinden ve öveceklerinden emindirler. Tüm bu seçkin ırkların ruhunun derinliklerindeki yırtıcıyı, görkemli ganimete ve zafere gözü doymayan, *sarışın şıllığı*... tanımamak olanaksızdır – seçkin ırklar 'barbar' kavramını, dolaştıkları yerlerin bütün izlerinde geride bırakmıştır: En üst düzey kültürleri bile bu konudaki bilincin ve onunla duyulan gururun tanığıdır."[59]

[59] VIII. 218.

Demek ki: Egemen sınıf içindeki estetik, ahlâkî ve kültürel rafineleşme; "ezilenlere ve ezileceklere karşı vahşet, acımasızlık, barbarlıktır. Görülüyor ki, genç Nietzsche'nin eskiçağ köleliği konusunda felsefe yapma coşkusu –tabiî ki dozu giderek artan ölçüde–, felsefesinin sürekli motifi olarak kalmaktadır. Bundan dolayı da emperyalist geleceğe ilişkin "peygamberce" öngörüsüne romantik öğe karışmaktadır: İki çağın ekonomik-toplumsal farklılığının bilinmemesi –savunmacı niyet göz önünde tutulmaksızın–, kaçınılmaz olarak bu romantik idealizme yol açmaktadır.

Nietzsche'nin özellikle de burada romantik hayranlığa kapılması tabiî ki rastlantı değildir. Çünkü felsefesinin ana sorunudur söz konusu olan. Nietzsche'nin kültür konusundaki kaygısı, kuşkusuz, dekadan entelijensiya için basit bir yem değildir; yaşamında, duygularında ve düşüncesinde her zaman için merkezî bir rol oynar; eğer kültürel dekadanlığa karşı savaşıyorsa, eğer geleceğin canlanışını hazırlamak istiyorsa o zaman öznel anlamda hiç kuşkusuz içtenliklidir: Doğal olarak alabildiğine gerici bir sınıfsal-konum-bakış açısından öznel anlamda içtenliklidir. Kültürel açıdan çok yüksek bir gelişim göstermiş egemen katman konusunda gördüğü romantik düş –ki bu aynı zamanda kaçınılmaz olduğu bilinen barbarlığı da temsil etmektedir–, buradan kaynaklanan kendine özgü bir renge bürünür. Ve özellikle de bu sahte peygamberliğin öznel içtenliği Nietzsche'nin emperyalist dönem parazit entelijensiyası üzerindeki büyüleyici etkisinin önemli bir kaynağıdır; bu entelektüeller onun yardımıyla kendi korkaklığını, emperyalizmin en itici biçimlerine uyum sağlamayı, proleter devrime karşı duyulan hayvanî korkusunu kültür için duyduğu kaygı maskesi ardına gizleyebilmiştir.

Ama bunun da ötesinde, burada Nietzsche felsefesinin merkezindeyiz artık. Yüzeysel yaklaşım, "İnsanüstü insan"ını (*Übermensch*), insanın biyolojik olarak daha gelişmiş bir tipi olarak açıklamıştır; *Zarathustra*'nın kimi yerleri buna belli bir

temel oluşturur. *Antichrist*'te [Deccal] Nietzsche çok kararlı bir biçimde bu tür bir anlayışı yadsımaktadır: "Burada ortaya atılan problem, insanları canlı varlıklar hiyerarşisinden neyin kurtaracağı değil, hangi tür insan tipini *yetiştirmek* (–insan: *son*–) gerektiği, daha değerli olanı, yaşamaya daha layık olanı, geleceği daha sağlam olanı *istemek*'tir. Daha değerli olan bu tip, bugüne dek oldukça sık olmak üzere var olmuştur, ama bir istisna olarak, talihli vak'a olarak hiçbir zaman için *istenen kişi* olmamıştır."[60] Ama bu vak'ada "insanüstü insan", barbar ahlâkını az önce çözümlediğimiz şu "yeryüzünün efendileriyle", şu "sarışın şıllığıyla" özdeştir. Nietzsche burada da yanlış anlaşılmaya hiç yol açmaksızın bu tipin *düzensiz* bir biçimde durmadan yeniden ortaya çıktığına işaret eder; önemli olan onun yetiştirilmesini bilinçli olarak egemen sınıfın toplumsal iradesinin merkezine itelemektir.

Nietzsche bu yapıyla olabildiğince somut bir biçimde hem Hitler faşizmini, hem de "Amerikan yüzyılının" ahlâksal ideolojisini önceler. Barbarlığın ve canavarlığın bu tür "insanüstü insanların" en içsel özüne dahil olmasını ise Nietzsche *Wille der Macht*'ta aynı biçimde hiç yanlış anlamaya yol açmaksızın açıklar: "İnsan *hayvan-altı* ve *hayvan-üstü* varlıktır; üst insan insan-altı ve insan-üstü insandır; bunlar birbirleriyle böyle birleşmektedir. İnsan cismanî olarak ve boy bos olarak büyüdüğü gibi alçaklık ve korkutuculukta da büyür: Birini öteki olmaksızın istemeyelim – ya da daha doğrusu: birini ne kadar temel biçimde istersek ötekine de o tembellikte ulaşırız."[61]

Nietzsche burada emperyalizmin sınıf militanı olan burjuvazi ve orta-sınıf entelijensiyası için etik sunmaktadır. Tarihsel tutumu burada da kendine özgüdür. Burada kısaca özetlenen etiğinin tarihsel önemi onun yalnızca egemen, ezici, sömürü-

[60] XVI. 377.
[61] A.g.e., 305.

cü sınıfın etiği olması ve yöntemini de bu belirgin militan pozisyonun belirlemesidir. Nietzsche'nin etik alanda dolaysız savunuyu geliştirmeyi sürdürdüğü burada somutlaşmaktadır. Bununla ilgili olarak iki öğeyi özellikle belirginleştirmek gerekir. İlkin, Nietzsche'nin kapitalizmi, burada da "kötü yanlarının" savunusuyla savunmakta olduğunu. Vülger-savunusu, çağdaş kapitalist insanın idealizasyonunu ön plana çıkarır ve kapitalizmin gölgede kalan her yanını, her çelişkisini ortadan kaldırmaya uğraşırlarken, Nietzsche özellikle de kapitalist toplum sorunsalını, içinde yer alan kötüyü tasavvurlarının merkezine yerleştirir. Kendiliğinden anlaşılacağı üzere o da idealize eder; ancak bunu – kapitalist insanın özellikle de bencil, barbar ve canavar çizgilerini belli bir ironik eleştiriyle ve şiirsel coşkuyla (*pathos*), – bu özelliklerden, eğer insanlığı (yani kapitalizmi) kurtarmak istiyorsak, ahlâkî çizgilerini vermeye uğraşması gereken tipe göre –, daha çok belirginleştirir. Demek oluyor ki Nietzsche, insanlığın çıkarlarından söz etmektedir ve insanlığı kapitalizmle özdeşleştirmektedir.

Ancak – vurgulanması gereken ikinci öğe budur –, Nietzsche bütün insanlar için yeni Kantçılar ya da pozitivistler vb. gibi geçerli bir etik kurmak istememiştir. Tam tersine: Onun etiği özellikle kararlı ve bilinçli bir biçimde yalnızca egemen sınıfların etiğidir; bunun yanı sıra onun altında nitelik olarak farklı, Nietzsche'nin utkuyla yadsıdığı ve ona karşı savaştığı ezilenlerin etiği vardır. Gerçi ahlâkın iki sistemi tarihsel koşullara göre değişmektedir, ama aslına bakıldığında ahlâkın iki ebedi tipini temsil etmektedir ve aralarında süren savaş Nietzsche'ye göre tarihin her temel sorununu belirlemektedir. Nietzsche etiği bununla belli ölçüde sınıf savaşı gerçeğini tanımaktadır; yine keskin bir çelişki içinde olmak üzere dolaysız savunuyla, yani sınıf savaşının özellikle bütün insanlar için aynı ölçüde ve sonsuza dek geçerli bir etik silâhıyla silmek isteyen ya da en azından ahlâkî olarak yumuşatmak isteyen dolaysız savunu ile. Nietzsche böylesi bir yumuşatmayı

bilmek istemez; şimdiye ilişkin eleştirisi, üst düzeydeki insanların ve süprüntü kısmının savaşının (üst düzey insan ahlâkı, köle ahlâkına çok fazla ödünler verir) demokrasiyi aşırı ölçüde gölgede bıraktığı üzerinedir. Demek ki Nietzsche baş düşman sosyalizme karşı giriştiği savaşta, her türlü ahlâkî karakterin ve değişimin temeli olarak sınıf savaşı gerçeğini belli ölçüde kabul etmeye kadar ulaşır.

Doğal olarak bu durum, sınıflar ve sınıf savaşları konusunda birazcık olsun açıklığa kavuşmuş fikirleri olduğu anlamına gelmez. Bunun sözü bile edilemez. Nietzsche'de sınıf savaşı, üst düzey ve alt düzey ırkların savaşı olarak belirir. Bu formülasyonun kendisi, artık doğal biçimde burjuva ideolojisinin faşistleşmesi yönüne işaret etmektedir ve Nietzsche'yi Hitler ile bağlantısı konusunda temize çıkarmak isteyen bütün şahsiyetler, onun ırk kavramının Gobineau-Chamberlain-Rosenberg'e özgü kavramdan tümüyle farklı olduğu fikrine sarılmaktadırlar. Aralarında hiç kuşkusuz yığınla fark da var: Kimi zaman Nietzsche de, her ne denli onun etiği de insanların köklü, sonsuz bir eşitsizlikten yola çıktığını iddia ediyor ve bunu kanıtlamaya çabalıyorsa da, yani her ne denli Nietzsche'nin ve Gobineau'nun ırk kuramı ahlâksal ve toplumsal sonuçlarda büsbütün uyuşuyor ve "biyolojik olarak" toplumsal kategorilerini kuruyorsa da, yine de aralarında şu farklılık vardır, Nietzsche "Arî" ırkın üstünlüğüne vurgu yapmamaktadır, yalnızca tamamen genel olarak, mitsel bir biçimde üstün insanın ahlâkını ve köle ahlâkını tanımaktadır, ama bunu başka belirlemeleri, yalnızca etik-toplumsal belirlemeleri görmezden gelerek yapmaktadır. Demek ki bu açıdan bakıldığında Rosenberg'den çok, doğrudan doğruya Spengler'in öncüsüdür.[62] Ama bu farklılığın vurgulanması bugün artık yalnızca Nietzsche'nin "Nazileştirilmesinin" bir aracı. Çünkü gördüğümüz gibi Nietzsche, Rosenberg'in, Chamberlain'in ırk kuramından

[62] XV. 11.

çıkardığı aynı barbar emperyalist sonuçları süzmektedir, yani – Lenin'in deyişiyle –, birbirlerinden yalnızca sarı bir şeytanla, mavi bir şeytan kadar ayrılmaktadırlar. Buna ayrıca emperyalist dönemde ırk kuramı (sınıf yerine, ırk) çizgisinde gelişen toplumsal bilimin sislere büründürülmesi ve bulanıklaştırılması eklenmektedir ve bu sorunda da Nietzsche'de de tıpkı Gobineau ve Chamberlain'de olduğu gibi aynı bilmesinlerci irrasyonalizm çıkmaktadır ortaya.

Nietzsche'nin etiği, idealist ve Pozitivist epigonlarının etiğinden şu konuda ayrılır: Kişisel problemlerle toplumsal problemleri arasında birbirinden ayrılmaz bir bağlantı kuruyor; bunlar öyle problemlerdir ki, örneğin yeni Kantçılıkta kesin rolleri olan yasallık ve *ahlâklılık*'ın rolü Nietzsche'de hiç mi hiç görülmez. Tabiî ki onda sözü edilen bireysel etiği gerçekten de somut toplumsal belirlemelerden çıkarması değil, aşırı biçimde bireysel, ruhbilimsel-ahlâkî sorunları sezgici-irrasyonalist biçimde bir mitosa dönüştürülmüş toplumla ve tarihle birleştirmesidir. Ancak Nietzsche felsefesinin özellikle de bu formel, zekice-keyfî olarak, içerik olarak en gerici tekelci kapitalizmin sürekli çıkarlarına hizmet eden önermeleri, tekelci kapitalist gericilik döneminde yarattığı sürekli etkinin en önemli nedenlerinden biridir. Yeni Kantçılık (ve yeni Hegelcilik de) ortaya attıkları sorunları alabildiğine "güvenli" zamanlardan süzer, sağlamlaştırılmış kapitalizm için çok açık biçimde çaba gösterirler, yoksa dünya bunalımı ve dünya devrimlerinin büyük dönüşüm zamanlarında gerici burjuvazinin onları gerçekten kullanabileceği zamanlardan değil.

Nietzsche'nin etkisi, benzeri nedenlerle dolaysız yöntemlerle çalışan, tıpkı onun gibi kararlı gericileri (örneğin bütün Almanları, *Treitschke* gericilerini) aşmıştır. Bunlar "normal" küçük burjuva tipinden yola çıkmışlardır; Nietzsche'nin dekadan entelektüel tipinden. Burjuvazinin ve küçük burjuvazinin emperyalist ekonomi ve politika inşasıyla giderek güçlenen ahlâkî dağılması Nietzsche etiğinin "peygamberce" öngörüsü-

nü doğrulamıştır. Ve de onun süreklilik gösteren etkisi, dekadanlığın ideolojik gereksinimleri karşılamasıyla, sorularını çıkar çevresine yönelik olarak ortaya atmasıyla, bunlara bu anlamda yanıt vermesiyle ve her şeyden önce de dekadan içgüdülerini kışkırtması ve harekete geçirmesiyle bağlantılıdır ve bunu tam anlamıyla dekadanlığın yenilgiye uğratılmasına yol açan bir ideolojiyle yapmaktadır. Demek oluyor ki Nietzsche'nin "diyalektiği" dekadanlığı aynı anda hem olumlar, hem de yadsır ve de sürecin sonucunu savaşçı gericiliğin hizmetine sunar. Nietzsche'nin kendisi, bu "diyalektiği" kendisi için olumlamaktadır; *Antichrist*'te şunları söylüyor: "Dekadan olduğum bir yana, bunun karşıtıyım da."[63]

Yukarıda karakteristik verilerini sunduğumuz barbarlığın etiği bu çelişkisinin temsilcisidir. Ve Nietzsche eğer onun en önemli belirtisi olarak şu tespitte bulunuyorsa, bütün dekadanlık sorununu kararlı bir biçimde baş aşağı etmiş olmaktadır: "Bencillikten nefret ediyoruz."[64] Çünkü besbelli ki özellikle de bireyci-egoist eğilimlerin toplumsal eğilimlere karşı ağır basması dekadanlığın en önemli ana karakterlerinden biridir. Ama Nietzsche'nin dekadanlarını özellikle de şöyle iyileştirmek, yani aslında değişmeksizin kalan psikolojik-etik strüktürün yanı başında kendilerini kayıtsız koşulsuz olumlamaya ikna etmek ve onlara çok fazla değil de, tam tersine yeterince bencil olmadıklarını, iyi bir vicdanla – daha da bencil olmalarını öğütleyerek "iyileştirmek" yeteneği vardır.

[63] A.g.e., 147.
[64] A.g.e., 228.

IV.

Nietszche'nin
"ateizmi" ve "etiği"

Nietzsche'nin "hayatî sorunlarda", tanrıya inanma ya da ateizm konularında onun felsefesi olarak bilinen tutumunu anlamamızı sağlayan yalnızca etiğidir. Nietzsche genel olarak bilindiği üzere, ateist olduğunu tutkulu bir biçimde belirtir.

Daha önceki ayrıntılı çözümlemelerimiz, Nietzsche'nin ateizme ilişkin –*Zarathustra* insanları tanrıdan soyutlamıştır– meseleleri "Her şey serbesttir" biçimindeki yeni etiğiyle bağlantıya soktuğunu göstermiştir. Tanrının öldürülmesi, insanları binlerce yıl boyunca içlerine işlemiş kısıtlardan –geleceğin ayak takımını, başta yığınlar karşısında konumlanmış tiranik yönetici sınıflar ittifakı olmak üzere ahlâk karşıtlarına dönüştürerek– özgürleştirmenin araçlarından biridir yalnızca. Eğer Nietzsche, örneğin "doğaya geri dönüş" motifini dile getiriyorsa, hemen o ân Rousseau ile çelişkiyi vurgular. Nietzsche için burada yalnızca bir vakada anlamlı bir şey oluşur: "Doğa: Yani doğa gibi ahlâksız olmaya cesaret edelim."[65] Ve aynı

[65] XII. 329.

biçimde bu gibi yerleri Hobbes'un doğal durumuyla benzeştirmek yanlış olur: Hobbes'da insanlığın gelişiminin çıkış noktası söz konusudur – "Nereden" sorusu; buna karşılık Nietzsche'de gerçekleştirilecek amaç – "Nereye" söz konusudur. Demek bazı yorumcuların ateizmi nedeniyle Aydınlanmaya yaklaştırmaya çabaladıkları Nietzsche'nin, aydınlanma ile karşıtlığı açıkça görülebilir. Aydınlanmada sorun şu biçimde yer alır: Tanrıya inanmanın insanlığa hiçbir ahlâkî yardımı olmaz; ateistlerden oluşan toplumda ahlâkî buyrukların, tıpkı din tarafından yönetilen toplumda olduğu gibi işlediğini göstermek gerekir. Nietzsche bunun tersine Tanrı-imgesinin yitmesinin (ya da Tanrının ölümü) yukarıda belirtilen anlamda düşünülen ahlâkî yeniden doğuşu canlandırdığını göstermek istemektedir. Demek etiğin "eski" ve "yeni aydınlanmadaki" çelişkisi bir yana, burada dinin toplumsal-etik rolüne ilişkin olarak da çelişki vardır. "Eski" aydınlanma din imgesini insanların ahlâkı, eylemi, duygusu vb. bakımından önemsiz sayar; aslında bunları kısmen toplum, kısmen de akıl yeterince belirlemektedir. Buna karşılık Nietzsche –burada tarih felsefesi idealizmi bakımından Feuerbach'ın her türlü zayıflığının çok ötesine geçen–, ateizme yönelmeyi ahlâk açısından dönüm noktası olarak görür. (Burada Nietszche'nin dünya görüşünün Dostoyevski'nin belli bir takım eğilimleriyle yakından ilişkilendiğine yalnızca aklımıza gelmişken işaret ediyoruz;) Nietzsche'nin Dostoyevski'nin "Ölüler Evinden Anılar" dışında başka bir eserini okuyup okumadığı konusunda bilgim yok: Dostoyevski'nin bütün eserleri konusundaki bilgisi ne denli az ise, onun dinsel ateizm ve ahlâk ilişkisindeki koşutluk da o denli şaşırtıcıdır.

Nietzsche'nin ateizminin bu aşırı ölçüde öznel idealizmini felsefenin en önemli sorunlarında her zaman ve etkin bir biçimde idealizme muhalif biri olarak ortaya çıktığı için de belirginleştirmek gerekir. Tutumu burada da çelişkilidir, iki anlama gelecek biçimde ışıldamaktadır. Bir yandan *Zarathustra*

notlarında şunları okuyoruz: "Siz diyorsunuz ki: Bu tanrının kendi kendini darmadağın etmesidir; ama bu yalnızca kuluçkaya yatmasıdır; etik derisini (yılan gömleği gibi –*ç.n.*) çıkarıp atıyor! Ve siz çok geçmeden yeniden göreceksiniz onu: İyinin ve kötünün ötesinde."[66] Ve daha sonra *Wille zur Macht*'ta: "Yeniden söylüyorum, daha kaç yeni tanrı olabilir!" Nietzsche doğal olarak burada kişisel kuşkularını *Zarathustra* adına dile getirir: Bu "salt ihtiyar bir ateist, ne eski, ne de yeni tanrılara inanmıyor". Ama düşünce akışını şu sözlerle bitirmektedir: "Yaratıcı ruhlar", "büyük insanlar" tipinden sonra "tanrı tipi."[67] Daha bu değiniler Nietzsche'nin ateizminin bütün kendine özgülüğünü ve tarihsel durumunu açıkça göstermektedir. Ama öte yandan son yazılarında Hıristiyanlığın, Çarmıha Gerilmiş'in düşünsel karşı-oyuncusu bütün tanrılardan arındırılmış bir dünya değil, ateizm değil ya da en azından ateizm değil, ileride ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere yeni tanrı Dyonyssos'tan da arındırılmış bir dünya. Demek ki şunu görüyoruz: Bu alabildiğine "radikal" ateizm, dine karşı sınırları her yerde silip süpürür ve birazdan söz edeceğimiz belli sınırlar dahilinde çok, ama çok çeşitli dinsel eğilimler için kapıyı açık bırakır. Burada Nietzsche'nin etkinliğinin kendine özgülüğü yeniden kendini gösterir: Mitosu toplumsal ve bu nedenle etik olarak da tümüyle aynı anlama gelir, ama başka her açıdan büsbütün silikleşmiştir ve canınızın istediği her yoruma izin verir; bu kavramsal sınır belirsizliği yine bu sırada Nietzsche'nin simgelerinin duyumsatıcı, telkin edici gücünü sona erdirmez. Bu nedenle Nietzsche'de "yabancı" (Hıristiyan) mitosuna karşılık, "ırksal" (faşist) mitos desteğini görmek, Bäumler'de[68] de görebildiğimiz üzere, Nietzsche'nin ateizmini Hıristiyanlığın ta kendisinin dostça yakınlığına yaklaştırmak

---

[66] XVI. 381.

[67] Bäumler: A.g.e., 99.

