

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Vanessa Lemm Nietzsche'nin Hayvanları

Vanessa Lemm

Çeviren: Volkan Ay

NETZSCHE 'NİN HAY VAN LARI



Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı





Vanessa Lemm

Nietzsche ve biyopolitika üzerine yaptığı çalışmalarla uluslararası düzeyde tanınan felsefeci, kültür araştırmacısı. Çalışmalarında genellikle hayvan sorunu, kültür felsefesi, hafıza kültürleri, adalet teorisi ve armağan kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Elinizdeki kitaptan başka, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Fondo de cultura económica, 2013) adlı kitabı yazmış olan Lemm Nietzsche, Foucault ve Hegel üzerine beş farklı kitabın da editörlüğünü üstlenmiştir.

Nietzsche araştırmalarında söz sahibi olan *Nietzsche-Studien* (De Gruyter) dergisinin editörlüğünü sürdüren yazar, uluslararası on-line araştırma ağı *biopolitica.org*'un da kurucuları arasındadır. Türkçedeki ilk kitabı *Nietzsche'nin Hayvanları* olan Lemm, akademik çalışmalarını Adelaide'daki Flinders University'de sürdürmektedir.

Nietzsche'nin Hayvanları

Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı

Vanessa Lemm

çeviren
Volkan Ay



Gram Yayınları
Felsefe 1

Nietzsche's Animal Philosophy
Nietzsche'nin Hayvanları
Vanessa Lemm

Çeviren
Volkan Ay

Yayına Hazırlayan
Birdal Akar

Düzeltili
Can Kılıç

Kapak Tasarımı
Serçin Çabuk

Akademi Basım
Güven Sanayi Sitesi Davut Paşa Cad. C Blok D:320
Topkapı, Fatih, İstanbul
0 212 493 24 67

ISBN: 978-605-931-931-7
Yayınevi Sertifika Numarası - 33275

© Fordham University Press, 2009
Bu kitabın Türkçe Yayın Hakları Gram Yayınları'na aittir.
İzinsiz kopyalanması yasaktır, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

1. Baskı, Gram Yayınları, 2018

Gram Yayınları
Alemdar Mah. Çağaloğlu Kadınlar Hamamı Sok. No:3/E
Çağaloğlu/İSTANBUL
Telefon: 0212 527 09 92 Faks: 0212 527 13 35
gramkitap@gmail.com
www.gramkitap.com

GRAM YAYINLARI, PARODİ YAYINCILIK yayın markasıdır.

Nietzsche'nin Hayvanları

Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı

Vanessa Lemm

çeviren
Volkan Ay



Lou, Esteban, Alizé ve Miguel için

İçindekiler

<i>Türkiye'deki Okura – V. L.</i>	xi
<i>Çevirenin Önsözü</i>	xiii
<i>Teşekkür – V. L.</i>	ixx
<i>Kısaltmalar</i>	xxi
Giriş: Nietzsche'nin Felsefesinde Hayvan	25
1. Kültür ve Uygarlık	41
2. Politika ve Vaat	75
3. Kültür ve Ekonomi	108
4. Verme ve Affetme	130
5. Hayvanlık, Yaratıcılık ve Tarihsellik	172
6. Hayvanlık, Dil ve Hakikat	215
Sonuç: Biyopolitika ve Hayvan Yaşamı Sorunu	279
<i>Bibliyografya</i>	289
<i>Dizin</i>	303

Türkiye'deki okura

Nietzsche'nin Hayvanları: Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı'nın Türkçe çevirisini hazırladığı için Volkan Ay'a minnetarım. Ayrıca kitabın Türkçe basımı için *Gram Yayınları*'na ve baskıya izin verdiği için *Fordham University Press*'e özel teşekkürlerimi sunmak isterim.

Türk dili ve kültürü, yaşamımda ve kişisel gelişimimde her zaman çok önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle, Türkiye'de Nietzsche, biyopolitika ve insanın geleceği üzerine çağdaş tartışmalara katkıda bulunabilmekten bilhassa memnuniyet duyuyorum.

V. L.

Felsefede hayvan sorunu, pek çok geleneksel felsefi sorunla karşılaştırıldığında yeni bir düşünme alanına işaret ediyor. Geçtiğimiz yüzyıldan devreden bu sorun, hayvan hakları, biyopolitika, sanat, tarihyazımı, kültür, vb. pek çok kavram ve sorunla da kesişen, düşünme açısından oldukça bereketli bir alanda hareket etme imkânı sunuyor. Çağdaş biyopolitika alanında iktidar-direnış ilişkisi, özneleşme süreçleri vb. nosyonlar etrafında yapılan tartışmalar, sanatın insanın hayvanlığıyla olan bağı, unutma ve hafızanın kültür yaratan kullanımları, soykırım, linç kültürü, toplumsal cinsiyet vb. temalar hayvanla ve insanın hayvanlığıyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Bu temalar daha çok geçtiğimiz yüzyılın öne çıkan ve hatta bazılarının üzerinde entelektüel bir sanayinin de inşa edildiğı düşünürler (Foucault, Derrida, Deleuze, Kristeva, Irigaray, Agamben, Zizek vb.) etrafında tartışılıp çözümlendi. Fakat hayvan teması söz konusu olduğunda Nietzsche'nin derinlikli düşünme çabası ya pek fazla dikkate alınmadı ya da dolaylı bir biçimde gözetildi. Oysa hayvan sorunu söz konusu olduğunda Nietzsche'ye yer açmayan bir düşünme çabasının eksik kalacağını, çevirisini sunduğumuz *Nietzsche'nin Hayvanları* açık bir biçimde göstermektedir. Üstelik yirminci yüzyıl felsefesinin özellikle metafizik eleştirisi mesaisini göz önüne alırsak arka planda yer bulan Nietzsche'nin hayvan temasıyla Batı metafizik düşüncesi arasında kurduğı güçlü bağı anlamak görece kolaylaşacak ve bu temayla irtibatlanan düşünürlerin de metafizik eleştirilerinin temel saiklerinden biri aydınlatılabilecektir.

Batı metafiziği, başlangıcından bu yana insanı *animal rationale* olarak tanımlayıp onun hem hayvan ve hayvanlıkla olan ilişkisinin sınırlarını hem de kendisiyle ilişkisinin ufkunu çizmiş oluyordu. Bu sınır aynı zamanda Vanessa Lemm'in vurguladığı gibi insan ve hayvan arasındaki hiyerarşiyle birlikte uygarlıkla terbiye edilmiş insan hayvanının tüm hikayesini özetler. Kuşkusuz bu hikâye, insan hayvanının olduğu kadar hayvanların da (uygarlığın belirlediği bir dışlama üzerinden kurulan) hikayesidir. Uygarlığın unutturma sürecinin hedefi insanın hayvanlığından türeyen tüm yaratıcı kuvvetleridir. Bu kuvvetler baskılandığı ölçüde insanın kurumlar etrafında evcilleştirilmesi ve terbiye edilmesi mümkün hale gelmiştir. Uygarlığa ait unutma, özellikle kavramsal dilin işleyişiyle, mutlak hakikat iddialarıyla (felsefi, dinsel ve bilimsel), Hristiyanlığın yarattığı ilişki biçimleriyle gerçekleşir.

Unutturma sürecinin, kuşkusuz insanın irrasyonel yanının bastırılıp büyük ölçüde rasyonel yanının egemen olmasıyla birlikte, tüm insani ve aynı zamanda insani-olmayan ufkı belirlediği söylenebilir. Toplumsal bir zorunluluk olarak dilin kavramsal ve soyut düşünmeyi, imgesel-yaratıcı düşüncenin önüne koyarak muzaffer kılması hem toplumsal hem de felsefi olanın karakterini belirlemiştir. Dil, insanın evi olurken, hayvanların dilden ve *ratio*'dan yoksun oluşlarının ya da başka bir ifadeyle "sessizlikleri"nin zorunlu olarak bu *ratio* tarafından içerilememesi, sınırın dışındaki (ve aslında bizzat sınırın içindekini de) yaşamın değerini de ortadan kaldırmıştır ki bu sürecin Nietzsche'de en bilinen adı nihilizmdir. İlk olarak sınırın dışındaki hayvan yaşamı, ikinci olarak da bizatihi insanın hayvanlığının yaşamı ancak bir kültürde özgürce ifadesini bulabilir ve Lemm'in bu kitaptaki en temel kaygılarından biri bu ifadenin olanaklarının açığa çıkarılmasıdır. Hayvanın ya da hayvanlığın sessizliği Lemm'in de işaret ettiği gibi düşlerde, yarılsamalarda, çocuğun oynamasında, radikal eleştiride ve kültüre ait etkin ve hafıza yaratıcı bir unutma ediminde vücut bulur. Hayvanlığa ait bu unsurlar, Nietzsche'de uygarlığın

baskıya ve sömürüye dayalı şiddetine karşı özgürleştirici (Deleuze olsa 'kaçış çizgileri' derdi) dinamikleri harekete geçiren bir işleve sahiptir.

Lemm'in kitabı, Nietzsche'de hayvan temasının izini sürerken şimdiye kadar pek de üzerinde durulmayan fakat oldukça derinlikli ve kapsayıcı bir düşünme hattı çiziyor. Nietzsche'nin agonistik (ve aynı zamanda antagonistik) bir düşünme biçimi olduğu kabulünden yola çıkan bu hat, uygarlık-kültür, hayvan-insan, unutmama-hafıza, Dionysos ve Apollon gibi karşıtlıkları yan yana getirerek, tarih, sanat, düşünme, hakikat vb. kavramların nasıl ele alınabileceği konusunda bir çerçeve sunuyor. Bu çerçeve, şimdiye dek alışlagelen klişelere de meydan okuyor. Burada daha fazlasını Lemm'in okumasına bırakıp çok kısaca birkaç örnekle yetinelim.

Kitap, o çok bilinen fakat fazlasıyla kirletilmiş üst-insan kavramının, insan-hayvan hiyerarşisini bozup dağıtan yapısını açığa çıkarıyor. Buna göre üst-insan, insan üstü ya da insana aşkın bir yerde durmuyor. Bilakis, kültür yaratıcı bir unsur olarak hayvanla olan ilişkisi, bir tamamlanma, etkin ve hatta hayvanlığın daha öne çıktığı bir yaratım ilişkisine dönüşüyor. Batı metafiziğinde insan, hayvandan farklı ve fakat ona üstünlüğü üzerinden —akıllı hayvan olarak— tanımlanırken, üst-insan Nietzsche'de hayvanlığıyla barışık ve hatta üst-insan oluşunu ona borçlu olan bir deha, yaratıcı, eleştiricidir. Geçmişini, "böyleydi"sini bitimsiz bir biçimde yorumlayan, unutulabilme gücüyle geleceği kurabilen, hınç duygusundan arınmış bir oluş olarak karşımıza çıkıyor.

Lemm'in izleğinde önemli yeri olan bir başka kavram da *mesafe pathosu*'dur. "Mesafe", Nietzsche felsefesinde aristokratik çağrışımlarıyla anılsa da hem dostluğun hem de farkın inşasının kurucu ölçütü olarak düşünülebilir. Hıristiyan ahlakı, toplumsallığı komşu sevgisi gibi ikiyüzlü bir ilişki üzerinden konumlandırır. Oysa Nietzsche için bu tür bir ilişki, yaşamı olumlayacak güçlerin daha baştan ortadan kaldırılması-

la sonuçlanacaktır. Nietzsche, insanı, sanıldığıının aksine hep başkalarıyla birlikte var olan bir hayvan olarak düşündüğü için benliğin kurulumu da ancak başkaları üzerinden mümkün olacaktır. Zerdüş'tün de Öndeyiş'de ima ettiği gibi üst-insan oluş (Hristiyan kültürünün aksine) bir armağan-verme ilişkisi üzerinden inşa olunur. Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüş*'ünü sadece bu kavram üzerinden okumak bile geleneksel okumaların üzerini örttüğü farklı okuma imkanlarına kapı aralayabilir.

Son olarak Lemm'in bu kitapta üzerinde durduğu "hakikat" kavramına gelirsek, Nietzsche'nin sanıldığıının aksine hiçbir hakikati kabul etmediği görüşünün yeniden düşünülmesi gerekliliği ortaya çıkacaktır. Nietzsche, kavramsal ya da soyut düşünmenin bir sonucu olan kavramların, tekillikler ortadan kaldırılarak yaratıldığını düşünüyordu. Uygarlığın araçlarıyla kurulan hafıza ve kavram oluşum süreci, indirgenemez ve farklı olan her şeyin (metafiziğin tanımladığı anlamda insana karşı hayvanın, erkeğe karşı kadının, felsefi düşünmeye karşı resimsel ve poetik düşünmenin, ruha karşı bedenın, ölüme karşı yaşamın ve uygarlığın dilinde yer bulamayan tüm öteki-lerin) unutturulması ile yol almıştır. Mutlak hakikat inşası, içerdikleri kadar içermediklerinin, hafızasında sakladıkları kadar unutturmaya çalıştıklarının izini taşımaktadır. Lemm'in Nietzsche okuması bunun karşısına, kültürün hafızasını harekete geçiren etkin bir unutmayı koyarak tekil hakikatlerin ifade bulacağı bir zemin inşa etmeye çalışır. Sessizin dili, ancak bu tür bir hafızayla dile gelebilecek bir mecra bulabilir ve mutlak hakikatlerin ezici ve eşitleyici yüküne karşı durabilir.

Bu çeviriyi yaparken pek çok insan ve hayvan eşlikçim oldu ve her çalışma gibi aslında ortak bir emeğin ürünü. Öncelikle, kitabın yazarı Vanessa Lemm'e kitabın yayınlanma sürecinde kolaylaştırıcı desteği için minnettarım. İşin mutfağında yer alan Gram Yayın çalışanlarına ve bu çevirinin çeşitli aşamalarında desteğini aldığım, kitabı baskıya hazırlayan arkadaşım

Birdal Akar'a sabrı, nezaketi için teşekkür ederim. Çeviri sürecinde Nietzsche hakkında konuşup kendisinden çok şey öğrendiğim, birçok noktada zihnimi açan ve aynı zamanda yazımı sürmekte olan doktora tezimin danışmanı Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya şükranlarımı sunuyorum. Çevirinin tashih aşamasında yardımlarını esirgemeyen, uyarıları ve yüreklendirici desteğini hep yanımda hissettiğim, Doç. Dr. Sadık Erol Er'e bilhassa müteşekkirim. Yanı sıra kendisiyle dost olmanın benim için çok kıymetli olduğu Dr. Celal Sabancı'ya, şen gülüşü, iyi kalpliliği ve kediseverliğiyle Arş. Gör. Yüksel Tarım'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Son olarak, ben bu çeviri işiyle meşgulken dünya işlerinin çoğunu yüklenen, koşulsuz sevgisiyle hep yanımda olan sevgili(m) eşim Emine Cerit Ay'a fedakarlığı ve sonsuz sabrı için çok teşekkür ederim. Bu çeviri ona ithaf edilmiştir.

Volkan Ay

Her şeyden önce ve hepsinden önemlisi; eşim, meslektaşım ve arkadaşım Miguel Vatter'e kitabın el yazmalarının çeşitli versiyonlarını baştan sona dikkatlice ve tam vaktinde okuduğu, yazma sürecinde çalışma azmimi yükselttiği için müteşekkirim. Wendy Brown, Robert Gooding-Williams, Christoph Menke ve Samuel Weber'e, bu projenin çeşitli aşamalarında verdikleri cesaretin yanısıra kitabın bir ya da birkaç bölümüne gösterdikleri ilgi için minnettarım. İki imzasız eleştirici, taslak halindeki tüm el yazmasını okudu ve düzeltme için yaptıkları yorumlar ve getirdikleri öneriler el yazmasının son haline kavuşmasında oldukça değerliydi.

Bu kitabın bazı bölümlerinin daha önceki versiyonları, bazı seminer, konferans ve atölye çalışmalarında takipçiler tarafından çokça kullanıldı. Şu üç yerin katılımcılarına özellikle teşekkür borçluyum: Biyopolitikaya yaklaşımı, Nietzsche'de hayvan yaşamı sorununa dair bir değerlendirme üzerinden eleştirel bir biçimde birleştiren Ranier Forst'un başkanlığını yaptığı Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt'un Siyaset Bilimi Bölümü'ndeki Siyaset Teorisi Kolokyumunu; *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'ye dair yaptığım okumaya yeni perspektifler sunan Christa Davis Acampora'nın düzenlediği City University of New York, Hunter College'ın Felsefe Bölümü'nde yapılan New York'taki Nietzsche çalıştayı ve 4. Bölümde sergilenen argümanları sorgulayan Paul von Tongeren ve Herman W. Siemens'in başkanlığını yaptıkları Leiden Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde toplanan Nietzsche Araştırmaları Merkezi (Nietzsche Seminar Grubu).

Bu kitabın yayınlanması sürecinde, tavsiyeleri ve desteği için Fordham University Press'in yayın yönetmeni Helen Tatar'a teşekkür ediyorum. Onunla çalışma fırsatı bulmuş olmam benim için çok kıymetli. Son olarak sevgili çocuklarım Lou, Esteban ve Alizé'e olağanüstü sabır ve sonsuz fedakarlıkları için minnettarım. Bu proje üzerinde çalışırken yanımda oldukları için çok şanslıyım. Bu kitap onlara ve eşime adanmıştır.

Bu projeye kurumsal destek, Santiago de Chile'deki the School of Political Science ve Institute of Humanities of the Universidad Diego Portales'ten geldi. Bu projenin son aşamalarını finanse etmeme imkân tanıyan Fondecyt-Regular araştırma projesini (Proje no: 1085238) aldım.

Daha önce başka yerlerde yayınlanan ve yeniden basma izni alınan yazılar şu şekildedir: 4. Bölümün küçük bir kısmı için yeniden gözden geçirilen; "Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra" içinde, Before Sunrise: Essays on Thus Spoke Zarathustra, der. James Luchte, London: Continuum International Publishers, 2008: 165-181. 5. Bölüm için gözden geçirilen "Animality, Historicity and Creativity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*" içinde, *Nietzsche-Studien* (36), 2007: 169-200.

Vanessa Lemm

Nietzsche'nin yayınlanmamış yazılarına yönelik referanslar mümkün olduğunca Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin editörlüğünde derlenen Nietzsche'nin defterleri ve neşriyatının en ulaşılabilir basımına, *Kritische Studienausgabe* (KSA)'ye başvurularak ayarlanmıştır. Mektupların basımına yapılan göndermeler KSB (*Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*) olarak adlandırıldı. KSA olarak adlandırılan göndermelerde, cilt numaralarını sırasıyla bölüm ve aforizma numaraları takip ediyor (Örneğin, KSA 10:12[1].37, 10.cilt, 12[1]. Bölüm, 37. Aforizma). Nietzsche'nin yazılarından yapılan alıntılarda aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır.

(Kitapta Nietzsche'den yapılan alıntılarda kullanılan kısaltmaların karşısına aşağıda parantez içinde Türkçe çevirileri verilmiştir ve metin içinde de yine Türkçe kısaltması kullanılmıştır. Metin içinde Nietzsche'nin yapıtlarından yapılan alıntılarda Mustafa Tüzel, Ahmet İnam ve Oruç Aruoba'nın yaptığı çevirilere başvurulmuştur.)

A [D] *The Antichrist – Deccal*

AOM [ÇGÖ] *Assorted Opinions and Maxims – Çeşitli Görüşler ve Özdeyişler* (İnsanca, Pek-İnsanca, cilt II, Bölüm I)

BGE [İKÖ] *Beyond Good and Evil – İyinin ve Kötünün Ötesinde*

BT [TD] *The Birth of Tragedy – Tragedyanın Doğuşu*

CW [WO] *The Case of Wagner – Wagner Olayı*

D [T] *Daybreak* (alternatif olarak: *Dawn*) – *Tan Kızıllığı*

DS [DS] “David Strauss, the Writer and the Confessor” (*Çağa Aykırı Düşünceler I*)

EH [EH] *Ecce Homo* (kitapta kullanılan bölüm kısaltmaları: “Neden Böyle Bilgeyim”, “Neden Böyle Akıllıyım”, “Kitaplar”, “Neden Bir Yazgıyım”; *Kitaplar*'da tartışılan başlıklar için kısaltmalar, ilgili yerlerde “*Kitaplar*” yerine belirtilmiştir)

FEI [EKG] “On the Future of Our Educational Institutions” (KSA 1) – “Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine”

GM [AS] *On the Genealogy of Morals – Ahlakın Soykütüğü Üzerine*

- GS [SB] *The Gay Science – Şen Bilim*
- GSt [YD] “Greek State” (KSA 1) – “Yunan Devleti”
- HC [HY] “Homer’s Contest” (alternatif olarak: “Homer on Competition”) (KSA 1) – “Homeros’un Yarışı”
- HH [İPİ] *Human, All Too Human* (iki cilt; I ve II) – *İnsanca, Pek-İnsanca*
- HL [TYS] “On the Use and Disadvantage of History for Life” (*Çağa Aykırı Düşünceler* II) – “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”
- KSA [KSA] *Kritische Studienausgabe*
- P [F] “The Philosopher. Reflections on the Struggle between Art and Knowledge” – “Filozof. Sanat ve Bilgi Arasındaki Mücadele Üzerine Düşünceler”
- PT [FH] *Philosophy and Truth – Felsefe ve Hakikat*
- PTA [YTF] *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (KSA 1) – *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*
- PW [HP] “On the Pathos of Truth” (KSA 1) – “Hakikat Pat-hos’u Üzerine”
- SE [ES] “Schopenhauer as Educator” (*Çağa Aykırı Düşünceler* III) – “Eğitimci Olarak Schopenhauer
- TI [PA] *Twilight of the Idols – Putların Alacakarlığı* (kısaltmaları verilen başlıklar: “Özdeyişler”, “Sokrates”, “Akıl”, “Dünya”, “Yanılığlar”, “İyileştiren er”, “Almanlar”, “Çarpışmalar”, “Eskiler”, “Çekiç”)
- TL [ADY] “On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense” (KSA 1) – “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”
- UM [ÇAD] *Untimely Meditations* v. I-IV (alternatif olarak: *Untimely Considerations*) – *Çağa Aykırı Düşünceler* I-IV
- WP [Gİ] *The Will to Power – Güç İstenci*
- WS [GvG] *The Wanderer and His Shadow – Gezgin ve Gölgesi* (*Human All Too Human*, v. II, part 2)
- Z [Z] *Thus Spoke Zarathustra – Böyle Söyledi Zerdüşt* (Z’ye yapılan göndermeler, bölüm numarası ve bölüm başlığını ve ardından bölüm kısım numarasını takip etmektedir.)

Nietzsche'nin Hayvanları

Giriş

Nietzsche'nin Felsefesinde Hayvan

Hayvan teması, yirminci yüzyıl Nietzsche çalışmalarında büyük ölçüde görmezden gelindi ve çok kısa bir süredir felsefe ve insan bilimlerinde dikkatleri üzerine toplamaya başladı.¹ Elinizdeki bu kitap, Nietzsche'nin felsefesinde bir bütün olarak hayvanlığın ilk sistematik değerlendirmesini sunmayı amaçlıyor. Hayvanlığın rastlantısal bir tema ve metaforik bir

¹ Nietzsche'de hayvan temasının bir değerlendirmesi için bkz. Christa D. Acampora and Ralph Acampora, *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* (New York: Rowman and Littlefield, 2004); Adrian Del Caro, *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth* (Berlin: De Gruyter, 2004), 401–16; Peter Atterton ve Matthew Calarco, *Animal Philosophy* (London and New York: Continuum Press, 2004), 1–14; Cary Wolfe, *Zoontologies: The Question of the Animal* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 93–96; Akira Mizuta Lippit, *Electric Animal* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 55–73; Jennifer Ham, “Taming the Beast: Animality in Wedekind and Nietzsche,” içinde *Animal Acts*, der. Jennifer Ham ve Matthew Senior (London and New York: Routledge, 1997), 145–63; Michel Haar, “Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent,” *Alter: Revue de Phénoménologie*, no. 3 (1995): 319–45; Margot Norris, *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), 1–25, 53–100; T. J. Reed, “Nietzsche’s Animals: Idea, Image and Influence,” in *Nietzsche: Imaginary and Thought*, der. Malcolm Pasley (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978), 159–219.

aygıt olmadığını, onun daha ziyade Nietzsche'ye göre pratiğin yenilenmesinin ve felsefenin anlamının merkezinde olduğunu göstermeyi umuyorum.² *Nietzsche'nin Hayvanları*, Nietzsche'nin çeşitli perspektiflere dayanan kültür ve uygarlık, politika ve ahlak, tarih ve hakikat üzerine görüşlerinin, insanı hayvan yaşamının süregelen bir parçası olarak göz önüne almak suretiyle somutlaştığını eleştirel bir biçimde yeniden değerlendiriyor.

Nietzsche tüm yazılarında, insandan bir hayvan olarak söz eder. İnsan hayvanını diğer hayvanlardan ayıran şey, bir kültüre sahip olmasıdır. *Nietzsche'nin Hayvanları*, bir hayvanın kültüre sahip olmasının ne anlama geldiği ve hayvanlığın kültürü nasıl meydana getirdiği ile ilgili çifte sorunun izini sürüyor. Batıdaki hümanizm ve aydınlanma geleneklerinin aksine Nietzsche, kültürü rasyonel ve ahlaki bir fenomen olarak değil, bir yaşam fenomeni olarak incelemeyi önerir. Bu şekilde bakıldığında kültürü ilginç kılan şey, bu geleneklerin varsaydığı gibi değil, hayvanlıkla ele alınmasıdır. Zira bu geleneklere göre kültür, insanlığın kendisini hayvanlıktan ayırması ve özgürleştirmesinin aracıdır. Margot Norris, çığır açan kitabı *Beasts of Modern Imagination*'da kültüre yönelik bu yeni yaklaşımı "biyosentrik" olarak adlandırır. Norris, hayvan gibi ya da hayvanı taklit ederek değil, hayvan olarak, kendi hayvanlıklarıyla konuşmak suretiyle yaratan düşünürlerin, yazarların ve sanatçıların (Nietzsche'nin de içinde olduğu) "biyosentrik geleneğini" tanımlar.³

² Nietzsche'nin felsefesinde hayvanın rastlantısal bir tema olduğu görüşü için bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche* cilt. 1 ve 2 (Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1998). Nietzsche'nin felsefesinde hayvanın metaforik bir aygıt olduğu görüşü için bkz. Monika Langer, "The Role and the Status of the Animals in Nietzsche's Philosophy," içinde, *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, der. Peter Steeves (New York: State University of New York Press, 1999), 75-91.

³ Norris'e göre "bu hareketin birbiriyle ilişkili iki büyük sonucu vardır. Batı felsefesi ve sanatının insanmerkezci öncüllerinin yıkıcı bir sorgulama-

Nietzsche'nin Hayvanları'nda yeniden kurulduğu biçimiyle Nietzsche'nin bu biyosentrik kültür nosyonu, onun kültür felsefesine ilişkin daha önceki materyalist ve spiritüalist yorumlarından farklıdır çünkü bu kültür nosyonu, ilk olarak biyolojizmden ikinci olarak da insanbiçimcilikten kaçınır. İnsan-merkezli bir bakış açısı, kültürü, hayvan yaşamından ayrı bir şey olarak görür: Yaşam, insanın kendisini-yorumlamasına indirgenir ve kültür, insanın kendisini-yaratma projesidir.⁴ Biyolojist bakış açısı, kültürü, insan türünün biyolojik yaşamını korumanın bir aracına indirger.⁵ Biyolojist yaklaşım, insan ve hayvan yaşamı arasındaki yakın ilişkiyi hesaba katsa da hayatta kalma mücadelesinin ötesinde kültürün anlamı ve önemiyle ilgili bir çözümleme ortaya koyamaz. Yaşamın biyolojist yorumunu reddederek, Nietzsche'nin her organik hücrenin bir ruhu olduğu tezini göz önüne alıyorum.⁶ Benzer

sı onların yapıtlarında hayvanı, bilinçdışını, içgüdüleri ve bedeni yeniden konuşmaya izin veren sanatsal ve felsefi stratejilerin icadı" (Norris, *Beasts of Modern Imagination*, 5).

⁴ Bu görüşün bir örneği olarak bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

⁵ Bu görüşün örneği olarak bkz. Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002). Stiegler, Nietzsche'nin yaşam düşüncesinin yalnızca bir metafora indirgenmemesi ve bilakis onun yaşamın biyolojik kavranışını sunma girişimi olarak ciddiye alınması gerektiğini öne sürer. Bununla birlikte Stiegler, Nietzsche'nin güç istenci olarak yaşam kavrayışının biyolojik ve bir hayatta kalma mücadelesine indirgenmediği ölçüde Darwinci düşünceyi aştığını vurgular. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie* (Paris: PUF, 2001), 7-8.

⁶ "Organik olan her şeyde az çok bir hafıza ve ruh olduğunu varsayıyorum. Bu düzenek öylesine inceliklidir ki bize yokmuş gibi görünür. Haeckel'in iki embriyoyu eşitleme görevi ne aptalcadır! İnsan nicelikle aldatılmamalıdır." (KSA 11:25[403]). Birkaç düzeltme ve değişiklik dışında şu kitapları referans aldım: Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1995); Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. J. Nauckoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, çev. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University

şekilde, yaşamın insanmerkezli yorumunu reddediyorum ve Nietzsche'nin ruhun fizyolojik olduğu tezini göz önüne alıyorum.⁷ Bununla birlikte, Nietzsche fizyolojisinin ilkeleri, mekanik ya da kimyasal nedenselliğin durağan maddeye uygulanmasından türetilemez. Bu ilkeler yalnızca fizyolojide açığa vurulan spiritüel tarihselliği ele geçiren soykütükler

Press, 1999); Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. C. Diethe, der. Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1968); Friedrich Nietzsche, *The Antichrist*, çev. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1968); Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, der. ve çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968); Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 1979); Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: A Prelude to a Philosophy of the Future*, çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989); Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, çev. Daniel Breazeale (London: Humanities Press International, 1979); Friedrich Nietzsche, "The Greek State" ve "Homer's Contest," içinde *On the Genealogy of Morals*, çev. C. Diethe, der. Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Friedrich Nietzsche, "Truth and Lies in an Extra-Moral Sense," içinde *The Birth of Tragedy*, çev. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); ve Friedrich Nietzsche, "The Philosopher. Reflections on the Struggle between Art and Knowledge," içinde *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, çev. Daniel Breazeale (London: Humanities Press International, 1979). *Defterler*'in çevirileri bana ait. Ayrıca ya da parantez içinde verilen Almanca sözcük ya da ifadelerin okuyucuya yardımcı olacağına inanıyorum. Bunlar için şu baskıyı kullandım: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, der. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1988).

⁷ Nietzsche'de fizyoloji düşüncesi için bkz. Volker Gerhardt, "Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst," *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 374-93; ve Helmut Pfotenbauer, "Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie?" *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 399-411.

aracılığıyla formüle edilebilir.⁸ Yaşam tarihseldir çünkü madde zaten hep hafıza ve unutmayla ilişkisinde ele alınır.

Nietzsche'ye göre hafıza ve unutma ne zihnin Kantçı kapasiteleri ne de özlerin Aristotelesçi potansiyelleridir. Onlar daha ziyade, yaşamın eş-ilksel güçleridir. *Nietzsche'nin Hayvanları*, Nietzsche'nin hafıza ve unutma kavrayışının bir çözümlemesi aracılığıyla yaşam ve kültür arasındaki ilişkiyi inceliyor. Pek çok yorumcu, Nietzsche'nin yaşam nosyonunu güç istenciyle, güç istencini de hafızayla tanımlar.⁹ Bunun yerine ben, güç istenci nosyonunun hafıza ve unutma arasındaki antagonizmayı yansıttığını ve bu antagonizma üzerinden yeniden formüle edilebileceğini ileri sürüyorum. Bu antagonizmanın analizinin, yaşam ve kültür ve daha belirgin olarak hayvanlık ve kültür arasındaki ilişkiye ulaşmanın en dolaysız yolu olduğunu ileri sürüyorum. Şematik bir biçimde konuşmak gerekirse, Nietzsche'nin söyleminde unutmanın hayvana, hafızanın insana ve vaadin de üst insana ait olduğu söylenebilir. Fakat Nietzsche'de hayvan, insan ve üst insanın birbirine bağlı ilişkileri statik değil agonistiktir ve katı değişim aşamalarına ayrılmaz: "İnsan, hayvan ve üstinsan arasında gerilmiş bir iptir" (Z: 4 "Öndeyiş").

Nietzsche, hayvan, insan ve üstinsan arasında süreklilik olduğunu ileri sürer. İnsan yaşamının hayvan yaşamından ve tüm organik ve organik olmayan dünyadan ayrılmayacağına inanır. Hatta Nietzsche, tüm yaşam tarihinde poetik, mantıksal, estetik ve duyuşsal oluşların sonsuz tekrarını ve değişimini sürekli yansıtan bir varlık olarak kendisini keşfettiğini öne sürer (ŞB 54).¹⁰ Nietzsche bu nedenle insan yaşamının izole

⁸ "Tüm organik yaşam, ruhsal tarihte [*geistigen Geschehen*] görünür bir devinim olarak [*als sichtbare Bewegung*] düzenlenir. Organik bir varlık, bir ruhun [*eines Geistes*] görünür ifadesidir (KSA 11:26 [35]).

⁹ Güç istencinin hafızayla özdeş olduğu düşüncesine örnek olarak bkz. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 50–66.

¹⁰ Nietzsche, tüm organik yaşam tarihinin her duyu yargısında aktif olduğunu iddia eder. Ayrıca bkz. KSA 11:34[167]

edilmiş bir ada olarak kurulduğu görüşünü reddeder. Bu görüşün aksine, başka yaşam formlarından irtibatını kesen herhangi bir yaşam formunun, yaşamını üreten şeylerden ayrılması nedeniyle zayıflayacağını savunur. Bu görüşe uygun olarak, insan yaşamı kendisini tek başına kendi gücüyle meydana getiremez fakat başka yaşam formlarıyla ilişkisinin tümüyle dışında ve karşısında yaşayabilir.¹¹ Nietzsche'nin süreç olarak yaşam kavrayışı, Batı geleneğinde bulunan insanın evrimin tacı olduğuna yönelik yaygın kavrayıştan ayrılır (D 14). Onun yaşam nosyonu bu anlamda Darwin'inkiyle karşılaştırılabilir.¹² Süreklilik perspektifi, insan yaşamının, yaşamın bütününde merkezi bir rol oynamadığını, yaşamın yalnızca küçük ve önemsiz bir parçası olduğunu varsayar. Hatta Nietzsche, doğanın insan yaşamını, aksi yönde olmaktan ziyade kendi bütünlenişi için bir araç olarak kullandığı yorumunu yapar (ÇGÖ 185).

Yaşamın bütünü, her bir organik hücrenin hafızasında, en küçük oluşuma kadar izi sürülebilen, özü itibariyle tarihsel bir süreçtir (KSA 10:12[31]). Organik hafıza perspektifinden bakıldığında, bir yaşam formunun oluşumu, diğer tüm yaşam formlarının oluşumuna ayrılmazcasına bağlıdır.¹³ Nasıl ki

¹¹ Benim düşünceme göre Stiegler, yaşamın açıklığa, gelişime yöneldiğini çünkü yaşama özgü içsel gücün çoğalmasının başka bir güçle karşılaşmaya bağlı olduğunu ve hatta bu karşılaşmanın ölüm ve acı riskini beraberinde getirdiğini öne sürer. Bkz. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 73.

¹² Nietzsche ve Darwin arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında bir tartışma için bkz. Werner Stegmaier, "Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution," *Nietzsche-Studien* 16 (1987): 264–87; Norris, *Beasts of Modern Imagination*, 1–53; Keith Ansell-Pearson, *Viroid Life* (London: Routledge, 1997), 85–122; ve son dönemde, Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 45 ve devamı.

¹³ "Sürekli değişim" "bireyleri" vb. konuşmamıza izin vermez; varlıkların "sayısı", bizzat akış halindedir. Ayrıca bkz. "Ruhların-sürekliliği" kavramı, içinde (KSA 11:40 [34]). Nietzsche, tüm yaşam formlarının birbirine bağlı olduğu göz önüne alındığında, bir önyargı olan organik olmayan ve organik olan dünyalar ayrımını da reddeder: "Güç istenci, organik olmayan dünyada da egemendir. Daha doğrusu organik olmayan bir dünya yoktur.

bütünlük, her tekil yaşam formuyla hayat buluyorsa, her yaşam formu da bütünlükte hayat bulmaktadır. Her organik hücrenin oluşumu, mutlak anlamda biricik ve tektir fakat biricik olma ve teklik, yaşamın bütününden ve ona karşı ortaya çıkar. Hiçbir organik hücre, diğerlerine benzemez. Hiçbir hayvan ya da insan da diğer hayvan ve insanlara benzemez. Bununla birlikte, kendi tekilliklerinde her bir hücre ya da varlık, yaşamın tümünü, geçmiş, şimdiki ve oluşun geleceğini yansıtır.

Her bir hücrenin organik hafızasını ayırt eden şey, bu hafızanın ideal bir süreklilikte, yaşamın bütünlüğünün tarihini hatırlaması değildir. Daha ziyade, organik yaşamın hafızası, karşı oluşumların süregelen hareketiyle, unutmaya karşı bir antagonizmayla, sabitlenmiş bir kimlik içinde durağan hale gelmiş olanı çözerek oluşur.¹⁴ Organik yaşamın hafızası, yaşamın tümünün, onu oluşturan parçaların ahenkli bir denge yönünde olmasıyla, sabit ve sürekli bir mücadele olmadığını gösterir.¹⁵ Yaşamın bütünü, yaşamın tekil formlarının doğası gereği kesintisiz çoğullaşmasında, her biri diğerinin lehinde ve aleyhinde olan tüm yaşam formlarını içeren bir agonistik mücadeleyle kurulur.¹⁶ Nietzsche, doğanın, yaşamın artan çoğullaşmasını amaçladığını düşünür ve hayvan, insan ve

Mesafe etkisi ortadan kaldırılamaz. Bir şey, başka bir şeyi çeker [heranziehen], o şey de çekildiğini hisseder[gezogen]" (KSA 11:34[247]). Ayrıca kırs. Gİ 655, ŞB 109 ve KSA 12:9[144].97.

¹⁴ Organik olanı organik olmayandan ayıran şey, "deneyimleri biriktirme [Erfahrungen aufsammt]" kapasitesi ve "kendi sürecinde kendisiyle asla özdeş olmamasıdır [und niemals sich selber gleich ist, in seinem Prozesse]" (KSA 10:12[31]).

¹⁵ "Dünyanın istikrarlı bir duruma doğru çaba sarf etmediği, kanıtlanan tek şeydir. Sonuç olarak kişinin kendi iklimsel koşullarını bir denge koşulu şeklinde tasarlaması gerekir" (Gİ 639).

¹⁶ Nietzsche'nin çoğullaşma ve tekilleşme mücadelesi olarak yaşam kavrayışına yönelik kapsamlı bir tartışma için bkz. Wolfgang Müller-Lauter, "Der Organismus als innerer Kampf," içinde *Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche- Interpretationen I* (Berlin: De Gruyter, 1999), 97-140.

yaşamın başka formlarının bütününde var olan sürekliliğin olumlanmasından doğan kültür aracılığıyla bu çoğullaşmaya ulaşılabilmesine inanır.¹⁷

“Kültür ve Uygarlık” başlıklı birinci bölümde, kültür ve uygarlık arasındaki çekişmenin bir çözümlemesi yoluyla, insan yaşamının oluşun ufkuna açıklığını soruşturuyorum (KSA 13:16[73]; 16[10]). Bu antagonizmayla Nietzsche, “doğaya dönüş” işaret etmeyen fakat hayvanlığın yeşermesine yönelen bir uygarlık eleştirisi ortaya koyar. Kültürü, yetiştirme ve eğitim olarak tanımlıyorum ve onu, evcilleştirme ve terbiye olarak belirlediğim uygarlıktan ayırıyorum. Nietzsche’nin kavradığı biçimiyle uygarlık süreci, hayvan yaşamını geliştirmeyen, onun “kökünü kurutan” ve bastıran, insanın ahlaki ve rasyonel ıslah sürecini yansıtır (PA, “İyileştirenler”, AS II, 1-2). Uygarlığın aksine, kültürün meydan okuyuşu, hayvan yaşamı üzerinde baskı kuran güç formlarını değil, yaşam dolu, yaşamla dolup taşan yaşam ve düşünce formlarını doğurur.¹⁸ Kültürün yaşamla doluluğunun düşlerde, yanılsamalarda ve hayvan tutkularında toplandığını öne sürüyorum.

¹⁷ Nietzsche, insanlığın gelişimi gibi bir şeyin varlığına karşı çıkar ve bunun yerine ilgisini insandaki çoğulluğun beslenmesine yöneltir (KSA 11:34 [179]).

¹⁸ Norris bu meydan okumayı şöyle tarif eder: “Fakat bu geleneğin biyo-merkeziliği – beden değerlendirmesi, dolaysız deneyimi kutsaması – sanata düşman, temsile kapalı ve benzersiz olan yazılarını kendileriyle savaşır hale getirir” (Norris, *Beasts of Modern Imagination*, 3). Ve daha kötüsü “kuşkusuz bu uyarıda ima edilen paradoksun kültürün değil, kültürde sanatın üretilmesinin pratikte eksik bir çözüm olduğudur” (a.g.e., 15). Ayrıca bkz. Shapiro, Nietzsche’nin *Çağa Aykırı Düşünceler*’inde açık bir soru olan yaşamla dolu kültür formlarının nasıl meydana getirileceği sorunu şöyle belirler: “Evrensel kültür makinesinin saldırılarından kaçan ve aynı kültür makinesinin Batı geleneğinin en yüksek tezahürleri olarak kutsandığı tarihsel bilincin zayıflatıcı formlarına önemli bir alternatif sunacak anlamlı hikayeler nasıl anlatılabilir?” (Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives* [Bloomington: Indiana University Press, 1989], 21).

Nietzsche, hayvanın düşsel yaşamına bir dönüş olarak, insanın kendi hayvan kökenine dönüşünden defaatle söz eder (ŞB 54; İPİ 13). İnsanın hayvan kökenine dönüşü, yaşamın bir düş ve canlı olmanın da özünde düşlemek olduğunu açığa vurur. Nietzsche'nin yaşam ve kültür kavrayışı, insanın rasyonel ve toplumsal oluşunu, diğer yaşam formlarından farkının işaretleri olarak gören Batı metafizik geleneğinden tümüyle kopar. Nietzsche'ye göre insanlığın geleceği, insanın kendisini hayvanın düş yaşamıyla yeniden ilişkilendirme yetisine bağlıdır. Zira insanlığın uygarlaşma ve toplumsallaşması sürecinde yitirdiği yorumlama özgürlüğünü ve yaratıcılığını insana iade edebilecek yalnızca hayvanın düş yaşamıdır. Nietzsche'nin yaklaşımı bu anlamda Freud'un kiyle karşılaştırılabilir. Hem Nietzsche hem de Freud, yalnızca rasyonalitenin psişik yaşamın merkezinde olduğu iddiasına karşı koymazlar, aynı zamanda düş-durumunda uygarlığın ve bilincin çözülmesini de görürler ve dahası gelecekte insan yaşamının ve kültürünün gelişimi için bu çözülmenin hayati olduğunu düşünürler.¹⁹ İnsan, eğer sadece düşlerin özgürlüğü ve yaratıcılığını yeniden kazanırsa yaşamaya, düş kurmaya, imgelemeye ve yeni yaşam formları icat etmeye devam edebilecektir.

Nietzsche'de kendine-yeterli bireyin (insan kültürünün özerkliğinin) mitik somutlaşması olarak geleneksel üst-insan anlayışının aksine, onun yaşamdan ya da kendi türünden

¹⁹ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, (London: W. W. Norton, 1961). Nietzsche ve Freud ilişkisi hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Johann Figl, der. *Von Nietzsche zu Freud: Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven* (Vienna: WUV-Universitätsverlag, 1996); ve Günter Gödde, "Wandelungen des Menschenbildes durch Nietzsche und Freud: Eine vergleichende Interpretation aus philosophiegeschichtlicher Perspektive," *Jahrbuch der Psychoanalyse* (1993): 119–66, ayrıca aynı yazarın "Eine neue Interpretation von Freuds Verhältnis zu Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 27 (1998): 463–80.

bağımsız bir insanı ifade etmediğini öne sürüyorum.²⁰ Üst-insan olmak, daha ziyade insanın hayvanlığa açık oluşuna dayanır. Hayvanlık, aşılamaz ve yüceltilemez fakat üst-insana olduğu kadar insana da kafa tutar. Gerçekte Nietzsche'nin üst-insanla anlattığı şey, hayvan direncinin bir işlevi olarak kavranabilir.²¹ *Nietzsche'nin Hayvanları*, hayvan direngenliğinin insandaki kültürel ve politik önemini inceliyor. Kitap, hayvan direngenliğinin, toplumsal ve politik yaşamın daha özgür formlarına ulaşma yönünde tahakkümün aşılması için çaba gösterdiğini öne sürüyor.

“Politika ve Vaat” başlıklı ikinci bölümde, egemen birey tarafından da dile getirildiği gibi, *tahakkümü* aşma olanağını tartışıyorum (AS II:2). Egemen bireyin vaadi, geleneksel olarak ya anti politik bir biçimde – Nietzsche'yi totaliter ve otoriter ideolojilerin bir öncüsü gibi resmederek – ya da apolitik bir biçimde – Nietzsche'yi bireysel mükemmeliyetçiliğin bir öncüsü gibi resmederek – anlaşılmıştır. Bu iki görüşün aksine ben, Nietzsche'nin egemen birey figürü aracılığıyla, özgürlük ideasının yerine, insan hayvanının politik yaşamıyla zorunlu olarak ilişkili olan sorumluluk kavramını öne çıkardığını ileri sürüyorum. Politik bir düşünür olarak Nietzsche hakkındaki yorumum, insan ve hayvan arasındaki yaşam güçleri antagonizmasının, insan gelişiminin temel niteliği olduğu fikrine odaklanıyor. İnsanlık, kendisini hayvanlığına karşı biçimde tanımladığında ya da hayvanlığın üretken rolünü yadsıdığında politik yaşamın formları, insanın insana hükmetmesine ve insanın insan tarafından sömürülmesine bağlı olarak ortaya çıkar. Bunun aksine insanlık, hayvanlığına bağlandığında,

²⁰ Nietzsche'de üst-insanın, özerk ve kendine-yeter bir benlik fikrini somutlaştırdığı görüşü için bkz. Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche* (Paris: PUF, 2001), 51–107.

²¹ Norris, Nietzsche'nin üst-insanını geri kazanılmış hayvan, “sözcüğün birbiriyle ilişkili her iki anlamında “ortaya çıkarılmış” hayvan olarak da yorumlar: patojenik kültürün iyileşmiş ve içgüdüsel doğasıyla geri çağrılmış olarak” (Norris, *Beasts of Modern Imagination*, 79).

kaynağını egemen bireyin sorumluluk güdüsünde bulan politik yaşam formlarını meydana getirir. Bu bölüm, Nietzsche'nin anladığı biçimiyle, bir içgüdü olarak sorumluluğun, insanın hayvanlığına, yaşamın toplumsal ve politik formlarının kuruluşunda olumlu ve yaratıcı bir rol verdiği için yaşam üzerinde politik hükümlerliliğin ötesine geçen politika ve hayvan yaşamı arasındaki ilişkiyi anlamının bir yolunu sunduğunu göstermeye çalışıyor. Bu itibarla egemen bireyin vaa-di, Foucault'dan bu yana biyopolitik olarak adlandırdığımız pratikleri aşan bir politik gücü kurmaktır.²²

“Kültür ve Ekonomi” başlıklı üçüncü bölümde, kültür ve uygarlıkta yaşamı politize etmenin karşıt biçimlerine karşılık gelen insanın hayvanlığına yönelik iki farklı ekonomik yaklaşım arasında fark gözeterek tahakkümü aşmanın olanağını tartışıyorum. Uygarlık ekonomisi, amacının bireyi normalleştirme pahasına grubun kendisini-korumak olduğu, hayvanlığa sömürücü bir yaklaşımı temsil ederken, kültür ekonomisi, yaşamın tekil formlarının çoğullaşmaya matuf olduğu, hayvanlığa sömürücü olmayan bir yaklaşımı simgeler. Bu ekonomilerin çözümlemesi, kültürün, bir tahakküm ve sömürü politikası yoluyla kazanılamayacağını gösterir.

Nietzsche'ye göre insan yaşamı, hayvan yaşamının en zayıf ve kırılgan formudur. İnsan hayvanının kırılganlığı, diğer hayvanlara nazaran görece aşağı ve belirsiz oluşuyla ilgilidir. Nietzsche, insanların kendi görece zayıflıklarının açmazını aşmak için diğer hayvanların erdemlerini “talan etmek” zorunda olduklarını iddia eder (Z:22 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”). İnsanlar diğer hayvanları kendilerince izlemek ve daha çok hayvan, daha içgüdüsel, daha unutkan, daha doğal

²² Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Vintage Books, 1990), 133–59.

olmak zorundadırlar.²³ Bu fikrin ışığında, insan yaşamı ve kültür arasındaki ilişkinin, insanın “hayvan-oluşu” açısından anlaşılması gerektiğini öne sürüyorum.²⁴ İnsanın hayvan-oluşu, bir ahlaki gelişim ya da insanın kendini-mükemmelleştirmesi süreci değildir. Bunun aksine hayvan-oluşun amacı, insanın kültürü ve kendi hayvanlığını geri kazanması yoluyla “büyütülmesi” [*Vergrößerung*] ve “yükseltilmesi” [*Verstärkung*]’dir (KSA 12:5 [50]; 7[10]).

“Vermek ve Affetmek” adlı dördüncü bölümde, Nietzsche’nin Hristiyanlığı reddinin arkasında, kaynağında armağan-verme pratiğinin olduğu bir adalet fikrinin yattığını ileri sürüyorum. Nietzsche, armağan-vermeyle, Hristiyan affetme pratiğini karşı karşıya getirir: Hristiyan affetme pratiğinde bulunan verme biçimi, insan yaşamını yükseltmek şöyle dursun bilakis zehirlerken intikam döngüsünü kırmayı başaramaz (ÇGÖ 224; İKÖ 168). Nietzsche’nin Hristiyan affetme pratiğinde keşfettiği çifte hata, toplumsallığın kurucu formlarında üretken bir rolü olan insanın hayvanlığını reddetmesinden ileri gelir. Bilhassa Hristiyan affetme pratiği, hayvanlığa özgü unutmanın değeri ve önemini dikkate almaz. Bu bölümde hayvanlığa özgü unutmanın, yalnızca intikam döngüsünün kırılmasında değil, başkalarıyla faydacı temellere dayanmayan ve yine başkasının özgürlüğüne ve farklılığına saygı duyan bir ilişkinin kurulmasında da vazgeçilmez olduğunu iddia ediyorum. Hayvanlığa özgü unutma, Nietzsche’nin armağan-verme çözümlemesinin temel bileşeni olduğu için, armağan-vermenin insani bir erdem olmaktan çok bir hayvan erdemi olması bakımından anlaşılmasının gerekli olduğunu

²³ Hayvanlığın izini sürme düşüncesi hakkında bkz. Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, çev. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008).

²⁴ Hayvan-oluş terimini Gilles Deleuze and Felix Guattari’den ödünç alıyorum, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 232–309.

öne sürüyorum. Bu bölüm, Nietzsche'nin armağan-verme olarak adalet anlayışının, Hristiyanlığın komşusunu kendisi gibi sevme arzusunu karşısına alan alternatif bir politik dostluk açıklamasına nasıl açıldığı ile ilgili bir tartışmayla son buluyor. Ayrıca verme, affetme ve dostluk hakkında Nietzsche, Derrida ve Arendt arasında gördüğüm benzerlikler ve ayrılıkları tartışıyorum.

Nietzsche'ye göre insan yaşamı verili bir şey, bir töz ya da doğa değil, daha ziyade olan bir şey, Ansell-Pearson'ın ifadeleriyle "üst-insan olmanın da içerildiği, daha başından itibaren bir oluş ve bozuluşun olduğu bir şeydir".²⁵ İnsan varlığı bu nedenle kendinde bir amaç değil, sürmekte olan bir oluş ve kendini-aşma hareketidir. Nietzsche'nin insanın oluşu ile ilgili anlatısı, her şeyden önce insanın kendini-aşması hakkında bir anlatıdır: "İnsanda büyük olan şey, onun bir amaç değil köprü olmasıdır" (Z:4 Öndeyiş). Hayvan, insan ve üst-insan arasındaki yakın ilişki özgündür çünkü bu ilişkinin olumladığı süreklilik, aynı zamanda bunların eş zamanlı süreksizliklerini de meydana getirir. Nietzsche, insan yaşamının hayvan geçmişini, kendisini hem ondan türeten hem de özgürleştiren çizgisel bir zaman anlayışına uygun olarak terk ettiğine yönelik yaygın inancı sorgular. Nietzsche'nin düşüncesinde, bir başkalık olarak hayvanlığa özgü nitelikler, insanın bir sonraki forma ulaşmasına olanak tanıyan yaratıcı bir hazneyi ve yaşamın yenileyici güçlerini içerir.²⁶ Nietzsche'ye göre

²⁵ Keith Ansell-Pearson, "On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 153–77. Oluşun perspektifinden İngilizce sözcük olan "human being" (insan varlığı/insan) ifadesi bir çelişkidir çünkü insanlar asla "var" değildirler, her daim oluş halindedirler. Bu nedenle mümkün olduğunca Nietzsche'nin oluşan bir şey olarak insan yaşamı kavrayışına sadık kalmak için bu terimi kullanmaktan kaçınmaya çalıştım.

²⁶ Nietzsche için insan yaşamı, yalnızca tüm geçmiş yaşam zincirini birleştirmekle kalmaz, yaşam zincirinin geleceğine de delalet eder: "Bizler *bi-reyden* daha fazlasıyız: zincirin tamamıyız, zincirin tüm geleceklerinin görevleriyle birlikte" (Gİ 687).

gelecek, insanın kendini aşma becerisinden doğacaktır. İnsanın kendisini aşması için hayvanlığına (ve hayvana özgü unutmaya) geri dönmesi gerekir. Bu nedenle hayvanlık (ve ona özgü unutma), kültürün doğmasını ve yeniden doğmasını daima destekler. Şimdiki zamanı geleceğin lehine parçalayıp altüst eden, geçmişle nasıl bir ilişki kurulacağını sırrını tutan hayvanlık olduğu için, insanların insanlıklarına yol gösteren de onların hayvanlıkları ve hayvanlıklarına dönüşleridir. Buna göre, üst-insan olmak, insanın geleceğin üst-insanı olmasına yer açmak üzere insanlığını parçalayan, aşan ve sarsan bir güç olarak hayvanlığa dönmesine bağlıdır.

Nietzsche'nin Hayvanları, “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine” adlı yapıtın bir okuması aracılığıyla hayvanlığın (unutma), insanın insan olmasını (hafıza) olanaklı kıldığı düşüncesini ele alıyor. “Hayvanlık, Yaratıcılık ve Tarihsellik” adlı beşinci bölüm, Nietzsche’nin tarih ve tarihyazımı kavrayışında, hayvanlığın ve hayvana özgü unutmanın önemini yeniden değerlendiriyor. Nietzsche’nin tarih üzerine denemesindeki yeniliğin, hayvana özgü unutmanın insana özgü hafızadan önce ve ondan daha eski olduğu savını içerdiğini öne sürüyorum. Yaşam tümüyle tarihseldir çünkü tümüyle unutmadır. Hayvanlığa özgü unutma perspektifi, hafızanın sanatsal bir dürtü (*Kunsttrieb*) olduğunu ve dolayısıyla tarihyazımının da bilimden ziyade bir sanat eseri olarak anlaşılması gerektiğini, geçmişin olgusal temsilinden ziyade yorumlarla ilgili olduğunu gösterir. Tarihyazımına yönelik bu yeni anlayışa göre gerçekten etkin bir tarih, bilimsel değil fakat sanatsal olsa da tarihçinin yapıtlarından çok sanatçıların yapıtlarında bulunur. 1886’dan 1888’e kadar Nietzsche tüm kitaplarını, orijinal baskılarına yeni önsözler ekleyerek yeniden düzenlemişti. Bu önsözler, Nietzsche’nin kendi geçmişini yeniden okuyup yazdığını gösteriyor. Beşinci bölüm, sanatsal tarihyazımının örnekleri olarak Nietzsche’nin önsözleri üzerine bir tartışmayla son buluyor.

Yorumcularının Nietzsche'yi r  l  tivist ve hakikatin yadsıyıcısı olarak tanımlamasının bir nedeni de felsefi projesinde sanatcının perspektifine bilim insanının yanında ayrıcalık tanınmasıdır. Bu görüşlerin aksine, "Hayvanlık, Dil ve Hakikat" başlıklı Altıncı bölüm, Nietzsche'nin metafizik eleştirisinin hakikati izleme olarak felsefenin anlamının yenilenmesini amaçladığını   ne sürüyor. Nietzsche'nin tüm yapıtları boyunca tartı  şmalı bir iddiayı sürdürdüğünü, erken döneminde kaleme aldığı "Ahlak   tesi Anlamda Hakikat ve Yalan   zerine" adlı denemesinde hakikatin bir metafor oldu  ğunu ve bu nedenle bir hakikat anlayışının, bir dil anlayışından ayrılamayacağını savundu  ğ  n   ileri sürüyorum. Nietzsche, hakikatin bir metafor olması nedeniyle ya  şamı kavramayı ba  şaramadığını, dahası metaforların ya  şamı yıkıma uğratan ussalla  tırmalar ve soyutlamalar olduklarını iddia eder. Bu bakı  ş açısından, hakikatin kavramsal izlenişi olarak anla  şılan felsefe, daha ba  şlamadan önce mahkûm edilmiş görünür. Nietzsche, metaforlar (*Metapher*) ve g  r   metaforları (*Anschaungsmetapher*) arasında ayrıma giderek bu a  mazda çözüm   retir (ADY). İlki, soyut düşünmenin araçlarıyla kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyasını olu  ştururken ikincisi, resimsel düşünmenin araçlarıyla ilk izlenimlerin görüye dayalı dünyasını olu  şturur. Soyut düşünme, gerçekte ya  şama kar  şı bir tehdit olu  ştururken resimsel düşünme, ya  şamla kar  şıla  şmanın dolaysızlı  ından ortaya çıkan resimleri yaratır. Bu resimler, ya  şam deneyiminin altında yatan hakikati, onu tahrip etmeden ifade etme gücüne sahiptir. Altıncı bölüm, felsefenin, düşünmenin kavramsal ve soyut formlarını, g  r   metaforlarında ifade edildikleri biçimiyle düşüncenin resimsel ve imgesel formlarındaki temelinden ayırmadığında, felsefi hakikat arayışının kurtarılabilece  i savını ileri sürüyor. Resimsel düşünme, Nietzsche'nin hayvanlarla bağdaştırdığı bir düşünce formudur. Bir hakikat arayışı olarak felsefenin anlamının yenilenmesi bu nedenle hayvanların resimsel düşünme biçimine dönülmesine bağlıdır. Sonuç olarak Nietzsche'nin felse-

fesinde hayvanlar, dilden mahrum olan varlıklar olduklarına yönelik geleneksel inancı güçlendiren metaforlar ya da insan-biçimci tasarımlar değildir. Daha ziyade Nietzsche'ye göre hayvana özgü sessizlik, insan hayvanına özgü dilin metaforik karakterinin kaynağıdır. Gerçekte insan hayvanının dili, en uygun biçimde insan hayvanları arasındaki iletişimi sağlayan sessizliğe yönlendirilir.

Nietzsche, insanın kendisini, kültürünü ve politikasını anlamasında hayvan yaşamının merkeziliğini yeniden keşfeder. Nietzsche'nin felsefesinde hayvanlığın geri kazanılmasının, Foucault'nun "modernitenin biyolojik eşiği"²⁷ dediği şeyin anlaşılmasına nasıl katkıda bulunacağı ile ilgili bazı yorumlarla sonuca ulaşmayı umuyorum. Nietzsche'nin hayvanlık ve insanlık arasındaki ilişkiye, biyopolitikanın pozitif ya da olumlayıcı bir anlamını geliştirmek biçiminde bakarak yeni ve üretken bir anlama biçimi kazandırdığını ortaya koyuyorum.²⁸ Olumlayıcı biyopolitikanın, yaşam-süreçlerine hükmetme ve bu süreçleri kontrol altında tutma projesine karşı bir direniş kaynağını insan ve hayvan yaşamı arasındaki bu süreklilikte gördüğünü ileri sürüyorum. Bu proje, yaşamı, türlerin karşıt yaşam formlarına bölerken, benim öne sürdüğüm olumlayıcı biyopolitika, bu tür bir bölünmeyi, hayvan yaşamının tekil formlarını geliştirerek alt üst eder.

²⁷ Foucault, *The History of Sexuality*, 133-59.

²⁸ "Olumlayıcı biyopolitika" kavramı hakkında bkz. Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 191-94.

1. Kültür ve Uygarlık

Bu bölüm, Nietzsche'nin kültür ve uygarlık üstüne söyleminin yeniden değerlendirilmesi yoluyla insan yaşamı ve kültürün biçimlenme ve dönüşümlerini inceliyor. Bu söylemin anahtarı, kültür ve uygarlığı karşıtlar olarak anlamaktır: "Uygarlık ve Kültür: Bir Antagonizma" (KSA 13:16[73]). Kültür ve uygarlık arasındaki antagonizma, bana göre Nietzsche'nin kültür felsefesi üzerine yapılan tartışmalarda yeterince vurgulanmadı. Bunun bir nedeni, yorumcuların, kültür ve uygarlık düalizminin önemini, Almanya'nın kendine yönelik kavrayışını bir *Kulturization* olarak ele aldığı 19. ve erken 20.yy'ın Alman akademik ve politik tartışmalarındaki ulusçu kullanımı bağlamında yorumlamalarıydı. Bu tartışmanın bir sonucu olarak *Kultur* nosyonu, muhafazak r ve reaksiyoner düşünürler tarafından benimsendiği için 20.yy'ın son yarısında gözden düşer hale geldi.¹ Bir başka neden ise Nietzsche'nin kültür ve uygarlık nosyonlarının çoğunlukla birbirlerinin içine çökmeleri idi.² Bu antagonizmanın analizi kritik önemdedir

¹ Kültür teorilerine yaslanan bir modernite teorisi için bkz. Agnes Heller, *A Theory of Modernity* (Malden, Mass.: Blackwell, 1999).

²  rneğin Patrick Wotling'in *Nietzsche et le probl me de la civilisation* (Paris: PUF, 1995)'u, kültürü uygarlıkla özdeşleştirir. Eric Blondel'in *Nietzsche: The Body and Culture*,  ev. S an Hand (Stanford: Stanford University Press, 1991) adlı eseri, uygarlığı kültürle özdeşleştirir. Hem Wotling hem de Blondel kültür ve uygarlık (her ikisinin de kurucu öğeler

olduğu) arasındaki antagonistik ilişkiyi gözden geçirir. Nietzsche'nin Almanca *Kultur* ve *Zivilization* kavramları arasındaki soykütüksel soruşturması lehine bir toplumun yaşamının teorik (kültürel) ve pratik (uygarlığa ait) kavranışı arasındaki dikotomiye aşmak olduğu yönündeki Wotling'in tezine katılmıyorum. Soykütüğün perspektifinden Wotling, uygarlığın belirli türden bir kültür olmakla sonuçlandığını öne sürer: "la *Civilisation* devient ainsi un cas spécifique de *Culture*" (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, 29). Wotling, Nietzscheci kültür sorununu ("le problème de la culture") bir uygarlık sorunu ("le problème de la civilisation") olarak inceler çünkü tüm insan varoluşunun durumuna işaret eden Fransızca "civilisation" teriminin Nietzscheci "kültür" kavramını teorik bilgi alanını kuran Fransızca "culture" teriminden daha eksiksiz yansıttığını savunur (a.g.e.). Wotling, Almanca *Kultur* terimini Fransızca *Civilisation* terimine çevirir ve böylelikle bu terimler arasındaki antagonistik ilişkiyi açıklamayı başaramaz. Wotling'in *Nietzsche et le problème de la civilisation* adlı eseri, kültür sorununu bir "culture" sorunu olarak inceleyen Blondel'in *Nietzsche: Le corps et la culture* adlı eserinin bir eleştirisini sunduğu için ilginçtir. Blondel'in Nietzsche okumasına göre insan kültürü doğadan ayıran trajik bir boşluk (doğada) vardır. Blondel'e göre "kültür, boşluk sorununun bir toplum, çağ ya da uygarlıkla ele alınmasının tek yoludur" (*Nietzsche: The Body and Culture*, 49). Benim bakış açımına göre Nietzsche'de kültür, insanın doğa ve hayvandan trajik mesafesini değil, daha ziyade insanın, doğanın ve hayvanın başkılığına radikal maruz kalışını temsil eder. Kültür, verili bir yaşam ve(ya) düşünce biçimine değil, belirli bir yaşam ve düşünce biçiminin (uygarlık) aşılmasına imkân veren bir açıklığa işaret eder. Bu anlamda kültür, saf konukseverliktir (Gİ 939) ya da Derrida'nın sözcükleriyle "konukseverliğin kendisi kültürdür" (Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* [London: Routledge, 2001], 16). Sarah Kofman, kültür ve uygarlık arasında açık bir ayrım yapmaz fakat benim biri "kültür" diğeri ise "uygarlık" olarak adlandırdığım şeye tekabül eden iki farklı kültür kavramı tanırlar, bkz. Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* (Paris: Editions Galilée, 1979), 289–318. Fakat Kofman, kültürün bu iki kavramı arasındaki ilişkiyi antagonistik bir ilişki olarak tartışmaz. Nietzsche'nin erken dönem çalışmalarında kültür ve uygarlık arasındaki ayrım, Quentin P. Taylor'ın monografisinde de gözden kaçırılır, *The Republic of Genius: A Reconstruction of Nietzsche's Early Thought*. Taylor, "Nietzsche'ye göre *Kultur* nedir?" sorusuna Nietzsche için *Kultur*'ün, daha az kapsayıcı olsa da en geniş anlamıyla "uygarlığa" benzediğini söyleyerek yanıt verir" (Quentin P. Taylor, *The Republic of Genius: A Reconstruction of Nietzsche's Early Thought* [Rochester, N.Y.: Rochester University Press, 1997], 66). Bunun nedeni Taylor'ın, pozitif öğretisi ve değer teorisini vurgulayarak Nietzsche'nin erken

çünkü bu analiz sayesinde Nietzsche, “doğaya dönüş” işaret etmeyen, bunun yerine kültürün uygarlık üzerindeki olası egemenliğini öngören bir uygarlık eleştirisi ortaya koyar.

Argümanım, kültür ve uygarlık arasındaki antagonizmanın, insan ve hayvan yaşam güçleri arasındaki antagonizmayı yansıttığını göstererek başlıyor. Bu antagonizmada kültür, yetiştirme/büyüme olarak tanımlanıyor ve evcilleştirme ve terbiye olarak tanımlanan uygarlıktan ayrılıyor. Uygarlık kendisini, hayvanlığı ve hayvanlığa özgü unutmayı unutma olarak gösterirken, kültür kendisini hayvanlığın ve hayvanlığa özgü unutmanın hafızası olarak gösterir. Uygarlık süreci, insanın ahlaki ve rasyonel gelişimini amaçlar. Bunun aksine kültürün işlevi, öncelikle eleştireldir: Kültürün işlevi, ussallaştırma ve ahlakileştirmenin insanın hayvanlığına karşı yöneltilen hükmetme teknikleri olduğunu göstermektedir. Eleştirel işlevi içerisinde kültür, uygarlığın “gelişimlerinin” “sahte aşmalar” olduğunu ifşa eder.³ Kültürün ikinci işlevi ise özgülleştirici

dönem düşüncesini “yeniden kurmayı” amaçlamasıyla ilgili olabilir (a.g.e.). Taylor, Nietzsche’nin kurucu felsefesinin modern uygarlığın radikal eleştirisinden doğduğunu kabul eder fakat ikincisi pahasına ilkinde odaklandığı için Nietzsche’nin “pozitif” kültür kavramının kurucusu olan kültür ve uygarlık antagonizmasını başaramaz. Kültür ve uygarlık arasındaki ayrıma duyarlı bir Nietzsche okuması için bkz. Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975).

³ Nietzsche’nin kültür kavramına yönelik yorumum, “her bir kişinin kendi benliğini geliştirme yükümlülüğüne vurguyla” belirlenen ahlaki mükemmeliyetçiliğin örneği olarak Nietzsche felsefesinin güncel okumalarından ayrılıyor. (James Conant, “Nietzsche’s Perfectionism,” içinde *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, der. Richard Schacht [Cambridge: Cambridge University Press, 2001], 181–257, burada 219). Örneğin Conant, kültürü kişinin hayvanlığını aşma özlemi olarak ... kendisindeki dehayı arzulaması olarak tanımlar ve bunun Nietzsche’nin “tüm kültürün kökü” olarak tanımladığı şey olduğunu iddia eder (a.g.e., 224–25). Nietzsche üzerine bir başka mükemmeliyetçi yorum örneğini Daniel W. Conway’in *Nietzsche and the Political* (Florence, Ky.: Routledge, 1997), 28–42. adlı eserinde buluyoruz. Conway mükemmeliyetçiliğin “doğal hayvan”dan “insan”a geçişte tamamlandığında vuku

olmasıdır: Onun bu işlevi, uygarlığın hükmediciliğini aşmaktır. Kültürün meydan okuyuşu, yaşam üzerindeki güç formlarını değil, kendileri yaşam dolu, yaşamla dolup taşan yaşam formlarını doğurur. Bu bölüm, yaşamla dolup taşmanın bir örneği olarak Nietzsche'nin *Umgekehrte* (altüst edilmiş, altüst eden) figürü üzerine bir tartışmayla son buluyor. Yine bu bölümde, Nietzsche'nin yapıtlarında üst-insan ve kültürün yaratıcısı olarak yaşamla dolup taşmayı yansıtan başka figürleri de ele alıyorum.

Kültür ve Uygarlık Antagonizması

Nietzsche'nin yapıtlarında insan hayvanının yaşamının ve kültürünün biçimlenmesi ve dönüşümü, kültür ve uygarlık arasındaki temel antagonizma açısından karakterize edilir (KSA 13:16[73]. 1888 yılının ilkbahar-yaz sürecinde yazılan bir not bu düşünceyi örnekler:

Kültür ve uygarlığın en üst noktaları, birbirlerinden uzaktadır: Kültür ve uygarlık arasındaki antagonizmanın uçurumunda insan kendisini aldatmamalıdır. Kültürün büyük anları, ahlaki olarak söylersek hep yozlaşmanın zamanlarıdır. Buna karşılık, insanın hayvana özgü yanının evcilleşmesinin ("uygarlık") istendiği ve buna zorlandığı çağlar da en tinsel ve gözü pek olanlara tahammülsüzlüğün dönemleridir. Uygarlık, kültürün talep etti-

bulduğunu (a.g.e.,13-17) ve bu geçişin "insanlığın, egemen bireyleri bir amaç meselesi olarak üretebildiğinde tamamlanacağını" savunur (a.g.e., 19). Fakat Nietzsche'de uygarlık yoluyla ulaşılan gelişme düşüncesi, yaşam üzerinde üstünlük ve tahakkümden ayrılmaz. Kültürün yaşam ve hayvan üzerindeki tahakkümün aşılmasıyla ilgili olduğunu kabul ettiğim için kültür ahlaki mükemmeliyetçilik açısından anlaşılamaz. Bu meseleleri "Is Nietzsche a perfectionist?" adlı yazımda daha ileri bir boyutta tartışıyorum, "Is Nietzsche a Perfectionist?: Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche's *Schopenhauer as Educator*," *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007): 5-27.