[68] Karl Jaspers: Nietzsche, Berlin, 1947, 431.vd.

mümkündür. Nietzsche'nin ablası bunu daha baştan beri kaba nasyonalist Alman (*alldeutsch*) düşünsel araçlarıyla denemiştir; daha sonrakiler aynı eğilim için stilistik açıdan rafineleşmiş biçimi uygun görmüşlerdir. Örneğin Jaspers bu doğrultuda Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilişkisi üzerine şunları yazıyor: "Eğer Nietzsche'nin yüzüne Ateizm vurulacak olursa ve *Antichrist*'ine işaret edilecek olursa, ateizmi yine de düpedüz sığ bir tanrı yadsıyışıdır ve tanrıya uzak düşmüş olmanın aldırmazlığı da değildir; Nietzsche çağı için "tanrı öldü" belirlemesini yapıyorsa bu onun sarsılmasının anlatımıdır... Ve de eğer... onurlu davranışın dozunu artırıp da genel olarak her türlü tanrı inancına karşı radikal olarak hayır yanıtını veriyorsa, Nietzsche bu durumda bile şaşılası bir biçimde Hıristiyanlığa yakın kalmaktadır; "bu yine de gerçekten tanıdığım en iyi ideal yaşam: Çocukluğumdan beri onun her girdisini çıktısını izledim ve sanırım yüreğimde ona karşı hiçbir zaman alçaklık etmedim." (*Gast*'a 1881, VII. 21. s.)[69]

Günümüzün bir Amerikalısına –Kaufmann'a– göre Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla uzlaşması ona yüz çevirmesinden daha ağır basmaktadır. Görünüşte çok keskin bir biçimde ortaya çıkan tüm bu çelişkiler, eğer Nietzsche'nin Hıristiyanlık karşıtı polemiğinin toplumsal-etik içeriğini yakından ele alacak olursak çözülmektedir. Ses tonunu ve üslubunu burada da ölçüt olarak almak doğru olmaz; yoksa kolayca Bäumler'le birlikte şunları söylemek mümkündür: "Çok açık bir biçimde kendi tutumunun ölçüsüz derecede tehlikeli olduğunu, kilisenin XVIII. yüzyıldaki en cesur rasyonalist muhalifi olduğunu duyumsuyordu."[70] Bu çelişkiyi göstermek güç değildir. Aydınlanmanın kiliseye karşı yürüttüğü savaş –ve her şeyden önce ateist olmayan Voltaire'de de–, her şeyden önce fe-

[69] Bäumler: A.g.e., 103.
[70] XV. 125. vd.

odal–mutlakıyetçiliğin reel ana dayanağına karşı yönelir; bu nedenle de içeriği insan yaşamı ve düşüncesinin her alanını kapsar; bilgi kuramının en genel sorunlarından etiğe dek ve estetiğe dek uzanır. Buna karşılık Nietzsche'nin polemiği hiç istisnasız demokrasinin ve sosyalizmin sözde ideolojik öncüsü olan köle–ahlâkının habercisine karşı küplere binmektedir.

Şimdi artık Nietzsche'nin eserlerinden kısaca birkaç önemli yeri alıntılamakla yetinebiliriz; bunlar bizim belirginleştirdiğimiz motifler arasından, canımızın istediği aynı değerdeki başka motifler arasından değil de Nietzsche'nin Hıristiyan karşıtlığının özü olduğunu açıkça gösteren yerlerdendir. *Ecce Homo*'dan birkaç kapanış tümcesini alıntılayarak başlayacağız. Karakteristik bir biçimde olmak üzere, metinde daha sonra yalnızca karşıtı yer almaktadır ve bu Nietzsche için etkinliğinin sonunda kesin bir önem taşır: "Dyonyssos Çarmıha Gerilene Karşı." Alıntılayacağımız yerin Voltaire'den bir alıntıyla sona ermesi de yine aynı biçimde karakteristiktir: "*Ecrasez l'infamel.*" [Alçaklığı Ezin] Özellikle de bu alıntı en göze çarpacak biçimde, Voltaire'e göre ve Nietzsche'ye göre Hıristiyanlıkta neyin yok edilmesi gerektiğini göstermektedir.

"Hıristiyan ahlâkının *keşfi* hiç görülmedik bir olaydır, gerçek felâkettir... İçindeki zararlı, zehirleyici, müfteri, yaşama karşı olan, büsbütün ölümcül nefret, korkunç bir senteze ulaştırılmış! Var olan *tek* dünyanın değerini yok etmek için bir "öteki dünya", "gerçek dünya" kavramı bulup buluşturmuşlar. "Ruh", "can", hattâ son olarak bir de "ölümsüz ruh" kavramını da bulmuşlar. Bedeni aşağılamak, hasta etmek –azizleştirmek–, için yanında eksik olmayan ve insana işkence etme aracı olan "özgür irade" ile bir "günah" kavramı bulmuşlar, içgüdüleri kargaşaya salmak, içgüdülere karşı güvensizliği insanın ikinci doğasına dönüştürmek için! "Bencil olmamak", "kendisini yadsıyan" kavramındaki asıl dekadanlık belirtisini, masum tarafından *baştan çıkarılmayı,* insanın artık kendi yararını gözetmeye *gücünün yetmediğini*, kendi kendi-

sini darmadağın etmeyi genel olarak bir değer işaretine, bir "zorunluluğa", bir "azizliğe" dönüştürmüştür insanın içinde! Son olarak – en korkuncu budur –, iyi insan kavramında, zayıf, hasta, başarısızlığa uğramış olan her şeyin yanında yer aldılar; kendisi yüzünden acı çeken, *mahvolmaya yazgılı* her şeyin – *seçicilik* yasasını kutsadılar; gururlu ve başarılı olmuş, evet diyen, geleceğe güvenen, geleceği için rehin tutulan insanın karşıtı olan şeyi idealize ettiler – buna artık kötü diyorlar. Ve tüm bunların ahlâk olduğuna inanıyorlardı! *Écrasez l'infame*!" [Alçaklığı Ezin!][71]

Daha sonraki tarihlerin Nietzsche'sinin nefret dolu lirik patlamasındaki olgulara dayalı ihtiyaçlara, yine bu dönemde yayınlanmış olan *Der Antichrist* adlı eserinde etik-toplumsal ve tarihsel çember dışı eklemeler sunmaktadır. Nietzsche'nin burada, her yerde insanların eşitliği idealini düşünsel olarak küçümsenmeye değer olduğu ve yok edilmesi gerektiğini düşünmemizi sağlamaya çabaladığını kanıtlamak için başka, özel bir alıntı yapmaya gerek yok: Bu bütün etkinliğinin temel düşüncesidir. Burada yalnızca Nietzsche'nin hiçbir zaman, kendiliğinden anlaşılacak biçimde eşitliği genel etik yansımaları temel alarak yadsımadığını, onun bu saplantısının kendi anlayışına göre Hıristiyanlığın egemenliğinin kaçınılmaz meyveleri olan, özellikle de demokrasiye, sosyalizme karşı tutumunun bir sonucu olduğunu yeniden göstermek istiyoruz. Nietzsche şu çözümlemeyi yapar: "Ve de mukadderatı küçümsemeyelim, Hıristiyanlıktan yürütülüp de politikaya aktarılan mukadderatı! Bugün artık hiç kimsenin ayrı haklara, iktidar haklarına, kendi kendisi ve kendisine benzeyenlere karşı derin saygı duymaya – uzaklık coşkusuna cesareti yoktur. Politikamız bu cesaret eksikliği hastalığıdır! Canların eşitliği yalanı en gizli kapaklı biçimde duygu aristokratizminin altını oy-

[71] VIII. 273.

muştur: Ve de eğer "en büyük çoğunlukta olanların ayrıcalığına duyulan inanç" devrimleri destekliyorsa ve destekleyecekse – şu konuda kuşku duymayalım: Hıristiyanlık, Hıristiyan değer yargıları, her devrimin salt kana ve suça dönüştüreceği değerlerdir! Hıristiyanlık bütün sürüngenlerin bir yükseltiye sahip olan her şeye karşı baş kaldırısıdır: "*Aşağı olanların*" İncili, aşağılık konumunu getirir..."[72]

Ve bir ölçüde bu tutumunun tarihsel-teolojik bütünlemesi olarak biraz sonra şunu ekler: "Bakış açısının patolojik kararlılığı, kazanılmış kişiden bir fanatik yaratır – Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon gibi güçlü, özgürleşmiş ruhun karşıt tipini. Ama hasta ruhun, kavramsal saralıların büyük boyutlu tutumu geniş yığınları etkiler – fanatikler pitoresktirler, insanlık gerekçeler duymaktansa *jestler* görmeyi daha çok sever...[73] Temel düşünce açıktır: Fransız İhtilâli Hıristiyanlıktan doğar, bundan da demokrasi, bundan da sosyalizm. Demek ki eğer Nietzsche Hıristiyan karşıtı olarak ortaya çıkıyorsa aslında sosyalizmi yok etmek istemektedir.

[72] A.g.e., 295.

[73] Jaspers: A.g.e., 36.

V.

"biyolojik yasa",
toplum, ahlâk,
ve
"*varlık için girişilen savaşım*"

Nietzsche Hıristiyanlığa karşı yönelen polemiğinde, genellikle bütün toplumsal ve etik tasavvurlarında saf okuyucuda sanki bütün bu olguları materyalist bir gerçeklikle var olan beden, biyolojik gereksinimler ve yasalar açısından yargılıyormuş gibi bir görüntü uyandırıyor. Bu okuyucunun hayalidir (*illusion*), olasılıkla Nietzsche'nin kendisinin de hayalidir. Gerçi genel klasik filolojinin belli bir takım bölümleri dışında Nietzsche'nin bilgileri çok kapsamlı, canlı ve renkliydi, ama hep yüzeyseldir, ikinci ya da üçüncü eldendir. Jaspers[74] bu durumun Nietzsche'nin tüm yaşamı boyunca tartıştığı felsefî klasiklere ilişkin olarak da böyle olduğunu kabul eder. Ancak

[74] Marx, Kugelman'a yazdığı 1870. VI.27 tarihli mektubunda; Engels'in Lavros'a yazdığı 1875.XI.12-17 tarihli çok etkili mektubunda, Sosyal Darwinizmle ilgili yıkıcı bir eleştiri yapmaktadır. Burada Sosyal Darwinistleri her şeyden önce kötü ekonomist olarak ve ancak ondan sonra kötü doğa araştırmacıları olarak eleştirmek gerektiğini vurgulamaktadır.

burada bilgilerin daha basit yüzeyselliğinden de fazlası söz konusudur. Biyoloji Nietzsche'nin yönteminin önemli bir öğesini temellendirmek, somutlaştırmak için kullandığı araçlardan biridir. Yöntemin kendisi doğal olarak Nietzsche'den çok önce doğmuştur. Gericilik, biyolojik-toplumsal kuramda (kuşkusuz ikisinin kurallara uygun olarak bir araya gelmesi rastlantı değildir), "biyolojik yasa", toplum, ahlâk vb. alanlarda çeşitli sonuçlar çıkartılan temel olarak –"organik" restorasyon felsefesinde, "varlık için girişilen savaşımda", "Sosyal Darwinizmde" toplum, ahlâk vb. alanlarda çeşitli sonuçlar çıkartılan temel olarak–, her zaman karşımıza çıkar. Aslında iş tersinedir. Restorasyonun, toplumun –mantıklı ya da ontolojik olarak–, her türlü devrimi *a priori* dışlayan bir kavramını yaratmak gereksiniminden, "organik olarak" bu felsefenin analojinin bilimsel olanakları ya da nedenselleştirilmesi konusunda kafa yorabilmek için kendisine daha sonra temel edineceği bir konsept doğmuştur. Eğer ondan –Adam Müller'den Othmar Spannig'e dek–, bir ölçüde çekicilik görüntüsü altında uygun gerici sonuçlar çıkarılabiliyorsa her analoji iyidir. Bilimsel olarak bu yöntem Menenius Agrippa'nın ünlü masalından beri fazla gelişmemiştir.

Nietzsche zamanında toplumsal süreçlerin gericilere özgü bir biçimde görüşülmesine temel oluşturacak bir ideolojik dayanak olarak "Sosyal Darwinizm" ortaya çıkmıştır. Gerici nitelemesi, ilgili düşünürün, örneğin Almanya'da F. A. Lange'nin kendisini öznel bakımdan ilericiliğe bağlı görmesi gibi durumlarda da doğrudur. Ancak, bu düşünürlerin yolunu toplumsal olguları incelemeye çıkarmayan, ama tam tersine bu tür bir somut bilgiye uzak düşüren –çünkü "var oluş için savaşımın" "genel yasası" her dönemde her olayı aynı biçimde açıkladığı için, yani hiçbir şeyi açıklamadığı için–, bir yöntem seçerek, bu yöntemle batan liberalizm eğilimini destekliyorlardı: Sınıf savaşının yerine toplumun "hareket yasalarının" çeşit çeşit, keyfî olarak bulunup buluşturulmuş biçimlerini yer-

leştirmişlerdi.[75] Nietzsche literatüründe bir ara Nietzsche'yi Darwinci olarak görmenin doğru olup olmadığı ve ne ölçüde doğru olduğu konusunda ateşli tartışmalar yapılmıştır. Bize kalırsa bu boş bir tartışmadır. İlkin Nietzsche hiçbir zaman yukarıda karakterize edildiği anlamda "Sosyal Darwinisten" daha öte biri olmadığı için. İkincisi, şu yüzden, özellikle de Nietzsche'nin Darwinizmle ilişkisinin doğal bilimlerde keşifler, bilgiler onun düşüncesini belli yollara yönelttiği ve belli bir takım sorunlarla karşılaştırdığı için değil de, tam tersine sosyalizme karşı savaşının gelişiminin her türlü tekil doğabilimsel tutumunu belirlediğini gösterdiği için. Kendisine benzeyen çağdaşlarından yalnızca, "doğabilimsel" temellendirmenin ilkesel keyfiliğinin onda özellikle kinik bir açıklıkla ortaya çıkması ve kendisini nesnelcilik olarak bilimsel (çoğu kez sahte bilimsel) aygıtlarla (donanımlarla) maskelememesi bakımından ayrılmaktadır.

Nietzsche'nin eskiçağ toplumunu nasıl yorumladığına ilişkin çözümlememizi anımsayanlar, örneğin yarışma'nın, Eris'in vb., "Sosyal Darwinizm"in onun anlayışını güçlü bir biçimde etkilediğini fark edebilecektir. Buna uygun olarak Nietzsche bu dönemde Darwinizmi olumlayıcı anlamda belirginleştirir. Nietzsche örneğin D. F. Strauss'un genel olarak Darwinizmi yücelttiğini, ama onu tutarlı olarak ahlâkî problemlerde kullanmaya cesaret edemeyişini yüzüne vurmaktadır.[76] O kendisi de kimi zaman büsbütün kendiliğinden anlaşılır bir biçimde Darwinizmden alınmış belli bir takım imgeleri kimi olguları açıklamak için kullanır: "İmgelerle düşünmekle ilgili olarak da Darwinizm haklıdır: Daha güçlü imge daha zayıf olanları dışarıya atmaktadır."[77] *Menschliches Allzumenschliches* döneminde Darwinizmin rolü Nietzsche için çok daha

[75] I. 220. Vd.
[76] X. 137.
[77] V. 285.

azdır. Onunla polemiğe girişmez, ama açıklamalarında çok daha seyrek olarak kullanır. Eğer burada bu geçiş döneminin bizim tarafımızdan belirginleştirilmiş olan gelişim-kuramıyla ilgili eğilimlerini düşünecek olursak bu geri plana sıkıştırma işlemi anlaşılır hale gelecektir. Yalnızca, Nietzsche bu hayallerin ötesine geçtiğinde daha keskin, daha itici bir tutum sergileyecektir. Darwin'e ve Darwinizme karşı. Daha *Fröchliche Wissenschaft*'ta Darwinizmin plebyen karakteriyle alay etmektedir: "Bütün İngiliz Darwinizminin çevresinde İngiliz aşırı nüfus yoğunluğunun küçük insan kokusu, açlık ve yoksulluk olarak boğucu havası uçuşmakta." Ama bu *argumentumad hominem* (ilgili kişinin kendisine ilişkin olarak –ç.n.) yalnızca ilkesel bir yadsımayı getirmektedir: "Varoluş için savaşım yalnızca bir *istisnadır*, yaşam iradesinin geçici sınırlanışıdır: Her yerde ağır basmak için, büyümek için, iktidara erişmeye yönelik irade anlamında büyük ve küçük savaştır ki bu yaşam iradesidir."[78]

Ama bu deyişin asıl anlamı yalnızca gerçek motiflerinin Nietzsche'ye özgü açıklıkla dile geldiği son eserlerinde ve çözümlemelerinde incelenebilir. *Götzen Dämmerung*'da ve *Wille zur Macht*'ta şimdi artık açıkça –yeni– Darwinizme karşıtlığının belirleyici motiflerini açıklamaktadır. Nietzsche'nin sıradan "sosyal Darwinistlerle" benzerliği ve farklılığı burada da açıkça dile gelmektedir. İçlerinden hiçbiri doğal gelişmenin olgularının kendisine bakmaz da (onları) "*oluş* için savaşımın içi boş deyişi" olarak (Marx) burjuvazinin ve proletaryanın sınıf savaşında kendilerine gün ve gelecek olarak sunulan perspektife ilişkin değerlendirmeler açısından kullanılır. Kapitalizmin sıradan "Darwinci" savunuları, 1860 sonrası çağın yüzeysel olarak gerçekleştirilmiş deneyimlerinden yola çıkarlar; sanırlar ki eğer var oluş için savaşım toplumsal etki-

[78] VIII. 128.

sini engelle karşılaşmaksızın dile getirirse, o zaman kesinlikle "güçlülerin" (kapitalistler) zaferiyle son bulacaktır. Nietzsche'nin kuşkucu-kötümser eleştirisi burada dile gelir. Toplumsal "varoluş savaşının" "normal" koşulları kaçınılmaz bir biçimde "zayıfların" (işçilerin, yığınların, sosyalizmin) iktidar olmasına yardım eder. Bunu engellemek için büsbütün özel tedbirler almak gerekir. Nietzsche burada yalnızca etiğinde olduğu gibi emperyalist barbarlığın "peygamberi" değil, bunun da ötesinde proletaryanın yükselişini engelleyecek yeni tip iktidar biçimlerini aramaktadır. Vurgu "yeni" sözcüğü üzerindedir; çünkü Nietzsche gördüğümüz üzere o çağda uygulanan ezme girişimlerine karşı çok kuşkucudur (sosyalist yaşam dibe vurmuştur); o çağın kapitalistlerinin, politik tutucuların bu tür bir işi başaracaklarına inanmaz. Bu iş için özellikle de uygun olanlar, bilinçli olarak yetiştirilmeleri gereği Nietzsche etiğinin ana düşüncesi olan "yeryüzünün efendileri"dir. (Burada Nietzsche'nin yalnızca emperyalizmi değil, onunla birlikte faşizmi de öncelediğini görmek olanağı vardır; bu doğal olarak nispeten olsa bile somut biçimde değil de salt mitsel genellik içinde vuku bulabilirdi.) Madem ki burada Nietzsche ile kapitalizmin sıradan dolaysız savunucuları arasındaki keskin çelişkiye işaret ettik, Darwinizme ilişkin ortak yöntemlere de kısaca işaret etmemiz gerekir: Biri bile Darwinizmin doğruluğu ve toplumsal olgulara ilişkin uyarlanışının yüzeysel incelemesinden yola çıkmaz da her ikisi de kendi politik amaçlarından ve bunların perspektiflerinden yola çıkar. Demek, son çözümlemede ister sıradan savunular sınırlı bir iyimserlikle Darwin'i olumlasın, isterse Nietzsche'nin az önce işaret edilen kuşkuculuğu sonucu Darwin'i yadsısın ve ona karşı savaşsın yine de aynı yöntem söz konusudur. Her iki olayda da Darwinizm proletaryaya karşı ideolojik savaşta salt mitolojikleştirilmiş bir bahanedir.

Nietzsche bu tür düşünceler, ölçüp biçmeler anlamında *Götzendämmerung*'da şunu Darwin'in yüzüne vurur: "Dar-

win ruhu unutmuştur (–bu bir İngiliz işidir), *zayıfların daha çok ruhu vardır*... Ruhu eğer ona gereksinimimiz varsa hesaba katıyoruz – eğer artık gereksinim duymuyorsak onu yitiririz. Gücü olan ruh ile uğraşmaz ("Sal gitsin! – diye düşünüyorlar bugün Almanya'da –, yine de bize kalır *imparatorluk*..." Ruh derken bundan, görüleceği üzere sakınganlığı, sabrı, hileyi, gibi davranmayı, kendine büyük ölçüde egemen olmayı, *mimikri* denen her şeyi anlıyorum (bu sonuncuya erdemin büyük bölümü de dâhildir)". Bundan önceki çözümlemelerde daha önce gördüğümüz üzere Nietzsche var oluş savaşımının genel bir olgu olduğunu kuşkuyla karşılamaktadır: İktidara yönelik irade geneldir, o yalnızca istisnaî bir vakadır. Buna şimdi çağdaşlarının sosyal Darwinizminin ilkesel olarak yadsınması eklenmektedir; oysa bu onda doğal olarak Darwinizmin ta kendisi olarak belirmektedir: "Ancak böyle bir savaşımın var olduğu varsayılırsa –ve bununla gerçekten de karşılaşılırsa–, bu "ne yazık ki Darwin'in okulunun düşündüğünün tersine sonuçlanır ve onunla birlikte istenmesi doğru olurmuş gibi gelir; yani güçlüler, ayrıcalıklılar, mutlu istisnalar aleyhine. *Türler* yetkin bir biçimde büyümezler: Zayıflar her zaman güçlüleri yeniden alt ederler – çünkü sayıca çok olan, daha *akıllı* olanlar da onlardır ..."[79]

Wille zur Macht'ta bu problemi ayrıntılarıyla ele alır. Yinelemelerden kaçınmak için yalnızca bu çözümlemeleri bütünleyen, emperyalist dönemde tabiî ki savaşçı gerici dünya görüşünün gelişimi açısından büyük ölçüde hesaba katılan motifleri belirginleştireceğiz. Nietzsche, Darwin'le karşıtlığını üç noktada özetler: Birinci tez: İnsan bir tür olarak *ilerleme göstermiyor*. Tür düzeyi yükselmiyor."[80] Bu kuramın az önce alıntılanan toplumsal çözümlemelerden çıkarsandığı açıktır: Sınıf savaşı (varoluş için savaşım) bile otomatik olarak Ni-

[79] XVI. 147.

[80] A.g.e.

etzsche'nin arzuladığı daha yüce insan tipini yaratmadığı için doğanın ve toplumun gelişme yasası olamaz. Ama bunun da ötesinde Nietzcshe'nin kuramı gerici geleceğe işaret etmektedir: İnsanlığın doruk ürünleri aynı değerdedir ve toplumun kendiliğinden dinamiği onları ancak bozabilir, mahvedebilir; öyle kurumların yaratılmasına gereksinim vardır ki, bunlar yardımıyla doğanın bu doruk ürünleri yalnızca sağlam kalmakla yetinmesinler, sistematik bir biçimde yetiştirilebilsinler. İşte size faşist ırk kuramı ve onun özellikle pratik kullanımı için bir yöntembilimsel "model"; Nietzsche'nin ideolojisinin Hitlerizmin dünya görüşüne ilişkin önemi, bunu Nietzsche'nin ırk kuramına uygulanmış olması değil de Chamberlaine'e özgü olana uygulanmış olmasıdır; bu ikisinin farklılığını daha önce göstermiştik.

Bir sonraki, üst düzey tipin kırılganlığına ve tehlike altında olduğuna ilişkin kuram aynı ölçüp biçmeler temelinde, genel olarak toparlanacak olursa doğada ve tarihteki her gelişmeyi yadsır. Nietzsche diyor ki: "İnsan bütün öteki hayvanlara bakıldığında bir tür olarak gelişme göstermiyor. Hayvan ve bitki dünyasının tümü alt düzeydekilerin yanından üst düzeydekilerin yanına çıkmıyor... da her şey aynı anda oluyor ve birbirinin üstüne çıkıyor ve karman çorman bir biçimde ve de birbirlerine karşın oluyor."[81] Bu kuram da her ne denli nesnel olarak en vülger anti-Darwinist gerekçeyi aşmıyorsa da yine de emperyalist gerici dünya görüşünün açımlanışında büyük bir önem kazanıyor. Nietzsche'nin dolaysız savunusunda Schopenhauer'i aştığını görmüştük ve bu konuda ana nokta dolaysız savununun tarihselleştirilmesidir. Yine göstermiştik ki içi boşaltılmış söz çeşitlemesinin nedeni savununun yönteminde gizlidir: Bunu, şimdi artık baş düşmanın burjuva ilerleme düşüncesi değil (buna karşı her tarihselliğin Schopenha-

[81] A.g.e., 148.

uer usulü yadsınışı hizmet etmiş olabilir), kapitalist toplumun ötelerine işaret eden sosyalist ilerleme düşüncesinin baş düşman olması belirlemektedir. Bu diyalektik tarihsel anlayışla, irrasyonalizmin başka, ama yine onun gibi aynen tarihselmiş gibi görünen gerçeklik açıklamasını –eğer çağdaş kalmak istiyorsa ve gerici bir anlayışla etki yaratmak istiyorsa–, karşı karşıya getirmesi gerekiyordu. Ancak, gerici içeriğin kapitalist toplumun savunu davasındaki yolunu –insanlığın gelişiminin aşılmaz doruğu ve son noktası olarak–, aynı zamanda tarih, gelişme, ilerlemenin bitişine çıkarması gerekiyordu. Görünüşten ibaret bu birlikte gelişme –yönünü bu nesnel gerçeklikten saptıran–, çağın gereksinimleriyle, bunun yanı sıra tarihin doğada ve toplumda, içinde yalnızca başka gerici gelişme içerikleri ve amaçlarının belirmeyeceği, gelişmenin kendisinin mitsel sunumda kendi kendini çözdüğü, kendi kendisine ortadan kaldırdığı türden bir mitselleştirmedir: Bu konu irrasyonalist Nietzsche'nin en temel entelektüel başarısıdır.

Üçüncü tez bizim için artık hiçbir yenilik içermiyor. Nietzsche bunda her şeyden önce "sosyal Darwinci", kendi deyişiyle insanın "evcilleştirilmesinde", barbar içgüdülerin ehlileştirilmesinde Darwin öğretisinin toplumun gelişmesine ilişkin önemli kullanım alanları görmüş olan liberal yorumculara (örneğin Spencer) karşı çıkar. Nietzsche diyor ki: "İnsanın evcilleştirilmesi ('kültür') derinlere işlemiyor... Derinlere işlediği yerde, hemen o an yozlaşacaktır (Hıristiyan tipi). 'Vahşi' insan (ya da ahlâkî terimlerle belirtilirse) *Kötü* insan doğaya geri dönüş – ve belli anlamda insanın inşası, 'kültür' denen şeyden kurtulup *iyileşmesi*..."[82] Nietzsche'nin, liberal savunular karşısında, içgüdülerin insanileşmesinin kapitalizmde gerçekten de derinlere işleyecek bir şey olmaması öl-

[82] VII. 237.vd.

çüsünde hakkı vardır; ama özellikle de burada, Spencer'in de, Nietzsche'nin de hiç istisnasız toplumsal ideallerini Darwinizme yansıtmakta olmalarında değil de ondan bilgi edinmemelerinde açıkça kendini gösterir. Ayrıca Nietzsche'de yeniden –aforistik biçime de karşın olmak üzere de–, tabiî ki dallanıp budaklandığı yerlerinin ancak gerçek toplumsal orta noktadan bakıldığında görünür hale gelebileceği, tam anlamıyla sistematik bir düşünce bağlantısıyla karşı karşıyayız.

Burada betimlediğimiz yöntemi Nietzsche'nin bütün doğa felsefesi bildirgelerinde tam olarak izleyebiliyoruz. Bunlar emperyalist dönemin felsefesi açısından şu ölçüde, Nietzsche'nin gözü pekliği, kinizme dek vardırdığı tutarlılığı onu burada da, yalnızca çok daha sonraları açıkça ortaya çıkan yöntemler ve kuramların öncüsü kıldığı için büyük önem taşır. Daha 80'li yıllarda kararlı bir biçimde bütün doğa bilimleri kategorilerinin mitselleştirilmesi işine girişir; toplum felsefesinin ana ilkelerinin kararlı bir biçimde doğa olaylarında izdüşümünü çıkarır ve ondan sonra onlarda yazılanları okur ve bununla da görüşlerine olağanüstü genel dünya yasalarının belirme biçimleri olarak "kozmik" bir geri plan sağlar. Bu yönteme örnek olarak *Jenseit von Gut Böse*'den yaygın üne sahip bir yeri alıntılayacağım, burada Nietzsche sömürünün sona erdirilemeyeceğini, masumiyetini, olumlanmaya layık özelliğini –yukarıda ana çizgileri verilen yöntemin ruhuna uygun olarak– sömürüde her yaşamın ve bu yüzden de doğal olarak her toplumsal varlığın bile hiç yadsınmayacak biçimde temel, genel yasallığını göstererek kanıtlayacağını düşünmektedir. "Burada –diyerek çözümleme yapıyor Nietzsche–, tam anlamıyla işin derinlerine inmek gerekir ve her türlü duygusal zayıflıktan sakınmak gerekir; yaşamın kendisi aslında yabancının ve daha zayıf olanın özümsenmesi, incitilmesi, alt edilmesi, baskı, sertlik, kendine özgü biçimlerin başkalarına da dayatılması, kucaklanıp benimsenmesi ve en azından, en hafif biçimiyle, sömürü... 'Sömürü' çürümüş ya da yetkin olmayan ve il-

kel toplumun kendisi değildir: Organik bir temel işlev olarak canlının özüne ilişkindir, aslında iktidar olmaya uğraşan iradenin bir sonucudur, ki bu özellikle de yaşama iradesidir."[83]

Eğer bir kez bu yöntem artık bulunmuşsa, o zaman tıpkı her canlının ve cansızın iktidara ulaşmaya çabalayan irade olgusu olduğunu öne süren, Schopenhauer'de de irade belirtisi olarak gördüğümüz dünya görüşü bir oyun oynarcasına kolayca ortaya çıkar; temel ilkenin mitsel bir biçimde somutlaştırılması, pratikte aynı keyfilik geçerlilik kazandığı için daha önce ele almış olduğumuz somutlaştırmaları yanı sıra getirir. Bu durumda bedenin kendisi "iktidar oluşumudur",[84] böylece o savlanan "doğa yasaları", iktidar ilişkilerinin "formülleri"dir;[85] iktidara erişmeye çabalayan irade bütün fiziğe böyle egemen olur: "Benim görüşüme göre her spesifik beden bütün alanı fethetmeye ve gücünü (iktidara ulaşmak isteyen irade) yaymaya çabalar ve yayılışını engelleyen şeyi bir yana iter. Ama durmaksızın başka bedenlerin benzer çabalarıyla çarpışır ve sonunda da kendisiyle yeterince yakın olanlarla bir düzen oluşturur ('birleşir'): *–böylece de iktidara ulaşmak için bir bağlaşma oluştururlar.* Ve süreç devam eder..."[86] Ve bu böyle sürüp gider. Nietzsche *Jenseit von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] adlı eserinde ise doğa felsefesine ilişkin programını formüle eder, fakat bunu doğrulanmasıyla ilgili birkaç çekinceyle yapar –ki bunların çoğu daha sonraki notlarında büsbütün eksiktir– "İçinden bakıldığında dünya, 'kavranabilir karakteri' bakımından belirlenmiş ve işaretlenmiş dünya – özellikle de iktidara ulaşmaya çabalayan iradedir ve bunun dışında bir hiçtir."[87]

---

[83] XVI. 126.
[84] XIII. 82.
[85] XVI. 114.
[86] VII. 58.
[87] Baumler: *a.g.e.* 79.

Tüm bu eğilimler Nietzsche'nin felsefesinin en içsel düşüncesi çevresinde kümelenir, "edebi dönüş" öğretisi çevresinde. Bu öğreti – sahte bilimsellik ve yabanıl fantastik karışımı olarak –, Nietzsche'nin pek çok açıklamasını büyük bir kargaşaya sürükler. Hattâ Bäumler[88] özellikle bunu Nietzsche'nin "otantik" faşist sisteminden ayıklamak ister. Bu açıdan bakıldığında da tam bir haklılıkla yapmıştır bunu. O yüzden gerçekten de edebî dönüş Nietzsche'nin düşünce sistemi için, belirleyici toplumsal işlevi olan şeyi, işte bunu, tarihin ilkesel olarak yeni bir şey yaratmaya yetenekli olduğunu yadsımak için (sınıf toplumundan sonra sosyalizm), "nasyonal sosyalist dünya görüşü", eksiksiz bir telafiye karşılık gelir: "Üçüncü İmparatorluk" bu değişmeden kalan ırksal-güçlerin ancak bilinçli bir biçimde yarattığı bir yenilemesi olduğunu öne süren "Irkın değişmezliği" dogmasıdır bu. Başka burjuva yorumculara göre, hemen hemen hiç giderilemeyen şu güçlük çıkar ortaya: Edebî bir biçimde durmaksızın edebi dönüş düşüncesinden masum bir entelektüel–maslahat yaratmanın güçlüğü. Örneğin Kaufmann[89] bunu ânın yüceltilmesi olarak görmektedir (hattâ Faust ile arasında koşutluk kurar) ya da yetiştirme aracı olarak; Nietzsche'nin ne amaçla yetiştirmek istediğini her zaman suskunlukla geçiştirerek.

Nietzsche'nin kendisinde edebî dönüş kavramı, belirleyici bir biçimde *oluş* (*Werden*) kavramını dengeleyen bir kavramdır. Bu dengelemenin gereği ise *oluş*'un (kapitalist sistemde) eğer Nietzsche'nin sisteminde yerine getirdiği işleve sâdık kalmak istiyorsa yeni hiçbir şey yaratmamasının sağlanmasıdır. Nietzsche'nin *oluş*'u görünüşte-harekete-dönüştürme ve ona mutlak iktidara ulaşmaya çabalayan iradenin "sonsuz kozmik" yasallığı içerisinde değişiklikler yaratma rolünü ver-

[88] Kaufmann: W. A. Nietzsche, Princeton. 1950. 282, 286 vb.
[89] XII. 61.

meye ilişkin eğilimini daha önce görmüştük. Edebî dönüş bu sınırları daha da daraltır: Yeni bir şeyin "kozmik bir biçimde" doğması olanaksızdır. "Kısır döngü – diye yazıyor Nietzsche, daha *Fröchliche Wissenschaft* döneminde –, *olmuş* bir şey gibi bir şey değildir de, kadim yasadır, tıpkı *sabit güç*, istisna ve aşılma olmaksızın kadim-yasa olduğu gibi. Her oluş kısır döngünün ve güç niteliğinin içindedir."[90] Daha sonraki taslakların en ayrıntılı yerlerinden biri bu konuda temiz bir tablo çizer. Nietzsche'nin[91] buna ilişkin doğabilimsel olduğu savlanan ölçüp biçmeleri bizi burada pek ilgilendirmiyor; bunlar, olup olacağı bu alana yönelik olarak yaptığı başka gezintilerdir. Çıkarılan sonuçlar çok daha önemlidir: Nietzsche dünyada yeni bir şeyin doğuşunu kabul eden her kişiyi teolog olarak görmektedir. "Bu düşünce –yani dünyanın bilerek bir amaçtan *sapması*, hattâ bir iki kısır döngüye girişini de yapay bir biçimde engelleyebileceği düşüncesi– dünyaya *sonsuz yenilik*'e yönelik bir yeti göstermesi buyruğu vermek isteyen, yani nihaî olmayan, belirlenmiş, değişmeksizin-aynı-biçimde-büyük "*dünya*" gibi bir güce *sonsuz yenilik*'e yönelik bir yeti göstermesi buyruğu vermek isteyenler, biçimlerini ve durumunu *sonu gelmez* bir biçimde yeniden oluşturması için gereken mucizevî yeti buyruğu vermek isteyenlerdir. Dünyanın buna göre, her ne denli artık tanrı olmasa da, yine de tanrısal bir yaratıcı gücü, sonsuz değişim gücü vardır; keyfi olarak eski biçimine dönmeyi kendisine yasaklamaktadır; bunun için yalnızca kendisini her türlü yinelemeden alıkoyacak niyeti değil, araçları da vardır.[92]

Nietzsche'nin etiğinde gerilimi oluş üzerine yerleştirdik.

---

[90] "Kendimiz için bir sonsuz yağmur kavramı oluşmasına izin vermeyiz, çünkü 'güç' kavramıyla bağdaştırılamaz. Demek, – dünyanın sonsuz yeniliğe yönelik kapasitesi yoktur." XVI. 397.

[91] XVI. 396. vd.

[92] A.g.e., 101.

Sanırız ki haklı olarak yaptık bunu, çünkü bu etiğin motivasyonu doğrudan doğruya kendi içinde gizlidir, özellikle de devrimci jestlerinin, örneğin her değerin, kendi değerinde değişiklik yapılmasının. Ahlâkın "ebedî buyruklarının" kazınmış olduğu eski ahlâk "levhalarını" parçalamak için Nietzsche –kendisinin sık sık Herakleitos'a göndermede bulunduğu–, felsefî koçbaşı olarak *oluş*'u kullanır: "Oluş'un masumiyeti" Nietzsche'nin aktivizminin, savaşçı gericiliğinin dolaysız önkoşuludur; Schopenhauer'in kötümserliğini aştığı savaşçı gericiliğinin. Nietzsche'nin oluş'unun bu yüzden Schopenhauer'in "olgu dünyası"nın tümüyle anlamsız, besbelli ki yalnızca görünüşteki hareketliliğinin ötesine geçmesi gerekir. Ancak tüm bunların salt uvertür olabileceği konusu Nietzsche felsefesinin en derin özünde gizlidir; *Zarathustra*'nın kuruluşunu anımsayalım: İlk bölümde her şeye oluş düşüncesi egemendir, örneğin insanüstü insanın yaratılışına ilişkin çağrı, ama bunu doruğuna çıkaran kapanış bölümünde, yani *Mahmur Şarkı*'da özdeşin geri dönüşü belirir. (Bu temel yapıda geri dönüş düşüncesi epizodik olarak daha önce de birkaç kez ortaya çıkar.) Ama Bäumler eğer burada, iktidara ulaşmaya çabalayan iradeyle bir çelişme seziyorsa Nietzsche'nin sisteminin gerçek hiyerarşisi konusunda çok yüzeysel olarak ve Nietzsche karşıtı olarak düşünmektedir. Nietzsche burada sisteminin gerçek hiyerarşisi konusunun tam anlamıyla farkındadır. *Wille zur Macht*'ta diyor ki: "*Oluş*'un üstüne varlığın karakterinin damgasını basmak –bu *iktidara ulaşmaya çabalayan iradenin doruk noktasıdır... Her şeyin dönüp geri gelişi, bu oluş dünyasının* en aşırı biçimde *varlık dünyasına yaklaşmasıdır*–; *gözlemin doruk noktasıdır*."[93] Gerçi Nietzsche için her oluşun iktidara ulaşmaya çabalayan iradenin itici gücü olması bir yana, kendi başına –tıpkı Schopenhauer'in iradesi gibi–, olmayan bir şeydir; "her halükârda gelişmeye ne-

[93] A.g.e., 155.

den olan *şeyi*, gelişime ilişkin olarak yapılan araştırma ile yeniden bulmak olanaksızdır; oluş sürecinde olduğu biçimde anlamaya kalkışmayalım bunu, hattâ *olmuş* bir şey olarak anlamaya hiç!"[94] Burada her *oluş*'un, Nietzsche'de tarihsel olan her şeyin ne denli yüzeysel olduğunu görüyoruz: "Ebedî" ilkelerin belirme biçimidir salt.

Bu hiyerarşi doğal olarak –mantıksal olarak bakıldığında– kendi içinde kaba bir biçimde çelişiktir; iktidara ulaşmaya çabalayan irade'nin en büyük başarısıdır; denebilir ki sonsuz geri dönüşten söz eden mitos, içinde pitoresk, konturları olmayan eklektiği birleştirmektedir. Ama iki aşırı ucun, sosyalizme karşı savaş tutumu bakımından işlevi aynıdır; bu savaşın acımasız bir biçimde sonuna dek sürdürülmesinde her türlü ahlâkî engelin kaldırılmasıdır. Nietzsche'nin sınırsız özgürlüğü görmüş olduğumuz gibi "yeryüzü efendileri" için şu ilkeyi yaratır: "Her şey serbest"; kaderci kaçınılmazlığın yolu onda yine bu aynı sonuca çıkar. "*Götzendämmerung*"da Nietzsche büsbütün aynı anlamda şu soruyu sorar: "Bizim *tek* öğretimiz ne olabilir? İnsana özelliklerini ne tanrı, ne de toplum, ne anababası, ne de öncülleri, ne de *onun kendisi, hiçbir şey vermez*. Var olmaktan, şöyle ya da böyle bir doğaya sahip olmaktan, şu biçim koşullarda bu çevrede olmasından *hiç kimse* sorumlu değildir. Varlığının mukadderatımsılığı bir zamanlar olan ve olacak olan mukadderatımsılıktan ayırt edilemez... İnsan mukadderattır, bütünün parçasıdır, bütünün *içindedir* – varlığımızı yargılayabilecek hiçbir şey yoktur, ölçebilecek, karşılaştırma yapabilecek, mahkûm edebilecek hiçbir şey yoktur... *ama bütünün dışında hiçbir şey yoktur*! Oluşun masumiyeti ancak bununla yeniden yerini bulur..."[95] Ve ebedî geridönüşün dolaysız savunusundaki, ahlâkî işlev tümüyle aynıdır. Ve filozof edebî dönüşün *Zarathustra*'daki kesin bildirisi-

[94] VIII. 100. vd.
[95] VI. 462.

ni, gerçekten de birden aydınlanan "en kaba insana" Nietzsche'nin bilgeliğini söyleterek yerleştirir: "Yaşam bu muydu?" diyeceğim ileride ölüme. "Haydi öyleyse! Bir kez daha!"[96]

Demek ki, Nietzsche felsefesinin merkezinde yer alan bu motif bakımından –mantıksal olarak bağdaştırılamayan–, düşünce dizileri içeriksel bir birlik olarak yerleşmektedir: "Oluş'un masumiyetinde" Nietzsche'nin sahte devrimi, burjuvaların "*güvenli*ğin" liberal çağından, "büyük politikanın", yeryüzü efendilerinin egemenliği için yapılacak savaşlar çağına geçiş doğar. Ancak değer değişikliği coşkusunun büsbütün abartılmasının yanı sıra bu dönüşüm de, özellikle sahte devrimdir, devrimci jestlerle süslenmiş olarak kapitalizmin gerici içeriğinin artırılmasıdır salt. Edebî dönüşün işlevi ise bu mitosun nihaî anlamını belirtmektir: Bu biçimde yaratılmış olan barbar-tiranca toplumsal düzenin kesin olarak bilinçli gelişimi – şimdiye dek tarih boyunca hep çabalanan, çoğunlukla dibe vuran ve ancak ara sıra kısmen başarıya ulaşan şeydir. Eğer şimdi tutup da bu düşünce sisteminin yöntembilimsel yapısına bakacak olursak, bu sistemin tam anlamıyla Hitler'inkine karşılık geldiğini görürüz; gerçekten de adı geçen bu kişide, yani Hitler'de yeni bir bütünleyici öğe olarak sonsuz geri dönüşün yerine konmuş biçimiyle Chamberlain'in ırk kuramı vardır. Demek ki Nietzsche'nin Hitlerizme düşünsel yakınlığını Bäumler'in ya da Rosenberg'in sahte savlarını, çarpıtmasını vb. yadsıyarak silmek olanaksızdır: Bu yakınlık nesnel bakımdan bunların düşlediğinden çok daha büyüktür.