ğinden farklı bir şeyi talep eder: Belki de onun tam aksini [*etwas Umgekehrtes*] (KSA 13:16[10]).⁴

Nietzsche, kültür ve uygarlık arasındaki farkı, yalnızca karşıt amaçlarının bir farkı olarak değil en üst noktalarındaki bir fark olarak da vurgular. Kültürün ve uygarlığın en üst noktaları birbirini takip eder. Süregelen çekişmelerinde yalnızca birisi egemen olabilir: Kültür en yüksek mertebesinde uygarlığa egemen olurken, uygarlık en yüksek mertebesinde kültüre egemen olur. Nietzsche, uygarlığı, ahlaki ve dolayısıyla tahakküm ve zor projesi olarak düşünür. En yüksek mertebesinde uygarlık kendisini, insanın hayvanlığına karşı yöneltilen şiddette ve aynı zamanda “en tinsel ve gözü pek olanlara” tahammülsüzlükte gösterir. Uygarlığın tinsel ve özgür doğaya sahip olanlar kadar hayvanlığı da düşman olarak görmesi, Nietzsche’nin hayvanlığın özgürlüğü ile tinin özgürlüğü arasında gördüğü yakın benzerliği de açığa çıkarır. Uygarlığın aksine kültür, açıkça ahlak-dışı ve kötücüdür. Kültürü tanımlayan şey, ahlaklaşmadan, uygarlığın hayvanlığı zor ve tahakkümle evcilleştirmesinden ve “özgür tinlere” yönelik tahammülsüzlükten arınmış olmasıdır. Kültür, uygarlık üzerinde egemen olurken, burada egemen olan hayvanlığın ve tinin özgürlüğüdür.

Kültür ve uygarlık arasındaki antagonizma, “hatanın hayvanları insan haline getirdiği” iddiasında ve Nietzsche’nin “günün birinde gerçek, insanları yeniden hayvan haline getirebilecek mi?” (İPİ 519) sorusunda da ifadesini bulur. Bu antagonizmada kültür, gerçeğin perspektifini, insanların yeniden hayvan haline gelmelerini temsil ederken, uygarlık hatanın perspektifini, hayvanların insan haline gelmesini temsil

⁴ Nietzsche, kültür ve uygarlık antagonizmasından esasen geç dönem çalışmalarında söz etse de ben bu antagonizmanın onun kültür ve uygarlık üzerine erken dönem görüşlerinin analizinde de çok faydalı olduğunu gösteriyorum.

eder. Uygarlık, insanın hakikatının onun ahlaki ve rasyonel doğasından oluştuğunu iddia ederken, kültür bu hakikatın hayvanların insan haline geldikleri bir hatalar dizisinin parçası olduğunu gösterir. Uygarlığın perspektifinden, hataya ve yanılsamalara yol açan şey, hayvanlığa özgü unutmadır. Uygarlık kendisini, hayvana özgü unutmanın ıslah edicisi olduğu kadar, kendi hakikatının dayatmasıyla insanın gelişim süreci olarak da kavrar. Uygarlık, insanın hayvan doğasını, belirli türden bir hafızayı yani uygarlığın hakikatini, tüm ahlakını ve rasyonel normlarını hatırlayan ve geri kalan her şeyi unutan “istencin hafızasını” (*Gedachtnis des Willens*) terbiye etmek yoluyla ıslah eder (AS II:1)⁵. Uygarlık, insan hayvanına, başka ve varsayıldığı gibi doğanın üzerinde, ahlaki bir üstünlüğün dayatılmasıyla tahakkümde bulunmayı belirtirken kültür, uygarlığın baskıcılığından kurtulma ve ona direnmeyi yansıtır.⁶

Kültürün perspektifinden, uygarlığın insan hayvanı üzerinde kendi gerçeğini (hafıza) dayatması, hata ve yanılsamaya dayanır (ŞB 121). Uygarlığın hafızasının aksine kültür, uygarlık gerçeğinin yanıltıcı karakterinin örtüsünü kaldıran bir “karşı hafızayı” meydana getirir.⁷ Bu karşı hafıza, uygarlığa ait unutmaya kadar hafızayı da iptal eder. Kültürün egemenliği altında insan hayvanı, uygarlığın ahlaki ve rasyonel normlarını unutur ve bu hayvana özgü unutmaya böylelikle insanı, hayvanlığın ve tinin unutulmuş özgürlüğüne geri götürür. İnsan hayvanının kültürle özgürleşmesi, Nietzsche’nin, uygarlığa ait pratikleri tanımlayan evcilleştirme ve terbiye etmenin aksine

⁵ *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’de “istencin hafızası”nın politik önemini, ikinci bölümde daha ayrıntılı tartışıyorum.

⁶ Bu tezin erken ve geç dönem yorumları için bkz. *ES* I ve *PA* “Ahlak” ve “İyileştirenler”.

⁷ “Karşı-hafıza” terimini Michel Foucault’dan ödünç alıyorum, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” içinde *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: PUF, 1971), 145–72.

yetişme olarak adlandırdığı şeydir. Evcilleştirme ve terbiye pratikleri, öncelikle insan hayvanının yaşamına bir biçim dayatma arzusuyla karakterize edilir. Bunun yerine kültürel yetişme pratikleri, tüm formlarında yaşamı kucaklama arzusu yansıtır: “Bana yaşamı verin, sizin için bir kültür yarata- yım” (TYS 10). Yetişme pratiği bu anlamda yaşamı alma ve verme, bir konukseverlik pratiğidir. Yetişme olarak kültür, yaşam üzerinde evrensel bir form dayatmak yerine doğası gereği tekil ve birbirine indirgenemeyen yaşam formlarının çoğullaşmasına matuftur.

Hafızanın, uygarlaşma öncesi hayvanlığa dayatılması, hay- vanlığa özgü unutmayı ve irrasyonelliği ıslah eden bir şey olarak işler. Fakat sonuçta bu sözde gelişim süreci, yalnızca unutmadan ötürü, yani insanın hayvanlığına özgü unutmadan ötürü başarıya ulaşır. Uygarlık kendisini, uygarlaşma öncesi hayvanlığa özgü unutmadan ayırmaya teşebbüs etse de şu aynı özellikleri de açığa çıkarır: Unutma, kötü muhakeme, hata ve yanılsama. Uygarlığın hafızası, hayvanlığın unutma- sındaki “vahşiliği” saklayamaz. Nietzsche, uygarlığın önyargı- larını uygarlığın kendisine karşı çevirir ve uygarlıkla hayvanlık arasındaki sözde mesafenin sadece bir iddia olduğunu göste- rir. Hayvan perspektifinden, insanın barındırdığı yanılsama, bu hayvanı artık ahlaki, rasyonel ya da insanca yapmayan fakat yalnızca daha önyargılı olmasını getiren şeydir.

‘İnsanlık’. – Biz, hayvanları, ahlaki varlıklar olarak görmeyiz. Fakat hayvanların bizi ahlaki varlıklar olarak gördüğünü mü sa- nıyorsunuz? Konuşabilen bir hayvan şöyle demiş: “İnsanlık, biz hayvanların en azından azade olduğu bir önyargıdır” (T 333).

Kültürün işlevi, insan hayvanını uygarlığın önyargılarından özgürleştirmektir – yani, insan hayvanını, özünde yaşamın ahlak-dışı, rasyonel olmayan, masum bir biçimde olumlanma- sına yönelik, ahlaki ve rasyonel bir anlayışın ötesine götür- mektir. Yaşamın masumiyeti, doluluğunun bir ifadesidir: Yaşam doğar, dolup taşar, rasyonel ve ahlaki biçimlerine

kayıtsızdır ve dolayısıyla cömert ve yaratıcı olmada güçlüdür (Gİ 1027).

Nietzsche'nin insan olma ve kendini-aşma anlayışı, uygarlık projesindeki iyimserlikle bağdaşmaz. Daha doğrusu, insanın hayvandan giderek artan özgürleşmesinin daha fazla özgürlüğe ve özerkliğe yol açacağı inancıyla çelişir. Nietzsche, gerçek özgürleşmeye, hayvanlığı aşarak değil, daha ziyade uygarlığın araçları olarak ahlak ve rasyonelliğin tüm pek insanca formlarını aşarak ulaşılabileceğini iddia ederken kendi konumunu kötümserlik olarak tanımlar. Nietzsche, insanın hayvanlığını onaylar ve onun "hayvan ortak duyusunu"⁸ yeniden kurmak amacıyla insanları hayvanların arasındaki yerine yerleştirir.

Her şeyi yeni baştan öğrendik. Her anlamda daha alçakgönüllü olduk. İnsanı artık "ruh"tan, "tanrısallık"tan türetmiyoruz. Onu hayvanların arasındaki yerine geri koyduk. O bizim için en güçlü hayvan sayılır, çünkü en kurnazıdır: Ruhsallığı da bunun bir sonucudur. Öte yandan kendimizi burada da tekrar duyulabilecek olan bir kibirten koruyoruz: Tıpkı insan, hayvan evriminin büyük art niyetiymiş gibi. O, kesinlikle yaratılışın tacı falan değildir: Her varlık, onun yanında eşit bir mükemmellik katındadır... Bunu iddia ederken birçok şeyi de iddia etmiş oluyoruz. Göreceli bakıldığında insan, en bozuk yapılı, içgüdülerinden en tehlikeli biçimde sapmış olan en hastalıklı hayvandır – elbette tüm bunlarla birlikte onların en ilginç olanıdır da (D 14).

Nietzsche, "doğaya dönüş" gibi bir şeyi desteklemeksizin sürmekte olan modern inancı reddeder ve bu inancın Rousseau tarafından örneklendiği biçimiyle "daha yüksek" ve daha "insanca" kökenine romantik bir dönüş özlemini ciddiye almaz (PA "Çarpışmalar" 48). Başlangıçta "iyi doğa", güzellik, masumiyet ve uyumun bulunduğu yöneltiyimser gö-

⁸ Hayvanlar açısından ahlak, insan hayvanının zihin sağlığını tehlikeye atar: "*Hayvanların eleştirisi* – Korkarım hayvanlar insanı kendileri gibi hayvan sağduyusunu en tehlikeli biçimde kaybetmiş bir varlık olarak görüyorlar – çılgın bir hayvan, gülen bir hayvan, ağlayan, acınası bir hayvan olarak görüyorlar" (ŞB 224).

rüşün aksine Nietzsche, başlangıca her dönüşün canavarlığa ve ilkelliğe dönüş olduğuna yönelik kötümser görüşü savunur (YTF 1). Biri geçmişe dönen, diğeri geleceğe doğru bakan bu haddinden fazla iyimser ve naif iddialar, zayıflığın belirtisi ve yaşamın yadsınmasıdır. Yaşamı ya geçmişe ya da geleceğe uzanan sözde daha iyi bir yaşam lehine reddederler. Bunun aksine kötümserlik, burada ve şimdi yaşamı kabul etmekten, onu tüm formlarında – insan, hayvan ve diğerleri – olumlamaktan doğan gücü, sağlığı ve yükselen yaşamı ifşa eder (“Bir Özeleştirme Denemesi” 2).⁹

Kültür ve uygarlık arasındaki antagonizma, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Dionysos ve Apollon'un agonistik “kesişiminde” açığa çıkar.¹⁰ Bu kesişimde Apolloncu olan, rasyonel ve ahlaki (ve aynı zamanda politik) bir dünya düzeninin yanılsamalarıyla uygarlığın perspektifini yansıtır. Dionysosçu olan ise dünyayı, herhangi bir düzenli yapısı olmayan ve nihai bir temelden yoksun boşluk gibi gören kültürün perspektifini yansıtır. Kaotik, irrasyonel ve amaçtan yoksun olarak dünyanın Dionysosçu görünümü, bu görünümü rahatsız edici, sarsıcı ve korkutucu bulanlarda bir yön kaybına neden olur. Bununla birlikte, kültürle bağlantılı olarak yaratıcılık ve özgürlüğü de meydana getirdiği için Dionysosçu olanın Apolloncu düzene yönelttiği yıkıcı güç sadece yıkıcı bir güç değildir. Dionysosçu ya da Apolloncu yaşam perspektiflerinden hangisinin galebe çalacağına bağlı olarak, insan, kendisini ya

⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Yunan tragedyasının Dionysosçu kötümserliğini Yunan felsefesinin Sokratik iyimserliğinin karşısına koyar ve kötümserliğin bir sağlık belirtisi, iyimserliğin ise zayıflık ve bir düşüş işareti olduğunu varsayar. Dionysosçu kötümser sağlık, hayvanlıkla ilgili verimli bir ilişkiden doğar. Hayvanlığın ahlak yanılsamasıyla örtbas edilmesi ve yüceltilmesine ihtiyaç duymaz. Hayvanlığı, rekabet etmeye değer bir rakip olarak olumlar. Dionysosçu kötümserlik, zor ve tehlikeli, insan-oluş ve kendini-aşmayla ilgili çaba ve mücadele tercihini temsil eder.

¹⁰ “Kesişme” terimini John Sallis'ten ödünç alıyorum, *Crossings* (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Ayrıca bkz. YTF 5.

sanatsal ve yaratıcı ya da rasyonel ve ahlaki varlık olarak kavrar ve kültürü de ya trajik ve Dionysosçu (“kültür” kavramına verdiği anlam) ya da bilimsel ve Apolloncu (“uygarlık” kavramına verdiği anlam) olarak düşünür.

Bu perspektiflerden birinin diğeri üzerindeki üstünlüğü, bir unutmama formunu gerektirir. Apolloncu yanılısma ve düşün egemenliği altında insan, kendisinin bir hayvan ve yaratıcı olduğunu unuttur. Dionysosçu coşkunun (*Rausch*) egemenliği altında ise Apolloncu yanılısmanın ahlaki ve rasyonel yönlerini unuttur: “Tüm sınırları ve ölçüleriyle birey, burada Dionysosçu durumun kendinden geçmişliği içinde yitip gidiyor ve Apolloncu kaideleri unutuyordu” (TD 4). Nietzsche, hayvana özgü unutmaya insanın uygarlığa özgü unutulması karşısında ayrıcalık tanırken, Apolloncu unutmada daha asli olduğu için de Dionysosçu unutmaya ayrıcalık tanır. Nietzsche, dünyanın bir uçurum olarak katlanılmaz tasavvurunu dönüştüren Apolloncu düşün sağaltıcı gücünü övmekle birlikte, nihayetinde insanları, yaşam ve doğayla karşılıklı biçimde uzlaştıran şey, “Dionysosçu olanın büyü”dür:

Dionysosçu olanın büyüyle yalnızca insanlar arasındaki bağ yenilenmiş olmaz, yabancılaşmış, düşman ya da boyunduruk altına alınmış doğa da, kaybolmuş oğluyla, insanla barışma şenliğini kutlar yeniden (TD 1).¹¹

Dionysosçu büyüün etkisi altında insan hayvanı, yaşam ve kültür kaynağı olarak hayvanlığını olumlar ve kutlar. Apolloncu düş, yalnızca Dionysosçu mitte kuşatıldığında kendisini koruyabilir ve bir yöne tayin edilebilir (TD 23).¹² Dionysosçu

¹¹ Alıntı şöyle devam eder: “Şimdi köle özgür bir adamdır, şimdi zorunluluğun, keyfiliğin, “küstah moda”nın insanlar arasına koyduğu değışmez ve düşmanca sınırlar yıkılmıştır” (TD 1).

¹² “Fakat mit yoksa, her kültür sağlıklı, yaratıcı doğa enerjisini yitirir; yalnızca mitte çevirili bir ufuk, bir kültür hareketini kuşatır ve bütünleştirir. Hayal gücünün ve Apolloncu düşün tüm enerjileri yalnızca mit aracılığıyla amaçsızca dolanmaktan kurtulabilirler ... ve devlet bile mitsel temelden daha güçlü yazılmamış bir yasa tanımaz” (TD 23).

olan (kültür), Apolloncu olanı (uygarlık) yönlendirir, tıpkı hayvanlığın insana bir amaç vererek – kültürün dehasını ya da Nietzsche’nin üst-insanını yaratmak – onu yönlendirmesinde olduğu gibi.

Nietzsche’nin erken dönem çalışmalarında kültürün dehası figürü ile geç dönem çalışmalarındaki üst-insan figürü arasındaki yakınlık, ilki kültürün amacını teşkil etmesi, ikincisi de insanın aşılması sayesinde bu amacı gerçekleştirmesiyle ifade edilir: “İnsanlık değil, üst-insan amaçtır” (Gİ 1001). Nietzsche’nin erken ve geç dönem çalışmalarından alınan örnekler, çalışmalarının tümünde, kültürün daha da rafine edilmesini vaat eden insandaki hayvan fikrinin peşini bırakmadığını doğrulamaktadır. *Böyle Söyledi Zerdüşť*’te Nietzsche, hayvanlar öncülüğünde üst-insana yönelen – yani insanı aşmaya yönelen Zerdüşť imgesini kullanır (Z:10 “Öndeyiş”). Bu imgeye uygun olarak Nietzsche’nin erken çalışmalarından yapılan bir alıntı aynı fikri, yani kültürün hayvanlığın takip edilmesi ve insanlığın aşılması anlamına geldiğini ortaya koyar:

İnsanlıktan söz ettiğimizde temeldeki varsayım, insanı doğadan *ayır*an ve belirleyen şey olmalı. Fakat gerçekte böyle bir ayrım yoktur: “Doğal” özelliklerle, “insani” denilen özellikler ayrılmazcasına birlikte gelişmiştir. En yüksek ve en zarif güçleriyle insan, tümüyle doğadır ve doğanın o esrarengiz çifte karakterini kendinde taşır. O korkunç ve insanlık dışı görülen yetenekleri, belki de duyguları, edimleri ve yapıtlarıyla tüm insanlığın büyüyüp yetişebileceği tek verimli topraktır (HY).

Nietzsche, “insanı” “insan dışının” karşısına koyarken hayvanlığa insanlığın üzerinde bir öncelik verilip verilmemesi gerektiğini sorar çünkü hayvanlık, insanın büyüklüğünü ve erdemini beslemenin en uygun zeminini sağlayan yönüdür.¹³

¹³Taylor, Nietzsche’nin erken dönem düşüncesini yeniden yapılandırırken bu pasaja farklı bir yorum getirir. O, Yunanlardaki büyüklüğün, “doğal ve insani olanın birliğini” içgüdüsel olarak tanımlarıyla ve “insanın hayvanlığının pek-insanca yönünü bertaraf etmeye” çalışmalarıyla ilişkili

Nietzsche, hayvanlık ve kültür arasındaki ilişkiyi daha iyi kavramak için Yunanlara, “gelecekteki tüm kültürlü ulus modellerine” ve agonistik çekişmenin habercilerine döner (TYS 10). Yunan kültürünün dehası, hayvanlıkla verimli bir ilişkiyi nasıl koruyacağı ve sürdüreceğinin bilgisini içermektedir.¹⁴ Yunanlar, “hayvanın vahşiliğinde”, adaletten yoksunluk ya da ahlak dışılık değil, daha ziyade agonistik çekişmeyi ve kültürün arınmasını görürler:

Eski zamanın en insancıl halkı Yunanlar, vahşet, kaplanvari yok etme arzusu gibi şeylere sahiptir.... Hasetten, kıskançlıktan ve yarışmacı hırstan yoksunluk, Yunan insanını olduğu gibi Yunan devletini de bozulmaya götürür (HY).

Nietzsche’nin Yunanlarda dikkate değer bulduğu şey, sadece insanlık ve hayvanlığın yan yana olması değil, bundan da önemlisi hayvanlığın, insanlıklarının kaynağı olmasıdır. Yunanlar, kendi hayvansal içgüdülerini kültürel güçler, yaşamın taşıyıcıları ve sanatsal açınlayıcılar olarak kutlarlar. Yunan kültürü ilk olarak, sadece hayvanlığı izleyenlerin kültürün daha yüksek bir seviyesine ulaşacaklarını, ikinci olarak da sadece yaşamın tüm formlarını – insan, hayvan ve diğerleri – bütünüyle kucaklayanların yeniyi, yaşamın ve düşüncenin gelecek vaat eden formlarını meydana getirmede başarılı olacağını “öğretir”.

olduğunu iddia eder (*The Republic of Genius*, 53). Taylor’ın bu açıklamasında Yunanlar üst-insandır yani büyüktürler çünkü pek-insanca doğalarını korurlar. Bunun aksine ben, ilk olarak insan doğasının “insan dışı” ve “korkunç” yönünün insanın hayvanlığına işaret ettiğini ve böylece büyüklüğü meydana getiren şeyin “pek-insanca” olanın verimli toprağı değil, hayvanlığın verimli toprağı olduğunu ve ikinci olarak da pek-insanca olanı ayırt edici kılan şeyin, hayvanlığın aksine, ondaki “insan dışı” ve “korkunç” güçlerden yoksunluk olduğunu öne sürüyorum.

¹⁴ Hatta Nietzsche, Yunanların yüksek etik doğalarında yansıyan bütünlük ve basitlik görüşünden türeyen zevki, hayvanların görüşünden türeyen zevkle karşılaştıracak kadar ileri gider (KSA 8:6 [36]).

Yine de Nietzsche'ye göre hiç kimse Yunanlardan herhangi bir şey “öğrenemeyeceği” gibi doğrusu hayvanlar tarafından da “yönlendirilemez” ya da hayvanlardan “öğrenemez”. Her ikisi de çok beyhude, değişken, yabancı ve başkadır:

Yunanlar üzerimde çok güçlü etkiler bırakmadı ve sözü dolandırmadan söylersek Romalılarda olduğu gibi de üzerimizde çok güçlü etkileri olamaz. Hiç kimse Yunanlardan *öğrenemez* – onların ruhu bize çok yabancı ve buyurucu, “klasik” bir etki uyandırmak için de çok değişkendir. Kim öğrenmiş bir Yunandan yazmayıl Kim Romalılar olmadan öğrenmiş! (PA “Eskiler” 2)

Yunan ve Roma kültürleri arasındaki fark, benim kültür ve uygarlık arasındaki antagonizma olarak adlandırdığım şeyi yansıtır. Kültür, simgesini Yunanlarda bulurken, uygarlık simgesini Romalılarda bulur. Nietzsche, hayvanların ve Yunanların benzersiz oluşlarıyla ilgilidir.¹⁵ Her iki örneği izlemek, yaşamın ve erdemin eşsiz bir örneği olduğu anlamına gelir.

Uygarlığın Unutması

Kültür, hayvanlığın hafızası ve insanın hayvanla bağının olumlanması ve süregeleniyken, uygarlık, hayvanlığın unutulması, insandaki hayvanın susturulmasıdır:

Unutkanlar. – insan, duygu patlamalarında ve düş ve delilik fantezilerinde kendisini ve insanlığın tarih öncesini yeniden keşfeder. Vahşi yüzüyle *hayvanlık*, uygarlaşma düzeyi, bu ilk deneyimlerin unutulması yani hafızanın zayıflamasından kaynaklanırken, onun belleği yeterince gerilere gider. Büyük ölçekte tüm bunlara bütünüyle uzak kalmış bir unutkan, insanları anlamaz. Fakat eğer köşede bucakta “insanları anlamayan” ve tanrısal tohumla döllen ve akıl tarafından dünyaya gelmiş unutkan birileri varsa, bu herkesin yararınadır (T 312).

¹⁵ Benzersiz olanın taklidi hakkında, bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitations des Modernes* (Paris: Editions Galilée, 1986).

Uygarlığın unutulması, insanlar ve hayvanlar arasındaki sürekliliğin hafızasını yerinden eder. Uygarlığın egemenliği altında insan hayvanı, ne olduğunu ve olduğu şeyi – bir hayvan – henüz olmadığı şeyi – rasyonel ve ahlaki bir varlık – olmak için unuttur. Bu anlamda insan hayvanının rasyonel ve ahlaki oluşu, insanın hayvanlığını gitgide unutulmasına ya da Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi “hafızasının zayıflamasına” (T 312) dayanır. Uygarlık ve unutma, kendisini ahlaki ve rasyonel bir varlık olarak anlayan, “tanrısal tohumla döllenmiş ve akıl tarafından dünyaya gelmiş” (T 312), insanın hayvan başlangıcının (hayvan kökeninin) yalnızca unutma olması nedeniyle birbirlerine aittirler.¹⁶

Nietzsche, uygarlığa ait unutulmanın kazanımlarını göz ardı etmez. Uygarlığa ait unutma, insan ve hayvanı ayırır ve onları birbirlerinin karşısına koyar. Böylelikle uygarlık, insan hayvanının kendisini belirgin bir biçimde hayvana değil insana dönüştürmesine imkân vererek önceki yaşam formlarından ayrışını gerçekleştirir. Bununla birlikte Nietzsche uygarlığın, hayvanlığın o “sakin” unutulmasını temsil etmediğinin de farkındadır: Uygarlık, insanın hayvanlığını mütecaviz bir biçim-

¹⁶ Kökeni unutmak (yani örneğin ahlakın soykütüğünü unutmak), özünde uygarlık projesini tanımlar: “Uzun deneyimler ve testlerle denenmiş ve kanıtlanmış bir ahlak ve bir yaşam tarzı en nihayet bilince bir yasa, bir hükmedici olarak girer – Ve böylelikle ilgili değerler ve durumların tümü bilincimize katılır: saygıdeğer, tartışma götürmez, kutsal ve doğru hale gelirler; kökeni unutulmanın gerekliliği, gelişiminin bir parçasıdır – Efendi olunduğunun bir işaretidir – Neden kategorilerine de aynı şey olmuş olabilir: uzunca bir süre el yordamıyla ve beceriksizce aradıktan sonra görece yararlıları sayesinde galebe çalmış olabilirler – İnsanın onları bir araya getirdiği ve bir bütün olarak bilince yükselttiği, yani bir buyruğun etkisine sahip olduğu bir an gelmiştir – O andan itibaren *a priori* olarak, deneyimin ötesinde, çürütülemez sayıldılar. Ve şimdi belli de belirli bir ırk ve türün amaca uygunluğundan başka bir şeyi temsil etmiyorlar – tek “gerçekleri” yararlılarıdır” (Gİ 514), krşz. “Unutkanlık olmaksızın dünya güç bela ahlaki görünürdü! Bir şair, Tanrının unutkanlığı insan onuru tapınağının eşliğinde kapı görevlisi olarak yerleştirdiğini söyleyebilirdi (İPİ 92).

de reddeder ve böylelikle insanlığın büyüyüp serptildiği ve bu büyüymeyi sürdürdüğü “verimli toprağı” tahrip eder:

Hayvanlarla rekabette insanlara zafer getiren şey, insanın gelişimi gibi zor ve tehlikeli hastalıkları da beraberinde getirdi: İnsan *benüz doğrulanmamış hayvandır* (KSA 11:25 [428]).¹⁷

Nietzsche, uygarlığın kurucu unsuru olan hayvanlığın yadsınmasının, insan yaşamının ve kültürün yozlaşmasına yol açtığı uyarısında bulunur. Bu yadsıma, uygarlığın egemenliğinin kaçınılmaz çöküşüne (*Untergang*) neden olur.

Kültürün işlevi, insanın hayvanlığını yeniden onaylamaktır. Bu anlamda kültür, insan ve hayvanın yaşam güçleri arasındaki verimli antagonizmayı yenileyerek uygarlığın hastalığını sağaltan bir “doğaya dönüştür”. Nietzsche için burada önemli olan, uygarlığın (hastalık) ya da kültürün (sağlık) korunması değil, uygarlık ve kültür arasındaki antagonizmanın korunmasıdır. Nietzsche, uygarlığın hastalığının, insan hayvanını ilginç ve umut vaat eden bir hayvana dönüştürmesi olduğunu kabul eder (D 14). Fakat bu kabulün tek nedeni, Nietzsche’nin uygarlığın hastalandıran etkisinin, kültürün egemenliği altında büyük sağlığa ulaşmaya yol açtığına inanmasıdır.

Nietzsche’nin kültür ve uygarlık arasındaki ilişkiye antagonistik bakışında, uygarlığın batışı (*Untergang*), kültüre geçişe (*Übergang*) denk düşer.¹⁸ Nietzsche’nin uygarlığın (unutmasının) başarılarından övgüyle söz ederken (T 312) değerli bulunduğu şey, uygarlığın kendi kendine meydana getirdiği (böyle

¹⁷ Krşz. “İnsanın uygarlaşması (“kültür”) derine gitmez – gittiği yerde de hemen yozlaşır (Hristiyan tür). ‘Vahşilik’ (ya da ahlaki terimlerle, kötülük) ‘doğaya dönüştür’ – ve belirli bir anlamda iyileşme ve “kültür”le *tedavidir* (Gl 684).

¹⁸ Nietzsche’nin uygarlığın yalnızca dolaylı olarak kültürün yükselişine katkıda bulunduğunu kabul ettiğine işaret edilmelidir: Uygarlığın “yüksek” aklı ve “yüksek” ahlakından ötürü değil, aptallığından dolayı. Uygarlık, ruhu eğiten “bu tiranlık, bu kapris, bu soğuk ve görkemli aptallıktır” (İKÖ 188). Nietzsche uygarlığın aptallığının aslında kültürü besleyen doğa tarafından kullanılan gizli bir araç olup olmadığı üzerine kafa yorar.

bir şey mümkünse) şey değil, kültüre (doğaya) karşı olarak meydana getirdiği şeydir. Uygarlığa özgü unutmamanın tehlikesi (yadsıma), *büyüyüp serpilmeyi* tahrip etmesi değil, bizatihi ona aykırı, *karşı* olmasıdır. Nietzsche, tıpkı insan ve hayvan yaşam güçlerinin olduğu gibi kültür ve uygarlığın da birbirinden ayrı tutulamayacağına inandığı için bu güçler arasındaki antagonizmayı korumak ister. Nietzsche'nin bu antagonizmayı korumak istemesinin bir başka nedeni de hayvan güçlerinde yaşamın tekil formlarının doğal olarak çokluğun büyüyüp gelişmesini teşvik eden itici bir güç olduğunu görmesidir. "Homeros'un Yarışı" başlıklı yazısında Nietzsche, Yunanların, düşmanlarının bağımsızlığını bir kez yok ettiklerinde, kendilerini üstün güç hissettiklerinde, kültürlerinin büyüklüğünü borçlu oldukları o verimli antagonizmayı da ortadan kaldırdıklarını ileri sürer. Bu nedenle Nietzsche, hayvanlığa (doğaya) karşı sınırları belli bir saldırıyı onaylar fakat uygarlığın sınırları aşan saldırısını da reddeder. Buradaki kilit nokta, kültür ve uygarlık, insan ve hayvan yaşam güçleri arasındaki çatışkı ve gerilimi sürdürmektir.

Sahte Bir Aşma Olarak Ahlak

Uygarlık, insanı hayvan başlangıcından kopardığında, insanın yaratılışı üzerine bir anlatıyla doldurmaya çalıştığı bir boşluk ortaya çıkar. Bu anlatıda insanın kökeni, tarihin gelişimine (teleoloji) göre geleceği nedensel biçimde belirleyen bir başlangıç (tözsel bir doğa) olarak yorumlanır. Uygarlığın yaratılış anlatısına göre insanlar kendilerini özü itibariyle rasyonel ve ahlaki, kendi kökenlerinin bir yansıması oldukları varlıklar olarak kabul ettiklerinde dünya, mimarisi insanlara şeffaf olan rasyonel ve ahlaki bir düzeni meydana getirir. Bu anlatı Batı geleneğinde dinsel ve ahlaki bir söylemle, özellikle Yahudi-Hıristiyan doktrininin söylemiyle derinlemesine birleşir:

Şeylerin aslında ahlaki olarak insan aklının haklı çıkarılmasını gerektirecek biçimde düzenlendiğine dair varsayım, Tanrının gerçekliğine inancın sonucudur – Tanrı, şeylerin yaratıcısı olarak anlaşılmıştır (Gİ 471).

Uygarlık ve Hristiyanlığın söylemleri, insanın ahlaki gelişimine yönelik ortak ilgileriyle öne çıkarlar (PA “İyileştirenler”). Bu durumda her iki söylem de yaşama karşı bir düşmanlık besler: “Zira ahlakın mahkemesinden önce (özellikle Hristiyan ahlakının) yaşamın daima ve kaçınılmaz surette haklı çıkarılması gerekir. Çünkü yaşam, temelde ahlak-dışı bir şeydir (“Bir Özeleştirici Denemesi” 5). Yaşama yönelik bu düşmanlık, bu yaşamın daha başka, daha iyi, iyileştirilmiş bir yaşam lehine reddedilmesi gerektiği inancını yansıtır (PA “Ahlak” 1).¹⁹ Dahası ahlaki bir gelişim projesini dile getirdikleri ölçüde her iki söylem de egemenlik söylemidir. Yaşam üzerinde hakimiyet kazanma arzusu, Hristiyan kilisesinin inançlarında ve pratiklerinde egemendir (PA “Ahlak” 1,2). Hristiyanlık, yaşamı iyileştirmemiş aksine insan hayvanının durumunu zayıflatmış, hasta etmiş ve kötüleştirmiştir:

¹⁹ *Putların Alacakaranlığı*’nda Nietzsche, “evcilleştirme ahlakı” ve “terbiye ahlakı” arasında ayrım yapar (PA “İyileştirenler” 1-5). Her ikisi de ahlaki iyileşme projesini takip eder ve bu nedenle uygarlığın daha geniş projesi dahilinde anlaşılmalı gerekir. Nietzsche bilhassa Batı Hristiyanlığının temsil ettiği “evcilleştirme ahlakı”nın eleştircisidir zira Conway’in de yazdığı gibi “Batı Hristiyanlığı, daha yüksek, daha egzotik tür bakımından yıkılması gereken, yaşamın tüm formlarına tek bir ideal dayatır” (*Nietzsche and the Political*, 35). Conway, Nietzsche’nin Manu’nun temsil ettiği “terbiye ahlakı”nı sahiplendiğini savunur çünkü Manu, “yaşamın çoğul formlarının eş zamanlı gelişimini teşvik eder” (a.g.e.). Manu projesini Batı Hristiyanlığının projesine yeğlediği için Nietzsche’nin bu görüşüne katılıyorum fakat Nietzsche’nin gerekçesi basitçe Manu’nun üç tür insan yetiştirirken (ve Conway’in iddia ettiği gibi yaşam formlarının çoğulluğu değil) Hristiyanlığın yalnızca tek bir insan türü (sürü insanı) yetiştirmesi değildir. Manu, “Hristiyanlıktan “daha ince ve rasyoneldir fakat yine de Nietzsche “insanlığın başka bir iyileştiricisi” (TI “İyileştirenler” 3) olan Manu’yu reddeder çünkü o, yaşam formlarının hakiki çoğulluğunu yetiştirmede başarısız olan bir ahlak türünün örneğidir.

Bir hayvanın evcilleştirilmesini onun “iyileştirilmesi” olarak adlandırmak, kulaklarımızda şaka gibi yankılanır. Eğiticilere ne olduğunu bilen bir kimse, hayvanın kendi kendini “iyileştirdiğinden” kuşulanır. Hayvan zayıflar, daha az zararlı hale gelir, korkunun depresif taşkınlığı, ağrı, yaralar, açlık yüzünden *bastaklı* hayvan haline gelir. – Bunun rahibin “iyileştirdiği” evcilleşmiş insandan hiçbir farkı yoktur (PA “İyileştirenler” 2).

Hıristiyan ahlakı, uygarlık projesinde yer alan insandaki hayvanın nefret ve huncını yansıtır. İnsanın, hayvanlar ve diğer tüm yaşam formları üzerindeki üstünlüğüne duyulan yanlış ve iyimser inancı temsil eder. Bu görüş, sadece aklın, dilin ve ahlakın insanın “üst-insan” özellikleri olduğu inancına değil, hayvan yaşamının insan yaşamının “daha yüksek” formlarıyla mükemmelleşmesinin aracı olarak iyiye ya da kötüye kullanımlarını haklılandıran bir Tanrı inanca da yol açar. Nietzsche bilhassa Hıristiyanlığın bu son özelliğinin eleştiricisidir ve ahlaki bir “iyileştirme” saplantıları olsa da Doğu dinlerini hayvanlara hala saygı gösterdikleri ve onları korudukları için Hıristiyanlığa yeğler (GvG 57).

Nietzsche Hıristiyan ahlakını, insan hayvanının kendi aleyhine, hayvanlığına karşı dönmesi süreci olarak kavrar. Böylelikle, hayvanlığın bu aşırı saldırgan reddinden ötürü Hıristiyan ahlakı, insanı kendi ötesine götürebilecek insan ve hayvan yaşam güçleri arasındaki verimli antagonizmayı üretmede başarılı olamaz. Hıristiyan ahlakının hayvanlığa meydan okuyuşu, zayıflığın meydan okuyuşu ve yaşamın düşüşüdür:

Hayvan-ötesi. – İçimizdeki hayvan aldatılmak istiyor; ahlak, o hayvanın bizi paramparça etmemesi için söylenen gerekli bir yalandır. Ahlaki varsayımlara yaslanan yanlışlar olmasaydı insan hayvan olarak kalmış olurdu. Fakat insan, ahlakla birlikte kendisini daha üstün bir şey olarak kabul etmiş ve kendisine daha kesin kurallar koymuştur. Bu nedenle hayvanlığa daha yakın olan düzeylerden nefret eder ve bu da köleyi insan değil, bir şey olarak gören aşağılamanın açıklamasıdır (İPİ 40).

Ahlaki ve uygarlaşmış insanın hayvana üstün olduğu iddiası, Nietzscheci anlamda hayvanlarla agonistik bir karşılaşmanın sonucundaki aşma örneğini yansıtmaz; aksine açık ve dürüst bir yarışmadan kaçışın işaretlerini verir. Hayvanların ötesine geçme, hayvan-ötesi olma girişimi zayıflığı ve cesaretsizliği gösterir. Hayvan-ötesi, hayvanlığını “onaylamaya” gücü yetmeyen bir hayvandır. Nietzsche’nin *Putların Alacakaranlığı*’nda betimlediği rahip tipiyle de benzerlik gösterir. Bu tip, kendi hayvan tutkuları ve içgüdülerine karşı koyacak denli zayıftır. Rahibin zayıf yönleri, onu kızdırır ve hayvan tutkularından o kadar nefret eder ki onları yok edemez. Bu hayvan tutkularıyla ve onlara karşı yaşama gücünden yoksun olduğu için tek seçeneği hayvanlığının hadım edilmesi, yok edilmesidir. Tutkuların kökünü kurutmak, yaşamın kökünü kurutmak olduğu için rahibin hayvan içgüdülerine karşı tavrı, yaşama karşı düşmanlığını da açığa vurur (PA “Ahlak” 1). Sonuç olarak Hristiyan ahlakı, insanı iyileştirmez, daha ziyade insandaki hayvanı vahşileştirir:

Ahlak bir hayvanat bahçesidir; demir parmaklıkların özgürlükten daha faydalı olduğu, hatta tutsağın kendisi için bile öyle olduğu, önceliğidir; diğer önceliği ürkütücü araçlardan kaçmayan, kızgın demiri nasıl tutacağını bilen hayvan terbiyecilerinin varlığıdır. Vahşi hayvanla savaşmayı kabul eden bu korkunç tür kendisini “rahip” olarak adlandırır (KSA 13:15 [72]).²⁰

Şiddet geleneksel olarak hayvana atfedilirken Nietzsche onu insana, bilhassa uygarlık ve ahlaklaşma projesine atfeder. Bu ters çevirme, hayvanın sözde zalimliğini ahlak dışı masumiyetine yeniden kavuşturur.

²⁰ Margot Norris, *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985)’deki bu çeviriye bkz. Ayrıca TI “İnsanlığı İyileştirenler” 2, “Ahlak” 1-2 ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’deki şu pasaj: “Yüksek kültür dediğimiz hemen her şey gaddarlığın tinselleştirilmesine ve derinleştirilmesine dayanır: budur benim iddiam. O “vahşi hayvan” aslında öldürülmüş değil, yaşıyor, gelişiyor, yalnızca tanrısallaşıyor” (İKÖ 229).

“Hayvan-üstü” terimindeki “üstü” öneki, insanın hayvana üstünlüğü olarak hiyerarşik bir düzen kurma girişimini belirtir. Bu üstünlük, insanı hayvandan ayırır ve böylece agonistik bir karşılaşma olanağına engel olur. Hayvan üstü, “kıskançlık, haset, yarışma hırsı” duygularının yok edildiği bir hayvanı temsil eder (HY). “Hayvan üstü” terimindeki “üstü” önekinin anlamı bu nedenle “üst insan” ve “üstesinden gelme” (aşma) terimlerindeki “üst” önekinin anlamının tümüyle karşıtıdır ve bu ikinci “üst” öneki, insanın kendisini aşabilmesine işaret eder. Hayvan üstü terimindeki “üst” öneki, insanın hayvan üzerinde bir egemen olma hiyerarşisini tesis ettiği dikey bir ilişkiyi ifade ederken üst-insan terimindeki “üst” öneki insan ve hayvanın birbirini eşitler olarak tanıdığı bir yüz-yüze gelmeyi tesis eden yatay bir ilişkiyi ifade eder. İnsanı aşmanın yatay oluşu, köprü metaforunda ve ufuk ötesi esen rüzgâr imgesinde (*Über-wind-ung*) ifadesini bulur. Nietzscheci “üst-insan” terimindeki “üst” öneki, ne insanı hayvandan ayırmak için kullanılır ne de birini diğerkinin üzerine yerleştirir. Bu önek, agonistik bir karşılaşmaya yer açmak üzere sadece yeterli mesafeyi (*Pathos der Distanz*) kurmak için kullanılır.

Üst-insan figürü, hayvan-ötesinin aksine etrafını hayvanlarla çevirme cesaretiyle doludur zira güç istencinin yükselip yükselmediği sadece hayvanların nazarında belirlenebilmektedir: “Bugün onlara (aslan ve kartal) bakıp korkmalı mıyım? Onların da bana korkuyla bakacakları zaman gelecek mi?” (ŞB 314). Soylu ve güçlü olanın yüksek/aşağı perspektifini kölenin ve zayıfın yüksek/aşağı perspektifinden ayırmak önemlidir. İlki başkasına hürmet ve saygının ifadesiyken kölenin ve zayıfın perspektifi, hiyerarşinin ve başkaları üzerinde egemen olmanın bir ifadesidir. Soylu ve güçlü olanın başkasına saygı

ve hürmeti, yatay ve agonistik mücadele perspektifine *par excellence* açılır (İKÖ 265).²¹

Nietzsche'nin insanın kendisini-aşmasında (üst-insan olma) insan ve hayvan yaşam güçleri arasındaki antagonizmaya dair görüşü, bu anlamda tüm yaşam formlarının mücadeleye kurulduğuna yönelik görüşüyle süreklilik arz eder. Nietzsche'ye göre organizma, düzen kadar meydan okumayı da yansıtır ve bir organizma, "binlerce itaatkar gücün düzenidir fakat direnen itaatkar güçlerin bir düzeni:

Yaşam, karşıtların eşit olmayan derecelerde büyüdüğü, gücün [*Kraftstellungen*] sürekli ölçüp biçildiği bir süreç olarak tanımlanmalıdır. İtaatle bile bir direniş [*Widerstreben*] vardır; güç [*Eigenmacht*] terk edilemez. Benzer biçimde buyurmada, rakibin tüm gücünün alt edilmediği, içerilmediği, yok edilmediğinin bir kabulü vardır. "İtaat etmek" ve "buyurmak", rekabetçi oyunun [*Kampfspiel*] formlarıdır (KSA 11:36 [22]).

Nietzsche'nin düzen ve seviye anlayışı, geleneksel hiyerarşi anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Onun düzen anlayışı, buyurma gücünün itaat etme gücüne baskı uygulamadığı, itaat eden gücün de buyuran güce boyun eğmediği güçler arası bir ilişkiye işaret eder.²² Buyuran ve itaat eden güçler arasındaki ilişkide perspektif farklılıkları terk edilemez fakat perspektiflerden birisi diğerinde ısrar eder ve birbirlerine karşı koyarlar. Dolayısıyla üst-insanın hayvanlığında buyuran ve itaat eden güçler arasındaki ilişki, başkasının üstünde güç tesis eden bir

²¹ Soylu ruh, "yukanya" bakmayı sevmez – ya önüne bakar, yatay ve yavaş ya da aşağıya bakar: "kendisini yüksekte bilir" (İKÖ 265). Nietzsche'nin soyluluk kavrayışında yatay perspektifin önemi için bkz. benim makalem, "Nietzsches Vision einer 'neuen Aristokratie'", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008): 365- 83.

²² Nietzsche'nin yeni hiyerarşi kavrayışı için bkz. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie* (Paris: PUF, 2001), 55–56.

egemenlik sahnesi değil daha ziyade eşit güçler arasındaki bir rekabettir.²³

En yüksek insan, içgüdülerin en azami çoğulluğuna ve kaldırdığı görece en azami ölçüye sahiptir. Gerçek şudur: İnsanın kendisini güçlü gördüğü yerde içgüdülerin güçlü bir biçimde birbirine karşı eylerken buluruz (KSA 11:27 [59]).

Hayvan-üstünün sözde gücü, kendi yok oluş pratiğini ve hayvan içgüdülerinin hadım edilmesini ifade ederken, üst-insanın gücü hayvan tutkularının en azami çoğulluğu arasında, kendi içinde artan bir mücadele düzeyini içerebilmesinde ifadesini bulur:

Yüksek insan, kendi şehvetinin özgür oyununa bir alan açtığı için yüksektir: Yüksek insanın, bu hayvanların [*Unthieren*] kendi evcil hayvanları [*Haustiere*] olmasına yetecek gücü vardır (KSA 13:16[7]).

“Nietzsche burada “evcil hayvanlar” derken “Hıristiyan tipi”ne (Gİ 684) değil, bir dosta, yoldaşa ve bir rakibe işaret eder.

Üst-insan nosyonu, insan yaşamının bir şey olarak var olmaktan (*Sein*) ziyade, olan (*Werden*) bir şey olarak kavranmasını simgeler.²⁴ İnsan olmak, olmakta olmak (*ein Auf-dem-Weg sein*), aşmak (*Übergang* ve *Untergang*) anlamına gelir: “Bir amaç değil, bir yol, gelip geçici bir olay, bir köprü, büyük bir vaattir” (AS II:16). İnsanın kendini-aşmasının olanağı (üst-insan olmak), onun ahlaki ya da rasyonel olanın bir işlevi değil de sadece kendini aşmaya yönelen, olabileceklerinin bir işlevi

²³ Norris ayrıca üst-insandaki saldırganlığın, başkalarının zihinleri ve ruhlarının tahakkümünü amaçlamayan canlılık ve gücün saf boşalımı olduğunu öne sürer (*Beasts of Modern Imagination*, 4).

²⁴ “Üst insan, oluşun, kendini-aşmanın, dönüşümün ve koruma, tekrar ve ıstıkrarın değil değişimin olumlanmasıdır, bkz. Alan D. Schrift, “Rethinking the Subject: Or How One Becomes- Other Than What One Is,” içinde *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, der. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 55.

olduğu düşüncesini ifade eder. Başka bir deyişle insanda vaat edilen şey, sonsuz bir kendini-aşma olanağıdır. Bu nedenle üst-insan olmak, insan yaşamına bir tür üstün insan formunu sabitleme girişimi değil, daha ziyade kendisini belirlenmiş bir kimlik ve doğaya sabitlemeyen karşı bir hareketi teşvik etme girişimini dile getirir. Kendisiyle özdeş olmayı değil, kendisini değiştirmeyi, kendine sadık kalmamayı gerektirir.²⁵ Nietzsche hayvanlıkta insanın kendisiyle özdeşliğini parçalayan bir güç gördüğü için hayvanlığın dönüşünü içtenlikle karşılar. Bu, neyin hesaba katılması gerektiğini istikrarsızlaştıran bir dönüştür. Üst-insan olmak, geleceği yalnızca ve yalnızca yaşamın pek-insanca formuna indirgemek yerine, yaşamı pek-insanca formunun ötesine taşıyan insanın büyümesine ve bir taşkınlık hareketine işaret eder. Bu, yaşamın indirgenemez tekil formlarının çoğulluğunun büyüüp gelişmesine açılan, insandaki hayvanlığın dönüşünü simgeler.²⁶

²⁵ Kendine sadakat göstermeyen bir kendini-aşma hakkında bkz. Jean-Luc Nancy, “‘Notre Probité’ sur la vérité au sens moral chez Nietzsche,” in *L’impératif Catégorique* (Paris: Flammarion, 1983), 61–86. Bu metin ayrıca İngilizcede de mevcuttur: ‘Our Probité!’ On Truth in the Moral Sense in Nietzsche,” içinde *Looking after Nietzsche*, der. Laurence A. Rickels (Albany: State University of New York Press, 1990), 67–87.

²⁶ Ansell-Pearson, Nietzsche’de “insanın baştan beri bir üst insan oluşu da içeren oluş ve bozulmuş olduğunu ve bunun da hem organik hem de organik olmayan insan-dışı yaşam kuvvetlerine dayanan bir oluş olduğunu” öne sürer (Keith Ansell-Pearson, “On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche,” *Nietzsche-Studien* 29 [2000]: 177). Ansell-Pearson, insan yaşamının bu durumunu “insan ötesi durum” (başka bir ifadeyle, oluşa dahil olması) olarak adlandırır. *Viroid Life* (London: Routledge 1997) adlı eserinde Nietzsche ve Darwin arasındaki temel farklardan birini şöyle açıklar: Darwin için insan türünün evrimi, bir doğal seçim meselesiyken Nietzsche için bu, doğal değil kültürel seçim meselesidir, yani insan türünün kendisi üzerine doğal olmayan (yani kültürel) öz-deneyiminin sonucudur. Bu nedenle bir öz-deneyim süreci olarak anlaşılan insanlık, Nietzscheci bir metafor kullanmak gerekirse, hep kendisinin ötesine geçmeye, kendisinden başka bir şeye yönelmeye işaret eden bir köprüye benzer. Ansell-Pearson, doğanın zaten hep kültür olduğu ya da Kofman’ın ifade ettiği gibi doğanın

Kültürün hafızası, hayvan ve insan yaşam güçlerinin sürekliliğinin hafızasıdır (T 312) fakat bu süreklilik, insanların ve hayvanların aynılık ve özdeşliğini de bozmaz (TD 8).²⁷ İnsanlar hayvandır fakat diğer başka hayvanlara da benzemezler. Kültürün perspektifinden insan hayvanları yalnızca hakikatin bir aracı olarak ahlak, rasyonalite ve anlığın kullanımıyla (AHY 2) ilgili yanılsamalarıyla değil, Nietzsche'nin üst-insan dediği şeyin oluşması için bu pek-insanca yanılsamaları da aşabilmeleriyle ayırt edilirler.²⁸ İnsanın aşılması, başlangıca bir dönüş, hayvanlığa ve hayvan unutmalarına bir dönüştür fakat bu Rousseaucu anlamda bir "doğaya dönüş" ya da insan hayvanının doğayla ve hayvanlarla eriyip kaynaşması çağrısı da değildir. İnsanın aşılması daha ziyade doğaya karşı mücadeleyle hayatta kalmaya bağlıdır. Bu kökenden uzaklaşma mücadelesi, kökene hayvan unutmalarının tsiz olma, *Çağa Aykırı Düşünceler*'de Nietzsche'nin kültürün özgürleştirme işlevi olarak tanımladığı şeydir: "Kendini eğitmek, kendi benliği ile kendisine karşı, eski ilk doğa ve alışkanlığın dışında yeni bir doğa ve alışkanlık" (TYS 10). Kültürün amacı, insan hayvanının indirgenemez tekilliğinin özelliklerini saptıran "eğilip

bir kültür yorumu olduğu görüşünü savunur. Fakat Kofman, bir yorum sanatı olarak kültürün poetik yönünde ısrar ederken Ansell-Pearson bir özdeneyim tekniği olarak kültürün teknolojik yönünde ısrar eder. Onun, yorum (*poiesis*) karşısında teknolojiye (*techné*) atfettiği önem, oluş halindeki insan yaşamında neden hafızaya unutmadan daha büyük bir rol biçtiğini açıklayabilir (a.g.e., 9–55, 85–122 ve 151–89).

²⁷ "Henüz hiçbir bilginin dokunmadığı, kültürün sürgülerinin hala kendisine kapalı olduğu doğa – Yunanlı kendi satirinde bunu görmüştü ve bu nedenle satiri maymunla denk tutmamıştı" (TD 8).

²⁸ Zerdüş, üst-insan düşüncesini insanların arasında benimsediğini doğrular: "Zerdüş, 'üst-insan' sözcüğünü bulduğunu ve insanın aşılması gereken bir şey olduğunu iddia ederken insanların arasındadır (Z: 3 "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine") ve bu, üst-insan düşüncesinin özünde insana ait olduğunu gösterir.

bükülen bir özgürlük”, “ikinci bir doğa”, “doğadan daha doğal olan” uğruna eğitilmesidir. Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* adlı kitabında doğanın kültürden önce gelmediğini, zaten hep kültürle sürdürüldüğünü, onun bir devamı olduğunu çünkü doğayı biçimlendirmek, dönüştürmek, icat etmek ve yeniden icat etmek için kendisini kültürün bir işlevi olarak kabul ettirdiğini öne sürer.²⁹ Fakat doğa zaten hep kültürse bu durumda kültür aracılığıyla mücadele edilen doğanın kendisi bir doğa değil, doğanın bir yorumudur. Kültürün mücadele ettiği şey, doğanın (insan hayvanının) sanatsal ve yaratıcı bir yorumu lehine uygarlığa özgü ahlaki ve rasyonel yorumudur.

Kültürün, uygarlığın anlamlandırmalarını ters yüz edip edemeyeceği sorusu, hakikatin insanları tekrar hayvan haline getirme gücünün olup olmadığı sorusundan ayrılamaz. Nietzsche, *Kirke* figürüyle birlikte kullandığı hakikat kavramıyla ayartma olarak hakikati ilişkilendirir. Buradaki hakikat, başlangıç yanılışmasını keşfettiğinde (*sucht und versucht*) insanı kendi kökenine dönmeye ayartır. Nietzsche insanın başlangıcını hayvan perspektifinden soruşturur. Bu perspektiften “insan” denilen şeyin mutlak ideası, kuşkulu görünür. “İnsanlar, ilk “insan” diye bir şey olmadığından var olmazlar. Dolayısıyla bundan, onların hayvan oldukları sonucu çıkar (KSA 10:12[1].95). Benzer şekilde, organik yaşam ideasının bir başlangıcı olduğunu da reddeder: “Organik olanın, neden bir kökene sahip bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini [*entstanden sein muss*] anlamıyorum” (KSA 11:34[50]). Nietzsche verili, sabit ve değiştirilemez bir köken inşa eden, tüm geleceği belirleyecek olan bir başlangıç nosyonunu sorgular. Başlangıç hakkındaki hakikat, köken hakikati değil, başlangıcı ortadan kaldıran bir hakikattir.

Kirke olarak hakikat, insan yaşamının yalnızca düşte ve yanılışmada derinlemesine içerilip çözüldüğünü ve yine düşle-

²⁹ Bkz. Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, 289–318.

rin ve yanılsamaların da yalnızca yaşamın çaba gösterme ve büyüebilme koşulları olduğunu gösterir.³⁰ Nietzsche bu kavrayışa, yaşam hem bir düş hem de yaşamda olmak düşlemek ve hayal etmek anlamına geldiğinden düşlerin ve yanılsamaların yaşam için esas olduğu bilincine bir düşün ortasında uyandığında ulaşır (ŞB 54).³¹ *Defterler*'deki bir fragmanda Nietzsche, tüm organik dünyayı "düşlemeye düzen verme alışkanlığı" olarak tanımlar:

Tüm organik dünya, var olanların, her biri kendi etrafındaki küçük imgesel dünyasıyla birlikte örülmesidir: Kendi güçleri, şehvetleri, alışkanlıkları, kendi deneyimlerinde bulunur ve bu *dış dünyaları* olarak yansır. Yaratma kabiliyeti [*Fabigkeiſt*], biçimlendirme, icat, imgelem, temel kapasiteleridir. Bu var olanların kendileri, kuşkusuz aynı şekilde hatalı, imgesel, yalınlaşmış bir temsile sahiptirler. "Düşlemeye düzen verme alışkanlığı" – bu, yaşayan bir varlıktır. Çok büyük miktardaki bu alışkanlıklar sonuç olarak çok yoğunlaşmışlardır, *türler* bu düzenlemelere göre yaşarlar. Belki de bu alışkanlıklar, onların hayatta kalma koşullarına uygundur (KSA 11:34[247]).

³⁰ Buradaki düş kavramı, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda tartıştığı biçimiyle Apolloncu düş kavramına indirgenemez. Nietzsche'de düş kavramı ve düş anlatıları hakkında bkz. Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), 24–26; ve yine aynı yazarın, "'This Not a Christ,'" içinde, *Why Nietzsche Still?* der. Alan D. Schrift (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 79–98.

³¹ "Kendi yeni içgörümle tüm varoluşla karşılaştığımda bu bana öyle harika ve yeni, öyle korkutucu ve öyle ironik geliyor ki! Kendimi insan olarak, hayvan olarak geçmişimi keşfettim, gerçekten de tüm tarih-öncesi, tüm duyup hisseden varlığın geçmişi bende anlatmayı, sevmeyi, nefret etmeyi, çıkarım yapmayı sürdürüyor – Birdenbire bu düşün ortasında uyanıyorum fakat sadece düş gördüğümün ve yok olmamak için düş görmem gerektiğinin bilincine ulşıyorum – düşmemek için düş görmeyi sürdürmek zorunda olan bir uyurgezer gibi" (ŞB 54). *Şen Bilim*'deki bu aforizma, rüya analizinin herkese için bir arkaik mirasın bilgisine açılabilmesini göstermek için Nietzsche'den alıntı yapan Freud'un bilhassa ilgisini çekmiştir. Bkz. Sigmund Freud, *Interpretation of Dreams* (New York: Avon Books, 1965), 588.

Nietzsche’de düşlerin ve imgelerin sadece insana değil de tüm organik dünyaya ait olduğundan söz etmek ilginçtir.³² Nietzsche düşlemeyi, yaşamın yalnızca korunması değil, çoğaltılıp büyütülmesi anlamında, tüm canlı varlığın temel kabiliyeti olarak tanımlar (TD 1).³³ Düşleme kabiliyetini tanımlayan şey, yaratma kabiliyetidir. Canlı bir varlık canlı olduğu için yaratmalı, biçim vermeli, icat etmeli ve tasavvur etmelidir. Düşleyen varlıklar olarak tüm canlı varlıklar, kendileri için bir yaşam formu ve düşsel bir dünya yaratırlar. Gerçekte yalnızca sürekli düşlemezler, daha önemlisi kendi yarattıkları düşlerde yaşarlar. Yaşam, düşleme yoluyla hep yeniden imgelemeye ve yaratmaya devam eden bir düştür. Fakat yaşam, düş yoluyla canlandığımız bir düşse bu durumda Nietzsche’nin uyandığı bilinç “tek kelimeyle” başka bir düş olarak anlaşılmalıdır:

Uyanık yaşamda, düşlenen yaşamda sahip olunan yorum *özgürlüğü* yoktur, düşlenen yaşamdan daha az yaratıcı ve daha az dizginsizdir – fakat dürtülerimizin biz uyanırken bile sinir uyarıcılarını yorumlamaktan ve onların gereksinimlerine göre “nedenlerini” ortaya koymaktan başka bir şey yapmadıklarını, uyanık olmakla düşlemek arasında temel bir fark olmadığını, bilmediğimiz fizyolojik bir sürece dayanan ahlaki yargılarımız ve değerlendirmelerimizin belirli sinir uyarıcılarının tayin edilmesi için kullanılan bir tür kazanılmış dil olduğunu da eklemeli miyim? (T 119).

³² “Tüm organik yaşam, hüküm verdiği [*urteilt*] ölçüde bir sanatçı gibi eyler” (KSA 11:25 [333]).

³³ İnsan yaşamının ilk formu olarak düş hakkında bkz. Foucault: “Düşte her şey ‘Ben’i ifade eder, hatta şeyleri ve hayvanları, fantazmagoryaya yerleşen soğuk ve yabancı nesneleri... Düş görmek başka bir dünyayı deneyimlemenin başka bir yolu değil, düş gören öznenin kendi dünyasını deneyimlemesinin radikal bir yoludur” (Ludwig Binswanger and Michel Foucault, “Dream, Imagination, and Existence,” içinde *Dream and Existence*, der. Keith Hoeller [Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1993], 59). Nietzsche’de düş ve düş imgeleri kavramları 6. Bölümde ele alınıyor.

Nietzsche gerçekte uyanık yaşamla düş yaşamı arasında bir fark olmadığını düşünse de, hayvanın insana dönüşmesinin düşte ve uykudayken olduğunu ileri sürer (İPİ 13).³⁴ Hayvanın düş ve uyku durumunda insana dönüşümü, uyanık yaşam sürecinden ziyade daha çok Nietzsche'nin düş yaşamına işaret ettiği "yorum özgürlüğü" ile ilişkilendirilebilir. Uyanıklık durumu ya da bilinçli yaşam bu anlamda uygarlık durumuyla karşılaştırılabilir. Kendini bir hayvan olarak yorumlama ve olumlama özgürlüğü düş yaşamında olanaklıyken, uygarlık koşullarında bu olanak engellenir. Burada uygarlığın, insanı uyandırma ve aydınlatma girişimi, insanın uyku halinde hayvanlığını koruması girişimden ayrı tutulamaz. Düş yaşamında hayvanın insana dönüşmesi, uygarlığın hayvanı evcilleştirmesi ve geçmişin hayaletlerini uzaklaştırması çabalarının hayvanın insana dönüştüğü kırılgan düş ve yanılsama koşullarında beyhudedir. Hayvanın "vahşi yüzleri", uygarlaşmış insana musallat olur (T 312).³⁵ Nietzsche'nin bu yaklaşımı Freud'un kiyle karşılaştırılabilir. Zira her ikisi de uygarlığın ve bilincin hafızasının çözülmesini düş-durumunda göz önüne alırlar.³⁶ Düş,

³⁴ "Düşün mantığı... Düş görürken insanlığın ilk çağlarına ait bu kalıntı kendisini icra etmeyi sürdürür çünkü bu, daha yüksek bir aklın geliştiği ve her insanda gelişmeye devam ettiği temeldir: Düş bizi, insan kültürünün uzak evrelerine geri götürür ve bize bu evreleri daha iyi anlamamızı sağlayacak araçları sunar" (İPİ 13). Shapiro bu tür pasajların, görünüme rağmen, insani rasyonel gelişime dair ilerlemeci bir görüşü ele verdiğini savunur. Bana göre Shapiro, Nietzsche'nin düş kavramının bir aydınlanma perspektifiyle özdeş olamayacağını vurgularken haklıdır. "Nietzsche'nin, düşü, daha önceki durumun kalıntısından çok daha fazlası ya da daha rasyonel bir yaşamın kabul edilebilir kesintisi olarak gördüğü açıktır ve Nietzsche, bunun yalnızca düşe benzeyen vahşi yaşamın sıradan anlatıları değil, tarih, din ve felsefenin merkezi anlatıları olduğu kadar kendimizle ilgili bilinçli anlatılar olduğunu da öne sürer" (Shapiro, *Nietzschean Narratives*, 25–26).

³⁵ Geri dönen hayaletler ve yaratıcılık arasındaki ilişki hakkında bkz. Jean Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque* (Paris: Flammarion, 1970).

³⁶ Uygarlığın çözülüşü olarak düş durumu hakkında bkz. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 1961); ayrıca

insanın unutulmuş hayvanlığının özgürce ifade edildiği bir zemindir.

Unutma, insanın hayvanlığının temel özelliklerinden biridir. Nitekim Nietzsche, düşün hayvan unutulmasıyla karşılaştırılabileceğini ileri sürer (İPİ 12).³⁷ Nietzsche, bir güç olarak hayvan unutulmasının, insanı, düş yaşamını çoğaltan yaratıcılık ve özgürlüğe götürdüğünü ve bu nedenlere dayanarak insanın kendisini bir hayvan olarak olumlaması gerektiğini düşünür. Örneğin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine” adlı eserinde hayvan unutulmasını insan hafızasının karşısına koyar. Bunu, hayvan unutulmasının, uygarlığın ve bilincin (tarihin) doz aşımına karşı bir koruma olarak yaşamın çoğaltılmasında gerekli olduğunu göstermek için yapar. Bununla birlikte unutulmanın, özgürlük ve yaratıcılığın bir taşıyıcısı olması sebebiyle tüm soyluluğun ve büyük eylemlerin kaynağı olduğunu eş zamanlı olarak gösterir (TYS 1).³⁸

Kültürün hafızasını uygarlığın unutulmasından ayıran şey, onun hayvanlığın düş yaşamını hatırlamasıdır. Hayvanlığın hafızası olarak anlaşılan kültürün, hayvanlığa gönüllü bir geri dönüş edimiyle karıştırılmaması gerekir: Kültür, insanın hayvanlığa dönüş olanağına açık oluşudur.³⁹ Kültürün hafızası,

Freud, *Le délire et les rêves dans la gradiva de Jensen* (Paris: Gallimard, 1986), 137–249.

³⁷ “Düş ve Kültür – Beynin uykudan en çok zarar gören işlevi hafızadır: bütünü durmakla kalmaz – insanlığın ilk dönemlerinde, gündüz ve uyanırken herkesin başına gelmiş olabileceği gibi bir eksiklik durumuna geri döndürür” (İPİ 12).

³⁸ Nietzsche’nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası”ndaki unutma ve hafıza kavrayışı ayrıntılı olarak beşinci bölümde tartışılıyor.

³⁹ Buna karşılık kültürün unutulması, yani uygarlığın hafızasının unutulması, istemli unutma eylemiyle karıştırılmamalıdır: “Unutma diye bir şeyin var olduğu henüz kanıtlanmamıştır; hepimiz şunu biliriz ki hatırlama eylemi gücümüz dahilinde değildir. Gücümüzdeki bu eksikliğe “unutmak” sözcüğünü yerleştirmişiz, sanki yetilerimize ek olarak ayrı bir güçmüş gibi. Fakat sonuçta gücümüz dahilinde olan ne vardır ki’ Eğer bu sözcük, gücü-

geçmiş üzerinde (ve yaşam üzerinde) bir egemenlik kurma ve hükmetme aracı değildir; daha ziyade hayvanlığın düş yaşamı, kontrol edilmesinin ötesinde hafızada patlayıp fışkıran hayvanlığın özgürlüğü ve yaratıcılığıdır. Hatırlama, hatırlama kapasitesini aşma yoluyla şaşırtılır. Buna göre kültür, hafızayı insanın bilinçli kontrolü içinde başka bir kapasite olarak anlamakla kalmaz, onunla karşılaştığında hayvanın düş yaşamını kavramanın bir hazırlığını, bir ihtimam formunu hafızada görür.

Kültürün dehası figürü, kültürün hafızasının, geçmişin dönüşü olduğu kadar geçmişe de bir dönüş olduğunu örnekler. Kültürün dehası hayvanın düş yaşamıyla, onun kendisiyle karşılaştığı kadar karşılaşır:

Eğer biri bir kültür dehasını hayal etmek isteseydi böyle bir varlık nasıl bir şey olacaktı? O yalanları [*Lüge*], gücü [*Gewalt*], en zalim kişisel çıkarları birer araç [*Werkzeuge*] olarak öylesine ustaca ve özgüvenle kullanır [*handhab*] ki, ancak kötü, şeytani bir varlık olarak adlandırılabilir; fakat onun orada burada ısıldayana amaçları büyük ve iyidir. O yarı hayvan [*Tier*] ve yarı insan [*Mensch*] olan bir Kentaur'dur ve üstelik başında melek kanatları vardır (İPİ 241).

Nietzsche kendisine kültür dehası örneği olarak Eski Yunan'ın "yarı-hayvan yarı-insan" Kentaur figürünü ve başında melek kanatları olan Roma deha figürünü alır (İPİ 241). Kentaur'un (*Khiron*) erdemini ayırt edici kılan şey, dokunsal oluşudur. Elleri (*khira*), nedeni (*kairos*) kavrama sanatına, hayvanlığın bu karşılaşmayla ortaya çıkardığı mesafeye hükmeder.⁴⁰ Kültür dehasının dokunsallığı, Nietzsche'nin onun yetilerini betimlerken kullandığı sözcüklere de yansır: Onun yetilerine işaret ederken "araçlar" (*Werkzeuge*) ve "kullanmak, işletmek" (*handhab*) sözcüklerini kullanır. Kentaur (*Khiron*),

müzdeki eksikliği ifade ediyorsa diğer sözcükler gücümüzle ilgili bilgimizin bir eksikliğini ifade etmek zorunda değil midir?" (T 126).

⁴⁰ Anı (*kairos*) kavrama sanatı hakkında, bkz. Jean Paul Vernant and Marcel Detienne, *Les ruses de l'intelligence* (Paris: Flammarion, 1974).

zamandaki anın tekilliğini kavrama duyarlığına sahipken Roma dehası her bireyin indirgenemez tekilliğini ortaya çıkarma yetisine sahiptir. Deha, bireysel benliğin içsel, en kişisel ayrılmını, benliğe ait olmayan, onu bir başkası haline getiren bir şeyin varlığı olarak ortaya çıkarır.⁴¹ “Deha” sözcüğü, hem her bireyin yaratıcı tekliğine hem de onu birey yapan, onsuz yaratıcı olamadığı şeye işaret eder. Nietzsche’nin tasavvur ettiği biçimiyle bir kültür dehası, Kentaur (*Khiron*) gibi, benliğin benzersiz hale getirmeyi kavrayabilen, tekilliğinin yaşamla dolup taşıdığı, bir yaşam kaynağına dönüştüğü birisi olmalıdır. Benliğin indirgenemez tekilliğini yaratıcı kılan şey, hayvanlığa ve hayvanın düş yaşamını tanımlayan özgürlüğe ve yaratıcılığa dönüştür.

Uygarlık perspektifinden deha, şeytani ve demonik görünürken kültür perspektifinden onun amaçları, “büyük ve iyidir” (a.g.e). Kültür dehası, başkalarına akan bir yaşam doluluğunu ihtiva eder ve onları özgürleştiren ve güçlendiren bir etkiye sahiptir (ÇGÖ 407). Dehanın amaçları bu nedenle bencil ve sınırlı değil, “büyük ve iyidir”. Kültür dehasının “amaçlarının” tasarlanmış ve belirgin değil de “orada burada ışıldayan” oluşuna işaret etmek önemlidir (İPİ 241). Kültür dehası başkalarını bir planın ya da istencin konusu olarak görmez. Başkalarına vererek, kendini sakınmadan tüketir kendini (PA “Çarpışmalar” 44).⁴² Kültür dehasında “iyi ve büyük” olan, onu mahareti ve cömertliğiyle ayıran şey ahlaki

⁴¹ Yaşamımızın bize ait olmadığı ölçüde yaşam olduğuna yönelik deha yorumu için bkz. Giorgio Agamben, *Profanierungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 7–17 ve Jean-Luc Nancy, “Praesens,” içinde *The Gift: Generous Offerings Threatening Hospitality* (Milan: Edizioni Charta, 2001), 191–99.

⁴² “[kültür dehası] taşar, aşar, tüketir kendisini, acımaz kendisine – kaçınılmazlıkla, felaket getirerek, iradesi dışında, bir nehrin kıyılarından taşmasının iradesi dışında olması gibi. Bu tür patlamalara çok şey borçlu olduğu için buna karşılık onlara da çok şey bahsedilmiştir, örneğin bir tür *yüksek ahlak*... Bu, insanın şükran duyma biçimidir: kendisine iyilik yapanları *yanlış anlar*” (PA “İyleştirenler” 44).

değil, belirtik ahlak dışılığıdır. Bu açıdan kültür dehası, uygarlığın hâkimiyetini tanımlayan norm ve değerlerin aşılmasına işaret eder.

Kültürün Yıkıcılığı

Uygarlığın kültür yoluyla aşılması, Nietzscheci *Umgekehrten* figürüyle de ifade edilebilir. *Umgekehrten*, sanatsal ve akrobatik bükülme ve dönüşleri, özü itibariyle yaşamı-yükselten ve olumlayan kişilerdir.

Biz tam tersi olanlar [*Umgekehrten*], “insan” bitkisinin şimdiye kadar nerede ve nasıl boy attığı sorusuna gözlerini ve bilinçlerini açmış olan bizler, bunun her defasında tam tersi [*umgekehrten*] koşullarda gerçekleştiğini, bunun için üstelik durumunun tehlikeliliğinin korkunç artması, uydurma ve çarpıtma gücünün (“tin”inin) uzun bir baskı ve zorlama altında incilmesi ve pervasızlaşması, mutlak güç istencinin artmış olması gerektiğini tahmin ediyoruz: - tahmin ediyoruz ki insandaki sertlik, zorbalık, kölecilik, sokaktaki ve yürekteki tehlike, gizlenmişlik, Stoacılık, her türden baştan çıkartma sanatı ve şeytanlık, her türlü kötü, korkutucu, tiranca, yırtıcı hayvanlara ve yılanlara özgü olan her şey, onun tam zıttı [*gegensatz*] olarak “insan” türünün yükselişine yaramaktadır (İKÖ 44).⁴³

⁴³ Alt üst edenler, uygarlık ve Hristiyanlığın egemenliğiyle “başları üzerinde” duran tüm değerleri ters çevirirler: “Tüm değerlendirmeleri *alt üst etmek* – bunu yapmalıydılar! Ve güçlü olanı kırmak, büyük umutları hasta etmek, güzellikteki neşeden kuşku duymak, kendisinin efendisi, erkek, fatih, egemen olma tutkusu ne varsa hepsini, en yüksek ve en iyi “insan” türüne özgü tüm içgüdüleri, güvenliğe, vicdan rahatlığına, kendini yıkmaya bırakmak – dünyevi olana duyulan tüm sevgiyi ve dünya üzerindeki egemenliği, dünyaya ve dünyevi olana yönelik nefrete dönüştürmek – kilise, önüne bu görevi koydu, “dünya dışı hale getirme”, “duyusallık dışı” ve “yüksek insan” tek bir duyguda birleşene kadar da bu görevi koymak zorundaydı” (İKÖ 62).

Umgekehrten'in işlevi, *Umwertung aller Werte*'dir ya da uygarlığa özgü tüm değer biçme hiyerarşisinin ters çevrilmesidir. *Umgekehrten*'in uygarlığın değerlerini alt üst etmesi, insanın kendi hayvanlığını, yaratıcı ve sanatsal yaşam güçlerini yeniden onaylayacak denli güçlü olduğunu gösteren bir hayvan-oluş aracılığıyla gerçekleşir. *Umgekehrten*'in uygarlığın değerlerini alt üst edişi, radikal bir dönüş olarak anlaşılmak zorundadır. Basitçe, bazı değerlerin kuşkulu olduğu söylenemez. Tüm değerler kuşkuludur artık. Sadece tek bir değeri alaşağı etmek imkânsızdır. Daha ziyade uygarlık projesini tanımlayan tüm değerler hiyerarşisi alaşağı edilmelidir. Bununla birlikte *Umgekehrten*'in bükülme ve dönüşleri, basitçe uygarlığın söyleminin kötü dediğine iyi, iyi dediğine de kötü demek biçiminde değildir. *Umgekehrten*'in bükülmeleri, her şeyde ya iyiyi ya da kötüyü gören ahlaki bir uygarlık söylemine, ya yanlış ya da doğruyu gören metafizik bir söyleme, ya hayvanı ya da insanı gören bir insan doğası söylemine özgü idealizmden değerler düşüncesini kurtarmaktır. *Umgekehrten*, üçüncüyü dışarıda bırakan bir mantığa, içerici “ve...ve” mantığıyla karşılık verir. *Umgekehrten*, iyi ve kötünün, yanlış ve doğrunun, insan ve hayvanın; yaşam, insan, hayvan ve diğerlerinin birbirinden ayrılamaz bir sürecin parçaları olduğunu gösterecek şekilde birbirinin hem lehinde hem de aleyhinde olan bu karşıt dualistik değer kutuplarını içerir.

Nietzsche, haklı olarak özgür ve yıkıcı tinlerin hala var olup olmadığını sorar (§B 347).⁴⁴ Kendisini yüreklendirecek kültür dehaları ararken geçmişe döner. Bunlar, nasıl ki unutmaya ve yaşama tümüyle hükmedilemiyorsa hayvanlığın da tümüyle evcilleştirilip terbiye edilemeyeceği vaadinde bulunan Goethe, Schopenhauer gibileridir (T 126). Bu örnekler, insanın

⁴⁴ “İnce iplerin, olanakların üzerinde, uçuşumun kıyısında dans etme alıştırtması yapmış insan öyle bir kendini-belirleme gücü ve mutluluğu, bir isteme özgürlüğü tasarlayabilir ki ruhu bu tasarımda tüm inanç ve kesinlik isteğini bırakır. Böyle bir ruh, en yetkin özgür ruh olabilirdi” (§B 347).

hayvanlığının, uygarlığın belleticiliğine direndiğini ve uygarlığa özgü rasyonel ve ahlaki değerler sistemini aştığını göstermektedir.⁴⁵ Hayvanlığın geçmişe direnme yeteneği, geleceğe yönelmeyi vaat eder. Hayvanlığın geleceğe yönelmesi düşüncesi, cesaretlendirici bir düşüncedir çünkü yaşamın daha aydınlatıcı ve özgür formlarını doğurmayı vaat eder. Nietzsche'nin kendi doğal tarih anlatısıyla elde etmeye çalıştığı da bu etkidir.

Doğal tarih nasıl anlatılmalıdır.- Korku, kuruntu, tembellik, batıl inanç ve aptallığa karşı mücadelede töresel tinsel bir gücün savaş ve zafer öyküsü olarak doğal tarih, duyan herkesi tinsel açıdan canlı bir sağlığa ve verimliliğe, neşeye ve insanca şeylerin mirasçısı ve devamı olarak çaba göstermeye ve gittikçe daha asli bir girişim ihtiyacına teşvik edecek şekilde anlatılmalıdır. (ÇGÖ 184).

⁴⁵ *İçgüdü* – Ev yanınca öğle yemeğini bile unuttur insan – Evet ama sonra küllerin üstünde yer yemeğini” (İKÖ 83).

2. Politika ve Vaat

Nietzsche'ye göre insanın kendini-aşma olanağı, üst-insan vaadiyle resmedilir. Bu bölümde, bu vaat düşüncesini Nietzsche'nin uygarlığın eseri olarak vaat (istencin hafızası [*Gedächtnis des Willens*]) ve kültürün eseri olarak vaat (egemen bireyin vaadi) ayrımını yeniden değerlendirerek soruşturacağım (AS II:1,2). Üst-insanın vaaдинin bilindiğı üzere ya anti-politik ya da politika dışı olduğı düşünölmüştür. Anti-politik yorumda Nietzsche, totaliter ve otoriter ideolojilerin bir öncüsü olarak gösterilirken politika dışı olduğı yönündeki yorumda liberal demokrasiye uydurulabilen bir ahlaki mükemmeliyetçi olarak gösterilir.¹ Bu bölümde Nietzsche'nin hay-

¹ Nietzsche'nin totaliter ve otoriter ideolojilerin öncüsü olduğuna yönelik son bir yorum için bkz. Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics* (London: Palgrave Macmillan, 2004); ve Domenico Losurdo, *Nietzsche, Il ribelle aristocratico: Biografia bilancio critico* (Turin: Bollati Boringhieri, 2002). Nietzsche'nin politik düşüncesinin totaliter ve otoriter ideolojilerin bir öncüsü olup olmadığı tartışması için bkz. benim makalem, "Nietzsches Vision einer 'Neuen Aristokratie'," içinde, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008): 365–83. Nietzsche'nin felsefesinin politika dışı olduğuna ilişkin en etkili okuma Walter Kaufmann'ın şu yapıtında yer alır: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), 158–67 ve 412–18. Kaufmann, Nietzsche'nin proto-Nazi olmadığını ve felsefesinin özünde politika dışı olduğunu savunur. Kaufmann, Nietzsche'nin ırk ve Alman nasyonalizmi üzerine görüşleriyle ilgili popüler yanlış anlamaların aksine onun ayırt edici özelliğinin politik bir düşünür değil bir ahlak düşünürü olduğunu belirtir. Ni-

van felsefesi perspektifinden, üst-insanın vaadinin, özgürlük düşüncesini insan hayvanının politik yaşamını özü gereği ilgilendiren sorumluluk olarak kabul ettiğini öne sürüyorum.

Nietzsche'yi politik bir düşünür olarak ayırıcı kılan şey, politikaya Batı politik düşünce geleneğinin varsaydığı gibi insanın hayvanlığına karşı insan yaşamını korumanın bir aracı olarak değil, yaşam perspektifinden bakılması gerektiğine inanmasıdır.² Bu varsayımın örneği, her bir insanın diğerlerinin kurdu olduğunu ve bu nedenle toplumsal ve politik organizasyonun insanın hayvanlığını kontrol eden bir mekanizma olarak düşünülmesi gerektiğini savunan Hobbes'tur.³

etzsche'nin felsefesinin politika dışı olduğuna ilişkin daha güncel bir yorum için bkz. Thomas H. Brobjer, "The Absence of Political Ideas in Nietzsche's Writings: The Case of the Law of Manu and the Associated Caste Society," *Nietzsche-Studien* 27 (1998): 300-18. Kaufmann'ın okumasına benzeyen Stanley Cavell'in ahlak mükemmeliyetçisi olarak Nietzsche okuması, onun ahlak felsefesinin değerini vurgular. Kaufmann'ın aksine Cavell'in Nietzsche okumasının tüm amacı, liberal bir adalet teorisine uzlaşmaktır. Bkz. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 33-63. Nietzsche'nin politik düşüncesinin ahlak mükemmeliyetçiliği bakımından anlaşılıp anlaşılamayacağı hakkında bir tartışma için bkz. benim makalem, "Is Nietzsche a Perfectionist?: Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche's *Schopenhauer as Educator*," *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007): 5-27. Nietzsche'nin politik felsefesi üzerine son dönem literatürün mükemmel bir incelemesi için bkz. Herman W. Siemens, "Nietzsche's Political Philosophy: A Review of the Recent Literature," *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 499-526.

² "Yabanıl hayvanlardan [*wildes Gethier*] duyulan korku - en uzun zamandır insanın içinde beslenen [*angezüchtet*] korkudur bu ve insanın içinde sakladığı ve korktuğu hayvan [*their*] da buna dahildir: - Zerdüşt buna "içindeki hayvan" [*Vieh*] der" (Z "Bilim Üzerine").

³Bkz. Thomas Hobbes, *The Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Toplumsal ve politik organizasyonun, hayvan yaşamı üzerindeki iktidardan ayrılıp ayrılamayacağı sorusu, - dolayısıyla kaçınılmaz olarak biyopolitik olan bu soru - şu yazarlar tarafından da takip edilir: Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981); Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978* (Paris:

Politik bir düşünür olarak Nietzsche okumam, insan ve hayvan güçleri arasındaki antagonizmanın insan gelişiminin esas özelliği olduğu iddiası ekseninde dönüyor. İnsan, kendisini ya hayvanlığına ve hayvan unutmalarına karşı tanımladığında ya da onların üretken bir rolü olduğunu yadsıdığına kültürel ve politik yaşam, insanın insanı sömürdüğü ve tahakküm altına aldığı formları üstlenir. Hayvanlığı söküp atma ve aşma girişi olarak istencin hafızasını (*Gedächtnis des Willens*) terbiye etmek, bu hükmetme formlarının bir örneğidir. Bunun aksine insan, hayvanlığıyla yakın bir ilişki kurduğunda bireysel öz-sorumluluğa dayanan kültürel ve politik yaşam formlarını meydana getirir.⁴

Bireysel öz-sorumluluk, özgürlüğün kurumsallaşmasına sürekli direnmek anlamında antagonistik olan bir özgürlük deneyiminin merkezindedir.⁵ Nietzsche, politik kurumlara (ve istencin hafızasının terbiye edilmesine) duyulan ihtiyaca itiraz etmez. Aksine, güçlü kurumları hoş karşılar fakat bu

Seuil/Gallimard, 2004); ilaveten Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

⁴Nietzsche’de sorumluluğun geri kazanılması hakkında bkz. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 42–75. Farklı bir görüş için bkz. Christa D. Acampora, “On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche’s Genealogy II:2,” *International Studies in Philosophy* 36:3 (2004): 127–45.

⁵ Bu kısmen, farklı yazarların Nietzsche’ye agonistik bir demokrasi kavrayışı atfetmeye çalıştıkları agonistik bir ruha dayandırılabilir. Bu yaklaşımın yakın zamandaki örnekleri için bkz. Lawrence Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics* (Chicago: Open Court, 1995); Dana Villa, “Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory,” içinde *Why Nietzsche Still?* der. Alan D. Schrift (Berkeley: University of California Press, 2000), 224–46; Herman W. Siemens, “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation,” *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 83–112 ve Christa D. Acampora, “Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism,” *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 374–90.

kurumların hükmetme ve sömürü üzerine kuruldukları gerçeğini sorgulayacak karşı bir güce ihtiyaç duyduklarına inanır. Bu bölüm, Nietzsche'nin, hayvanlığın evcilleştirilip terbiye edilmesine dayanan bir zulüm politikasına, egemen bireyin vaadi anlayışı aracılığıyla nasıl karşı çıkılacağı sorusunu yönelttiğini öne sürüyor. Egemen bireyin vaadi, agonistik bir sorumluluk politikası olarak adlandırılabilen bir praksis ile insan yaşamının özgürlüğünü ve çoğulluğunu koruyan istencin hafızasına karşı bir vaattir. Bununla birlikte istencin hafızasının vaadini ayırıcı kılan şey, hayvanlığa ve unutmaya yönelik bir antagonizma olmamasıdır. Egemen bireyin mutlak vaadi, daha ziyade insanın hayvanlığının egemen bireyin vaadinde yaratıcı ve üretken olduğunu gösteren hayvanlığın ve hayvan unutulmasının özelliklerini açığa vurur.

Uygarlığın Vaadi

Genel anlamda Nietzsche, yaşamın iki farklı gücü olan unutma ve hafızayı göz önünde bulundurur. Unutma, bölüşülemeyen bir şey olarak tekilliğin ifadesiyken hafıza, sadece bölüşülebilen bir şey olarak tümelliğin bir ifadesidir. Unutma, farkta, yani tekilliklerin radikal başkalığında köklenen bir eşitliği meydana getirirken hafıza, özdeşlikte, yani tümellerin radikal aynılığında köklenen bir eşitliği meydana getirmektedir. Hafıza ve unutma, birbirlerine karşı agonistik bir mücadeleden içine girerler. Bu mücadelede unutma, tümeli tekilliğin yetişip gelişmesi adına sekteye uğrattırırken hafıza, tekilliği tümel bir formda eritip çözer. *Ahlakın Soykütüğü*'nde bu antagonizma, uygarlığın yapısı olarak istencin hafızasıyla kültürün yapısı olarak egemen bireyin vaadi arasında geçen bir çatışma formuna bürünür. İstencin hafızasını ayırıcı kılan şey, tekilliği, topluluklar (sürü) halinde yaşayan bir hayvan türüne özgü olan tekdüze, değişmez ve sabit bir kimliği kurmak adına alt etmektir. Egemen bireyin vaadini ayırıcı kılan şey ise

tümel özdeşliği, kendi başına tekilliğe ve hayvan unutmamasına özgü olan yüksek bir yüceliğin lehine sekteye uğratmaktır.

Ahlakın Soykütüğü’nde Nietzsche, insan hayvanındaki unutmanın, gücü ve sağlığı ortaya çıkardığını iddia eder. Hafızanın zayıflık ve gereksinimin belirtisi olduğunu ileri sürer:

Ve açıktır ki, unutmak zorunda kalıp unutmanın bir kuvvet, *güçlü* bir sağlık belirtisi oluşturduğu hayvan, kendisini karşıt bir yetiyle, bir hafızayla donatır, hafıza yardımıyla da belli durumlarda – yani vadin gerçekleştirildiği durumlarda unutmaya askıya alınır: Sonuç olarak bu hiç de bir kez rehin alınmış bir sözcükten dolayı, insanın bir kez daha başka şeylere “hazır” olamayacağı düpedüz bir hazımsızlık değildir; aksine bir kendini bunlardan kurtarmayı istememe, bir kez istenmiş bir şeyin sürekliliğini isteme, gerçek bir istenç hafızasıdır [*Gedächtnis des Willens*] (Nietzsche, AS:II-1).

Nietzsche’nin soykütüksel söylemine göre insan hayvanı, tekilliğin ve hayvan unutmamasının büyük sağlığını devam ettiremezdi. Yaşamak için kendisini bir sürü hayvanına dönüştürmesi gerekiyordu – doğası gereği toplumsal ve grup-yönelimli olmaya. Yaşamın toplumsal ve politik formlarının doğuşu, uygarlığın doğuşuyla aynı zamana denk düşer. Uygarlık projesi, bir ihtiyaca, yani insan hayvanının kendi çevresine istinaden göreceli zayıflığını ve aşağıda oluşunu aşma ihtiyacına yanıt vererek insan yaşamını kurtarır ve korur.⁶ Nietzsche, sürü hayvanı üzerinde münferit olana ve hayvan unutmamasına ayrıcalık tanıyormuş görünse de, uygarlık sürecinin bir ihtiyaca yanıt verdiğine, bu politik kurumun bir tek yaşamı koruma ihtiyacına yanıt vermediğine, onun başarılarının aynı zamanda övgüye de değer olduğuna değinir.

Uygarlık, insan hayvanının yaşamının *Gedächtnis des Willens* (istencin hafızası)’ın ya da istencin hafızasının insan hayvanının unutmaması üzerine kurulması yoluyla yaşamın açıkça top-

⁶ Uygarlığın hafızasının bu yaşam-koruyucu yönü, antik tarihinkiyile karşılaştırılabilir (TYS 2). Her ikisi de verili bir toplumun geleneklerini, alışkanlıklarını ve kostümlerini koruyarak geçmiş ve gelecek arasındaki sürekliliği muhafaza eder.

lumsal ve politik bir forma dönüşmesini gerçekleştirir.⁷ *Gedächtnis des Willens*, uygarlığın, toplumların nasıl bir araya geleceği sorununa çözüm bulmak için hükmetme araçları olarak kullandığı bir vaattir. Yani bu vaat, insan hayvanının kendisini isteyerek toplum ve devletin esenliğine nasıl adanabileceğini açıklar.⁸ Toplum, kendi üyelerinin güdümlenmesiyle kurulur ve korunur, öyle ki her bir üye, kendisini uygarlaşmış yaşamın norm ve kurallarına adanmış ve ram olur (söz verir).⁹ İstencin hafızasını yaratmak, özünde bir şiddet ve gaddarlık sürecidir:

İnsan hayvanı için bir hafıza nasıl yaratılır? Bu kısmen körelmiş kısmen de aptalca, dikkatsiz zihinde, bu kişileşen unutmada, bir şeyler nasıl kalıp da iz bırakabilir?... Bu eski sorun, düşünülebileceği gibi, yumuşak yol ve yöntemlerle çözülemezdi; belki de insanın tarih öncesi döneminde *mnemo tekniğinden* daha korkutucu ve tuhaf başka hiçbir şey yoktur. Vaadin verildiği hafızayla bağlantısında insana, toplum yaşamının yararına verdiği beş-altı “yapmayacağım” anımsatılır. Ve bu kadar! Bu türden bir hafızanın yardımıyla insan, “akla” ulaşır. Ah akıl, ciddiyet, duygulara hükmetme, derin düşünme denilen bu kasvetli şey, insanlığın bu tüm ayrıcalıkları ve şaşılaştıran parçaları: Onlar için ödenmesi gereken şey! Tüm bu “iyi şeylerin” altında ne kadar çok kan ve korku yatıyor! (Nietzsche, AS II:3).

⁷ İnsan hafızası ve toplumun birbirine bağlılığı konusunda bkz. Paul S. Loeb, “Finding the Übermensch in Nietzsche’s *Genealogy of Morality*”, *Journal of Nietzsche Studies* 30 (2005): 75–77.

⁸ “Akıl ve ahlak – Verilen sözü yerine getirmek için iyi bir hafızaya, sempati duymak için güçlü bir imgeye sahip olmak gerekir. Bu nedenle ahlak aklın üstünlüğüne sıkı sıkıya bağlıdır” (İPİ 59). Nietzsche hafızanın dışında, toplum ve devletin oluşumu için vazgeçilmez araçlar olan dil ve bilinç üzerine sürekli ısrar eder. Örneğin bilincin yalnızca topluma ve devlete faydalı olduğu kadanyla var olduğuna” işaret eder (KSA 12:2 [95]); Gİ 505). Altıncı bölümde bilinç, dil ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilere dönüyorum.

⁹ Bir erken dönem metninde Nietzsche, “devletin uygarlık sürecini dayattığını” vurgular (YD).

Nietzsche toplum ve devletin, kendilerini ortak bir kurallar setine gönüllü ve barışçıl bir biçimde bırakmayı kabul etmiş insanlar arasında yapılan bir toplum sözleşmesiyle kurulduğu savını reddeder. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de, Machiavelli ile aynı doğrultuda, toplum ve devletin adaletsiz bir yasa dışılığın içinden şiddet ve kanla başladığını ileri sürer.¹⁰ Şiddet ve adaletsizlik, sadece kuruluş anını değil uygarlaşma ve toplum-sallaşmanın kesintisiz sürecini de tanımlar. Birey eğer kendisini sürüye adıyorsa, bunu istediği için değil, kendisinden her daim *isteniyor* ve istendiği içindir. Bu itibarla, politik gücün kurulması ve icrası, her zaman şiddet ve adaletsizliğin kaçınılmaz esasını içerir. Nietzsche, politikanın kaçınılmaz aracını şiddette gördüğü için aslında şiddeti reddetmez. Fakat o, kurallarının değişmezliğini ve sürekliliğini korumak için kullandığı şiddeti ört bas etmeye çalışan ikiyüzlü bir politikanın da eleştirmenidir. Bu tür bir politika, şiddet araçlarını sorumlu bir biçimde kullanmak yerine, ahlaki dogmatizme, politik teröre ve sorumsuzluğa yuvarlanır (Nietzsche, İKÖ 44, 62).¹¹

¹⁰ Machiavelli'de şiddet ve devletin kökeni hakkında bkz. Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), bölümler: VI–IX; ve Niccolo Machiavelli, *Florentine Histories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988), 122–24. Nietzsche bir erken dönem metninde şöyle yazar: “Güç [*Gewalt*], ilk hakkı verir ve temelinde kibir, gasp ve şiddet olmayan hiçbir hukuk yoktur” (YD –“Yunan Devleti”). Politik gücün kuruluşunun özünde şiddet ve yasadışı olana dayandığı görüşüyle uyumlu bir yasal tahakküm kavrayışı geliştirmez. Esposito, Nietzsche'nin politik düşüncesindeki bu yasal tahakkümden yoksunlukta bir güç görürken (Roberto Esposito, *Bios: Biopolitica e filosofia* [Turin: Biblioteca Einaudi, 2004], 81), Ansell-Pearson, onda en büyük zayıflıklardan birini görmektedir (Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994], 41, 139–40, ve 154).

¹¹ Nietzsche'deki çileci rahip figürünü, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki Büyük Engizisyon figürüyle karşılaştırmak ilgi çekicidir. Her iki figür de politik terörün, ahlaki dogmatizmin ve sorumsuzluğun figürleridir. (Fyodor Dostoevsky, *The Grand Inquisitor, with Related Chapters from the Brothers Karamazov*, der. Charles B. Guignon, çev. Constance

İstencin hafızasının önemli bir yönü, unutmadır yani toplum üyelerinin uygarlaşma ve toplumsallaşma sürecinde tabi oldukları hem kurucu şiddeti hem de devam ede gelen şiddeti unutmalarıdır.¹² Bu unutmaya, uygarlaşmanın ve onun başlan-

Garnett [Indianapolis: Hackett, 1993]). Bu figürler, şiddeti sorumlu bir biçimde kullanan Machiavelli'nin Prens figürünün karşısında yer alırlar. Bu karşıtlık, Max Weber'in ünlü denemesi "Meslek Olarak Politika"yı haber veren, şiddetin sorumlu kullanımı hakkındaki Machiavellici ve Nietzscheci düşünceler arasındadır. Weber bu denemesinde sorumluluk etiğini inanç etiğinin karşısına koyar ve sorumluluk etiğine ait şiddet kullanımının yasal politik gücün temel bileşeni olarak sorumluluğu olumlamaya dayandığını, inanç etiğine ait şiddet kullanımının ise niçin ve neye dayanarak sorumluluktan kaçma ve teröre dönüşme eğiliminde olduğunu gösterir. Bilhassa şu pasaja bkz: "İnanç etiği, kurucunun, amaçların araçları nasıl haklı kılacağı sorusuyla umutsuzca sınırlanmasıdır. Gerçekten de akla uygun olarak alabileceği tek konum, ahlaki açıdan tehlikeli araçlar kullanan herhangi bir eylemi *reddetmektir*. Gerçek dünyada kuşkusuz ki inanç etiği savunucusunun birden bire binyılcı bir peygambere dönüştüğünü defalarca görürüz. Örneğin bir dakika "güce karşı sevgiyi" vaaz edenler, daha sonra güç kullanmak için çağrıda bulunurlar; onlar tıpkı her saldırıdan önce askerlere, o saldırının son olduğunu ve önce zafer sonra barış getireceğini söyleyen askeri liderlerimizin yaptığı gibi tüm şiddetin sonsuza dek ortadan kalkmış olacağı bir durumu yaratmak için son bir güç eylemine çağrıda bulunurlar. Bir inanç etiğini benimseyen insan, dünyanın etik akıl dışılığı taşıyamaz. O, kozmik-etik bir 'rasyonalist'tir. Onların Dostoyevski'sini bilenler, problemin büyük ölçüde incelendiği Büyük Engizisyon sahnesini hatırlayacaklardır" (Max Weber, *Political Writings* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994], 361). Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz. Wilhelm Hennis, "Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers," *Nietzsche-Studien* 16 (1987): 382–404.

¹² Nietzsche, bir erken dönem metninde şöyle yazar: "Eğer şimdi bu tebaa haline gelmişlerin, devletin o korkunç kökeniyle ne kadar az ilgilendiklerini görüyorsak, hiçbir olay hakkında bizi o ani, şiddetli, kanlı ve en azından bir noktada açıklanamaz gasp etme halinin ortaya çıkması hakkındaki tarih kadar kötü bilgilendirmez" (YD). Egemenliğin sarsılmazlığı için unutmamanın gerekliliği hakkında bkz. Machiavelli, *The Prince*, bölümler. IV ve V. Machiavelli, Romalıların İspanya, Fransa ve Yunan Devleti üzerindeki egemenliklerini sarsılmaz hale getirme konusunda yaşadıkları zorluktan söz eder çünkü bu devletlerde çok sayıda prenslik vardır: "Romalılar, hafızaları sağlam kaldığı sürece kendilerini asla güvende hissetmezlerdi

gıcındaki şiddetini örten ve saklayan tarihsel bir anlatı ve hafıza formuyla gerçekleştirilir. Toplumun kendi tarih anlatısı, özünde ideolojik ve sahtedir fakat bu anlatı, uygarlaşmış toplum üyelerini, onların yaşam formlarını güvenceye alıp korumak üzere bir arada tuttuğu için her şeye rağmen yaşamı-güçlendiricidir.¹³ Önceki bölümde işaret ettiğim gibi istencin hafızasının unutulmasını (uygarlık), kültürün hafızasını karakterize eden hayvan unutulmasıyla karıştırmamak gerekir. Devletin kurucu şiddetini toplumdunkinden ayıran şey, tekil olana ve hayvan unutulmasına karşı işlemesidir. Nietzsche'nin erken ve geç dönem yapıtlarındaki örnekler, uygarlık politikasını tanımlayan şeyin "hayvana karşı süreklileşmiş bir zulüm" olduğunu destekler (Nietzsche, ES 6). Hayvanlık, uygarlığın ve toplumsallaşmanın süregelen işleyişine karşı koyduğu için "uygarlık için verilen mücadele kendini korkunçluk ve yırtıcı hayvanlara karşı korumak amacıyla her tür demire ve işkeneye gereksinim duyar" (Nietzsche Gİ 871).

Uygarlığın hâkimiyetini korumak için en etkili yol, toplumda (sürüde) büyüyüp serpilen hayvanı evcilleştirip terbiye etmektir fakat bu, hayvanın kendisinin de bozulup yok olmasıdır. Hayvan, - tümüyle toplumun iyiliğine adanarak - uysal, evcil, öngörülebilir, güvenilir, itaatkâr ve sadık olacaktır. Toplumun iyiliğine adanan hayvanı evcilleştirip terbiye etmenin amacı, uygarlık projesiyle ahlaki gelişim arasındaki yakın bağ-

fakat hafızaları, imparatorluğun gücü ve uzun süre ayakta kalması nedeniyle silindiğinde kendilerine ait güvenli dayanakları olmuştur" (a.g.e., 19). Machiavelli ilginç bir biçimde, egemenliğin en istikrarlı formunun cumhuriyetçilik olduğunu çünkü özgürlüğün hafızasının asla unutulamayacağını öne sürer: "Her kim özgür yaşamaya alışmış bir şehrin hâkimi olup onu yıkmıyorsa onun tarafından yıkılmayı beklemelidir; çünkü isyan ederse özgürlük ve eski yasalara sığınabilir ve ne geçen zamanın uzunluğu ne de elde edilen yararlar bunları o şehirde yaşayanlara unutturur" (a.g.e., 21).

¹³ Beşinci bölüm, Nietzsche'nin eleştirel tarih düşüncesini, uygarlığın unutulmasını iptal eden, artık yaşamın hizmetinde olmayan bir egemenlik formunu alaşağı etmek amacıyla geçmişte işlenen şiddet ve adaletsizliğin hafızasını geri çağıran bir hafıza formu olarak ele alır.

lantıyı ortaya çıkarmaktır.¹⁴ Uygarlığın ve ahlaki gelişimin perspektifinden, kendi başına duran hayvanlık, grubun bünyesinde potansiyel bir tehlike olarak vücut bulduğu için doğası gereği sürü hayvanının kabul ve temsil ettiği normların altını oyar.¹⁵ Kendi başına durabilen hayvanlık, “iyi insan olma”nın antitezidir.

Uygarlığın her aşamasında “iyi insan olmak” aynı zamanda yararlı ve tehlikesiz olmaktır. Bir tür orta nokta, bir şeyin ortak duyudaki ifadesi korku uyandırmaz fakat yine de küçümsenmemesi gerekir (KSA 13:16[8]).

Hayvanlık, bir toplumsallaşma, ahlakileşme ve insanlaşma olan sürü formasyonunun düzleştirme sürecine direndiği ölçüde uygarlığa yöneltilen açık bir düşmanlık olur:

Büyük insanlara karşı savaşın ardında pek çok neden yatar. Onlar tehlikeli, tesadüfi ve istisnadırlar. Sabırla inşa edilmiş ve temellendirilmiş olanı sorgulayacak kadar güçlü fırtınalardır. Katılaşmış inançlara soru işaretleri koyan insanlardır. Bu patlayıcıları yalnızca etkisiz hale getirmek değil, mümkün olduğu kadar onların doğup oluşmasının ve çoğalmasının önüne geçmek. İşte bu, tüm uygarlaşmış toplumların kabul ettirdiği içgüdüdür (KSA 13:16[9]).

İstencin hafızası, doğasındaki hayvan unutulmasıyla yaşayan “büyük insanların” doğup olgunlaşmasını engelleyen bir araçtır. İstisna olan hayvanı hasta etmek, onu norma uydurmak için güdümlenmiş bir araçtır.¹⁶ İstencin hafızası, bir özdeşlik

¹⁴ Uygarlık ve ahlakın örtüşmesi, yalnızca çileci rahip figüründe değil, yeni bir kilise olmaya çalışan modern devlette de yansır: “O, insanlardan aynı tapınma altında kendisine dönüşmesini ister, insanlar biçimsel olarak kili-seye dönüşür” (ES 4).

¹⁵ Nietzsche, *Defterler*’deki bir fragmanında hayvan (*Raubthiere*) bencilliğini, toplumda başkalarıyla birlikte yaşayan insan hayvanına ait özgeciliğin karşısına koyar ve hayvanların insanlardan daha bireysel (*individuell*) olduklarına işaret eder (KSA 10:8 [11]).

¹⁶ Kierkegaard, *The Present Age* adlı eserinde tıpkı *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’deki Nietzsche gibi seviyelendirme sürecinin kökeninde hıncın olduğunu tespit eder: “Karakterin isteğinden doğan hınc, saygınlığın gerçek bir ayırım olduğunu asla anlayamaz. Ne de ayrımı (toplumdan dışlan-

icat etmek ve insanın kendisiyle özdeşliğini koruması için tasarlanmıştır, yani uygarlık ve toplumsallaşma süreçleriyle bireysel olana dayatılan bir özdeşlikle bağlantılıdır. İnsan hayvanının özdeş ve genel olarak belirlenebilen bir şeye dönüşmesi, yaşam ve gelecek üzerinde bir egemenlik kurma biçimidir.¹⁷ Eşitlenmiş grubun sürü kimliğini karşısına alan hayvanlık, kriminalize edilir ve ötekileştirilir.¹⁸

mada olduğu gibi) negatif kabul ederek kendisini anlayabilir fakat ayrımı alçaltmak, küçük görmek ister ve böylece ayrım yapmaya son verir. Ve *hınç*, kendisini yalnızca tüm ayrım formlarına karşı savunmakla kalmaz, halen *gelmekte olanlara* karşı da korur. *Kendisini kuran hınç*, düzleme sürecidir, tutkulu bir çağ, yıkım sürüp giderken gelişerek eskileri yıkar ve yenileri kurarken fırtınalar koparır, düşünceli ve tutkusuz bir çağ da tümüyle tersini yapar: Tüm eylemleri *engeller ve bastırır*; bu tür bir çağ, düzleyicidir” (Søren Kierkegaard, *The Present Age* [New York: Harper and Row, 1962], 51).

¹⁷ Adorno ve Horkheimer, bu özdeşleşme sürecinin “Avrupa uygarlığının gidişatını” yansıttığını gösterir. Bu süreç özünde Adorno ve Horkheimer’in aydınlanmanın diyalektiği dedikleri şeye aittir: “Farklı olan her şey, eşit hale getirilmektedir. Bu, olanaklı deneyimin sınırlarını eleştirel şekilde belirleyen yargıdır. Her şeyin her şeyle özdeşliğinin bedeli, hiçbir şeyin kendisiyle özdeş olmamasıyla ödenir. Aydınlanma, eski eşitsizliğe ait adaletsizliği – dolaysız üstünlük ve efendiliği – çözüp dağıtıyor fakat aynı zamanda her varolanın diğer varolanlarla ilişkisini tümel dolayımamada ebedileştiriyor. Kierkegaard’ın Protestan ahlakında övdüğü ve Herakleitosçu epik döngüde mitik gücün ilk imgelerinden biri olan ölçülemez olanı kesip atıyor. Yalnızca nitelikler düşüncede çözülüp dağılmakla kalmıyor, insanlar da mevcut konformizme zorlanıyor” (Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming [New York: Continuum, 2002], 12). Nietzsche, kendisinden sonraki Adorno ve Horkheimer gibi özünde uygarlık sürecine ait özdeşlik politikasını reddeder. Nietzsche’nin bir özdeşlik politikası savunucusu olarak ele alınması hakkında bkz. Don Dombowsky, “A Response to Alan Schrift’s ‘Nietzsche for Democracy?’” *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 278-90; ve Alan D. Schrift, “Response to Don Dombowsky,” *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 291-97.

¹⁸ Nietzsche’nin politikasında suçlu figürünü ele alan son dönem çalışmalarından biri için bkz. Friedrich Balke, “die Figuren Des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik”, *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 171-205. 91

Suçlu-tipi, uygunsuz koşullarda güçlü insan örneğidir, hastalanmış güçlü insandır. Onda yabanlık, daha kesin ve daha özgür tehlikeli bir doğa ve varoluş biçimi eksiktir, güçlü insanın içgüdüleri içinde saldırı ve savunmayı gerektiren ne varsa hepsi haklılıkla bağlantılıdır. Onun erdemleri, toplumdan sürgün edildiğinde düzenlenmiştir; onun kendisiyle birlikte getirdiği en canlı içgüdüleri, depresif duygularla, kuşku, korku, utançla birdenbire saptırılmıştır. Fakat bu da hemen hemen fizyolojik yozlaşma formülasyonu demektir (PA “Çarpışmalar” 45).¹⁹

Tekil olanın ve hayvan unutmamasının kriminalize edilip ötekileştirilmesi, çoğunlukla tekilliğin egoizmin ve unutmamanın da sorumsuzluğun ifşası olduğunu öne süren ahlaki bir söylemle gerçekleştirilir. Her ikisinde de kötülüğün özgecilik ve komşu sevgisi adına “sökülüp atılması” gerektiği ilan edilir (PA “Ahlak”).²⁰

İstisna hayvanın perspektifinden istencin hafızası, (dürüst) hayvan doğasına aykırıdır. Buna karşılık uygarlığın perspektifinden istencin hafızası, yani kendisini uygarlığın ahlaki ve politik normlarına teslim eden “gönüllü” uzlaşma, özgürlük ve sorumluluğun en yüksek formunun gerçekleşmesini ifade eder.²¹ Bu iki perspektif arasındaki karşıtlık, yani yaşamın mutlak ilkeleri olan ahlaki ve rasyonel normların uygulanması olarak anlaşılan uygarlıkla, hayvan yaşamının özgürce serpilip gelişmesi olarak kültür, Birinci Bölüm’de de gösterdiğim gibi

¹⁹ Böyle Söyledi Zerdüşt’teki karşılaştırmaya bkz: “Çoban yok ve bir sürü var! Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: Kim farklı hissederse kendi ayağıyla gider tımarhaneye” (Z: 5 “Öndeyiş”).

²⁰ Tekillik düşmanı olarak ahlakın eleştirisi, on dokuzuncu yüzyılın yalnızca liberal geleneğinde – örneğin John Stuart Mill’in *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978) ve Ralph Waldo Emerson’s *Self-Reliance*, içinde *Selected Writings* (New York: Penguin Books, 1965), 262–85, adlı eserlerinde bulunan ortak bir tema değildir. Bu tema, Kierkegaard’ın *The Present Age* ve Dostoyevski’nin *Büyük Engizisyoncu*’sunda da yer alır.

²¹ Gönüllü kulluk ve sorumluluk arasındaki ilişkinin bir örneği için bkz. Michel Foucault’nun *Sécurité, territoire, population*, 119–93 adlı eserinde pastoral iktidar kavramı.

durağan değil, dinamikdir. İnsan hayvanının disipline edilmesi, kaçınılmaz bir karşı harekete ve karşı kültüre çağrıda bulunur (Gİ 866).²² Uygarlık süreci kendisine rağmen uygarlığın egemenliğini devrimcileştiren, parçalayan, yıkan ve alaşağı eden tekil olanın ve hayvan unutulmasının dönüşünü kışkırtır (PA “Çarpışmalar” 44).²³ Nietzsche, uygarlığın (ve istencin hafızasının) değerini, bir tek insan yaşamının itaatkar sürü hayvanlarının evcilleştirilip terbiye edilmesiyle koruduğu için değil kendilerini istisnalar olarak gösteren bu hayvanların direnişini de kışkırttığı için defalarca vurgular. Bununla birlikte Nietzsche, itaatkâr sürü hayvanının evcilleştirilip terbiye edilmesinin, istisna hayvanlara çok güçlü bir nefrete yol açabileceği konusunda uyarıda bulunur. Karşıtlık nefrete dönüştüğünde, istisna hayvan sürünün “yararı” için ötekileştirildiğinde ve ikincisi ilkinin direnişini artık karşılayamaz olduğunda uygarlığın egemenliği, kültürle olanak dahilinde üretken bir antagonizmayı da tahrip etmiş olur. Sonuç olarak uygarlık, doğası gereği sorumsuz ve tehlikeli, yani aşırı üremiş sürü hayvanları, fazlasıyla itaatkâr ve evcilleşmiş, vaatlerine güvenilmez hayvanlar üreterek son bulur.²⁴

²² Tıpkı her uygarlık formunun karşı bir kültür formu üretmesi gibi her tarih formu da karşı bir tarih formu üretir. Karşı tarihin formları olarak anıtsal, antik ve eleştirel tarih formları, bkz. Bölüm 4.

²³ “Büyük adamlar da büyük çağlar gibi içlerinde muazzam bir enerjinin biriktiği patlayıcı maddeler gibidir; önkoşulları daima tarihsel ve fizyolojik olarak, uzun bir süredir toplanmış, biriktirilmiş, tasarruf edilmiş ve muhafaza edilmiş olmalarıdır – uzun süredir hiçbir patlamanın gerçekleşmemiş oluşudur. Gerilim bu şekilde arttığında, en rastlantısal bir uyarıcı, “deha”yı “eylem”i, “büyük yazgı”yı çağırmaya yeterlidir” (PA “İyileştirenler” 44).

²⁴ Ayrıca Kierkegaard, uygarlığın normalleştirme sürecinin bireyin sorumluluğunun ortadan kaldırılmasıyla sonuçlandığını savunur (Kierkegaard, *The Present Age*, 53). Buna ek olarak Nietzsche, hayvanın disipline edilmesi ve itaatkâr hale getirilmesinin, onun büyüyüp yetiştirilmesine değil, barbarlaşmasına katkıda bulunduğuna işaret eder (DS 1).

Ahlakın Soykütüğü?’nde Nietzsche, vaatte bulunabilen bir hayvan yetiştirmenin en yüksek görev olduğunu, bunun insanların toplumsal ve politik yapıların sınırlamaları içinde başkalarıyla özgürce nasıl yaşayabildikleri sorusuna bir yanıt getirdiğini öne sürer:

Vaat edebilen bir hayvan yetiştirmek – insan açısından bu, tam da doğanın kendisine yüklediği paradoksal bir görev değil midir? Bu, insanla ilgili gerçek bir sorun değil midir? (Nietzsche, AS II:1).

Bu görev bir “paradoks”tur çünkü insan hayvanına, kendi hayvan doğasına dönmesi için çağrıda bulunur. İnsan hayvanının, unutan hayvanın, karşısı da olmak zorundadır – güvenilir hayvan. Bu mücadele, gelecek yaşamın çoğalıp gelişmesi için gerekli, hayvana özgü unutma gücünün varlığını kabul eden bir hafıza formunun doğmasıdır. Telafi edici gücü, unutmayı tümüyle onaylayabilen birinin (Nietzsche gibi) perspektifinden istencin hafızası, “büyük” vaatlerde bulunabilen bir hayvanın meydana getirilmesi sorununu çözer. Toplamların nasıl bir arada durabileceği sorununa – unutan ve yalnız hayvanların kendilerini isteyerek toplum ve devletin selametine adayabildiklerine – bir çözüm getirir. Bununla birlikte istencin hafızası, hayvan unutmasına değer biçmekte başarısız olduğu için vaatte bulunma ayrıcalığına da erişemez. İstencin hafızasının kuruluşu, özgürlük sorununu da çözme yi başaramaz. Toplumsallaşma ve uygarlıkla başa çıkmaya çalışır fakat bunların her ikisi de insanın hayvanlığına ve tekilliğine (bireysel dehasına) yöneltilen, özünde hükmedici şiddet teknikleridir. Bu nedenle Nietzsche için soru, hayvan unutmasına karşı yönlendirilmiş olsa da toplumsal ve politik yaşam formlarının tesisinin gerekliliğini bu unutmada gören hafıza-

nın ve vaatte bulunmanın formlarının nasıl oluşturulacağı şeklindedir.²⁵

Bu sorun, tek başına politika ve uygarlık aracılığıyla çözülemez. Kültüre de gerek duyar.²⁶ Kültürün perspektifinden vaadin can alıcı sorusu, politik gücün kuruluş anında ve istikrarının sağlanmasında, istencin hafızasının yapımında içerilen şiddet ve tahakküme nasıl karşılık verileceğidir. Dahası, kültürün perspektifinden vaat sorunu, doğası gereği masum olduğu düşünülen²⁷ hayvanın şiddeti değil, hayvanlara karşı ya da daha doğrusu hayvanların hayvanlığına ve hayvan unutmalarına karşı yönlendirilen insan şiddetidir. Çünkü “insan, en gaddar hayvandır” ve “insan, kendisine karşı en gaddar hayvandır” (Nietzsche, Z:2 “İyileşmekte Olan”). Dolayısıyla soru, insanın hayvan yaşamına karşı işleyen şiddet ve adaletsizliğe dayanmaksızın nasıl vaatte bulunacağıdır. Nietzsche bu soruyu egemen bireyin vaat etme gücü hakkındaki

²⁵ Yunan polisinde unutmaya ve hafızanın değeri hakkında bkz. Nicole Loraux, *La cité divisée: L'oublie et la mémoire d'Athènes* (Paris: Payot, 1997). Loraux, yeminin, yalnızca talihsizlik ve nefretin hafızasını çözüp dağıtan güç olarak unutmaya bağlı olduğu sürece anlaşmazlığa karşı bir araç olarak hizmet edeceğini gösterir. Loraux'ya göre yemin (vaat), Yunan polisinin istikrar ve uyumunu güvenceye alır çünkü söz ya da vaadi hatırlamaktan ziyade unutmayı ifade eder.

²⁶ “Varoluş sorununun politik bir olayla değiştirilip çözüleceğine inanan herhangi bir felsefe, bir espiro konusudur, sahte felsefedir” (ES 4). Vaadin ayrıcalığına gerçekten sahip olabilecek bir hayvanın nasıl ortaya çıkacağı sorunu söz konusu olduğunda ilk başta gerekli olan şey, politikadan uzak olmaktır. Politikadan uzak olma, felsefe dehasının ortaya çıkış koşullarından biridir: “Ona karşı koyan güçlere rağmen felsefi dehanın zamanımızda ortaya çıkabileceği bazı koşullar vardır: Özgür, yiğit kişilik; erken yaşta insanlık [*Menschenkenntnis*] hakkında bilgilenme; hiçbir uzmanlık eğitimi almama; dar bir vatanperverlikten bağımsız olma; geçim sağlama [*Zwang*] zorunluluğundan bağımsız olma; devletle hiçbir bağı olmama – kısacası, özgürlük ve sadece özgürlük; Yunan filozoflarının içinde yetiştikleri o harika ve tehlikeli öge (ES 8).

²⁷ “Hiç olmazsa hayvan olarak kusursuz olsaydınız! Fakat hayvanlar masumdur. Size duyularını öldürmeyi mi öğütüyorum? Duyuların masumiyetini öğütüyorum size” (Z: “Bekâret Üzerine”).

yorumunda ele alır. Bu ikinci tür hayvan, şiddet ve tahakküm politikasını, insanın hayvanlığında ve hayvan unutmada köklenen bireysel öz-sorumluluğun serpilip büyümesiyle aşar.

Egemen birey, “kendisini geleneklerin ahlakından özgürleştirdiği” için “vaat etme sorumluluğunu” hak eden “özerk, etik-üstü bireydir” (Nietzsche, AS II:2). “Geleneklerin ahlakını” aşmak, egemen bireye, “kendi değer ölçüsü” adına uygarlığın (istencin hafızasının) ahlaki ve politik normlarından özgürce sapmasına ve onları unutmaya izin veren güç olarak hayvan unutmaya dönmeye dayanır (Nietzsche, AS II:2). Fakat egemen bireyde hayvan unutmaya yalnızca kendini-aşmanın vazgeçilmezliği değildir – verili toplumsal ve politik yaşam formlarının özgürleştirici dönüşümüne de katkıda bulunur. Nietzsche’nin anlatısında insan, vaatleri hayvanlığın ve hayvan unutmada niteliklerini açığa vururken yani sorumluluk olarak özgürlük hayvanlaşıp bilinçdışlaşıp ve insanın “baskın içgüdü” haline gelirken, uygarlığın hayvanlığı evcilleştirip terbiye etmesiyle bağlantılı olan tahakküm ve sömürüyü de aşar (Nietzsche, AS II:2). Yalnızca nasıl hatırlanacağını (insanlar gibi) değil, nasıl unutulacağını da bilmek, egemen bireyin vaatlerine neden güvenilebileceğini ve tahakküm ve sömürüden bağımsız toplumsallık formlarının kaynağı olabileceğini açıklar.²⁸

Sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının gururlu biçimde farkındalığı, bu nadir özgürlüğün bilinci, insanın kendisi ve yazgısı üstündeki

²⁸ Unutmanın gerekliliği hakkında bkz. Alan D. Schrift, “Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is,” içinde, *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, der. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 47–62. Schrift, *Ahlakın Soykütüğü*’nün ikinci denemesinin açılışında bahse konu olan şeyin vaat etme hakkını elde eden egemen bireyin aktif unutmaya olduğunu öne sürer: “Bu aktif unutmaya, yalnızca vaat etmenin takdire değer bir sorumluluk eylemi olduğu bu ‘özgürleşmiş bireyde’ [*Freigewordene*] – olduğu şeyi unutarak olduğundan başka bir şey olabilen bu ‘özgür istencin efendisinde’ [*Herr des Freien Willens*] (AS II:2) somutlaşır (Schrift, “Rethinking the Subject,” 59).

gücü, onda derinlere işler, içgüdü olur, üstün olma içgüdü (Nietzsche, AS II:2).

Egemen bireyin sorumluluk içgüdü, kendi istenç gücüyle karıştırılmamalıdır. Egemen olmaya neden olan şey bireyin özgür ve başka türlü eyleyebilmesi değil, sorumluluğun gerekliliğine bağlı olması ve bunun sonucu olarak başka türlü eyleyememesidir. Bu göz önüne alındığında Nietzsche, insan eyleminin kaynağını bireyin özgür istencinden aldığı Hristiyan ahlaki sorumluluk idealine karşı çıkar (Nietzsche, PA “Yanılığlar” 7). Dehanın sorumluluğu, Hristiyan inancında da olduğu gibi özgür istencin bakışı (ihtiyaçları) aşıldığında ortaya çıkar. Egemen bireydeki sorumluluk gelecek vaat eder çünkü ahlaki olmaktan çok ahlak-dışıdır, bilinçli olmaktan çok bilinçdışıdır, düşünsel olmaktan çok içgüdüsel, özgür olmaktan çok gerekliliktir, hafızanın bir formu olmaktan çok unutmanın bir formudur.

Nietzsche, sorumluluk içgüdü, egemen bireyin vicdanıyla tanımlar. Vicdan, istencin hafızasında değil, uygarlığın egemenliğine karşı ortaya çıkan dürüstlükte köklenir.²⁹ Egemenliğin baskın içgüdü, egemen bireyin vicdan, istencin hafızasından daha büyük bir politik değerdir çünkü süregelen dirence bağ-

²⁹ Dürüstlük kavramı hakkında bkz. Jean-Luc Nancy, “‘Notre prohibite’! sur la vérité au sens moral chez Nietzsche,” in *L’impératif catégorique* (Paris: Flammarion, 1983), 61–86. Nietzsche’nin egemen bireyin vaadi hakkındaki düşüncesi bu anlamda Kierkegaard’ın İbrahim’in vaadi düşüncesiyle karşılaştırılabilir. *Korku ve Titreme*’de İbrahim figürü, gerçek özgürlüğün yalnızca birey ve etik topluluk arasındaki temel anlaşmazlık zemininde olanaklı olduğunu gösterir. Kierkegaard’da gerçek özgürlük bu yüzden asla politikayla ya da etik bir topluluktaki uzlaşma ve fikir birliği yoluyla değil, yalnızca bir inanç deneyimiyle elde edilebilir. Kierkegaard’da inanç, gerçek özgürlüğün taşıyıcısıdır ve özgürlük, bireyin tekil sorumluluğu adına etik topluluktan bağı koparma gücünü temsil eder. Kierkegaard’ın İbrahim’e atfettiği erdemlerle Nietzsche’nin egemen bireye atfettiği erdemler benzerdir: Her ikisi de etiği yani bireysel öz-sorumluluk adına grubun iktidarını askıya alır. Bkz. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (London: Penguin Books, 1985), Problema II ve III.

lıktan ayrılmaz bir sürekli kendini-aşmaya³⁰ bağlılığı ve hayvan yaşamının bastırılması ve sömürülmesine dayanan toplumsal ve politik yaşam formlarının aşılmasını temsil eder. Egemen bireydeki sorumluluk, gelecek vaat eder çünkü uygarlıkta yer alan özgürlük ve sorumluluğun kurumsallaşmasına karşı tekil olanın ve unutan hayvanın özgürlüğü ve sorumluluğunu geri çağırır. Egemen bireyin vaadinin politik değerini ayırt edici kılan şey, kurumsallaşmamasıdır. Nietzsche için vaat, doğası gereği karşı-kurumsallaşmadır. İşlevi, istenç hafızasının kurumsallaşmış otoritesine ve onun ahlaki ve politik standartlarına sürekli ve radikal bir eleştiri getirmektir. Bu, Nietzsche'nin insan hayvanının egemenliğini ve gücünü yükseltmeyi umduğu eleştirel sorgulama yoluyla olur.

Benim Nietzsche yorumuma göre, vaadin yaşamdan kopuk bir "yeti"yi, kendine-yeter bir gücü kurduğunu düşünmek doğru değildir. Bu, ne Kantçı anlamda bir yeti ne de kendine-yeter bir organ olarak anlaşılmalıdır. Vaat, yaşam açısından soruşturulması gereken bir yaşam kuvvetidir. Vaadin bu yorumu, onun bir hafıza formu olmadığını, aksine her vaatte, hafızanın unutmayla lehte ve aleyhte antagonistik bir ilişkisinin yansıdığını ortaya koyar. Her vaat bu anlamda sadece geçmişe yönelen bir hafıza formu değil, geleceğe yönelmiş bir unutma formudur. Dolayısıyla iki vaat arasında bir ayrıma gidilebilir. Bir yandan hafızanın unutma üzerinde hâkimiyetini gösteren vaatler vardır. Bunlar, geçmiş adına edilen vaatlerdir ve istencin hafızası gibi geleceğin belirsizliklerine karşı geçmişin, şimdinin ve geleceğin sürekliliğini sabitlemenin ve sağlamlaştırmanın bir aracıdır. Diğer yandan egemen bireyin temsil ettiği unutmanın hafıza üzerinde hâkimiyetini gösteren vaatler vardır. Bunlar gelecek adına yapılır. Bu vaatler, yalnızca geçmişle bağı koparmanın değil, gelecek yaşamın

³⁰ "Vicdanınız ne söylüyor? – "Olduğun kişi olacaksınız!" (ŞB 270) ve "Vicdanımızı terbiye edersek [dressiert] ısıırken [beisst] aynı zamanda öper bizi (İKÖ 98).

ışığında şimdiki devrimciyleştirmenin de bir aracıdır. Bu vaat, geçmişin geleceğe hükmettiği bir politikada tehlikelere karşı yaşamın özgür ve doğal nesli adına, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki özdeşlikleri parçalayarak hayvan unutmalarının dönüşünü içtenlikle karşılar. Grubun egemenliğini sabitleyip sağlamlaştıran vaat de onu devrimciyleştiren vaat de toplumsal ve politik yaşam için eşit değerdedir. Yaşamın korunmaya mı yoksa yenilenmeye mi ihtiyacı olduğuna bağlı olarak ya ilki ya da ikincisi toplumdaki özgürlüğü ve çoğulluğu savunacaktır.

Buna ek olarak, yaşam açısından geleceğe egemen olma ve yaşamı daha öngörülebilir hale getirme girişiminde bulunan bir vaat, zayıflığı ve şeylerin şimdi nasılsalar gelecekte de hep öyle ifade buldukları durağan ve güvenilir bir dünya yanılmasına duyulan ihtiyacı da ortaya çıkarır. Bunun aksine, gelecek adına şimdiki devrimciyleştirme girişiminde bulunan bir vaat, istencin yaşam-süreçlerini kontrol etmekten geri durmasını ve kendisini bu süreçlerin radikal olumsuzluğuna bırakmasını gerektirir. Nietzsche için yalnızca bu tür bir vaat dehanın egemenliğini ortaya çıkarır çünkü yaşam ve gelecek üzerinde üstünlük kazanma ihtiyacını aşmayı gerektiren sağlamlık ve cesareti açığa vurur. Sonuç olarak bu ikinci tür vaat, hayvan unutmalarının yönetimindedir, hafızadan ziyade unutmama, insan eyleminin egemenliğinden sorumlu olan insanlıktan ziyade hayvanlıktır.

Tahakkümün Ötesinde Egemenlik

Nietzsche'nin uygarlık eleştirisi, insan hayvanı tüm bireylerin altında toplandığı ve Levinas'ın Aynı olarak adlandırdığı şeye uygun olarak birbirleriyle ilişki kurdukları totaliteye dönüşmesine yönlendirilmiştir.³¹ Egemen bireyin vaadi, her insanda eşsiz bir mucize (*Wunder*), yani indirgenemez tekilliğinden

³¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (La Haye: Nijhoff, 1961).

ötürü övgüyü hak eden bir hayvan gördüğü ölçüde, totalitede bir çatlama yaratır (ES 1). Egemen bireyin vaadi, karşılıklı ve simetrik ilişkiler düzenine kaydedilemeyen fakat her bireyin biricikliğinin ve kıyaslanamaz oluşunun bir ifadesi olarak anlaşılması gereken toplumsallığın formlarını meydana getirir. Bu, egemen bireyin vaaadinin, politikanın totalleştirme güçlerine karşı özgürlüğü ve çoğulluğu büyütüp çoğaltabileceği tek yoldur.

Nietzsche'deki egemenliği benliğin başkaları üzerinde güç kazanması biçiminde yorumlayan görüşün aksine ben, bu egemenliğin kaynağını başkalarına hükmetme gereksiniminin aşılmasından alan benliğin güçlendirilmesi biçimi olduğunu öne sürüyorum.³² Egemenlik, benliği, kendisinin ötesine, başkasına ve başkasına yönelik özgür bir bağlılığa taşıyan bir kendini-aşmadan doğar. Uygarlığı aşar ve sınırsız öz-sorumluluğa dayanan toplumsallaşma formlarını yaratır.³³ Egemen bireyin sorumluluğu, kendisini başkasına vermenin ve vaat etmenin ayrıcalığı ve gücün en yüksek artışını bu

³² Nietzsche'nin felsefesinde, başkaları üzerinde bir iktidar formu olarak egemenliğin çeşitli okumaları hakkında bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 241 ve devamı; ve Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1984). Arendt'in Nietzsche'deki vaat kavramı okuması hakkında yürütülen bir tartışma için bkz. benim makalem, "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche," *Revista de Ciencia Política* 26, no. 2 (2006): 161–74. Nietzsche felsefesinde tahakkümün aşılması olarak egemenlik hakkında bkz. Alex McIntyre, *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Great Politics* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 3–21 ve Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, trans. Michael Gendre (Albany: State University of New York Press, 1996), 25.

³³ Sorumluluk vaaadinin sınırsız olduğu düşüncesi için Zerdüş'tün yorumu dikkate alınabilir: "Severim bir işe başlamadan önce altın sözler saçanı ve her zaman vaat ettiğinden daha fazlasını yerine getireni. Çünkü o, kendi batışını ister" (Z: 4 "Ön Deyiş"). Böyle Söyledi Zerdüş'te altın, armağan-verme erdemi için kullanılan bir metafordur. Yukarıdaki alıntıda altın metaforunun kullanımı, Nietzsche'nin de tasavvur ettiği gibi vaaadin armağan-vermeyle yakından ilişkili olduğunu gösterir.

armağanda görmektir. Sorumluluktan yoksun özgürlük ve özgürlükten yoksun sorumluluk ne bireyi ne de grubu yücelten uygarlığın anlamsız yapaylıklarıdır. Oysa egemen bireyin vaadi, herkesin kazancını tesis eder çünkü sorumluluk olarak özgürlük benliğin sınırlarını başkasına doğru genişletir.

Egemen bireyde sorumluluk olarak özgürlük, benliğin (hayvanın) kendisini unutmasıyla kurulan bol, savurgan ve kuvveti yayıp dağıtan bir armağan-verme erdemine benzer (Nietzsche, Z “The Gift-Giving Virtue”). Sorumluluk olarak özgürlük, başkasına doğru batıştır: “Severim ruhu dolup taşıyanı, bu yüzden kendisini bile unutanı ve her şeyi içinde taşıyanı; böylece her şey batışı olur onun (Nietzsche, Z:4 “Öndeyiş”). Egemen bireyin kendini-unutması, bize trajik kahramanın benliğini aşışını, öteye geçiş (*Übergang*) olarak batışını (*Untergang*) hatırlatan benliğin dolup taşmasıdır:

Kahramanca insan, kendi mutluluğunu ve mutsuzluğunu, değerlerini ve kusurlarını hor görür ve şeyleri genel olarak kendi benliğinin standartlarıyla ölçer... Gücünü, kendini unutmasından alır... (Nietzsche, ES 4, ayrıca bkz. TD 21).

Hem trajik kahraman hem de egemen birey, hayvan unutmasını bir hayatta kalma ekonomisini (istencin hafızasını) sekteye uğratan güç olarak nitelendirip onun izlerini ifşa ederler ve bir hesaba vurma mantığının ötesinde armağan etme ekonomisine (egemen bireyin vaadine) kulak kesilirler.³⁴ Her iki figürde de güç, kendini-koruma ihtiyacının ötesinde yaşamın çeşitlenip çoğullaşmasının artışına işaret eder.³⁵ Egemen bire-

³⁴ Nietzsche’de armağan-verme kavramı, Bataille’in üretici olmayan harcaması kavramıyla benzerlik taşır. Her iki yazarda da “zenginlik, gücün zengin bir insan tarafından elde edilmesi ölçüsünde kazanç olarak görünür fakat bu da tümüyle bu gücün kaybetme gücü olarak nitelenmesi anlamında kayba yöneliktir. Ve yalnızca zafer ve onurun zenginlikle ilişkili olduğu kayıpla mümkündür” (Georges Bataille, “The Notion of Expenditure,” içinde *Visions of Excess, Selected Writings 1927–1939*, der. Allan Stoekl [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985], 122).

³⁵ Aslında hem trajik kahraman hem de egemen birey figürü, Nietzsche’nin yaşam kavrayışının bir yönünü ortaya koyar. “Yaşam bir ‘töz’ değil, çoğa-

yin vaadi ve kahramanca eylemle ulaşılan yaşamın çoğullaşması, yalnızca başkasıyla özgür bir ilişkiyi yansıttığı için değil, başkası üzerinde özgürleştirici bir etkisi olduğu için Nietzsche'ye göre büyük önem taşır. Kahramanca eylem kadar egemen bireyin vaadi de başkasının kendisini-aşmasını (başkasının çoğullaşmasını) teşvik eden kendini-aşmayı (benliğin çoğullaşmasını) ifade eder. Egemen bireyi başkasına bağlayan özgürlük olduğu için onun vaadine yaslanan toplumsallık formları, kültür dehasının armağan ederek sunduklarıyla karşılaştırılabilir:

Seyircisine ve hayranına, dahiye ihtiyaç duymayacak kadar özgürlük ve duygu seli vermemişse dahi ne işe yarar! – *Kendini gereksiz hale getirmek* [*sich überflüssig machen*] – bütün büyüklerin şanı budur (Nietzsche, ÇGÖ 407; ayrıca bkz. PA “Çarpışmalar” 44).³⁶

Bu açıklamada özgürlük, insan hayvanına ait olan ya da onun kendisiyle ilişkisinde var olan bir şey değil, fakat daha önemlisi başkasıyla ilişkisinde, başkasından kaynaklanan bir şey olarak deneyimlediği şeydir. Bu nedenle Nietzsche'de özgürlüğün en yüksek noktası, benliğin başkası üstünden doğmasından ziyade her daim başkasının karşısında batışıdır.

Agonistik Bir Sorumluluk Politikası

Nietzsche'nin sorumluluk olarak özgürlük nosyonu, “birey” ve “bireyin özgürlüğü” için duyulan bir kaygıyı yansıtmadığı için toplum ve devletin en yüksek amacı olarak modern bireysel özgürlük anlayışıyla karıştırılmamalıdır (Nietzsche, Gİ

lip büyüyen [*Verstärkung*] bir şeydir ve yalnızca dolaysız olarak kendisini “korumak” ister (kendisini aşmak ister [*sich überbieten*]) (KSA 12:9[98]). Ayrıca bkz. KSA 11:27[3].

³⁶ Egemen bireyin Nietzsche'nin yaratıcı tipini önceden haber verdiği görüşüne itiraz eden Hatab'a bkz. Hatab'a göre bu tür bir ilişki, ‘egemenliğin’ anlamından, ahlakla metinsel ilişkisinden ve Nietzsche'nin modernist özgürlük eleştirisinden ötürü oldukça problematiktir (Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 38).

687). Aksine, egemen bireyin vaadi, bir yandan politik olanı değerden düşüren bireycilik türünü, diğer yandan da bireysel özgürlük ve sorumluluğu değerden düşüren bir politika türünü aşan sorumluluk olarak özgürlüğün serpilip büyümesiyle meşgul olmayı ifade eder. Bu, Nietzsche'nin politik kurumlara duyulan ihtiyaca karşı çıktığı anlamına gelmez. Bilakis, güçlü kurumları destekler fakat bu kurumların, onları sürekli aşacak derecede güçlü bir karşı gücü gerektirdiğine inanır. Egemen bireyin vaadi, agonistik bir sorumluluk politikası pratiğiyle istencin hafızasına karşı tekil bireyin özgürlüğünü koruyan bir karşı vaattir. Sorumluluk agonistiktir çünkü özgürlüğün kurumsallaşmasına karşı sürekli bir mücadeleyi destekler. Özgürlük anarşiktir: Ne kurumlaşmış bir hakkın sonucudur ne de karşılıklı bir anlaşmanın sonucu olarak verilmiştir. Onun için her zaman savaşılmaya ve ele geçirilmesi gerekir:

Özgür insan bir savaşçıdır. – Uluslarda olduğu gibi bireylerde de özgürlük nasıl ölçülür? Direnişle [*Widerstand*] aşmak gerekir, çaba göstererek *yukarıda* kalmanın bedeli ödenir. Özgür insanın en yüksek örneği, daima en büyük direnişin kırıldığı yerde aranmıştır: Zorbalıktan beş adım ötede olmak, kulluğun tehlikeli eşiğinin yakınında olmaktır (PA “Çarpışmalar” 38).³⁷

Nietzsche, özgürlük ve sorumluluğun gerçek teminatını bu antagonistik mücadelede bulur. Kültürün perspektifinden, güçlü politik kurumlar, bireyin kendi özgürlüğünü deneyimleyebilmesine karşı bir güç oluşturabildiği ölçüde arzulanabildir. Örneğin Nietzsche, Roma politikasının özellikle yaşamı zenginleştirici unsurları olan otorite, gelenek ve dayanışma istencini, öz-sorumluluğu teşvik ettikleri için değil öz-sorumluluk istencine karşı yönlendikleri için vurgular (Ni-

³⁷ Nietzsche, Machiavelli'nin özgürlük ve erdem kavrayışının *fortuna* ve *virtù* kavramlarında öngörüldüğüne inanır. Ayrıca bkz. “Kendini komşunda bile aş: ve zorla alabileceğin bir hakkın sana verilmesine izin verme!” (Z:4 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”).

etzsche, PA “Çarpışmalar” 39).³⁸ Nietzsche, özgür birey adına zayıf bir devleti savunulara karşı, bireyin özgürlüğünün yalnızlık içinde değil, devlet, kilise ve üniversite formundaki bir kurumlaşmayla rekabet içinde gelişeceğini düşünür.³⁹ Özgürlük ne tek bir bireyin ne de bir kurumun sahip olduğu bir şeydir. En özgür bireyler, kurumlara karşı özgürlüğe kavuşmak için kendilerine yatırım yapılan kişilerdir ve en özgür kurumlar da öz-sorumluluğun lehinde ya da aleyhinde bulunan kurumlardır. Birey ve kurum (devlet) arasındaki bu antagonizmanın amacı, karşıtlığı ortadan kaldırmak ya da bireyin özgürlüğünü veya devlet gücünü bir merkezde toplayıp yoğunlaştırmak değil, bu karşıtlıktaki rekabeti korumaktır. Sonuç olarak burada asıl gerekli olan, özgürlük ve sorumluluğu oluşturan hükmetme lehinde ya da aleyhindeki mücadeledir.⁴⁰

Özgürlüğün yalnızca hükmetme karşısındaki bir mücadeleyle korunabileceği düşüncesi, Nietzsche’nin sosyalist, milliyetçi ya da liberal olan modern politik ideolojilerde eksik bulunduğu ana görüşlerden biridir.⁴¹ Nietzsche bilhassa, hükmeden ve hükmedilen arasındaki mesafeyi aşmayı amaçlayan ideolo-

³⁸ Agon ve güçlü kurumlara duyulan ihtiyaç arasındaki ilişki hakkında bkz. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, 194–204.

³⁹ Nietzsche, birey ve devlet arasındaki agonistik ilişki idealini Yunan şehir-devletinde görmüştü. Modern devletin aksine Yunan şehir-devleti: “bir denetçi, düzenleyici ya da bekçi değil, güçlü, kuvvetli bir ortak ve arkadaşır” (EKG 3), yani rekabet etmeye değer bir düşmandır.

⁴⁰ Brown, “demokratik formu hem sınırlayan hem de koruyan devlete yönelik kalıcı direnişin, bu devlet demokrasiyi çözüp dağıttığı sürece demokrasiyi destekleyen bir araç olduğunu öne sürer. Devlet, yalnızca halk aracılığıyla bir halk olarak inşa edilir; halk, yalnızca devlete direnişinde bir halk olarak kalır” (Wendy Brown, “Nietzsche for Politics,” içinde *Why Nietzsche Still?*, der. Alan D. Schrift [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000], 205–23).