[96] VIII. 83.

VI.

epistemolojide
savaşçı gericiliğin önder filozofu

Büyüyen ve büyürken giderek daha da eleştiriden uzak duruma gelen mitos gereksiniminde burjuvazinin çöküş dönemi açıkça dile gelmektedir: Gerçek gelişimin karşısına, burjuva mitosların sahteleşmiş nesnelliğinin arzuladığı düşler konmaktadır, oysa kalkınma çağının dünya görüşü sistemleri feodal efsanelere karşılık olarak özellikle de doğa ve tarihin hakiki gelişme eğilimlerine göndermede bulunmayı denemiştir.

Nietzsche'nin özel konumunu belirleyen, mitos yaratmada genel burjuva gelişiminin ancak I. Dünya Savaşı sonunda, yaklaşık olarak belki de Spengler'de yeniden ulaşabildiği gözü pek kaygısızlıktır. *Götzendämmerung*'da alaycı polemiği "gerçek dünya"ya karşı yönelir ve çıkarsamaları, "en uzun yanılgının sonunu", "insanlığın doruk noktasını" ilân eden maddelerde doruğuna ulaşır: "Gerçek dünyayı sildik: Geride hangi dünya kaldı? Görünüşteki dünya mı? *Ama hayır! Gerçek dünyayla görünüştekini de sildik.*"[97]

[97] A.g.e., 142.

Ama Nietzsche sadece epistemolojik belirlemelerle yetinmez. Onun için bütün epistemolojisi, sosyalizme karşı sürdürdüğü başlıca savaşında kullandığı silâhlardan biridir yalnızca. Bu yüzden, tutarlı olarak aynı eserde "*immanens*"ten [Lat.; içkin-mündemiç, –*ed.*] anladığı şeyin toplumsal olarak somut belirlemesini sunar; yani bundan yalnızca –epistemolojik olarak–, imgeler dünyasını anlamakla kalmaz, ondan ayrılmaz bir biçimde genel olarak her çağa özgü toplumsal durumu anlar; somut olarak belirtecek olursak kapitalizmi. Ve bu "*immanens*"in ötesine geçen herkes onun gözünde felsefî olarak küçümsenecek bir gericidir. Önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi doğal olarak Hıristiyanları ve sosyalistleri ve aynı biçimde "*transandans*"ın [içkinin tersi, aşkın, –*ed.*] temsilcilerini, gericileri, felsefî ve ahlâkî olarak küçümsenmeye lâyık kişiler olarak sunar. "Ama o zaman da –diyor Nietzsche–, Hıristiyan 'dünyayı' yargılarken, karalayıp kirletirken de *toplumu* karalayan, kirleten bir sosyalist işçinin içgüdüsüyle davranır; hattâ kendisinin 'son yargısı' da intikamın tatlı tesellisidir – sosyalist işçinin de beklediği, ancak biraz uzaklarda olduğunu düşündüğü devrim... 'Öte dünya'nın kendisi – eğer öte dünya, bu dünyayı kirletecek bir âlet olmasaydı neye yarardı ki?.."[98] Son çözümlemede emperyalizmin burjuva felsefesinin her "*immanens*"i epistemolojisinden kapitalist toplumun "sonsuz geçerliliğini" çıkarsamak için bu amaca hizmet eder. Nietzsche'nin özel önemi emperyalist felsefenin bu ortak düşüncesini karşı konulmaz, telkin edici paradokslarla açıkça belirtmesindedir ve böylece bilgikuramında da savaşçı gericiliğin önder filozofu olacaktır.

Nietzsche'nin ayrıntılara inen epistemolojik açıklamaları pek ilginç değildir. Burada yalnızca Nietzsche'nin kendine özgü tarihsel karakterinin dile geldiği öğelerden alıntı yapacağız. Nietzsche'nin kendi modern emperyalizmini ve bilmesin-

[98] X. 32.

lerciliğini Herakleitos'a dayandırması bu tür bir motiftir. Bu onun bilmesinlerciliğine kuru bilimselliğin ötesine geçen, dünya görüşü karakteri verir ve böylece de agnostisizminin mitos yaratma biçimine dönüşmesini kolaylaştırır. (Özellikle de faşist yandaşlarının, örneğin Bäumler'in onun kökenini Herakleitos'a yerleştirmesinde şaşılacak bir şey yoktur; böylece onu kendisinin de dahil olduğu burjuva felsefesinin kolayca üstüne çıkarmak olanağı doğacak ve "Hitler"in "yapayalnız" öncüsü olacaktır.)

Ancak, öte yandan Herakleitos yorumlarında ekol örneğini –gericilerin elinde diyalektiğin sorunlarından irrasyonalizmin mitoslarının oluştuğu konusundaki genel anlayışımız–, ele alacak olursak bu daha da ders alınası bir şey olacaktır. *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Yunanlıların Trajik Döneminde Felsefe, 1872-73) adındaki incelemesine yazdığı notlarında Nietzsche, Herakleitos diyalektiğinin merkezinde yer alan tezlerden birine: "Her şey her zaman çelişkisini içinde barındırır" tezine ve Aristoteles'in bu teze karşı sürdürdüğü polemiğe dönüş yapar. Yorumu çok karakteristiktir: "Herakleitos'un krallara özgü mülkü, sezgisel düşüncenin en yüce düzeydeki gücüdür; kavramlarda ve mantık kombinasyonlarında gerçekleşen öteki düşünce biçimine karşılık, yani akıl-a karşı soğuk, duygusuz, hattâ düşman gibi görünen ve sezgisel yoldan elde edilen gerçeklikle çelişiyorsa bundan neredeyse sevinç duyar."[99] Şunu görüyoruz: Nietzsche aklın kendi çelişkili durumu dolayısıyla eleştirisini –Herakleitos'un büyük keşfini–, sezginin akla karşı bağımsız üstünlüğüyle dü-

[99] Nietzsche'nin anlayışı ile akıl arasındaki fark konusunda hiçbir fikri olmadığını ve bu iki kavramı aynı anlamda kullanıyor olması yalnızca Jaspers'in de kabul ettiği üzere – Nietzsche en önemli filozofları tanımakla kalmadığını, bundan da çok daha önemlisi, aynı zamanda emperyalist irrasyonalizmin düşünce kültürünün kaba, alt düzeyine düşmüş olduğunu göstermektedir. Kierkegaard, Hegel'e karşı çok daha incelikli düşünce aparatlarıyla savaşmıştır.

pedüz özdeşleştirmektedir.[100] Nietzsche'nin bundan sonraki çözümlemeleri tutarlı bir biçimde Herakleitos diyalektiğini Schopenhauer'in bilinçli diyalektik karşıtı irrasyonalizmiyle bağlantıya sokar. Nietzsche, Herakleitos'a özgü *oluş*'u da tamamen bu anlamda açıklar. *Geburt der Tragödie* [Trajedinin Doğuşu] günlerinden (1870-71) kalan incelemelerde bu konuda şunları okuyoruz: "Şeylerin imge doğası oluş'ta kendini gösterir: *Hiçbir* şey yoktur, hiçbir şeyin *varlığı* yoktur, her şey olacaktır, yani: Her şey imgedir."[101] Nietzsche'nin salt Schopenhauer etkisindeki gençlik dönemi anlayışının söz konusu olduğunu sanmayalım. Varlıktan ve oluştan gelen bu anlayış Nietzsche'nin yaşamı boyunca verdiği eserlerin bütün epistemolojine egemendir. Eğer kariyerinin sonunda *Götzendämmerung*'da yeniden Herakleitos'a yöneliyorsa özellikle de şu düşüncesini belirginleştirir: "Ama Herakleitos varlığın boş bir kurmaca olduğu konusunda her zaman haklı olacaktır. 'Görünüşteki' dünya tektir: 'Gerçek dünyayı' yalnızca 'ona *yalan yere eklemişlerdir*...'"[102] Hattâ Nietzsche'nin felsefe tarihi olgularına karşı gözü pek aldırmazlığı giderek artmaktadır. *Wille zur Macht*'ın ön çalışmalarında materyalist Demokritos'un bile Nietzsche'nin irrasyonalizminden yana tanıklık etmesi gerekir.

Nietzsche'nin, edebî dönüşten söz eden öğretisini, yalnızca bu epistemolojik sonuçlardan –varlığın oluş karşısında kazandığı bir zafer olarak– geriye dönüp de bakacak olursak doğru bir biçimde değerlendirebiliriz. Burada kullanılan varlık kavramının hakiki varlıkla (bilinçten bağımsız varlıkla) hiçbir ortak yanı olmadığını görebiliyoruz; hattâ tam tersine bunun görevi –yalnızca sezgisel bir biçimde, "Aydınlanma" tarafından kavranabilen–, mitosun nesnel görüntüsünü ödünçle-

[100] IX. 197.
[101] VIII. 77.
[102] XVI. 31.

mek gibi bir görevi vardır. Nietzsche'nin oluş kavramı, Herakleitos açıklamasında gördüğümüz üzere, her şeyden önce hakikatin her türlü nesnelliğini, her türlü bilinebilirliğini yok etmeye yarar. *Wille zur Macht*'ta şunları yazıyor: "Var olan dünyanın *formüle edilemez* olarak karakteri, 'sahte' olarak, 'kendisiyle çelişik' olarak karakteri. '*Tanıma*' (bilme) ve *oluş* birbirini dışlar."[103] Nietzsche aynı yorumda büsbütün tutarlı olarak varlığın kurmaca karakterini belirler: "Varlık"ın *varsayılması gereklidir* ki düşünebilelim ve sonuç çıkartabilelim. Mantığın yalnızca değişmeyen için formülleri vardır. Bu yüzden bu varsayımın gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda bile kanıtlayıcı gücü olamazdı; 'var olan' bizim anlayışımıza dahildir."[104] Ama eğer varlık salt kurmacaysa sonsuz geri dönüşte –en azından imgesel olarak–, gerçek oluş-tan daha üst düzeydeki bir varlık nasıl doğabilir?

Burada Nietzsche'nin irrasyonalizmi Schopenhauer'e ve Kierkegaard'a göre ne ölçüde daha da geliştirdiği büsbütün açıktır. Bu sözü edilen düşünürlerin –idealist diyalektiğin burjuva ilerleme anlayışının en yüksek biçimine karşı savaşarak–, yine varlığın diyalektik hareketinin karşısında yer almaları gerekirdi ve ona karşı yalnızca sezgisel biçimde kavranabilen varlığa başvurmaları gerekirdi. Ancak Hegel'in diyalektiğine karşı yürüttükleri polemik yalnızca burjuva felsefesi içinde sürdürülen bir yön tutturma savaşı olduğu için diyalektiğin gerici-irrasyonalist sınırlamasıyla ve çarpıtılmasıyla yetinebilmişlerdi. (Schelling'de olumlu ve olumsuz felsefenin ayırt edilişi, Kierkegaard'da gelişme aşamaları.) Bunun sonucunda varlığın "alt düzey" ve "üst düzey" türleri arasında ortaya çıkan farklılıklar gerçi irrasyonalistik bir biçimde bilim karşıtı bir karakter ve hiyerarşi gösterir, ama yine de en azından "sıçramaya" dek, biçimsel olarak mantıksal bir düzen ala-

[103] A.g.e., 30. vd
[104] XIV. 12. vd.

nında kalırlar. Şunu söylemek mümkündür: Diyalektiğin Hegel'den çarpıtılarak alınmış, koparılmış parçaları Schiller ve Kierkegaard için akılcı bağlantıların minimumunun görünüşünü kurtarmaktadır. Ancak Nietzsche bu tür bağlantıları Berkeley-Schopenhauer-Mach karakteri taşıyan bilgi-kuramında hemen başlangıçta koparmaktadır. Ve de eğer burada ondan tutup da herhangi bir biçimde mantıklı bir felsefî sistem diye söz edilebilirse bunun anlamı yalnızca şu olabilir: "Herhangi bir kavram ne ölçüde kurmacaysa, ne ölçüde temiz biçimde öznel kökenliyse mitsel hiyerarşide o ölçüde yüksekte yer alır, o ölçüde 'daha doğru'dur. Varlığı, eğer kavram bilincimizden bağımsız gerçeklikle ilişkisinin yalnızca en küçük izlerini gösterse bile *oluş* (=imge) kaçınılmaz bir biçimde onu dışlar." Ama Varlık bu cüruftan temizlendiğinde salt kurmaca olduğu ortaya çıkar, salt iktidara ulaşmaya çabalayan bir iradenin ürünüdür; Nietzsche için şimdi aynı zamanda oluştan daha yüksek bir kategori de olabilir: Mitosun sezgisel sahte nesnelliğinin açıklayıcısı. Nietzcshe'de *oluş*'un ve varlığın bu tür belirlemesinin özel işlevi, dolaysız savunusu için vazgeçilmez olan sahte tarihselliği ayakta tutmaya ve aynı zamanda sona erdirmeye yarar ve felsefî olarak tarihin oluş-unun yeni, kapitalizmi aşan hiçbir şey getiremediğini doğrulamaya yarar.

Ancak Nietzsche'nin epistemolojisinin --düşüncelerinin sistematik bir biçimde bir arada tutulmasına yarayan yapısal araç olarak epistemolojisinin–, önemi bunun, tabiî ki merkezî, tekil durumda ötesine geçer ve onun dünyasının tam anlamıyla tümüne yayılır. Bunları tamamlamak için önemli bir örneği daha belirginleştireceğiz. O sıralardaki, temel tutumu belli bir nesnellik olan, her türlü tutumdan bağımsız olarak bilimsel olduğu ilân edilen ve pratikle ilgili her türlü ilintiden uzak olan yeni Kantçılığa ve pozitivizme karşıt olmak üzere Nietzsche enerjik bir biçimde bütün epistemolojisinin merkezine kuram ve pratiği yerleştirmektedir. Nietzsche burada da

bütün çağdaşlarından önce ve köklü bir biçimde agnostisizminin ve ondan süzülen göreceliğin her türlü sonucunu çıkarır; bireyin (türün değil) biyolojik olarak ayakta kalmasını sağlayan yararlı şeyler dışında kalan gerçekliğin her türlü ölçütünü savuşturur ve bununla emperyalist dönem pragmatizminin önemli bir öncüsü olur. "Ana konu her zaman *unutuldu* – diye yazıyor: Filozof *neden bilmek* ister? 'Görünüş'e karşılık 'gerçekliğe' neden daha çok değer verir? Bu değerlendirme bütün *cogito ergo sum*'dan daha eskidir: Hattâ mantıksal süreci varsaydığımızda bile onun içinde bir şey var, bunu *olumlayan*, karşıtını ise *yadsıyan*. Bu öncelik nereden geliyor? Bütün filozoflar doğruya ve iyiye *neden değer verildiğini* açıklamayı unutmuş ve onun karşıtını hiç kimse denememiş. Yanıt: Doğru *daha yararlıdır* (organizmayı daha iyi ayakta tutar) –ama *kendi başına daha hoş* değildir. Daha hemen başlangıçta organizmayı bir bütün olarak bulmakta oluşumuz yeterlidir, 'amaçları' vardır, konuşur– demek ki değerlendirir."[105] Bunun, etiğin gerçekliklerine daha da büyük ölçüde ilişkin olduğu kendiliğinden anlaşılır: "Bütün etikçilerin sempatik ve bencil içgüdülerine göre iyi ve kötü konusunda ortak ölçüleri vardır. Bana kalırsa iyi, herhangi bir amaca hizmet edendir: Ama 'iyi amaç' olanaksızdır. Çünkü her yerde bir şeyin 'ne için iyi' olduğundan söz edilir. İyi her zaman yalnızca *araç-ı* dile getirir. 'İyi amaç': bir amaca yönelik iyi araçtır."[106] Ve *Wille zur Macht*'ta bu öğretiyi özlü bir biçimde toparlar: "*Doğruluk yanılgının belli bir türü*, belli bir cins canlı varlığın onsuz edemediği türüdür. Bunu son noktada *yaşam* açısından sahip olduğu değer belirler."[107]

Ancak Nietzsche doğruyu ve iyiyi biyolojik yaşamsal-çıkar birliğine indirgemekle yetinmez ve böylece de onları her

[105] XI. 251.
[106] XVI. 19.
[107] VII. 306.

türlü salt ve nesnel karakterden yoksun eder; ve yalnızca birey açısından biyolojik yararlılığa yönelik salt genel gönderme bile onun çabalarının amacını betimlemez. Çünkü türün yaşamı –bununla yeniden oluşun çevresine ulaşırız–, ilkin tarihsel süreçtir; ikincisi tarihin içeriği olarak iki insan tipinin, iki ırkın: Yani üst düzey insanlarla kölelerin bitmek bilmeyen savaşıdır. *Genealogie der Moral*'de Nietzsche yola çıkış noktasının etimolojik olduğunu özellikle belirtir: ahlâkî olarak toplumsal seçkinle pozitifin özdeş olduğu anlayışını, toplumsal olarak alt düzeydekiyle negatif olduğu görüşünü özellikle vurgular.[108] Ne var ki bu doğal durum tarih boyunca ayrışır: Üst düzey insanlarla sürü insanları arasında dünya görüşüne ilişkin ahlâkî sonuçlarını, Nietzsche'ye özgü kazandığı ufuklarını başka bağlantılar içinde daha önce ayrıntılı olarak karakterize ettiğimiz acı savaş baş gösterir. Ve her bir kategorinin doğruluk değerini, bu kategorilerin bu savaşta üstlendiği işlev belirler. Daha kesin bir deyişle belirtecek olursak üstdüzey insan ırkına kesin egemenliği elde etmeye ve bunu pekiştirmeye gücü yeten şu bildik yarar (=fayda). Burada zaten çözümlemiş olduğumuz bir şeyi yinelememek, ona kısaca göndermede bulunmak için yine *Genealogie*'den şu tümceyi alıntılayalım: "Ateizm ve belli bir tür *ikinci masumiyet* bir arada bulunur."[109]

Eğer üst düzey insan bu duruma, "iyi vicdan"a erişmişse, en aşırı bencillikle, her türlü acımasızlıkla ve barbarlıkla bağlantılı olarak oluşun masumiyetine erişmişse, o zaman, ama yalnızca o zaman geri dönüşten mitsel doğrulanışını ve kurtuluşunu kazanır. Kendiliğinden anlaşılacağı üzere bu yalnızca "yeryüzünün efendileri" için geçerlidir, zaten Nietzsche de yalnızca onlara savaşçı bir dünya görüşü vermek ister. Bu yüzden, geri dönüş üzerine şunu söylüyor: "Bu büyük bir *ye-*

[108] A.g.e., 388.
[109] XVI. 393.

tiştirme düşüncesi, buna katlanamayan ırklar yok olmaya mahkûmdur; bunu en büyük iyilik olarak duyumsayanlar ise iktidar için seçilmiş demektir."[110] Ve Nietzsche'ye göre sonsuz geri dönüşün yığınlar için ölümcül bir zehir olduğu da bu anlayışa tamamen uyar. Epistemolojik "*immanes*"in belirlenmesiyle bağlantılı olarak her türlü "*transandans*"a ateşli bir saldırı düzenlediğini ve de Hıristiyanlığın öte dünyaya inancını sosyalizmin devrimci geleceğinin ufuklarıyla özdeşleştirdiğini daha önce görmüştük. Ancak Nietzsche'nin anlayışına göre edebî dönüş her türlü *transandansı* ve onun yanı sıra da her türlü Hıristiyan (sosyalist) ahlâkın temelini yok eder. Şöyle diyor *Wille zur Macht*'ta: "Ahlâk herkese sonsuz değer, metafizik değer verdiği ölçüde *sersefil olmuş olanları* nihilizmden korumuştur ve herkesi bu dünyevî iktidarla ve hiyerarşisiyle uyuşmayan bir düzenin içine yerleştirmiştir: Vermeyi, alçakgönüllülüğü vb. öğretmiştir. *Bu ahlâka duyulan bu inancın mahvolacağını* varsayacak olursak, o zaman sefâlet içinde yaşayanlar bu avuntudan yoksun kalırdı – ve de mahvolurlardı."[111]

Bu "yeryüzü beyleri" doğal olarak emperyalizmin dekadan parazitleridir. Dekadan geleceğin, kalkınmasının merkezinde yer aldığı, dekadanlığın ise arzulanan gelecekteki durum için sıçrama tahtası olduğu belirlemesi Nietzsche'yi öteki gerici filozoflardan ayırmaktadır. Bunlar kapitalist toplumu "normal" (burjuva, küçük burjuva) yönünden kurtarmak istemektedirler ve zamanla giderek daha fazla olmak üzere insanı giderek daha çok, derken tümüyle çarpıklaştıran kapitalist gerçeklikle çelişkiye düşmektedirler. Nietzsche, kendi zamanında yaşamdan bıkkınlık, kötümserlik, nihilizm, kendi kendini darmadağın etme, kendisine duyacağı güven eksikliği, ufuksuzluk vb. biçiminde beliren bu çarpıklıktan yola koyu-

[110] XV. 184.
[111] A.g.e., 182.

lur. Bu dekadanlarda kendisini görür, onların kardeşleri olduğunu duyumsar. Yalnız şunu düşünmektedir: Özellikle de bu dekadan özellikler yeryüzü beylerine doğru gereci sunmaktadır. Görmüş olduğumuz üzere kendisini dekadanın ve dekadanlığın karşıtı olarak görmektedir. Bu itiraf, *Zarathustra*'nın kapanış bölümü –burada üst düzey insanlar Zarathustra'nın çevresinde toplanır–, epigramsal bir toparlama yapmak üzere dekadanlığın psikolojik bir ustalıkla çizdiği çeşitli tiplerinin resim galerisidir ve insanüstü insan, sonsuz geri dönüş konusundaki peygamberce manifesto onlara seslenmektedir. Nietzsche'nin amacı dekadanlığı ya da kendi kendini yenmek değildir. Eğer sonsuz geri dönüşün dünya görüşü olarak avantajlarını yüceltiyorsa bunlara en başta nihilist, görececi, ufuksuzluk karakteri dâhildir. "Bu düşünceyi en korkunç biçiminde düşünelim: Var olduğu biçimiyle, akıl ve amaç olmaksızın, ama kaçınılmaksızın geri dönmüş olarak, yok olma finali olmaksızın varlık: "*Sonsuz (ebedi) geri dönüş*" Bu nihilizmin en aşırı biçimidir. Sonsuza dek hiçbir şey ("anlamsızlık")! Demek ki bu yeni farkındalık dekadan nihilizmi sona erdirmez, tam tersine onu pekiştirir. Nietzsche'nin arzuladığı şey, bu temelde özün değişmeksizin kalmasının yanı sıra bir yön değişikliği, dönüşümdür: Her dekadan özelliğin kapitalizmin savaşçı bir biçimde savunulmasının bir aracı durumuna dönüştürülmesi, dekadanların –hem içe doğru, hem de dışa doğru–, saldırgan, barbar emperyalist saldırganlığın aktivistlerine dönüştürülmeleri.

Dyonyssos egemen sınıfta gerçekleşen bu dönüşümün mitik simgesidir. Nietzsche-sel mitosun bu nihaî karakterinin –"Dyonyssos, Çarmıha Gerilmişe Karşı",[112] *Ecce Homo*'nun son sözcükleri bunlardır–, gençlik dönemindeki ilk kaleme alınış biçimiyle bağlantısı olabildiğince gevşektir; ama asal bir motif onları birbirine bağlar: İçgüdülerin akıl ve anlayış

[112] A.g.e., 127.

üzerindeki egemenliği. (Nietzsche'nin ilk yapıtındaki Sokrates ile Dyonyssos'un karşıtlığı buradan gelmektedir.) Ancak içgüdülerin serbest bırakılışı daha sonraki tarihlerin Nietzsche'sinde, Dyonyssos'un aşırı artistik karakterdeki gençlik dönemi betiminde daha geniş kapsamlı –ahlâkî, toplumsal–, bir sorun sergilenişidir. Kariyerinin sonunda bu kompleks, mitosun çok sık değiştirilmiş bu biçiminde yeniden derlenip toplanır. Şimdi dekadanlık Nietzsche için evrensel bir sorundur ve Dyonyssos geleceğe gebe, olumlamaya layık dekadanlığın, güç dekadanlığının simgesi olarak, insanı felç eden, güçsüzleştiren kötümserliğe (Schopenhauer) karşıt olarak, plebyen söylemleri gösteren içgüdünün-kurtuluşuyla (Wagner) belirir. Gücün bu kötümserliğiyle ilgili olarak Nietzsche şunları söylemektedir: "İnsanın *şimdi artık* dert doğrulamaya gereksinimi yoktur, 'doğrulamayı' özellikle yadsır: Bundan böyle derdin düpedüz tadını çıkarır, çiğ biçimde, *anlamsız* derdi en ilginç dert sayar... Böyle bir durumda özellikle de *iyi* doğrulama durumunda kalır, yani kötü ya da tehlikeli bir temeli olması gerekir ya da büyük bir budalalığı içine gömmesi: *O zaman henüz hoşa gitmektedir.* Hayvanlık şimdi artık insanın tüylerini ürpertmez, insanda içinde bulunan hayvan işi entelektüalite ve mutlu keyiflilik bu gibi anlarda entelektüalitenin utkuya ulaşmış biçimidir."[113] "Buna –diyerek biraz aşağıda çözümlemeyi sürdürür–, insanın varlığı bugüne dek yadsınmış yanlarını yalnızca gereklilikler olarak değil, arzulananlar olarak görecektir; ve arzulananların yalnızca içgüdüye dek olumlanmış yanlarına ilişkin değil (belki de onun tamamlayıcıları ve önkoşulları olarak), içinde iradesinin apaçık dile geldiği daha olağanüstü, daha verimli, daha doğru yanları olarak."[114] "Kurtarılıp" bir aktiviste "dönüştürülmüş" bu dekadanlığın tanrısı Dyonyssos'un özellikleri: "Kösnüllük ve acımasızlıktır".[115]

[113] XVI. 371.
[114] A.g.e., 383.
[115] A.g.e., 386.

Yeni tanrı odur: "Ahlâktan kurtuluş gibi düşünülmüş tanrı, bütün çelişkiler bolluğunu içinde tıka basa barındıran ve *tanrısal işkenceyle kurtarılmış, doğrulanmış olarak*: Öte dünya olarak tanrı, "iyi ve kötü"nün acınası dilenci ahlâkı üzerinde yer alan dünya."[116]

Sanırız artık şunları görmek için Nietzsche'nin epistemolojisinin ve uygulamalarının ayrıntılarına daha fazla girmemize gerek yok: Burada bütün emperyalist dönem için kapitalizmin "dolaysız" savunusunun yöntembilimsel "modelini" yaratmıştır; aşırı bir biçimde agnostik bilmesinlerci epistemolojisinden, en uç noktadaki nihilist epistemolojisinden emperyalist mitosun büyüleyici, renk cümbüşü içindeki simgeler imparatorluğunun nasıl geliştirilebileceğinin yolunu göstermiştir. Bunun yanı sıra –bile isteye–, onun mitos yapılarının bas bas bağıran çelişkilerine vakit ayırmadık. Eğer Nietzsche'nin bu açıklamalarına mantıksal-felsefî açıdan bakacak olursak en göze batan, birbirini keskin bir biçimde dışlayan, gönlünce savların yavan kaosu çıkar karşımıza. Tüm bunların yanı sıra bu belirlemenin girişte dile getirilen görüşümüzle Nietzsche'nin tutarlı bir sistematiği olduğunu belirten görüşümüzle çeliştiğini sanmıyoruz. Tutarlı, sistematik öğe özellikle de düşüncesinin toplumsal içeriğinde gizlidir: Sosyalizme karşı giriştiği savaşında. Eğer Nietzsche'nin bir yığın renk içinde ışıltılar saçan, birbiriyle çelişen mitoslarını bu açıdan ele alacak olursak düşünsel dayanışmalarını, içinde bulunan nesnel bağlantılarını gözler önüne sermekte olduğunu görürüz: Bu mitoslar emperyalist burjuvazinin, bütün gücünü toplayıp baş düşmanlarına karşı harekete geçirecek karşı-mitoslarıdır. Üst düzey insanlar ve sürü insanlarının, seçkinlerin ve kölelerin savaşının sınıf savaşının mitsel karikatürize karşıt-imgesi olduğunu seçmek pek de zor değildir. Nietzsche'nin Darwin'e karşı savaşının kökeni şu haklı korkuya, tarihin normal işleyi-

[116] A.g.e., 379.

şinin kaçınılmaz olarak sosyalizme doğru gittiği korkusuna dayanan mitos olduğunu gösterdik. Şunu da, sonsuz geri dönüşün ardında kendi kendini avutan, mitsel kararın (=*dekretum;* hükümet kararı da demektir, ¬ç.n.), gelişmenin ilkesel olarak yeniyi (yani sosyalizmi) yaratma yeteneği olmayan *dekretum*'un gizlendiğini de gösterdik. Ve kapitalist varlığın sorunsalından, insanın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş olan çarpıtmasından ve sakatlanışından doğan arzuyu kapitalizmin eski tekerlek izlerine geri götürmek için doğmuş olduğunu görmek de pek öyle güç değildir. Vb. vb. Nietzsche'ye özgü mitosların "olumlu" kısmı, kapitalizmde, yani parazitizmin bu cennetinde bozulmuş olan insanın kurtarılması için her türlü dekadan ve barbar içgüdünün zor kullanılarak harekete geçirilmesinden başka bir şey değildir; Nietzsche'nin felsefesi burada da sosyalist hümanizme karşılık emperyalist karşımitostur.

Burada, burjuva dekadan ideolojisinin savunmaya çekilmesi konusunda çözümlediğimiz şey belki de daha çok açıklığa kavuşuyor. Burjuva düşüncesinin temellerinden biri düşlemler (*illusions*) olmadan yapamamasıdır. Ancak, eğer Rönesans'tan Fransız İhtilâli'ne dek, Yunan kenti üzerine gerçekleştirilmesi gereken düşlemlerle dolu ideal bir görüntü çizmiş olsalar bile, bu ideal görüntülerin çekirdeğini yine de reel gelişme akımları, doğmakta olan burjuva toplumunun reel eğilimleri, yani kendi toplumsal varlığının öğeleri, kendi reel geleceğinin ufukları yaratmıştır. Nietzsche'de bütün içerik şu korkudan, kendi sınıfının muhalifiyle düşünsel olarak gerçekten boy ölçüşmeye gücü yetmediği için yenilgiye uğrayacağı korkusundan doğar: Son çözümlemede felsefesini içeriğini "düşman topraklarına" ait içerikler, sınıfsal muhalifin kendisine dayattığı sorunlar ve ortaya atılan sorular belirleyecektir. Ses tonunun saldırganlığı, her tekil olayda saldırıya geçmek üzere ortaya çıkışı ise bu temel yapının ancak yüzeysel olarak üstünü örtebilir. Epistemolojik açıdan, en aşırı irrasyonalizmi,

dünyanın bütün bilinebilirliğinin, her türlü akla uygunluğunun tam anlamıyla yadsınması gerektiğini ilân edişi, ahlâkî açıdan bütün barbar ve canavarca içgüdünün serbest bırakılmasının sözcüsü olması, bu durumun bilinçsiz olarak itirafı olduğunu göstermektedir. Nietzsche'nin sıradan olmayan yeteneği emperyalist dönem eşiğinde bu tür, on yıllarca etkili olacak bir karşı mitos resmedebilmesinde kendini göstermektedir. Aforistik anlatım biçimi, bu aydınlatma sonucunda bu toplumsal-tarihsel durumun biçimi olarak belirmektedir: Bütün sistemin içsel çürümüşlüğü, boşluğu, yalanlığı, rengârenk ışıltılar saçan, biçimsel olarak her tür bağlantıyı yadsıyan düşünce-paçavralarına sarılıp sarmalanmaktadır.

VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğun yakında burjuva entelektüelleri arasında başat bir felsefî akım olacağı konusunda akla yatkın hiçbir kuşku yoktur. Gelinen bu noktanın uzun bir geçmişi vardır. Heidegger'in *Sein und Zeit*'ının yayınlanmasından beri avantgarde entelektüeller varoluşçuluğu zamanımızın felsefesi olarak görmeye başlamışlardır. Almanya'da Jaspers yeni felsefenin ilkelerini eğitimli geniş okuyucu kitlesine iletmeyi üstlenmişti. Savaş sırasında ve savaşın bitişinden sonra varoluşçuluk akımı Batı'nın kültür alanlarına doğru yöneldi ve önde gelen Alman varoluşçuları ve onların öncüleri olan Husserl Fransa'da ve Amerika'da büyük bir başarı kazandı – bu başarı yalnızca Amerika Birleşik Devletleri ölçüsünde değildi de Latin Amerika ülkelerini de kapsıyordu. 1943 yılında Batı varoluşçuluğunun temel çalışması çıktı ortaya; yukarıdaki alıntı Sartre'ın büyük kitabından yapılmıştır ve o tarihten beri de varoluşçuluk felsefî tartışmalar, özel dergiler (*Le Temps modernes*), romanlar ve tiyatro oyunları aracılığıyla karşı konulamaz bir biçimde yayılmayı sürdürmektedir.

1. *Yaklaşım biçimi olarak yöntem*

Tüm bunlar birkaç yıl sürebilecek geçici bir heves miydi? Yoksa gerçekten de çığır açan yeni bir felsefe miydi? Yanıt, yeni felsefenin gerçekliği kesin olarak ne ölçüde yansıttığına ve o çağda insanoğlunun yüz yüze kaldığı can alıcı sorulara

yeterince yanıt verip vermediğine bağlıdır.

Çığır açan bir felsefe ortaya gerçekten özgün bir yöntem olmaksızın hiç çıkmamıştır. Geçmişteki tüm büyük filozoflar için, Platon ve Aristoteles için, Descartes ve Spinoza için, Kant ve Hegel için durum böyle olmuştur. Varoluşçuluğun yönteminin ne gibi bir özgün yanı vardır? Bu soru Husserl'in felsefesini varoluşçuluğun bir sürgünü olduğuna işaret ederek kurulmamıştır. Modern fenomenolojinin sezgiyi bilginin temel kaynağı durumuna getirerek hem idealizmin, hem de materyalizmin üstüne çıkarabileceği "*üçüncü bir yol*" arayan sayılı felsefî yöntemlerden biri olduğunu belirtmek önemlidir. Nietzsche'den tutun da Mach ve Avenarius'tan geçip Bergson'a varıncaya dek ve daha da ötelerde tüm burjuva felsefesi bu yolu izlemiştir. Husserl'in sezginin özü (*Wessenschau*) dediği şeydir bu, ama gelişmenin ipliklerinden biridir yalnızca.

Fenomenolojik yönteme karşı belirleyici tek argüman bu olmayacaktır. Eğer biz doğru bir yargıya ulaşmak istiyorsak ilkin "*üçüncü yol*"un felsefî ve konuyla ilgili öneminin yanı sıra sezginin bilgi sürecindeki yerini ve işlevini anlamak zorundayız.

İdealizmin ve materyalizmin yanında "*üçüncü yol*" var mıdır, bu olanaklı mıdır? Eğer bu soruyu eski filozofların yaptığı gibi ciddî, modern deyişleri bir yana bırakıp yalnızca özüne bakarak yanıtlarsak, yanıt yalnızca hayır olur. Çünkü eğer varlığın ve bilincin birbiriyle ilişkisini bir tek özdek üzerinde yoğunlaşarak inceleyecek olursak bu durumda yalnızca iki bakış açısı olabilir: Ya varlık bilince göre birincildir ve ilki ötekini belirlemektedir (*materyalizm*), ya da bilinç varlığa birincildir (*idealizm*). Ya da bu sorunu başka bir biçimde ortaya koyacak olursak, materyalizmin temel ilkesi *varlığın bilinçlilikten bağımsız olmasıdır*; buna karşılık idealizm varlığın bilinçliliğe bağımlı olmasıdır. Günümüz moda düşünürleri yaratmak istedikleri "*üçüncü yol*"a bir temel oluşturmak için oluş ile bi-

linçlilik arasında bir korelasyon kurmaktadır; bilinçlilik olmaksızın varoluş yoktur ve varoluş olmaksızın bilinçlilik olmaz. Ama birinci sav idealizmin yalnızca bir çeşitlemesini üretir: Bilinçli olmayan bağımlılığın bilgisini.

Emperyalist dönemin burjuva düşüncesine felsefî bir "*üçüncü yol*" dayatması acımasız bir gerçeklikti; yalnızca dingin, yaprağın bile kımıldamadığı zamanlarda tutarlı idealizm inanılır hale konabilir. Goethe'nin Fichte'nin öznel idealizmine ilişkin şakacı değinisi anılmaya değer. Üniversitede çıkan bir kargaşada öğrencilerin büyük düşünürün camını kırınca, Goethe'nin gülümseyerek: "Bu, dış dünya gerçekliğini kavramanın alabildiğine tatsız bir yöntemidir" demiştir. Emperyalist dönem yığınsal olarak, dünya ölçüsünde pencereleri indirmiştir. Bu taş yağmuru altında içtenlikli felsefî idealizm sessiz sedasız ölmüştür. Şu günümüzde kendisinin hâlâ idealist olduğunu itiraf eden kişiyi idealizmin gerçekliğe ilişkin geçerliliği konusunda derin, umutsuz bir boyun eğiş sarmıştır (Valéry, Benda vb.).

Eski, içtenlikli eski idealizme yüz çevirmeyi daha geçen yüzyılın ortasında idealist filozofların küçük burjuva asketizmi hazırlamıştır. Nietzsche'den beri burjuva felsefesinde beden (*Leib*) önde gelen bir rol oynamaktadır. *Yeni felsefeye* bedenin, bedensel yaşamın sevincinin ve tehlikelerinin birincil gerçekliğini doğrulayan ve bu arada da materyalizme ödün vermeyen kavramlar gerekmektedir. Bunun nedeni de yine bu sıralar materyalizmin tüm dünyada devrimci proleterlerin dünya görüşü olmaya başlamasıydı. Böylece de Gassendi'nin ve Hobbes'un bakış açısı burjuva düşünürler için olanaksızlaşmıştı. O dönem idealizmin yöntemini kuşkuya bulamıştı, attığı temellerin, ulaştığı sonuçların ise değişmeksizin kalabileceği doğrultusunda karar verilmişti: İşte emperyalist çağın burjuva *egzistensia*'sındaki (varoluşundaki) "*üçüncü yol*"un ille de gerekliliğini bu açıklamaktadır.

Fenomenolojik yöntem, özellikle de Husserl'den sonra,

nesnel gerçekliğin özünü sergileyen bilgiye insanın ötesine ya da hattâ bireysel bilinçliliğin ötesine geçmeden ulaşma yolunu bulduğuna inanıyordu. Sezginin özü, sezgisel bir içebakıştır ama bu psikolojik yönelimli değildir. Bu daha çok, düşünme sürecinin ne tür nesneleri gerektirdiğini ve buna ne gibi bilinçli eylemlerin dâhil olduğunu araştırıyordu. Husserl için bu kavramları işleme koymak henüz göreceli olarak kolaydı; çünkü o saf mantığın sorunlarının, örneğin düşüncenin saf eylemlerinin ve nesnelerinin bilincindeydi. Sorun, Scheler ve Nikolai Hartmann'ın etiğin ve sosyolojinin sorunlarına, Heidegger ile Sartre'ın ise felsefenin sonul sorunlarına yönelmesiyle daha da karmaşıklaşmıştı. Onları buna yönelten çağın gereksinimi öyle basitti ki, burada yöntemin – kendinde –, nesnel gerçekliği, şeylerin özünü yakalayıp yakalamadığı ve en başta da bütün bu yöntemin aslında öznel olup olmadığı, gönlünce olup olmadığı türünden bilgikuramsal tüm kuşkuyu gidermişti.

Hatta fenomenolojistler toplumun acımasız güncel sorunlarıyla ilgili sorunların üstesinden geldiğinde bile onlar bilgi kuramını bir yana bırakmış ve onun yerine fenomenolojik yöntemin *yönelimsel* nesnenin gerçek olup olmadığı sorununu askıya aldığını ya da "ayraç içine aldığını" öne sürüyorlardı. I. Dünya Savaşı sırasında Scheler ile bir gün Heidelberg'de beni görmeye gelmiş ve biz bu konuda bir bilgilenme söyleşisi yapmıştık. Scheler fenomenolojinin evrensel bir yöntem olduğunu ve *yönelimsel* nesne olarak her şeyi kullanabileceğini savlamıştı. Örneğin, diyordu, şeytanın varlığı konusunda fenomenolojik araştırmalar yapılabilirdi; yalnızca, şeytanın varlığı sorunu "ayraç içine alınmış" olabilirdi. "Tabiî" demiştim, "ayracı şeytanın fenomenolojik betimini bitirdiğinde açacaksın – ve de şeytan beden bulmuş olarak karşında duracaktır." Scheler gülmüş, omuz silkmiş ve buna bir yanıt vermemişti.

Yöntemin keyfiliği özellikle şu soruyla ortaya çıkıyor: Acaba aslında fenomenolojik sezginin bulduğu şey hakikaten

gerçeklik midir ve nesnesinin gerçekliği üzerine ne hakla söz söylemektedir? Emperyalist sezgisel felsefenin en büyük temsilcilerinin en çelişkili yapıyı ve tipi içeren "gerçekliklerle" karşılaşmış olmasının hiç kimseyi düşünmeye yöneltmemiş olması ilginçtir; Dilthey'in sezgisinde bir kez karşılaşılan tarihsel sürecin renkliliği, alacalılığının gerçeklik olduğu; Bergson'unkinde akışın kendisi, sıradan yaşamın donup kalmış biçimlerini çözelten süre'dir (duréé); Husserl'de ise kendinde şeyin mantıksal koşul olarak öne sürülmüş olması, mekânsal, neredeyse heykele benzer durumda, katı yan yana duruştur. Bu "gerçekliğe" ilişkin olarak her bir okul içinde nispi anlaşmanın egemen olması onlara yetiyordu.