⁴¹ Nietzsche’nin modern politik ideolojilerle ilişkisi hakkında geniş çaplı bir tartışma için bkz. Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin: De Gruyter, 1987).

jilerin eleştiricisidir. Hükmeden ve hükmedilen arasındaki farklar bir kez ortadan kalktığına deha özgürlüğüne erişme olanağının da aynı şekilde ortadan kalkacağına inanır. Bu ayırımı belirleyici olan, gücün başkaları üzerinde olumlanması değil, aksine çatışma ve mücadelenin bir önkoşulu olarak farkın olumlanmasıdır. Nietzsche eşitliğin, her bir bireye farklılıkları temelinde borçlu olunan evrensel bir saygının değil de herkesin evrensel özdeşliğinin adı olduğu bir eşit haklar toplumunda verimli bir antagonizmanın tehdit edileceğine inanır. Evrenselliğin (uygarlığın) onaylanmasına dayanan eşitlik, mücadelenin ve dolayısıyla sorumluluk olarak özgürlüğün olanaklılığına engel olurken, farkın (kültürün) onaylanmasına dayanan eşitlik, sorumluluk olarak özgürlüğü doğurur.⁴² Burada ayrıca, hükmeden ve hükmedilen arasındaki ayrımın, özünde olumsal ve dolayısıyla itiraza açık, ters çevrilebilir olduğunu belirtmek önemlidir. Bugün kendilerine hükmedilenler yarın her zaman hükmedecek olanlar olabilir.⁴³ Sonuç olarak kültürün, uygarlığın hükmedişine karşı

⁴² Nietzsche, sürü ahlakının dogmatik egemenliği altında başka hiçbir ahlaka ve yaşam formuna yer açmayan bir egemenliğin şuna da izin vereceğinden endişelenir: “ ‘Hakların eşitliği’, çok kolayca ‘haksızlıkların eşitliği’ne [*Gleichheit der Unrechte*] dönüşebilir – demem o ki tüm nadir, tuhaf, ayrıcalıklı [*Bevorrechtigten*], yüksek insanlara, yüksek ruhlara, yüksek görevlere, yüksek sorumluluklara, yaratıcı güç bolluğuna ve soylu olana karşı ortak bir savaşta, kendisiyle olmak istemek, farklı olmak, yalnız başına durmak ve bağımsız yaşamak” (İKÖ 212). Sürü ahlakının dogmatizmine karşı ve antagonizmayı korumak için Nietzsche, “sürü ahlakının her şeyden önce yüksek ahlakın yanı sıra, öncesi ve sonrasında bir tür insan ahlakı olduğunu, mümkün ve gerekli olduğunu” savunur (İKÖ 202). Sürü ahlakının dogmatizmine karşı büyüklüğün, bütünlük [*Ganzheit*] kadar çeşitlilikte [*Vielen*], genişlik ve çoklukta [*Vielfältigkeit*] bulunduğunu ileri sürer” (İKÖ 212).

⁴³ Egemenliğe karşı mücadele, her zaman egemenliği alaşağı etme ve değiştirmeyi de beraberinde getirir. Acampora, agon’un özündeki bu riski açıkça dile getirir: “Nietzsche’nin agon hakkındaki düşünceleri üzerine modellenmiş politik bir düzen, agonist demokrasinin en kapsamlı açıklamalarından hiçbirinin uyum sağlayamadığı ve herhangi bir politik düzenin (bir düzen olarak kaldığı sürece) sürdürülebilirliğinden kuşku duyduğum

sorumluluk olarak özgürlük adına mücadelesi, yalnızca açık-
uçlu bir mücadele açısından değil, geleceğe matuf bir müca-
dele açısından da anlaşılmak zorundadır. Egemen bireyin
vaadi, geleceğe açılan bir vaat olduğu ölçüde, esasen gelmekte
olan bir sorumluluk olarak özgürlük vaadidir.

Sartre ve Nietzsche’de Ölüm Sonrası (Posthumous)

Nietzsche’de sorumluluk olarak özgürlük vaadi, şimdiyi ölüm
sonrası etkiler. Bu, zamanın akışını tersine çeviren bir karşı
vaattir çünkü geleceği şimdinin karşısına çevirmek için onu
öngörür.⁴⁴ Gelecek ve şimdinin şimdideki eşzamanlılığı, şim-
dinin içinde, şimdi ve gelecek arasındaki bir eş zamanlı-
olmayan bir parçalanma ve kesintidir. Öngörülen geleceğin
dönüşü, şimdide bir uçurum açar çünkü şimdi kendisine,
henüz şimdide hayat bulamayan bir şimdide deneyimlenen
bir gelecek öngörüsü olarak döner.⁴⁵ Öngörülen geleceğin

bir tür kusursuz eleştiriye izin vermek zorunda kalacaktır” (Acampora,
“Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Ago-
nism,” 390). 116

⁴⁴ Geçmiş olan bir gelecek, “geçmiş gelecek” üzerine Caning şöyle yazar:
“Fantezi, kendisini bile hatırlayan bir vaat gibi – özellikle – öznenin bilinç-
li hatırlamasının yokluğunda işler (gerçekleşir). Hem kendi psişik temsili-
nin hem de kişisel ve dünya-tarihsel olayının değişikliklerine geri dönmek
için hatırlamayı – kaçınılmaz olarak – vaat eder. Fantezi her zaman gelece-
ği hatırlar (Peter Canning, “How the Fable Becomes a World,” içinde
Looking after Nietzsche, der. Laurence A. Rickels [Albany: State Univer-
sity of New York Press, 1990], 186). Deleuze de Nietzsche’de iki tür hafı-
za arasında ayırım yapar. Birisi hınç insanına özgü hafıza yani unutamayan
istencin hafızası, diğeri ise artık geçmişin değil geleceğin işlevi olan bir
hafızadır. Deleuze bu ikinci tür hafızayı üst insanın vaadiyle örneklenen
“geleceğin kendi hafızası” olarak tanımlar. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la
philosophie* (Paris: PUF, 1962), 131–33 ve 153–55.

⁴⁵ Nietzsche’de vadin zamansallığı, Derrida’daki imzanın zamansallığıyla
benzerlik gösterir. İmzanın yapısı, performatif ve betimleyici yönleri ara-
sındaki kararsızlığı yansıtır. Her imza, tıpkı her vaat gibi sabit bir “Ben”e
karşılık gelir. Belirsiz bir zaman diliminde kendisini sabitleştirir ve sağ-

dönüşü, şimdiki sorunsallaştırır ve karmaşık hale getirir. Nietzsche, vaadin bu etkisini, onun ölüm sonrası etkisi olarak adlandırır ve şimdi üzerinde en büyük etkiye sahip olanın, ölüm sonrası bir gelecek vizyonunun yaşamı olduğunu ileri sürer:

Ölümlerinden sonraki insanlar – örneğin ben – çağdaşlarından daha kötü anlaşıyorlar fakat daha iyi iştiriliyorlar. Daha iyi ifade

lamlaştırır. Bu, imzanın betimleyici yönüdür. Onun betimleyici yönü, bir geçmiş güvenceye alır, hatırlar ve bütün haline getirir ve imzanın sürekliliğini kurar. Bu birleştirme aracılığıyla imza, söz konusu sürekliliği sağlamak için vaat eder: Şimdiki, geleceği ve geçmiş eşitleyerek zamanı durdurur. İmza, kendisine ve ona güven duyanlara doğru görünen iz haline gelir. İmza, tıpkı Nietzsche'deki vaat (istencin hafızası) gibi kendisi ve başkalarıyla ilişkisi kadar zamanı da koruyan bir hafıza formudur. Bu, Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler*'de itiraz ettiği anıtsal olanın tüm risklerine işaret eder. Bununla birlikte imzanın betimleyici yönünün gerçekliği, sonsuza kadar değil, yalnızca bir an vardır. Değişmez ve sürekli olmak yerine geçicidir. Yaşam ve düşünce kuvvetleri, daha önce birikmiş ve sabit olanı aşan, istikrarsızlaştıran ve ortadan kaldıran gelecekteki harcananın ışığı altında toplanır. İkincisi, imzanın performatif yönünü gelecek yaşamın ışığında değişmez ve sabitlenmiş "Ben"i aşmayı betimler. İmza, performatif yönüyle kim olduğuna ya da tam da henüz kim olmadığına işaret eden kişinin vaadi ve arzusunu ifade eder. Böylelikle imza, geçmiş ve şimdi, şimdi ve gelecek arasındaki bir uçurumu tayin eden iz haline gelir. İmza, kişinin kendisine ve başkalarına geçmişte kim olmadığını ve şimdide henüz olmadığı fakat gerçekte kim olacağını imzada vaat eden vaadi ifade eder. Böylece imza, bir vizyonu, geleceğin ufkunda ortaya çıkan tasarlanmış bir hedefi, gerçekleşmeye açık bir projeyi, tam da Nietzsche'nin üst-insan vizyonunu ifade eder. Böylelikle imzalayanın var olmadığını iddia eder. Kişi, imza eyleminden önce yoktur. Kim olabileceği imza eylemine bağlıdır. Dolayısıyla imza, imzalayanı yaratır. İmzalayanın yaratıcısı ve garantörü olur. İmza eylemi, kurgu haline gelir ve bu kurgu, benlikteki eşitsizlik ve özdeşliksizlikten ötürü yalnızca bir iz bırakır. Derrida her imzanın başka imzanın silinmesini, imzada vazgeçilen babalık ya da analık ilişkilerinin çözülüp dağılmasını gerektirdiğini öne sürer. Gelecek, her yeni yaşamın geçmiş yaşama dayanması gibi geçmişin yıkımını çağırır. Bu anlamda imza, imzalayan, imzalanmış ve imzalayacak olan arasındaki süregelen mücadeleyi gösterir Jacques Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Galilée, 1984).

edersem, bizler hiç anlaşılmayacağız ve işte tam da bundan ötürüdür otoritemiz... (PA “Özdeyişler” 15).

Bununla birlikte Nietzsche, etkili insanın diğerlerinin kafasında “etkili olduğu ölçüde bir hayalet olduğunu” (*gerçek değil, bir hayalet etkisi*) [*Der Wirkende ein Phantom, keine Wirklichkeit*] zamanla öğrendiklerini düşünür (Nietzsche, ÇGÖ 330). Başka bir ifadeyle, başkasını etkileyen şey insanın başkası (hayvan) olması, bir hayalet, heyula, hayal olmasıdır.⁴⁶ Nietzsche gibi yalnız bir insan için, başkalarını etkileyecek, onların kafasında bir hayalet olarak yaşadığının ve ölüm sonrası yaşamının bilgisi, gerçek bir tesellidir:

Münzevi kişi bir daha konuşuyor.... İnsanlarla “ilişki kurmak”, onların arasından geçip gitmek için başka yollarımız ve numaralarımız var. Örneğin hayalet olmak.... Bu ikincisi, ölüm sonrası yaşamı olan insanların mükemmel (*par excellence*) numarasıdır. (Onlardan biri bir keresinde sabırsızca sormuştu, “Ne dersin?” diye. “Etrafımızdaki yabancılığı, soğukluğu, ölüm sessizliğini sürdürmekten hoşlanıyor muyuz? – kendi aramızda, bu keşfedilmemiş, sessiz, örtük, yer altı yalnızlığına yaşam diyoruz ama – bizden ne olacağını bilmeseydik biz ölüm sonrası gelenlerin, yaşayanların, ancak ölüm sonrası yaşama geleceğimizi, dirileceğimizi, çok dirileceğimizi bilmeseydik buna yaşam dendiği kadar ölüm de denemez miydi!”) (Nietzsche, ŞB:365).

İlginç bir biçimde, Sartre da kendi çalışmalarında sorumluluk olarak özgürlükle, ölüm sonrası yaşama arasında gördüğü yakın ilişkiyi temalaştırır. Nietzsche’de vadin ölüm sonrası yaşamı, Sartre’da yazarın kendi çağına bağlılığının ölüm sonrası yaşamıyla karşılaştırılabilir. Sartre’da yazmanın ölüm sonrası yaşama etkisi (*litterature engagee*), Maraton Habercisi mitiyle örneklendirilir:

Maraton habercisinin Atina’ya ulaşmadan bir saat önce öldüğü söylenir. Haberci ölmüştür ve hala koşmaktadır; ölüken koşmakta, sönük Yunan zaferini ilan etmektedir. Güzel bir mittir bu.

⁴⁶ Benzer bir heyula kavrayışı için bkz. Jacques Derrida’nın Marx okuması, *Specters of Marx* (London: Routledge, 2006).

Ölülerin hala bir süre daha yaşıyormuş gibi davrandıklarını anlatır. Bir süre, bir yıl, on yıl, belki de elli yıl; her halükârda *sonu olan* bir zaman dilimi ve sonra ölümler ikinci bir kez gömülürler. Bu, bizim yazara getirdiğimiz ölçüdür: Kitapları öfke, rahatsızlık, hicap, nefret, sevgi uyandırdığı sürece, bir hayaletten daha fazlası olmasa da yaşayacaktır. Benden sonra tufan. Biz sonlu olanın etiği ve sanatını savunuyoruz ("Kendi Zamanı İçin Yazmak", 245).

Sartre'a göre Maraton Habercisi miti, sorumluluğun anlamını örneklediği için değerlidir.⁴⁷ Bu mit, doğrudan yazara hitap

⁴⁷ Diğer çağdaş metinlerde, başkasına başka bir benlik gibi davranmanın evrensel bir görev olduğunu ifade eden Kantçı pratik özgürlük kavramından ilham alan Sartre'ın sorumluluk kavramı, belirgin bir hümanist anlam taşır (bkz. örneğin, Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism* [New York: Philosophical Library, 1984], 20, 30, 44–47, 54– 61). Bu görüşün aksine Nietzsche, başkasını, tekilliğinin korunabileceği, yalnızca radikal bir biçimde ulaşılamaz olarak ele alır. Nietzsche için başkası, her zaman sonsuz bir mesafede, şeffaf olmayan, gizli ve özü gereği farklı kalır. Başkasının özgürlüğü asla benliğin özgürlüğüyle özdeş değildir ve bu nedenle evrensel bir bakış açısıyla ele alınamaz. Sorumluluk ve özgürlük, benliğin sınırlarını aşar, egoya yoğunlaşmak yerine onu merkezleştirir ve bu nedenle hümanist değil, anti-hümanisttir. Sartre, yazı sorunuyla ilgili metinlerde, örneğin "Kendi Çağı İçin Yazmak" ve "*Introducing Les Temps modernes*"de sorumluluğu, yani benliğin başkası olması olarak sorumluluğu, tartışmaya açık biçimde anti-hümanist ya da hümanist-olmayan terimlerle tarif eder. Bu nedenle ikincisi, Nietzscheci (ve belki de Levinasçı) bir sorumluluk kavrayışıyla karşılaştırılabilir. Bkz. Jean Paul Sartre, "*What Is Literature?*" and *Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 239–67. Benzer bir bağlamda Sartre'ın başka bir okunuşu için bkz. Jacques Derrida, "*Il courait mort*": *Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes*," *Les Temps Modernes* 587 (Mars–Avril–Mai 1996): 7–54. Ne Sartre ne de Derrida, Maraton Habercisi mitiyle Nietzsche'nin bir yazar olarak yaşam arasındaki benzerliği görürler. Bu benzerliği ilk düşünen, fark ettiğim kadıyla Stefan Zweig'tir: "Même le plus lucide génie du siècle n'a pas été assez clair pour que son temps ait pu le comprendre: comme le coureur de Marathon qui, après avoir accompli tout haletant la longue distance qui le séparait d'Athènes, ne put annoncer la défaite des Perses que par un suprême cri d'extase (après quoi il fut pris d'une hémorragie mortelle), Nietzsche sut prédire l'effroyable catastrophe de notre culture mais ne put l'empêcher. Il jeta simplement à son époque un formidable et inoubliable cri d'extase: ensuite l'esprit se brisa en lui"

ederken Sartre onu, Nietzsche'nin imgesel diyalogunda "ölüm sonrası olma"da olduğu gibi teselli etmeyi amaçlamaz (Nietzsche, ŞB 365). Bunun yerine, yazarı çağının sorumluluğunu alması için cesaretlendirmek ister. Sartre'a göre, bir yazar için sorumluluğun kapsamı, kendi çağı için yazmaktır. Yazar, "kendi çağını edilgin bir biçimde yansıtmaz, onu sürdürmek ya da değiştirmek ister, dolayısıyla onu geleceğe doğru aşmak için yazar" ("Kendi Çağı İçin Yazmak", 243). Yazarın kendi çağında, kendisini sorumlulukla bağlamasında [engagement] can alıcı olan şey, bunu geleceğin yararına yapmasıdır. Nietzsche için olduğu gibi Sartre için de sorumluluk, her şeyden önce gelecek için sorumluluktur.

Bu başlık altında iki yazar arasındaki benzerlikler bununla sınırlı değildir. Sartre'da sorumluluğun zamansallığı, Nietzsche'deki vaadin zamansallığıyla karşılaştırılabilir. Her iki yazar için de sorumluluk, geleceğin şimdiye dönüşüyle ilgilidir. Sartre'ın çalışmasında benliğin gelecek tasarımı, şimdiyi anlamak için "geri dönme" ihtiyacı duyulan "temel"dir (a.g.e. 243). Her iki yazar için de bu, şimdiye anlam veren geleceğin dönüşüdür (hayalet). Başka bir ifadeyle, şimdi yalnızca kendi (olanaklı) gelecek tasarımının ışığı altında anlamlıdır. Bu Sartre'a göre bir insan ya da bir yazarın kendi ötesindeki bir ufuk çizgisini takip etmeksizin bir insan ya da yazar olamayacağını açıklar (a.g.e.). İnsan, kendisinin ötesinde tasarımılanması sayesinde, beklenmedik olanın, öngörülemez olanın merkezi olarak ya da Nietzscheci bir ifadeyle mucize olarak düşünülmelidir (Nietzsche, ES 1). Bununla birlikte Sartre'ın sorumluluk kavrayışının ayırt edici yanı, şimdiyi aşan bir gelecek projesiyonu olmasıdır. Bu hem Sartre'da hem de Nietzsche'de geleceğe yönelik beklentinin etkili olduğu benliğin (ve çağın) ötesine geçilmesi, aşılması yoluyla olur. Şimdinin aşılmasıyla

(Stefan Zweig, *Nietzsche: Le combat avec le démon* [Paris: Editions Stock, 1993], 143).

sonuçlanmayan, vaat ettiği şeye sadık kalmayan bir sorumluluk vaadi, boş bir vaade benzer. Bu, yaşamı geleceğe taşımayan bir vaattir.

Şimdinin aşılması, özgürleşmesi, gelecek projeksiyonunun ölüm sonrası dönüşüne dayanır. Geleceğe yönelik bir projeksiyonun ve gelecekte dönüşün bu çifte hareketi olarak sorumluluk, benliğin hayalet olmasını gerektirir. Sartre'ın ifadesiyle, sorumluluk benliğin bir başkası olmasıdır (*se faire autre, se deliverer*) ki bu, benim Nietzsche'de benliğin hayvan-oluşu olarak işaret ettiğim şeydir. Bu, benliğin, kendi çağının sorumluluğunu aldığı, şimdiyi hayaletleştirdiği ve dolayısıyla şimdinin aşılmasında etkisinin olduğu başkasının dönüşündedir. Derrida, sorumluluğun başkasıyla başkası olarak bir ilişki biçiminde anlaşılması durumunda "müjde"nin hitap ettiği kişilerin, hayali alıcılar (*des destinataires aussi spectreux*) ya da henüz hayatta olmayan ya da doğmamış olan ölüm sonrası olanlar olması gerektiğine işaret eder.⁴⁸ Yazarla, mesajının hitap ettiği kişiler arasındaki ilişki, virtüel bir uzaklıkta, ölüm sonrası hayaletler arasındaki hayali bir ilişki olur. Derrida'yı takip edersek, Nietzsche'nin kitaplarının virtüel uzaklıklarla karşılaştırılabilir olduğu söylenebilir: Bu kitaplar, ölüm sonrası etkilerinin yazılırken farkında bulunduğu kitaplardır ve gelecekteki okurlara hitap ederler.

Sartre'a göre geleceğin ölüm sonrası dönüşü, Maraton Habercisinin ölümünde dile gelmektedir. Habercinin ölümü, haberin mutlak kaybı anlamına gelmez çünkü mesaj ölüm sonrası olsa da ulaştırılır. Mesaj, gelecek olayın sağkalımıyla yani Yunanistan'ın zaferi, Atina'nın kurtuluşu aracılığıyla hayatta kalır. Ölünün dönüşü, bu radikal başka, özgürlüğün aracısı, gelecek yaşamın taşıyıcısı olur. Bununla beraber, Maraton Habercisinin ölümü, yazarın *vaadinin* "teminati" (daya-

⁴⁸ Jacques Derrida, " 'Il courait mort': Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes," *Les Temps Modernes* 587 (Mars-Avril-Mai 1996): 7-54.

nağı) olan ölüm riskini ya da kendi çağlarına karşı sorumluluğun bedelini ödemeyi de kapsayan riskler üzerinde alınan sorumluluk fikrini ifade eder. Hem Sartre hem de Nietzsche'ye göre risk almak, insanlık durumu bizi cehaleti seçmeye zorladığı için kaçınılmazdır: "Ahlaki olanaklı kılan cehalettir" ("Kendi Çağı İçin Yazmak", 242). Eğer biz der Sartre, "kesin olan bir şey üzerine bahse girersek risk ortadan kalkar, riskle birlikte cesaret ve korku, beklemek, nihai haz ve çaba da ortadan kalkar; kaygısız tanrılar oluruz fakat insan olamayız" (a.g.e). Sorumluluk, yaşam üzerinde kurulan hakimiyet ve güç aracılığıyla elde edilemez. Daha ziyade, bireyin öz-sorumluluk istenci ve risk alma cesareti demek olan, insan büyüklüğünün yeri olarak insanın sonluluğunun olumlanmasına dayanır.⁴⁹ Risk alma cesareti, bilinmeyen bir yerin, rotaları belli fakat varış noktası olmayan bir yerin eşiğinde duran Maraton Habercisi imgesinde ifade edilir. Onun bu teşebbüsü, irrasyonel bir kavrayışı, kör bir insan içgüdüsünü gerektirir.⁵⁰ Habercinin cesaret "ölçütünü" benimseyen yazar, benliğin bir başkasına yöneldiği, yaşamını ve düşüncesini dışarının etkisine bırakan Nietzsche'nin ruhsal göçebesiyle benzer niteliklere sahip olmalıdır.⁵¹ Her iki yazar için de özgürlük ve sorumluluk, akıl ve akla uygunluktan ziyade içgüdü ve sezgiyle bağlantılıdır. Nietzsche'de egemen birey, Sartre'da ise yazar figürü "kafaları olmayan" varlıklara benzer. Bunlar André Masson'un Acéphale'si gibi tümüyle kendi "içgüdülerıyla" yön-

⁴⁹ Nedir özgürlük! Öz-sorumluluk istencine sahip olmak. Bizi ayıran mesafeyi korumak. Zorluğa, sertliğe, yoksunluğa, hatta yaşama karşı kayıtsız olmak. Kendisi de içinde olmak üzere davası için insanları feda etmeye hazır olmak (PA "İyileştirenler" 38).

⁵⁰ Krş. bkz. Jacques Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden* (Paderborn, Germany: Wilhelm Fink Verlag, 1997).

⁵¹ Nietzsche'nin düşüncesinin göçebe karakteri hakkında bkz. Gilles Deleuze, "Pensée Nomade," in *Nietzsche Aujourd'hui?* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1973), 158–74. Ayrıca bkz. Michel Foucault, *La pensée du dehors* (Paris: Fata Morgana, 1986).

lendirilirler: “Severim tını de yüreği de özgür olanı: Böylece onun kafası yalnızca yüreğinin iç organlarını oluşturur, fakat yüreği onu batışa götürür” (Nietzsche, Z:5 “Öndeyiş”).⁵² Sonuç olarak Maraton Habercisi miti, geleceğin bir projeksiyonu ve açılışı olarak sorumluluğun, kendi çağının ilerisinde, ondan ayrı ve başka olmayı gerektirdiği fikrini örnekler. Nietzscheci bir ifadeyle, “çağa aykırı” olmayı gerektirir. Sorumluluğun “çağa aykırılığı”, şimdi, başkası ya da hayali olma (*se faire autre*), bir hayalet olma ya da benliğin gölgesi olarak sorumluluğun bir diğer ifadesidir. Her şeyden önce, sadece gelecekte bir hayalet olarak dönen ölüm sonrası varolma, öngörülemezliği öngörür.

Nietzsche’nin gelecek vizyonu, insan hayvanının üst-insan olma vizyonudur. Bu oluşun vaadi, en büyük etkisine (*Wirkung*) bir hayalet olarak ve şimdiki zamanda sahiptir. Tıpkı Nietzsche’nin kendisi gibi, ancak geri dönen bir hayalet tarafından duyurulduğunda insanın üst-insan olma vizyonu bir etkiye sahip olabilir. Üst-insan ve onun geliş vaadi, bir gerçekliği ya da verili bir şeyi tasvir etmez, fakat bu vaat şimdiki hayaletleştiren, onu eleştirel bir zemine yerleştiren ve dolayısıyla “daha iyi” bir gelecek yaratmak için şimdinin aşılmasını ileriye taşıyan yalnızca ve her zaman bir gelecek beklentisidir. Nietzsche’de üst-insan vaadi, insanın üst-insan olması vizyonu etkindir çünkü bu virtüeldir, etkilidir (*ein Wirken*) ve bir gerçeklik (*eine Wirklichkeit*) değildir (Nietzsche, ÇGÖ 330).⁵³

⁵² André Masson’un *Acéphale*’si hakkında bir açıklama ve tartışma için bkz. Georges Bataille, *Visions of Excess*, 178–81.

⁵³ Nietzsche’nin sürekli kendini-aşma süreci olarak yaşam görüşünün yanı sıra bir oluş felsefesine bağlılığının “herhangi bir mevcut öznenin üst-insan (*Übermensch*) olmasını imkânsız hale getirdiğini öne süren Schrift’e bkz. (Schrift, “Response to Don Dombovsky,” 292).

3. Kültür ve Ekonomi

Nietzsche'nin üst-insan olma anlatılarından biri, geleceğin "yüksek aristokrasisinin" bir vizyonu biçimini alır (Nietzsche, Gİ 866;898). Bu vizyon sıklıkla, Nietzsche sanki otoriter hükmetme ve sömürü politikası yoluyla "yüksek kültür"n geręekleşmesini gözetten politik bir program önermiş gibi yorumlanmıştır.¹ Bir hükmetme ve sömürü politikasının "yüksek kültür"e ulaşmanın aracı olduğu düşüncesi, kültürle zdeşleşebilen "düşük" bir kültür aracı olarak politikayı var-sayar. Bu açıdan kültür ve politika, aynı amacı – insanın yücelmesini – takip eder ve her ikisi de bu amaca aynı arağlarla ulaşmak için çabalar: otorite, hiyerarşi ve kölelik. Fakat bu yorum, Nietzsche'nin düşüncesindeki kültür ve politikayı hatalı bir şekilde belirleyerek, benim bu kitap boyunca üstünde durduğum kültür ve uygarlık arasındaki ana ayrımı anlamayı başaramaz: Yani politika, yalnızca kültürün "aşağı" bir

¹ rneğin Ansell-Pearson, Nietzsche'nin aristokratizmini, "amacı tarihin güçlerinin kontrolünü sağlamak ve felsefi yasa ve politik gücün ("büyük politika") birleşmesiyle yeni bir insanlık yaratmak olan yeni bir aristokratik yasanın politik programı" olarak tarif der (Keith Ansell- Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 42–43 ve 148).

aracı olmakla kalmaz kültür meselelerine de yeterince hitap edemez (KSA 13:19 [11]).²

Nietzsche’de kültür ve uygarlık arasındaki ayrımın kültür ve politika arasındaki ayırmadan daha temel olduğunu savunuyorum. Kültür ve uygarlık ayrımı, insan hayvanının yaşamının politikleşebilir iki farklı antagonistik yönü olduğunu gösterir. Bir yanda uygarlığın politikası, diğer yanda ise kültürün politikası vardır.³ Uygarlığın politikası, insanın disipline edilmesini ve evcilleştirilmesini gerektiren toplumsal ve politik organizasyon formlarını inşa ederken, kültürün politikası yaşamı politik tahakkümün nesnesi olmaktan kurtaran yaşam ve politika arasındaki ilişkinin yeniden kavramsallaştırılmasını sağlar. Uygarlığın politikasının nesnelliği, tahakküm ve sömürü pratiği aracılığıyla normalleşmiş bir toplum yaratmaktır. Bunun aksine, kültürün politikasının nesnelliği bireyin öz-sorumluluğunu besleyip geliştiren kamusal eylemin antagonistik bir kavranışının canlanması yoluyla (Yunan kent devleti ve Rönesans kent devletinden esinlenen) aristokratik bir

² Kültürün politikaya önceliği hakkında bkz. Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975), 94–95 ve 201–2.

³ Conway, “Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğinin makro politik (kurumsal) ve mikro politik (kurum-ötesi) cisimleşmeleri” dediği faydalı bir ayrım gider (Daniel D. Conway, *Nietzsche and the Political* [Florence, Ky.: Routledge, 1997], 48). Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliği sorununu bir tarafa bırakırsak benim kullandığım biçimiyle uygarlık politikası, esas olarak toplumsal ve politik formların kurumlaşmasıyla ilişkili bir makro-politika formudur. Kültürün politikası ise yine benim kullandığım biçimiyle esas olarak dışarıda, altta ve en önemlisi uygarlığın kurumsal çerçevesine karşı işleyen bir “mikro-politika” formudur. “Mikro-politika” ifadesinde gördüğüm tek dezavantaj, Nietzsche’nin “büyük politika” olarak kültür politikası anlayışını kavrayamamasıdır. “Büyük politika”, kurumları aşması anlamında mikro-politiktir fakat kurumları dönüştürmeye çalışması anlamında makro-politiktir. Bu kitabın sonunda “büyük politika” kavramına geri dönüyorum.

toplum meydana getirmektir.⁴ Yaşamı politikleştirmenin bu iki biçimi, iki farklı yaşam ekonomisini varsayar. Bu bölümde, uygarlığın ekonomisinin hayvanlıkla sömürüye dayanan bir ilişkiyi gerektirdiğini ve bu nesnelliğin de insan hayvanından maksimum fayda sağlamak olduğunu öne sürüyorum. Uygarlığın ekonomisi, bedeli bireyin köleleştirilmesi olsa da kaynakların birikimi yoluyla topluluğu korumayı amaçlar. Bunun aksine kültürün ekonomisi, bu köleleştirme formunu aşmaya çalışır. Kültürün ekonomisi bireysel çoğulluk uğruna bir topluluk harcamasını gerektirir. Kültürün harcamaları, hesap yapmanın ötesinde başkasıyla özgür bir ilişkiye dayanan toplumsal ve politik yaşam formlarının kurulmasına yöneliktir.

Argümanım, Nietzsche'nin yüksek kültürün gerçekleşmesinin "herhangi bir anlamda köleliğe ya da başkasına ihtiyaç duyduğuna" yönelik tartışmalı iddiasının gözden geçirilmesine dayanıyor (Nietzsche, İKÖ 257). Kültür ve kölelik arasındaki ilişkiyi anlamak için Nietzsche'nin yapıtlarında yer alan "kölelik" teriminin çeşitli kullanımlarını ayırmakla başlıyorum. Nietzsche bu terimi evvela insan yaşamının durumunu belirlemek için kullanır. İnsan yaşamı, kendine-yeterli olmayıp kendini koruma gibi yaşamın gerekliliklerine tabi olduğu ölçüde köleşir. İkinci anlamda "kölelik", toplumda ortaya çıktığı biçimiyle insan yaşamının karakterini tasvir eder. Bir önceki bölümde de gösterdiğim gibi insan hayvanı, tekil olmanın ve hayvan unutulmasının sağlığını koruyamaz ve hayatta kalmak için başkalarıyla ortaklık aramaya sürüklenir. Başkalarıyla bir toplumda yaşamak, tamamen köleşme olarak deneyimlenir çünkü bu, insan hayvanının kendine-yeterlilikten yoksun oluşunun bir hatırlatıcısıdır. Uygarlığın projesi ihtiyaç

⁴ Nietzsche'nin geleceğin aristokratik toplumu vizyonu hakkında yapılan bir tartışma için bkz. benim makalem, "Nietzsches Vision einer 'Neuen Aristokratie,'" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008): 365–83.

sorununu çözmeyi amaçladığı ölçüde kölelik, uygarlığın bir yönünü oluşturur. Bunun aksine kültür, bir mecburiyet ya da gereklilikten ziyade özgürlük ve lüks olarak deneyimlenen toplumsallığın formlarına doğru ilerleyip onu aşmak amacıyla uygarlığın kölelik sorununa odaklanır. Sonuç olarak Nietzsche'nin erken, orta ve geç dönem çalışmalarına ait örneklerin bir okumasını yapmak suretiyle onun yaşam ekonomisi nosyonunun bir çözümlemesini sunuyorum. Bu örnekler, “yüksek kültür”ün egemenliğinin, tahakküm ve sömürü politikasıyla bağdaşmadığına yönelik iddiamı daha fazla destekleyecektir.

Başka Bir Anlamda Kölelik

Nietzsche, “yeni bir köleliğe ihtiyaç”, “yeni bir köleleştirme biçimi” ifadelerine, insan hayvanının daha fazla serpilip yetişişi için kafa yorarken “yeni bir köleleştirme biçimi”nin, “tüm ‘insan hayvanını’, insanları” ilgilendirdiği konusunda ısrar eder (Nietzsche İKÖ 188).⁵ “Yüksek kültür”e olanak sağlayan bu “yeni köleleştirme biçimi”, bir azınlık adına çoğunluğun köleleştirilmesiyle karıştırılmamalıdır. Nietzsche, bir kesimin başka bir kesimin yararına tahakküm ve sömürüye tabi olması gerektiğini öne sürmez. Daha ziyade, insan

⁵ Erken dönem bir metninde Nietzsche, *köleliğin kültürün özüne ait olduğu* gerçeğini “acımasız sertlikte” bir hakikat olarak tarif eder (YD). Eski Yunan polisinde kölelik ve kültür ilişkisi şöyle biçimlenir: “Her şeyden önce gerçek bir sanat ihtiyacı olan kültür [*Bildung*], korkunç bir temele dayanır. Bu temel, utancın muğlak duygusunda ortaya çıkar. Bu ihtiyacın sanatın gelişimine geniş, derin ve verimli bir zemin oluşturabilmesi için büyük çoğunluğun bireysel ihtiyaç ölçütünün *ötesinde*, azınlığın hizmetinde yaşamın gerekliliklerine kölece tabi olması gerekir. Azınlığın hesabına büyük çoğunluğun çalışması sayesinde bu seçkin sınıf yaşam mücadelesinden azade olmalıdır ki yeni bir ihtiyaçlar dünyası yaratılsın ve doyurulsun” (YD). Eski Yunan kölelik örneği bu nedenle Nietzsche'nin geleceğin “yüksek aristokrasisi” kavramını açıklarken işaret ettiği “yeni kölelik tipinin” bir örneği değildir (ŞB 377).

hayvanının yükselmesi için “tüm insan hayvanının, insanların” uygarlığın ahlaki disiplinine tabi olmasının gerekli olduğu sonucuna ulaşır. Burada, uygarlığın ahlaki disiplini “bireyin köleleştirilmesini” içerir fakat bu köleleştirme, “bireylerin ötesinde bir şeyin sürekliliğinin, dayanıklılığının garantiye alınmasının bir aracı” olduğu ölçüde bireyin korunmasının yararınadır (Nietzsche Gİ 730). Nietzsche, insanın daha yüksek biçiminin, “yalnızca daha düşük olanın tabiyeti aracılığıyla” olanaklı olduğunda ısrar eder (Nietzsche, Gİ 660). Bu alıntıdaki “daha yüksek” ve “daha düşük” ifadeleri, insan yaşamının gelişimindeki farklı aşamalara işaret eder. “Daha düşük” ifadesi, uygarlık sürecini belirtirken “daha yüksek” ifadesi, yetişip gelişme sürecini belirtir. Sorun, “daha düşük olanın” (uygarlık), “daha yüksek olanın” (kültür) yükselmesinin bir aracı olup olamayacağıdır. Başka bir ifadeyle, kültürün sorusu, insanlığın gelişimi [*Entwicklung*], insandan daha yüksek bir türün var olması için nasıl feda edilebilir? (Nietzsche Gİ 859; KSA12:7[6]) ya da insanın “ahlaki iyileşmesi”nin uzun tarihi, insan hayvanının daha yüksek ve özgür türünün serpilip gelişimine nasıl aracılık edebilir? şeklindedir. Nietzsche’nin bu soruya yanıtı açıktır: Uygarlık (ahlaki disiplin), sadece kendisini aşmaya götüren bir karşı hareket çağrısında bulunursa bu, kültür için yani daha yüksek türde bir insanın yetişmesi için anlamlı hale gelir (KSA 12:5[98]).

Kültürün bu soruyla meşgul olmasından önce kölelik zaten insanın uygarlaşma ve toplumsallaşma sürecini doğası gereği tanımlayan bir gerçekliktir. Nietzsche, toplumun (ve devletin) zincirlerini, unutan ve yalnız bir hayvanın kendi üstündeki kısıtlamalar olarak deneyimlemesi durumunda bu süreci, giderek artan bir köleleştirme olarak kavrar.⁶ İnsan, uygarlaşmış toplumlarda yaşadıkça bir tür köleliğe tabi olur çünkü kölelik, toplumun liberal, sosyalist ya da milliyetçi bir politik

⁶ “Muazzam devlet makinesi, bireye boyun eğdirir... Bir insanın her şeyi devletin hizmetine koşması, kendi doğasına aykırıdır” (Gİ 717).

örgütlenmesi olup olmadığına bakılmaksızın toplumdaki yaşamı belirler. Nietzsche bilhassa imkânsızı vadeden sosyalistlerin ikiye bölünmüşlüğüne eleştirir: “özgür bir toplum”, “kölelikten azade bir toplum” (Nietzsche ŞB, 356). Nietzsche kendisini, “*bilenler* olarak topluluğun kendilerine yönelik” inançlarından uzak tutar (Nietzsche İKÖ 202). Sosyalistlere (ve Hristiyanlara) karşı Nietzsche, insanın toplumsallaşmayla insan haline gelmesinden ötürü köleleştirmeyen bir toplumda yaşama seçeneğinin artık olmadığını düşünür.⁷ Fakat kölelik, toplum yaşamına içkinse bu durumda soru şöyle olmalıdır: “Yüksek kültür”, “başka türlü bir köleliğe” hangi anlamda ihtiyaç duyar? (Nietzsche, İKÖ 257).

Nietzsche, bu kölelik formunun uygarlığa ve toplumsallaşmaya içkin olmasının yanında, insan yaşamını daha derin, varoluşsal bir seviyede tanımladığını ileri sürer. İnsan yaşamı, kendine-yeter değildir fakat savunma ve koruma ihtiyacını da karşılar. Koruma ihtiyacı, yaşam elverişsiz koşullar altındayken ya da ekonominin terimleriyle, güç istenci rezerv kıtlığındayken bilhassa yoğundur (Nietzsche, İKÖ 262). İhtiyaç sorunu, uygarlığın daima gizli bir ihtiyaç durumu tehdidine karşı sürekli mücadelesi olduğu ölçüde par excellence uygarlığın sorunudur (*Notzustand*): “Kendi tarzlarını kabul ettirmek isteyen, genellikle de korkunç bir şekilde köklerinin kurutulması tehdidiyle karşı karşıya oldukları için kabul ettirmek zorunda olan insanlar orada bir aradadırlar ve birbirlerine muhtaçtırlar” (Nietzsche, İKÖ 262). Uygarlık projesi, bu

⁷ Nietzsche, yaşamın gerekliliklerini yerine getirme ihtiyacının ortadan kaldıramayacağına inandığı için kölelik sorunuyla ilgili karamsardır (TD 18). Bu nedenle geleceğin (komünist) devletinde gerekliliklerden nihai kurtuluş düşüncesini reddeder. Bu anlamda Nietzsche, Arendt’in Marx’ın gereklilikten özgürleşme olarak özgürlük anlayışının eleştirisini önceler. Arendt, tıpkı Nietzsche gibi gereklilikten nihai özgürleşme olanağını sorgular ve gerçek özgürlüğün, tahakkümün aşılmasını ifade etmesi gerektiğini savunur. Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 79–135.

probleme ekonomik önlemler olarak yaklaşır: “Güç biriktirme istenci yaşam fenomenlerine, beslenmeye, üremeye, kalıtıma – topluma, devlete, geleneğe, otoriteye özgüdür. (Nietzsche, Gİ 688). Bundan ötürü Nietzsche’ye göre “her canlı, kendisini korumak için değil, daha fazlası olmak için her şeyi yapar” (Nietzsche, Gİ 688), insan hayvanı kendini-koruma ihtiyacına tabiyken bu ihtiyacı kendi güç istencinin sınırlanması olarak deneyimler. Güç istenci olarak yaşamın perspektifinden kendini-koruma ihtiyacı, köleleşmedir.⁸ Yalnızca kendini-korumayı amaçlayarak ya da ekonominin terimleriyle, dar boğazdan çıkmak için yaşamak, yaşamın en alçaltılmış formudur. Nietzsche, “yaşamlarımızın daha büyük kısmını kendimizi-korumaya ayırmamızı” esefle karşılar (Nietzsche, ES 5). İnsan yaşamının “daha büyük kısmı” kölelikle, açığı kapatmaya çalışmakla tanımlansa da kölelik (borçlu) olarak yaşamın aşılp aşılamayacağı sorusu kalır – belirsiz değil, çünkü imkânsız değil fakat en azından geçici olarak kalır. Kültürün hüküm sürdüğü tarihsel anlar, köleliğin (borcun) aşılmasının olanaklı olduğunu gösterir. Kültür en yüksek noktasında ve egemen olduğunda, kölelikten özgürleşme, süresiz olmasa da en azından sınırlı bir süre için elde edilir (Nietzsche, İKÖ 262).

“Eğitimci Olarak Schopenhauer”de Nietzsche, “yüksek kültür’e yalnızca “varoluş mücadelesi”nin yani kendini-koruma olarak yaşamın aşılması üzerinden ulaşılabileceğini iddia eder (Nietzsche, ES 5). Metin boyunca “varoluş mücadelesini” hayvan yaşamıyla, “yüksek kültür’e ulaşmayı “gerçek insani” yaşam biçimiyle ilişkilendirir (Nietzsche, ES 5).

⁸ Hatta daha derinlemesine düşünüldüğünde köleliğin, yaşamın bir şeyler için araç olduğu, gücün biçimlerinin bir dışavurumu olduğu gerçeğinin bir ifadesi olup olmadığı sorulabilir. Güç istenci olarak yaşam, bir amaç değil radikal bir araç mantığını ifade ediyorsa, yani her şey başka bir şey için bir araçsa (anlamlıysa), her şey, her şeyin sırtından geçiniyorsa bu durumda kölelik, tıpkı güç istenci gibi tüm yaşam formlarının birbiriyle ilişkisi olarak yorumlanabilir.

Bir yanda hayvanlığın ve kendini-korumanın bağlaşımı, diğer yanda gerçek insanlığın ve kültürün bağlaşımı, pek çok yorumcuyla Nietzsche'deki kültürün hayvanlığın aşılmasının bir işareti olması gerektiği varsayımına götürmüştür.⁹ Bu yorumun aksine, hayvanlığa yapılan bu göndermenin uygarlaşmış insanın hayvanlığına, yani özünde kendini-koruma mücadelesiyle tanımlanan hayvana spesifik bir gönderme olduğunu öne sürüyorum. Uygarlıktaki hayvanlığın bu "barbarca" türünün kültüre ulaşmak için aşılması gerekir fakat bu aşma, insanı kendini-koruma ihtiyacının ötesine taşıyan, yaşamla dolu bir kuvvet olarak anlaşılan hayvanlığa dönüşe dayanır. Benim bakış açım göre, "Eğitimci Olarak Schopenhauer"de uygarlaşmış insanın hayvanlığı, Nietzsche'nin daha sonra pek-insanca olarak işaret edeceği şeyle güçlü yakınlıklara sahiptir. Dolayısıyla 1. Bölüm'de de tartışıldığı gibi kültür, hayvanın aşılmasından ziyade pek-insanca olanın aşılması olarak anlaşılmalıdır.

Nietzsche, çalışmaları boyunca genel olarak insan hayvanının yaşamının, özelde ise yüksek türün (üst insan) hem oluşumlarını hem de dönüşümlerini betimlemek için parçalanma ve bütünlenme imgelerini kullanır.¹⁰ Benim görüşüme göre,

⁹ Hayvanlığa aşkın bir kültür yorumu için bkz. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), 152; ve James Conant, "Nietzsche's Perfectionism," içinde *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, der. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 224–25.

¹⁰ Nietzsche, "Eğitimci Olarak Schopenhauer"de yüksek insanın tamamlanmış bir heykelinin ortaya çıkarılması için bir araya getirilmesi gereken bir heykel parçaları metaforunu kullanır (ES 6). *Defterler*'de yüksek insanın bütünlüklü bir imgesinin ortaya çıkabilmesi için parça parça tamamlanması gereken bir imge, bir bulmacanın parçaları metaforunun yanı sıra yüksek "sentetik insan"ın "prelüdleri ve provaları" olarak bir oyunun, bir insanın parçaları metaforunu da kullanır (Gİ 881). Sonuç olarak Nietzsche, insandan, uygarlığın (toplumun) egemenliği altında tamamlanmamış ve parçalı olarak, kültürün egemenliği altında ise tamamlanmış ve bütün olarak söz eder (Gİ 997; 719).

parçalanma olarak insan imgesi, özünde insan yaşamına ait bir şey olarak köleliğin (eksiklik) aşılabılır (tamamlanma) olup olmadığıyla ilgilidir.¹¹ Erken dönem çalışması “Eğitimci Olarak Schopenhauer”de Nietzsche, kültürü şöyle tanımlar:

Neredeyse her yerde ona ihtiyaç duyan, insana doğru ilerleyen, kendi eserinin bir kez daha yanlış biçimde yapıldığını büyük bir acıyla düşünen ve buna karşın her yerde en hayranlık verici görünüşleri, özellikleri, biçimleri yaratmakta oldukça başarılı böylece aralarında yaşadığımız insanların en değerli heykel parçalarının ekildiği bir tarla gibi olan, içindeki her şeyin şöyle haykırdığı bir doğa ile karşılaşma biçimindeki en içsel kanaattir: Gel ve bize yardım et, tamamla bizi, birbirine ait olanları bir araya getir. Bütün olmak için ölçülemez bir özlem içindeyiz (Nietzsche, ES 6).

Aynı düşünce, geç dönem çalışmasındaki bir metinde tekrarlanır:

Birçok insan, insanın parçalarını ve kırık kısımlarını temsil eder: Bütün bir insanın ortaya çıkması için tüm bunların bir araya gelmesi gerekir: Tüm çağlar, tüm halklar, bu anlamda parçalıdır; insanların parça parça gelişmesi gerektiği, muhtemelen insan gelişimi [*Entwicklung*] ekonomisinin bir parçasıdır (Nietzsche Gİ 881, KSA 12:10[111]).

Nietzsche’ye göre insan yaşamını karakterize eden parçalanmışlık ve eksiklik, “büyük insan”ın ortaya çıkmasıyla yani yüksek doğaların (üst-insanın) ortaya çıkmasıyla tamamlanır:

Şunu öğretiyorum: daha yüksek ve daha düşük seviyelerde insanlar olduğunu ve tek bir bireyin belirli koşullar altında bütün bir bin yılın varoluşunu – yani sayısız tamamlanmamış kırık parçalardan oluşan insanlarla ilişkili dolu, büyük ve bütün insanlığın savunulabileceğini (Nietzsche, Gİ 997).

Bu istisnai insan hayvanları, doğaüstüdür (*Wundertiere*) (İKÖ 269) çünkü onlar sayesinde insan yaşamının nereye kadar

¹¹ Nietzsche’de tamamlanmışlık ve ekonomi arasındaki ilişki hakkında geniş çaplı bir tartışma için bkz. Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-Interpretationen II* (Berlin: De Gruyter, 1999), 173–226.

geliştiği görülebilir: Onlar, “insanlığın ne kadar geliştiğini gösteren kilometre taşı insanlardır” (Nietzsche Gİ 881).

Bazı yorumcular, Nietzsche’deki “eksiklik” kavramının, çoğunluğın yaşam formunu tanımladığını ileri sürerler; pek çok insanın eksik oluşu, nadir, seçilmiş, soylu insanın tamamlanmışlığı için ödenmesi gereken bedeldir. Ben, tamamlanmışlığın özünde uygarlığa, tamamlanmışlığın ise kültüre ait olduğunu savunuyorum. Uygarlığın hâkimiyeti altında insan hayvanının yaşamının tamlığa kavuşması imkânsızdır. Onun gelişimi, yalnızca insan hayvanının korunmasını değil, aynı zamanda herhangi bir verili toplumsal ve politik formun da korunmasını sağlamak için parçalanmışlığı ve eksikliği gerektirir. Eksiklik, bu anlamda her toplumun amacı olarak anlaşılmalıdır:

Toplumdaki etkilenimler arasında işbölümü: böylelikle bireyler ve sınıflar, eksikliği yaratırlar ve işte bu yüzden bir dereceye kadar daha faydalı bir ruh türüne ait belirli etkilenimler, her türden toplumda neredeyse gelişmemiş olarak kalmışlardır (Nietzsche, Gİ 719).

Eksiklik, örneğin kölelik, genel olarak toplumu tanımlar ve bu, aristokratik bir toplumun spesifik bir niteliği değildir. Tam tersine, Nietzsche’nin aklındaki gibi bir aristokratik toplum, toplumsallaşma ve uygarlığın yarattığı eksikliği aşmayı ve insanın bütünlüğünde [*Ganzheit*] ve çok katmanlı oluşunda [*Vielen*], bir çeşitlilik [*Umfänglichkeiř*] ve çokluk [*Vielfältigkeiř*] olarak kavranan büyüklüğü desteklemeyi arzulayan bir toplum türüdür (Nietzsche, İKÖ 212).

Sonuç olarak, görünüşteki (*Erscheinen*) bu bütünlük ve tamlık, yalnızca bir yanılsamadır (*Schein*). Genel olarak insan hayvanının yaşamının oluşumu ve özelde yüksek türün (st insan) oluşumu, ne başlangıcı ne de sonu tanır. Tamamlanmış gibi göründüğünde ulaşılan son noktada tamamlanmamış parçaların teleolojik bir montajı değildir. Aksine, insan hayvanının yaşamının oluşumu gibi, yüksek bir türün (st-insan) oluşumu da tamamlanamayan, bütün olamayan, parçaların

açık-uçlu bir montajdır.¹² Yaşam ve oluşun perspektifinden kültür, asla bütün olmuş bir gerçek değil, daima ve yalnızca “bütün olmak için sonsuz bir arzudur” (Nietzsche, ES 6). Kültür, insanın kendini-aşmasını desteklediği için bu tüketilemeyen sonsuz bütünlük arzusunu kavrar. Sonuç olarak, ister uygarlığın isterse kültürün egemenliğinde olsun insan hayvanının yaşamı tamamlanamaz ve bütünlenemez görünür. Uygarlık insanın tamamlanmamışlığında grubu korumak için araçsal değerde olan indirgemeler ve eksiltmeler görünürken, kültür, insanın tamamlanmamışlığında kendine içkin çokluğun (*Vielartigkeit*) işaretleri olan “en olağanüstü başlangıçların” ve “en nadide parçaların” üretimini görür (Nietzsche, ES 6).

Yaşam Ekonomisi

Bir yazar olarak Nietzsche’nin farklı evrelerine ait örnekler, köleliğin nasıl aşılabacağı sorusunu ekonominin terimleriyle formüle ettiğini gösterir. “Eğitimci Olarak Schopenhauer”de bu soru, doğa ekonomisi üzerine bir anlatı formu şeklindedir.¹³ Nietzsche, doğanın ekonomik ve hesaplayıcı değil,

¹² Nietzsche, insan hayvanının oluşumu, yükselişi ve gelişimi düşüncesini modern ilerleme düşüncesinden ayırır: “İnsanlık [*Menschheit*], bugün inanıldığı gibi daha iyiye, daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişim sergilemiyor. “İlerleme”, yalnızca modern bir düşüncedir, yani yanlış bir düşünce. Bugünün Avrupalısı, Rönesans Avrupalısının değer bakımından epey altındadır; gelişim, herhangi bir zorunlulukla ileriye doğru yükselme, yücelme, güçlenme demek değildir” (D 4). Oluş ve evrim arasındaki fark hakkında ayrıca bkz. Alan Schrift, “Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is,” içinde, *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, der. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 47–62.

¹³ Benim görüşüme göre Nietzsche, “yüksek bir kültür” anlayışını haklılandıran, meşrulaştıran ve kutsayan yaşam ya da doğa ekonomisiyle ilgili büyük bir anlatı ya da ona ulaşmak için gerekli olan otoriter bir tahakküm politikası yaratmaz. Nietzsche’nin bir ekonomik problem olarak kültür

özünde bol ve savurgan olduğunu ileri sürer: “Doğa kötü bir ekonomisttir. Harcaması, elde ettiği gelirden çok daha fazlasıdır; tüm zenginliğine rağmen er ya da geç kendisini yıkmak için sınırlandırır” (Nietzsche, ES 7). Doğanın problemi, hep evrensel yararı arzuladığı, fakat herkesin ve her şeyin refahı için en iyi ve en uygun araç ve gereçleri üretmek üzere kendi güçlerini ekonomik olarak kullanmasını bilmediği için cömert ve eli açık olmak ister.¹⁴ Başka bir ifadeyle doğa, eşitlikçi olmak ister fakat öyle değildir. Herkese eşit davranmadaki yetersizliği, acı ve melankolinin nedenidir (Nietzsche, ES 7). Nietzsche, doğayı telafi etmenin ve “zayıflığını” gidermenin tek yolunun, kültür yoluyla tekliğin çoğullaşmasını ileriye taşımak olduğuna inanır.

Kültür, dehanın serpilip yetişmesini amaçlar ve bu nedenle tekil bireye grubun üzerinde bir ayrıcalık tanır. Kültürün dehasını karakterize eden şey, daha önce de tartışıldığı gibi, kendisini harcayıp tüketmesidir. Doğa, herkese cömert ve eli açık olmayı başaramazken, kültürün dehası kendisini herkese adar. Kültürün tüm amacı:

physis’in evrimine yardım etmek ve onun aptallıklarının [Thorheiten] ve beceriksizliklerinin [Ungeschicklichkeiten] düzeltmeni olmak üzere güç [Macht] elde etmektir. Öncelikle, elbette kişinin kendisi için; fakat kendisi yoluyla nihai olarak herkes [Alle] için (Nietzsche, ES 3).

Nietzsche bu stratejiyi doğanın kendisinde, özellikle bitki ve hayvan yaşamında saptar. Buna göre doğa, bireye karşı kayı-

anlatısı, yapıtlarının tümünde sürüp gider ve farklı biçimlerde ortaya çıkmaya eğilimlidir. Bu, onun yaşam ekonomisi kavrayışının, kültür ve politika kavrayışına dışsal, bir tahakküm politikasını haklılandırmaya eklenen bir şey olarak değil, kültür ve politika kavrayışının yapıcı bir parçası olarak görülmesi gerektiğine işaret eder.

¹⁴ Bkz. Krş. “İyiliğin [Güte] ekonomisi. – İyilik ve sevgi, insan işlerindeki en sağlıklı ilaçlar olarak öyle değerli keşiflerdir ki bunları kullanırken mümkün olduğunca ekonomik davranmak gerekebilir fakat bu imkânsızdır. İyiliğin ekonomisi, en cüretkâr ütopyacıların düşüdür” (İPİ 48).

sızdır ve her zaman yalnızca bütünün sağlığı, yaşamı ve geleceği için çaba gösterir. Doğa yalnızca herkese eşitçe vermede yetersiz olduğu için, kendisini telafi etmek amacıyla en yüksek örnekleri meydana getirir. En yüksek örnekleri meydana getirme, kendi ötesinde doğanın tümünü taşımak üzere ekonomik sınırlamalarını aşmasının bir aracıdır (Nietzsche, ES 6). Nietzsche bu stratejiyi benimsemeyi ve doğadaki eşitsizliği aşmanın bir aracı olarak tekilliğin serpilip gelişmesine yatırım yapmayı önerir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde adlı eserinde Nietzsche, bu ekonomik problemi, korumaya yönelik uygarlık ekonomisi ile özgür harcamaya yönelik kültür ekonomisini ayırmak suretiyle ayrıntılı olarak inceler.¹⁵ Bu ayrıma göre uygarlık, doğanın kendisine katı bir ekonomi dayatması için kullanılan bir araçtır. Uygarlık, harcamaları azaltır, perspektifleri daraltır ve ufukları sınırlar:

Her ahlaka bu açıdan bakılabilir: ondaki “doğa”dır, *laissez aller*’den, fazla özgürlükten nefret etmeyi öğreten ve sınırlı ufuklara, en yakındaki görevlere ihtiyacı yerleştiren – odur *perspektifimizin daraltılmasını*, yani belirli bir anlamda yaşamın ve büyümenin koşulu olarak aptallığı öğreten (Nietzsche İKÖ 188).

¹⁵Nietzsche’nin uygarlık ve kültür ekonomisi ayrımı, Bataille’ın üretici ve üretici olmayan insan faaliyeti ayrımını etkilemiştir. Bataille, “insan faaliyetinin üretim ve muhafaza etme süreçlerine tümüyle indirgenemeyeceğini” öne sürer. Azaltılabilir olan ilki, verili bir toplumdaki bireyler için yaşamın korunmasına ve üretici faaliyetin devam etmesine gereken asgari kullanımla temsil edilir; dolayısıyla yalnızca üretici faaliyetin temel koşuludur. İkinci kısım ise üretici olmadığı söylenen harcamayla temsil edilir: Lüks, yas tutma, savaş, kültürler, görkemli anıtların inşası, oyunlar, gösteriler, sanatlar, sapkın (yani üreme amacından uzaklaşan) cinsel faaliyetler, - en azından ilkel koşullarda kendisi dışında herhangi bir amacı olmayan tüm bu faaliyetleri temsil ederler. (George Bataille, “The Notion of Expenditure,” içinde *Visions of Excess: Selected Writings 1927 1939*, der. Allan Stoekl [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985], 116–29: 118).

Nietzsche, bu kendine-dayatılan daraltmada, uygarlık ekonomisinin değerli bir yönünü görür ve yaşamın çoğalması için gerekli olan hayvan aklının bir formu olarak aptallığı telafi etmek ister.¹⁶ Uygarlığın aptallığı, uygarlığı hala hayvan yaşamının parçası olarak açığa vurur. Nietzsche'nin "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine"de ufuk olarak adlandırdığı şeye olan ihtiyacı yansıtır. İnsan hayvanı, yalnızca bir ufuk sayesinde bir amaca, bir yöne ve bir inanca odaklanabilir. Uygarlığın ekonomisi bu nedenle, yalnızca yaşam formlarının azaltılmış yaratıcılığının ve sınırlanmış çoğullaşmasının bir anını değil, kültürün özgür harcamalarının bir ön koşulu olarak yaşam kuvvetlerinin birikmesinin bir anını da temsil eder.

Geç dönem *Defterler*'de (*Nachlass*) üst-insan olmak, uygarlığa dayanan ve onu ayakta tutan kültürün özgür harcamasıyla özdeşleşir. Uygarlık, "insanın bir makineye dönüşmesi" olarak anlaşılır:

İnsanın ve insanlığın tüketimi giderek daha ekonomik hale geldikçe ve çıkarlar ve hizmetler "makinesi" daha karmaşık bir biçimde entegre edildikçe karşı bir hareket kaçınılmazdır: Bunu insanın lüks bir fazlalığının gizlenmesi olarak tanımlıyorum: Bu, daha güçlü, ortalama insanunkinden farklı koşullar altında ortaya çıkan ve kendini koruyan daha yüksek bir türü gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Bu tür için kullandığım kavram, metafor, bildiği gibi "üst-insan"dır (Nietzsche, GI 866).

Nietzsche, insan hayvanının uygarlık ekonomisi tarafından sömürülmesini, yalnızca uygarlığa kültürle, yani özgür harcamaya dönük sömürünün aşılması amacıyla karşı koyulması durumunda kabul eder. O, sosyalist, liberal ya da milliyetçi politik kitle ideolojilerini eleştirir çünkü bu ideolojiler, kendisinin dışında yüksek bir amaca yönelmeyen bir sömürüyü

¹⁶ Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" içinde, *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*, der. James Schmidt (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), 58–63. Nietzsche'de aptallığın telafisi hakkında ayrıca bkz., ŞB 3.

tesis ediyor görünmektedir (Nietzsche, Gİ 866).¹⁷ Kitleleşme politik ideolojiler, yaşamın daha çok serpilip çoğalmasının özünde kültüre dayandığını kavramaktan yoksundur: “Bugünkü toplumumuz kültürü yalnızca *temsil eder*, kültürlü insan eksiktir” (Nietzsche, Gİ 886). Kültürden (bir kültür politika-sından) yoksunluk ve ekonomik iyimserlik, modern kitle ideolojilerine özgü düşüşteki yaşamın belirtileridir.¹⁸ Modern politik ideolojiler, uygarlığın ekonomisinin “kolektif bir kayıp” anlamına gelen, herkesin harcamasının artmasına yol açma riskini örnekler.¹⁹ İyimser görünmelerine ve “en çok sayıda insana en fazla mutluluk” getirme vaatlerine karşın eşitlikçi kitle ideolojileri, insan bireyini zayıflatır, hasta ve özgürlükle uyumsuz hale getirirler. Uygarlığın baskıcı ve kısıtlayıcı teknikleri, yalnızca kendini-koruma ekonomisinin kendi içinde bir amacı olarak değil, fakat Bataille’ın “özgür harcamanın denetimsiz işlevi” dediği şeyi yerine getirmenin bir aracı olarak anlaşıldığında anlamlı ve övgüye değerdir.²⁰ Bunun aksine kültür ekonomisini ayırt edici kulan şey, faydacı nedenlerin tayin etmediği, başkasıyla özgür bir ilişkiye açık olmaktır. Bir önceki bölümde de öne sürdüğüm gibi bu özgürlük, esasen yitirmeyi bir özgürlük olarak karakterize eder.

¹⁷ Bu tür bir sömürü örneği için bkz. Foucault’nun disiplinci iktidar kavramı. Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Vintage Books, 1995), 170–228.

¹⁸ Bu tür semptomlar özellikle liberal düşüncede baskındır. “Onların getirdikleri *şeyin* ne olduğu iyi biliniyor: güç istencinin altını oyuyorlar. Dağı ve vadiyi aynı seviyeye çıkarıp ahlaki bir ilkeyle yüceltiyorlar, küçük, korkak ve kendinden memnun hale getiriyorlar – bu, onlarla her zaman zaferini kutlayan sürü hayvanıdır. Liberalizm: açık bir ifadeyle, sürü-hayvanı-haline getirme...” (PA “İyileştirenler” 38).

¹⁹ Nietzsche’nin modern iktisadi ve politik ideolojileri eleştirisinin bu yönlerini Georges Bataille büyük ölçüde takip etmiştir. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. Robert Hurley, 2 ve 3. ciltler (New York: Zone Books, 1991). Orijinal metinde, Georges Bataille, “Le sens de l’économie générale,” içinde, *La Part Maudite* (Paris: Les éditions de Minuit, 1970), 57–80.

²⁰ Bataille, “The Notion of Expenditure,” 129.

Özgürlük, soyluluk, onur ve rütbenin, faydanın ötesinde değer ve anlama kavuşacağı bir düzende olumlu bir mülkiyet yoksunluğunun kuruluşunu belirtir. Nietzsche bu düzeni, geleceğin “yüksek aristokrasisi” olarak nitelendirir (Nietzsche, Gİ 866).

Nietzsche’nin, ondokuzuncu yüzyılın demokratik hareketinin geleceğin “yüksek aristokrasisi”ne uygun bir zemin hazırladığını ileri sürmesi bazı okuyucular için şaşırtıcı olabilir.²¹ Nietzsche, demokratik hareketin, kendisine rağmen²², insan hayvanının yüksek ve soylu bir türüne öncülük edeceğine inanır:

Fakat Avrupa’nın demokratikleşmesi, en ince anlamıyla *köleliğe* hazırlanmış bir tipin üretilmesiyle [*Erzeugung*] sonuçlanacakken tekil ve istisnai örneklerde güçlü insanın belki şimdiye kadar olduğundan daha güçlü ve zengin olması gerekecektir... (Nietzsche, İKÖ 242).

Avrupa’nın demokratikleşmesi ve homojenleşmesi engellenmemeli, bilakis hızlandırılmalıdır (Gİ 898) çünkü bu tam da

²¹ Nietzsche’nin politik düşüncesinin aristokratik ve demokratik yönlerini birbirine bağlama girişimi hakkında bkz. Wendy Brown, “Nietzsche for Politics,” içinde, *Why Nietzsche Still?* der. Alan D. Schrift (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 205–23. Hatab, “kültürel alandaki aristokrasi-demokrasi karşılaşmasını, politik alandaki aristokrasi-demokrasi karşılaşmasından” ayırır (Lawrence Hatab, “Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans,” *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 132–47). İlk karşılaşma, “yaratıcılık ve normallik, mükemmellik ve sıradanlık” meseleleriyle ilgiliyken, ikincisi kurumların, güncel politik pratiklerin oluşumuyla, baskının haklılandırılması ve egemenliğin kapsamıyla ilgilidir” (a.g.e., 141). Hatab, Nietzsche’nin aristokratizminin ikinci karşılaşmaya değil, ilk karşılaşmaya istinaden savunulabilir olduğunu iddia eder ve Nietzscheci bir kültürel elit ve demokratik eşitlikçi politikanın bir arada var olmasının öne sürülüp sürülemeyeceğini varsayar (a.g.e.). Benim fikrime göre bu bir arada var olma, bir yandan kültürü demokratikleştiren, diğer yandan da demokrasiyi geliştiren agonistik bir ilişki olarak anlaşılabilir.

²² “Büyük ve nadir insanların ortaya çıkışı, çoğunluğun onayına bağlı hale getirilseydi... - asla önemli bir insan var olmamış olurdu” (Gİ 885).

tekilliklerin çoğullaşmasını yükseltecek en iyi koşulları getirir.²³ Bunun nedeni, Nietzsche'nin köleliğin aşılmasını demokratik harekette görmemesidir çünkü politik bir olay, "varoluşsal bir problemi" çözemez (Nietzsche, ES 4) fakat "köleliğin yeni ve yüce gelişimini" sağlayabilir (Nietzsche, Gİ 954).

Dahası Nietzsche, "Hıristiyan hareketin varisini" demokratik harekette, yani uygarlığın, ahlaklaşmanın ve tahakküm ve sömürü aracılığıyla insanlaşmanın sürekliliğinde görür (Nietzsche, İKÖ 202). Onun demokratik hareket üzerine görüşleri, uygarlık projesine övgüsünde ve eleştirisinde yankılanır. Demokratik hareket, bir uygarlık hareketidir ve bu anlamda, uygarlığın zulüm politikasının tüm özelliklerini de açığa vurur. Demokratikleşme çağında uygarlığın araçları daha rafine edilmiş ve inceltilmiş olsa da bu, uygarlığın tüm tekniklerinin bu çağda daha az acımasız olduğu anlamına gelmez. Aksine, demokratikleşme çağında kölelik, örneğin Yunan polisindeki kölelikle karşılaştırıldığında "barbarlığın bir parçası"dır (Nietzsche, Gİ 758). Sonuç olarak rafine edilen tek şey (faydacı ahlaka dayanan) modern kitle toplumlarının, insan hayvanının yaşamından maksimum fayda sağladığı inceliklerdir. Politik kitle ideolojileri ve onların politik ekonomileri, insan hayvanını bir makineye dönüştürürler (Nietzsche, Gİ 866). İnsan hayvanını, bir makinenin "erdemleri"yle donatırlar: istikrar, düzen ve maksimum sömürü için yeterli olma (Nietzsche, Gİ 888, PA "Çarpışmalar" 37). Nietzsche'yi en çok ilgilendiren şey, kitle toplumlarında maksimum kullanım ekonomisinin gelişmesinin, bu "yeni köleleşme türünü" geride bırakacak ve yüksek ve özgür bir insan hayvanı türünün serpilip yetişmesine öncülük edecek karşı bir hareketi kışkırtacak yeterli bir

²³ "Soylu insan türü (yalnız kişilik), kendisini en kolay demokratik bir toplumda savunup geliştirebilir: yani kaba savunma araçlarının artık gerekli olmadığı ve düzen, dürüstlük, adalet ve güven alışkanlıklarının genel koşulların parçası haline geldiğinde" (Gİ 887).

gerilimi oluşturup oluşturamayacağıdır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserin 262. aforizmasının bu soruya yanıt getirdiğini ortaya koyacağım.

Yüksek Kültürün Egemenliği (*Herrschaft*)

İyinin ve Kötünün Ötesinde’nin 262. aforizmasında Nietzsche, “yüksek kültürün” egemenliğinin, koşullar uygun olduğuunda, ekonominin terimleriyle, güç yetersizliği olmadığında başarıya ulaşacağını ileri sürer. Uygarlığın ekonomisi, yeterli zenginliği biriktirdiğinde kendini-koruma ihtiyaçı, üretimin ve toplum-sallığın formlarına hükmetmeye son verir. Bu durumda:

Eski disiplin ve terbiyenin [*Zucht*] bağı ve baskısı [*Zwang*] bir hamlede kopar: bundan böyle gerekli ve varoluşun bir koşulu olarak görünmez – eğer varlığını sürdürecekseniz bu sadece bir *lüks* ve arkaikleştirici bir *tat* formunda olabilir (Nietzsche, İKÖ 262).

“Eski disiplinin” yaşamı korumasına artık ihtiyaçı kalmadığında, yaşam, ihtiyaçı aştığında kölelik ve borç olarak değil, fazlalık, lüks ve bolluk [*Überfluss*] olarak deneyimlenir.

Kültürün gelişimini yükselten güç ve zenginliğin fazlalığı, yaşamın politikleşme biçimini değiştirir. Uygarlığın egemenliği altında “eğitim”, aslında bu egemenliğin iyi istisnalarını mahvetmek için bir araç olarak düşünülür. “Yüksek eğitim” ise aslında beğeniye vasat iyilerin istisnalarına karşı yönlendirmenin bir aracı olarak düşünülür (Nietzsche, Gİ 933). Fakat kültürün egemenliği altında eğitim, “istisnanın, dene-menin, tehlikenin, nüansın lüks gelişimi için bir sera” oluşturur (Nietzsche, Gİ 933). Kültürün lüks gelişimi, artık “eski disiplin ve terbiye [*Zucht*] bağı ve baskısıyla [*Zwang*]” zapt edilemez ve bunlar insan hayvanının yaşamının sonsuz çoğullaşması ve çeşitlenmesiyle açılır. “Yüksek kültürün” ahlakın ötesinde hayat bulması, Nietzsche’nin, “kültürün en büyük anlarının ahlaki anlamda hep çürüme zamanları olduğuuna” neden inandığını da açık kılar (Nietzsche, KSA 13:16[10]).