Kendine özgü bu durumun "*üçüncü yol*" gibi toplumsal bir gerekirliliğinin yanı sıra daha somut nedenleri de vardır. Emperyalist dönemde genel olarak egemen olan eğilim toplumsal eğilimlerin üstünden aşıp geçmektir; insanın özüne hiç değinmeyen ya da olsa olsa yüzeysel olarak değinen tanrı vergisi şeyler olarak görülmektedir. Demek oluyor ki, kesin olarak birincil sayılan bu hareket noktasından yola çıkıp onun karakterini, önkoşullarını incelemeksizin kendi kaçınılmaz, soyut "görüşüne dek" ulaşan yaşantının dolaysız verilerini temel alan özü görme sezgisi, çağın koşulları altında yetkin nesnellik, bilimsellik görüntüsünün yanı sıra çok kolay bir biçimde her türlü toplumsal veriyi kolayca bir yana bırakabiliyordu. Burjuva aydınlarının tutumuna yetkinlikle uygun mantıksal mitos böyle ortaya çıkmıştı: Nesnel sayılan, düşünürün bilinçten bağımsız olarak varolduğunu kabul ettiği; bilincin yalnızca içine yerleştirdiği (ama, eski tip idealizmin savladığı üzere "yaratmadığı"); yapısını ve doğasını yine de bireysel bilincin belirlediği bir dünya.

Burada fenomenolojik yöntemin etkin bir eleştirisini vermek olanağı yok. Yalnızca son olarak uygulamanın bir örneğini çözümleyeceğiz. Seçimimiz tanınmış Husserl ve Heidegger öğrencisi olan Vilmos Szilasi'nin kitabına denk geldi (*Wissenschafts alls Philosophie*, Europa, Verlag, Zürich-New

York, 15. K.), kısmen, Szilasi ciddî, bilimsel nesnellik adına araştırmalar yapan, Scheler gibi sinik olmayan bir mitos yaratıcısı olduğu için, kısmen de bu örneğin basit karakteri kısa bir inceleme yapmaya çok elverişli olduğu için.

Szilasi bir konferansından önce kendisinin ve öğrencilerinin birlikteliğini fenomenolojik incelemeye tâbi tutar (Miteinandersein). Maddeyi-görüşte, salon, sıralar, karşısındadır; yani, fenomenolojik yöntemin sözde nesnel olarak kavradığı dış dünya: "Bu mekân kendisinin çeşitli biçimlerde işlenmiş tahtalarıyla biz yığılışını öyle anlamlandırdığımız için salondur ve böyle anlamlandırmamızın nedeni de daha baştan ortaklaşa ödevimizle sıkı bir bağlantı içinde olmasıdır." Bundan şu saptama elde edilir: "Birlikteliğin aktüel durumu her zaman *apriori* olarak var olan yapay-varlığı belirler (*was-Sein*)."

Şimdi de bu özdeği-görüşün sonuçlarını yöntembilimsel açıdan ele alalım. Her şeyden önce Szilasi'nin burada "masalar, sıralar vb. değil de çeşitli biçimlerde işlenmiş tahtalar görmekte olması ilkel bir soyutlamadır. Ama yöntembilimsel olarak bu kaçınılmazdır; çünkü eğer salonun kendi bütün amaca uygun donanımıyla, hem hukuksal, hem de filolojik vb. konferanslar vermeye elverişli bir yer olduğu konusuna girecek olsaydı yönelimsel yaşantının büyülü etkisi, "ne-olduğu"nun (*mi-lét*=ne gibi bir varlık) apriori yaratılışı ne olacaktı?

Ama – özellikle de yöntembilimsel olarak –, çözümlemenin içermediği şey çok daha önemlidir. Salon Zürich'tedir, tarih: 40'lı yıllar. Szilasi'nin konferansını özellikle de Zürih'te vermesi için toplumsal önkoşullar da var. Szilasi örneğin Hitler'in iktidara geçişi öncesinde Freiburg'da konferanslar vermiştir, ama 1933'ten sonra bunlara izin verilmemiştir, hattâ konferansçının kişisel güvenliği Almanya'yı terk etmesini gerektiriyordu. Tüm bunlar "birlikteliğin" (birlikte oluş) özdeği-görüşünde neden yoktur, oysa nesnel olarak en azından "işlenmiş tahtalar" kadar ona aittir.

Ama bunlara da bir geri dönüş yapalım. Tahtaların belli bir

yöntemle sıralar, masalar olarak işlenmiş olması, sanayiyi, toplumun belli bir gelişme düzeyini gerektirir. Onların ve salonun şöyle ya da böyle bir durumda olması (yakmak için kömür var mı, pencereler sağlam mı) yine başka toplumsal olaylarla ve yapılarla (*structure*) ayrılmaz bir bağlantı içinde bulunmaktadır vb., vb.

Burada fenomenolojik yöntemin felsefî eleştirisine girmeksizin, bu yöntemin en ciddî, en önyargısız kullanıcıları içinde bile nesnel eleştiriden sanki bilinçsiz bir biçimde her türlü toplumsal öğenin dışlanmış olmasının yanı sıra, yalıtılmış bireysel bilincin nesnelerin (ve insanların) sözde kaosuyla karşı karşıya getirildiklerini görüyoruz. Bu kaosta düzen, nesnellik, objektivizm ancak varsayılabilen bir öznellik yaratabilir. Bu fenomenolojinin ünlü nesnelliğidir, ünlü, idealizmi, materyalizmi aşan "üçüncü yol"dur. Sancılanan dağlar eski adetleri üzere fare doğurmuştur... Bu kez doğan neo-Kantizmdir.

Fenomenoloji ondan çıkıp gelişen ontoloji öznel idealizmin bilgikuramsal solipsizmini ancak görünüşte aşmıştır. Onun yerine sorunun formel olarak yeniden kaleme alınmasıyla ontolojik solipsizm geçer. Varoluşçular da – tıpkı bundan 40 yıl önce Machistlerin karşılıklı olarak birbirlerini idealizmle suçlamaları ve her biri yalnızca kendisinde "üçüncü yol"un gerçekleştiğini görmeleri gibi –, birbirlerine karşı bu tür suçlamalarda bulunarak ortaya çıkarlar; örneğin Sartre'ın aslında çok değer verdiği Husserl ve Heidegger'i suçlar. Ona göre Husserl, Kant'ın görüşlerini aşmamıştır, Heidegger'i ise: "Benin, varlığımın yapısı olarak "Birliktelik" (Mitsein) tıpkı solipsizmin gerekçelendirdiği gibi beni yalıtmaktadır..." diyerek eleştirmiştir. Bu yüzden Sein und Zeit'ta idealizmin ve gerçekçiliğin (bundan materyalizm anlaşılmalı – *Gy. L.*) aynı ânda ilerleyişini aramak boşunadır.

Sartre'ın felsefesinin incelenmesi kendisinin Husserl'e ve Heidegger'e yönelttiği suçlamanın aynısının yöneltilebilece-

ğini gösterecektir. Heidegger'de "varlık" (*meglét*) (*Dasein*) artık nesnel bir oluş (meglét) değil, insanî varoluşun (insan bilinci) belirme biçimidir. Öncülüne göre insanın doğayla yaşantı benzeri ve uygulamalı ilişkisine daha çok ağırlık veren Sartre onun insan bilinciyle tam anlamıyla bağlantı içinde olduğunu pek çok yerde çözümler. Örneğin bir yerde yok ediş-ten söz eder. Bunun doğanın kendisinde olduğunu yadsır; çünkü orada yalnızca dönüşümler vardır. "Ve üstelik bu deyiş de uygun değil, çünkü bu "başka-bir-şeye-dönüş"ün varsayılabilir olması için geçmişi bir biçimde içinde saklamış ve "artık-bir-daha-olmayacak" biçimde günüyle karşılaştıracak olan bir tanığa gereksinim vardır. Ve bir başka yerde:

> "Dolunay gelecek anlamını taşımaz; büyümekte olan aya insanî gerçeklikte beliren dünyadan bakacak olursam gerçekleşir bu; gelecek dünyaya insanî gerçeklik aracılığıyla girer."

Sancılanan dağlar yeniden fare getirdiler dünyaya... bu kez Berkeleyci bir fare.

Sartre'ın – çözümlemelerinin doğası gereği –, sık sık Heidegger'deki insanî "birliktelik" sorunlarına girmek zorunda kalması bu apaçık idealist eğilimi artırır. Bu güçlüğü bir yandan görünüşte "ben"in yaşantılarına, görünüşte olasılıkla dönüş yapabilme olanağı sunan gevşek doğaya sahip birliktelik olgularını seçerek aşar. Öte yandan, ötede beride hakiki toplumsal etkinliklerden (iş, sınıf bilinci) söz ettiği ölçüde yöntembilimsel salto mortale yapar ve buna ilişkin sezgilerin ya da özdeği-görüş deneyimlerinin ruhbilimsel doğaya sahip olduğunu, yoksa ontolojik doğaya sahip olmadığını belirterek yapar. Yani Scheler şeytan olayında "tırnağı açmaya" eğilim gösteriyordu, Sartre iş ya da sınıf bilinci sorununda bunu yapmaz. Ne hakla olduğuna gelince, bu maddeyi-görmekten anlayanların sırrıdır. Demek, Sartre insanın insan türdeşleriyle ilişkisini incelerken yalnızca şu ilişkileri – ontolojik olarak –

aslî sayar, yani kendinde (*noumenon*) gerçekliğin öğeleri olarak: Sevi, dil, mazoşizm, aldırmazlık, nefret, sadizm. Nokta. (Kategorilerin sıralanışı da Sartre'ın işidir.) "Birliktelik"te bunları aşan her şey, kolektif birlikte yaşayış, birlikte çalışma, birlikte savaşma kategorileri Sartre için görmüş olduğumuz gibi yalnızca bilinçseldir – ruhbilimsel –, yoksa var eden (ontolojik) kategoriler değildir.

Tüm bunları yaşama uygulayacak olursak çok bayağı, küçük burjuva basmakalıplara gelir sıra. Popüler kitabında Sartre insanın özgürce eylemde bulunan yoldaşlarına ne ölçüde güvenebileceğine değinir. Yanıt: "Onları doğrudan doğruya, kişisel olarak tanıdığım ölçüde; partinin birliğine ve iradesine güvenmek tıpkı tramvayın vaktinde gelmesini hesaba katmak ya da trenin raydan çıkmayacağının hesaba katmak gibidir. Ama tanımadığım insanları insanî iyiliğe ya da insanın ortak çıkara yönelik olarak beslediği ilgisine yaslanarak hesaba katamam; çünkü insanın özgür olduğu bir veridir ve hesaba katabileceğim insan doğası yoktur." Karmaşık terminoloji bir yana bırakılırsa bunu gündelik yaşamdan çekilen her küçük burjuva söyleyebilir ve söyler de.

Il est absurde, que nous soyons nes
Il est absurde, que nous mourions.
Sartre: L'etre et le neant.[1]

Gerçeğin böyle soyut bir biçimde daraltılmasının, gerçeklik sorununun böyle idealist bir biçimde çarpıtılmasının her zaman için akıllı ve yetenekli insanların bilerek yanıltma girişiminden doğduğunu sanmak yanlış olur. Tam tersine: Özdeğigörme sezgisinde beliren tutum ve onun içeriğini oluşturan yaşantılar mümkün olan en içtenlikli, en kesin olanlardır. Tabiî bu onları henüz nesnel doğruya dönüştürmüyor. Hattâ, dolaysız bir biçimde, eleştirmeksizin kapitalist toplumun temelini oluşturan, sahte bilinç yaratan olgusuyla ilişkisi olduğu, özellikle de bu spontanelikle aydınlanıyor: Fetişizmle. Fetişizm kısaca: Kapitalist ekonominin yapısı sonucu nesneler, şeylerin aracılık ettiği insanlar arasındaki ilişkilere, yani insan bilincine doğrudan doğruya şeyler olarak yansırlar: İnsan ilişkileri nesneleşirler (*eltargyiasodik*), şeyleşirler (*eldologiasodnak*), vahşilerin doğayla ilişkilerini kristalleştirmeleri gibi insanların toplumsal ilişkilerini kristalleştiren fetişlere dönüşürler; bu sonuncuların, yani vahşilerin gözünde doğa tıpkı kapitalist dünyanın burjuva insanının gözünde kendi ekonomik düzeninin yasallığı gibi aşılmaz bir şeydir. Vahşiler gibi bu yüzden kendi yarattıkları fetişlere tapmaktadırlar; bu nedenle onların buyruğu altına girerler; bu nedenle onlara (örn. *Bkz.* Para fetişi.) kurban adarlar. İnsan ilişkileri Marx'ın sözlerine göre "*hayaletimsi bir nesnellik*" kazanırlar. İnsanların toplumsal varlığı – her ne denli insan doğrudan görünüşüne karşın nesnel olarak, birincil anlamda toplumsal bir varlık ol-

[1] Doğmuş olmamız saçma, öleceğimiz saçma. Sartre: *Varlık ve Hiçlik.*

sa da –, doğrudan yaşantıda kendisi için bir bulmaca olup çıkar.

Fetişizasyon sorununu incelemeyi ne istiyoruz ne de bunu görevimiz belliyoruz. Buna girişmek kapitalist toplumun tüm yapısını ve onunla ortaya çıkan sahte bilinç biçimlerinin sistematik açılımını yapmayı gerektirir. Yalnızca kısaca varoluşçuluğun oluşmasında kesin bir rol oynayan en önemli sorunlara değineceğim.

Birincisi yaşam özdeksizleşir. İnsan kendi yaşamının merkezini, ağırlığını, bir arada tutan güçlerini yitirir ve yaşamın kendisi, ona bunu kendi gözünde bilinçlendirmeye zorlar. Bu olgu çoktandır bilinen bir şeydir. Ibsen'in *Peer Gynt*'ünün kısa bir sahnesinde pikaresk bir biçimde bunu özetler. Yaşlanan Peer Gynt, soğan soyarken – önceleri şakayla – kabukların her birini yaşamının birer dönemine benzetir; soğanın *çekirdeğine*, kendi yaşamının çekirdeğine böyle ulaşacağını ummaktadır. Ancak kabuk kabuğu, dönem dönemi izler ve yaşamının bir çekirdeği çıkmaz ortaya.

Şimdi artık ilgili her kişi için şu soru çıkar ortaya: Yaşamı nasıl anlam kazanabilecektir? Fetişize dünyada yaşayan insan ne denli dallı budaklı, ne denli derinlere işleyen insan ilişkilerine sahipse de, yaşamının da – bilinçli olarak –, insan dostlarına, toplum yaşamına o denli zengin, o denli içerik dolu ve o denli özlü bağlantılarla bağlı olduğunu bilmez. Yalıtılmış, bencil, yalnızca kendisi için yaşayan insan yoksullaşmış bir dünyada yaşamaktadır; yaşantıları ne denli özellikle kendisine aitse, ne denli özellikle yalnızca kendi içine gömülürse, o denli tehlikeli bir biçimde bu yaşantılar özdeksizliğe (temelsizlik-*lenyegtelenseg*), hiçliğe dağılmaya doğru ilerler.

Kendisini yalnızca kendinden geçerek sıkıntısını (*surfeit*) sağaltmayı başaran fetişize dünyanın insanı bir morfinman gibi yaşar: Çıkış yolunu uyuşturucu maddeye bağımlı olmayan bir yaşam biçiminde değil de uyuşturucu madde dozunu artırmakta arar. Demek oluyor ki yalıtılmış içsel yaşamı için uyuş-

turucunun kaçınılmaz bir şey olmayacağını göremez; çünkü kapitalist işbölümünün bir sonucu olarak ortak yaşam, ortak çalışma diye bir şey kalmamıştır, nesneleşmiş, insanî olmaktan uzaklaşmış; insan ilişkileri de toplumsal eylemlerden kopmuştur. Görmemekte ve durmadan bir yazgıymış gibi kaçınılmaz yolun sonuna doğru ilerlemektedir. Ve bu böyle sürdüğü sürece bu yol da – öznel olarak – kaçınılmaz bir yol olarak kalır. Çünkü kapitalist toplumun gündelik yaşamı, çalışması, insan ilişkileri sistemi kaçınılmaz bir biçimde fetişize olmuştur, nesneleşmiştir, insanlık dışı duruma gelmiştir. Yalnızca bu fetişizasyon gerçekliğinin temellerine karşı başkaldırmak – çağın pek çok yazarının yapıtlarında gördüğümüz gibi –, bu temellerin az çok açık bir biçimde görülebilmesini sağlar ve bunun ardından da yeni toplumsal ve insanî perspektifler göze çarpmaya başlar. "İç dünyaya kaçış" trajikomik bir çıkmaz sokaktır.

Kapitalist toplumun dayanakları sağlam göründüğü sürece, yani aşağı yukarı I. Dünya Savaşı'na dek, burjuva entelektüellerinin avantgarde denen kesimi fetişize olmuş içdünya karnavalını yaşamaktaydı. O sıralar yazarların pek çoğunun burada kaçınılmaz bir biçimde yüzleşilecek olan felâketi gördüğünü belirtmek pek de aslî değildir. (Ibsen'in yanı sıra Tolstoy ve Thomas Mann anılabilir.) Kendisine eşlik eden trajik müziğin hayaletimsi bir hava yarattığı alacalı karnaval eğlencesi önüne geçilemeyen bir güce sahipti. Simmel ve Bergson'ın felsefesi, çağın şiir ve roman sanatı burada neyin söz konusu olduğunu açıkça göstermektedir. En açık olanı belki de Oscar Wilde'm "Londra sisini Turner'ın tabloları yaratmıştır" diyen paradoksudur.

Pek çok iyi yazar ve keskin zekâya sahip düşünür, burada karnaval sarhoşluğuna karşın fetişize Ben'in özünün yok oluşunun (içinin boşalmasının) belirdiğini görmüştür. Ama bu en çok alacalı olayların ardına trajik ya da trajikomik perspektifler yansıtmaya dek vardırılmıştır. Fetişize yaşam temeli o den-

li kendinden emin bir biçimde kendiliğinden anlaşılır görülüyordu ki hiç kimse bunu eleştirmeye, hattâ incelemeye bile gerek görmemişti. Eğer herhangi bir kimsenin kuşkuları belirdiyse, bu kuşkuların doğası tıpkı dünyayı bir filin sırtında taşıdığı doğrultusundaki genel kanıya şu alçakgönüllü soruyu soran Hintlinin, peki o zaman fil neyin üstünde duruyor sorusunun doğasına uygundu. Bu sorunun yanıtı filin kaplumbağanın sırtında durduğu idi ve bu onu tam anlamıyla doyurmuştu. Bilinci biçimleyen fetişizasyonun gücü o denli büyüktü ki I. Dünya Savaşı başladığında ve onu izleyen, insan var oluşunun denebilir ki tüm olanaklarını sorgulamaya başlayan büyük bunalımlar dizisi baş gösterdiğinde, bu deprem düşünmenin tüm somut içeriğini tepe takla ettiği ve yalıtılmış bireyselcilik karnavalının yerine *ash wednesday*[2] geçip de her ideali yeni bir renge büründürdüğünde: Ortaya atılan felsefî soruların temel yapısı neredeyse hiç değişmeden kalmıştı.

Ancak özü aramanın amacı ve yönü yine de önemli dönüşümlerden geçmiştir ve daha dar anlamdaki varoluşçuluğu, Heidegger'i ve Jaspers'i bu dönüşüm yaratmıştır. Bu felsefenin temel yaşantısını betimlemek kolaydır: İnsanın – varoluşçuluğa göre insanın var oluşunun kendisi özü gereği, gerçeklikte ise insanın fetişize olmuş bilincinde emperyalist dünya yansıdığı için – Hiçlikle, Yoklukla karşı karşıya olması; insanın dünyayla temel ilişkisi *vis-a-vis* durumudur söz konusu olan.

Bu yaşantının kendisinde henüz özgünlük pek az olsa gerek. Bu durumu ve ona uygun tutumu belki de ilk kez betimlemiş olan Poe'dan beri modern yazının insanı uçurumun kıyısına ya da girdaba götüren o tipik yazgı; yazgı oluşumunun, öznel, yaşantıya benzer ışık yansımasıyla *vis-a-vis de rien*[3] durumu olan o çıkmazı, modern yazından çok iyi tanıdığımız bir dostumuzdur.

---

[2] Paskalyadan önceki kırkıncı gün kutlanan yortu. –ç.n.

[3] Daha ötesi yok?

Büyük yazarlar bunu nesnel durumun öznel yansıması olarak betimlerler, yani daha kesin bir deyişle, koşulların ve karakter gelişiminin belirlediği bir tutumun çok somut, çok gerçekçi, çok da belirli bir durumla ilişkisi olarak. Raskolnikov'un cinayetten sonraki durumunu düşünelim bir, Svidrigaylov'un ya da Stavrogin'in intihara doğru ilerleyen yaşam yolunu. Bunların tümünde neden söz edilmektedir? Trajik gelişmenin çok özel, günümüz yaşamından doğan bir biçiminden; öyle bir biçiminden ki gerçekten büyük bir yazar kendine özgü karakter gelişimlerine dayanarak hakiki trajik yazgıları biçimlemektedir ve bunlar tıpkı bir zamanların Oidipus ya da Hamlet trajedileri gibi alabildiğine plastiktir.

Tipik olarak bu tür durumlardan yola çıkar Heidegger de. Felsefesinin kişisel çizgisi tüm sorunu karmaşık fenomenoloji yöntemi yardımıyla burjuva ruhunun fetişize olmuş yapısına dokur, iki dünya savaşı arasındaki aydınların perspektifsiz nihilizmine ve pesimizmine.