Buna ek olarak, kültürün lüks gelişimi kendisini, insan tekni- nin hayvan ve unutmaya, tekil ve biricik olarak görünür olmaya yeniden cesaret edebildiği bir kamusal alanın (*Schauplatz*) açılması biçiminde gösterir:

Birdenbire en büyük bolluk ve ihtişamla sahnede [*Schauplatz*] gö- rünür; tekil olan [*Einzelne*] tekil olmaya [*einzelne*] ve kendini ayır- maya [*sich abzuheben*] cesaret eder (Nietzsche, İKÖ 262).

Kültürün bu kamusal alanı, insanların rekabet etmek üzere karşılaştığı ve büyük erdemden payına düşeni almak için bir- birleriyle mücadele ettikleri Yunan polisinin agorasından ve pazaryerinden sonra biçimlenir.²⁴ Kültürün politikası, devle- tin uzanmadığı bir kamusal alana açılır. Bu nedenle Nietzsche, “kültürün tüm büyük zamanlarının, politik olarak yoksul- laşmış zamanlar olduğunu” ileri sürer (Nietzsche, KSA 13:19[11]; ayrıca bkz. PA “Almanlar” 4).

Şansın birdenbire ve öngörülemeyen değişimine yapılan vurgunun kültürün egemenliğiyle ilişkisi, uygarlığın egemenli- ğinin daha iyi bir geleceğin hazırlanmasına yönelik bir bilinç ve rezervlerin hesaplanmış bir birikimi olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Nietzsche, ara sıra tam tersini, yani uy- gun koşulların bilinçli teşvikini ve kullanılmasını ister görünse de kültür, egemenliğin ve kontrolün ötesinde var olur.²⁵ Kül-

²⁴ Arendt’in kamusal eylem görüşü bu anlamda Nietzsche’nin kültürün egemenliği altında kamusal yaşam görüşüyle karşılaştırılabilir. İki yazar arasındaki yakınlığın üzerinde duran bir karşılaştırma için bkz. Herman W. Siemens’s “Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche,” *International Studies in Philosophy* 37, no. 3 (2006): 107–26.

²⁵ Nietzsche ölüm sonrası çalışmasıyla ilgili bir pasajda, “karşıt [yüksek] bir türü ve onun erdemlerini temelden, yapay ve bilinçli bir biçimde yetiştir- tirmeyi deneme zamanının gelip geçmediğiyle ilgili kötücül ve baştan çıkarıcı soruyu ortaya atar” (Gl 954). Bu öneri, yüksek insan türünün yetişmesinin öngörülemez, kontrol edilemez ya da bilinçli olmadığı görü- şüyle keskin bir karşıtlık arz eder. Bu nedenle ben, üst-insan tipinin temel, yapay ve bilinçli yetiştirilmesi tecrübesinin geleceğin aristokratik toplumu ve kültürü tarafından değil, gelecekteki bir uygarlık ve ahlak tarafından

türün oluşumu, “anı yakalamak” için “beş yüz ele” (Nietzsche, İKÖ 274) sahip olursa da bir şans ve “uygun koşullar” meselesidir (Nietzsche, İKÖ 262).

Nietzsche, kültürün egemenliğini, tehlikeli ve tekin olmayan bir “tarihin dönüm noktası” (*Wendepunkt der Geschichte*) olarak tasvir eder:

Tarihin bu dönüm noktalarında vahşice birbirlerine yönelmiş, adeta patlama noktasındaki, birbirleriyle “güneş ve ışık uğruna” mücadele eden ve şimdiye kadarki ahlakta artık bir sınır, bir dizginlenme bir özen göremeyen egoizmler sayesinde yan yana ve çoğu kez iç içe geçmiş ve birbirine karışmış bir halde, harika, çok yönlü tropik bir büyüme ve yükselme, büyüme yarışında her tür tipik hız ve muazzam bir yok oluş ve yok-olmaya-yöneliş görürüz. Bu enerjiyi muazzam miktarda biriktirmiş, yayı böyle tehlikeli bir biçimde germiş olan bu ahlaktı; o şimdi “eski”dir ve eskitilecektir. Daha büyük, daha çok yönlü, daha geniş kapsamlı yaşamın eski ahlakın *ötesinde yaşayacağı* o tehlikeli ve tekinsiz noktaya varılmıştır; “birey” ortaya çıkmıştır, kendi yasalarını koymaya, kendini sürdürmek, kendini-yükseltmek, kendini-kurtarmak için kendi sanatlarına ve hilelerine gerek duymaktadır (Nietzsche, İKÖ 262).

Kültürün egemenliğini ayırt edici kılan şey, aksi durumda ayrı ve uyumsuz görünenin tehlikeli ve tekin olmayan birlikteliği, yani büyümenin ve bozulmanın, yaşam ve ölümün, yüceliğin ve gaddarlığın, kazanç ve kaybın, fazlalık ve eksikliğin birleşimidir. Bu ayrımların tümü, geçici olarak bulanıklaşır ve her şeyin kendi karşıtı haline geldiği ya da başka bir şeye dönüştüğü görülür. Tarihin dönüm noktasında yaşam, kendini sürdüremez, bunu yapabilse de uzun süre yapamazdı. Yaşam, zaten hep kendi ölümüne yönelir. Kültür yoluyla ulaşılan özgürlük, kendini kazanç ve fazlalık olarak ortaya koyar fakat kendini sınırsız harcama olarak ortaya koymasından ötürü her kazanç ya da fazlalık, zaten hep israf edilmiş ve harcan-

benimsenebileceğini öne sürüyorum. Kültür egemen olduğunda bunu bilinçli toplumsal planlamayla değil, şans eseri yapar.

miştir. Bu, kendi devamını sağlama hususunda zaten hep fazlasıyla kırılgan olan bir özgürlüktür. Kültürün özgürlüğü, tekinsiz ve tehlikelidir çünkü eriştiği özgürleşme her yerde gün gibi açıktır, fakat bir yaşam formuna sokulmadan yitip gidecek kadar da geçicidir.

Sonuç olarak kültürün yüksek noktası, yalnızca bir dönüm noktası olabilir ve ekonomik nedenlerden ötürü de kısa-ömürlü olacaktır.²⁶ Kültürün düşüşü, kaçınılmazdır: Bu düşüş, kültürün yükselişi kadar anidir fakat öngörülemez kadar değildir. Bir kez, kültürün güç ve zenginlik fazlalığı tükenir, “yeni bir ahlak” ve “disiplin”e, yeni bir kendini-sürdürme ekonomisine ihtiyaç duyulur. “Eski ahlak” eskitildiğinde, tekil olan ve unutan birey kendi yasalarını koymaya, kendini sürdürmek, kendini yükseltmek, kendini-kurtarmak için kendi sanatlarına ve hilelerine gerek duyduğunda [*genöthigt*], kendi varlığını çok uzun süre devam ettiremez, bir bireyden daha fazla yaşayan her şey, uygarlığı, toplumsallaşmayı ve insanlaşmayı gerektirdiği için bu eski ahlak ömür boyu varlığını sürdüremez. Tekil olan ve unutan birey, kendi yaşam ve güç fazlalığını harcadıkça yeni bir zaruret haliyle karşılaşır ve yeni bir hesaplama ve kendini-sürdürme ekonomisine ihtiyaç duyar.

En nihayetinde, tıpkı uygarlık gibi kültür de kendine-yeterli olmadığından, kültürün egemenliğinin kısa-ömürlü olması muhakkaktır. Kültür ve uygarlık, kendilerini sürdürmeleri ve yükseltmeleri için birbirlerine bağlanırlar. Kültür kendi üzerinde değil, “eski ahlak”ın üzerinde durur: “Tehditkâr bir biçimde, böyle muazzam bir gücü bastıran ve yayı büken, ahlakın kendisiydi” (Nietzsche İKÖ 274). “Eski ahlakın” bağları bir kez çözüldüğünde, kültür bir kez tek başına durduğunda, hayvanların özgürlüğü ve yaratıcılığının harcamaları çok geçmeden tüketilmiş olacaktır. Bu durumda ihtiyaç duyulan şey, yeni bir başlangıç, kuvvetin ve gücün yeni bir biriki-

²⁶ Bkz. ve Krş. KSA 13:14 (182).

midir. Fakat gelmekte olan bu yeni egemenlik, yaşamını kendisinden önceki kültürün egemenliğinden çıkarır; tıpkı kültürün egemenliğinin, yaşamını kendisinden önceki eski uygarlığın egemenliğinden çıkardığı gibi.²⁷ Başka bir ifadeyle, nasıl ki kültür, uygarlık aracılığıyla hayvanlığın önceki disipline edilmesi ve sömürülmesine yaslanıyorsa, uygarlık da kültür aracılığıyla hayvanlığın daha önceki özgürleşmesi ve yükseltilmesine yaslanmaktadır. Kültür ve uygarlık, sahip oldukları agonistik ilişkiye karşılıklı olarak dayanıyor olsalar da Nietzsche, uygarlıkla kıyaslandığında kültüre üstünlük atfeder. Kültür, anlamın kaynağı ve uygarlığın önemidir: Kültür, uygarlığın ekonomisine bir amaç verir. Yalnızca kültür, uygarlığın ekonomik döngüsünü kırarak güce sahiptir: Kültür, sömürü ve tahakkümle belirlenen bir üretim formunu aşar.

²⁷ Kültür ve uygarlığın karşılıklı bağımlılığı, yani özgürlük ve ahlak [Zwang] arasındaki karşılıklık, antagonist bir ilişkiye dayanır. Siemens ve Gerhardt'a göre bu antagonizmada hayati olan şey, etik yasalar meydana getirmektir. (Herman W. Siemens, "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation," *Journal of Nietzsche Studies* 24 [2002]: 83–112; Volker Gerhardt, "Prinzip des Gleichgewichts," *Nietzsche-Studien* 12 [1983]: 111–33. Her iki yazar için de dehanın rolü, topluluğa etik kurallar getirmektir. Topluluk, deha ile topluluk arasındaki antagonistik ilişkinin ölçülü ve denge içinde olduğu bir koşul altında olanaklıdır. Ölçünün önemi hakkında bkz. Paul von Tongeren, "Nietzsche's Greek Measure," *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 5–24. Uygarlığın perspektifinden anlaşıldığı biçimiyle dehanın "yeni ahlakların" esin kaynağı olduğu ve aynı zamanda agon'un amacının "yeni ahlaklar" talep etme olanağının koşulu olarak "zorba güçlerin dengesini" sağlamak olduğu noktasında bu iki yazarla anlaşıyorum (Herman W. Siemens,

"Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation," *Journal of Nietzsche Studies* 24 [2002]: 106). Kültürün perspektifinden deha ise yalnızca etik kuralların değil, öncelikle özgürlüğün kaynağıdır. Deha, etik kuralları parçalayan, gelmekte olan yeni güçler dengesine göre uygarlığın egemenliğini tanımlayan "zorba güçler dengesi"ne ağır basan bir özgürleştiricisidir.

4. Verme ve Affetme

Nietzsche'nin Hristiyan ahlakına karşı çıkışı, çoğunlukla onun ahlak-dışılığının ve nihilizminin bir yönü olarak görülür. Bu bölümde Nietzsche'nin, Hristiyanlığı, kaynağını armağan-verme pratiğinde bulan pozitif bir ahlak adına reddettiğini öne sürüyorum. Armağan-verme Nietzsche'ye göre – özellikle *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te – özgürlük ve adaleti teşvik ettiği için büyük öneme sahiptir. Armağan-verme, yalnızca veren ve alan tarafı özgürleştirmez, aynı zamanda her iki tarafa da hakkını vermenin bir yoludur. Bu anlamda, armağan-verme erdemi, *Böyle Söyledi Zerdüşt* üzerine son zamanlarda yapılan yorumlarda yeterince hesaba katılmayan armağan-vermenin bir yönünü açığa çıkararak, politik bir pozitif ahlak anlayışına bağlanır. “Politik” derken başkasıyla ilişkiye öncelik veren bir adalet anlayışını kastediyorum. Nietzsche'nin adalet vizyonu, tıpkı Rawls'un ki gibi, faydacı yaklaşımın kavramlarını, başkasını benliğin bir permütasyonuna indirgediği gerekçesiyle reddeder.¹ Nietzsche'nin anti-faydacı adalet kavrayışını, faydacılığa yönelik diğer eleştirilerden ayırt eden şey, benin ve başkasının karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğu, başkasıyla ilişkinin bir toplumsal sözleşme nosyonuna dayanma-

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 23–24.

masıdır; öyle ki benliğin başkasına sunduğu şartlar, başkasının benliğe geri sunmayı öngörebildiği şartlardır. Nietzsche için adalet, benlikle başkası arasındaki ilişkinin simetrik olmadığı armağan-verme yoluyla biçimlenir.² Böyle bir asimetrik ilişkide, benliğin başkasına ve başkasının da benliğe verdiği şey, benlik ve başkası arasındaki mesafe ve farkın onaylanmasıdır. Nietzsche'nin armağan-verme erdeminin politik oluşunda ikinci bir anlam daha vardır. Başka bir ifadeyle, Yunan politik dostluk anlayışını canlandırdığı ölçüde *philia politiké*, kendi erdemlerini geliştirmeleri için birbirlerini teşvik eden eşitler arasındaki bir bağ olarak anlaşılabilir. Yunan politik dostluğu, mücadele ve yarışma (*agon*) yoluyla özgürlüğü büyütmek için başkasına sürekli meydan okurken, onun özgürlüğünü mesafe yoluyla korur. Nietzsche'ye göre armağan vermeyle kurulan bu politik dostluk, komşu sevgisine dayanan Hristiyan kardeşlik ve yoldaşlık fikrinin karşısında yer alır.

Armağan-verme pratiği, Hristiyan affetme pratiğiyle keskin bir karşıtlık oluşturur. Nietzsche, bu ikincisine karşı koyan iki temel neden sunar. İlki, Hristiyan affetme pratiğinin intikam döngüsünü kırmadaki başarısızlığıdır. Bu pratik geçmişi telafi etmez, daha ziyade hınç, nefret ve intikam duygularını kışkırtır. İkincisi, Hristiyan affetme pratiğinin insan hayvanının yaşamını büyütüp çoğaltması değil, zehirlemesidir (Nietzsche,

² Nietzsche'nin armağan-verme anlayışı, Marcel Mauus'tan Alain Caillé'ye ve Jacques T. Godbout'a armağan teorisinin destekçileriyle bu asimetrik yönü paylaşır. Benim görüşüme göre Nietzsche'nin armağan-verme düşüncesini onlardan ayıran şey, yaşam ve bilhassa insanın hayvanlığı üzerindeki güç formlarının ifadesi olan biyopolitik uygulamalara bir alternatif getirmesidir. Nietzsche'nin armağan-verme düşüncesiyle Mauss'un armağan teorisi arasındaki yakınlık hakkında kısa bir tartışma için bkz. Gary Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women* (Albany: State University of New York Press, 1991), 18-20 ve 35.

ÇGÖ 224; İKÖ 168).³ Bunun aksine Nietzsche yalnızca armağan-vermeyle beslenen ve geçmişi telafi eden bu affetme pratiklerini onaylar. Nietzsche, intikam arzusunda, armağan vermeye dayalı toplumsallaşma formlarının gelişimine bir engel gördüğü ölçüde intikamın aşılmasında pozitif bir affetme fikrinin imkânının bulunması oldukça önemlidir. Nietzsche'nin Hristiyan affetme pratiğinde bulduğu çifte hatanın, toplumsallaşmanın kurumlaşmasında insanın hayvanlığının üretken bir rolü olduğunu yadsımasıyla sonuçlandığını öne sürüyorum. Hristiyan affetme pratiği bilhassa Nietzsche'nin işaret ettiği hayvan unutmamasının değeri ve önemini göz ardı eder. Hayvan unutmama, yalnızca intikam döngüsünün kırılması için değil, başkasıyla armağan-vermeye dayanan bir ilişkinin kurulması için de vazgeçilmezdir. Hayvan unutmama, Nietzsche'nin armağan-verme çözümlemesinin temel bir bileşeni olduğu için, armağan verme erdeminin insandan ziyade hayvan erdemi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyorum.⁴ Nietzsche'nin Hristiyan komşu sevgisine karşıtlığı

³ Armağan ve zehir olarak armağanın çifte anlamı hakkında bkz. Emile Benveniste, *Problème de linguistique générale*, cilt. 1 (Paris: Gallimard, 1966), 315–26.

⁴ Nietzsche'de armağan-verme erdemi hakkında ayrıca bkz. Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*; Alan D. Schrift, "Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche," *Philosophy Today* (1996): 197–205; ve Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York and London: Routledge, 1995), 82–102; Rosalyn Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas* (Albany: State University of New York Press, 2002). Schrift'in armağan-verme okumasında unutmanın önemini de vurgulaması dikkate değerdir. Bununla birlikte Schrift, armağan-vermeyle ilişkili unutmayı, kaynağını hayvandan alan bir güç olarak belirler. Onun tüm ilgisi, armağan-vermenin, Nietzsche'de görüldüğü gibi "eril" mi yoksa Cixous'da görüldüğü gibi "dişil" mi olduğudur (Schrift, "Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche," 197–205). Bunun aksine, armağan-verme okumasında Shapiro, hayvan ve hayvanlıkla özgül bir ilişkinin Nietzsche'nin armağan-verme anlayışının merkezinde olabileceğini ima eder: "Felsefi bir hayvan ansiklopedisi, hayvan ve *Übermensch* arasındaki açıklığı, yüksek insanın hareket ettiği, dostluk

üzerinden kavradığı biçimiyle dostluk da aynı şekilde, kaynağını insan ve hayvan yaşam kuvvetleri arasındaki antagonizmada bulur. Hayvanın (başkasının) daha büyük bir özgürlük ve erdemin gelişimine meydan okuduğu düşüncesi, en iyi şekilde Zerdüş't ve hayvanları arasındaki dostlukta tasvir edilir.

Güncel etik düşüncede, Derrida'nın affetme ve dostluk hakkındaki son çalışması, Nietzsche'nin Hristiyan ahlaki eleştirisiyle en güçlü yakınlığı taşımaktadır.⁵ Nietzscheci ahlak tartışmamda, Nietzsche ve Derrida'nın verme, affetme ve dostluk üzerine görüşleri arasında gördüğüm benzerliklere işaret edeceğim.⁶ Politik adalet ve politik dostluğu, Nietzsche-

sorununun şiddetlendiği açıklığı dile getiren bir rol oynayabilir mi?" (Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*, 52).

⁵ Derrida'da verme ve affetme hakkında bkz. Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001); ve Jacques Derrida, *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris: L'Herne, 2005).

⁶ Arkaik ve çağdaş toplumlar arasında armağan-vermenin toplumsal ve politik değerine ilişkin güncel tartışmada Derrida'nın Mauss'un armağan anlayışını yapı sökümüne uğratışı iki ana zeminde eleştiriye uğramıştır (Marcel Mauss, "Essai sur le don," in *Sociologie et anthropologie* [Paris: PUF, 1950], 145-284). İlk olarak armağanın taraflı mı yoksa tarafsız ya da ekonomik mi olduğuna ilişkin etik soruna kayması nedeniyle Derrida'nın yapı sökümü, armağanın toplumsal ve politik yönünü kaçırmakla suçlanmıştır. Bu eleştiriye göre Derrida'nın saf, tarafsız ve ekonomik olmayan armağan savunması, Mauss'un armağan-verme, alma ve iade etmenin üçlü toplumsal yükümlülüğü olarak anlaşılan armağan kavrayışının toplumsal ve politik yönünü zayıflatmaktadır. İkinci olarak, Derrida'nın Maussçu armağan kavramını yapı sökümüne uğratışı, "armağanı hayırseverlik ve hediyeyle özdeşleştiren" ve böylelikle Mauss'un armağanın hayırsever ve "bencilce olmayan değil de agonistik bir şey olduğu" keşfini reddeden saf dinsel (Yahudi ve Hristiyan) bir düşünceye indirgemekle suçlanmıştır. (Alain Caillé, "Notes on the Paradigm of the Gift," in *The Gift* [Milan: Edizioni Charta, 2001], 247-69 ve 253). Armağan-verme ve affetme bağlamında Nietzsche ve Derrida arasında yaptığım karşılaştırmamın temelinde yer alan yukarıdaki bu iki görüşe de itiraz ediyorum. İlk olarak, Derrida'nın arma-

heci motifler ve Yahudi-Hıristiyan affetme pratiklerinin özgün bir sentezini sunarak düşünen bir başka büyük çağdaş filozof da Arendt'tir. Bu nedenle, Nietzsche ve Derrida'nın affetme anlayışlarını, Arendt'in yargılama ve cezalandırmaya bir alternatif olarak affetme anlayışının karşısına koyuyorum.⁷ Nietzsche'nin Hıristiyan affetme pratiğini eleştirisiyle başlayıp affetme, kefaret ve intikam arasındaki ilişki üzerine bir tartışmayla devam ediyorum. Bu bölüm, özgürlük ve adaleti meydana getiren, politik dostluk ve Hıristiyan komşu sevgisine alternatif olarak anlaşılan *Böyle Söyledi Zerdüş'*teki armağan-verme erdemi üzerine yaptığım bir okumayla sonlanıyor.

Nietzsche'nin Affetme Eleştirisi

İntikam döngüsü kırılsana kadar hiçbir politik birlikteliğin olanaklı olamayacağını kabul eden Hıristiyan affetme pratiği, bu döngüyü hem bireyi hem de topluluğu kurtararak, suç ve anlaşmazlığa bulanmış bir geçmişle baş etmelerine yardım ederek kırmayı amaçlar. Bu affetme pratiği, bir yanlışın önce pişmanlık duyma daha sonra da affedilmeyle telafi edilebileceği vaadinde bulunur. Bir affetme talebi, affetmeyle karşılandığında, geçmişte günah işlemiş olanlar, iddiaya göre hem kendileriyle hem de başkalarıyla yeniden uzlaşmış olurlar. Bu açıklamada affedilme, uzlaşma ve kefaret olanağı, Hıristiyan kilisesi ve son zamanlarda uzlaşma gücü iddiasında olan ve affetmeyi onaylayarak teşvik eden Modern devlet gibi kurumlara bağlıdır. Hem Nietzsche hem de Derrida'nın Hıristiyan affetme eleştirilerine göre modern devlet, bireyi de toplumu

ğan anlayışının, armağanın toplumsal ve politik değeriyle ilgili güncel tartışmaya önemli bir katkı sunduğunu öne sürüyorum. İkinci olarak da Derrida'nın armağan kavramı, Yahudi-Hıristiyan gelenekle özdeşleşmemekte, aksine bu geleneği alt üst etmektedir.

⁷ Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 236–43.

da kurtarmaz, yalnızca affetme yetkisini üstlendiğini iddia eden kurumlara bağılılıklarını destekler. Her iki yazar da bu iktidar iddiasının arkasında, bireysel ve toplumsal yaşama hükmetme ve hâkim olma arzusunun yattığını varsayar.

Nietzsche, Hristiyan affediciliğini, bir yandan suçluluk ve ahlaki sorumluluğa bağlanarak kurulmuş ekonomik bir işlem olduğu için, diğer yandan da başkasını yargılayıp cezalandırarak adaleti tazmin etmesi bakımından eleştirir (Nietzsche, AS I, II; PA “Yanılıklar” 7). Böylelikle affetme pratiği, affedenle affedilen arasında bir eşitsizlik tesis eder. Bu eşitsiz affetme pratiği, affedilmeyi isteyen birinin bağışlanıp bağışlanamayacağını belirlemek için affedeni yetkilendiren bir ahlaki üstünlüğü varsayar. Fakat affetme, bir yargılama ve cezalandırma pratiği olmakla birlikte bir iktidar iddiasını da yansıttığına göre, bireyin ve topluluğun geçmişe olan borcunu artırır ve affedenle affedilmesi gereken arasında var olan (ekonomik, ahlaki ve politik) uçurumu genişletir. Bu nedenle telafiye ve uzlaşmayı başaramaz. Derrida bu noktada Nietzsche’yle anlaşır. ““Seni affediyorum’u bazen dayanılmaz ya da iğrenç, hatta karanlık yapan şeyin çoğunlukla yukarıdan aşağıya bir seslenme olduğunu iddia eder”.⁸ Sonuç olarak Derrida, affetmenin “bir yargılamayla ve olası bir cezalandırmanın karşı-tarafıyla ilişkilendirilmemesi gerektiğini ileri sürer”.⁹

Nietzsche, hiç kimsenin yargılama ve cezalandırma hakkının olmadığını farz ettiğimizde, affedebiliş affedemeyeceğimizi sorgular:

Nasıl affedilebilirler, ne yaptıklarını bilmiyorlarsa! Affedilecek hiçbir şey yoktur. – İnsan ne yaptığını her zaman tümüyle bilir mi? Ve her zaman en azından *kusku* kalıyorsa bu, insanların birbirlerini asla affetmeleri gerekmez ve merhamet etmek, en rasyonel insan için imkânsız bir şeydir. En sonunda: Kötülük yapanlar, gerçekten ne yaptıklarını *bilselerdi*, - bu durumda suçlamaya ve

⁸ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 59.

⁹ a.g.e, 36; ayrıca bkz. 43-59.

cezalandırmaya hakkımız varsa, *affetmeye* de hakkımız olurdu. Fakat böyle bir hakkımız yok (Nietzsche, GvG 68).

Nietzsche'nin bakış açısına göre, Hristiyan affetme doktrini, insanları, kendi eylemlerinin ya da o eylemlerin sonuçlarının farkında olmasalar bile sorumlu tutması anlamında irrasyo-neldir. Bir kişinin ne yaptığıın tümüyle bilinip bilinmemesi, “en azından sorgulanabilir” ise, bu durumda hiç kimsenin affedilmemesinin gerekli olmadığı akla yatkın görünür. Bununla birlikte bir kişi, başka kişilerin ne yaptığını bilse de ve bu başka kişiler bir tür suçlamayla karşı karşıya kalsalar da hiç kimsenin onları suçlamaya hakkı yoktur çünkü hiç kimsenin başkasını yargılamaya ve cezalandırmaya hakkı yoktur: “Hiç kimse edimlerinden, hiç kimse yapısından sorumlu değildir. Yargılamak haksız olmakla aynı şeydir. Bu, birey kendisini yargıladığında da aynı şekilde geçerlidir” (Nietzsche, İPİ 39).

Nietzsche'yle mutabık olan Arendt, insan eylemlerinin sonuçlarının öngörülemez olduğunu ve insan failinin bilinçli kontrolünün dışında yattığını öne sürse de affetme nosyonunu, insanların kendi eylemlerinden sorumlu oldukları düşüncesine dayandırır. Arendt, “Nasırallı İsa'yı, “insan ilişkileri alanında affetmenin rolünün kâşifi” olarak tanımlar.¹⁰ Hristiyan doktriniyle uyumlu bir şekilde, insanların affedilmeye ihtiyaç duyduklarını çünkü “yaptıkları şeyi bilmediklerini” ileri sürer:

Gericevrilemelik durumundan – ne yaptığını bilme ve bileme se de yapılanı yok sayma aczinden – kurtulmayı olanaklı kılan affetme yetisidir.¹¹

“İnsanlar, cezalandıramadıklarını affedemeyenler oldukları ve affedilemez olanı cezalandıramadıkları ölçüde” affetme ve cezanın ortak bir noktası vardır.¹²

¹⁰ a.g.e., 238.

¹¹ a.g.e., 236-237.

¹² a.g.e., 241.

Arendt'in konumunun aksine Nietzsche, affetmenin yargılamaya ve cezalandırmaya dayanması durumunda adaletten ziyade adaletsizlik doğurduğunu öne sürer:

Buradaki hata yalnızca “Ben sorumluyum [*verantwortlich*]” düşüncesinde değil, aynı ölçüde “Ben sorumlu değilim, başka birileri sorumlu olmalı” karşıtlığındadır. Fakat aslında bu doğru değildir: Filozofun İsa'nın yaptığı gibi “Yargılamayın!” demesi gerekiyor ve felsefi kafalarla diğerleri arasındaki nihai fark, ilkinin *adil olmayı* [*gerecht*], diğerinin ise *yargıç olmayı* istemeleridir (Nietzsche, ÇGÖ 33).

Arendt, İsa figüründe, yargılama ve cezalandırmanın eşleniği olarak anlaşılan affetmenin kâşifini görürken, Nietzsche bu figürde, yalnızca tüm cezalandırmaların değil, suçluluğun da taşıyıcısı olan bir affetme türünün örneğini görür:¹³

Sizin o soğuk adaletinizden hoşlanmıyorum ve her zaman cellat ve onun soğuk çeliği bakar sizin yargıçlarınızın gözlerinden. O halde söyleyin bana, gözleri gören bir sevgi olan adalet nerede? Yalnızca tüm cezalandırmaları değil, tüm suçluluk taşıyan sevgiyi bulun banal Yargıçlar dışında herkesi suçsuz gören adaleti bulun banal (Nietzsche, Z: “Engereğin Isırığı Üstüne”).

Nietzsche, cezalandırma ve yargılama olarak adaleti, yani cezalandıranı ve cezalandırılanı yüceltip ayıran şeyi reddeder

¹³ Derrida da ilginç bir biçimde Yahudi-Hıristiyan affetme geleneğinde benzer bir gerilimi tespit eder. Derrida, “suçlu olarak suçluya, hatta pişmanlık duymayana ya da affedilmeyi istemeyene dahi bahşedilen, karşılıksız, koşulsuz, bağışlayıcı, sınırsız, ekonomi-siz bir affetmeyle, suçun tanınmasına, pişmanlığa, affedilmeyi açık bir biçimde isteyen günahkârın dönüşmesine uygun koşullu bir affetmeyi birbirinden ayırır” (Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 35). Derrida, affetme düşüncesinin kendi koşulsuz saflığından yoksun kaldığı anda tahrip olsa da ona benzer olandan yani koşulların, pişmanlığın ve dönüşümün düzeninden ayrılmaz olduğunu savunur. Bu sebeple, “eğer affetmenin etkili, somut, tarihsel olması isteniyorsa, eğer ona şeyleri değiştirmek suretiyle ulaşılmaması isteniyorsa, bu saflığın kendisini bir dizi koşula bağlaması gerekir” (a.g.e., 45). Derrida'ya göre bu, iki uzlaşmaz fakat birbiriyle ilişkili olan, “kararlar ve sorumlulukların alındığı” koşulsuz ve koşullu, etik ve politik kutuplar arasındadır (a.g.e.).

çünkü ceza, ihlal edenler için bir hak ve onur olmadıkça değeri düşmüş ve alçaltılmış olur. Sonuç olarak, yargılamak ve cezalandırmaktan tamamen imtina etmek en iyisidir çünkü “haklı olmakta ısrar etmektense kendini haksız görmek daha soylucadır – özellikle haklı olduğunda. Fakat bunun için yeterince zengin olmak gerekir” (Nietzsche, Z: “Engereğin Isırığı Üstüne”).¹⁴ Nietzsche, “cezalandırma dürtüsünün güçlü olduğu insanlara”, “kendi adaletlerinden söz edenlere” karşı uyarıda bulunur. Zira bu insanlar verecek hiçbir şeyleri olmadığı için ruhlarındaki “balın eksik” olduğu insanlardır (Nietzsche, Z: “Zehirli Örümcekler Üzerine”). “ ‘Ben adilim’ [*gerecht*] dediklerinde her zaman ‘İntikamım alındı [*gerächt*]!’ diyorlarmış gibi çınlar sesleri. Erdemleriyle düşmanlarının gözlerini oymak isterler ve yalnızca başkalarını alçaltmak [*erniedrigen*] için yükselirler [*erheben*] (Nietzsche, Z: “Erdemliler Üzerine”). Onların adalet arayışları intikamı izler. Sonuçta, Hristiyan affetme pratiğiyle ilgili sorun, onun vermeyi başaramadığı için gerçek anlamda asla affedemeyeceğidir. Nietzsche, “affetmesini bilmeyenleri, belki de vermeyi bilmeyenler oldukları için küçümsemeyi talep eder” (Nietzsche, KSA 10:15 [2]).

Hristiyan affetme pratiği, “özgür istenç” doktrinini varsayar (Nietzsche, PA “Yanılığlar” 7). Bu doktrine göre insan, hep günah ve suçluluk içindedir çünkü özgürce ve istenciyle uygun bir biçimde eyler. Nietzsche’ye göre özgür istenç doktrini özünde cezalandırma yani *suçlu bulma* amacıyla icat edilmiştir (Nietzsche, PA “Yanılığlar” 7). Bu istenç öğretisinin nihai amacı, faillerin cezalandırma hakkını kendilerine

¹⁴ Adaletin oluşumu için bir önkoşul olarak yargılamayı yasaklama hakkında ayrıca bkz. “Conversations and Exhortations of Father Zossima,” içinde, Fyodor Dostoevsky, *The Grand Inquisitor, with Related Chapters from the Brothers Karamazov*, çev. Constance Garnett ve der. Charles B. Guignon (Indianapolis: Hackett, 1993), 77–78. Ayrıca bkz. “Pour en finir avec le jugement,” içinde, Gilles Deleuze, *Critique et clinique* (Paris: Éditions de Minuit, 1993), 158–69.

tanıma arzusunu tatmin etmektir – ya da tanıya böyle bir hakkı tanımak istemeleridir (Nietzsche, PA “Yanılgılar” 7). Nietzsche, Hristiyan “özgür istenç” öğretisine ve onun yargılama ve cezalandırma pratiğine alternatif sunarken oluşun masumiyeti düşüncesini ortaya atar. Buna göre “hiçbir eylem ne pişmanlık duyarak ne de ‘affedilerek’ ya da ‘kefarete ödeyerek’ geri alınabilir. Suçu ortadan kaldıran bir gücün olduğuna inanmak için teolog olmak gerekir: Biz ahlaksızlar, suçluluğa inanmayı değil, her şeyin masum olduğu düşüncesine inanmayı tercih ederiz” (Nietzsche, Gİ 235):

İnsanın kendi davranışı ve varlığı karşısındaki mutlak sorumsuzluğu [*Unverantwortlichkeit*], bilgi insanının [*Erkennende*], eğer sorumlulukta [*Verantwortlichkeit*] ve görevde kendi insanlığının [*Menschenheits*] imtiyazını [*Adelsbrief*] görmeye alışmışsa yutmak zorunda olduğu en acı lokmadır... İyi bir sanat eserini seviyor fakat kendisi için hiçbir şey yapamayacağı için övmüyorsa insanların ve kendisinin karşısında, bir bitkinin karşısında nasıl duruyorsa öyle durmalıdır... Her şey zorunluluktur – böyle der yeni bilgi: bu bilginin kendisi de zorunluluktur. Her şey masumdur: ve bilgi de bu masumiyeti kavramanın yoludur (Nietzsche, İPİ 107).¹⁵

İnsanlar, hayvanlar ve bitkilere benzer: İstenç özgürlükleri yoktur. Eylemler, istençli ya da bilinçli olarak düşünülmemelidir (Nietzsche, PA “Yanılgılar” 7). Nietzsche, “insanların özgür oldukları için değil, kendilerini özgür gördükleri için pişmanlık ve vicdan azabı yaşadıklarında” ısrar eder (Nietzsche, İPİ 39):

Bizi şimdi en çok öfkeliendiren kötü eylemler, bunu bize yapan başkasının özgür istenç sahibi olduğu, başka bir ifadeyle bu kötülüğü yapıp yapmamanın onun keyfine bağlı olduğu yanılıgına dayanır. Bu keyfilik inancı bizde nefret, intikam ve kin uyandırır, tüm hayal gücümüzü kötüleştirir. Oysa bir hayvan gözümüzde

¹⁵ Bu düşüncenin daha sonraki bir örneği için bkz. ve krş. “Hiç kimse varoluşundan, şu ya da bu yapıda oluşundan sorumlu değildir, bu koşullardan, yaşadığı ortamdan” (PA “Yanılgılar” 8).

sorumluluk sahibi olmadığından ona daha az öfke duyarız (Nietzsche, İPİ 99).

Nietzsche'nin eleştirisinin konusu, Hıristiyan "özgür istenç" öğretisi ve ona karşılık gelen sorumluluk düşüncesinin bitki, hayvan ve insan yaşamına özgü masumiyeti yadsıması nedeniyle gerçek sorumluluğu yaratmadaki başarısızlığıdır. İnsan, yaşam içgüdüsünün zorladığı eylemin, bununla yaşanan "hazda" [*Lust*] doğru [*rechte*] bir eylem [*Tat*] olduğunu teslim ettiğinde, kendi hayvan masumiyetini yeniden kazanır (Nietzsche, D 11).¹⁶

Oluşun masumiyeti düşüncesi, "hiçbir şeyin bütünden ayrı var olmadığı" ve bu nedenle "[insan] doğasının yazgısının olmuş olan ve olacak olan her şeyin yazgisından da koparılmayacağı düşüncesinden ayrılmaz" (Nietzsche, PA "Yanılgılar" 7). Her şeyin bütüne ait olması, bütünü oluşturan parçaları yargılayabilecek, ölçebilecek, karşılaştırabilecek ve mahkûm edebilecek hiçbir şeyin bulunmaması anlamına gelir; çünkü o durumda bütünün yargılanması, ölçülmesi ve mahkûm edilmesi gerekirdi (Nietzsche, PA "Yanılgılar" 7). Bu, bütünün dışında ve ötesinde olan, "Tanrı'nın bakış açısı"na eş değer bir perspektifi kabul etmeyi gerektirdiği için imkânsızdır. Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakı ve onun affetme pratiğine asıl itirazlarından biri, yaşama yaşam dışından ve ötesinden değer biçen bir ahlaki standardın (Tanrı) varlığını varsaymasıdır. Fakat yaşam üzerine ahlaki olanı içeren her perspektif, her zaman aynı zamanda bir yaşam perspektifidir

¹⁶ Nietzsche'nin eleştirisi, bilhassa Kant'a yönelir çünkü Kant, erdemi yaşam içgüdüsüne değil soyut ve evrensel bir saygı "duygusu" ile ilişkilendirir. Nietzsche, Kant'ı "hazlı (*Lust*) bir itiraz olarak anlayan", "Hıristiyan-dogmatik bağrsaklı bir nihilist" olarak tanımlar (D 11). Nietzsche *Defterler*'de "güçlü olan tüm haz duygularının günah, baştan çıkarıcı ve kuşkulu olarak damgalanmasını", "tüm keyifsizlik ve talihsizliklerin yanlış (suç) fıkriyle çarpıtılmasını" ve "acının masumiyetinin çalınmasını", "psikolojideki büyük suçlar" tarafında sayar (Gİ 296).

yani yaşamın dışında ya da ötesinde değil, onun bir parçası olan perspektiftir.

Her perspektifin bir yaşam perspektifi olduğu anlayışı, tam da oluşun masumiyetini ve onunla beraber insan hayvanının masumiyetini, yani hiç kimsenin bundan böyle sorumlu tutulamayacağı gerçeğini yeniden kurar (Nietzsche, PA “Yanılgılar” 7). Bu, ilk olarak “yaşamın değeri sorununun” ulaşılamaz bir sorun olduğunu, ikinci olarak da Tanrıyı yaşamın karşı kavramı ve mahkûm edilişi olarak kavrayan *ahlakın karşı-doğasının* yalnızca yaşamın bir değer yargısı olduğunu gösterir (Nietzsche, PA “Ahlak” 5). Buradaki sorun artık bir eylemin “iyi ya da kötü” olması değil, yaşamın perspektifinden “her eylemin, kökünde aynı değere sahip olmasıdır” (Nietzsche, Gİ 235). Yani bir eylem, yaşamı yükseltmekte, çoğaltmakta ve çeşitlendirmekte midir yoksa alçaltmakta, zayıflatmakta ve mahkûm etmekte midir? (Nietzsche, PA “Ahlak” 5). Nietzsche’ye göre affetme pratiğindeki sorun, onun yaşamı çoğaltan bir armağan-verme pratiği mi yoksa yaşamı zehirleyen (*Gift*) ve nihayetinde onu tahrip eden bir armağan-verme pratiği mi olduğunu keşfetmektir. Nietzsche’nin affetme, kefarete ve intikam çözümlemesi, Hıristiyan affetme pratiğinin gerçekten vermeyi başaramadığını ya da başka bir ifadeyle armağanlarının düşmanlık, hınç ve intikam duygularını harekete geçiren zehirli sunumlar olduğunu öne sürer.

Hayvan Unutmasının Telafi Edici Gücü

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*’nde, Hıristiyan kilisesi ve modern devlet gibi kurumların kurulmaları ve korunmalarının belirli türden bir hayvanın yani doğası gereği güvenilir, öngörülebilir ve toplumun iyiliğine adanmış toplumsal ve uygarlaşmış bir hayvanın terbiye edilmesiyle örtüştüğünü öne sürer (Nietzsche, AS II). Ayrıca, ikinci bölümde de gösterdiğim gibi bu terbiye etme sürecinin özü itibarıyla insanın hayvanlı-

ğına ve bilhassa onun hayvan unutmamasına karşı yönlendirilen bir şiddet olduğunu savunur (Nietzsche, AS II:1). Nietzsche'nin soykütüğü söylemine göre insan hayvanının toplumsal ve uygarlaşmış bir varlığa dönüşmesi, istencin hafızasının (*Gedächtnis des Willens*) hayvan unutmaması üzerindeki baskısıyla gerçekleşmekteydi. Bu hafıza, bireyin ve topluluğun yaşamı üzerinde bir egemenlik ve denetim aracı olarak işlediği için yukanda sözü edilen kurumlar için büyük değere sahiptir. Hristiyan affetme pratiğinin temelini oluşturan hafıza, Nietzsche'nin de eleştirel olarak tasvir ettiği gibi ilginç bir biçimde istencin hafızasıyla aynı özellikleri yansıtır. İnsan hayvanının yaşamını denetleyip yönlendirmenin bir aracı olduğu varsayılan Hristiyan affetme pratiği istencin hafızasına benzer. İstencin hafızasına karşı koymak için toplumsallaşma formlarının kuruluşunda hayvan unutmamasının oynadığı rolü yeniden değerlendirmek gerekir (Nietzsche, AS II:1). İkinci bölümde de öne sürdüğüm gibi egemen bireyin vaadi, istencin hafızasına yönelik karşı bir gücü inşa eder çünkü vaadin bu kapasitesi, hayvan unutmamasının başarılı bir geri kazanımından kaynaklanır. Benzer şekilde, Nietzsche intikamın aşılmasıyla hayvan unutmamasının geri kazanılması arasında doğrudan bir ilişki olduğunu öne sürer. Köle ahlakıyla soylu ahlakı ve onların geçmiş üzerine farklı perspektifleri arasındaki ayrım, bu düşünceyi örnekler.

Nietzsche, köle ahlakını, insan hayvanında unutmaya ihtiyaç duyma biçimlerini göz ardı eden ve geçmişten intikam alma arzusuna, hınca yol açan geçmişin acısı üzerine ahlaki bir perspektif olarak tanımlar (Nietzsche, AS I:10). Bunun aksine soylu ahlakı, unutmanın gücüyle tanımlanan, geçmişin acısı üzerine sanatsal bir perspektifi yansıtır. Nietzsche'nin soykütüksel olarak yeniden kurduğu biçimiyle soylu insan, "düşmanını, talihsizliklerini, hatta kendi kabahatlerini bile çok uzun süre ciddiye alamaz" (Nietzsche, AS I:10). Böylesi bir tavır,

güçlü ve dolu dolu olmanın, esnek, yeniden kurucu, iyileştirici ve unutmaya imkan veren bir güç fazlalığı barındıran yapıların göstergesidir (modern dünyada buna iyi bir örnek Mirabeau'dur. Ona yapılan hakaretler ve alçaklıklar hafızasında yer etmiyordu ve affedememesinin tek nedeni de – unutmasıydı) (Nietzsche, AS I:10).

Hayvan unutmamasını geri kazananlar, geçmişe takılıp kalmayanlardır. Onlar, geçmişin acısını gelecek yaşam için biçimlendirip dönüştürecek kadar güçlü olduklarından geçmişe hınç duymazlar (Nietzsche, TYS 6). *Böyle Söyledi Zerdüş'te* Nietzsche, “[b]üyük iyilikler şükran borcu değil, intikam yaratırlar ve küçük bir iyilik unutulmadığında iyilik göreni kurt gibi kemirmeye başlar” derken benzer bir ilişkiyi unutmama ve intikamın aşılması arasında kurar (Nietzsche, Z: “Merhamet Etme Üzerine”).¹⁷

Kölenin unutmaya yetersizliği, bu ahlakı, geçmişle ve onun “böyleydi”si ile uzlaşmaktan alıkoyar:

“Böyleydi” – budur istemin dış gıcirtısı ve en gizli melankolisi [*Tribsal*]. Yapılmış olanın karşısında güçsüzdür [*Ohnmächtig*], tüm bir geçmişin öfkeli seyircisidir... Budur, bir tek budur *intikam*: istemin zamana ve onun “böyleydi”sine karşı nefretidir [*Widerwille*] (Nietzsche, Z: “Kurtuluş Üzerine”).

Aslında Hristiyanca affetme, vaat ettiğinin tersini gerçekleştirir: Affetme, geçmişini telafi etmek ve onu yeni bir başlangıcın olanağına açmak yerine, hınç ve geçmişe karşı beslenen düşmanlık duygusunu harekete geçirir. Geçmiş, oluşun akışına bırakıp geleceğe doğru taşıyarak çoğaltmaktan ziyade, “böyleydi”yi yeniden olumlar ve “böyle olacak”a dönüşmesini engeller (Nietzsche, Gİ 593; ayrıca bkz. Z: “Kurtuluş Üzerine”; Z:3 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”).

¹⁷ Unutmanın, intikamın aşılması için vazgeçilmez olduğu görüşü için ayrıca bkz. Schrift, “Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche,” 199.

Nietzsche için bu tür bir dönüşüm yalnızca hafızayı değil, unutmayı da gerektirir. Affetme geçmişi telafi eder, intikamı aşar ve unutmaya karşı olmak yerine yalnızca aktif unutmaya olan bir hafıza formuyla yeni bir başlangıcı meydana getirir.¹⁸ Nietzsche, aktif unutmada, geçmişi zorunlu, değişmez ve sabit olarak gören ahlaki bir perspektifi yıkacak güce sahip bir kuvvet gördüğü için hayvan unutmaya büyük önem atfeder. Hayvan unutmaya, geçmişi olumsuz, akışkan ve ters çevrilebilir olarak görmeyi olanaklı kılar. “Böyleydi”yi, “böyle olacak”a dönüştürmek, geçmişi, geçmişin olumsuzluklarını geleceğin gerekliliklerine dönüştürerek kurtarmaktır: Geçmiş kendisini geleceğe zorunlulukla dayatmak yerine, gelecek kendisini geçmişe zorunlulukla dayatır. Yeniden-başlamanın özgür perspektifinden zorunluluk, geçmişte değil her zaman yalnızca gelecekte yatar: “Tüm ‘böyleydi’ler, bir fragman, bir bilmece ve korkunç bir kazadır – ta ki yaratıcı istenç [*schaffende Wille*] şunu söyleyene kadar: ‘Ben böyle istedim’” (Nietzsche, Z: “Kurtuluş Üzerine”).¹⁹ Bu perspektiften, bir kimşenin kendi şimdisini nasıl gördüğü, geçmişinin mutlak anlamını önemli ölçüde etkiler ve gelecek henüz gelmediği için geçmişin ne önemi ne de anlamı tayin edilebilir. Geçmiş şimdiyle ve şimdiyi de gelecekle ilişkilendirme anlatısı değişebilir. Geçmişin anlamı ve istikameti değiştirilebilir olduğu için kurtarılabilir olduğu da açıktır.

Nietzsche gibi Arendt de affetmenin, yeni bir başlangıca ön ayak olan bir hafıza edimini yansıttığı için intikam döngüsünü kırma gücüne sahip olduğunu öne sürer. Arendt, intikamın hep kökensel bir ihlale tepki formunda işlediğini düşünür.

¹⁸ Unutmaya ve yeniden başlama arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz: “Kötü hafıza – Kötü hafızanın avantajı, aynı şeylerden sanki ilk kezmiş gibi birkaç kez keyif alabilmektir” (İPİ 580)

¹⁹ Ayrıca bkz. “Geleceğin kırıntıları arasındaymış gibi dolaşıyorum insanların arasında – Benim tasavvur ettiğim geleceğin kırıntıları. Benim tüm yaratıcılığım, tüm çabam, kırıntıları, bilmece ve ölümcül rastlantıları tek bir şeyde yaratıp biraraya getirmektir (Z: “Kurtuluş Üzerine”).

İntikam, kendiliğinden, sınır aşımına verilen hesaplanabilir bir tepkidir ve bu nedenle insanın, öngörülemeyen eylemin kökeni olduğu, dolayısıyla doğası gereği özgür olduğu düşüncesinin tam karşısında durur. Affetme, intikamın aksine asla öngörülebilir değildir. Tıpkı bir devrim gibi tarihin, politika-nın ve hukukun olağan gidişatını şaşırtan, “gelip kapıya dayanan” şeydir.²⁰ Kendisini kışkırtan eylem aracılığıyla yeni olanı, beklenmedik ve koşulsuz olanı eyler. Bu nedenle Arendt için affetme, başka herhangi bir tepkiden farklı olarak eylemin özgün karakterinden bir şeyleri alıkoyar. Dışarıdan harekete geçirilmez, fakat bizzat kendi fıtratının bir eklemidir.²¹

Bazı yorumcular Arendt’in affetmeye atfettiği kapasitelerin, Nietzsche’nin atfettiği kapasitelere benzemesinden ötürü Arendt’teki affetmenin unutkanlığın bir formu olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürerler.²² Bu bakışın aksine ben, Arendt’teki affetmenin, hafızanın kapasitesini yansıtan ve dolayısıyla Nietzscheci hayvan unutkanlığı üzerinden anlaşıl-mayacak insan zihninin bir yetisi olduğunu düşünüyorum. Arendt için affetme, vaatte olduğu gibi insan failini, başladığı ve yeniden başlayabileceği geçmişe getirme kapasitesi olan bir hafıza formu olduğundan fıtratın bir eklemidir. Vaadi, affetmeden ayıran şey şudur: Vaat, geleceği düzenlemeyi amaçlayan bir hafıza formuyken, affetme geçmişi düzenleyen bir hafıza formudur.²³ Arendt, geriye bakışa ileriye bakışın üstünde, “böyleydi”ye “böyle olacak” üstünde ve hafızaya unutkanlık üstünde bir yer verdiği için geçmiş ona göre gerekli ve kendi gerekliliğinde güven vericidir. Geriye bakış insana, zamanın olumsuzluğuna tümüyle maruz kalmak yerine, onun

²⁰ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 39.

²¹ Arendt, *The Human Condition*, 240 ve devamı.

²² Bkz. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), 84–87.

²³ Arendt ve Nietzsche’de hafıza ve vadin daha kapsamlı bir irdelenişi için bkz. benim makalem, “Memory and Promise in Arendt and Nietzsche,” *Revista de Ciencia Política* 26, no. 2 (2006): 161–74.

üzerinde biraz olsun kontrol sağlama duygusu verir. Buna karşın Arendt ileriye bakışta, insanı güçsüzlükle, zamanın olumsuzluğunu öngörememek ve kontrol edememekle karşı karşıya bırakan tehditkâr bir perspektif görür. Bu noktada Arendt ve Nietzsche'nin konumları uzlaşmaz görünür. Arendt geçmişi gelecek karşısında ayrıcalıklı kılarken tüm kaygısı, geçmişin gelecek karşısında nasıl korunacağıyla ilgilidir. Öte yandan Nietzsche, geleceği geçmişe ayrıcalıklı kılmaktadır. Onun tüm kaygısı ise geleceğin gelişimini engellleyen bir geçmişe karşı geleceğin nasıl korunacağı sorunuyla ilgilidir.

Derrida, Nietzsche'ye benzer şekilde, verme ve affetmenin hem hafızayı hem de affetmeyi içerdiğini öne sürer. Derrida'ya göre affetmede, tam da silinen, bastırılmış ve unutilan şey hiçbir zaman affetmeye yol açmadığından, unutmayla bağdaşmayan bir anlam vardır. Geçmişteki bir ihlal yalnızca hafızaya kazınup affedilmez kalıyorsa affedilebilir. Fakat unutmama olmadan hiçbir armağan olamayacağı için, unutmada hafızayla bağdaşmayan başka bir anlam vardır:

Bir şeyin armağan olması için bağışlayan ya da affedenin yalnızca armağanı hissedip algılamaması yetmez, ona ilişkin hiçbir bilincinin, hafızasının ve farkındalığının da olmaması gerekir; onu derhal unutması gerekir, “à l’instant”, ve ayrıca bu unutmama, psikanalitik unutmama kategorisini bile aşacak denli radikal olmalıdır. Bu nedenle, burada mutlak bir unutmadan – özür, affetme ya da aklamadan ziyade mutlak ve sonsuzca bağını çözen ve aynı zamanda kurtaran bir unutmadan – söz ediyoruz.²⁴

Derrida, ikilemsiz, zehirli değil iyi bir hediye olan armağanın yalnızca “zamansız bir zamanda” olanaklı olduğunu ileri sürer. Armağan olayı, unutmanın kendisini unutması şeklinde meydana gelmelidir. Aynı zamanda bu unutmama, bir şeyi sunmaksızın, sunulabilir, belirlenebilir, duyumsanabilir ya da anlamlı olmaksızın hiçbir şey de değildir. Derrida'ya göre

²⁴ Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 16 ve devamı.

sorun, unutmayı nasıl isteyebileceğimiz, sahip olmamayı nasıl isteyebileceğimizdir. Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüş'te* armağan-verme erdemi analizinin bu soruya yanıt getirdiğini öne sürüyorum.²⁵

Affetme ve Politik Dostluk

Unutmayı ve sahip olmamayı arzulamanın nasıl olanaklı olduğu sorusunu ele almadan önce, söz konusu verme ve affetmedeki unutmanın hem Nietzsche hem de Derrida'nın reddettiği uygarlığın unutmasıyla karıştırılmaması gerektiğini önemle vurgulamalıyız. Affetme araçsallaştığında, bir bireyin “iyicil vicdan”ının ya da ulus-devlet birliğinin korunmasında olduğu gibi yüksek bir (ahlaki ya da politik) amaç için bir araç olduğunda, bizi ilgilendiren şey artık gerçek affetme değil “bir simulakra, otomatikleşmiş bir ritüel, ikiyüzlülük, hesap ve taklit olur”.²⁶ Nietzsche ve Derrida'nın affetme eleştirilerindeki esas mesele, “mübadele ve koşulun olmadığı bağışlayıcı bir armağan olan”²⁷ affetme düşüncesine geri dönerek, uygarlığın unutmasına nasıl karşılık verileceği ve böylece hakikaten yeni bir başlangıcı doğuran geçmiş olana dönüşün nasıl inşa edileceğiyle ilgilidir. Bu, Derrida açısından affetmeyi, “yasal-politik durumun ötesinde”, “ulus devletin ötesinde”²⁸ ya da Nietzsche'nin sözcükleriyle “iyinin ve kötünün ötesinde” kavramayı gerektirir.

İlginç bir biçimde her iki yazar da bu “ötesinde” sözcüğünü iki tekil bireyi ilgilendiren bir ilişkiye yerleştirir. Bu girişim

²⁵ Bu çözümlemenin daha erken bir örneği için bkz. Vanessa Lemm, “Justice and Gift-Giving in Thus Spoke Zarathustra,” içinde *Before Sunrise: Essays on Thus Spoke Zarathustra*, der. James Luchte (London: Continuum International Publishers, 2009), 165–81.

²⁶ Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 29.

²⁷ a.g.e., 44.

²⁸ a.g.e., 28,41,54 ve 57.

affetme sorununun ne özel alana geri çekilmesini ne de ahla-ki ya da etik olana indirgenmesini belirtir. Tersine, iki tekilliği birbirine bağlayan herhangi bir ilişki, “*philia politike*”yi ya da politik anlamını yalnızca özgürlük ve adalet üreten tek bir ilişki biçiminden alan politik dostluğu belirler. Nietzsche’de affetme, yalnızca birbirini yargılama ve değerlendirme ihtiya-cını aşmış dostlar yani eşitler²⁹ arasında olanaklıdır:

Ve bir dostun sana kötülük [Übles] yaparsa şöyle söyle: “Affedi-yorum seni, bana yaptığından ötürü, fakat *kendine* yaptığını – nasıl affedebilirdim ki bunu?” Böyle söyler tüm büyük sevgiler: Affet-meyi ve merhameti bile aşarlar (Nietzsche, Z: “Merhametliler Üzerine”).

Dostlar arasındaki affetmeyi ayırt edici kılan şey, birbirlerinin tekilliklerine saygı duymaları fakat bunu belirli bir mesafede yapmalarıdır. Bir dost, bu tür eşit bir karşılığın olamayacağını bilir çünkü “senin yaptığını kimse yapamaz sana” (Nietzsche, Z: 4 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”). Hiçbir şey dostluğa itiraf etme ve gizli olma arzusundan daha fazla yabancı de ğil-dir. Ortak ve rasyonel ölçütler alanı olarak bir dile dâhil olma ihtiyacının aksine, dostlar arasındaki iletişimin öncelikli biç-i-mi, sözsüz ve sessiz olmasıdır. *Silentium* – Dostlarımız hak-kında konuşmamalıyız, aksi takdirde dostluk duygusunu söz-cüklerle bo ğarız (Nietzsche, ÇGÖ 252).³⁰ Sessizlik, dostlu-ğun indirgenemez tekilliğini korur ve başkasının özsel gize-mini muhafaza eder. “İnsanlarla yaşamak zordur, çünkü ses-

²⁹ “Kendi gibilerle olmayan tüm ilişkiler [Umgang], kötü ilişkilerdir” (BGE 26).

³⁰ Bkz. ve Krş. “Sezmekte [im Errathen] ve susmakta [Stillschweigen] usta olmalı dost: her şeyi görmek istememelisin. Düşlerin göstermeli sana dostunun uyanikken neler yaptığını” (Z: “Dostlar Üzerine”). Nietzsche’de başkasıyla ilişki, başkasının bilgisine dayanmaz. Kişinin başkasında bildiği şey, kendisinin neden olduğu dönüşümlerdir: “Kimdir komşumuz? Onunla ilgili olarak biz, bizde neden olduğu de ğişikliklerin [Veränderungen an uns] dışında hiçbir şey kavramayız – onunla ilgili bilgimiz biçim-lendirilmiş boşlu ğa benzer [unser Wissen von ihm gleicht einem hohlen geformten Raume]” T 118).

siz olmak zordur” (Nietzsche, Z: “Merhametliler Üzerine”). Sonuç olarak konuşma, Nietzsche’nin dostluğa atfettiği büyüklüğü bozma, yozlaştırma, küçültme ve alçaltma gücüne sahiptir. Dil, dostluk için yalnızca bir tehlike teşkil etmekle kalmaz, esas itibariyle sessiz ve kendi başına eylemler olan verme ve affetmeye de uygun değildir: “Ah, tüm armağan verenlerin [*Schenkenden*] yalnızlığı [*Einsamkeit*]! Ah, tüm aydınlatanların suskunluğu [*Schweigsamkeit*]!” (Nietzsche, Z: “Gecenin Şarkısı”).

Derrida, tıpkı Nietzsche gibi “affetmenin iki tekilliğe bağlandığını ve bu nedenle Devletin ya da kamusal bir kurumun anonim bedeninin affedemeyeceğini”³¹ düşünür. Ayrıca Derrida’ya göre affetme, dille dolayım lanamayan bir tür kişiler arası ilişkidir.³² Dostluk, armağan verme ve affetme yalnızca susmayı bilen bir tür karşı-kültürde tecrübe edilebilir.³³ Hem Nietzsche hem de Derrida, dostluğu, armağan verme ve affetmeyi kavramsal dilin dışına çıkarırlar. Bu nedenle onların affetme düşüncesi, itiraf ve affetmenin bireyi dile dâhil eden, başkalarıyla ortaklaşa düzenlenen ve rasyonel bir ölçüt olarak anlaşılan dilde ve dil aracılığıyla somutlaşan etik itkiyi yansıttığını ileri süren Hegel’in affetme düşüncesiyle doğrudan doğruya çelişir.³⁴

³¹ Ayrıca bkz. “üçüncü bir taraf araya girer girmez yeniden aften, uzlaşmadan, telafiden vb. söz edilebilir fakat kesinlikle tam anlamıyla saf affetmeden söz edilemez” (Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 42–43; ve Derrida, *Pardonneur*, 78). “Devletin ya da kamu kurumunun anonim bedeni affedemez. Ne buna hakkı vardır ne de bunu yapacak gücü; ve üstelik bunun herhangi bir anlamı da olmayacaktır. Devlet, temsil etme gücüne dayanarak yargılayabilir fakat affetmenin açıktır ki yargılamayla hiçbir ilgisi yoktur. Hatta kamusal ve politik alanla da ilgisi yoktur” (Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 43).

³² Derrida, *Pardonneur*, 62–63.

³³ Derrida, *The Politics of Friendship*, 52.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 464–94.

Hannah Arendt'in affetmeyi, "oldukça kişisel bir meselede (bireysel ya da özel olması gerekmesede) yapılan şeyin, yapının hatırına affedilmesi olarak anlaması dikkat çekici bir noktadır."³⁵ Ona göre affetme, *philia politiké* olarak anlaşılan saygıdan doğar:

Yakınlık ve teklifsizliğin olmadığı bir tür dostluktur bu; dünyasal bir mekânın aramıza koyduğu mesafeden gösterilen hürmettir ve bu hürmet, hayranlık duyabileceğimiz hasletlerden, takdir edebileceğimiz başarılarından bağımsızdır.³⁶

Arendt, Nietzsche ve Derrida arasındaki bu yakın mutabakata karşın, Arendt'teki dostluk ve onun kurduğu dünya, insanca (belki de pek-insanca) bir dünyadır. Bunun aksine Nietzsche ve Derrida'nın dostluğa yönelik düşünceleri, dostluğun yalnızca başkasının (hayvanın) başkalığıyla karşılaşılmasıyla ortaya çıktığını kabul ettikleri için açık bir biçimde anti-hümanisttir. Dostluk, dünyayı insana açar fakat bu, onun insan tarafından kurulduğu ya da insana ait olduğu anlamına gelmez.

Nietzsche ve Derrida için affetmenin dostlar arasındaki bir ilişkiyle sınırlanıp sınırlanmayacağı sorusu, doğrudan doğruya insanla yani konuşan hayvanla mı sınırlanması gerektiği sorusuna yol açar. Derrida, affetme deneyiminin konuşmayanları reddedip reddetmemesi gerektiğini sorar. Bunun aksine sessizlikte affetmeye uygun bir unsur mu görülmektedir?³⁷ Ayrıca dil ve affetme arasındaki ilişki sorunu, doğrudan doğruya affetmenin hayvan ve insana ait özellikleri sorununa temas eder. Yahudi-Hristiyan affetme geleneğinde yer alan ön yargının aksine Derrida, sözlü ve insani olmayan bir affetme türünün varlığını yadsınamaz bir olanak ve gereklilik olarak savunur.³⁸ Dahası Derrida, Nietzsche'nin "en yüksek erdem"

³⁵ Arendt, *The Human Condition*, 241.

³⁶ a.g.e., 243.

³⁷ Derrida, *Pardoner*, 82-84.

³⁸ a.g.e.

ve saf, koşulsuz affetme olarak tanımladığı şeyin tüm özelliklerini gösteren bir sessizliğe, hayvan affetmesine işaret eder (Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”).³⁹

Tüm soylu erdemlerde olduğu gibi armağan-verme erdemi de hayvanlığın olumlanmasından kaynaklanır. Armağan-verme erdemi, insanlar ve hayvanlar arasındaki dostluğu teşvik ederek daha büyük bir özgürlük ve adaletin gelişimini artıran yarışmacı bir alanı açmasıyla ayırt edilir. Zerdüşť figürü, armağan-vermenin yalnızca insanlar ve hayvanlar arasındaki bir dostluk zemininde olanaklı olduğu düşüncesini örnekler. *Böyle Söyledi Zerdüşť*’te Nietzsche, yalnızca Zerdüşť’ün bal armağanlarına işaret etmez, aynı zamanda Zerdüşť’ün, arkadaşlarının kendisi için topladığı bu balı, konukçularına, yabancılar, aynı şekilde dostlarına sunabilmesi için aldığını

³⁹ Derrida’nın affetmenin lafzi, insanca, “pek-insanca” bir erdeme indirgenmesine olan itirazı, Arendt’e yöneltmiştir. Arendt için affetme, insanın affetme yetisinde ifadesini bulan insani bir olanağı inşa eder. Arendt, affetmenin sıradan ve normatif olduğunu, “eylemin bir ilişkiler ağı içinde sürekli yeni ilişkiler kuran doğasının olağan bir vaka olduğunu, insanın ve sürekli kafasını değiştirme ve yeni bir şeylere başlama arzusunu” (Arendt, *The Human Condition*, 240) örnekleyen “sürekli bir karşılıklı feragat” olduğunu öne sürer (a.g.e.). Arendt, affetmeyi insanla tanımladığı için onun “suç ve kasıtlı kötülük”ten ziyade “olağan bir vaka” olarak günah işlemekle ilişkili olduğuna inanır. Derrida, Arendt’le iki noktada anlaşmaz: İlk olarak o, affetmenin yalnızca insana ait olduğu düşüncesine itiraz eder. Derrida, Nietzsche’yle mutabık bir biçimde gerçek affetmenin insana indirgenemeyen, daima insandan daha fazla, insanın ötesine işaret eden başkalık (hayvan) aracılığıyla ortaya çıktığını savunur. İkinci olarak, affetmenin insanın nüfuz alanının yapısal bir unsuru olduğu, bir suçun tüm insan ölçütlerinin dışında kaldığında artık hiçbir anlamı olmayacak bir şey olduğu düşüncesine itiraz eder (Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 37). Arendt’in aksine Derrida, affetmenin yalnızca hiçbir ölçüye gelmediği ve dolayısıyla normalleştirilemediği bir ilişkide anlamlı olduğunu savunur. Derrida için affetme, normal, normatif ve normalleştirme olmamalı, tıpkı armağan gibi “ümkansızın karşısında istisnai ve olağan dışı” kalmalıdır (a.g.e., 31-32).

belirtir.⁴⁰ Bunun yanı sıra Zerdüşt'ün örneği, onun yalnızca hayvanlarla agonistik bir rekabete girme cesaretine sahip olmak yoluyla bir armağan-verici olabileceğini ortaya koyar. Zerdüşt, onları saygıya değer düşman-dostlar olarak ve dolaşısıyla bu rekabetin sonucunda kendi erdemini güçlendirmeye teşvik eden rakipler olarak olurlar:

Fakat cesaret ve serüven, bilinmeyenden ve cüret edilmemiş olandan alınan haz – Öyle görünüyor ki *cesaret*, insanın tüm ön tarihidir. İnsan en yabanıl, en cesur hayvanları kıskanmış ve onların tüm erdemini çalmıştır: yalnızca böyle olabilmıştır insan. Bu *cesaret*, sonunda incelmış, ruhanileşmiş, tinselleşmiş, bu kartal kanatlı, bu yılan akıllı cesaret – bana öyle geliyor ki günümüzde *bunun* adı – Zerdüşt! (Nietzsche, Z: “Bilim Üzerine”).

Zerdüşt'ün armağan-verme erdemi, etrafını hayvanlarla çevirme cesaretinin, erdemin ve bilhassa armağan-verme erdeminin gelişimi için gerekli olduğunu örnekler.

Böyle Söyledi Zerdüşt'te Nietzsche, altını (hem metal hem de renk) armağan-verme erdemini betimlemek için bir metafor olarak kullanır.⁴¹ Altın “nadir [*ungemein*], yararsız [*unnützlich*]

⁴⁰ Zerdüşt “Bal Adağı”nda hayvanlarından bal adağı için yakında sunacağı balı elde edeceğini görmelerini ister. Zerdüşt tüm balı harcadığında hayvan dostları onun için yeni bal toplar (Z: “Yardım Çılgılığı”). Daha sonra “Selamlaşma”da konukseverliğini, krallığını (*Reich*) ve egemenliğini (*Herrschaft*) konuklarına hayvanlarının hizmet edeceğini söyleyerek sunar.

⁴¹ Altın metaforu hakkında bkz. ve karşı. *Nietzschean Narratives*, 53–59; ve Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*, 68–69. *Nietzschean Narratives* adlı kitabında Shapiro, altın metaforuna yalnızca dolaylı bir ilgi gösterir. Nietzsche'nin metafor kullanımına genel bir açıklama getirmek için armağan-verme erdemi ve altın arasındaki anolojiyi tartışır. *Alcyone*'de Shapiro, altın standardına karşı altın metaforunu, Nietzsche'nin armağan kavrayışının anti-faydacı yönünü vurgulamak için Marx'ın tartıştığı fetişleşmeyi kısaca tartışır. Altın metaforu ve armağan-verme erdemi arasındaki ilişki, Gooding-Williams'ın ya da Laurance Lampert'in *Böyle Söyledi Zerdüşt* okumaları için merkezi öneme sahip görünmemektedir. Bkz. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching* (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1986); ve Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism* (Stanford: Stanford University Press, 2001). 42. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 138.

ve ışıltılıdır [*leuchtend*], kendi pırlıtlısında yumuşaktır [*mild*]” ve armağan-verme erdemine benzer olduğu için “en yüksek erdemin bir imgesi” olarak sunar kendisini (Nietzsche, Z: 1 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”). Daha sonra Nietzsche’nin adalet kavrayışının, altının armağan-verme erdemiyle paylaştığı dört ana nitelikte ilişkisini tartışacağım. Nietzsche’de armağan-verme ve adalet arasındaki ilişki, onun kullandığı ifadeyle “*rechtschaffendes Gastgeschenk*”i yani adalet yaratan bir armağanı, *schaft Recht*; ağırlayan, barındıran ve başkasını adilce konuk eden bir armağanı yansıtır. “*Rechtschaffendes Gastgeschenk*” terimi, adaletin bir armağan-verme erdemi, armağan-vermenin de adalet olduğu düşüncesini ifade eder. Bu perspektiften adalet, bir kimsenin yalnızca verecek bir şeye sahip olduğunu değil, ona sahip olmama arzusunu da varsayar. Bu varsayım Derrida’ya göre armağanı, “mübadeleci, hatta sözleşmeci bir dolaşıma”⁴² dönüştüren katı bir dağıtım-cı adalet düşüncesiyle çelişir.

Armağan-Verme Erdemi ve Tekillik

Armağan-verme erdemi, adaletin ben ve başkasının tekilliğine hürmet edip saygı göstermek anlamına geldiği, ben ve başkası arasındaki bir ilişkiyi yansıtır. Armağan-verme erdemi özünde biricik, istisnai ve benzersiz olduğu için olağandışıdır (*ungemein*). Bireyin indirgenemez tekilliğini ve farklılığını yansıtır. Armağan-verme erdemi bu özelliğini genel olarak erdemle paylaşır: “erdeminiz yabancı bir şey değil, benliğinizin ta kendisidir” (Nietzsche, Z: “Erdemliler Üzerine”). Erdem, bir kişinin “kendi icadı”, “en kişisel savunması ve ihtiyacı olmalıdır” çünkü “başka her türlü anlamda yalnızca bir tehlikedir” (Nietzsche, D:11). Bu nedenle Nietzsche şuna inanır:

⁴² Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 138.

Erdemi, erdem vaizlerine karşı korumak gerekir: En büyük düşmanı onlardır. Erdemi, herkes için bir ideal olarak öğretiyorlar; erdemden, nadir olma, taklit edilememe, istisnai olma ve vasat olmamaklığını – ondaki aristokrat gizemi çekip alıyorlar (Nietzsche, Gİ 317).

Armağan-verme erdemi, tüm ölçütlerin üzerinde ve ötesinde ayrılaşıp bağımsızlaşır. Tüm ölçütleri aştığı için “hiç kimsenin kendisini yargılamasına izin vermez çünkü her zaman kendisi için erdemdir” (Nietzsche, Gİ 317). Yalnızca ölçüye vurulamayacağı için değil hiçbir şeyi ölçmediği için de olağandışıdır;⁴³ kendisini yalnızca yargıdan çekmekle kalmaz, aynı zamanda yargılayan da olmaz. Armağan-verme erdemi, başkasının erdemler ve ahlaki pratiklerle ölçülebilmesi ve kıyaslanabilmesine karşı ahlaki bir standart getirmez. Erdem, “kendisiyle bağlantı kurmaz” (Nietzsche, Gİ 317). Başkalarıyla paylaşılabilir bir ahlaki standart örneğinde olduğu gibi paylaşılamaz. Armağan-verme erdeminin olağandışılığı, anlatılamazlığını ve adlandırılabilirliğini gösterir.⁴⁴

Bununla birlikte armağan-verme erdemi, özünde faydacılık karşıtı olduğu için adaletin taşıyıcısıdır.⁴⁵ Bu nedenle:

Ortalama insanın tüm içgüdüleri erdeme karşıdır: Erdem, kazanç getirmeyendir, ihtiyatsızdır, izole eder; tutkuyla ilgilidir ve akla pek açık değildir; karakteri, kafayı, zihni bozar – sıradan insanın standartlarına göre düzene, her düzende, kurumda, gerçekte, gizli kalmış yalanlara karşı düşmanlık uyandırır – başkaları üzerindeki zararlı etkilerine göre yargılsak, ahlaksızlıkların en kötüsüdür (Nietzsche, Gİ 317).

⁴³ Farklı bir okuma için, armağan-verme erdeminin bir “tartarak veren” olduğunu öne süren Lampert’e bkz. (Lampert, *Nietzsche’s Teaching*, 75).

⁴⁴ “Adlandırılmaz” erdem olarak armağan-verme erdemi hakkında farklı fakat bütünlüklü yorumlar için bkz. Lampert (ibid.,194–95); Gooding-Williams, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*, 125, n. 80; ve Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*, 18 ve devamı.

⁴⁵ Armağan-vermenin anti-faydacı yönü hakkında, bkz. Lampert, *Nietzsche’s Teaching*, 74; ve Shapiro, *Alcyone*, 18–19, 35–36.

Ortalama insanın perspektifinden armağan-verme erdemi, faydasızdır. Ne belirli bir işlevi ya da amacı gerçekleştirir ne de belirli bir çıkarı ya da ihtiyacı yerine getirir. Nietzsche, Zerdüşt'ün ifadeleriyle şunda ısrar eder: Erdem için “hiçbir ücret ve veznedar yoktur”. “Ve gerçekten erdemın kendi kendisinin ödölü olduğunu bile öğretmiyorum” (Nietzsche, Z: “Erdemliler Üzerine”). Nietzsche'nin tasavvur ettiği biçimiyle erdemli ve soylu olanlar, “fiyatı olan her şeyin çok az değeri olduğunu bilirler” (Nietzsche, Z: 12 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine) ya da tersinden söylenirse “bazen bir şeyin değeri, onunla neye ulaşıldığına değil de onun için ne öden-
diğine – bize neye mal olduğuna dayanır” (Nietzsche, PA: “Çarpışmalar” 38). Erdemli ve soylu olanlar, yaşamı bir armağan olarak anlarlar ve kendi yaşamlarını da bir yanıt (sorumluluk) ve yaşama karşılık verme olarak kavrarlar:

Soylu ruhların özelliğidir bu: hiçbir şeye bedavadan sahip olmak istemezler; hele ki yaşama. Ayaktakımından biri bedavadan yaşamak ister; biz, yaşamın kendisini verdiği ötekiler, her zaman ona karşılık ne verebileceğimizi düşünürüz. Ve gerçekten de seçkin bir sözdür şu: “Yaşamın bize vaat ettiğini yaşam için yerine getirmek isteriz biz” (Nietzsche, Z: 5 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”).⁴⁶

Soylu ruhların anlayışına göre, yaşamdan alınanın yaşama verilmesi, maliyet ve fayda hesabını aşar. Soylu ve erdemli olanlar, geri vermezler çünkü kendilerini bir borç üzerinden suçlu ya da mecbur bırakılmış hissetmezler. Daha ziyade, adeta bir masumiyetle hiçbir neden olmadan geri verirler.⁴⁷

⁴⁶ Nietzsche'de soylunun yaşam anlayışı, Derrida'nın “Sahte Para” yorumunda yankılanır. Derrida'nın okumasına göre “Sahte Para”daki anlatıcı, kendisini doğaya bağlayan sözleşmeyi onurlandıramadığı; kendisini dostuna olan borçtan – doğal bir borçtan, dolayısıyla borçsuz bir borçtan ya da sınırsız bir borçtan kurtardığı için dostunu affedemez (Derrida, *Given Time*: 1. Counterfeit Money, 169).

⁴⁷ Eğer maliyet ve faydalar açısından hesaplama amaçlanırsa, armağan-verme “akla uygun değildir” (Gİ 317). Armağan-verme daha ziyade, tıpkı adalet gibi, “aşkta da her zaman biraz delilik olduğu” (Z:5“Öndeyiş”) için

Kendilerine nasıl sahip olacaklarını değil, her zaman yalnızca nasıl sunacaklarını ve harcayacaklarını bilirler.

Nietzsche için armağan-verme erdeminin faydasızlığı, herhangi bir faydacı hesabın dışında adaleti getirir (Nietzsche İPİ 48). Yaşamın doluluğunu, dolup taşmasını, savurganlığını ve gelecek bir zamanda maddi ya da tinsel bir karşılık alma beklentisinden bağımsız olarak sebepsizce veren dağıtıp har-cama kuvvetini yansıtır:

Severim ruhu harcanıp gideni [*verschwendet*], ne teşekkür bekleyen ne de etmek isteyen [*nicht zurückgiebt*]: çünkü hep armağan eder o [*schenkt*] ve kendisini esirgemek [*bewahren*] istemez (Nietzsche, Z: “Öndeyiş”).⁴⁸

bir nebze deliliği içeren bir tutku mantığına, “bir armağan-verme sevgisi” (Z: 2 “Armağan-Veren Erdem Üzerine”) mantığına boyun eğer. Bununla birlikte, bu delilik, “delilikte her zaman biraz akıllılık olduğu” (Z: 5 “Öndeyiş”) için Derrida’nın da sözcükleriyle “belki de o kadar delilik değildir” (*On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 60). Derrida tıpkı Nietzsche gibi armağan-verme ve affetmeyi akla benzetir. Armağan-vermenin nedenlerini göstermek, armağanın nedenini söylemek, armağanın sonu anlamına gelir (*Given Time: 1. Counterfeit Money*, 156). Derrida’ya göre armağan bizi bir yandan armağan ve adalet, diğer yandan da akıl ve ahlak arasında vereceğimiz bir kararla yüz yüze getirir. Bu karar, başkasıyla tıpkı armağan gibi özgür, “kendi saflığıyla sınırlanmamış, bağlayıcı ve zorlayıcı olmayan” bir ilişkiye girme olanağının bu karara dayanması ölçüsünde önemlidir (a.g.e., 137).

⁴⁸ Bkz. ve kırs. “Minnettarlık – Bir parça minnet duygusu [*dankkbaren Sinnes*] ve çok fazla dindarlık – ve insan kötü bir alışkanlık gibi bunun acısını çeker ve tüm bağımsızlığı ve dürüstlüğüyle vicdanen rahatsız olur” (T 293). Nietzsche için armağan-verme ve affetme, alan kişinin veren kişiye borçlu olup olmadığı sorusuyla ya da veren kişinin başkasının armağanını kabul etmesi hasebiyle alan kişiye borçlu olup olmadığı sorusuyla başlar. “Ey ruhum, her şeyi verdim sana, ellerimdeki her şey sende boşaldı ve şimdi soruyorsun gülümseyerek ve tüm hüznünle: Hangimiz teşekkür borçlu? Veren alana teşekkür etmesi gerekmez mi aldığı için? Armağan-vermek bir gereklilik değil midir? Almak, merhamet değil midir? (Z: “Büyük Özlem Üzerine”). Derrida’da bu düşünce armağan-verme ve affetmenin aşırılığını ortaya çıkarır. Veren, her zaman zaten yeterince minnet duymadığı için affedilmeye ihtiyaç duyar ve diğer taraftan affeden her zaman zaten yeterince verilmediği için affetme isteğindedir. “Bu nedenle,

Armağan-verme erdemi, maliyet ya da fayda hesabı olmaksızın verdiği için öz-korunum ekonomilerini sekteye uğratar. “Çalışması ve edimiyle” deha, armağan-verme eyleminin dikkatsiz ve ihtiyatsız olduğunu gösterir:

“Kendini-koruma içgüdüsü adeta askıya alınmıştır; dolup taşan [ausströmmenden] kuvvetlerin [Kräfte] muazzam [übergewaltige] basıncı ona böyle her türlü koruma [Obhut] ve dikkati [Vorsicht] yasaklar” (Nietzsche, PA “Çarpışmalar” 44).

Nietzsche, armağan-verme erdemine sahip olanları, bu erdemi küçülten ve adaletsizliğin taşıyıcısı haline getirenlerin karşısına koyar çünkü bu ikinciler erdemi, ondan yalnızca yararlanmak ve karşılığında daha büyük faydalar elde etmek için gerçekleştirirler. Örneğin bunlar, karşılığını verecekmiş gibi övgüler düzerler, aslında daha fazla armağan isterler (Nietzsche, Z:1 “Erdemliler Üzerine” ayrıca bkz. KSA 12:9[79]).

Armağan-Verme Erdemi ve Başkasına-Yönelmişlik

Armağan-verme erdemi, benliği, tıpkı güneşin “parlaması” (*leuchtend*) gibi başkasına, kendisinin dışına yöneltir. Armağan-verme erdemi, benlikle başkası arasında bir ilişki kurar; burada adalet, karşılıklı öz-korunumun bir işlevi değil, benliğin kendisini eş zamanlı olarak ortaya koyup başkasından önce “battığı” bir benlik harcamasının işlevidir. “Öndeyiş”de Zerdüş, “batıp gitmeye” [*untergehen*] ve güneşin dört bir yana ışığını saçması gibi” ışığının parıltısını her yere taşımaya imkân verdiğini ona gösterdiği için “altın güneş”i, “büyük yıldız”ı över (Nietzsche, Z:1 “Öndeyiş”). Zerdüş, güneş gibi

bizzat armağan için affedilmeyi dilemek gerekir, armağanın, armağana hep musallat olan egemenliğin ya da egemenlik arzusunun affedilmesi gerekir. Ve bu meseleyi kendi sınırlarına dek götürürsek, bir egemenlik, hatta bir hakimiyet olumlamasının indirgenemez ikircikliğini taşıma riski olan bu affetmenin bile affedilmesi gerekecektir” (Derrida, *Pardoner*, 9–10).

yaşayanları, yani “batmaktan başka [*welche sich nicht bewahren wollen*] bir yaşam bilmeyenleri sever çünkü onlardır [*Untergehenden*] öte tarafa geçenler”⁴⁹ (Nietzsche, Z: 4 “Öndeyiş”). Armağan-verme bu yönünü, genel olarak erdemle paylaşır çünkü “erdem, batma istencidir” (Nietzsche, Z: 4 “Öndeyiş”).

Işığın hareketinde olduğu gibi armağan-verme hareketi de insanlar ve yerler arasında ayırım yapmaksızın her yere eşit oranda yayılarak, kendi kaynağından taşar ve başkasına doğru ilerler. Işığın parlaması metaforu, armağan-vermenin bireysel benliği toplumsal, politik ya da ahlaki sınıflandırmalardan ayırarak onu başkasıyla ilişkiye açmak için merkezsizleştirdiğini gösterir. Aslında armağan-verme, hiçbir ayırım tanımayan, Nietzsche’nin “tüm geri kalanların harcanması pahasına [*auf Kosten*] uygulandığı için barbarlık olarak adlandırdığı” Hristiyan “Tanrı sevgisi”nin tersine, ölçsüz ve kapsayıcı bir sevgidir (Nietzsche, İKÖ 67). Armağan-verme, Hristiyan

⁴⁹ Gooding-Williams, armağan-verme erdeminde bedenın yeniden canlanışını görürken, ben bu erdemde bireyin başkalarıyla ilişkisinin alternatif bir kavranışını görüyorum. Gooding-Williams’ın gözünde armağan-verme erdemi öncelikle benliğin kendisiyle ve bilhassa bedensel tutkularıyla ilgilidir: “Armağan-verme erdemi, şimdiye kadar yok edilmek istenen tutkular için bedende bir yer bulma erdemidir” (Gooding-Williams, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*, 125). O ayrıca benliğin “bedeni yeniden canlandırmak için son insanın deneyimleyemediği bir tutku kaosuna girmesi gerektiğini öne sürer. Daha kesin olarak söylenirse benlik, çileci istenciden tutkularını yok ederek vazgeçmeli (yani onlara egemen olmalı, yok ederek işlevsel hale getirmelidir) ve böylece tutku kaosuna “girmelidir” (a.g.e.). Bu itibarla, armağan verme erdemine sahip olmak, önceden bastırılmış bazı tutkuları birleştirerek benliğin ve bedenın dönüşümüne yol açar (a.g.e., 67). Her iki yorum da Gooding-Williams’ın anladığı anlamda benliğin “batışı” olduğu ölçüde birbirini tamamlayabilir, benim anladığım anlamda ise başkasına doğru “geçiş”in koşulu olarak düşünülebilir. Karşı bir görüş için bkz. Alexander Nehamas, “For Whom the Sun Shines: A Reading of Also sprach Zarathustra,” der. Volker Gerhardt (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 165–90.

“Tanrı sevgisi”ni aşar. “İyinin ve kötünün ötesinde” bir sevgidir (Nietzsche, İKÖ 153).

Hıristiyanca sevgi ile armağan-veren sevgi arasındaki fark, Zerdüşt’le ermiş arasında geçen konuşmada oldukça önemlidir (Nietzsche, Z: 2 “Öndeyiş”). Ermiş, Zerdüşt’e dağdan neden indiğini sorduğunda Zerdüşt şöyle yanıt verir: “Seviyorum insanları” (Nietzsche, Z: 2 “Öndeyiş”). Ermiş kendisini yalnızlığa götürenin insan sevgisi olduğunu hatırlar. Ermiş için insan sevgisi geçmişte kalan bir şeydir; yalnızlıkta Tanrı sevgisini bulur. Konuşmanın bu noktasında Zerdüşt, ermişin insanlara duyduğu sevgiden uzaklaştığını fark ettiğinde, insanları armağan-verme erdemine çeker ve hemen ardından şunu ekler: “Sevgiden bahseden kim? İnsanlara bir armağan getiriyorum ben” (Nietzsche, Z: 2 “Öndeyiş”).⁵⁰ Bununla birlikte ermişin Tanrı sevgisi, onu insanlardan ayırıp artık onlara ihtiyacı olmadığını doğrularken, armağan-verme sevgisi Zerdüşt’te farklı bir değişime [*Verwandlung*] neden olur (Nietzsche, Z: 1,2 “Öndeyiş”). Bir bireyin kendine-yeterli olabileceği inancını aşmasına ön ayak olur. Zerdüşt bundan böyle, tek başına kendine yeterli-olmanın dostluktan daha yüksekte bir yerde olduğuna inanmaz (§B 61).⁵¹ Armağan-verme erdemi, Zerdüşt’ü yalnızlığından sıyrılmasına ve başkasına, başkalarıyla bir armağan-verme ilişkisine girme

⁵⁰ Zerdüşt’ün inşisinin, insanın bir şekilde eksik ve dolayısıyla Zerdüşt’ün armağanına ihtiyacı olduğu inancıyla güdülenmediği konusunda Gooding-Williams’la hemfikirim. Bilakis Gooding-Williams haklı olarak, Zerdüşt için insanın ne olduğunun (kusurlu ya da kusursuz) değil, başka ne olabileceğinin önemli olduğunu savunur (Gooding-Williams, *Zarathustra’s Dionysian Modernism*, 62).

⁵¹ Nietzsche, kendine-yeter yalnız birey mitini, başkasıyla ilişkinin tartışmasız olduğuna yönelik naif inanca kapılmaksızın aşar. Başkasıyla ilişki, yalnızca uzunca süren yalnızlıktan sonra olanaklıdır. Bu anlamda dostluk, esasen yalnızlık deneyiminden geçmiş olanlar arasındaki bir ilişkidir zira yalnızlık, Shapiro’nun da öne sürdüğü gibi başkasıyla yamyamca (ÇGÖ 348), asalakça olmayan bir ilişkiye atılacak ilk ve kaçınılmaz adımı oluşturur. Bkz. Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*

ihtiyacının olumlanmasına götürür. Fakat bu ihtiyacın olumlanmasını yanlış anlamamak gerekir: Zerdüşt, armağan almak için uzatılan ellere ihtiyacı olduğunu haykırdığında, söz konusu ihtiyacı, sadaka verenlerin ya da sadaka verecek kadar fakir olanların muhtaçlıklarıyla karıştırmamak gerekir. Zerdüşt, hiçbir sadaka vermediğini tasdik eder: “O kadar fakir değilim” (Nietzsche, Z: 2 “Öndeyiş”). Aksine Zerdüşt, yoksulluğunu, verebilecek olmasında görür: “Ellerimin hiç durmaksızın armağan vermesidir benim yoksulluğum” (Nietzsche, Z: “Gecenin Şarkısı”).

Zerdüşt, güneşi överken ondan “büyük ve zengin yıldız” olarak bahseder ve armağan-vermenin her zaman ve yalnızca benliğin bolluğu, fazlalığı ve bolluğuyla (*Überfluss*) gerçekleştiğini gösterir. Zerdüşt bu düşünceyi, “tıpkı fazla bal toplamış ve onu almak için uzanan ellere ihtiyaç duyan bir arı”yla kendisini karşılaştırırken örneklendirir (Nietzsche, Z:1 “Öndeyiş”).⁵² Zerdüşt doygunluğa (*Überdruss*) ulaşır; pek çok zenginlik biriktirir ki bundan zenginliklerin dağıtılması, verilmesi amaçlanmaktadır. Zerdüşt’ün doygunluktan acı çekmesi, vermek isteyen, yani zenginliklerini zapt edecek kadar sıkı olan sınırları tahrip eden birinin sabırsızlığını yansıtır.

Dolup taşma (*überfließen*) ve batma (*untergehen*) olarak armağan-verme düşüncesi, armağan-vermenin yalnızca nesnelerin mübadelesi ya da öznelar arasında bir mübadele olarak anlaşılamayacağını değil, adaletin de sözleşmeye dayanan bir temelde düzenlenemeyeceğini gösterir. Sonuç olarak, başkasına akıp giden şey, özne ya da nesnenin statüsüne indirgenmeye direnen bir şeydir.⁵³ Armağan-verme, nesnelerin mübadelesi

⁵² Daha sonra “Bal Adağı”nda hayvanlar, Zerdüşt’ü haddinden fazla iyiye sahip, “daha sarı ve daha karanlık olan” birisi olarak tarif ederler. Zerdüşt bunu doğrular: “Kanımı daha yoğun, ruhumu daha sakin yapan damarlarımdaki bu baldır”.

⁵³ Derrida, özne ve nesnenin var olduğu yerde armağanın dışarıda tutulacağını iddia eder (*Given Time: 1. Counterfeit Money*, 24).

olarak anlaşılamaz çünkü asıl vermek, kişinin sahip olduğu şeyden ziyade kendisini vermesi anlamına gelir. Zerdüş bu arzuda, havarilerinde ifadesini bulan vermeyi görür:

Gerçekten sizi çok iyi anlıyorum, havarilerim: Siz de benim gibi armağan-veren erdeme ulaşmaya çalışıyorsunuz... Kurban ve armağan olmaya susamışsınız siz ve bu nedenle tüm zenginlikleri ruhunuzda toplamaya susamışsınız (Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”).⁵⁴

Armağan-verme, bir kişinin yaşamını feda etmeye, “erdem uğruna yaşamaya ve artık yaşamamaya” hazır olmasını varsayar (Nietzsche, Z:4 “Öndeyiş”; ayrıca bkz. ve krş. PA “Çarpışmalar” 38). *Çeşitli Görüşler ve Özdeyişler*’de Nietzsche, ahlaki ya da ahlak-dışı olsun her eylemin, benliğin katılımını varsaymasından ötürü kendini-feda etme olup olmadığını bilmek ister:

Fedakârlığın, ahlaki eylemin simgesi olduğunu mu düşünüyorsunuz? – Fakat ister en kötüsü ister en iyisi olsun üzerinde düşünülerek [*Überlegung*] yapılan her eylemde bir fedakârlığın olup olmadığını kendinize sorun (Nietzsche, ÇGÖ 34).

Nietzsche, armağandan defalarca bir feda etme olarak söz etse de onun bu görüşünü, Hıristiyanlığın kendini-feda etme olarak ahlaki iyi eylem anlayışından ayırdığını not etmek önemlidir (Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”).

Böyle Söyledi Zerdüş’ün “Bal Adağı” bölümünde Zerdüş, feda etme hakkında konuşmasının yalnızca “hile” (*List*) olduğunu itiraf eder: “Ne adağı? Bana armağan edileni saçıp savururum, bin elle savururum ben; nasıl olur da adak vermek diyebilirim ben buna? (Nietzsche, Z: “Bal Adağı”). Hıristiyanlıktaki anlamıyla saçıp savurma ve feda etme arasındaki temel fark, ilkinin egoizmle, ikincisinin de benliksizlikle tayin

⁵⁴ Bkz. ve krş.: “Severim batmak ve kurban olmak için önce yıldızların ötesinde bir neden aramayanları, yeryüzü bir gün üst-insana ait olsun diye kendilerini yeryüzüne kurban edenleri” (Z:4 “Öndeyiş”).

edilmesidir.⁵⁵ Saçıp savuran kişi, kendisiyle dolu ve bu yüzden armağan yönünden zenginken, kendini feda eden kişi, benliksiz ve bu yüzden de armağan edecek bir şeyi olmayanıdır. Nietzsche'nin hayıflandığı şey:

İnsanda büyük olan her şeyin, benliksizlik, başkasının ya da başka bir şeyin uğruna kendini-feda etme olarak yorumlanmış olması ve bilgi insanında, sanatçıda bile kişi olmaktan çıkmanın en büyük bilgi ve yeteneğin nedeni olarak sunulmuş olmasıdır (Nietzsche, GI 296).

Zerdüşt, “bir eylemi iyi yapanın bencilce olmaması” düşüncesini reddederek, havarilerine “annenin çocukta oluşu gibi benliğin eylemin içinde olmasını ve erdem sözünün de bu olduğunu” öğretir (Nietzsche, Z: “Erdemliler Üzerine”). Hristiyan komşu sevgisinde örneğini bulan “benliksizlik” düşüncesinin ardında saklı olan şey, benlikten yoksun olma, yoksullaşmış bir benliktir: “Kendinizden komşunuza kaçıyorsunuz ve bundan da bir erdem yaratmak istiyorsunuz: Fakat ben, ‘benliksiz’ oluşunuzu tamamen görebiliyorum” (Nietzsche, Z: “Komşusunu Sevmek Üzerine”). Onların komşu sevgisi, kendi içsel boşluklarını telafi etme girişiminden başka bir şey değildir. Aksine komşu sevgisi, bir eylemin benlikten yoksun oluşu (*selbstlos*) değil, o eylemi erdemli olmak bakımından ayıran şeyin benlikle dolu olmasıdır. Zerdüşt, havarilerinin bencilliğini, “hazinelere ve mücevherlere” doymak bilmezcesine ulaşmaya çalışmalarını, “sağlıklı ve kutsal” bir bencillikle her şeyi kendilerine, içlerine çekmelerini över çünkü bu tür bir egoizmin, “armağan-verme isteğine” duydukları doymak bilmez arzudan ayrılamayacağına inanır. Saçıp savuranın egoizmini ayırt edici kılan şey, başkasını zenginleştirmek için kendisini merkezsizleştirip tahrip eden benliğin aşırı dolup taşmasına ve patlamasına yol açmasıdır (Nietzsche, PA “Çarpışmalar” 44).

⁵⁵ Armağan-verme ve Hristiyanlığa ait kendini-feda etme fikri arasındaki fark hakkında bkz. Lampert, *Nietzsche's Teaching*, 78–79.

Nietzsche, benliğin, saçıp savuranın eyleminde dolup taşmasını, kendi yatağından taşan bir nehrin doğal hareketiyle karşılaştırır. Her iki hareket de “istemsizdir [*unfreiwillig*]”; onlar, yönelimsel bir özneye, bilinçli bir karara ya da istençli bir eyleme geri götürülemezler. Nietzsche, tüm yapıtlarında, hayvan unutulması bakımından; armağan-vermenin kaynağında bir yönelimin, bir bilincin ya da bir nedenin yokluğunu belirtir. “Öndeyiş”de Zerdüşt, armağan-verme ve unutulma arasındaki yakın ilişkiyi doğrular: Severim ruhu dolup taşanı, bu yüzden de kendisini unutanı ve her şeyi içinde taşıyanı: böylelikle her şey onun batışı olur (Nietzsche, Z:4 “Öndeyiş”). Bu konuda Nietzsche’yle mutabık olan Derrida, armağanın “yalnızca aşırı unutmaya ya da unutulmanın aşırılığıyla gerçekleşebileceğinde ısrar eder.”⁵⁶ Armağan-vermenin unutmaya dolaysız ilişkisi, armağan-vermede “rol oynayan” ya da aktif olan şeyin hayvan unutulması olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla Nietzsche için ve belki de Derrida için de armağan-verme, bir insan erdemi olmaktan çok hayvan erdemi olarak anlaşılmalıdır. Armağan-verme olanağı, başka bir şeye, kendisinden daha başka bir şeye dayanır: bireyin, başkalarıyla armağan-verme ilişkisine dâhil olmasına izin veren yaşam dolu bir kuvvet olarak hayvanın başkalığının geri kazanılmasına.

Armağan-Verme Erdemi ve Mesafe

Sonuç olarak armağan-verme erdemi, adaletin her ikisini de özgürleştirdiği ve bu nedenle de sahiplenici olmayan ben ve başkası arasındaki bir ilişkidir. Armağan-verme, benliğin, hükmetme ve sahip olma arzusundan bağımsız olan başkasına akmasını tesis eder. Altın imgesi, bu düşüncüyü dile getirir çünkü armağan-vermede olduğu gibi “parlıtısı yumuşaktır”

⁵⁶ Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 101–2.

(Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi”). Adalet sıklıkla insanları bir arada tutan şey olarak düşünülmüştür oysa Nietzsche’nin anladığı anlamda adalet, benliği başkasının birlik iddiasıyla belirlenmekten koruyan mesafeyi kuran şeydir. Armağan-verme, “erdemde saygı duyulacak bir şeylerin olduğuna yaslanan bir mesafe ilişkisini” (Nietzsche, Gİ 317) korumaya ihtiyaç duyan “utancı” (Nietzsche, Z: “Gecenin Şarkısı”) yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalma bilinciyle işlediği için yumuşaktır. Bu itibarla armağan-verme, hem vereni hem de alanı, erdemle küçültmekten korur (Nietzsche, Z:1-3 “Küçülten Erdem Üzerine”). Armağan-veren, başkasına, onun ulaşılmaz ayırt ediciliği ve indirgenemez tekilliğinden dolayı bir mesafe ve saygıyla (*Ehrfurcht*) yaklaşır. Armağan-verme bu nedenle karşılıklı ve simetrik ya da ortak paylaşım üzerine kurulu bir mübadele değildir çünkü bu mübadele ilişkisi, başkasını bu ilişkide tutmaya çalışır. Buna karşılık Nietzsche’ye göre armağan-verme, doğası gereği başkasıyla birleştirici olmayan bir ilişki kurduğundan ve tam da bu nedenle başkasıyla adil bir ilişkinin temelidir.

Nietzsche, komşuluğun yakınlığında bir sahip olma ve kendine mal etme hilesi gördüğü için, sen ve benin yakınlığı ve özdeşliğini, kaynaşması ya da yer değiştirmesini kabul etmek yerine ben ve başkası arasındaki mesafeyi korumayı öğütler. Bu tür bir sahiplik ve mülkiyet arzusu, “herkese kendi hakkına düşeni verme” biçimindeki Platoncu adalet düşüncesinin ardında saklanır. Nietzsche, Platon’a bir sözcük oyunuyla karşılık verir: “Fakat adil olmayı tümüyle nasıl düşünebilirim ki? Nasıl herkese hakkına düşeni verebilirim? Şu kadarı benim için yeterli: Herkese kendi hakkıma düşeni veriyorum” (Nietzsche, Z: “Engereğin Isıngı Üzerine”). Nietzsche’ye göre sahip olma arzusu, “insanların aşk olarak adlandırdıklarının” arkasında saklıdır:

Bizim komşumuzu sevmemiz – yeni bir *mülkiyete* yönelik tutku değil midir?... Birini kederliyen gördüğümüzde, onu sahiplenmek için bu fırsattan seve seve yararlanınız; örneğin iyilik yapma

ve yardımseverlikte de böyle olur ve yeni bir mülk edinme arzusu “sevgi” olarak adlandırılır ve ona göz kırpan, bir fetih beklentisindeki gibi sevinç duyar (Nietzsche, ŞB 14).

Nietzsche, Hristiyan komşu sevgisi nosyonuna karşı, dostlar arasındaki sevgiyi savunur. Dostlar arasındaki sevgi, “iki insanın birbirine duyduğu aç gözlü arzuyu aşar ve yeni bir arzu ve ihtirasa, onların üzerinde daha yüksek ideal bir susuzluğun paylaşımına”, yani dostluğa doğru ilerler (Nietzsche, ŞB 14). *Böyle Söyledi Zerdüş'te* Nietzsche, bu düşünceye, dostluğun reçetesini vererek döner. Komşu sevgisinin panzehiri olarak “komşudan kaçmayı ve en uzaktakini sevmeyi [*Fernsten-Liebe*]” öğütler (Nietzsche, Z: “Komşusunu Sevmek Üzerine”).

Nietzsche’de armağan veren ve alan arasındaki “mesafe ilişkisi”, birbirlerine daha büyük bir erdem uğruna meydan okuyan karşıtların agonistik bir mücadelesi olarak anlaşılan dostluk formuna bürünür.⁵⁷ Dostlar arasındaki agonistik karşılaşmada esas olan kazanmak değildir. Rakipler ortadan kaldırılmaz, olumlanırlar. Kavgaları, güvensizlik ruhuyla yüklü olmayıp, onurlu, sevilen ve saygı duyulan bir rakibe karşı gösterilen saldırganlığı açığa vurur:

Kahramanca olan, insanın büyük bir şeyi, kendisini başkasının önünde başkalarıyla rekabet içinde hissetmeden yapmasına dayanır. Kahraman, ıssız [*Einöde*] ve çiğnenmez kutsal sınır bölgesini [*un-*

⁵⁷ Küçülten erdeme sahip olanların aksine dostun minnettarlık ve intikam pratiği şu fikirde örneğini bulur: “Minnettarlık ve intikam. – Güçlü olanın [*der Mächtige*], minnettar olmasının nedeni şudur: Ona iyilik [*Wohltäter*] yapan, yaptığı iyilikle [*durch seine Wohltat*] güçlü olanın alanını ihlal etmiş ve oraya girmiştir; bir karşılık olarak [*Vergeltung*] şimdi, o da minnettarlıkla iyilik yapanın [*Wohltäters*] alanını ihlal etmektedir. Bu, intikamın [*Rache*] daha ılımlı bir biçimidir. Minnettarlığın tatmininden [*Genugthung*] yoksun kalan güçlü kişi, kendisini güçsüz biri olarak gösterecek ve bundan böyle öyle değerlendirilecektir. Bu nedenle aslında güçlü olanlar anlamına gelen iyi insanlardan meydana gelen her topluluk, minnettarlığı ilk görevler [*Pflichten*] arasına koyar” (İPİ 44).

betretbaren Grenzbezirke], nereye giderse gitsin hep yanında taşır (Nietzsche, GvG 337).⁵⁸

Dostluk, tekillikleri ortaklaştıran bir ilişki değildir. Dostların paylaştıkları şey, onları ayıran şeydir. Paylaştıkları şey, paylaşamaz olan şeydir. Dostluk, başkasının sevgisini ifade eder; sen ve beni kaynaştırmaya ve karıştırmaya izin vermeyen sevgiyi.⁵⁹ Dostluk, iki tekillikten her birinin indirgenemez bir biçimde farklı olduğunu olumlayarak dostların çoğulluğunu korur.⁶⁰ Dostlar birbirlerine aynı anda hem en yakın (*gegen*) hem de en uzak (*gegen*) olmaları anlamında birbirlerinin karşısındadır. Dostluk, farkı ve mesafeyi aynı anda hem korur hem de aşar. Bu nedenle, dostların yakınlığını ve birbirleriyle ilişkisini ortaya koyan şey, yakınlaşma biçimleri değil, birbirlerinden ayrı olma biçimleridir (Nietzsche, ÇGÖ 251).⁶¹

⁵⁸ Nietzsche'nin, bir yazarın okuyucusuna armağan olan yazılarının, okuyucusu üzerinde bir zafer değil, her zaman okuyucusunun kendisi üzerinde bir zaferi ifade etmesi gerektiği görüşünü göz önüne almak gerekir: "Daima zafer kazanmak için yazmak gerekir... Yazmak, insanın kendisini aşması [*Überwindung*], başkalarının yararına olmak üzere aktarılmalıdır; fakat yalnızca bir şeyi hazmedemeyerek yazan hazımsız yazarlar vardır... İstmeden [*Unwillkürlich*] kendi kızgınlıklarıyla [*ärger*] okuyucuyu da kızdırmaya [*Verdruss zu machen*] ve bu şekilde onlar üzerinde baskı kurmaya çalışırlar; başka bir ifadeyle, onlarda zaferi arzularlar fakat başkalarına karşı" (ÇGÖ 152).

⁵⁹ "İyi bir dostluk, başkasına kendimize gösterdiğimizden daha fazla saygı gösterdiğimizde, onu da kendimizden fazla olmasa da sevdiğimizde ve birlikteliği [*Verkehrs*] kolaylaştırmayı bildiğimizde ve buna yakınlığın hafifliğini ve zerafetini eklediğimizde, gerçek yakınlıktan ve "Ben" ve "Sen"i karıştırmaktan sakındığımızda ortaya çıkar" (ÇGÖ 241).

⁶⁰ "Sevgi ve İkilik (İki olmak) [*Zweiheit*]. – Sevgi, başkasının bizden farklı ve zıt yaşadığını, hissettiğini ve eylediğini anlamak ve buna sevinmek değil midir? Sevgi, bu zıtlara [*Gegensätze*] köprü kurmaksa bunları inkâr [*aufheben*] etmemeli, kaldırmaya [*leugenen*] çalışmamalıdır. – Hatta kendini sevmek, tek bir kişide birbirine karışmayan ikiliği (ya da çokluğu) [*Vielheit*] varsayar.

⁶¹ "Ayrılrken [*Scheiden*]. – Bir ruhun, başkasına nasıl yaklaştığında değil, ondan nasıl uzaklaştığında anlarını başkasına yakınlığını [*Verwandschaft*] ve ilişkisini [*Zusammengehörigkeit*]" (ÇGÖ 251).

Dostlukta ve ustalıkta [*Meisterschaft*] İnsanlık – “Sen sabaha doğru gidiyorsun ben akşama doğru ilerleyeceğim” – Böyle hissetmek, başkalarıyla daha yakın ilişkilerde insanlığın yüksek işaretidir. Bu duygu olmaksızın her dostluk, her çıraklık ve öğrencilik önünde sonunda ikiyüzlülüğe dönüşür (Nietzsche, ÇGÖ 231).

Zerdüşt’ün havarilerinden ayrılması, bu düşüncenin bir örneğidir (Nietzsche, Z:3 “Armağan-Verme Üzerine”). Dostları ayırt edici kılan şey, kendilerini herhangi bir otoriteye bağlamaları değil, özgürlüklerini karşılıklı olarak paylaşp sunmalarıdır. Dostlar arasında egemen ilke, iyiliğin karşılıklı olması değil, gizli düşünce ve çıkarlar olmadan her birinin mutlak dürüstlüğüdür. Dostları birbirine bağlayan şey, kendilerini aşmalarını güdüleyen armağan-vermedir.

Bu nedenle armağan-verme erdemi, tüm erdemler gibi, her şeyden önce “savaştan ve zaferden hoşlanmaktır” (PA “Çarpışmalar” 38) ve aslında acıyı, mücadeleyi ve güç için çabalamayı varsayar:

Hoşnutluk [*Zufriedenheit*] değil, daha fazla güç [*Macht*]; barış hiç değil, savaş; erdem değil, yetenek [*Tüchtigkeit*] (Rönesans tarzı erdem, *virtù*, moralinsiz erdem) (Nietzsche, D 2).

Nietzsche, armağan-verme erdemini “tüm şeyleri yönetme” istencinden ayrılamaz olan bir “güç” (*Macht*) ve “hâkim düşünce” (*herrschender Gedanke*) olarak betimler (Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi”; bkz. ve krş. Z: “Kendini Aşmak Üzerine”). Zerdüşt bu istenci, “tüm değerlere bir hırsız olarak yaklaşan” havarilerinde görür; onlar, yalnızca “kendi pınarlarından [*Borne*] sevgilerinin armağanları olarak geri aksınlar diye “her şeyi kendilerine doğru çekerler [*zwingt*]” (Nietzsche, Z:1 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”). Nietzsche, onların güç istencini, “yağmalayamadıkları için çalan küçük erdemlilerin [*Menschen*]” güç istenciyle karşılaştırır: “Ve sizin almanız, çalmak gibidir, siz küçük erdemliler; fakat dolandırıcılar arasında bile şu onur geçerlidir: “İnsan yalnızca yağmalayamadığında çalmalıdır” (Nietzsche, Z:3 “Küçülten Erdem Üzerine”). Erdemliler, “yeryüzüne yeni bir anlam” verme

görevine karşı duran değerlerin yaratıcılarıdır (Nietzsche, Z:2 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”).⁶² Bu görev, onların, yerlerini yenilerine bırakan ve eski levhaları kıran gözüpük ve “savaşçı” olmalarını gerektirir. Fakat armağan-verme erdeminde yansıyan güç mücadelesi, başkaları üzerinde bir güç mücadelesi değildir. Aksine, armağan-verme erdemi daha büyük bir özgürlüğe yönelik bu tür güç ve hükmetme formlarını aşar.

Nietzsche’ye göre başkasının özgürlüğüne ilham veren bağ, kendisini bir yaşam ve düşünce örneği biçiminde sunarak elde edilir. *Böyle Söyledi Zerdüşt*’te Nietzsche, bu bağın Zerdüşt’ün armağan-verme erdeminin ufku olduğunu anlatır (Nietzsche, Z: “Selamlaşma”). Zerdüşt, başkalarına kendisini nasıl yükselttiğini göstererek ilham verir. Amacı, başkasına doğrudan doğruya bir mesajı dayatmak değil, takdire değer bir yaşam biçimi imgesi sunmakla yetinmektir, öyle ki bunu görecektik gözlerle sahip olanlar aynı zamanda alacak ellere de sahip olanlardır. Kendini iyileştiren hekim figürü bu düşünceleri örnekler: “Hekim, yardım et kendine; ancak böyle yardım edersin hastana da. Kendini iyileştireni gözleriyle görmesi en iyi yardımdır ona (Nietzsche, Z:2 “Armağan-Verme Erdemi Üzerine”). Armağan-verme, başkasında bağımlılık değil, özgürlük yaratır; böylece hem sadaka vermeyle hem de dilenmeyle çelişir: “Fakat dilencileri tamamen ortadan kaldırmak gerekir. Sahiden, onlara bir şey vermek de vermemek de sınır bozucudur (Nietzsche, Z: “Merhametliler Üzerine”; ayrıca bkz. Z: “Son Akşam Yemeği”). Sadaka vermek ve dilenmek, verenlere ya da daha doğrusu armağanlarıyla zehirleyenlere bağımlı olacak biçimde alanları mecbur eden uygu-

⁶² Nietzsche’nin felsefesinde yeryüzünün anlamının önemi hakkında bir tartışma için bkz. Gary Shapiro, “Beyond Peoples and Fatherlands: Nietzsche’s Geophilosophy and the Direction of the Earth,” *Journal of Nietzsche Studies* 35 (2008): 9–27; ve Adrian del Caro, *Grounding the Nietzsche Rhetoric of the Earth* (Berlin: De Gruyter, 2004).

lamalardır. Sonuç olarak bu uygulamaların hayırseverliliği, armağan-vermeyi gerçekleştirmez.

Armağanın bir güç, hükmetme ya da temellük etme, sömürme mantığının parçası olmaması için armağan-verme erdeminde fark etmeden arkada bırakmanın olması gerekir. “Tanımayı talep etmemesi” erdemin işaretidir (Nietzsche, Gİ 317). Armağanlar veren Zerdüşt figürü, bu düşünceyi havari-lerine hitap ederken şöyle anlatır: “Dostlara bir dost olarak armağan vermeyi severim. Fakat yabancılar ve zavallılar ağacının meyvelerini kendileri toplasınlar; bu onları daha az utandırır” (Nietzsche, Z: “Merhametliler Üzerine”).⁶³ Bir armağanın var olması için verme ve almanın ya veren ya da alan tarafından fark edilmemesi gerekir. Ağaç ve ağacın meyvelerinden toplama imgesi, armağan verenin fark edilmeden armağan verdiği için utanmaya, küçük düşürmeye ve hor görmeye neden olmaksızın bunu yaptığını gösterir (a.g.e.; ayrıca bkz. T 464). Derrida bu düşünceye uygun olarak gerçek bir armağanın ya affeden ya da affedilen için “armağan olarak ortaya çıkmaması gerektiğini” savunur.⁶⁴ Armağanın tanınması, anlamının ya da amacının fark edilmesi sorunu, “armağanın yok edilmesi sürecine her daim ön ayak olan” bir zamansallaştırma hareketini yansıtır: önceden kavrayan ya da anlayan koruma, tazmin, yeniden oluşturma, ileriye yöneliklik, beklenti ya da kaygı aracılığıyla.⁶⁵ Fakat bunun bir başka nedeni, Derrida’nın “haddinden fazla unutmama” ya da “unutmanın fazlalığı dediği şey”⁶⁶; ya da benim Nietzsche’de hay-

⁶³ Aynısı, hastalanmış olup adalet arayan için de geçerlidir. Nietzsche, Zerdüşt’ün konuşmaları aracılığıyla “eğer düşmanınız varsa yaptığı kötülüğü iyilikle ödüllendirirseniz bu onu utandıracaktır. Bunun yerine, onun da size iyi bir şey yapmış olduğunu kanıtlayın. Utandırmak yerine öfkele- nin. Ve birisi size küfredtiğinde hoşuma gitmez onun için dua etmek istemeniz. Siz de küfredin biraz, daha az!” (Z: “Engereğin Isırığı Üzerine”).

⁶⁴ Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, 13–14.

⁶⁵ a.g.e. 218

⁶⁶ a.g.e., 101-102.

van unutmalarıyla işaret ettiğim şey olmaksızın armağanın da olamayacağıdır.

Birinci bölümde hayvanlığın ve hayvan unutmalarının geri kazanılmasının, hayvana istemli bir geri dönüş işlemiyle karıştırılmaması gerektiğini öne sürmüştüm. Geri kazanma, sabır, hazır oluş, dikkatlilik gerektiren fırsata dayalı bir karşılaşma açısından anlaşılmalıdır ki böylece hayvanlık, karşılaşma vuku bulduğunda kavranabilsin. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te bu fırsata dayalı karşılaşmayı "büyük *Hazar*" olarak ifade eder (Nietzsche, Z: "Bal Adağı"). Zerdüşt'ün tıpkı güneş gibi batacağı anda bir olayın gelip çatmasını bekleyişi, armağanın bir olay olduğu ya da Derrida'nın ifadesiyle "bir olayın gelişti olmaksızın armağanın olmayacağı, armağanın şaşırtıcılığı olmaksızın da olayın olmayacağı"⁶⁷ düşüncesini örnekler.

Birinci kitabın sonunda Zerdüşt, dostlarından ayrılır ve yalnızlığına geri döner. Hala konuşacak ve verecek bir şeyleri vardır ve kendisine şunu sorar: "Neden vermiyorum ki? Cimri miyim ben?" (Nietzsche, Z: "En Sessiz Saat"). Vermesi gerekeni vermemesinin nedeni Zerdüşt'ün cimri olması değil, vermek için doğru zamanın henüz gelmemesidir. Zerdüşt bu anı, daha evvel "insanın hayvan ve üst-insan arasında olduğu "büyük gece" olarak tarif etmişti (Nietzsche, Z: "Armağan-Verme Erdemi"). Daha sonra, "Bal Adağı"nda hayvan dostlarının önerisine uyar ve bal adağını sunmak için dağa tırmanır. Dağa tırmandığında, iniş ve batış zamanının geldiğine ilişkin işareti beklediğini tasdik eder. Kendisini aynı zamanda hem sabırlı hem de sabırsız olarak, armağanlarla doymuş olarak tarif eder. Taşmak isteyen fakat nihayetinde akmasına neden olan şeyden yoksun bir kaba benzer (Nietzsche, Z:1 "Öndeyiş"). Zerdüşt hepsinin "büyük *Hazar*"a bağlı olduğunu bilir (Nietzsche, Z: "Bal Adağı"). Kendisini, "onun nasıl olsa geleceği ve geçip gitmemesi gerektiği" yönünde rahatla-

⁶⁷ a.g.e., 119.

tır... Büyük *Hazar*'ımız: büyük, uzak insan krallığımız [*Menschenreich*], bin yıllık Zerdüşt krallığı (Nietzsche, Z: "Bal Adağı). Zerdüşt'ün özgürlük ve adalet krallığında insanlar, birbirleriyle armağan-verme yoluyla ilişki kuracaklardır fakat armağan-verme olumsal bir olay olduğu için armağan-vermeyle vücut bulan özgürlük ve adalet, mutlak bir temelden yoksundur. Bu nedenle özgürlük ve adalet, kati olarak gerçekleştirilemez fakat bu amaca ulaşmak için savaşmaya istekli olanların üstlendiği açık-uçlu bir mücadeleye çağrıda bulunur.

5. Hayvanlık, Yaratıcılık ve Tarihsellik

Bu bölümde Nietzsche'nin tarih anlayışında hayvanlık ve hayvan unutmamasının önemini aydınlatmak için *Çağa Aykırı Düşünceler*'in [*Betrachtung*] ikincisi olan "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nı göz önüne alacağım.¹ Bu deneme üzerine yazılan son dönem literatürde, Nietzsche'nin hayvanlık ve hayvan unutmaması hakkındaki görüşlerine yönelik iki temel yorumlayıcı yaklaşım öne çıkar. İlk yaklaşım, hayvanın unutmamasını ve tarih-dışılığını, insanın hafızası ve tarihselliğiyle karşılaştırarak insan ve hayvan yaşamı arasındaki farkı vurgular. İkinci yaklaşım ise hayvanın unutmaması ve tarih-dışılığını insanın hafızası ve tarihselliğiyle ilişkilendirerek hayvan ve insan yaşamı arasındaki sürekliliği vurgular.² Benim yoru-

¹ Nietzsche'nin "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine"de hayvanlığa ve hayvan unutmamasına atfettiği önem ne bu metne ne de erken dönem yazılarına özgüdür. Geç dönem yazılarında, bilhassa *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de süreklilik arz eder. Bu bölümün daha önceki baskısı şu isimle yayımlanmıştır: "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*," Nietzsche-Studien 36 (2007): 169–200. Bu makaleyi, kitabın bu bölümünde yayımlanmasına izin verdiği için Dr. Gertrud Grünkorn'a teşekkür ederim.

² Bu ikinci yaklaşımın örnekleri şunlardır: Catherine Zuckert, "Nature, History and the Self: Nietzsche's Untimely Considerations," *Nietzsche-Studien* 5 (1976): 55–82; T. J. Reed, "Nietzsche's Animals: Idea, Image

mum, insan yaşamına ilişkin bir değerlendirmenin (*Betrachtung*) hayvan yaşamına ilişkin bir değerlendirmeden (*Betrachtung*) ayrılamayacağını savunan ikinci yaklaşım kapsamında yer alıyor. İnsan yaşamının ve insan hafızasının tarihselliği, hayvanın tarih-dışılığından ve unutmamasından ne tamamıyla ayrılır ne de ayrılabilir. Aslında her ikisi de insan yaşamını, yaşamın bütünlüğünün tarihsel hale gelmesinin bir örneği olarak ortaya koyarlar.

“Tarihin Yaşam İçin Yaranı ve Sakıncası”nın son dönem yorumcuları, çoğunlukla Nietzsche’nin unutma kavrayışını pek fazla dikkate almaksızın hafıza ve tarih kavrayışını vurguladılar. Bu denemeye ilgili yorumum, hafızadan ziyade unutmaya odaklanması anlamında yenidir. Nietzsche’nin bu denemesinin orijinalliğinin, hayvan unutmamasının insan hafızasına önsel olduğu ve yaşamın tümüyle unutma olduğu için tümüyle tarihsel olduğu tezinde içerildiğini öne sürüyorum.³

and Influence,” içinde *Nietzsche: Imaginary and Thought*, der. Malcolm Pasley (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978), 159–219; Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 232–309; Philippe Lacoue-Labarthe, “History and Mimesis,” içinde *Looking after Nietzsche*, der. Laurence Rickels (Albany: State University of New York Press, 1990), 209–31; Achim Geisenhanslücke, “Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches Kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung,” *Nietzsche-Studien* 28 (1999): 125–40. İlk yaklaşımın örnekleri olarak da şunlar gösterilebilir: Martin Heidegger, *Zur Auslegung Von Nietzsche’s Zweiter Unzeitgemässen Betrachtung*, cilt. 46, *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003); Jörg Salaquarda, “Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung,” *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 1–45; Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz* (Stuttgart: Reclam, 1988), 133–62; Herman W. Siemens, “Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche’s Early Thought,” *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 80–106.

³ Claude Lévi-Strauss, hafızanın unutmadan doğduğuna yönelik Nietzscheci bir bakış açısına uygun olarak “dünyayı, onun anlamını kavramadan ya da özünü değerlendirmeden araştırdığını, daha önceki deneyimleriyle bir ortaklık kurmadan önce yirmi yıllık bir unutmamanın gerekli olduğunu” iddia

Unutma, unutabildiğimiz için hatırlıyor olduğumuz anlamında hafızadan önce gelir, tersi değil. Bu yüzden insanı tarihsel yapan şey zannedildiği gibi hafızası değil, daha ziyade unutmamasıdır. Böylece, tarihsel olan tarih-dışı hafızayla unutmaya tarafından oluşturulur. Hayvan unutmaması, insan hafızasına dayanmaz; insan hafızası hayvan unutmamasına dayanır.

Yorumcular genellikle hafızaya daha büyük bir pay biçtikleri için Nietzsche'nin bir yorum sanatı olarak yeni tarihyazımı kavrayışında unutmamanın oynadığı merkezi rolü gözden kaçırmırlar.⁴ Benim hayvanlık ve tarihsellik arasındaki ilişki üzerine yaptığım okumada, tarihin bir yorum sanatına dönüşmesi, hayvan unutmamasının geri dönüşüne dayanır. Nietzsche'nin, tarihyazımının sanatsallığından ve tarih dışı hayvan duyarlılığından sorumlu olan hayvan unutmamasının, kendi kültürlerinin büyüklüğünden sorumlu olan Yunanlar tarafından örneklenildiğini savunduğunu öne sürüyorum. Nietzsche, insanın, ilkin kendisini hayvan olarak, unutan, tarihsel bir varlık olarak olumlaması, ikincileyin hafızasında yaratıcı bir yaşam kuvveti görmesi için onu yönlendirecek yeni bir farkındalığı, öz-farkındalığı canlandırmak amacıyla insan hafızasını hayvan unutmamasıyla karşı karşıya getirir. Hayvan unutmamasına dair bu perspektif, hafızanın sanatsal bir güç (*Kunsttrieb*) olduğunu ortaya koyar. Sonuç olarak tarihyazımı, bilimden (*Wissens-*

eder (Claude Lévi-Strauss, *Triste Tropiques* [New York: Penguin Books, 1992], 44).

⁴ Brobjer'in Nietzsche'nin yapıtlarında tarih incelemesi ve yönteminin değeri hakkındaki görüşünü paylaşıyorum fakat onun "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine" hakkında yaptığı okumaya katılmıyorum. Brobjer, Nietzsche'nin bu yapıtının tarih incelemelerinin sert ve saldırgan bir eleştirisi olduğunu iddia ederken, ben bu yapıtın tarihin ve tarihyazımının yeni bir kavranışını karakterize ettiğini öne sürüyorum. Bkz. Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods," *Journal of the History of Ideas* (2004): 301-22 ve Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography," *History and Theory* 46 (March 2007): 155-79.

haft) ziyade, geçmişin olgusal temsilinden çok yorumuyla ilgili olan sanat çalışması (*Kunstwerk*) olarak anlaşılmalıdır.

İster *a priori* bir anlatı ve pozitivist bir bilim, isterse de tarihsel gerçekliğin realist bir temsili formunda olsun, hâkim tarih görüşünün, geçmişin gerçeğe uygun olarak yeniden oluşturulmasıyla ilgilenmesi gerektiğini vaaz ettiği bir dönemde, Nietzsche'nin tarihin bir sanat olduğuna yönelik çağa aykırı iddiası, tarih bilimlerinin bilimsel değeri sorunu üzerine bir tartışma başlattı. Bu süre giden tartışmada, tarih ve doğa bilimlerinin, genellikle farklı yöntembilimleri oldukları için birbirlerinden ayrıldıkları düşünülmüştür. Doğa bilimleri, fizik ve matematik bilimlerinin parçası olarak anlaşılırken tarih bilimleri, insan ve toplum bilimlerinin parçası olarak anlaşılmaktadır. Buna karşılık Nietzsche, tarih ve doğa bilimlerinin temel bir yanlış anlamaya yani yaşamın, dünyayı gerçekte olduğu gibi, nesnel olarak yeniden üreten rasyonel açıklamalar yoluyla şeffaf hale getirilebileceği inancına dayandırıldığını düşündüğü için onları bir araya getirir. Nietzsche, ister doğa isterse tarih bilimi olsun, herhangi bir bilimin “nesnellik” nosyonundan vazgeçmesi ve varsayımsal yorumlarla yetinmesi gerektiğini savunur; doğa ve tarih bilimlerinin gerçekten bilimsel ve nesnel olabilmesinin tek yolunun bu olduğuna inanır. Nietzsche'nin bu yeni anlayışı, her ne kadar bir sanatçının yapıtları bilimsel değil fakat sanatsal olsa da gerçekten etkin bir tarihin, bir tarihçininkinden ziyade bir sanatçının yapıtlarında bulunup bulunmadığı sorusunu doğurur.⁵

İlk olarak Nietzsche'nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası” adlı eserinde yaptığı hayvan unutmamasının can alıcı bir keşif olduğunu ve ikinci olarak hayvan unutmamasına dönüşün tarihe sanatsal bir yaklaşım sağladığını göstermek için hayvan unutmaması ile karşılaşmayla başlayacağım. Daha sonra, insanın

⁵ Nietzsche'de “gerçek tarih [*wirkliche Historie*] kavramı için bkz. Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire,” içinde, *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: PUF, 1971), 145–72.

hayvan unutmamasına neden ihtiyaç duyduğunun birtakım nedenlerini sunup hayvan unutmamasının sanatsal tarih nosyonunu ve bilhassa tarihyazımını meydana getirmesiyle nasıl bir bağı olduğunu göstereceğim. Nietzsche, 1886'dan 1888'e kadar olan dönemde, her kitabını yeniden yayına hazırladı ve yeni önsözler kaleme aldı. Bu önsözlerde Nietzsche, kitaplarını nasıl yazdığının hikâyesini ve onların nasıl okunmasını istediğini anlatır. Bu bölüm, "Bir Eleştiri Denemesi"ne odaklanarak Nietzsche'nin önsözlerinin bir yorumuyla sonlanıyor. Bu önsözlerin bize, Nietzsche'nin sanatsal tarihyazımını nasıl tasavvur ettiğinin bir örneğini sunduğunu öne sürüyorum.

Hayvanların Unutmasıyla Karşılaşma

"Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nda Nietzsche'nin hayvanlara yönelik yaklaşımı, hayvanları bilmeyi arzulayan bir bilim insanının değil, hayvanları tahayyül eden, onlarla ilgili düşüncelerinin bilimsel, rasyonel ve doğru olmasından ziyade imgesel, hayali ve fantastik olduğu bir şairin yaklaşımıdır.⁶ Nietzsche'nin – dün ya da bugünün anlamını kavrayamayan ve ne bıkkın ne de melankolik olan otlayan sürü imgesini tasvir ettiği – tarih üzerine denemesinin açılış sahnesinin şair Leopardi'den esinlenmiş olması tesadüfmüş gibi görünmüyor (TYS 1).⁷ Nietzsche'nin hayvan imgesi, kendisini bilim olarak

⁶ Hayvan yaşamına bu tür bir yaklaşımın çağdaş örneği için bkz. J. M. Coetzee, *The Lives of Animals* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999).

⁷ "Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist springt unher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig" (HL 1). Krş. Giacomo Leopardi: "O meine Heerde, die du ruhst, ich preise / Dich glücklich, dass erspart dir bleibt, zu erkennen / Dein Elend. Ach, wie muss ich dich beneiden! / .../Verständest Du zu sprechen, würd'ich fragen: / Sag mir, warum in

kavrayan bir tarihin olup olmaması gerektiği sorusunu, tıpkı Nietzsche gibi imgeler ve yanılsamalardan ilham alıp almaya-
cağı ya da kendisini unutmaya bırakıp bırakmayacağı ve bir
sanat, bir yorum sanatı olup olmayacağı sorusunu gündeme
getirir. Dahası, gerçeğe ve bilgiye değil, düşlerin, yanılsamala-
rın ve imgelerin aslında gelecek yaşamın artıncı ve canlandı-
rıcı taşıyıcıları olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Ve
son olarak, metnin başından itibaren tarihin ve hafızanın
sanatsal dönüşümlerinin, insanın hayvan-oluşuna bağlandığı-
nı ortaya koyar.

Nietzsche, şairin hayvan imgesini takip eder ve hayvanın
unutma dünyasındaki pastoral mutluluğu üzerinde düşünür-
ken hafıza dünyasındaki insanın trajik acısının resmini ironik
bir biçimde çizer. İnsanlar, hayvanları ve onların doğayla
uyumlu birliklerini gizlice takdir edip mükemmel, dürüst,
güzel ve masum oluşlarını kıskanarak onlar gibi mutlu yaşa-
mak isterler. Fakat hafıza ve hafızaların dünyasına bağlı olan
unutmanın mutluluğu, insan olmayı, hatırlamayı, konuşmayı,
akıl yürütmeyi öğrenen ve hayvan olmayı, unutmayı, susmayı,
hissetmeyi ve sezmeyi unutan hayvana sonsuzca uzak görü-
nür. Hayvanınkiyle karşılaştırıldığında insanın mutluluğu olsa
olsa *Heiterkeit*'in bir hilesi, hayvan mutluluğunun bir yanılsa-
ması ve simulakrumu olabilir. Dahası, insanın kendini üstün
görmesinden gelen gururu şimdi pek insanca görünür ve
onur ve iftihardan ziyade utancın bir kaynağıdır, zira hayvan-
dan üstün olma, insanın görelî üstünlüğü değil, görelî yarala-
nabilirliğidir. Nietzsche'nin hayvan imgesini yeniden kurması,
antropos'u merkezsizleştirir ve dünyanın insan merkezli imge-
sini sorunsallaştırır. Bu yerinden edici perspektiften insan
hafızasının egemenliği, bundan böyle insanların hayvanlara
ve hayvan unutmalarına üstünlüğünü kabul etmez ve hatta

Ruhe, / In müssigem Behagen / Das Thier sich freut, mich aber / Befällt
der Überdruß, sobald ich ruhe?" (Giacomo Leopardi, 1866) Gerhardt'tan
alıntı, *Pathos und Distanz*, 91-95.

insanları kuvvetsizleştirir ve arzuladıkları yaşamlarını daha az üretilebilir hale getirir.

Mutluluk ve unutmaları söz konusu olduğunda, hayvanlar çocuklara benzer. Hayvanların çocuklara benzetilmesi, insanların hayvanlıklarını ve unutmayı yitirmiş hayvan olduklarını – tıpkı çocuk masumiyetlerini ve mutluluklarını yitirmelerinde olduğu gibi – ortaya koyar. Hayvanlarla karşılaşma, insana bu geri çevrilemez kaybı hatırlatır. Bu karşılaşma, nostaljik özlemle, kayıp bir çocukluğa, “kayıp bir cennete” dönme arzusuyla doludur (Nietzsche, TYS 1).⁸ Nietzsche, bu fanteziyi naif ve romantik bulduğu için reddeder. *Yunanların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtında da söylediği gibi “başlangıçlara gitmek, her yerde barbarca olanı beraberinde getirir” ve başlangıca her dönüş bu nedenle yatıştırıcı ve rahatlatıcı olmaktan çok korkutucudur (Nietzsche, YTF 1).⁹ Hayvanlar ve çocukların unutulması yaşam için vazgeçilmez olsa da sekteye uğratılmayı gerektirir çünkü insanlar geçmişin hafızası ve bilgisine ihtiyaç duyarlar. İnsanın tarihe ihtiyaç duymasına rağmen Nietzsche, insanın hayvan başlangıcının insana ait temel ve gerekli bir şeyi, kaybettiği ve kendi yaşam formunun geleceğini iyileştirmek için kurtarması gereken bir şeyi açığa çıkardığı inancına tutunur.

Tarihsellik, Acı ve Mücadele

Hayvanlar tarih-dışı yaşarlar ve tümüyle mevcut anda soğurulur ve onunla özdeşleşirler. Oluşun hareketiyle bir olurlar. Geçmişin acısını çekmezler ve gelecek onları korkutmaz.

⁸ “Bu yüzden otlayan bir sürüyü ya da tanıdık bir çevrede henüz yakasından sıyrarak bir geçmiş olmayan ve geçmişle geleceğin sınırları arasındaki mutlu körlükte oynayan bir çocuğu gördüğünde kayıp bir cenneti anımsamış gibi duyulanır” (TYS 1).

⁹ Nietzsche’de bu görüşün daha sonraki bir örneği için bkz. PA “Çarpışmalar”.

Nietzsche'nin resmettiği biçimiyle hayvanlar, yalnızca zamansız güzelliği ve şeylerin uyumunu sezinlerler. Dünyayı görüşleri, saf estetikdir. Nietzsche'nin daha sonra *Böyle Söyledi Zerdüş*te işaret ettiği gibi, hayvanlar için "her şey dans eder" (Nietzsche, Z:2 "İyileşmekte Olan"). Hayvanla karşılaşmada "insan kendisine şaşırır, unutmayı öğrenemediği ve sürekli geçmişe bağlı kaldığından: ne kadar uzağa ve ne kadar hızlı koşsa da zinciri de peşinden koşar" (Nietzsche, TYS 1). Hayvanın varlığının hafifliğinin yanında insanın yaşamı, ağır, çatlak, yırtık ve sağaltıma muhtaçtır. Unutamayan, geçmişin zincirini kıramayan insanlar, özgürlük ve mutluluğa bir tek unutmayla ulaşılabilirdiği için sağaltılamaz bir acı ve çırpınmanın içinde yaşamaya mahkûm olurlar. "Mutluluğu yaratan hep aynı şeydir: unutabilme [*Vermögen*] ya da daha bilimsel bir tarzda ifade edilirse, yaşamı süresince *tarih dışı* hissetme kapasitesi" (Nietzsche, TYS 1).

Nietzsche, insanın acı çekişinin kaynağını sorgulaması için acısını, hayvanın unutmasından gelen mutluluğunun karşısına koyar. Acı çekmek, anlaşılan o ki geçmişin belirli bir kavranışının sonucudur: İnsan hayvanının unutmaya ihtiyaç duyma biçimlerini göz ardı etmektir. İnsan hayvanı, unutmak olmaksızın "geçmişin büyük ve gittikçe büyüyen baskısına karşı direnir: Bu baskı onu ezer ya da belini бүker, bu baskı karanlık ve görünmez bir yük olarak insanın yürüyüşünü güçleştirir; insan bu ağırlığı görünüşte [*zum Scheine*] kimi zaman yadsıyabilir [*verläugnen*]" (TYS 1). Geçmiş çözülemediğinde şimdi üzerindeki ağırlığı artar. Geçmişe böylesine mahkûm olmak, zayıflık ve hapsedilme duygularını doğurur. Geçmiş, feragat etme, içerleme, suç ya da kötücül vicdan gibi yadsımdan [*verläugnen*] duyulan memnuniyet olur (TYS 1).¹⁰ Geçmiş

¹⁰ Nietzsche'nin kötücül vicdan düşüncesi için bkz. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin ikinci denemesi, ayrıca Judith Butler'ın bu deneme hakkındaki yorumu, "Circuits of Bad Conscience: Nietzsche and Freud," içinde *Why Nietzsche Still?* der. Alan D. Schrift (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 121-35.

telafi etmenin imkânsızlığıyla, unutmaya geri dönme ve geçmişten kurtulma arzusu karşılaştığında insan, yaşamdan uzaklaşır ve tek olanaklı teselli olarak ölüme yönelir: “En sonunda ölüm, arzulanan unutmayı getirir” (TYS 1).

İnsan hayvanının unutmaya ihtiyaç duyuşunu göz ardı eden, acının geçmişe uyumlu bir perspektiften doğduğu düşüncesi, daha önceki bölümlerde de işaret ettiğim gibi Nietzsche’nin *Ahlaksız Soykütüğü Üzerine* adlı yapıtında köle ahlakı dediği şeyle güçlü benzerlikler taşır (AS I:10). Nietzsche, köle ahlakını, geçmişini unutmasını bilmeyen ve bu yüzden geçmişe yönelik hınç, nefret ve intikam duygularına yol açan ahlaki bir perspektif olarak tanımlar. Bunun aksine, soylu ahlakı, unutmamanın gücüyle belirlenen, geçmiş üzerine bir perspektifin örneğidir. Unutmayı bilenler, geçmiş üzerinde çok durmazlar ve bu yüzden de geçmişini yadsımazlar [*verläugnen*]. Unutmayı bilmek, tarihselliği, yalnızca geçmişe sürekli geri dönen bir şey olarak değil, aynı zamanda kendisini geçmişin ötesine ve geleceğe doğru taşıyan bir şey olarak deneyimlemeye imkân tanır. Hayvan unutmaması, geçmişin zorunlu, durağan ve sabit olduğunu telakki eden tarihsel bir perspektifi alt üst eder. Geçmişin olumsuz, akışkan, ters çevrilebilir olduğunu telakki eden tarihsel bir perspektifi olanaklı kılar. Hayvan unutmaması, geçmişe özgürleştirici bir müdahalenin olanağına açılır. Zamanın akışını tersine çevirir: Geçmişin kendisini geleceğe zorunlulukla dayatması yerine, gelecek kendisini geçmişe zorunlulukla dayatır.¹¹ Hayvan unutmamasının bu yönüne, “Karşı Tarih” başlıklı alt bölümde geri döneceğim.

“Çatışma, acı ve doymuşluk”, “böyleydi” aracılığıyla harekete geçmiş olmasına rağmen Nietzsche, tarih ve hafızadan

¹¹ Bir önceki bölümde de tartışıldığı gibi Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*’te “geçmişin kefareti” olarak zamanın ters çevrilmesine işaret eder (Z: “Kurtuluş Üzerine”; Z: 3, 12 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”; Z: 4 “Öndeyiş”; ayrıca bkz. Gl 593). Geçmiş, her “olmuş olan” “olacak olana” dönüştüğünde kurtarılır.

büsbütün geri durmayı önermez.¹² Bunun yerine, insan hayvanının tarihsel duyarlılığının saflığını ve hayvan unutmamasının yaşam için değeri ve öneminin anlayışlılığını savunur. İnsan, yalnızca unutmayı ve hayvan olmayı yeniden öğrendiğinde hayvan olmanın hafifliği ile insan olmanın trajedisi arasındaki uçurumu aşabilir. Sonuç olarak, geçmişten duyulan acı nihai olarak aşılamaz fakat her zaman yalnızca geçici ve hayali olarak aşılabılır. Nietzsche'nin kötümserliği, onu nihai kurtuluşun aslında arzu edilebilir olup olmadığı sorusuna götürür. Nietzsche, acıdan nihai kurtuluş fikrine karşı, gelecek yaşama ilham veren, bir yaşam kaynağı olarak acıyı olumlar zira zor bir geçmişte insan hayvanının kendisi olmasına ve kendisini aşmasına meydan okuyan bir şeyler görür. Meister Eckhart'ın sözlerini beğeniyle aktarır: "Seni mükemmelliğe en hızlı biçimde taşıyacak olan hayvan, acı çekmedir" (ES 4).

İnsan Niçin Unutmaya İhtiyaç Duyar?

"Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"nda Nietzsche, unutmayı destekleyen yeni bir hiyerarşi kurmak yerine insan ve hayvan ya da hafıza ve unutma arasında herhangi olanaklı bir hiyerarşik düzeni fesheder ve bunları insan hayvanı yaşamının iyileştirilmesinin gereği olarak inşa eder:

Neşe, vicdan rahatlığı, mutlu eylem, geleceğe güven – tüm bunlar,... doğru zamanda hatırlamayı bilmek kadar doğru zamanda unutmayı da bilmeye; ne zaman tarihsel ne zaman tarih dışı duyumsamak gerektiğini güçlü bir içgüdüyle hissedebilmeye bağlıdır. Okuru derinlemesine düşünmeye davet ettiğimiz cümle tam da budur: Bir bireyin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarih-

¹² Nietzsche, geçmişle gerçek bir sorumluluk ilişkisinin ancak geçmiş üzerine ahlaki bir perspektifin aşılmasıyla olanaklı olduğuna inandığı için unutma hakkındaki iddiası da tarihsel revizyonizme izin veren bir suçlamaya açık değildir. Nietzsche için gerçek sorumluluk, hınç, suçluluk, intikam duygularıyla değil daha önceki bölümde de tartışıldığı gibi "her şeyin masum olduğu" olumlamasıyla başlar (İPİ 107).

sel olmayan da tarihsel olan kadar eşit ölçüde gereklidir (TYS 1).¹³

Bu yeni perspektife göre insan olmak, hayvanlığa karşı ya da ondan uzakta bir devinim değil, insan hayvanının yaşamı ve oluşumu için vazgeçilmez bir kuvvet olarak hayvanlığa ve unutmaya bir dönüştür. Nietzsche, unutma ve hafızaya eşit ölçüde değer biçtiği için, ilkinin ikincisi içi kullanışlı bir panzehir olarak değerlendirse de yaşam üzerinde hem tarih üstü hem de tarihsel bir perspektifi reddeder (TYS 10). Tarih üstü olan, fazla tarih-dışı olduğu için, tarihsel olan da fazla tarihsel olduğundan reddedilir. Nietzsche, insan yaşamının tarihselliğinin tarih üstü yadsınmasının ardında sonsuz varlığa, belirsiz oluştaki yaşamın ötesinde hayvaninkine benzer bir yaşama duyulan metafizik bir özlemin saklı olduğundan kuşkulanır.¹⁴ Nietzsche, tarih üstü olana karşı tarihi savunur çünkü tarih üstü, insan hayvanının yaşamının kendi oluşumunda tarihsel olma biçimlerini, en azından bir dereceye kadar tarihe dayandığı biçimleri göz ardı eder: “Yaşamı amaçlayan tarih, tarih üstü olanın ve tarihe duyulan tiksintinin bilgeliliğinden daha fazla geleceğe sahiptir” (TYS 1).¹⁵ Nietzsche, insan hayvanının yaşamını kuran tarihsel olan bir şeyi insan yaşamını aşarak tarih dışı olana dönüştürme gücünü över (TYS 1).¹⁶ Fakat

¹³ Unutma ve hafıza, aydınlık ve karanlık gibidir, her ikisi de yaşamın gelişmesi ve sağlığı için vazgeçilmezdir: “Unutma, her tür eylem için esastır, her tür organik yaşamda yalnızca ışığın değil, karanlığın da olması gibidir” (TYS 1).