Şimdi artık Heidegger'in bu temel yaşantıyı fenomenoloji ve ontoloji (fetişize eden) yöntemiyle ele alarak bağımsız, yeni bir felsefe olarak varoluşçuluğu yaratmak istediği bu denemeye bir göz atalım. Fetişize edilen ilk kavram Hiçlik kavramıdır. Hem Heidegger'de, hem de Sartre'da bu gerçeklik araştırması ontolojinin merkezi sorunudur: Heidegger'de Hiçlik varlıkla eşit düzeydeki ontolojik veri ile aynı şeydir; Sartre'da varlığın yalnızca bir öğesidir, ama varlığın her bir belirimde kaçınılmaz bir biçimde karşımıza çıkan, varlığın özünden ayrılamayan bir öğe.

Yöntemsel çözümlemelerimizi anımsayalım. Eğer fenomenolojik yöntemle inceliyorsak, diyelim, Stavrogin karakterini ve sonunda karşısına dikilen *vis-a-vis de rien* durumuna gösterdiği tepki biçimini; eğer inceleme sırasında – fenomenolojik yöntemin gerektirdiği üzere –, nesnel her gerçekliği "tırnak içine alırsak" ve yalnızca Stavrogin'in ruhsal eylemlerini (aktus) ve onların sezgisel nesnelerini incelersek görürüz

ki Stavrogin'in yaşantılarının yönelimsel nesnesi hiçbir yere çıkmayan bir boşluktur. Eğer şimdi artık – Scheler'in yukarıda alıntılanan şeytanî reçetelerine yönelir ve –, "tırnağı kaldırırsak", o zaman yeni ontolojinin merkezi bir gerçekliği olarak Hiçlik capcanlı bir biçimde karşımıza çıkar. Fenomenolojik yöntemin burada da nasıl bir hokkabazlıkla yer aldığını gördük: Bu yaşantıların ruhsal ve moral açıklamaları olan somut, nesnel gerçeklikten tutarlı olarak gözden ırak tuttuğunu; yani Stavrogin'in somut ve nesnel bir durumda oluşmuş olan öznel yaşantısını, bu durumun somut, pozitif gerçekliği bir yana şeyleşmiş, nesnelleşmiş, bağımsız, ayrı bir nesneye (*objektum*) dönüştürdüğünü. Varlığın ontolojik çözümü olarak Hiçlik, gerçekten de varolan (*egzistalo*) olarak ancak böyle ortaya çıkabilir.

Varoluşçuluğun kendisindeki sistematik çıkarsamanın yolu tabiî ki tümüyle başkadır. Ama kimi yerde düpedüz yanlış, kimi yerde açıkça, örneğin Sartre'ın sorunu, daha doğrusu olumsuz yargının fenomenolojik kuramını görünüşte gerçekliğin-temeli olarak kullandığı sofistike fikir yürütmelerini göstermek ve böylece de Hiçliğin ontolojik yapısını görünüşte desteklemesi için ayrıntılı bir uzmanca felsefe incelemesine gerek vardır. Bizim için kimi yargılarda söylenmiş bütün "hayır"ların ardında herhangi bir "evet"in ardındakiyle aynı somut bireyin gizlenmekte olduğunu görmemiz yeterlidir. Ki gerçekten de öznel bir tutumun fetişize edilişi burada *negativum* (olumsuzlama) için bağımsız, gerçek nesnelliği yaratabilir. Eğer örneğin şunu soracak olursam: "Güneş sisteminin içsel yapısı ve yasaları nedir? – diye soracak olursam Sartre'ın düşlediğinin tersine hiçbir türlü negatif varlığı, hiçbir türlü uzayı ya da uçurumu, nesnel gerçeklikteki hiçbir türlü deliği varsaymam; sorumun anlamı yalnızca benim (öznel) bilgilerimin eksikliğini gösterir ve onları gidermeye bakar. Yanıt ise dilbilgisel olarak, hattâ mantıksal olarak aynı biçimde olumlu ya da olumsuz yargı olabilir; isterse "Dünya güneşin çevre-

sinde dönüyor", isterse "Dünya güneşin çevresinde dönmüyor" diyeyim, her iki yargı da aynı somut ve olumlu gerçekliğe ilişkindir; bu durumda olsa olsa olumsuz yargı daha az kesin ve kapsamlıdır. Her durumda da buradan yola çıkarak Hiçliğin ontolojik "*existencia*"sını sofizmalar olmaksızın çıkarsamak olanaksızdır. Sofizmaların gerekliliğinin nedeni Sartre'da ilkin Hiçliğin fetişize edilmiş yaşantısının ortaya çıkmış olması ve ancak ondan sonra mantığın, yöntembilimsel gerekçelendirmenin, soru ve olumsuz yargının yeni kuramının ona eklenmesidir.

Hiçlik dekadanlaşan, dünya tarihi bakımından ölüme mahkûm edilmiş kapitalist toplumun mitosudur. Eğer birey olarak Stavrogin ya da Svidrigalyov bir zamanlar, tabiî ki artık tipik bireyler olduklarında da *vis-a-vis de rien* durumuna düşmüşlerlerse, şimdi de – dünya tarihi perspektifi bakımından –, bütün bir toplumsal sistem, ayakta kalmak için uğraşan sınıflar ve kendilerinin bununla ilgili olduğunu düşünen katmanlar, en başta da entelektüellerin bir bölümü düşmüştür buna.

Yaşam koşulları, yaşam biçimi aydınlara dünya görüşü üzerine bilgiler, tarihsel perspektif dikte etmiştir. Entelektüeller bunlarsız var olamaz; kapitalist ise çok kolay. Eğer şimdi artık içinde bulunduğumuz somut tarihsel durumdan – yine toplumsal-tarihsel durumun bir ürünü olan düşünsel tutumla birleşerek –, böyle düşünenler için toplumun yolunun varıp varacağı, uçurumlar ve girdapların perspektifi olarak, koyu bir sisin kapladığı ufuktan başka bir şey çıkmıyorsa ruhlarda mistifikasyonun ve fetişizasyonun oluşmasından ve ruhlara egemen olmasından daha doğal ne olabilir. Yaşamlarının öznel bir perspektifinin olmaması mitosta şöyle dile gelir: Hiçlik her yaşamın nesnel perspektifidir. Bu mitos Heidegger ya da Sartre'ın kalın kitaplarını okumayı ne canı isteyen, ne de buna yönelik yeteneği olmayanlar için bile anlaşılır bir şeydir; anlaşılır bir şeydir, çünkü yaşam yaşantılarını açıklamaktadır.

Ancak tüm bunlarla fetişizasyon henüz kapanmamıştır,

çünkü eğer Hiçlik yalnızca (olasılıkla, belki de kaçınılmaz bir biçimde) içine yuvarlanacağım uçurum olsaydı o zaman varoluşçuluk kapsamlı, yaşamın tüm sorunlarını yanıtlayan bir felsefe olmazdı. Heidegger, Jaspers ve Sartre gerçekten de Hiçlik mitosunu tüm yaşama yayar. Heidegger ve Sartre'da yaşamın kendisi: "Hiçliğin içine atılmışlık (*Geworfenheit*)"tır; yaşamın her bir ânı bu başlangıç ile en-son-uzaklığın karşılıklı sahte diyalektik etkileşiminden başka bir şey değildir.

Varoluşçuluk bu yüzden tutarlı bir biçimde insan üzerine hiçbir şey bilinemeyeceğini ilân eder. Genel olarak bilimi yadsımaz. Bilimsel bilginin uygulamalı, teknik yararına ilişkin olarak varoluşçuluk da kuşkuyla karşılaşılan sorular atmaz ortaya. Yalnızca herhangi bir bilim dalının şu aslî soruyla ortaya çıkabileceğine karşıdır: Tekil insanın yaşamla gerçek ilişkisi konusunda – ya da varoluşçuluk diliyle belirtecek olursak, kendi yaşamıyla –, maddî bir yanıt kurgulayabileceğine. Varoluşçuluk eski felsefe karşısından en azından bu konudan kararlı bir biçimde vazgeçtiği için üstünlük duyar. "varoluşçuluk felsefesi – diyor Jaspers –, eğer yeniden, insanın ne olduğuna inanacak olsa hemen o an yitip gider." Bu radikal, ilkesel temellere dayalı bilmezliği Heidegger de Sartre da vurgulamaktadır. Ve – bu yalnızca yüzeysel olarak bir paradoks etkisi yaratır –, bu radikal nihilizm, en temel bilinebilirlikten tutarlı vazgeçiş, varoluşçuluğun yoğun etkisinin başlıca nedenlerinden biridir. Yaşamlarının perspektifini görmeyen insanlar bir avunma olarak şu öğretiyi, yaşamın perspektifinin ilkesel olarak (ve yalnızca kendileri için değil) bilinemez olduğu hiçbir perspektif yoktur.

Varoluşçuluğun yolu burada modern irrasyonalizme çıkar, aklın egemenliğini yıkmayı düşünen, genel düşünsel akıma. Fenomenolojik ve ontolojik yöntem görünüşe bakılırsa vulgar irrasyonalistik akımlarla tam bir karşıtlık içindedir; varoluşçuluk katı bir biçimde bilimsel olmak istemektedir ve Husserl de özellikle en fanatik mantıkçıların (Bolzano ve

Brentano) izleyicisidir. Ama daha yöntemin yüzeysel bir incelemesi bile irrasyonalizmin ustalarıyla, Dilthey'le ve Bergson'la yakın ilişkiyi göstermektedir. Husserl'in öğrencisi Heidegger, Kierkegaard'ın çabalarını yenilediğinde ve aynı zamanda da Dilthey'e bağlandığında ise bu ilişki daha da içselleşmiştir.

Bu bağlantı salt yöntembilimsel karşılaşmadan çok daha fazlasıdır. Fenomenoloji varoluşçuluğun yöntemi konusunda ne ölçüde bilinçlenirse, tekil insan ve onunla birlikte de tüm varlığın temel irrasyonalizmi de o ölçüde merkezi konusu olacaktır; kendisiyle çağın, aklın egemenliğine son vermek isteyen öteki akımları arasındaki koşutluk o denli derin olacaktır. Varlık bir anlamı olmaksızın, neden olmaksızın, gerekirlilik olmaksızın vardır; varlık, belirlenişi (târif) gereği "dipçağlardan beri rastlantısaldır" – diyor Sartre.

Şimdiye dek sürekli olarak Hiçlikten söz ettik, *existancia*'nın kendisindense pek az ve o zaman bile yalnızca bilinemezliğinden – peki öyleyse varoluşçuluktaki *existencia* nerede? Burada da yadsıma yönünde aranmalıdır yanıt. *Existencia* insanda eksik olan şeydir. "İnsanın özü – diyor Heidegger –, yalnızca *existencia*'sıyla tanır kendisini, olduğu şey olup olmayacağı olanağından." Burada, gördüğümüz gibi daha önceden bilinen soru, insanın özdeksel olmayı yitirmekte olduğu ya da özdeksel olmaya dönüştüğü konusundaki soru yeniden ortaya çıkar. Gördük ki bu sorunun modern felsefeye önderlik eden akımlarında topluma karşı, toplumsallığa sırt çeviren bir karakteri vardır. Heidegger bu sorunda da bu gelişmenin çatısını çatar. İnsanın gündelik yaşamını o bilinen yöntemini kullanarak fenomenolojik çözümlemesine girişir. İnsanın yaşamı: Birlikte var olma ve aynı zamanda da dünyada-var-olma'dır (*In-der-Welt-Sein*). Bu varlığın da kendine özgü, merkezî, fetişize, mistifike biçimi vardır: "*das Mann*" Bu deyiş öteki dillerin hiçbirine çevrilemez. Almanca bilenler bu dilde belirli öznesi olmayan yüklemin "*man*" ile kurulduğunu bilir.

(Man sagt: diyorlar ki vb.) Heidegger şimdi artık bu sözcüğü ontolojik varlık için mitleştirmekte ki içinde felsefî olarak, kendisine göre (Heidegger) toplum, toplumsal birliktelik işlevi olan her şeyi beden bulsun: İnsanın kendisinden yüz çevirme işlevini, özdeksizleştirmek, kendi *existence*'inden uzaklaştırmak işlevini üstlensin. Heidegger'de das Mann'ın gündelik yaşamda belirme biçimi: Gevezelik, merak, iki anlamlılık, sersefil olmaktır. Kendi *existence*'i doğrultusunda yaşamak isteyenin (Heidegger'e göre) ölüme, kendi ölümüne doğru dönmesi gerekir ki yaşayabilsin, ölüm ona dışarıdan gelen, vahşice bir olgu olarak ulaşmasın da kendi ölümü olsun. Gerçek *existence* Heidegger'de yalnızca bu kendi kendine ölümle gerçekleşebilir. Burada temel ontolojinin tam anlamıyla gönlünceliği, sahte nesnelliğin ardına gizlenmiş olan sınırsız öznelliği yeniden açıklığa kavuşur. 20'li yılların burjuva itirafı olarak Heidegger'in düşüncesi ilginçtir. Sein und Zeit tıpkı Celine'in *Voyage au bout de la nuit*[4] adlı romanı gibi heyecanlı bir okuma parçasıdır. Ancak bu durumda da tıpkı bir sınıfın düşünce biçimi ve duygu biçimi üzerine bir çağ belgesidir, yoksa herhangi bir nesnel gerçekliğin "ontolojik" serimi değildir. Çıkarsanan sahte ukalalığın gönlünceliğinin (keyfiliğinin) ortaya çıkmamasının nedeni günümüz aydınlarının duygu dünyasına alabildiğine uygun düşmesidir. Yaşamın anlamsızlığı, anlamsız yaşamın karşısına yerleştirilmiş olan soyut ölümün dolaysız elle tutulur yaşantısı günümüz pek çok insanının – denebilir ki –, çözülmemiş aksiyomudur. Ama eski, dağılmakta olmayan zamanların düşüncesine bir göz atmak gerekir: Ölüme karşı takınılan bu tutum "varlığın" ontolojik bir karakteri değil, yalnızca bir hastalık belirtisidir. (Spinoza şunu da söylemiştir: "Özgür insan ölümden başka her şeyi daha çok düşünür; onun bilgeliği ölüm değil, yaşam konusundaki kıvranışlarındadır.")

[4] Gecenin Derinlerine Yolculuk.

Jaspers ve Sartre bu sorun konusunda Heidegger'den daha az radikaldir; tabiî ki düşüncelerinin çağ ve sınıf tarafından belirlenmiş karakterinde bir değişiklik yapmaksızın. Sartre varoluşçuluğun bir kategorisi olarak kendi ölüm kavramını doğrudan doğruya yadsır. Eserlerinde "das Man" hayaletinin biçimsel olarak böylesine kökten mistifike biçimde değil de, yaşama egemen olan, adsız güçlerin toplamı olarak (yani aslında yalnızca aynı fetişlerde nesnelleşen toplumsal yaşam olarak) belirdiğini gördüğümüz Jaspers ise özdekselleşmiş, kendi *existencia*'sı yönünde yaşayan insanı katı bir biçimde salt özel yaşam yoluna yönlendirmekle yetinir. Cenevre'de,

> "Politik ya da toplumsal etkinlikten hiçbir zaman iyi, hiçbir zaman maddî şey çıkmaz – diye bir açıklamada bulunmuştur. – İnsanlığın kurtuluşu yalnızca eğer herkes istisnasız kendi *existence*'i ile tutkuyla uğraşırsa ve en fazla birkaç benzeri uğraşıda bulunan insanla egzistensiyal olarak ilişki kurarsa mümkündür."

Felsefe dağlarının sancısı burada da küçük burjuvalığı doğurmuştur.

Ünlü antifaşist yazar Ernst Bloch, Heidegger'in ölüm kuramı konusunda doğru bir saptamada bulunur, ki bu Jaspers'in özel-moral'inin yalnızca sulandırılmış bir çeşitlemesidir:

> "Bir son olarak kesin ölüm insanın her dönemdeki toplumsal durumunu öyle ilgisiz kılar ki isterse kapitalist olarak da kalabilir. Kaçınılmaz yazgı olarak, Nereye'nin tek olumlaması olarak ölüm günümüz karşıdevrimi için, eskiler için öte dünya avuntusu ne ise o anlama gelmektedir." (Bloch'un kitabı 1935'te yayınlanmıştır.)

Bu yerinde değiniler varoluşçuluğun popülerliğinin yalnızca snoblar için değil, gerici yazarlar için de neden arttığını aydınlanmaktadır.

Fetişize bir dünyada özgürlük ve Özgürlük fetişi

Je construis l'universel en me chississant.
Sartre:
L'Existentialisme est un Humanisme.[1]

Varoluşçuluk yalnızca ölüm değil, aynı zamanda soyut özgürlüğün de felsefesidir. Bu –en başta Sartre'a özgü–, varoluşçuluğun popülerliğinin en önemli temellerinden –her ne denli ilk bakışta bir paradoks gibi görünse de–, biridir ve varoluşçuluğun günümüz etkisinin gerici yanıdır. Bildiğimiz gibi Heidegger varoluşun öze ve gerçeğe dönüşümüne giden yolun yalnızca ölüme yöneltilmiş yaşamda olduğunu öne sürmüştür; Sartre'ın keskin zekâlı çözümlemeleri, Heidegger kuramlarının inandırıcı gücünü darmadağın eder. Sartre ile Heidegger arasındaki bu çelişkide yalnızca Fransız ve Alman entelektüellerin yaşamın önemli sorunlarıyla ilgili farklı tutumu değil, zamanların değişimi de dile gelir. Heidegger'in temel kitabı 1927'de, yeni dünya bunalımının hemen öncesinde, faşist fırtına öncesinin ezici, boğucu atmosferinde yayınlanmıştır. Ernst Bloch'un damgasını taşıyan etkisi o günlerdeki entelektüellerin genel havasıydı. Sartre'ın eserinin yayın tarihi bilinmiyor; kitabın üstünde 1943 tarihi vardır, yani artık faşizmden kurtuluş perspektifi göze çarpmaktadır ve özgürlük arzusu – hem de özellikle faşizmin uzun süren egemenliği sırasında –, tüm Avrupa'nın, ama en başta da demokratik gelenek-

[1] Kendi kendimi seçerek evreni yaratıyorum. Sartre: *Varoluşçuluk ve Hümanizm.*

lerle büyüyen ülkelerin entelektüellerinin en aslî yaşantısı idi. Üstüne üstlük – ve bu özellikle de Batılı ülkeler için geçerlidir – Genel olarak özgürlük, soyut, her türlü çözümlemeden uzak, hiçbir ayrım gözetmeksizin. Kısacası: Bir mitos olarak, hiçbir konturu olmaksızın faşizme düşman olan – hangi perspektife göre olduğu fark etmiyordu –, faşizmden nefret eden herkesi bayrağı altında toplayan özgürlük; bunların nereden geldiği ya da nereye gittikleri fark etmiyordu. Bu insanlar için önemli olan yalnızca faşizme hayır demek idi. Bu tür (özgürlük – *ç.n.*) ne denli içerikten yoksun ise bu yaşam anlayışını o denli iyi açıklıyordu. Soyut tür ve onun düşünsel karşılığı, soyut özgürlük pek çok insan için direniş "mitosu"nun tam bir anlatımı idi. İleride göreceğimiz üzere Sartre'ın özgürlük kavramı olabilecek en soyut olanıdır. Bu çağın varoluşçuluğu kalkanın üstünde neden göklere kaldırdığını[2] ve de çağın bu akımında uygun felsefeyi neden gördüğünü anlaşılır kılmaktadır.

Ama şimdi artık faşizm çökmüştü: Özgür yaşamın demokrasisinin kurulması ve pekiştirilmesi en önemli sorun idi; her ülkenin ciddî beklentisi buydu. Her ciddî tartışma – politik görüşe varıncaya dek –, şu konu çevresindeydi: İnsanlığın faşist yıkıntılar üstünde kuracağı demokrasi, o özgürlük – en azından çalışan halkın arzularına göre –, nasıl olmalı? En derin içeriği ise faşist barbarlığın, dünya savaşının yinelenmesinin sonsuza dek olanaksıza dönüştürülmesiydi.

Varoluşçuluk değişen koşullarda da popülerliğini sürdürdü; hattâ sanki – tabiî ki Sartre biçimiyle, Heidegger biçimiyle değil –, dünyayı gerçekten fethetmek için şimdi yola çıkar gibiydi. Bu konuda varoluşçulukta özgürlüğün merkezi bir yerinin olmasının yine belirleyici bir rolü vardır. Ama özgürlük bugün artık salt bir mitos değildir; özgürlük çabaları somutlaşmış ve gün geçtikçe de giderek somutlaşmaktadır. Özgürlük, demokrasi tanımları çevresindeki ateşli tartışmalar ar-

[2] Günümüz Macaristan'ına 7 önderin ardında gelen Macarlar kendilerine önder seçtikleri kişiyi kalkana oturtup havaya kaldırırlardı. –*ç.n.*

tık çeşitli açıklamalara bağlı kişileri birbirine karşıt kümelere bölmüştür: Bu koşullarda varoluşçuluk kendi katı özgürlük kavramıyla nasıl olmuş da bir dünya akımı olmuştur? Ya da daha kesin bir biçimde belirtilecek olursa: Varoluşçuluk günümüzde inandırıcı bir güçle bir özgürlük felsefesi olarak kimleri, nasıl etkilemektedir? Bu merkezî sorunu bulabilmemiz için Sartre'ın özgürlük kavramını yakından tanımamız gerekir.

Sartre'a göre özgürlük insan *varoluşu*'nun temel olgusudur.

> "Biz – *diyor Sartre* –, özgürlüğüz, bizi seçen, ama bizim onu özgür olmak için seçemediğimiz. Özgür olmaya yargılıyız." "Özgürlüğün içine fırlatılmış durumdayız."