¹⁴ Yaşam üzerine tarih-üstü ve metafizik bir perspektif arasındaki ilişki ve bu ilişkinin tarih çalışmaları için sonuçları hakkında yapılan bir tartışma için bkz. Foucault, “Nietzsche, la généalogie l’histoire,” 159.

¹⁵ Nietzsche, 1885 yılına ait bir notunda tarih-üstü bir konumu reddederek şunu olumlar: “Biz ruh meselelerinde de oluştan inanırız, biz tümüyle tarihseldir” (KSA 11:34 [73]).

¹⁶ “Şu doğrudur: İnsan ancak tarih dışı unusunu düşünerek, karşılaştırarak, ayırıp birleştirerek sınırlandırmak yoluyla, her sis bulutunun içinde bir şimşek gibi çakan ışık huzmesinin meydana gelmesiyle, yani geçmişten yaşam için yararlanmak ve olup bitmiş olanı yeniden tarihe taşımak yoluyla insan olur: fakat bir tarih fazlalığıyla insan sona erer, tarih dışı olanın

aynı zamanda tarihsel olanın, hayvan unutulmasının yaşam için değer ve önemini göz ardı etmesi ölçüsünde tarihsel perspektifi reddeder: “Tarihsel insanlar, tarihle meşgul olmalarına karşın aslında tarih dışı düşünüp eylediklerini bilmezler” (TYS 1). Bu nedenle asıl kilit soru şudur: Unutma, hafızayı nasıl olanaklı kılar? Tarihsel-olmayan, tarihsel olanı nasıl olanaklı kılar?

Nietzsche, haddinden fazla hafızayı yaşam için bir tehdit olarak gördüğünden, insanın kendisini hayvan ve unutma olarak olumlamasının gerekliliğini vurgular: “İnsan aşırı miktarda tarihle var olmaya son verir” (TYS 1).¹⁷ İnsan yaşamı ve kültür, yalnızca hayvan unutulmasına dayandığında her bakımdan mümkün hale gelir: “Tarih dışı olanın kabuğu olmasaydı, insan asla başlayamayacaktı ve başlamaya cesaret edemeyecekti” (TYS 1). Nietzsche, yalnızca geçmiş hayvanda ve yalnızca geleceği insanda gören ön yargıyı reddedip mahkûm eder. Bunun yerine, insanda vaat veren şeyin, ondaki insanlık ve hafızadan ziyade hayvanlık ve unutma olduğunu ileri sürer.¹⁸Bu yüzden unutma – örneğin haddinden fazla tarih

kabuğu olmasaydı insan asla başlayamayacaktı ve başlamaya cesaret edemeyecekti” (TYS 1).

¹⁷ “Sadece ve sadece tarihsel olarak duyumsamak isteyen bir insan, uykudan yoksun bırakılmış bir insana ya da yalnızca sürekli geviş getirerek yaşamak zorunda olan bir hayvana benzer” (TYS 1). Nietzsche, geçmişte ve yalnızca geçmişte yaşamının imkansızlığını tasvir etmek için geviş getirme örneğini kullanır. Nietzsche’nin, *Ecce Homo*’daki *Unzeitgemässen Betrachtungen* (Çağa Aykırı Düşünceler) üzerine yazdıklarıyla ayrıca karşılaştırınız: Nietzsche, “dehşet verici bir patlayıcı olarak filozofu, “akademik geviş getirenlerden ve diğer felsefe profesörlerinden” ayırır (EH “Kitaplar” UB:3). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’nin önsözünde, geviş getirme örneğini, yorum sürecinin ve filolojinin, geçmişe dönmeyi ve yeni anlamlar, yeni okumalar üretmek için geçmiş üzerinde durmayı gerektirdiğini göstermek için kullanır (AS “Önsöz” 8). Nietzsche, yavaş ve dikkatli okuyan, yeniden okuyan, metne tekrar tekrar dönen ideal bir okuyucu olarak geviş getireni över.

¹⁸ Nietzsche’nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”de unutma ve hayvanlık lehine argümanları, “Homeros’un Yarışı”nda savun-

hazımsızlığına¹⁹ karşı rahatlatıcı bir çare olarak – yaşam için gerekli ve yine yaşam için hafızadan daha önemlidir. Hayvan olmanın da gösterdiği gibi, unutmama olmaksızın hafızayla yaşamak neredeyse imkânsızdır:

Akla yatkın, sağlıklı ve büyük, gerçekten insanca bir şeyin gelişebileceği temeli kurabildiği sürece, belirli bir dereceye kadar tarih dışı algılayabilme yeteneğinin [*Fähigkeit*] daha önemli ve asli olduğunu [*wichtigere und ursprünglichere*] hesaba katmak zorundayız. Tarih dışı olan, yaşamın kendisini ancak onun içinde [*umhüllenden*] üretebildiği [*erzeugt*] ve yine yok etmesiyle ortadan kaybolduğu bir atmosfere benzer (TYS 1).

İnsan yaşamı, hayvan unutmamasıyla başlar ve dahası bu unutmama sayesinde oluşmaya ve gelişmeye devam eder.²⁰ Unutmama ve tarih dışı olanın örtüsü bundan böyle sadece hayvanın niteliklerine indirgenemez fakat özü itibarıyla, şimdi insan hayvanına ait olduğu kabul edilir.

Nietzsche, unutmamanın yalnızca insan hayvanının yaşamını kurmasından ayıramaz olduğunu değil, daha önemlisi tarihsel olanın tarihsel olmayan tarafından meydana getirildiğini iddia eder. Unutmama, tarihsel olayın inşa edildiği zemindir, tüm büyük eylemlerin (*rechte Tat*) doğum yeri ve yaratıcı ve tutkulu bir yaşamın kaynağıdır:

En az adil olan durumdur bu [*der ungerechteste Zustand von der Welt*]; dar görüşlü, geçmişe karşı nankör, tehlikelere karşı [*gegen*] kör, uyarılara karşı [*gegen*] sağır, karanlığın ve unutmamanın ölü denizinde yaşamın küçük girdabıdır: ve yine de bu durum – tümüyle tarih

duğu görüşüyle karşılaştırılabilir. Birinci bölümde tartışıldığı gibi Nietzsche, “Homeros’un Yarışı”nda, insan kültürünün büyüklüğünden sorumlu olanın insanın hayvanlığı olduğunu varsayar.

¹⁹ Bu fikrin daha sonraki bir örneği için, iyileşmesinin ardından unutmamanın tedavi edici gücünü öven Zerdüş’t’e bkz: “Ne kadar da hoştur unutmuyor olmamız” (Z: 2 “İyileşmekte Olan”).

²⁰ Nietzsche, unutmama olduğunu iddia ettiği Luther’den şöyle bahseder: “Luther bir keresinde, dünyanın ancak bir tanrının unutkanlığıyla meydana geldiğini söylemişti” (TYS 3).

dışı, tarihe karşı [*widerhistorisch*] – yalnızca adaletsiz bir eylemin değil, her adil eylemin rahmidir (TYS 1).²¹

Unutma kör bir tutkudur, bir tür yanılsama ve akılsızlıktır. Unutma olmaksızın insan hayvanı risk almaya cesaret edemez; kendisini yaşamına ve eylemlerine veremez ve yöneltemezdi. Unutma, insan hayvanının etkinliğini genişleten ve canlılığını artıran bir yanılsamadır (*Wahn*).²² Unutma, şu perspektifte sınırlanır, merkezileşir ve yoğunlaşır: “Bir şeyi yapmak için pek çok şeyi unutmak” (TYS 1). İnsan hayvanında unutma, insanca-pekin-insanca bir hafızadan ziyade, insan hayvanının yaşamının daha yüksek, daha erdemli ve daha cömert bir formunu meydana getirir.²³ Unutma Nietzsche’ye göre insan hayvanını, en gözde değerlerini ve en yüksek hedeflerini peşinde yok etmek üzere en yüksek amaca götürür (TYS 9).²⁴ Unutma, bakışları oluştan uzak tutar ve

²¹ Ayrıca bkz.: “Tüm olup bitenlerin bir koşulu, eyleyenin [*Handelnden*] körlüğü ve adaletsizliğidir (TYS 1).

²² “Hans Sachs’ın Meistersinger’a söylediği gibi birazcık taşkınlık [*Wahn*] olmadan asla gerçekleşmeyen tüm büyük şeyler için geçerlidir bu” (TYS 7).

²³ Hayvanlığın, soyluluğun bir kaynağı olduğu görüşü *Şen Bilim*’deki bir aforizmada da bulunur: “Soylu [*edle*] ve Ayaktakımı [*gemein*]... Ayaktakımı ile karşılaşırıldığında yüksek doğaya aklal erdirilemez. Soylu, yüksek ruhlu [*Grossmüthigen*] ve özverili kişi, içgüdülerini [*Trieben*] destekler, en iyi durumda olduklarında [*seinen besten Augenblicken*] akıllarına mola verirler. Yaşamını riske atarak koruyan, çiftleşme zamanında dişisini ölesiye izleyen, tehlikeyi de ölümü de düşünmeyen bir hayvanın akli da mola verir, çünkü ona tümüyle hükmeden [*beherrscht*] bu isteği kesecek ve azaltacak korkuya egemen olur; hayvan her zamankinden daha ahmak olur, tıpkı soylu ve yüksek ruhlular gibi” (ŞB 3).

²⁴ Nietzsche’nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Salıncası Üzerine”de, kişinin en yüksek amaçlarının peşinde koşarken mahvolması hakkında yaptığı açıklama, “Homeros’un Yarışı” ve “Eğitimci Olarak Schopenhauer”de kahramanca olan hakkında yaptığı açıklamayla karşılaştırılabilir: kahramanın en yüksek amacı, büyük bir düşmana karşı yarışmada batmaktır. Kahraman için zafer, başkalarına karşı kazanılmaz. Kahraman, zaferi daha ziyade kendisinin batışı (*untergang*), kendisinden daha büyük olana geçişi (*übergang*) olarak görür. Kişinin mücadele vermesi gereken şey,

insan hayvanına var olan ve oluşa tabi olmayan bir şeyi, sabit ve mutlak bir şeyin yanılısamlarını sunar. Bir yer-den bir yere, bir yönelim noktası sağlayan bu sabit yanılısamlar olmaksızın insan yaşamı ve eylemi anlaşılmaz olur: “Unutma, her türlü eylem için esastır” (TYS 1). Nietzsche, yaşamı tümüyle belirsiz bir oluş (“asla tam olamayan bir tamamlanmamış gerilim”) (TYS 1) olarak duyan ve kabul eden birinin kendi yaşamını sürdüremeyeceğini tasavvur eder:

böyle biri artık kendi varlığına inanmaz, artık kendine inanmaz, her şeyin hareketli noktalar gibi birbirinden uzağa aktığını görür ve bu oluş ırmağında kendini yitirir. Herakleitos’un öğrencisi gibi parmağını dahi kaldırmaya cesaret edemeyecektir (TYS 1).

Unutma, zamanın dışında olanı zamana açar. İnsan hayvanının, oluşun akışını aşan ve sonsuz değer ve kıymet olarak görünen yaşam formlarını yaratmayı sürdürmesi amacıyla onun ihtiyaç duyduğu sonsuz yanılısamları üretir.²⁵

Nietzsche, unutmayı çok över çünkü unutmada yalnızca eylem adına hafızayı dengede tutan bir kuvvet değil, aynı zamanda yaşamın daha fazla oluşunun adına hafızayı bozan bir kuvvet görür. Sırf geçmişe yönlendirilen bir hafızanın aksine unutma, insan hayvanını merkezsizleştirmek, yolunu şaşırtmak ve yönünü değiştirmek için müdahale eder. Bu yerinden etme, kendi yanılısamalı karakterini unutmuş ve çok durağan, katı ve dogmatik hale gelmiş bir istikrar yanılısamlarını aşmaya imkân verir. Bu durumda ihtiyaç duyulan şey,

selbstvergessenheit’ta mahvolmak ve tüm şeylerin ölçüsü olmamaktır. Daha önce de tartışıldığı gibi kahraman figürü, kendini-unutma hususunda başkasına doğru dolup taşan kültür dehasına benzer çünkü kültür dehası da kendini-unutmayı meydana getirir (PA “Çarpışmalar” 44; ÇGÖ 407).

²⁵ Benzer şekilde Nietzsche, kişinin hakikati yaratmakta direktmesi için ona inanmak zorunda olduğunu iddia eder. Bu nedenle, hakikat bir yanılısama olsa da kişi, hakikati, düşlerinde yaratmayı sürdürmek için keşfedeceği bir şey olarak düşünülmelidir. Nietzsche’de hakikatin bu yönü için bkz. Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 1985, 42–73.

yeni bir başlangıç oluşturmak için zamanın sürekliliğini bozan bir kuvvet olarak anlaşılan hayvan unutmastır. Hayvan unutmaya geçmişe, geçmişten başkası olması için izin verir ve geçmişini artık geçmişle özdeşleşemeyen bir şeye dönüştürür. Bu itibarla, hayvan unutmaya, insan hayvanını beklenmedik, öngörülemez ve mucizevî olanın merkezi ve başlamanın ve yeniden başlamanın özgürlüğüyle karakterize edilen bir yaşam formu olarak olumlar.²⁶

Hayvan unutmalarının filozof için de vazgeçilmez olan işlevi budur: “Bazıları yalnızca bellekleri çok iyi olduğu için düşünür olmaz” (ÇGÖ 122).²⁷ Hayvan unutmaya, felsefenin başlaması ve yeniden başlamasında durmaktadır. Bu bağlamda, yazı hayatı boyunca Nietzsche’nin kendisinin de yazılarının çoğunu unuttur göründüğünü not etmek ilginç olacaktır. Mektuplarında, tarih üzerine metni de içinde olmak üzere kitaplarının çoğunu unuttuğunu itiraf eder.²⁸ Belki de bu, Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da da hatırladığı gibi kitaplarına adil davranmasının bir biçimidir: “Tragedyanın Doğuşu”na [*um gegen die ‘Geburt der Tragödie’ gerecht zu werden*] karşı adil olmak için birkaç şeyi unutmak gerekecek” (EH “Kitaplar” 1).

²⁶ Ayrıca bkz. “Kötü hafıza. – Kötü bir hafızanın avantajı, aynı iyi şeyleri sanki ilk kez yaşıyormuşuz gibi birkaç kez yaşamaktır” (İPİ 580). Nietzsche’de unutmaya ve yeniden başlama arasındaki ilişki hakkında bkz. Peter Canning, “How the Fable Becomes a World,” içinde, *Looking after Nietzsche*, der. Laurence A. Rickels (Albany: State University of New York Press, 1990), 190.

²⁷ Ayrıca bkz. “Düşünmenin kesintiye uğraması” (GvG 342).

²⁸ Bkz. Nietzsche’nin Meta von Salis’e gönderdiği 22 Ağustos 1888 tarihli mektubu, No:1094, s. 396, KSB 8; ve Nietzsche’nin Heinrich Köselitz’e gönderdiği 9 Aralık 1888 tarihli mektup, No.1181, s. 518, KSB 8. Bu mektupların Nietzsche’nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine” adlı yapıtının bir yorumuyla uygunluğu hakkında bkz. Jörg Salaquarda, “Studien Zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung,” *Nietzsche-Studien* 13 (1984):4.

Yaşamın perspektifinden unutmama, hafızaya ket vuran bir kuvvet değildir. Hafızanın oluşumunda aktif bir biçimde içerilir.²⁹ Buna karşılık hafıza, hayvan (ya da çocuk) unutmamasına karşıt değildir fakat unutmama ile bağlantı içinde temsil edilir. Hafıza, unutmaya karşı koyarken yaşamın oluşunun altını oyan bir geçmiş meydana getirir. Bununla birlikte unutmama ile bağlantısı içinde hafıza, geçmişle yaşamı-büyütüp çoğaltan bir ilişkiyi kurar. Bu nedenle Nietzsche, unutmaya karşıt olmayan yeni bir hafıza formunu savunur. İlk olarak unutmama ile bağlantılı olmanın hafızanın geçmişten uzaklaşıp geleceğe yönelmesine imkân vereceğine inanır. İkinci olarak, tarihin insan hayvanının yaşamı için değerli olabileceği tek şeyin geleceğe açıklık olduğunu öne sürer.³⁰ Nietzsche'nin çağa aykırı formülasyonu bu düşünceyi doğrular:

Çünkü klasik filolojinin zamanımız için ne anlamı olabileceğini – eğer zamansız değilse – bilmiyorum, yani zamanımıza karşı ve böylelikle zamanımızın üzerinde ve umuyoruz ki gelecekteki bir zamanın yararına etkili olmasından başka (TYS: “Önsöz”).

Hafızanın unutmama dahil olması, ölü olanı (geçmiş) yaşayan (gelecek) bir şeye dönüştüren bir tarih formunu meydana getirir. Nietzsche bu yeni tarih kavrayışını “karşı tarih” olarak adlandırır. Zira bu kavrayış, zamanın akışı tersine çevirmektedir.³¹

²⁹ Nietzsche, ikinci bölümde de tartışıldığı gibi vaat edebilen hayvanın terbiye edilmesi hakkındaki soykütüksenel soruşturmasında unutmamanın hafızaya aktif bağlanımını yeniden vurgular (AS II:1).

³⁰ “Geçmişin bilgisi [*Vergangenheit*], daima ve yalnızca geleceğin ve şimdinin hizmetinde arzulanır, yoksa şimdinin zayıflatılması ya da güçlü bir geleceği köklerinden koparmak için değil” (TYS 4).

³¹ Nietzsche'nin karşı-hafıza olarak erken dönem tarih kavrayışı, geç dönemdeki soykütüğü kavramının habercisi olarak okunabilir. “Karşı-hafıza” terimini, Nietzsche'nin bu yeni tarih düşüncesini adlandırmak için ilk kez kullanan Foucault'dur: “De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un

Neyse ki [tarih], *tarihe karşı* büyük savaşçıların anısını da korumaktadır. “Bu böyle”yi pek dikkate almayıp neşeli bir gururla “bu böyle olmalı”nın izinden giden gerçek tarihsel mizaçları (TYS 8).³²

Bu yeni anlamına göre tarih, geçmişin olumsuzluklarını geleceğin zorunluluklarına dönüştüren şeydir. Karşı tarih, zorunluluğu, olmuş olanda ve olanda değil, gelecekte olacak olanda ve olması gerekende görür. Karşı tarihin perspektifinden geçmiş, mutabık kalınması gereken verili bir şey değil, kendisi için belirlenmiş şartları yerine getirene kadar biçimlendirilmesi ve dönüştürülmesi, yorumlanması ve yeniden yorumlanması gereken bir şeydir. Karşı tarih, başlangıçta hakikatin değil, düşlerin ve yanılsamaların olduğunu gösterir; geçmiş, olgusal ve zorunlu olmaktan ziyade yanılsamalı ve olumsaldır. Bu, insan hayvanının yaratıcı potansiyelini türetilmiş olmaktan ziyade ortaya çıkabilen bir geçmişi üretmesi için serbest bırakır (TYS 3).³³ Karşı tarih, insan hayvanının yaratıcılığını geçmiş üzerine pek-tarihsel bir perspektifin kısıtlamalarından özgürleştirir. İnsan hayvanının kendi yaşam kuvvetlerini ahlaki ve rasyonel olmaktan ziyade yaratıcı ve sanatsal olarak deneyimlemesine imkân verir. Karşı tarihte hafıza ve unutma, geçmiş yaşamın korunmasından ziyade gelecek yaşama yatırım yapan kuvvetler haline gelir. Hafıza ve unutma, zorunlu ve doğru ya da örnek alınmayı ve takdir edilmeyi hak eden şey olarak kökene dönüş olan geçmişin savunucuları değildir. Aksine, geçmişi ertelemenin, başlangıcın yeniden başlaması-

usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire—et d'y déployer par conséquent une toute autre forme du temps” (Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire,” 160).

³² Bu düşüncenin daha sonraki bir örneği için bkz. *Böyle Söyledi Zerdüş*: “Böyle olsun istemiştım! Böyle olsun isteyeceğim!” diyene kadar, insandaki geçmişi kurtarmak ve “böyleydi”leri yeniden yaratmak” (Z:3 “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine”).

³³ İnsan hayvanının yaşamının, rasyonel ve ahlaki değil sanatsal ve yaratıcı bir biçimde olumlanması hakkında bkz. ŞB 107.

nın sonsuz sayıdaki biçimine işaret ederler.³⁴ Karşı tarih gerçekte, doğası gereği devrimcidir.

Karşı tarih, insan hayvanını olmuş olana değil, gelecek olana doğru yönlendirdiği ölçüde geçmiş ihlal eder. Karşı tarih, geçmişin saf ve nesnel bilgisini üretmek yerine onu tahrif eder, kullanır ve kötüye kullanır: “Tarih üzerine çalışma, yaşama hizmet ettiğinde, yaşamın en önemli güdülerıyla [*Lebenstriebe*] yönlendirildiğinde geçmiş bundan muzdarip olur” (TYS 2). Nietzsche için geçmişin saf ve nesnel bilgisinin herhangi bir şekilde olanaklı oluşu kuşkuludur. Zira bu, geçmiş üzerine nesnel ve “tarafsız” bir perspektife bağlıdır. Fakat Nietzsche’nin ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi bu tür bir perspektif bir yaşam perspektifi olamayacağı için imkânsızdır.³⁵ Sonuç olarak geçmişe karşı suç işleyen adaletsiz karşı tarih, telafi edilemezdir: Karşı tarih her zaman, özünde şiddet ve kıyıcı kuvvet olarak yaşamın hizmetinde eyler ve yalnızca kendi büyümesine ilgi duyar.³⁶ Her başlamanın yeni bir başlangıç olduğu ve her başlamanın kendi başlangıcına dönebildiği tek tuhaf “tesellidir [*merkwürdigen Trost*]” (TYS 3). Böylece tarih, her başlamanın kendi başlangıcını, yani başka bir gelecek başlangıcıyla alt üst edilmesinin olanağını ilan ettiği devrim hareketine sonsuzca açık hale gelir.

Anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih, hafızanın unutmayla gelecek odaklı bağlantısını örneklediği ölçüde karşı tarihin form-

³⁴ Tarih, taklit ve *mimesis* hakkında bkz. Lacoue-Labarthe, “History and Mimesis,” 209–31; ve ayrıca Siemens, “Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche’s Early Thought,” *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 80–106.

³⁵ Tüm perspektiflerin yaşam perspektifleri olduğu ve yaşam dışı bir perspektifin imkânsız olduğu düşüncesini destekleyen daha sonraki bir savunu için bkz. (PA “İyileştirenler”1).

³⁶ Bkz. ve krş. “Le sens historique, tel que Nietzsche l’entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice” (Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire,” 163).

larıdır. Karşı tarihe benzer biçimde, bu tarih formlarının tümü özünde yıkıcıdır fakat yalnızca bu şiddet temelinde yaşamı yaratabilirler: yaratıcılıklarına sebep olan yıkıcılıklarıdır. Anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih, gelecek yaşama yücelik kazandırabilen ve geriye kalanı unutabilen geçmişin bu kısımlarını kullanırlar. Bunlar geçmişin hizmetindeki tarih formları değildir. Geçmiş kullanımları, daha ziyade bir yaşam ihtiyacına karşılık gelir:

Tarih üç bakımdan canlı olana aittir: eyleyen ve çaba gösteren olarak [anıtsal tarih], koruyan ve saygı duyan olarak [antikacı tarih], acı çeken ve kurtuluşu arayan olarak [eleştirel tarih] (TYS 2).

Bir tarih formu ne zaman meydana getirdiği temel yaşam gereksiniminden koparsa kaçınılmaz biçimde bir yaşam formu olarak geriler (TYS 2).³⁷ Tarihyazımının aldığı formla, karşılık geldiği yaşam gereksinimi arasındaki yakın ilişki, tarihin yaşamdan kopuk değil bir yaşam formu olduğu fikrini vurgular ki benzer biçimde Nietzsche’de felsefe ve hakikat, yaşamdan kopuk değil, yaşam formlarıdır.³⁸

Anıtsal tarih, kaynağını geçmişin büyük kahramanlarının cesaretine, refakatine ve örnek kişiliğine ihtiyaç duyan “eylem insanı”ndan [*Tätigen und Mächtigen*] alır. Anıtsal tarihin perspektifinden, yalnızca her koşul altında yaşamı reddeden gerçek kahraman hatırlanmayı hak eder (TYS 2).³⁹ Anıtsal tarih, her şeyi radikal olarak unuttur. Aslında Nietzsche’nin geçmi-

³⁷ Bu varolan üç tarih formundan her biri yalnızca belirli bir zemine, belirli bir iklime aittirler; diğer her ortamda dağınık yabancı otlara benzerler” (TYS 2).

³⁸ Yaşam ve tarih arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. GM “Önsöz” 2. Hakikatin tarihselliği ve yaşamla ilişkisi hakkında bkz. Werner Stegmaier, “Nietzsches Neubestimmungen der Wahrheit,” *Nietzsche-Studien* 14 (1985): 69–95.

³⁹ “Bireylerin verdiği mücadeledeki büyük anların, tıpkı bir zincir gibi birbirine eklenmeleri, insanlığın binlerce yıldan bu yana “uzayıp giden bir dağ silsilesi oluşturmaları, geçmişte kalmış böyle bir anın doruk noktasının benim için canlı, aydınlık ve büyük olması – işte bu, *anıtsal* bir tarih talebinde ifadesini bulan, insanlığa duyulan inancın düşüncesidir” (TYS 2).

şin anıtsal vizyonunda yalnızca mitik kurmaca olarak gördüğü anıtsal hafıza oldukça unutkandır (TYS 2).⁴⁰ Anıtsal tarih, hatırlama yetersizliğinden ötürü tarihsel olandan çok tarih öncesine ve tarihsel olmayana, insandan çok hayvan olana, oluşun farkında olmaktan çok anla kuşatılmış olana benzer. Bununla birlikte Nietzsche için anıtsal olanın sorunu, tarihdışı olmasında değil, evrenselleştirilemez olanın, bireysel, ayrıntıda, uçta ve sınırda olanın değerini düşürmesindedir. Nietzsche, anıtsal tarihin farklı ve ayrı olana yönelik şiddeti hususunda uyarıda bulunur:

Bu kıyaslamanın güçlü bir etkide bulunabilmesi için çok sayıda farklılığın gözden gelinmesi, geçmişteki bireyselliklerin zorla genel bir biçime sokulması ve denklik sağlanması uğruna tüm keskin köşelerin ve çizgilerin törpülenmesi gerekecektir (TYS 2).

Anıtsal tarihe içkin bu tehlike, insan yaşamını, oldukça unutkan olan anıtsal tarihin şiddeti karşısında koruyup saklayan antikacı tarih tarafından savuşturulur.

Antikacı tarih, yaşam kuvvetlerini koruyup saklama ihtiyacı duyanların talebine yanıt verir. Onun vaadi, yaşamın, serpilip büyümesi için sağlam bir zemine ihtiyacı olduğudur. Bu zemin, örneğin geleneğin şeklini alabilir. Anıtsal tarih, her şeyden çok gelecekle ilgiliyken antikacı tarih, yalnızca eski olanın değerli olduğu ve yeni olanın hor görüldüğü bir yaşam biçimini yansıtır. Anıtsal olana benzer biçimde, antikacı perspektifin de kör bir noktası vardır. İlki, yalnızca kahramanca eylemin evrensel formunu görürken ikincisi ayırım yapmaksızın her şeyi korur ve kutsar:

Bir bireyin, bir topluluğun, tüm bir halkın antikacı duygusunun son derece sınırlı bir görüş alanı vardır; var olan pek çok şeyi algılamaz ve görebildiği çok az şeyi de çok yakından ve yalıtılmış biçimde görür; gördüğü hiçbir şeyi kıyaslayamaz ve bu nedenle

⁴⁰ “Anıtsal bir geçmişle mitik bir kurmaca arasında bir ayırımın yapılamadığı çağlar da vardı” (TYS 2). Hikaye olarak anıtsal tarih kavramı hakkında bkz. Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 232–309.

gördüğü her şeyin eşit önemde olduğunu ve bu nedenle her tekil şeyin çok önemli olduğunu kabul eder (TYS 3).

Antikacı perspektifin bu sınırlılığı, bilginlerinkiyle (*Gelehrte*) karşılaştırılabilir: “bilginde yakında olanları görebilmedeki keskinlikle, uzakta ve genel olan karşısındaki fazla miyopluluğun birleşmesi” (ES 6). Her ikisinin de sınırlılığı, yaşamın serpilip büyümesinde önemli olanı önemsiz olandan ayıramamaları konusundadır. Sonuç olarak antikacı tarih, mumyalaşan yaşamın tehlikesini de beraberinde getirir. Antikacı olan, anıtsal olanın yaşamı-vücuda getirme güdüsünden yoksun olduğu için bilimsel ve tarihsel kültür olarak aynı sonuçları taşıyabilir: çok fazla tarih, çok fazla geçmiş, çok fazla bilgi, çok fazla zayıflık. Tıpkı bilimin hizmetçisi olan bilgin (*wissenschaftliche Gelehrte*) gibi antikacı tarihin uygulayıcıları da pasif ve geçmişe dönüktürler: “Antikacı tarih, eyleyen biri olarak şu ya da bu saygıyı zedeleyecek ya da zedelemek zorunda olan tarihsel faili felç eder” (TYS 3).⁴¹ Antikacı tarih, yaşamı, yalnızca geçmiş üzerine perspektifini ters çevirirse koruyabilir. Fakat o, geçmiş olan her şeyi ayırım gözetmeden kutsayıp takdir etmek yerine geçmişi bırakmak zorundadır. Geçmişi geçici olarak bırakmak, antikacı tarihin geçmişe yönelik hafızasını korumasının tek yoludur. Antikacı tarih eğer unutamazsa bu, onu meydana getiren kuvvetin yıkımıyla sonuçlanır, yani hayvan unutulması geçmişe ilişkin hafızasını yitirme riskiyle karşılaşır.

Eleştirel tarih, geçmişe olan saygısı çok baskıcı hale geldiğinde antikacı tarihe karşı koyar. O, geçmişten acı çekenlere ve geçmişten özgürleşme ihtiyacı duyanlara aittir. Eleştirel tarih, yeni bir başlangıç yapma uğruna geçmişi fesheder ve unuttur. Onun önceliği, geçmişteki her şeyin yadsınmayı hak

⁴¹ Antikacı tarihin değeri, büyük eylemlerin, her zaman için dindarlığın ihlalleri olduğuna inanan bir ahlakın doğrudan karşısında bulunur: “İnsanın nadiren adil davrandığı kişi. – Pek çok insan, herhangi bir şeye büyük bir haksızlık yapmadan büyük ve iyi bir işe şevk duyamaz” (T 404).

ettiği ve yaşamın sürekli yadsınma, yıkım ve kendisiyle çelişmesi yoluyla yaşam olduğudur.⁴² Geçmişe karşı mücadelede önemli olan, geçmişin yadsınmasını, kendi yaşamını tümüyle yok etmeden, ne kadar ileri götürmek gerektiğini bilmektir (TYS 3).⁴³ Nietzsche, geçmişe yönelik aşırıya varan saldırıya karşı uyarıda bulunur. Zira bu tür bir saldırı, “sayesinde kendimiz için yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, ikinci bir doğa [gelecek] oluşturduğumuz, böylece ilk doğamızın [geçmiş] kuruyup gittiği”, eleştirel tarihin bu en önemli görevini balatalamış olur.

Eleştirel tarih, geçmişte işlenen adaletsizliklere karşı hüküm vermek için geçmiş yadsır. Aslında eleştirel tarih, adaletsizlikten acı çeken hafızayı ayakta tutar:

Unutmayı gerektiren bu aynı yaşam, bu unutmanın da zaman zaman askıya alınmasını talep eder; bu durumda herhangi bir şeyin var olmasının – bir ayrıcalığın, örneğin bir kastın, bir hanedanın – ne kadar adaletsiz olduğunun, böyle bir şeyin yok olmayı hak ettiğinin açıklanmasını ister (TYS 3).

Eleştirel tarih, geçmiş adalet adına mahkûm etmeyi amaçlar. Fakat onun geçmişle ilgili hükmünün kendisi adaletsizdir. Zira ahlak, hakikat ya da adalet gibi bazı soyut ilkeler adına değil, yaşamın gereksinimi adına işler: gelecek yaşam göz önüne alındığında geçmiş unutmaya, alaşağı etme ve aşma ihtiyacı.⁴⁴ Bu çatışmaya rağmen eleştirel tarih, en azından geçici bir süre adalete inanmaya devam etmelidir ki geçmişe karşı koymayı sürdürebilsin. Sonuç olarak, kendi adaletsizliğiyle karşı karşıya kalan her ikinci doğa, nihai adalete inan-

⁴² Bkz. ve krş. “Her an, önceki anı yutar; her doğum sayısız varlığın ölümüdür; yaşamı var etmek ve yok etmek bir ve aynı şeylerdir” (YD).

⁴³ Yaşam, kendi yıkımını çağırırken tehlikeli istisnai bir durumu kışkırtır “çünkü geçmiş yadsıyan sınırı bilmek oldukça zordur ve ayak talamı çoğunlukla soylu olanlardan daha zayıftır” (TYS 3).

⁴⁴ “Burada yargıyı veren adalet değildir, karar veren merhamet hiç değildir: yaşamdır karar veren; o karanlık, gücü yönlendiren, kendi kendisini arzulayan güçtür [*sich selbst begehrende Macht*]” (TYS 3).

maktan vazgeçmek zorundadır. İkinci doğalar için tek teselli, adaletsizliklerinin gelecekteki eleştirel bir tarih tarafından hatırlanacağı ve eleştirel tarihin de bu adaletsizlikleri ortadan kaldırmak suretiyle kefaret ödeyecek ikinci doğalara umut veren bir gelecek hazırlamak olacaktır.⁴⁵

Sanatsal Tarihyazımı

Nietzsche'nin karşı tarihsel tarih kavrayışı – gelecek uğruna geçmişin kısımlarını unutmamasını bilen bir tarih – geçmişin üstün bilgisi uğruna her şeyi hatırlamak isteyen bir tarih anlayışını alt üst eder.⁴⁶ Bu tarih kavrayışı onu, yaşamın hizmetindeki tarihin bir bilim değil, sanat olduğu anlayışına götürür. “İnsan, geçmişi böylece üzerine ağ örerek ele geçiriyor ve böylelikle insanın sanat dürtüsü ifadesini buluyor – fakat hakikat ya da adalet dürtüsü değil” (TYS 6). Bu nedenle tarihin yapıtları, hakikatler değil yorumlar olarak ve hafıza da bilginin ve hakikatin bir aracı değil yanılısamanın ve imgelemin bir kuvveti olarak kabul edilmelidir (TYS 1).⁴⁷ Nietzsche, yaratıcılığın, insan hayvanının yaşamı ve tarihi için vazgeçilmez önemde olduğunu yadsıyan bilim kültürüne karşı uyarı-

⁴⁵ “Eleştirel tarihten yararlananlar için kayda değer [*merkwürdigen*] bir teselli vardır: bu ilk doğanın da bir zamanlar ikinci bir doğa olduğunu ve şimdi zafer kazanan ikinci doğanın da bir gün ilk doğaya dönüşeceğini bilirler” (TYS 3).

⁴⁶ Nietzsche, çağdaşlarının kapıldığı hastalık olarak haddinden fazla geçmiş bilgisinin modernlerin arzusu olduğu teşhisinde bulunur (TYS “Ön-söz”; YYS 10).

⁴⁷ “Tarih, yaşamın hizmetinde olduğu süreç, tarih dışı bir gücün hizmetindedir ve bu nedenle tabi oluşuyla hiçbir zaman örneğin matematik gibi saf bir bilim olamaz ve olmamalıdır da” (TYS 1). Krş. ve bkz. T 307: “Facta! Evet, Facta ficta! – Bir tarihçi gerçekten [*wirklich*] olaylarla değil, olduğu varsayılan olaylarla [*vermeintlichen Ereignissen*] ilgilenir: Zira yalnızca bunlar etkili olmuştur... Tüm tarihçiler, yalnızca tasavvur edilen, fakat asla varolmamış şeylerden söz ederler”.

da bulunur (TYS 10).⁴⁸ Nietzsche'nin benzer bir tarzda, unutmanın perspektifinin, zihnin rasyonel değil yaratıcı, hakikatin epistemolojik değil metaforik olduğunu açığa vurduğunu ileri sürdüğü "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" adlı eserinden bu bağlamda söz etmek ilginç olacaktır. Hem "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" hem de "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine", sanatsal olanı bilimsel ve epistemolojik olanın karşısına koyarlar. Nietzsche'nin bu iki metni, sanatsal olanı olgusal bilgiye indirgenemeyen ve ondan çıkarsanamayan bir şeyi meydana getiren süreç olarak tanımlarlar.

"Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine" adlı metinde sanatsal olan, bilimsel olanın aksine akıl ve bilincin yokluğunda ortaya çıkan bir unutmaya etkinliğine işaret eder. Nietzsche, tarihselliği bir musallat olma olarak tarif eder: "bir vardır, bir yoktur ve ha deyince gidiverir, daha önce de hiçtir, daha sonra da yine bir hiçtir, fakat yine de bir hayalet olarak geri döner ve bir sonraki anın huzurunu bozar" (TYS 1). Tarihin musallat oluşu, hafıza ve unutmanın insanın bilinçli kontrolü altındaki kapasiteleri olmadığını açığa vurur. Nietzsche'nin daha sonraki bir metninde de işaret ettiği gibi ne zaman hatırlayacağı ve ne zaman unutacağı insan istencinin gücü dâhilinde değildir: "tekrar hatırlama edimi, gücümüz dâhilinde değildir" (T 126) ve bu yüzden "insan, unutmak isteyebilir fakat bunu yapamaz" (T 167).

Tarihin bu musallat oluşu, tarihçileri kendi rasyonalitelerinin sınırlarına çekerek rahatsız eder. Geçmiş, tarihçinin hafızasının pençesine direnir. Tarihin musallat oluşu, akıl ve ta-

⁴⁸ "Bilim, unutmadan ve bilginin ölümünden nefret ederek tüm ufuk sınırlamalarını ortadan kaldırmaya çalışarak ve insanlığı bilimin sonsuz ve sınırsız bir ışık denizine fırlatarak sanatın ve dinin sonsuzlaştıran güçlerine karşı derin bir antagonizma içinde yaşar... böylelikle bilimin neden olduğu kavramlar depremi, insanın tüm huzur ve güvenliğinin temelini, kalıcı ve sonsuz olana inancını çaldığında yaşam da kendi içine çöker, zayıflar ve korkutucu hale gelir" (TYS 10).

rihsel bilinç yoluyla geçmiş üzerinde hâkimiyet olanağını şüpheye düşürür. Bu doğrudan doğruya tarihçinin dünya görüşünü tehdit eder. Tarihçiler, bilimsel ve rasyonel bir tarih anlayışına inançlarını korumak için geçmişin kendi üzerlerine musallat olmasını “yadsımak” [*verlängnen*] ve unutmak zorundadırlar. Bu, onların el değmemiş bilimsel dünya-görüşlerini koruyabilmelerinin tek yoludur.⁴⁹ Bunun aksine tarih sanatçıları, zamanın olumsuzluklarını, gücün kaynağı olarak, kendi ustalıklarına ve tarihsel duyarlıklarının zarafetine meydan okuyan bir şey olarak olumlarlar.⁵⁰ Tarih sanatçıları, hafızayı, geçmişe bilinçli bir geri dönüşle karıştırmazlar. Sanatsal hafıza, hâkimiyet ve tahakkümün bir aracı değildir. Tarih sanatçıları için, kontrolü ele alamayan hafızanın karşısında patlayan geçmiştir. Hatırlama, hatırlama kapasitesini aşan şey tarafından şaşırtılır. Sanatsal hafıza, bir dikkatlilik formu, karşılaşma ortaya çıktığında geçmişi kavramaya hazır oluş haline gelir. O, geçmişin karşıladığı bir şey olduğu kadar geçmişi karşılayan bir şey anlamına da gelir; geçmişe dönüş olduğu kadar geçmişin de dönüşüdür. Tarih sanatçıları, geçmişin anlamını kavrama güçlerini artıran bir kuvvet olarak hayvan unutmamasına dönüşü içtenlikle karşılarlar.

Tarih sanatçıları, geçmişin, yalnızca “geleceğin mimarları”nın çözebileceği gizli bir dili konuşan bir kehanet gibi olduğunu tasavvur ettikleri için geçmişte gerçekten büyük olanın ve onda korunması gerekenin ne olduğunu bilirler (TYS

⁴⁹ “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de bu unutma, yalnızca bilimsel ve rasyonel bir dünyaya inancı sağlamlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda insan failinin ahlaki bir doğası olduğu inancına da olanak tanır. Bunun nedeni, kendisini insan ve ahlaki bir varlık olarak kavrayan insanın bir hayvan ve ahlak dışı bir varlık olduğunu unutmamasıdır.

⁵⁰ Nietzsche, Machiavelli’nin *virtù* kavramından büyük ölçüde ilham aldığını iddia eder ve onun kendi özgürlük kavrayışı üzerindeki etkisini onaylar (PA “Çarpışmalar” 38). Bu Nietzsche okumasıyla benzerlikler gösteren Machiavelli’deki *virtù* ve tarihsel bilinç analizi için bkz. Miguel Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli’s Theory of Political Freedom* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), 154–93.

6).⁵¹ Geçmiş yalnızca onlar için döner. Bununla birlikte, geçmiş kendisini, güç ve erdemin fazlalığından yoksun, karşılığında verecek bir şeyi olmayanlara sunmayı reddeder. Geçmişin kehaneti, tarih sanatçılarının yaşam ifadelerini artırma ve çoğaltma arzusuyla yönlendirilen güçlü ve yaratıcı varlıklar olduğunu açığa çıkarır.⁵² Fakat aynı zamanda, bilimsel tarihçilerin geçmişi bilme ihtiyaçlarının, geçmişle verimli bir karşılaşma imkânını engelleyen bir zayıflık belirtisi olduğunu da ortaya çıkarır. Bu tarihçilerin doymak bilmez bilgi (geçmişin bilgisi) arzuları, mitik bir geçmişten, yani insanın hayvan düşselliğiyle kaplanan bir geçmişten yoksun oluşuna işaret eder. Beslenme peşinde umutsuzca kökleri kazıyan aç tarihçiler imgesi, bu fikri örnekler. Onların geçmiş “bilgisi”, yiyecekleri kavramadaki açgözlülüğü yansıtır: “Şimdi mitten yoksun insan hep acıkarak her geçmiş tarafından kuşatılmış olarak orada duruyor ve kazıp eşeleyerek kökleri arıyor... bu [bilimsel] kültür, açlığın yatıştırılmasından sonra doymak bilmez bir gasp ve avcılıktan başka bir şey değildir” (TD 23). Açlık çeken tarihçiler figürü, üzerinde yaşayabileceği bir hafıza formu meydana getiremeyen modernitenin açmazını gösterir.

Saf bilim olarak tarih, insanlık için bir tür yaşamın sonucudur (TYS 7). İnsan hayvanının yaşamını parçalara ayırır, yiyip bitirir ve onu kendi içine çökertir. Geriye kalan şey, yaşamın

⁵¹ “Geçmişi yorumlamaya girişiyorsanız bunu yalnızca bugünün en enerjik güçleriyle yapabilirsiniz: yalnızca en soylu niteliklerinizi ortaya koyduğunuzda, geçmişte bilmeye ve korumaya değer olanı hissedebilirsiniz... Geçmiş daima bir kâhin olarak konuşur; geçmişi yalnızca geleceğin mimarı ve bugünü bilen biriyseniz anlayabilirsiniz (TYS 6).

⁵² Nietzsche, *wissenschaftliche Gelehrte* (bilimsel bilgin)’yi, kültür dehasına karşı doğal bir tiksinimeyi dışa vuran kudretsizlik olarak düşünür: “bilgin, doğası gereği kısırdır... bilgin üretken insana kin besler; bunun nedeni deha ve bilginin daima birbirine karşıt olmasıdır. Bilgin doğayı katletmek, parçalara ayırmak ve anlamak ister. Deha ise doğayı, yeni canlı doğayla çoğaltıp büyütme ister; bu nedenle onların etkinlikleri ve yönelimlerinde bir bağdaşmazlık vardır” (ES 6).

gölgeleri, sözde tarih eğitimi (*Historische Bildung*) dekorasyonunun ardına saklanan soluk yansımalarıdır:

İnsan hayvanı, içgüdülerini yitirip yok ettiği ve “tanrısal hayvan”a güvenini yitirdiği için anlama yetisi gücünü kaybettiği ve yolu da çöllerden geçtiğinde, artık dizginleri elinden bırakamaz. Böylece birey, cesaretini kaybeder, kendine güvenemez ve artık kendine inanmaya cesareti yoktur: kendi içine batar, öğrenilmiş fakat dışarıya etkisi olmayan, yaşama dönüşmeyen odun yığınlarına (TYS 5).⁵³

Nietzsche, modern tarihselciliğin getirdiği yaşam formlarının gerçekte insanca olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sorgular. Tarihselciliğin, insanları, tanrıları, hayvanları değil sahte tarihsel eğitim formları (*historische Bildungsgebilde*), “düşünme-yazma ve konuşma makineleri [*Denk-Schreib und Redemaschinen*])” ürettiği sonucuna ulaşır (TYS 5).⁵⁴ Nietzsche, modern kültürde bir bilim olarak tarihin yıkıcı etkisinin aksine, tarihsel eğitimle yabancılaşmış olanları yeniden insan olma olanağına açmak için hayvan unutmalarına geri dönmek ister. Eğitiminin boğma değil özgürleşme olduğu, umut verici bir gelecek kültürün ortaya çıkmasına izin veren, sanatsal ve unutkan bu tek tarih formu insanca olarak adlandırılabilir (TYS 6,7; ES 2). Nietzsche, tıpkı bilimsel bilgin (*wissenschaftliche Gelehrte*) gibi, tarihin yaşam için gerekli olduğuna inanır.

⁵³ Bilgi, yaşam ve eylem arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”. Nietzsche bu yapıtında Goethe’den beğeniyle bahseder: “etkinliğimi güçlendirmeden ya da doğrudan canlandırmadan beni yalnızca bilgilendiren her şeyden her şekilde nefret ediyorum” (TYS “Önsöz”).

⁵⁴ Nietzsche *Ecce Homo*’da bu fikri yeniden onaylar: *İkinci Çağa Aykırı Düşünceler*’de (1874), bilim yapma biçimimizdeki [*Wissenschafts-Betriebs*] tehlikeli, yaşamı kemiren ve zehirleyen yönü gün yüzüne çıkarıyor - . Yaşam hastadır, bu insansızlaşmış [*entmenschten*] dişli çarklarda ve mekanizmada... Amaç [*Zweck*] kaybolur, kültür - araçlar, modern bilim faaliyeti barbarlaşır [*barbarisiert*]... Bu denemede bu yüzyılın gurur kaynağı olan “tarihsel duyu”nun ilk kez bir hastalık, tipik bir çürüme [*Verfalls*] işareti olarak görülmüştür [EH “Kitaplar” UB:1].

Bununla birlikte, eğer tarih gelecek yaşamın taşıyıcısı olmak istiyorsa onun saf bir bilim olarak kendisini aşması ve bir sanat formu statüsünü benimsemesi gerektiğine de inanır: “Tarih ancak bir sanat yapıtına dönüşmeye yani saf bir sanatsal form [*reines Kunstgebilde*] olmaya tahammül edebilirse, belki o zaman içgüdüleri koruyabilir ve hatta uyandırabilir” (TYS 7). Tarih, tarihselci çağın aşılabilmesi ve “daha fazla yaşam” vaat eden “yeni bir çağ”, “güçlü” ve “özgün” bir çağın doğması için kendisine karşı çıkmak zorundadır (TYS 8).⁵⁵

Nietzsche, gitmiş olanı geri getirmeye ve Yunanları, onların tarihsel hayvan duyarlılıklarını moderniteye yeniden kazandırmaya çalışırken sanatsal ve karşı tarihsel bir aşma girişiminde bulunur. Yunan düşüncesinin geri dönüşü, bilgiye doymuş bir tarihi yaratıcılıkla dolup taşan bir tarihe dönüştürür.⁵⁶ Yunanlar örneği – *Çağa Aykırı Düşünceler*’in ikincisinin başındaki hayvan unutmaması gibi – kültürün büyüklüğünü sağlayan şeyin tarih dışı hayvan duyarlılığı olduğunu göstermek içindir. Yunanların tarih dışı hayvan duyarlılığı, geçmişin kullanımının yaşamı ne zaman büyüttüğünü ve ne zaman azalttığını belirlemelerine imkân tanır. Nietzsche, “tarih-dışı sözcüğüyle, unutma ve kendisini sınırlı bir *ufukla* çevreleme sanatını ve gücünü adlandırdığını vurgular” (TYS 10). Modern kültür, bu sanatı ve onun tarih dışı hayvan anlamını yitirmiş ve böylece ya çok fazla tarih ya da çok fazla unutmama riskiyle boğulmuştur (TYS 1). Modern kültür, bilim ve bilgi-

⁵⁵ “Tarih kültürünün – ve onun bir “yeni çağın”, bir “modern bilincin” ruhuna kökten karşıtlığının – kökeninin tarihsel olduğunun bilinmesi gerekir, tarih sorununu tarihin kendisi çözmesi gerekir, bilginin dikenini yine kendisine batırması gerekir – bu üç gerekirden yeni, güçlü, daha fazla yaşam vaat eden bir şey varsa bu, “yeni çağ”ın buyruğudur.

⁵⁶ Krş. ve bkz. *Şen Bilim*. Nietzsche, bilgiye doymuş bir felsefeyi, yaratıcılık fışkıran bir bilgiye dönüştürmek için Eski Yunanların sanatsal kültürüne geri döner: “Şimdi çok iyi bildiğimiz birkaç şey var, biz bilenler [*Wisenden*]: Ah, bir sanatçı olarak unutmayı, bilmemeyi [*nicht-zu-wissen*] başarmayı nasıl da öğrendik” (ŞB “Önsöz” 4).

nin telafi gücüne sahip olduğu yanılsamasıyla geçinmektedir.⁵⁷ Aslında modernler, canlılıklarını artırma adına bilgi arzularını hafifleten Yunanlarla karışıklık içinde dururlar: “Yunanlar, doyumsuz bilgi arzularını, ideal bir yaşam arzusuyla [*ein ideales Lebensbedürfniss*] sınırlandırmışlardı – zira öğrendiklerini doğrudan yaşamak istemişlerdi” (YTF 1). Yunanlar için hafıza, geçmişi geleceğin beslenmesi için kullanan plastik,⁵⁸ sanatsal ve unutkan bir kuvvettir fakat bu hafıza kendi ufkunun sınırlarına giremeyen diğer her şeyi de unutmaktadır (TYS 10).⁵⁹ Bu yüzden Yunanlar için kültür, kendi-

⁵⁷ Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler*'de ve bilhassa “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”de ve “Eğitimci Olarak Schopenhauer”de bilgin (*Gelehrte*) eleştirisi, Kant'ın “Aydınlatma Nedir?” yazısına doğrudan bir yanıt olarak okunabilir. Kant'ın bilgi ve akıl aracılığıyla insanlığı ergin olmama durumundan çıkartan aydınlanma kavrayışına karşı Nietzsche, Kantçı aydınlanmayı insan hayvanını zayıf ve olgunlaşmamış halde tutmakla suçlar. Kant, bilgini, gelecek yaşamın taşıyıcısı olarak görürken Nietzsche, Kant'ın naif iyimserliğini yaşamın düşüşünün bir belirtisi olarak görür: “şimdi bilimin yaşam üzerinde egemen olmaya başlamasına duyulan bir sevinç var gerçekten: buna erişmek olanaklıdır fakat böylesine egemen olunan bir yaşamın da pek bir değeri yoktur çünkü o, çok daha az bir yaşamdır ve gelecek için eskiden bilimle değil, içgüdüler ve güçlü yanılsamalarla [*kräftige Wahnbilder*] egemen olunan yaşamdan çok daha az yaşamı içerir” (TYS 7). Nietzsche için bilgin değil, tarih sanatçısı geleceği aydınlatmayı vaat eder. Nietzsche'nin Kantçı aydınlanmaya meydan okuması hakkında ayrıca bkz. David Owen, “The Contest of Enlightenment,” *Journal of Nietzsche Studies* 25 (2003): 35–57.

⁵⁸ Nietzsche, Yunanların “biçimlendirici güç”ünü [*Kraft*] şöyle tarif eder: Biçimlendirici güçle [*Kraft*], kendisini kendine özgü bir biçimde şekillendirerek geçmişi ve yabancı olanı dönüştürme ve kendine katma, yaraları sağaltma, kaybedilmiş olanın yerine yenisini koyma, parçalanmış olan biçimleri yeniden yaratma gücünü anlıyorum” (TYS 1). “Biçimlendirici güç” kavramıyla Nietzsche'nin “güç istenci” kavramı arasındaki benzerlik, pek çok Nietzsche yorumcusu tarafından değerlendirilmiştir.

⁵⁹ Nietzsche, gücün tarihi ne kadar taşıyabileceği ile ölçüldüğünü iddia eder: “Tarihe yalnızca güçlü kişilikler dayanabilir, zayıflar ise tümüyle ortadan kalkar onun karşısında” (TYS 5). Nietzsche, Yunanları en güçlü doğaya, en büyük hafızaya sahip olanlar şeklinde tarif eder: onlar geçmişteki her şeyi gelecek yaşama dönüştürürler ve uygun olmayan her şeyi de unuturlar.

sini ne bilgi birikimiyle ne de taklit ve tekrarla yıkabilir. Bunun yerine, “doğayı, yeni canlı doğayla çoğaltan” bir yaşamın çoğullaşmasını temsil eder. Sonuç olarak, Yunanlar için “insanlık”, bedene örtülen bir giysi gibi yaşama eklenen bir şey değil, daha ziyade özünde kültürel bir kuvvet olan hayvanlıklarının olumlanması ifade eder (TYS 10).⁶⁰

Sanatsal Tarih yazımının Örnekleri Olarak Nietzsche’nin Önsözleri

Nietzsche’nin tüm çalışmalarını yeniden yayına hazırlama projesi, 1886’da *Tragedyanın Doğuşu*’na önsözle – “Bir Özeleştirici Denemesi” – başladı ve 1888’de *Ecce Homo*’nun yazımıyla sona erdi. Bu zaman aralığında Nietzsche, *Zerdüşt* öncesindeki tüm kitaplarını yeniden okur ve her birine yeni önsözler ekler.⁶¹ Bu önsözler, geçmiş kırıntı ve onu geleceğe yönelten bir geçmişle oluşturuldukları ölçüde bize sanatsal tarih yazımının örneklerini sunar. Nietzsche’nin projesinin altında yatan öncül, geçmişin henüz tanımlanmamış, belirlenmemiş ve sabitlenmemiş olduğu değil, “kendine adeta a posteriori bir geçmiş, asıl oradan geldiğimiz geçmişin aksine oradan gelmeyi istediğimiz bir geçmiş edinme denemesi-

⁶⁰ “Bu her birimiz için bir meseldir: günün birinde dürüstlüğü, güçlü ve doğrucu karakteri, öğrendiğini yalnızca tekrar etmesine, var olanları taklit etmesine isyan etmelidir; böylece kültürün yaşamın dekorasyonu olmaktan, yani bir örtü bas etme ve gizleme olmaktan daha başka bir şey olabileceğini kavramaya başlayacaktır; her süs, süslediğini gizler. Dolayısıyla – Roma kültür kavramının anti tezi olan – Yunan kültür kavramının yeni ve iyileşmiş bir *pyhsis* olarak iç ve dış, gizleme ve uylasım ayrımı olmaksızın yaşamın, düşüncenin, görünüş ve istemenin birlikteliği olarak kültürün örtüsünü kaldıracaktır” (TYS 10).

⁶¹ Edebi tür olarak önsöz hakkında bkz. Jean Genette, *Seuils* (Paris: Seuil, 1987). Felsefi bir tür olarak önsöz hakkında bkz. Jacques Derrida, *La Dissemination* (Paris: Seuil, 1972), 8–67.

ne” açık olduğumuzdur (TYS 3).⁶² Bu tür bir deneme, yalnızca hatırlamayı değil, unutmayı da bilen ve bu yüzden geçmişin sanatsal biçimlenmelerini ve dönüşümlerini sağlayabilen, gelecek yaşamın taşıyıcıları olan tarih sanatçılarının perspektifini benimsemeyi gerektirir.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* hakkında geriye dönük olarak “bu denemedeki her şeyin geleceği öngördüğünü [*vorherverkündend*]” ve “muazzam [*ungeheure*] bir umudu konuştuğunu” söylerken yazılarının geleceğe yönelik olduğunu vurgular (EH “Kitaplar” TD:4). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’ye önsözde bu fikri gerilen yay imgesini kullanarak örnekler (İKÖ “Önsöz”). Gerilen yay imgesi, önsözün yazıldığı şimdiki zaman, geçmişteki kitap ve onun gelecekte okunması arasındaki ilişkileri yansıtır. Şimdiki zaman, gerilmiş bir yay gibi kendisini geçmişe bağlar, geçmişe döner. Geçmişin dönüşü, tıpkı bir ok gibi geçmişe geleceğe yönlendiren karşı bir hareketi meydana getirir. Yay daha fazla gerildiğinde geçmiş de o kadar temellük edilebilir ve geleceğe doğru ilerleyebilir. Nietzsche’de fırlatma imgesi ayrıca şu fikirle örneklenir:

Kötül! Kötül! Nasıl? Geriye gidiyor – değil mi? Evet! Fakat bu konuda yakındığınızda onu anlamıyorsunuz. Büyük bir sıçrama yapmak isteyen herkes gibi geriye gidiyor (İKÖ 280).⁶³

⁶² Bu, Nietzsche’nin basitçe erken dönem çalışmalarını, geç dönem çalışmalarında ortaya koyduğu görüşlerine yansıttığı anlamına gelmez. Nietzsche’nin geçmişe yönelik iddialarının *Tragedyanın Doğuşu*’nu hatırı sayılır ölçüde açıklığa kavuşturduğunu öne süren, “Bir Öz-eleştiri Denemesi” hakkında yapılan okuma için bkz. Daniel Came, “Nietzsche’s Attempt at Self Criticism: Art and Morality in The Birth of Tragedy,” *Nietzsche-Studien* 33 (2004): 37–67.

⁶³ Nietzsche’nin geleceğe yönelen bir geriye dönüş hareketini örneklendirmek için kullandığı bir başka imge de helozonik harekettir. Nietzsche, zamanının muhafazakarlarına cevaben herhangi bir anlamda ve herhangi bir derecede bir geri dönüşün, eski hale dönüşün, tümüyle imkânsız olduğunu iddia eder (PA “Çarpışmalar” 43). Çöküşün (*décadence*) üstesinden gelmek için yapılabilecek tek şey, onu geciktirmek, yani çöküşü kendisine karşı çevirmek ve böylece gelecekte üstesinden gelinmesini teşvik etmek-

Bu önsözün geleceğe yönelik tutkusu, yeni bir başlangıç adına geçmişteki kitabı dağıtıp bozan, yerinden eden, aşağıya eden bir karşı hafıza formuna, hafızanın unutmaya dahil olmasına çağrıda bulunur. Nietzsche'nin önsözleri, yeni yorumlar getirmek suretiyle, kitaplarının yaşamını yeniden canlandırma gücüne sahip, geçmişe yapılan sanatsal ve yaratıcı müdahalelerdir.

Nietzsche'nin önsözleri, kitaplarının hala yaşam içerip içermediği ve dolayısıyla yeni bir yaşama ilham verip veremeyeceği sorusuyla yönlendirilen eleştirel okumalardır:

Yaşlı bir adam olarak kendindeki her yaşam-yaratıcı, canlandırıcı, yükseltici, aydınlatıcı düşünce ve duygunun hala yazılarında yaşamaya devam ettiğini ve ateş her yerde saklanıp yakılırken kendisinin artık yalnızca korlanmış bir külü ifade ettiğini söyleyebilen yazar, en büyük mutluluğa ulaşmıştır (İPİ 208).

“Bir Özeleştirme Denemesi”nde Nietzsche, bu kitabın temelinde “en heyecan verici ve oldukça önemli bir soru olmuş olmalıdır [*eine Frage ersten Ranges und Reizes*]” derken *Tragedyanın Doğuşu*'nun bu sınamayı geçtiğini doğrular (“Bir Özeleştirme Denemesi” 1). Her ne kadar “kuşku götürür [*fragwürdiges*] bir kitap (Buna aşağıda tekrar döneceğim) olsa da *Tragedyanın Doğuşu*, “zamanının en iyilerinin” hoşuna gitmiş” olması anlamında “kendisini kanıtlamış bir kitaptır” ve dolayısıyla en azından bu bakımdan biraz nezaket [*Rücksicht*] ve suskunlukla [*Schweigsamkeit*] karşılanmayı hak etmektedir (Bir Özeleştirme Denemesi 2).

Geçmiş yazılarının eleştirel sorgulanışı, okur-önsöz yazarı-Nietzsche ile yazar-eser sahibi-Nietzsche arasında agonistik bir karşılaşmaya vesile olur. Nietzsche için okuma, gizli bir antagonizmayı [*Entgegen schauen*] ve eser sahibine karşı bir kumpası gerektirir. Önsöz yazmak, “kendine karşı taraf tutmaya” [*gegen sich Partei ergreifen*]” (ÇGÖ 309), “kendine karşı

tir. Her üç imge de – sarmal, yay ve sıçrama – geleceğe yönelen geçmişe dönüşün oluşturduğu aşma hareketlerine işaret eder.

düşünmeye” fırsat verir (ayrıca bkz. ÇGÖ “Önsöz” 1 ve 7; ÇGÖ 191). Nietzsche, geçmişteki kitaplarının değerini yükseltmeyi böyle ummaktadır. “Karşıtların avantajı – Tin dolu bir kitap, karşıtlarına da pay verir” (ÇGÖ 160). Önsözlerde örneklenen okuma ve yazma pratikleri, “özgür tinlerin” farklı ve karşıt görüşlerle yüz yüze gelip karşılaştıkları bir kamusal alanın açılmasını tesis eder. Bu bakımdan önsözün işlevi, tarih sanatçısına atfedilen işlevle, yani geçmişi istisnai bireylerin birbirlerine meydan okuyabilecekleri bir mecraya dönüştürme işleviyle karşılaştırılabilir: “Tarihin görevi, onlara [istisnai bireylere] aracılık etmek ve büyük olanın üretilmesi [*Erzeugung des Grossen*] için hep yeniden ilham vermek ve enerji sağlamaktır” (ÇGÖ 9). Nietzsche için yalnızca okuma ve yazma pratikleri değil, genel olarak hiçbir kamusal mesele bir yarışma alanının dışında düşünülebilir değildir. Kamusal alanla ilgili konularda Nietzsche, Stendhal’in öğüdünü tutar: “Topluluğa girerken bir *duello*yla başlamak” (EH “Kitaplar” UB:2). “Bir Özeleştirici Denemesi”nde bu “düello” Wagner ve Schopenhauer’e sadık bir öğrenci olan “genç” Nietzsche ile “yaşlı” fakat birçok bakımdan “daha genç” olan Nietzsche arasındaki yarışmayı öne çıkarır. Yarışma (*agon*) fikri önemlidir zira Nietzsche, “daha genç” olanda bir aşma kuvveti görür. Kendi geçmişiyle doğrudan karşı karşıya gelme, geçmişin “imkânsız kitabını” aşmanın ve ona borcunu ödemenin tek yoludur (“Bir Özeleştirici Denemesi” 2 ve 3). Önsöz-yazarı Nietzsche ile eser-sahibi Nietzsche arasındaki agonistik mücadelenin amacı, kitaplarının rönesansını ve yeniden doğuşunu teşvik etmek için okuyucunun bakış açısını ters çevirmektir.⁶⁴ Aslında önsözler, her başlangıcın yeniden başlamak ve kendi başlangıcına dönebilmek olduğu fikrini örneklemektedir.

⁶⁴ Nietzsche’nin önsözlerinde yeniden doğuş teması için bkz. Daniel D. Conway, “Annunciation and Rebirth: The Prefaces of 1886,” içinde, *Nietzsche’s Futures*, der. John Lippitt (London: Macmillan, 1999), 30–47.

“Bir Özeleştiri Denemesi”nde, tragedyanın yeniden doğuşu, komedyanın yeniden doğuşundan ayrı düşünülmez. Filozofun eleştirel soruşturmasının ciddiyeti, önsözün ortak yazarı olarak komik filozofun kahkahasıyla akamete uğramak zorundadır. İnsanın kahkahaya duyduğu gereksinim, hayvan unutmamasına olan ihtiyacıyla karşılaştırılabilir. “Genç” Nietzsche’nin, “sorular, deneyimler ve saklı şeylerle dolu hafızasına başka bir soru işareti olarak Dionysos isminin eklenmesinin” hilafına, önsöz yazarı olarak Nietzsche, Dionysosçu kahkahayla karşılık verir (“Bir Özeleştiri Denemesi” 3). Dionysosçu kahkaha, filozofun ağır uğraşısını farklı bir biçimde akamete uğratar ve kendisini özellikle trajik terimlerle anlamasını engeller. “Bir Özeleştiri Denemesi”nin sonunda Nietzsche, okuyucularına “metafizik teselli”ye ihtiyaç duydukları için kahkahayla gülmelerini de tavsiye eder (“Bir Özeleştiri Denemesi” 7). Nietzsche, “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası”nda hayvan unutmamasını, çok fazla-tarihe karşı panzehir olarak çıkarırken “Bir Özeleştiri Denemesi”nde kahkahayı, çok fazla-metafiziğin karşısına çıkarır: “gülmeyi öğrenmelisiniz genç dostlarım, gerçekten kötümserler olarak kalmaya kararlıysanız. Belki de bundan böyle gülenler olarak, günün birinde tüm metafizik avuntuları Cehenneme yollayacaksınız – en başta da metafiziği!” (“Bir Özeleştiri Denemesi” 7).

Önsöz-yazma projesi, bir kitabın içeriğinin yazar tarafından belirlenen belirli bir anlamı olduğu fikrine karşı koyar. Bu fikre karşılık, anlamlar, kitapla okuyucunun yorumlayıcı olumlama müdahalesi arasındaki etkileşimden doğar. Önsöz yazarı olarak Nietzsche, kitaplarının indirgenemez tamamlanmamışlığını ya da onların gelecekteki okuyucusuyla karşılaşmaya bağımlı olduklarını gizlemez. Önsözler kesinlikle “iyi okuyucu”nun seçimi ve çekiciliğiyle ilgilidir; çekicilik ve seçim temaları, önsözleri baştan sona kat eder (AS “Önsöz” 8; İKÖ “Preface”). Nietzsche örneğin *Tragedyanın Doğuşu*’nun, daha başından kendini “halk”tan çok “eğitilmiş olanların”

profanum vulgus'undan ayırdığını ki bunun “genç” Nietzsche'nin kitaplarının takipçilerini nasıl arayacağını bildiğini de kanıtladığına değindiğini nakleder.

Sonuçta önsöz yazarı olarak Nietzsche, kitaplarının gelecekteki okumalarının yönlendirilemeyeceğini teslim eder. Onlar, önsöz-yazma projesinin sınırlarını aşar çünkü kitabın geleceği tıpkı önsözün kendisi gibi, özü gereği gelecekteki okuyuculara bağlıdır. Okuyucuya atfedilen bu önemli rol, kitaplarının anlamının belirlenmemişliğini ortaya koyar. Kitapların anlamları, geçmişten (yazılmış kitaptan) çizgisel ve teleolojik bir zaman hareketine doğru yayılmaz. Nietzsche artık ne yazılmış kitabı ne de eser sahibini kitabın gelecekteki okumalarının nedensel kökeni olarak tasavvur eder. Kitabın anlamı eğer bundan böyle eser sahibince belirlenemiyorsa, bu durumda anlamın yenilenme olanağı tümüyle okuyucunun kudreti dâhilindedir. Gelecekteki kitap, yazarını kaybolmaya, gizlemeye, kendisini yazıdan çekmeye sevk eder.⁶⁵ Nietzsche'nin önsözlerinde örneklenen okuma ve yazma pratiği, kitaplarını dışarıda olanın etkisine açık bırakır, öyle ki bu dışsallık onların anlamlarının kaynağı olabilsin.

Kofman, çocukta ölümsüzleşen babanın temsil ettiği yazar fikriyle kaybolan şeyin, geçmişte mutlak ve normatif değerlendirmelerin belirlenmesi için tek model kabul edilenin kül-

⁶⁵ Yazarın ölümü teması için bkz. Roland Barthes, “The Death of the Author,” içinde, *Image-Music-Text* (New York: Noonday Press, 1988), 142–48; Michel Foucault, “What Is an Author?” içinde, *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, cilt. 2 (New York: New Press, 1998), 205–22; Giorgio Agamben, “Der Autor als Geste,” içinde, *Profanierungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 57–69. Yaşam (hayvan yaşamı) ve yazarlık arasındaki ilişki hakkında bkz. Jacques Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Galilée, 1984), 33–114; ve Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006). Bkz. ve karşılaştır. Marie-Louise Mallet, *L'animal autobiographique*, der. Marie-Louise Mallet (Paris: Galilée, 1999).

tür fikri olduğunu ileri sürer.⁶⁶ Kofman'a göre yorum, kültür ve öz-kültür alanlarını çevreleyen bir okuma ve yazma pratiğidir. Yazısız bir kültür yoktur ve eğer doğanın yorumlanması gerekiyorsa bunun nedeni doğanın, anlamın değil yazının mevcudiyeti olmasıdır.⁶⁷ Yazar, kendi yazısında yitip gittiğinde, okuma yazma pratiği olan kültür, yorum aracılığıyla yeni anlamların sürekli biçimlenmesi ve dönüşmesi halini alır. Yorum, kitabın anlamını mutlaklaştırmaktan ziyade, onu bir anlamlar çokluğuna bırakır. Kitabı ölümsüzleştiren, onun yaşamını yeniden alevlendiren şey, artık yazarın adı ve ünü değil, kitabın gelecekteki okuyucu tarafından sürekli yorumlanması ve yeniden yorumlanmasıdır:

Şimdi, eğer yalnızca bir kitabın değil, aynı zamanda her insan eyleminin bir biçimde başka eylemlerin, kararların, düşüncelerin nedeni haline geldiğini, olan her şeyin değişmez bir biçimde olacak şeylere bağlı olduğu düşünülürse, bu durumda var olan gerçek ölümsüzlüğü, yani devinimin ölümsüzlüğünü fark etmiş oluruz: herhangi bir zamanda hareket etmiş olan her şey, var olan her şeyin toplam birliğinde, tıpkı kehribardaki bir böcek gibi, içilir ve sonsuzlaşır (İPİ 208).