(Sartre burada varoluşçuluğun Heidegger'in *varoluşu*'yla ilgili olarak yarattığı kavramı kullanıyor.) Özgürlük – biraz paradoks biçimde denebilir ki –, insan *varoluşu*'nun *fatum*'udur [Tanrısal yazgı].

Özgürlüğün Sartre tarafından bu biçimde *fatum*laştırılması tüm insan yaşamına eşlik eder. İnsan özgür seçimin önünden kaçamaz: Sartre'a göre karşılaşılan herhangi bir olayda hayır'ı seçmek de bir seçimdir, eylemden çekinmek de özgürce bir eylemdir. Sartre gündelik yaşamın en ilkel olgularından ta metafiziğin sonul sorunlarına dek her yerde özgürlüğün – kendisine göre –, bu temel rolünü vurgular. Eğer ortaklaşa yapılan bir geziye katılacak olursam yorulurum, sırt çantam ağırlaşır vb.; özgür seçim olgusuyla karşı karşıyayım demektir. Bir karar vermem gerek: Arkadaşlarımla gitmeyi sürdürebilir miyim yoksa yükümü atıp yolun kıyısına oturabilir miyim? Ve yol buradan yukarıya doğru, insan existence'inin en son, en soyut sorununa ulaşıncaya dek gitmektedir; insanın özgür karar vermesini, özgür seçimini "yansıtan" (yansıtmak, projet, projeter Sartre'ın özgürlük kuramının en önemli kavramlarından biridir), gizlenen sonul (*nihai*) idealin, sonul "plan"ın içeriğini somutlaştıran planlara: Tanrı. Sartre'ın sözlerine göre

"İnsan gerçekliğinin temel planını en iyi aydınlatan, insanın tanrıya dönüşmek planı yapan varlık olmasıdır... İnsan olmak demek yalnızca kendisinden bir tanrı çıkarmak anlamına gelir."

Bu tanrı idealinin felsefî içeriği: *Varoluşu*'nun eski felsefenin *causa sui*, kendisinin nedeni kategorisiyle işaret ettiği aşamaya ulaşmaktır; *existence*'inin tümüyle bağımsız, tümüyle içsel özden kaynaklanacak biçimde kendi kendinin belirlenmesidir.

Gördüğümüz gibi: Sartre'ın özgürlük kavramı olağanüstü kapsamlı, her şeye yayılan özelliktedir. Ama felsefî olarak sikleşmiş, belirlenmemiş karakteri de özgürlük kavramının tam bir belirlenmesi anlamındaki düşünsel bir tehlike olarak özellikle buradan gelmektedir. Sartre bu tehlikeyi özgürlüğü belirlerken ilkesel olarak her türlü nesnel (*objektiv*), her türlü biçimsel ve nesnel (tárgyi-şey-sel) ölçütü bir yana bırakması artırmaktadır. Seçimin, özgürlüğün özü onun için insanın – henüz bir varolmayan, ilkesel olarak bilinemez olarak –, kendi kendisini seçmesindedir; bunda şu sürekli tehlike, olduğumuzdan başka olabilmemiz tehlikesi gizlenmektedir. Bir pusula iğnesi ya da ölçü ipliği olabilecek hiçbir etik içerik ya da biçim (form) yoktur. Örneğin korkaklık tıpkı cesaret gibi aynı özgür seçimden çıkmaktadır: "Benim korkum özgürdür ve benim özgürlüğümü dile getirir, tüm özgürlüğümü korkumun içine fırlatıp attım, ve kendimi, şöyle, şöyle koşullarda bir korkak olarak seçtim. Başka koşullarda cesur olarak varolabilir ve özgürlüğümü cesaret içine yerleştirebilirim. Özgürlükle karşılaştırıldığında hiçbir ruhsal olgunun önceliği yoktur. (Burada ikincil olarak Sartre da alabildiğine "kendi gönlünce" bir parantez açmıştır. Çünkü cesurluk ve korkaklık yalnızca ruhsal olgu değil, önemli etik kategorilerdir. Daha önceki çözümlemelerimizi anımsayalım: Sadizm ve mazoşizm Sartre'a göre ontolojik olgulardır, buna karşılık cesurluk ve korkaklık yalnızca öznel ruhsal olgulardır. Demek, bir şeyin öznel ya da nesnel önemde olmasının ölçütü şu Macar deyi-

minden başka bir şey değildir: "İstersem gebe kalır, istemezsem gebe kalmaz"[3])

Bu durumda Sartre'ın özgürlüğü tümüyle irrasyonalist, denetlenemez, gönlünce olur çıkar. Sartre'ın kendisi de her türlü içeriksel ve biçimsel sınırları yıkmanın ardına düşmüştür. Heidegger'deki ölüme-doğru yönelen-yaşam bir sınıflamaya daha olanak sağlamıştır: Otantik ve otantik olmayan tutum farklılığını; bunun sonucunda da, tabiî ki yalnızca ölüm sorunu boyunca ilerleyerek, "das Mann"'ın özsüzleştiren dünyasını (*sphere*) kimin terk edip kendi *varoluşu*'na, özleşmeye yaklaşacağı gözle görünür duruma gelmiştir. Görmüş olduğumuz gibi bu ölçütü yadsır. Yine görmüş olduğumuz gibi etik değerlerin içerik belirleyişini de, Scheler'in o sıralar fenomenoloji araçlarıyla, demek, yine alabildiğine gönlünce belirlemeye çabaladığı hiyerarşisini de fırlatıp atar. Özgür seçimin insanın geçmişiyle bağlantısını, yani kişiliğin sürekliliği, tutarlılığı ilkesini de fırlatıp atar. Ama Kant'ın biçimsel ölçütünü de fırlatır atar; özgür karar vermenin ve eylemin kategorik *imperativus*'undan [buyruk] çıkan genelliğini.

Doğrudur: Bu sonuncu durumda sanki sonuçlarından bir parça korkmuş gibidir. Popüler broşürlerinde diyor ki: "Herkes için iyi olmayan hiçbir şey bizim için iyi olamaz." Bir başka yerde: "Kendi özgürlüğümü istediğimde başkalarınınkini de istemek benim için zorunluluktur; kendi özgürlüğümü amaç edinemem, eğer başkalarınınkini de amaç edinmemişsem." Bu kulağa çok hoş geliyor. Ama bu salt, Sartre'da Aydınlanmanın ve Kant felsefesinin ahlâkî ilkelerine verilen salt eklektik bir *concessio*'dur (ödün). Burada Kant'ın nesnel idealist ahlâkının öznel genellemesini neden başaramadığını çözümlemek gibi bir görevi üstlenemeyiz; buna daha çağdaşları bile, en başta genç Hegel olmak üzere sert bir eleştiriyle işaret etmişlerdir; ama eğer kategorik *imperativus*'un içeriksel genellemesi Kant'ta mantıksal olarak dayanıksız olsa da,

[3] Çıkarlarıma uygun olanı seçerim anlamındadır. –*ç.n.*

yine de felsefenin sonul temelleriyle ve özellikle de toplum ve tarih felsefesiyle sıkı bir ilişki içindedir. Sartre'da bu eklektik genelleme artık yalnızca eskiye tutunan felsefî kamuoyuyla eklektik bir uzlaşma değildir; çünkü özgürlük kavramının böyle nesnelleştirilmesi tüm ontolojik belirlemeleriyle tam bir çelişki içindedir.

Henüz bu tür ödünler vermediği ana kitabında temel düşüncesine, ontolojik solipsizmine bağlı bir biçimde özgür edimin içeriği ve amacı, yalnızca seçen *objektum* [burada; karşıda, karşımızdaki, gerçek nesne anlamında, *–ed.*] bakımından anlamlı ve açıklanabilir durumdadır. Sartre burada, popüler broşürüne göre henüz çok kararlı ve karşıtı bir tutumun temsilcisiydi. "İnsan türdeşimizin özgürlüğüne saygı boş bir sözcüktür; hattâ bu özgürlüğe saygı göstermeyi planlayabilsek *bile*; ona karşı sergilediğimiz her tutumumuz saygı göstermeyi düşündüğümüz özgürlüğe zorbalık uygular. Ve aynı yerde bu tasavvurunu çok daha somut bir örnekle açığa kavuşturur:

> "Eğer insan türdeşlerim arasında toleransı gerçekleştirecek olursam o zaman onları zorbalıkla tolerans dünyasına atmış olurum. Bunu yaparak ilkesel olarak hoşgörüsüzlük dünyasında geliştirme fırsatı bulabilecekleri kendi özgür cesurca direniş, dayanma, kendilerini deneme olanaklarını ellerinden almış olurum."

Çelişki açıktır. Sartre'ın popülerlik, öğretinin yayılması adına varoluşçuluk şarabına yalnızca biraz, belki de daha çok su katması anlamına gelse de bu olgu için çok söz harcamaya değmez. Varoluşçuluğun "Ortodoksluğu"na bekçilik etmek bizim işimiz değil. Ancak burada varoluşçuluk-kavramının en içsel özüyle çok sıkı bir ilişki içinde olan türden bir çelişki gün yüzüne çıkmış olur. Ontolojik solipsizmi ve irrasyonalizmi düşünüyorum. Eğer ilkini tutarlı bir biçimde sonuna dek ilerletirsek yalnızca bireysel bilincin, bireysel seçimde beliren bireysel özgürlüğün gerçekten varolduğu yere varırız; öteki

her şey bu tek gerçek *aktus*'un ölü nesnesidir; eğer ikinci ilkeyi aynı tutarlılıkla sonuna dek düşünecek olursam, o zaman bu tek hakiki gerçeklik üzerine hiçbir şey söyleyemem: Ne geçmişi (bu hesaba katılmaz), ne de geleceği yoktur (o ise henüz yoktur) ve gerçekleştiğinde de yine hesaba katılmayan geçmişe indirgenir ve onunla karşılaştırıldığında yine radikal bir biçimde yeni bir durum, yeni karar, yeni özgürlük *aktus*'u (edim) gereklidir.

Eğer Sartre böylesi çılgınlık sınırlarını zorlamayan bir nihilizme varmak istemiyorsa mantıksal salto mortale'ye* gerek vardır; onun yardımıyla genel olana, felsefî olarak açıklamak istediği "dünya"ya, daha doğrusu gerçekten varolan dünyaya demir atabilsin. Her modern irrasyonalizmin ortak çizgisi olduğu için bu *salto morale* aracının: Formel mantıkta, her bir düşüncenin en katı biçimde genelleştirilmesi bir rastlantı değildir. Sartre özgürlüğün fatalist kavramına bunun yardımıyla ulaşmıştır.

Burada rastlantısal bir yanlış ya da Sartre'ın bireysel olarak ayağının takılması söz konusu değildir. Modern felsefenin belirleyici yöntembilimsel sorunu belirir burada: Günümüz irrasyonalistleri, yaşamda, diyalektik doğaya sahip olgulara takılırlar. Ancak onlara diyalektik bir biçimde yaklaşmadıkları, formel mantığın yorumuna sıkıştırılmış, kendi içinde dağılan irrasyonalizm temelinde her şey, diyalektik öğeler olarak anlamlı ve haklı olacak her şey anlamsız olacaktır. Diyalektiğin ustaları bizi şu konuda pek çok kez uyarmışlardı: Her hakikat eğer aşırı gerilecek olursa *absurdum* olur.

Göreceli olarak haklı öğe Sartre'da nerededir? Hiç kuşkusuz kişinin kararının, bireysel kararın vurgulanmasını – ki bunun önemini hem burjuva determinizmi, hem de vulgar Marksizm aynı biçimde küçümsemektedir. Her toplumsal et-

---

Marx'ın metaların başkalaşım süreci konusunda kullandığı bir mecaz. *ölümcül takla, –ed.*

kinlik bireylerin eylemlerinden oluşur, ekonomik temelin bireylerin kararlarındaki rolü her ne denli belirleyici olsa da Engels'in pek çok kez belirginleştirdiği gibi bu ancak "*son kertede*/yargıda" gerçekleşir. Bunun anlamı, tekil insanların karar verme olanağının her zaman, içinde daha sonra gelişmenin kaçınılmazlığının, bireysel olanakların çoğunluğunda önünde sonunda gerçekleşeceği belli bir hareket alanı vardır. Bu hareket alanının gerçekliğini politik partilerin salt varlığı göstermektedir. Gelişmenin ana çizgileri burada da önceden görülebilir durumdadır, ama yine Engels'in çok daha üst düzey tarihsel bağlantılara ilişkin olarak vurguladığı gibi eğer bilimsel olarak belirlemeye ya da gelişme yasalarından çıkarsamaya kalkışacak olursak, örneğin Peter'in ya da Paulus'un bireysel olarak tam olarak şöyle ya da böyle karar vereceğini, şu ya da bu partiye oy vereceğini vb. saptamak istersek bu kılı kırk yarmak olur. Gelişmenin kaçınılmazlığı her zaman için dışsal ve içsel rastlantılar aracılığıyla geçerlik kazanır. Bunların önemini belirginleştirmek, yerlerini ve rollerini incelemek eğer yöntembilimsel önemleri diyalektik sürecin tümünde şimdiye değin olduğundan daha kesin bir belirlenmişliğe varmakla birlikte yürüseydi bu bilimsel bir erdem olurdu. Bu anlamda ahlâkî sorunlara, özgürlük, bireysel karar sorunlarına toplumsal gelişme diyalektiğinin tüm bilgisi ışığında azımsanmayacak bir rol düşer.

Sartre tabiî ki bunun tam tersini yapıyor. Gelişmenin kaçınılmazlığını, hattâ gelişmenin kendisini de –onyıllardan beri moda olduğu üzere–, yadsıdığını görmüştük. (Hattâ bireylerde bile yapar bunu, çünkü karar durumunu geçmişten koparır!) Bireyin toplumla gerçek bağlantısını yadsır; insanı kuşatan şeysel bağlantılardan kendinde-şey (kendisi için olan) "dünyası yaratır, ki bunun bireyle karşılıklı etkisi insan türdeşlerininkiyle etkisinden tümüyle başka doğadadır. Onlarla karşılıklı etkisini bireyi bireye bağlayan koşullara indirger vb. Bu temele dayalı olarak ortaya çıkan – fatalistik, mekanik olarak

aşırı gerdirilmiş – özgürlük kavramı kendi kendisini yok eder. Eğer ciddî bir biçimde incelersek artık gerçek ahlâkî özgürlük kavramıyla pek az ilişkisi olduğunu görürüz: Engels'in arada sırada belirlediğinden, bireysel bilince aracılık rolünün düşmediği hiçbir insanî etkinlik yoktur'dan daha fazlasını söylemez.

Sartre besbelli ki kendisi de özgürlük kavramının sorunsallığını duyumsamaktadır. Ama yöntemine bağlı kalıp aşırı gerilime sokulmuş ve aşırı gerilmişliği içinde anlamsızlaşmış kavramı bu doğaya sahip bir başkasıyla dengede tutmaya çabalar: Özgürlüğü sorumlulukla. Ancak sorumluluğun Sartre'da tıpkı özgürlük kavramı gibi sınırsız ve koşulsuz geçerliliği vardır.

> "Eğer ölüme ya da onursuzluğa karşı saldırmayı seçecek olursam bunun anlamı, bu savaş adına tüm sorumluluğu üstlenmiş olmamdan fazla bir şey olmaz."

Burada da nispeten anlık-gerçekliğin formel mantığa göre aşırıya vardırılmış gerilimi incelenen kavramın kuramsal ve uygulamalı yok edilişine götürmektedir. Çünkü sorumluluğun böylesi katı açıklaması tam bir sorumsuzlukla aynı anlama gelir. Bunu açıkça görmemiz için politikacı ya da Marksist olmak gerekmez. "*Derin psikolojinin*" Dostoyevski gibi bir ustası katı bir biçimde gerdirilmiş ahlâkî ilkelerin, ahlâkî kararların insanın eylemlerinde (ve Sartre'da özellikle de budur söz konusu olan) hiçbir etkisinin olmadığını pek çok kez göstermiştir; (bu ilkeler –*ç.n.*) üstlerinde tireşmektedir ve bu gibi ilkelere dayanarak eylemde bulunan insanın tutulacak yön konusunda zayıf etik hatları, salınımlı ehlâkî temelleri vardır. İlkesel olarak kapalı, acımasız, intihara giden sorumluluk duygusunun gölgesinde en kolayı alçakça bir işi ötekinden sonra uçarı bir siniklikle gerçekleştirmektir.

Sartre bundan da bir şey görür, tabiî ki herhangi bir sonuç çıkarmaksızın. Yukarıda gözler önünde titreşmekte olan soru-

nu boş söze vardırıncaya dek şöyle fetişize eder ve mitoslaştırır.

> "Eğer bir insan kaygılı durumdayken (Angst, angoisse, Kirkegaard'ın reçetesinden beri varoluşçuluğun belirleyici kategorisi) varlığının durumu tam bir yalnızlığa doğru ilerleyen türden bir sorumluluğun içine fırlatılıp atılmışlıktır; bu kimse artık duyunç acısı çekmez, ne de pişmanlık hisseder, ne de kendini kurtarmayı düşünür."

Yücelikten gülünç olmaya ulaşmak için yalnızca bir basamak olduğu için ahlâkî yüceliğin bu türüne de uçarılık, siniklik yalnızca bir adım ötededir.

Sartre işi özgürlük kavramının düşünsel iflasını keskin bir biçimde işlemek gereği, bu öğretinin belli çevrelerde fırtına gibi bir etki yaratmasının anahtarının özellikle de burada olmasıdır.

Özgürlük ve sorumluluğun böylesi soyut ve aşırı gerilmiş, tümüyle boş ve irrasyonelleşmiş kavramı, toplumsal bakış açıları, ortaklaşa yaşamın seçkince bir yana bırakılması bireyin ontolojik entegrasyonu adına en başta snobların gereksinimlerine uygun olarak insanı kendisine bağlayacak biçimde Hiçlik mitosunu bütünlemektedir; çünkü onlar için acımasızca katı ilkelerin sinik eylem olanaklarıyla, ahlâkî nihilizmle yapılmış bu tür bir karışımı kaçınılmaz bir biçimde alabildiğine çekici olması gerekir. Ama bunun da ötesinde bu özgürlük kavramı her zaman aşırı bireyselciliğe eğilimli entelektüellerin belli bir kesiminin demokrasiyi geliştirmek, inşasının sürdürülmesini yadsımak üzere ideolojik dayanak kazanması için de elverişlidir. Bu çabalar için de Sartre'ın soyut ve aşırı gerilime sokulmuş özgürlük ve sorumluluk-kavramı tam zamanında yetişir.

Sartre'ın kitaplarından edindiğimiz izlenim bu katmanların sanki ideologu olmak isteyenin kendisi olduğu izlenimidir ve Fransız hayranları arasında da hiç kuşkusuz gerçekten inan-

mış demokratlar da vardır. Ama büyük modalar yazarların iç niyetleriyle pek uğraşmaz. Toplumda var olan çeşitli akımların kendi ideolojik gereksinimleri vardır ve bunlar Moliere'in ağzından şunu söyler: "Je prends mon bien ou je le trouve".[4]

[4] Mallarımı nerede bulursam oradan alıyorum.

Olağanüstü yetenekli bir insan olan Nietzsche, bir kültür psikoloğu, bir estetikçi ve ahlâkçıdır. Aydınlanmayı aşmış bir aydınlanma karşıtı, tutkulu bir ateisttir.

Aforizmalarında muhalifliğin bütün unsurlarını bulmak mümkündür. Geleneklerin de, ideolojilerin de birey üstündeki totaliterliğine karşı durur.

Bütün baskıcı gelenceklerden-ideolojilerden ve dinden bile sıyrılmayı vazeder özgürleşmiş insana.

Çok iyi tanıdığı ve reddettiği kendi dini olan Hıristiyanlığın, her dinden Tanrı'nın yerine, içinde daha yeni yaşamaya başladığı kapitalizmin muştuladığı özgürlükleri koyar.

Nietzsche felsefesinin merkezinde bütün ideolojik itirazları, bütün ideolojik tutumları yerle bir eden karşı konulmaz Özgürlük kavramı yer alır. Ama etik ve estetikle dolu aforizmalarındaki "özgürlük", toplumdan ayrı bir baskı aygıtı olarak mülkiyet ve ayrıcalıklar düzeni içindeki yerini muhafaza etmektedir. Kendi sınıfının militanları olan ve istediği gibi bir hayat sürme hakkını talep eden burjuva entelektüellere özgü bir etik sunar daima. Düşüncelerinin düğüm noktasında, özgürlüklerin düşmanı kabul ettiği sosyalizmin savuşturulması yer alır. Bir anlamda Amerikan yüzyılının ahlâkî ideolojisini önceler.

Aforizmalarında târif ettiği estetik ve etik ilkeler, birey özgürlüğünü arar, savunur durur.

Elbette, estetik, etik ideolojilerde yankılanan özgürlük fikri, içtenlikli bir umutsuzluk halindeki onurlu entelektüellerde bir başkaldırı havasına dönüşür.

Bu nedenle kültürel dünyada yaşamakta olan entelektüellerin çok geniş bir çevresini kucaklayabilmektedir, onların toplumla, devletle ilgili sorunlarını zeki aforizmalarla aydınlatabilmektedir; aforizmalarında dile getirdikleriyle gayrı memnun entelektüellerin başkaldıran içgüdülerini aşırı devrimci gibi gözüken jestlerle doyuma ulaştırabilmektedir.

THG
884248
CCF

ISBN-978-605-4822-

epos *Bilim, Felsefe, Politika*