Okuma ve yazma pratiği olarak yorum, okuyucuyu ve yazılanı aynı anda geliştirir çünkü her yorum, yaşamın ve düşüncenin belirli bir indirgenemez olanaklılığını olumlamanın tek biçimi olarak yeni bir anlamın icadını yansıtır.

Ecce Homo, önsöz-yazma projesini hükme bağlar. Nietzsche'nin, felsefesinde örneklenen yaşamın ve düşüncenin indirgenemez olanaklarını dile getirme girişimini yansıtır.⁶⁸ *Ecce*

⁶⁶ Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* (Paris: Editions Galilée, 1979), 289–318.

⁶⁷ a.g.e., 293–294. Okuma, yazma ve yorum hakkında bkz. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (Paris: Editions Galilée, 1983), 147–71 ve 173–206.

⁶⁸ Norris, Nietzsche'yi kendi hayvanlıklarıyla konuşarak yazan yazarların, filozofların, sanatçıların ve şairlerin biyo-merkezci geleneğine ait bir yazar olarak incelerken *Ecce Homo*'yu bilhassa bu bakımdan açığa çıkan bir yapıt olarak görür (Margot Norris, *Beasts of Modern Imagination: Darwin,*

Homo, bu anlamda bir önsöz yazarı olarak Nietzsche'nin bir kitap yazarı olarak Nietzsche'ye yönelik tavrının paradigma-sıdır. Nietzsche *Ecce Homo*'da yapının ahengini göstermek ve aslında bunu olumlamak için kendisini hatırlamak ister. Gelgelelim bu kendine-yoğunlaşma, yalnızca iki Nietzsche arasındaki kırıma ve bozulmayla ifade edilebilir. Kendisinin kendisine özdeş olduğunu düşünmek imkânsızdır ve bu nedenle Nietzsche, felsefi çalışmasının sistematik ve kapalı olması gerektiği fikrini reddeder. Felsefi bir çalışma ne birbirini dışlayan ne de tamamlayan bir görüşler çokluğunu yansıtmalıdır. Felsefi çalışma, filozofun kendisini-aşmasının bir yansımasıdır:

Biz anlaşılmaz olanlar. - Yanlış anlaşılıyorz – çünkü gelişip değişiyoruz, eski kabuğumuzu attık, her bahar derimizi değiştirdik, genç kalmaya, geleceğin tamamlayıcıları [*zukünftiger*] olmaya, daha uzun, daha güçlü olmaya devam ediyoruz... Ağaçlar gibi geliyoruz – bunu anlamak zor, yaşamın tümünü anlamanın zor olması gibi – fakat tek bir yerde değil, her yerde, yalnızca tek bir yönde değil, yukarı ve aşağı, içeri ve dışarı doğru... bizim yalnızca belirli bir şeyi [*etwas Einzelnes*] yapmak, yalnızca belirli bir şeyi olmak özgürlüğümüz yok artık (§B 371; ayrıca bkz. AS “Önsöz” 1).

Bu kendini-aşma anlayışıyla uyumlu olan önsözler, Nietzsche'nin özdeşliğine dayanmaz. Fakat daha ziyade birleşik görünen şeyi parçalar. *Ecce Homo*, ideal bir süreklilik, teleolojik bir hareket ya da doğal bir bağlantıda çözülen anonim, metafizik bir öznellik fikrinin aksine, yazarın yaşayan ve konuşan bir parçalanma olduğunu olumlar. Nietzsche'nin ayrıcalıklı “kendine-özdeş” metaforu, “dinamit” ya da “patlayıcı mad-

Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985], 73–100). Norris'e göre ‘bir kişinin olduğu şey olması’, yazar için, metaforların, alegorilerin, mesellerin figüratif anlamlarını “unutarak” ve onları, bastırılmış edebi ve bedensel anlamlarını ve taşkın dithyrambik etkilerini yeniden canlandırarak bu türden edebi (ya da belki de anti-edebi) stratejiler içeren bir dizi hayvan edimini gerektirir” (a.g.e., 79).

de”dir (EH “Kitaplar” UB:3): “İnsan değil, dinamitim ben” (EH “Neden Bir Yazgıyım” 1). Her iki metafor da Nietzsche’nin pek çok kimliğinin patlamaya hazır doğumunu örnekler. Nietzsche, sabit bir nitelik olarak kişisel kimlik yanılışması üzerine inşa edilen, durağan ve kendi üzerine katlanan ideal bir kimlik iddiasını reddeder. Onun “ideal” adı ve kimliği çoklu Nietzsche’lerin adı ve kimliğidir. Sonuç olarak, Derrida’nın da belirttiği gibi önsöz yazarı-Nietzsche ve yazar-Nietzsche’nin imzaları, bir ve aynı Nietzsche’yi açığa vurmaz. İmzalar daha ziyade, onun çoklu kimliklerini açığa vuran işaretlerdir.⁶⁹

“Bir Özeleştirici Denemesi”nden *Ecce Homo*’ya Nietzsche’nin önsözleri, onun çoklu kimliklerinin oluşumlarını ve aşılmasını takip eder. Önsözler, bir oluşum projesinin, benliğe içtenden ya da dışarıdan bir otorite tarafından yüklenen, geleceği önceden belirlenmiş bir teleolojiye göre tasarlanan ideal benlikle karıştırılmaması gerektiğini gösterir. Oluşum, bilakis benliğin zayıflamasını, kendine uygunsuzluğu gerektirir. Zira oluşum, daima benlikten başka bir şey aracılığıyla, tıpkı hayvan gibi benlikten indirgenemez mesafede kalan bir şeyle vuku bulur:

Zorunlu olarak kendimize yabancı kalıyoruz, anlamıyoruz kendimizi, yanlış anlamak da *zorundayız* kendimizi, “herkes kendine en uzaktadır” deyişi sonsuza dek geçerli bizler için – kendimizi bilmeye gelince; “bilenler” [*Erkennenden*] değiliz biz (AS “Önsöz” 1).

Oluşum (bir şey haline gelme), kendine-yabancılaşma ve kendini-unutma deneyiminden, benliğin başkalığa (hayvan) maruz kalmasından doğan bir deneyimden ayrılamaz olan kendiliği aşmayı gerektirir. Aslında oluşum, kimliğin ve öz-kimliğin, yaşamla gerçekleştirilir bir şey olduğu fikrini zayıflatır. Nietzsche için yaşam, amacının birinin gerçekte kim ol-

⁶⁹ Bkz. Derrida, *Otobiographies: L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 35–114.

duğunu değil, başka kim olabildiğini ortaya çıkarmak olduğu bir denemeler ve deneyimler dizisidir.⁷⁰ Önsözlerin yazılmasındaki amaç, yazarın gerçekte kim olduğunu değil, başka kim olabildiğini tanımlamaktır.

Nietzsche, tarihi ve tarihyazımını musallat olma olarak anlar (T 307; TYS 1). Tarihyazımı sanatçısı, geçmişin peşini bırakmaz ve geçmiş de ona musallat olur. Geçmişin yeniden kurulması, Nietzsche'nin de tasavvur ettiği gibi ne yapıt üzerinde bir kontrol sağlama girişimi ne de onun alımlanmasının olumsuzluklarını yönetme girişimidir. "Bir Özeleştirici Denemesi", geçmişin Nietzsche'ye döndüğünü, ona musallat olduğunu örnekler; geçmiş kendisini Nietzsche'ye özeleştirmenin gerekliliği biçiminde dayatır. Fakat Nietzsche, geri dönmeye ve rahatsız etmeye devam eden bir geçmişin ışığında özeleştiriye girişemez.⁷¹ Tarih sanatçısının perspektifinden Nietzsche'nin özeleştirmenin gerekliliğine tabi olması, bir yaşam gereksinimine, özellikle de oldukça baskıcı bir geçmişten kurtulma gereksinimine uygun olan geçmişe dönmek için işaretidir. Önsöz yazarı olarak Nietzsche, sanatsal tarihi bir yaşam gereksinimine yanıt olarak icra etmiyorsa, onun geçmişi eleştirel yeniden inşası, gelecek yaşamın bir taşıyıcısı "haline gelemez". Aksine, bunun "yok edici zararlı bir ot"a dönüşme riski olacaktır (TYS 2).

Geçmişin, tarih sanatçısının onu anlama kapasitesini aştığı fikri, "Bir Özeleştirici Denemesi"nde örneklenir. Bu önsözde Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nun "tuhaf [*wunderlich*], ulaşılması zor [*schlecht zugängliches*]", "kuşku götürür" [*fragwürdig*] bir

⁷⁰ Kişinin olduğu şey olmasının bu yönü hakkında ayrıca bkz. Alan D. Schrift, "Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is," içinde, *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, der. Richard Schacht (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 47-62.

⁷¹ Norris, bunun aksine Nietzsche'nin *Ecce Homo*'ya yazdığı önsözün bir gereklilikten çok etkinlikten alınan hazla güdülendiğini öne sürer (Norris, *Beasts of Modern Imagination*, 82).

kitap olduğunu kendisine hatırlatır (“Bir Özeleştirici Denemesi” 1). *Ecce Homo*’da Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nun “her tür ölçütün ötesinde [*über alle Maassen*] takdire değer [*merkwürdig*]” olduğunu yeniden onaylar. Nietzsche’nin, geçmişteki kitabını betimlemek için kullandığı sıfatların çifte anlamı, *fragwürdig* (kuşku götürür – sorgulanmaya değer), *wunderlich* (tuhaf – olağanüstü) ve *merkwürdig* (zor – takdire değer), özeleştirici denemesinin onu çıkmaza sürüklediğinin belirtisi olabilir. Artık kendisi olarak tanımadığı ve sahiplenemediği bir kitapla karşı karşıyadır. Nietzsche bu deneyimi, *İnsanca, Pek İnsanca*’da şöyle betimler:

Neredeyse insan olan kitap – Bir kitabın yazarından kopar kopmaz kendine ait bir yaşamı sürmesi, her yazarı tekrar tekrar şaşırtır; yazar, bir böceğin parçasının koparıldığı ve o parçanın kendi yolundan gittiği duygusuna kapılır; belki de yazar kitabı neredeyse tümüyle unuttur, belki de kendisini kitaptaki görüşlerin üzerine çıkarır, belki de kitabı artık anlamaz bile ve o kitabı tasarlarlarken kendisini yukarı çeken havayı yitirmiştir: Bu sırada kitap, okurlarını aramaktadır, yaşamı tutuşturur, mutluluğa ya da korkuya yol açar, yeni yapıtlar yaratır, proje ve eylemlerin ruhu haline gelir – özetle: kitap, tını ve ruhu olan fakat yine de insan olmayan bir varlık gibi yaşar (İPİ 208).

Tragedyanın Doğuşu’nu yeniden okumak, tekinsiz (*unheimlich*) bir deneyimdir.⁷² Nietzsche, geçmişteki kitabının dile getirdiği “yabancı ses”ten [*fremde Stimme*] rahatsız olur. Kendi başlangıcının tuhaflığını yeniden değerlendirir: “Şimdi bana ne kadar nahoş [*unangenehm*] göründüğünü, on altı yıl sonra karşımda ne kadar da yabancı [*fremd*] durduğunu tümüyle saklamayacağım (“Bir Özeleştirici Denemesi” 2). *Ecce Homo*’da Nietzsche, yukarıda da söz ettiğimiz gibi, “bu başlangıcın her ölçütün üzerinde takdire değer” olduğunu anımsatır (EH “Kitaplar” TD: 2). Önsöz yazarı olarak deneyim, Fouca-

⁷² Bkz. ve karşılaştır. EH “Kitaplar” AS, Nietzsche, Soykütüğü’nü oluşturan üç denemenin ifade, yönelim ve sanat bakımından sürpriz olduğunu, şimdiye dek yazılanların en tekinsizi [*Unheimlichste*] olduğunu” iddia eder.

ult'nun "insan, olmakta olduğu şeyden tiksinererek başlar" görüşünü doğrular.⁷³ *Tragedyanın Doğuşu*'nu yeniden sahiplenmek, imkânsız bir iştir, zira Nietzsche'nin önsöz yazmakta ısrar ettiğı gibi, "bugün onu imkânsız bir kitap olarak görür" ("Bir Özeleştirici Denemesi" 2-3). Geç dönem Nietzsche için *Tragedyanın Doğuşu*, bilimi sanatçının perspektifinden, sanatçıyı da yaşamın perspektifinden incelemek amacıyla olsa da zamana karşı direnen ve Nietzsche'nin yazı kariyerinin sonunda hala özdeşleştiğı "sorgulanmaya değer" bir kitap olarak kalır.

Tıpkı sanatsal tarihyazımı projesinde olduğı gibi önsöz yazma projesi de geçmişin nihai bir yorumunun değil, yalnızca hep sınırsız yorum olanağı olduğı için belirlenemez ve açıktır. Nietzsche'nin geçmişe eleştirel ve özeleştirici dönüşü, nihai bir hakikate doğru ilerlemek adına değil, geçmişini daraltıp onunla hesabı kapatarak, kitaplarının olası anlamlarının çoğullaşması adına işler. "Bir Özeleştirici Denemesi"nde Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nun yazarı tarafından ele alınan felsefi sorunların açık kaldığını söylerken bu fikri olumlar ve hala yanıtlanmamış olan Yunan sorusunu seçip ayırır:

Bugün bir filolog için bu alanda neredeyse her şey keşfedilmeyi ve açığa çıkarılmayı bekliyor Burada bir sorun olduğuna ilişkin sorun – ve Yunanların "Dionysosçu olan [*dionysisch*] nedir?" sorusunu yanıtlayamadığımız takdirde, hep olduğu gibi tümüyle bilinmez [*unerkannt*] ve tasavvur edilemez kalacaklarına dair ("Bir Özeleştirici Denemesi" 3).

Önsöz yazarı olarak Nietzsche için "Dionysosçu olan nedir?" sorusuna hala yanıt getirememiş olmak ne bir ikilem ne de bir yenilgidir. Aksine bu, felsefenin asıl işinin sorunları çözmek ve sorularla hesabı kapatmak değil, bilakis onları başka sorgulamalara açık tutmak olduğunu ima eder. Felsefi sorunlar, doğaları gereği meydan okuyan, derinleşmiş ve saflaşmış

⁷³ Foucault, "*Nietzsche, la généalogie et l'histoire*," 149. Bkz. ve karşılaştırmaya bkz. PTA I.

oldukları ölçüde evcilleştirilemeyen bir hayvana benzer. Nietzsche'nin "Dionysosçu olan nedir?" sorusuna verdiği yanıt, bu fikri örnekler. Bu başlangıç sorusundan sonra Nietzsche, onu çoğaltan ve çoğullaştıran sonu gelmez bir dizi soruyla karşılık verir:

"Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu" – müzikten? Müzik ve tragedya? Yunanlar ve tragedya müziği [*Tragödien-Musik*]? Yunanlar ve kötümser sanat yapısı [*Kunstwerke des Pessimismus*]? Bu zamana kadarki insanların en hoş [*wohlgerathensten*], en güzel, en imrenilen [*bestbeneidete*] türü [*Art der bisherigen Menschen*], yaşamaya en çok ayartanlar, Yunanlar – tam da onlar mı tragedyaya gereksinmişlerdi? Dahası – sanata? Neden [*wozu*] – Yunan sanatı?" ("Bir Özeleştirici Denemesi" 1 ve 4).⁷⁴

Soruları çeşitlendirip çoğullaştırma pratiği, Nietzsche'nin felsefi soruşturma tarzında baştan sona dek kendisini gösterir. Özeleştirici pratiği, Nietzsche'nin de tasavvur ettiği gibi benliğin gelecekteki bir yeniden değerlendirilmesi olanağına her zaman açık olması nedeniyle nihai bir eleştirisinin olamayacağını gösterir. Dahası Nietzsche'nin okuma ve yazma pratikleri, kitapların gelecekte yeniden yorumlanma olanağına her zaman açık olması nedeniyle hem kitapların hem de önsözlerin nihai bir okumasının olamayacağını gösterir. Sonuç olarak Nietzsche'nin önsöz yazmaktaki asıl amacı, kitaplarının açıklığını korumak, felsefesinin her zaman geçici ve oluş içinde, asla nihai olmayan fakat gelecekteki felsefe için yalnızca bir önsöz olarak anlaşılmasını güvenceye almaktır (İKÖ 42).⁷⁵

⁷⁴ Krş. ve bkz. EH "Kitaplar" T:1, Nietzsche, *Tan Kızılığı*'nın bir soruyla sona erdiğini hatırlatır.

⁷⁵ Nietzsche'nin önsözlerinin, bir başlangıç olarak felsefenin anlamını ve felsefe pratiğini tahayyül etme örnekleri olduğu düşüncesi hakkında bkz. Richard Schacht, *Making Sense of Nietzsche* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995), 243–66.

6. Hayvanlık, Dil ve Hakikat

Nietzsche, hakikat üzerine görüşlerini ifade ederken çoğunlukla oldukça radikal bir düşünür olarak algılanır. Bu nedenle anti-metafizikçi, “hakikatin yadsıyıcısı” olarak görülür.¹ Yorumlar, Nietzsche’ye kendi kendini-çürüten, görelî bir hakikat öğretisi atfetmekle, onun hakikat fikrinin, geleneksel olguyla örtüşme fikrini sürdürdüğü iddiası arasında salınır.² Bu farklı ve birbirini dışlayan okumalar, Nietzsche’nin hakikat üzerine yazılarının, hakikatin temel bir kavram olduğunu, her mesele-ye aynı şekilde uygulanacak indirgenemez bir dayanak olduğunu varsayan tekil ve homojen bir söyleme indirgenemeyeceğini kabul edemez. Ben bunun aksine, Nietzsche’nin kendi hakikat yaklaşımını, üç ayrı ve ölçülemez söylem türü ya da tipi üzerinden dile getirdiğini öne sürüyorum. Bu söylem türlerinin tümü belirli bir kitap ya da metinde bulunmayabilir

¹ Bu ifade için bkz. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1–4.

² Bu iddialardan ikisi de Martin Heidegger tarafından tartışılır ve çürütülür, “Der Wille zur Macht als Erkenntnis,” içinde *Nietzsche* (Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1998), cilt. I, 445–64. Heidegger aynı zamanda Nietzsche’nin değer biçme [*Wertschätzung*] olarak hakikat öğretisinin doğruluk ve olguya karşılık gelme olarak geleneksel hakikat anlayışıyla uyuştuğunu öne sürer. Fakat burada Heidegger’in Nietzsche yorumunu ayrıntılarıyla tartışmayacağız.

fakat yazılarının gelişimi boyunca Nietzsche, bu söylem türlerine farklı derecelerde ilgi göstermiştir.

Hakikat üzerine ilk söylem teoriktir ve bir metafizik eleştirisi türüne aittir. Nietzsche bu söylem türü üzerinden hakikat sorununa “var olmanın ne olduğu” sorusunu takip ederek ontoloji ve kozmolojinin bakış açısından yaklaşır. Fakat Nietzsche’nin erken dönem (ve aynı zamanda geç dönem) ontolojisi, bir me-ontoloji, varlıktan yoksun bir ontoloji olmaya dönüşür.³ Başka bir ifadeyle, “var olmanın ne olduğuna” ilişkin soruşturma, dünyanın metafizik bir gerçeklikten, yani kendi bütünlüklerinde var olanların “temeli” olarak işleyen “en yüksek” ya da “en gerçek” varlıktan yoksun olduğunu açığa çıkarır.⁴ Nietzsche’nin hakikate ilişkin teorik yaklaşımı, “yitip giden dünya” perspektifiyle örtüşür.⁵

Bu bölüm, Nietzsche’nin hakikat yaklaşımını, “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine” adlı metnin bir okuması üzerinden, metafizik bir eleştiri türü içinde ele alıyor. Bu metne ilişkin okumam, *Anschaunungsmetapher* (Görü metaforu)

³ Bkz. Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1965), 204–16. Fink, Nietzsche’nin “şeyin negatif ontolojisi”nden bahseder. Fakat bu, oluştan yoksun olmak anlamına gelmez. Daha ziyade Nietzsche için dünya, kaos, oluşun akışı ve kuvvetlerin çokluğudur. Nietzsche’nin geç dönem kaos olarak dünya kavrayışı için ayrıca bkz. Heidegger, *Nietzsche*, cilt. I, 506–13; ve Wolfgang Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-Interpretationen II* (Berlin: De Gruyter, 1999), 139–73.

⁴ Burada “metafizik”i Heidegger’in kullandığı biçimde kullanıyorum, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, çev. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 37–57. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*’da [Frankfurt: Suhrkamp, 1988], 36–42. “metafizik” olarak belirlendiği bir ve çok arasındaki ilişki.

⁵ Bu ifadeyi Richard Rorty’nin “The World Well Lost” başlıklı denemesinden ödünç alıyorum. İçinde, *Consequences of Pragmatism* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1991), 3–18.

nosyonu etrafında dönüyor.⁶ Söz konusu metafor aracılığıyla Nietzsche'nin yalnızca bir metafizik eleştirisi geliştirdiğini değil, aynı zamanda tekil hakikatin peşinde olan, bir sanat olarak anlaşılması gereken yeni bir felsefe kavrayışı sunduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Nietzsche'nin hakikat yaklaşımına ilişkin mevcut okumalarda, "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" başlıklı metin iki biçimde ele alınır. İlki, bu erken dönem metnin, Nietzsche'nin tutarlı ve uyumlu bir hakikat teorisiyle uzlaştığı geç dönem yazılarında radikal bir değişime uğrayan "karmaşık" ve hatta "kendisiyle-çelişen" bir hakikatin-yadsınması fikrini yansıttığını savunur.⁷ İkinci konum, Nietzsche'nin erken, orta ve geç dönem hakikat yaklaşımının anlaşılmasında "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" başlıklı metnin merkeziliğini savunur.⁸

⁶ *Anschauungsmetapher* kavramı, bilhassa Anglo-Amerikan Nietzsche alımlamasında sıklıkla görmezden gelindi. Bir istisna için bkz. Anthony K. Jensen, "The Centrality and Development of Anschauung in Nietzsche's Epistemology," *International Studies in Philosophy* (2007): Bu görmezden gelmenin nedeni, bu terimin çevirisiyle ilgili olabilir. *Anschauungsmetapher*, kimi zaman "görü metaforu" kimi zaman "duyusal algı" olarak karşılanır fakat büyük çoğunlukla "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine"de Nietzsche'nin *Anschauungsmetapher* ve *Metapher* arasında yaptığı ayrımı imkânsız hale getiren, sadece metafor olarak karşılanır.

⁷ Bu görüşün örnekleri için bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche Seminare* 1937–1944 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004), 235–38; Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 1; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 41–44; Robert B. Pippin, "Truth and Lies in the Early Nietzsche," içinde, *Idealism as Modernity: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 311–29; Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), 17.

⁸ Bu perspektifin örnekleri çoğunlukla Fransızların Nietzsche alımlamasında bulunur. Örneğin Michel Haar'ın çalışması, *Nietzsche and Metaphysics*, çev. Michael Gendre (Albany: State University of New York Press, 1996), 69 ve devamı; ayrıca bkz. Peter Bornedal, "A Silent World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language," *Nietzsche-Studien* 34 (2005): 1–47. Bornedal'in genel savı, Nietzsche'nin orta ve geç dönemine

Ben Nietzsche'nin bu erken dönem metnine ilişkin ikinci konumun tesis etmeyi amaçladığı bir okuma öneriyorum. *Anschauungsmetapher*'in Nietzsche'nin tekillik olarak hakikat fikrine verdiği isim olduğunu öne sürüyorum. Tekil hakikatin olanaklılığı, Nietzsche'nin metafizik hakikati "yadsımasına" – bu, Nietzsche'nin tüm hakikat türlerini yadsıyor olduğu anlamına gelmese de – yol açar. Tekil hakikat fikri, hakikatin peşinde olmayı anlamının özgün bir biçimini olduğu kadar, hakikat üzerine yeni ve pozitif bir fikri de öne sürer. *Anschauungsmetapher*, Nietzsche'nin kavramlarla olmaktan ziyade resimlerle düşünme, resimsel düşünme (*Bilderdenken*) olarak tanıdığı şeyle meydana getirilir.⁹ *Bilderdenken* ya da resimsel düşünme, insanların hayvan yaşamının diğer türleriyle paylaştığı bir düşünce formudur. Hayvanlığa ait bu düşünme formuna dönüş, (*Anschauungsmetapher*'den *Bilderdenken*'e) Nietzsche'nin yaşamı-olumlayan bir düşünce formu olarak fel-

odaklansa da süreksizlik tezini (a.g.e., 7-11) reddeder. "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine"nin başka bir alımlamasına göre bu yazı, Gustav Gerber'in "*Sprache als Kunst*"tan kopyalanması nedeniyle reddedilmiştir. Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, "Le détour (Nietzsche et la rhétorique)," *Poétique* 2 (1971): 53-76; and Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, "Friedrich Nietzsche: Rhétorique et langage, textes traduits, présentés et annotés," *Poétique* 2 (1971): 99-143. Bu görüşün aksine Schrift, "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine"nin özgünlüğünü, Nietzsche'nin retorik içgörülerini içeren tezlere başvurusunu bazı felsefi 'hatalar'ın yapısökümüne yerleştirmesi şeklinde savunur. Alan D. Schrift, "Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology," *Journal of the History of Philosophy* 23 [1985]: 379). Ayrıca bkz. Anthonie Meyers, "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche," *Nietzsche Studien* 17 (1988): 367-90. Bu literatür konusunda beni uyardığı için Tracy Strong'a müteşekkirim.

⁹ Nietzsche'nin erken dönem yapıtlarında resimsel düşünme (*Bilderdenken*) kavramı üzerine son zamanlarda yapılan bir tartışma için bkz. Sören Reuter, "Reiz-Bild-Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz's Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*," *Nietzsche Studien* 33 (2004): 351-72.

sefeyi yenileme girişimi için gereklidir. Ben bu dönüşün, felsefenin metafizik kavranışının aşılmasına ve çileci olmaktan ziyade yaşamı-olumlayan, nihilist olmaktan ziyade yaratıcı olan bir “postmetafizik” düşünmenin benimsenmesine imkân verdiğini öne sürüyorum.

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”nin bu okuması, önceki bölümde sunulan “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”nin okumasıyla tamamlanır. Önceki bölüm, hayvan unutmaya dönüşün tarihin geleceği için gerekli olduğunu gösterirken bu bölümün amacı, *Anschauungsmetapher*’e dönüşün “hakikate saf ve dürüstçe götürme” olarak anlaşılması gereken felsefenin geleceği için gereklidir. Hayvan unutmaya ve resimsel düşünmenin benimsenmesi, felsefenin bir bilim olarak kavranmasının aşılmasına, tümüyle bir bilgi edinme dürtüsüyle harekete geçirilmek yerine yanılısama/düş dürtüsüyle harekete geçirilen bir sanat olarak olumlanmasına imkân verir. Hayvanlığa dönüş, tarihin bir yorum sanatı olmasına imkân verirken aynı dönüş, felsefenin bir başkalaşma sanatı olmasına imkân verir.

Nietzsche’yi basitçe hakikatin “yadsıyıcısı” olarak gören bu yorumların ortak eksigi, onun hakikat üzerine pratik söylemini hakikate ilişkin teorik yaklaşımdan ayırma hatasına düşmeleridir. Nietzsche’nin hakikate ilişkin pratik yaklaşımı, bir toplumsal eleştiri biçimine ya da toplumun “eleştirel teorisi”ne aittir. “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”nin bir değerlendirmesine başlarken Nietzsche’nin metafizik eleştirisinin, bu kitapta onun uygarlık eleştirisi olarak işaret ettiğim şeye eklendiğini gösteriyorum. Toplumsal eleştiriyle Nietzsche, toplumsal düzenin ve politik iktidarın inşasında bir “hakikat istencinin” işleyişini soruşturur. Hakikat üzerine bu tür bir söylemle birlikte Nietzsche, insanın hayvanlığına hükmetmenin ve onu sömürmenin, sivil toplum temeli olarak işleyebilen ve soyut ve kavramsal olarak anlaşılan bir “hakikat”in tesisinde esas olduğunu teşhir ederek

iktidar-oluşumlarının ve ideolojik-yapılanmaların maskesini düşürmeyi amaçlayan bir aydınlanma (*Aufklärung*) düşünürüyle benzerlik gösterir.¹⁰

Son olarak bu bölüm, Nietzsche'nin biyopolitik hakikat yaklaşımı olarak işaret ettiğim şeyi temalaştırıyor. Bu biçim, yaşama el koyan (çeşitli anlamlarda) hakikatin değeri sorusuyla yönlendirilir. Başka bir ifadeyle ne tür bir hakikat, eğer izlenecekse yaşamın yüksek formlarını beraberinde getirir ve ne tür bir hakikat, eğer izlenecekse yaşamın çöküş formlarına yol açar? Ben Nietzsche'nin biyopolitik hakikat yaklaşımının "saf ve dürüst bir hakikat dürtüsünün" yenilenmesini amaçladığını öne sürüyorum (ADY 1). Nietzsche, hakikatin, yalnızca uygarlığa ait "hakikat"ın temelinde bulunan hayvanlığa hükmedilmesi ve onun sömürülmesini değil, aynı zamanda metafizik bir dünya görüşüne içkin "yanlışları" da aşan bir zihnin yaşamında oynadığı rolü yeniden düşünmenin örneği olarak pre-Sokratik felsefi yaşam idealine geri döner. Ben bu tür bir aşmanın, insanın hayvanlığına dönülmesini gerektirdiğini öne sürüyorum. Burada hayvan unutulması ve resimsel düşünme, yalnızca yaşamın doğasındaki tekil formların çoğullaşmasının kaynağı olarak değil, aynı zamanda dürüstlük (*Redlichkeit*) ve doğruluğun (*Wahrhaftigkeit*) kaynağı olarak da anlaşılır. Dürüstlük ve doğruluk idealleri, şimdi felsefi bir yaşamı niteleyen düşünceyle birlikte yaşamın indirgenemez tekil karmaşıklığıyla örneklenir. Bu kavramlar, dürüstlük ve doğruluk, toplumsal düzen ve politik iktidarın sorgulanamaz temellerini sağlama çabasında olan bir "hakikat istencinin" metafizi-

¹⁰ Tracy Strong, kitabının "Nihilizmin Epistemolojisi" başlıklı bölümünde Nietzsche'nin hakikat üzerine söyleminin önemini açıklıkla vurgular: "Nietzsche için tüm yaşam, belirli bir sorgulanmamış alanda köklenmelidir. Bu tür bir temelin kanıksanması ve bu temele ilişkin sorunların olmaması gerekir" (Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975], 54 ve devamı). Ayrıca Strong'un kitabında dil ve ortaklık arasındaki ilişkiye bkz. (a.g.e., 62 ve devamı).

zik, epistemolojik ve psikolojik gerekirliklerinin neden olduğu hayvan yaşamına hükmedilmesini ve onun sömürölmesini aşar. Bu bölümde, felsefi doğruluk ve dürüstlük adına “haki-kat istencinin” aşılmasının Nietzsche’nin geç dönem çalışma-sında işaret ettiğı “geleceğın filozofunun” sorumluluğında olan bir görev olarak “büyük politika” olduğunu öne sürüyö-rum.

Hayvanın Sessiz Hakikatiyle Karşılaşma

“Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine” adlı yapı-tında Nietzsche, hayvanların hakikatin içinde yaşadıklarını çünkü yaşamlarının doğası gereğı tarih dışı olduğunu ileri sürer:

Böylece hayvan tarihdışı yaşar, çünkü o şimdiki zamanda eriyip gider [*geht auf*], ardında tuhaf [*wunderlicher*] bir kesir bile bırakma-yan bir sayı gibi; ikiyüzlülüğü [*verstellen*] bilmez, hiçbir şeyini giz-lemes ve her an olduğu gibi görünür [*erscheint*]; bu yüzden dürüst olmaktan başka bir şey gelmez elinden (TYS 1).

Bir önceki bölümde de tartışıldığı gibi hayvan yaşamının tarih dışılığı, unutmaya sayesindedir. Unutma, hayvanı ana taşır; hay-vanı şimdiki tekil zamanda soğurur. Aslında hayvanlar hep anın hakikatinde yaşarlar. Bu, nasıl görünüyorlarsa (*Erschei-nen*) her zaman öyle olduklarını (*Sein*) yansıtır. Unutmalarının bir sonucu olarak hayvanlar kendilerini ya da başkalarını al-datmazlar. Tersine insanlar için vaka-i adiyedendir. İnsanlar, hakikatin içinde yaşamazlar çünkü yaşamları doğası gereğı tarihseldir. Varoluşları, “kusurlu bir gerginlik”, “kesintisiz bir olmuşluk, kendilerini yadıstıyıp tüketerek, kendileriyle çelişerek sürdürdükleri bir şeydir (TYS 1). Aslında insanlar, anın haki-katinde yaşamazlar, hep kendi tahrifatlarında yaşarlar.

İnsanlar, tarihselliklerini geçmişe ilişkin hafızalarını bir yük olarak deneyimlerler. Sonuç olarak Nietzsche, insanların geçmişleri konusunda kendilerini ve başkalarını aldatmak

istediklerine işaret eder. Onlar, “olmuş olanı”, ihtilaf, acı ve doygunluk getiren “şifreyi” bilmeyen hayvanı kıskanırlar. Nietzsche, insanın hayvana şöyle sorabileceğini düşler:

Neden mutluluğundan söz etmiyorsun da yalnızca bakıp duruyorsun bana? Hayvan yanıt verip şöyle demek ister: “Söylemek istediğimi hep unuttuğum için. Budur nedeni – fakat bu yanıtı da unuttu ve sustu, insan da buna şaşırıp kaldı [*verwundert*] (TYS 1).

Nietzsche’nin hayvan imgesi, insanın hakikat kabiliyetinin dil kabiliyetinden ayrılmaması nedeniyle Batı metafiziğinin ana geleneğinde bir çatlak, kesik açar.¹¹ Bu geleneğe hakikat, insanların *logos*’a sahip hayvanlar olmaları ölçüsünde insana ait olan bir şeydir.¹² İnsanların aksine hayvanlar yalnızca bir sese (*phone*) sahiptirler. Hayvanlar ses çıkarır çünkü *logos*’tan yoksundurlar ve bu sesler zaten gerçekliği temsil etme olanağını engelleyerek haz ve acı duygularından başka bir şeyi iletmezler.¹³ Felsefede köklü hümanizm geleneğinin karşısında Nietzsche, hakikati dilden ayırır ve sessizlikle aynı eksene getirerek onu hayvanlarla bağdaştırır. Nietzsche, hayvanları düşünen fakat sessiz varlıklar olarak tanımlarken kastettiği

¹¹ Heidegger, “doğruluk olarak hakikatin bu geleneksel belirlenimini” şu şekilde ortaya koyar: “Hakikat, var olanın doğru temsidir. Var olanların temsil edilmesi, onların doğrulanmasıdır... Var olanlarla ilgili bu hükmün en genel formu, ifade formudur, tek kelimeyle önermedir, *logos*’tur ve dolayısıyla temsilin doğruluğu – hakikat – en dolaysız biçimde orada bulunur. Hakikat, kendi yerine sahiptir ve *logos*’ta ikamet eder” (Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy*, çev. Richard Rojewicz ve André Schuwer [Bloomington: Indiana University Press, 1994], 14–15).

¹² Bkz. Alasdair MacIntyre’ın bu iddiayı sorgulayan son dönem literatürle ilgili tartışması, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 2001) ve bilhassa doğruluk ve yanlışlık arasındaki dil-öncesi unsurdan bahsettiği ve bunu insanlar kadar hayvanlara da attettiği kısımlar, 35 ve devamı.

¹³ Bkz. Aristoteles, *Politika*, Birinci Kitap ve *Metafizik*, Birinci Kitap. Bu varsayımların sorgulanmasıyla ilgili bkz. Giorgio Agamben’in çalışmaları ve bilhassa *The Open: Man and Animal* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 33–38.

şey onları susturmak değildir.¹⁴ Hayvanların sessizliği daha ziyade kendisini kavramsal dilde ifade etmeyen bir başkalığın ortaya çıkışını gösterir.¹⁵ Hayvanın sessiz mevcudiyeti, aşağıda da öne süreceğim gibi yalnızca hakikatin başka bir paradigmasını önermez. Bu sessiz mevcudiyet, insan dili ve iletişiminin de anlaşılabilirdiği hayvan sessizliğiyle sürekliliğin temelidir.

İnsan ve hayvan arasındaki imgesel karşılaşmada hayvan, insanın tatmin edici bir yanıtla sorgulanmasına karşılık vermez. Bunun yerine sessiz kalır ve insanı şüphede bırakır. Hayvanın sessizliği, akılda bazı soruları kışkırtır. İnsan, hayvanın sessiz bakışıyla yüz yüze geldiğinde, dilde tümüyle ifade edilemeyen şaşırtıcı bir durumu (*Verwunderung*) deneyimler.¹⁶ Hayvanın sessizliği, insan dilinde ulaşılamayan ve ifade edilemeyen bir hakikate işaret eder. Hayvanın hakikate sessiz yakınlığı ile karşılaştırıldığında insan dili, şimdi yetersiz ve hatalı ve belki de hakikat dışı ve yalanlarla kurulmuş görünür (ADY 1).

¹⁴ Elisabeth de Fontenay'ın Nietzsche'deki hayvanlığı yorumlamasında bulunan yanlış anlamanın temelinde bu vardır. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Paris: Fayard, 1998), 599–610.

¹⁵ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 48 ve devamı, 163 ve devamı.

¹⁶ Hayvanın sessiz bakışı ile ilgili bir çözümleme için bkz. Derrida, a.g.e.; and Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, "Mensch und Tier," içinde, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 283–92.

Görü Metaforları (*Anschauungsmetapher*) ve Tekil Hakikatler

“Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”de hakikat, sessizlik ve hayvan unutulması, yalanlara, dil ve insan hafızasına açık bir karşıtlık içinde yer alır. Bu karşıtlık, bir yanda “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de yer alan görü metaforları (*Anschauungsmetapher*) ve resimsel düşünme (*Bilderdenken*) ile diğer yanda kavramsal dil ve soyut düşünme (*Begriffsdenken*) arasındaki ayrımla güçlü bir yakınlığı paylaşır. Görü metaforu ve resimsel düşünme üzerine bir çalışma, hayvanlık ve hakikat arasındaki ilişkinin soruşturulmasını bilhassa ilgilendirir çünkü bu tür bir soruşturma, Nietzsche’nin “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”de “hayvanın sessiz hakikati” ile işaret ettiği şeyin anlaşılmasını sağlar.

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de Nietzsche, görü metaforları (*Anschauungsmetapher*), resimler (*Bilder*) ve düşleri (*Traum*), kavramlar (*Begriffe*), metaforlar (*Metapher*) ve şemaların (*Schemata*) karşısına koyar. Birinciler resimsel düşünmeyi (*Bilderdenken*), bir ilk izlenimler dünyası oluşturmak için kullanırken ikinciler kavramsal düşünmeyi (*Begriffsdenken*), kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyasını yaratmak için kullanır (ADY 1;2). “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine”de hafıza, insan ve hayvan yaşam formları arasındaki ayrımı kurarken, bu metinde kavramsal düşünme insanı hayvandan ayırır. Kavramsal düşünmeyle kurulan kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyası ayırt edici biçimde bir insan dünyasıdır: “İnsanı hayvandan ayıran (*abhebt*) her şey, görü metaforlarının [*anschauliche Metapher*] bir şemada uçup gitmesini [*verflüchtigen*], başka bir ifadeyle bir resmin [*Bild*] bir kavramda [*Begriff*] çözünmesine olanak veren yetiye [*Fähigkeit*] bağlıdır” (ADY 1). Bunun aksine resimlerle düşünme, unutulmanın yaptığına çok

benzer biçimde insan ve hayvan yaşamı arasındaki sürekliliği vurgular. İlk izlenimlerin görüye dayalı dünyası, resimsel düşünmenin, genel anlamda göze ait olması ölçüsünde insan hayvanının diğer hayvanlarla paylaştığı bir dünyadır: “Doğada var olan hiçbir form yoktur çünkü var olan hiçbir iç ve dış yoktur. Tüm sanat, gözün aynasına yaslanır” (KSA 7:19 [144]).¹⁷ Nietzsche, hayvan unutulmasının insan hafızasından daha asli olduğunu göz önüne alırken (TYS 1), görü metaforları ve resimleri meydana getiren temel dürtünün (*Fundamentaltrieb*), görü metaforlarını kavram ve şemalarda eriten dürtüden yaşam için daha asli olduğunu düşünür.

Resimsel düşünme, “insan imgeleminin ilksel gücü [*Urvormögen menschlicher Phantasie*]” ve bu güçten taşan bir “imgeler yığını”ndan doğan “ilksel metaforlar dünyasını [*primitive Metapherwelt*]” kurar. Bu görü metaforları ve resimler, “biricik, tümüyle bireyselleşmiş ilksel deneyimlere [*einmalige, ganz und gar individualisierte Urerlebnis*]” el koyar (ADY 1). Görü metaforları aracılığıyla insanlar, “bireysel ve gerçek olana” ulaşırlar zira her bir görü metaforu, “bireysel ve karşılaştırılmazdır [*ohne ihres Gleichen*]” (ADY 1). Görü metaforları, “temel niteliklerin [*wesenhaften Qualität*] değil, çok sayıda bireyselleşmiş [*individualisierten*] ve bu nedenle eşit olmayan [*ungleichen*] eylemin bilgisini içerir” (ADY 1). Aslında görü metaforları, her biri mutlak anlamda tekil ve biricik, insan hayvanının indirgenemez tekil deneyiminin ve dünya vizyonunun bir ürünü olması ölçüsünde, benim “tekil hakikat” dediğim şeyi ifade eder.¹⁸ Bu nedenle tekil olandaki hakikat, doğası gereği ço-

¹⁷ Nietzsche’de *Bilderdenken* kavramı için bkz. ve krş. KSA 7:19[66]; 19[75]; 19[77–79]; 19[107]; 19[162]); ve ayrıca KSA 11:25[325].

¹⁸ Nietzsche daha sonra bu indirgenemez tekil deneyime ve her bir bireyin dehasının ve tekil hakikatinin bir ifadesi olarak dünya vizyonuna işaret eder (ES 1).

ğuldur. İlk izlenimlerin görü dünyası, evrensel bir hakikatten değil, tekil hakikatlerin sonsuz çoğulluğundan oluşur.¹⁹

Görü metaforlarını, resimler ve düşleri, kavramlar, metaforlar ve şemalardan ayıran şey, onların tekil ve farklı olanı tahrif etmeksizin dönüştürdükleri dolaysızlıktır. Görü metaforları, tıpkı hayvan unutmaması gibi, insanı anda ve tekil şimdiki

¹⁹ İnsan hayvanının yaşamının oluş ve kaos olarak dünyayla ilksel ilişkisi olarak görü metaforu yorumum, Bornedal'in "duyumun" eş zamanlı olarak dünyayı hem tahrif eden hem etmeyen hem aldatan hem de aldatmayan yönüne ilişkin tartışmasıyla benzeşiyor: "Buradaki mesele, daha ziyade duyumların hangi anlamda aldattığını ve hangi anlamda aldatmadığını anlamayı gerektirir (Bornedal, "A Silent World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language," 12). Bornedal için insan dışı gerçeklik, kaostur (Bornedal'in dünya bilgimizin *Urgrund* (köken)'u dediği şey) ve duyumlarımızın bizim "görme"mizin duyuşsal aygıtlarımızın fizyolojik kuruluşu yoluyla gerçekliği, çokluğu ve çeşitliliği basitleştirerek tahrif eder (a.g.e., 14-15). Bu ilk basitleştirme ikinci bir momentte dünyayı algıladığımız "insani ufkı" (a.g.e.,15) sunar ve bunu yine gerçekliği dil ve kavramlarla tahrif ederek yapar (a.g.e., 14, no. 28 ve 31-40). Bu ilk tahrif, görü metaforlarıyla ilişkili olan ve benim resimsel düşünme dediğim şeye karşılık gelirken ikinci tahrif, kavramsal düşünme dediğim şeye karşılık gelir. Bornedal'den uzaklaştığım yer, duyumların neden Bornedal'in düşündüğünden daha fazla "aldatmadığını" açıkladığım yerdir: duyumlar aldatmaz çünkü ilk metaforlar olarak duyumlar, radikal çokluk olarak dünyayla ilişkiyi temsil eder. Bu, oluşla kurulan bir ilişki biçimidir ve bu ilişki, doğru ve dürüsttür (bu ilişki, dünyanın kaostan başka bir şey olmadığını ifade etmez). İlaveten, ilk metaforlar aldatmaz çünkü bu metaforlar dünyayla ilksel "sanatsal" ve "estetik" ilişkilerdir (temsili ve epistemolojik değil). Görüye dayalı metaforlar doğrudur çünkü Bornedal'in öne sürdüğünün aksine sanatsaldırlar, "bilinç-dışı ve saf-algıdırlar" ya da "mevcut olanın öz-mevcudiyeti", "hayvan akılsızlığı"nın bir ifadesidirler (a.g.e.,17). Aslında Bornedal'in okuması, insan ve hayvan yaşamı arasındaki sürekliliğin önemini azaltırken aynı anda kaotik *Urgrund* olarak dünya ile tahrif ve insanbiçimcilikle tesis edilen insan dünyası arasındaki radikal farkı da vurgular. Bornedal, edebiyatta Nietzscheci perspektivizme yaslanan pek çok hümanist söylemin öncüllerini çok geç başladıkları ve *Urgrund*'a sadık kalmadıkları için sürekli reddetse de tam da bu nedenle kabul eder. Diğer yandan Bornedal, Nietzsche için *Urgrund*'la ilişkiye dönüşün, hayvan ve insan yaşamı arasındaki süreksizliği yadsıyarak mümkün olduğunu görmez.

zamanda soğurur. Aslında görü metaforları, onları anda ve tekil şimdiki zamanda soğuran hayvan unutmaları yönünden anlaşılabilir. Görünün dolaysızlığında insan, hayvanın sessiz hakikatini yeniden ele geçirir. Bunun aksine, kavramlar (*Begriffe*), metaforlar (*Metapher*) ve şemalar (*Schemata*), hayvan unutmaları ya da hayvanın sessiz hakikati yönünden anlaşılabilirler. Onlar, tekil hakikatlerin, bireyin (*individuelle*) ve gerçeğin (*Wirckliche*) taşıyıcıları değil, görüden, karşılaştırılmaz tekil resimlerden soyut ve evrensel kavramlara geçişlerdir (*Verflüchtigung*).

Kavramlar (*Begriffe*), metaforlar (*Metapher*) ve şemalar (*Schemata*), özünde eşit olmayanı (*ungleich*) aldatıcı bir genellik (*Allgemeine*) ve eşitliğe (*Gleiche*) isnat ederler. Dolayısıyla ilk izlenimlerin görü dünyasında hayvanın sessiz hakikati bulunurken kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyasında yanlışlar ve yalanlarla karşılaşılır:

Bilhassa kavramların nasıl oluştuğunu değerlendirelim; her bir sözcük, oluşumunu [*Entstehen*] borçlu olduğu biricik ve tümüyle bireyleşmiş ilk deneyimin hafızası olarak değil, az çok birbirine benzeyen sayısız durumu – bunlar, kesin olarak söylenirse eşit olmayan [*ungleiche*] durumlardır – eş değereleştirerek kavram haline gelir. Her kavram, eşit olmayanın eşitlemesiyle [*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*] oluşur (ADY 1).²⁰

Kavram oluşumu sürecinde eşitlik (*Gleichheit*) yalnızca benzer olana (*das Ähnliche*) ve aslına bakılırsa eşit olmayanı (*Nicht-*

²⁰ Oluşun mutlak akışında [*absoluten Fluss des Geschehens*] tasavvur edileni görmek için yeterince incelenmiş değiliz. İncelikten yoksun ham organlarımızın yalnızca acıya dayanma kapasitesi var ve aslında var olmayan bir yüzeyi özetleyip sergiliyorlar. Ağaç, her an [*Augenblick*] yeni bir şeydir; fakat biz bir formu varsayıyoruz çünkü küçük mutlak devinimleri [*die feinste absolute Bewegung*] algılayamıyoruz. Mutlak devinime matematiksel bir ortalama çizgiyi ustalikle ekleriz [*legen... hinein*]. Aslında çizgileri ve yüzeyleri biz icat ederiz çünkü aklımız hatayı kanıksar: Eşitlik ve durağanlık varsayımı; biz yalnızca durağan olanı görebiliriz ve yalnızca eşit olanı hatırlayabiliriz” (KSA 9:11[293] ve bkz. Bornedal, “A Silent World: Nietzsche’s Radical Realism: World, Sensation, Language,” 28.).

Gleich) atfedilir.²¹ Görü metaforları, tıpkı hayvan unutmaması gibi tekil ve gerçek olanın deneyimini ve tasavvurunu ifade ederken kavramlar, aldatıcı bir eşitlik ve genelliği tekil ve gerçek olanın unutulması temelinde inşa eder. Her kavram, kendi oluşumunun altında yatan indirgenemez tekil ve biricik deneyimlerin kaybı ve unutulmasını simgelerken, her görü metaforu biricik ve tümüyle bireyleşmiş ilk deneyimin hafızası işlevini görür (ADY 1). Başka bir ifadeyle kavramların oluşumu, uygarlığa ait unutmayı örneklerken görü metaforlarının oluşumu kültürel bir hafızayı tesis eder.²²

Görü metaforları, tekil ve gerçek olanın deneyimini izledikleri ölçüde, özünde “bireysel ve karşılaştırmamazdırlar [*ohne ihres Gleichen*]” (ADY 1). Bu nedenle görü metaforları ve resimler, (kavramsal) bir dil oluşturmazlar. Dili ayırt edici kılan şey, tam da tekil ve gerçek olanın görü ve resimlerinden, genel, ortak ve iletilebilir kavramlara geçilmesidir (*Verflüchtigung*): “Farklı bir dil ve alana metaforik bir aktarım, baştan aşağı aldatıcıdır” (Nietzsche, YTF 3). Kavramsal dilin, işaret eden ya da anlam-üreten geçişlerle yapılanması, onun sembollerinin tekil ve gerçek olanı her daim yitirdiği gerçeğini aydınlatır.²³ Nietzsche, dil ve konuşmanın karşı konumunda, her deneyimin indirgenemez tekilliğini korumak için soylulu-

²¹ Bkz. ve krş. *Şen Bilim* ile aynı zamanda yazılan *Defterler*’deki bir not: “Benzer olanı [*das Ähnliche*] aynı olandan [*Gleichen*] ayıran şey, bir derece meselesi değildir: Bilakis benzer olan, aynı olandan tümüyle farklı [*völlig Verschiedenes*] bir şeydir” (KSA 9:11[166]; ayrıca bkz KSA 8:23[2]).

²² Bkz. ve krş. Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*’da şöyle yazar: “Çok düşünen ve objektif bir biçimde düşünen biri, kendi deneyimlerini kolayca unutabilir fakat bu deneyimlerin ortaya çıkardığı düşünceleri unutamaz” (İPİ 526).

²³ Freud’un Nietzsche alımlamasında üst görü, bilinç dışının iki tür sembolik yer değiştirmeye işlediği aksiyomuyla ifade edilir görünmektedir: yoğunlaşma ve yer değiştirme, metafor ve benzetme. Ayrıca bkz. Bornedal, “A Silent World: Nietzsche’s Radical Realism: World, Sensation, Language,” 37–41.

ğün sessizlik biçimlerine ayrıcalık tanır. Kavramsal dille karşılaştırıldığında görü metaforları, soylu ve saftırlar. Onlar, biricik, istisna ve farklı olanı ayrı tutarlar fakat her zaman yalnızca bir mesafede ve sessizlikte.²⁴

Görü metaforları, gizliliklerini belli bir mesafede korumayı sürdürecektir biçimde, tekil ve gerçek olanı ifade eden resimleri gösterir:

Bu görülerden [*Intuitionen*], hayali şema ve soyutlamaların arazisine uzanan hiçbir uygun yol yoktur; sözcükler, bu görülerden yapılmamıştır; insan, onları gördüğünde donup kalır ya da yasaklı metaforlarla kavramların duyulmamış-kombinasyonlarıyla konuşur. Böylece eski kavramsal engelleri yıkıp onları alaya alarak en azından üzerinde şimdiki [*gegenwärtigen*] güçlü [*mächtigen*] görüşüyle [*intuition*] bıraktığı izlenime yaratıcı bir adaletle yanıt verebilir (ADY 2).

Resimsel düşünme, dilsel ifadeyi kırıp parçalarken soyut düşünme tarafından kurulan kural koyucu ve buyurucu olan düzeni sorgulayan ve nihayetinde onu yıkan karşı bir dil üretir. Bu anlamda resimsel düşünme, tıpkı hayvan gibi dürüsttür: Tekil ve gerçek olanın tasavvur ve deneyimine sadık olmaktan başka bir şey gelmez elinden. Dolayısıyla, ister istemez düşünce yapılarını bozar ve dağıtır:

Görü metaforu oluşturma dürtüsü, yeni aktarımlar, metaforlar ve metonimiler kurarak kavramsal kategoriler ve petekleri sürekli birbirine karıştırır; uyanık insanın verili dünyasını biçimlendirme arzusunu ortaya koyar. Öyle ki bu dünya, düş dünyasındaki şeyler

²⁴ Nietzsche'nin geç dönem çalışmalarında yer alan bir pasaj, tekil ve gerçek olanın kaybının kavramsal dilin kabalığı ve yüzeyselliğini yansıttığını gösterir: "Kendimizi anlattığımızda, kendimize yeterince yüksek bir değer vermiyoruz. Gerçek deneyimlerimiz boş boğaz değildirler. İsteseler bile kendilerini anlatamazlar: Sözcüklerden yoksundurlar. Bir şeyi anlatacak sözcüklerimiz varsa zaten onun dışına çıkmışızdır. Her konuşmada bir miktar aşığılama vardır. Öyle görünüyor ki dil, yalnızca ortalama, orta düzey, anlatılabilir olan için icat edilmiştir. Dil aracılığıyla konuşan kişi de kendisini kabalaştırmış olur. – Sağır dilsizler ve diğer filozoflar için ahlaki bir koddan" (PA "Çarpışmalar" 26).

gibi çok biçimli, düzensiz, sonuçsuz, tutarsız, çekici ve daima yeni olsun. Gerçekten de uyanık insan, uyanık olduğunu katı ve düzenli kavramlar ağı sayesinde görür ve bu nedenle, bu kavramlar ağı sanat tarafından yırtıldığında bazen düş gördüğüne inanır (ADY 2).

Resimsel düşünmenin doğurduğu ilk izlenimlerin görü dünyası ile kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyası arasındaki fark, birinci bölümde sunduğumuz düş yaşamı ve uyanık yaşam arasındaki farkı yansıtır. Nietzsche, insanın yaşamın bütünlüğüyle sürekliliğini olumlaması nedeniyle resimsel düşünmeye soyut düşünme üzerinde ayrıcalık tanır. Resimsel düşünme, insanı, düşe benzer imge ve yanılsamalar doğuran yaşamın temel dürtüsüyle yeniden buluşturur. İnsan yaşamının yalnızca düşler ve yanılsamalara derinlemesine karışıp çözüldüğünü değil, aynı zamanda düş ve yanılsamaların da yaşamın mücadele edip zenginleşebildiği tek koşulu olduğunu gösterir.

Nietzsche’de düşleme becerisi, kendisini yaratma becerisinde ortaya koyar. Yaşam, imgeleyerek ve yeniden imgeleyerek, yaratarak ve yeniden yaratarak yaşayan bir düştür. Aslında görü metaforlarının düşe benzer imge ve yanılsamaları yaratımı, doğası gereği gelecek yaşamın olanağına bağlanır. Hep “eski” (ADY 2) olan kavramlar, metaforlar ve şemaların aksine görü metaforları, resimler ve düşler, gençleşme ve “daima-yenilenmedir” (ADY 2). Yaşam doğası gereği sanatsal bir süreç olarak anlaşıldığında, görü metaforları ve resimsel düşünme, evrensel kavramlar ve soyut düşünmeden daha büyük bir değere sahip olur. Birinciler, tıpkı hayvan unutulması gibi, yaşamın çoğullaşması ve tekilleşmesinin taşıyıcılarıyken ikinciler, tıpkı insan hafızası gibi, eşitleme ve tek tipleştirme taşıyıcılarıdır. Evrensel kavram ve soyut düşünme, hayvan yaşamının sanatsal ifadesi üzerinde baskı kurup onu sınırlandırırken, görü metaforları ve resimsel düşünme yaşamla dolup taşar.

İlk izlenimlerin görü dünyası ile kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyası arasındaki farka rağmen, bu dünyaların tümüyle ilişkisiz olmadığını, her ikisinin de kaynağını insan hayvanının metafor oluşturma dürtüsünden aldığını vurgulamak önemlidir. İlki –Nietzsche’nin de “ilk metafor” (ADY 1) dediği şey– sinir uyarılarının resimlere aktarılmasıyla oluşurken ikincisi –Nietzsche’nin “ikinci metafor” dediği şey– sesler ve sözcüklerin resimleri taklit etmesiyle üretilir: “Bir sinir uyarımı, öncelikle bir imgeye dönüşür [*übertragen*]: ilk metafor! Sonra imge, bir sesle taklit edilir [*nachgeformt*]: ikinci metafor!” (ADY 1). Bununla birlikte sinir uyarılarının resimlere aktarılmasını, sesin resimleri taklit etmesinden ayıran şey, ikincisinin doğası gereği insanın projelendirmesi nedeniyle insan merkezci ve insan biçimci olmasıyken, ilkinin bu tür bir insan merkezcilik ve insan biçimcilikten bağımsız olmasıdır. Bu anlamda ilk izlenimlerin görü dünyası, insanın projelendirdiği ya da kendi ölçüsüne göre tasarladığı bir şey olmaktan ziyade insana yaklaşan bir dünyadır.

Nietzsche’ye göre kavramsal dil, insanca ve nesnel olmaktan çok öznel olduğu için “kendinde” dünya hakkında bize hiçbir şey öğretemez: “Sözcükler yalnızca şeylerin kendi aralarındaki ve bizimle ilişkilerinin sembolleridir ve hiçbir şekilde mutlak hakikate dokunmazlar” (YTF 11). Kavramsal dil, “kendinde şey”, “saf hakikat”, “sonu olmayan hakikat”, “şeylerin özü”, a *qualitas occulta* (gizli nitelik), “kendinde-şeyin gizemli X’i” vb. olarak anlaşılan bir dünyayı açığa çıkarmada başarısızlığa uğrayarak tümüyle kendine-işaret eden, kendi üzerine kapanan sembolik bir sistem inşa eder (TYS 1). Nietzsche defaatle şunda ısrar eder:

Sözcükler ve kavramlarla ilişkiler duvarının ardına, şeylerin ilksel mitik kökenine ulaşamayız ve duyarlık ve anlama yetisinin saf

formlarında bile, mekân, zaman, nedensellikte *veritas aeterna*'ya (ebedi hakikat) benzer hiçbir şey kazanamayız (YTF 11).

Nietzsche'nin metafizik hakikat ("mutlak hakikat" ya da *veritas aeterna*) eleştirisi, yalnızca kavramsal dilin, "kendinde-şey", "saf hakikat", "şeylerin özü", "kendinde-şeyin gizemli X'i" olarak anlaşılan dünyayla uyuşabileceğini yadsımaya eğilimli değildir. Bu eleştiri aynı zamanda bu tür kendiliklerin daha en başta var olduklarını yadsır. Nietzsche'nin sözü edilen (metafizik) hakikati yadsıması, hiçbir şekilde metafizik gerçekçiliğe inancını gerektirmez.²⁵

²⁵ Nietzsche'nin metafizik hakikat eleştirisi ne Kantçıdır ne de Schopenhauercidir: Kendinde-şey ve görünür olan ya da istenç ve tasavvur arasındaki düalizmden yola çıkan bir eleştiri de değildir. Clark, "Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine"de Nietzsche'nin metafor olarak hakikat kavrayışının metafizik bir realizmle bağıntı kopardığını öne sürer: "Nietzsche, şeylerin, nesnelerin varoluşunun bilinçten bağımsız olarak var olduğuna hükmeder. Ayrıca bu nesneleri Kantçı kendinde-şeyle özdeşler. Fakat şeylerin kendilerini olumlama onu gerçekliği kendinde-şeyle özdeşleyen bu Kantçı düşünceye götürmez. Aksine bu özdeşleme, kavramsal ya da dilsel olarak şeylerin kendilerine ulaşmamızı yadsımasından kaynaklanır. Nietzsche'nin temsile dayalı algı teorisi onu, şeyin kendisini (bilinçten bağımsız olarak var olduğu kabul edilen şey) Kantçı kendinde-şey (insandan bağımsız niteliklere sahip olduğu kabul edilen şey) olarak düşünmeye zorlar. Şeyin kendisi bizden saklı kaldığı (tam olarak onun bizdeki temsilleriyle) için onun da doğası saklıdır. Bu doğayı yalnızca bilinmeyen ve bilinemez bir "X" olarak düşünebiliriz (Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 82-83). Clark, Nietzsche'nin erken dönem yazılarında (Clark'ın) "ontolojik realizm" dediği "ortak anlam realizmi" seviyesinde kalamadığını, algı teorisinin (Schopenhauerci kökenli) onu algılamayan "kendinde-şeylerin varlığını varsaymaya zorladığını" öne sürer (bkz. a.g.e., 92). Bunun aksine Nietzsche, geç dönem çalışmalarında metafizik realizmi terk eder ve şeylerin kendilerine, yani "hakkında konuştuğumuz şeylerin, hakkında konuştuğumuz biçimden bağımsız olarak var olduğu" şeklinde anlaşılabilir olan ontolojik realizme uygun olarak hakikatin ortak anlam olduğu düşüncesine "döner". Kısacası bu, Nietzsche'nin metafor olarak hakikat teorisinin temelini oluşturan algı teorisidir (a.g.e., 78). Bu görüşün aksine ben, Nietzsche'nin başından beri metaforik düşünmede saklı olan bir tekil hakikat düşüncesinin lehine Kantçı "kendinde-şeyin gizemli X'i" düşüncesini reddettiğini savunuyorum. Clark, Nietzsche'nin görüşü metaforu düşüncesini, "alginın bize yalnızca şeylerin metaforlarını verdiği" çünkü

Kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyasının, insanbiçimci tasarımlarla inşa edilen bir dünya olması, en iyi şekilde insan dilinin biçimlenmesinin (*Sprachbildung*) bir çözümlemesi yoluyla gösterilebilir. Örneğin “varlık” (*Being*) kavramı, insanların metaforik olarak tüm diğer şeylere yükledikleri insan soluğuna kadar etimolojik olarak geri götürülebilir:

Varlık kavramı! Bu kavramın safi empirik kökeni, sanki etimolojisi-nde açığa vurulmuyormuş gibi! Çünkü *esse*, esasında “nefes almak” anlamına gelir. Eğer insanın buna diğer başka şeyler için ihtiyacı varsa bu durumda nefes alıp yaşıyor olduğunu metafor yoluyla mantıksız bir şeyle başka şeylere aktararak kullanıp onların varlığını insan benzetmesiyle nefes alma olarak kavrar (YTF11).

Dünyanın tüm nesnel ya da bilimsel bilgisi, kavramsal dile yaslandığı ve dolayısıyla insanbiçimci tasarımlara bağlı olduğu

algının bize kendinde-şeyleri değil, görünür olanları verdiği” düşüncesiyle benzer şekilde düşünmektedir (a.g.e., 78-79). Dolayısıyla Clark, Nietzsche’nin metafor düşüncesini kendinde-şey ve görünüş arasında bir düalizmi varsaymak yoluyla anlamlandırarak okurken ben Nietzsche’nin görü metaforu düşüncesini Kantçı ayrımı sürdürmenin imkansızlığını gerektirmesi üzerinden okuyorum. Benzer bir şekilde Rorty’nin temsile yaslanan gerçeklik fikrini eleştirisi, Kantçı düalizmi yadsımasına dayanmaktadır (bkz. “The World Well Lost” 3-18). Erken dönem Nietzsche’nin bir Kantçı (hatta Schopenhauerci) olduğu düşüncesini reddeden diğer yorumcular da şunlardır: Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 45 ve devamı; Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 59–81; Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), 96–101; ve Bornedal, “A Silent World: Nietzsche’s Radical Realism: World, Sensation, Language,” 12 ve 30. Clark’ın, Nietzsche’nin geç dönem çalışmalarında bir sağduyu realisti ve bir empirist olduğuna yönelik düşüncesinin eleştirisi için bkz. Javier A. Ibanez-Noé, “Is Nietzsche a Common Sense Realist?” *International Studies in Philosophy* 37, no. 3 (2006): 91–106. Ibanez Noé’nin okuması, Nietzsche’nin geç dönem yazıları üzerine bir tartışmaya dayanır ve Clark’ın, Nietzsche’nin “olağan deneyim dünyasının bir tahrif ve yanlışlama dünyası” olduğu iddiasını terkettiğine yönelik varsayımını reddeder (a.g.e., 93). Benzer şekilde bkz. Bornedal’ın Clark’ın eleştirisi, “A Silent World: Nietzsche’s Radical Realism: World, Sensation, Language,” 9–11.

için Nietzsche, insanın sahip olduğu bilimsel bilginin “ ‘kendinde hakikat’ ve insandan bağımsız olduğunu yadsır (ADY 1).

Bu tür hakikatleri araştıran herhangi biri (araştırmacı), aslında yalnızca dünyayı insana dönüştürmeye çalışmaktadır; o, dünyayı insani bir şeymiş gibi kavramaya çalışır [*der Welt als eines menschenartigen*]... Onun yöntemi, insanı tüm şeylerin ölçüsü saymaktır ve böyle yaptığında onun hareket noktası, şeylerin, karşısında saf nesneler olarak durduklarına inanmasıdır. Böylece özgün görü metaforlarının aslında “metafor” olduklarını unutarak onları kendinde şeyler olarak varsaymaktadır (ADY 1).

Kavramsal dilin insanbiçimciliği, görü metaforlarının kendinde-şeylerin temsilleri olduğu yanlışlığına dayanır. Nesnel dünyanın insan düşüncesinden ayrı olduğu ve kavramlarla temsil edilebileceği fikri, yalnızca insan hayvanının metafor yaratma dürtüsünü unutulmasıyla olanaklı hale gelir.²⁶

Nietzsche için “saf ve dürüst hakikat dürtüsü” olanağı, metafizik hakikatin yadsınmasıyla ya da başka bir ifadeyle kavramsal dilin özünde metafizik ve yaratılmış olduğunun ve dolayısıyla şeylere karşılık gelmediğinin kabul edilmesiyle başlamalıdır.²⁷ Metafizik hakikat, özgün görü metaforlarının unutulmasını örneklerken “saf ve dürüst hakikat dürtüsü”, görü metaforlarının hafızasını örnekler. Bu, kavramsal dilin

²⁶ Geç dönemine ait defterlerden alınan bir pasaj, Nietzsche’nin metafiziği eleştirisinin sürekliliğini tasdik eder: “Dünya... eksiksiz değildir, aksine hiçbir zaman hakikate yaklaşamayan sürekli değişen bir yalandır. Zira – Hakikat diye bir şey yoktur” (KSA 8:2[108]).

²⁷ Bu düşüncenin daha sonraki bir örneği için bkz. ve krş.: “İnsan, hakikat dürtüsünü, belirli bir anlamda “amacını”, var olan bir dünya, metafizik bir dünya, kendinde-şey, verili bir dünya olarak kendisinin dışına yansıtır. İnsanın bir yaratıcı olarak ihtiyacı, üzerinde çalıştığı dünyayı icat etmesi ve varsaymasıdır. Bu varsayım (hakikate “inanç”), onun dayanağıdır... Bu yüzden hakikat, verili, bulunması ya da keşfedilmesi gereken bir şey olmaktan ziyade yaratılması gereken ve bu sürece daha doğrusu bitimsiz bir alt etme istencine adını veren şeydir: hakikati sınırsız bir süreç olarak şeylere dahil etmek, *aktif belirlenim*, sabit ve belirlenmiş bir *kendinde şeyin* bilinci değildir. Bu, “güç istenci”dir (KSA 12:9[91]).

metaforik ve bu nedenle hakikat kavramının da metafordan başka bir şey olmadığını doğrular:

Bu durumda nedir hakikat? Metaforlardan, metonimilerden, insanbiçimcilikten oluşan değişken bir yığın. Özetle, şiirsel ve retorik yeğînleşmeye, aktarıma, süslemeye tabi olmuş ve uzun bir süre kullanıldıktan sonra bir halka kabul ettirilen, standart ve bağlayıcı ilişkiler toplamı; hakikatler yanılısama olduklarını unuttuğumuz yanılısamalardır, sık kullanılmaktan aşınmış ve duyumsal gücünü yitirmiş metaforlardır, üzerindeki kabartmaların silinip gittiği madeni paraların artık yalnızca bir metal parçası olması gibi (ADY 1).

Nietzsche kavramsal dili, sözcükler ve anlamlarının metafizik aktarımları ve “kendinde” bir şey olarak dünyanın doğru temsillerinden ziyade birinci ve ikinci metaforları yansıttığı bir metafor oluşum alanı olarak kavrar. Kavramsal dil, sözcüklerin anlamlarının asla mutlak ya da sabit olmadığı ve her daim yalnızca geçici ve yeni metaforik yorumlara açık olduğu bir sonsuz yorumların oyunuyla inşa edilir.²⁸ Nietzsche, kavramsal dili değişmez ve mutlak anlamlara sabitleme girişiminden ziyade, onu kırıp parçalamayı, “sabit” ve “mutlak” anlamlarını süregelen oluşumun akışına ve görü metaforlarının dönüşümüne bırakmayı destekler.

Bu, Nietzsche’nin bilimden ya da bilimsel bilgiyi aramaktan vazgeçtiği anlamına gelmez. Nietzsche daha ziyade bilgi arayışının bilimsel olabilmesi için buna metafizik hakikat fikrinden vazgeçerek ve onun kavramsal aygıtlarının, “üzerindeki kabartmaların silinip gittiği madeni paraların artık yalnızca bir metal parçası olması gibi, sık kullanılmaktan aşınmış ve duyumsal gücünü yitirmiş metaforlardan” oluştuğunu kabul ederek başlanması gerektiğini düşünür (ADY 1). Bilim, dünyanın “kendinde” olduğu gibi temsil edilmesi fikrinden vazgeçmeli, bunun yerine tekil ve gerçek olanın görünüm ve

²⁸ Nietzsche’nin de bir geç dönem çalışmasında tasdik ettiği gibi “dünya, sonsuz yorumları içermeye olanağı reddedilemeyeceği için yeniden sonsuz olmuş olur” (ŞB 374).

deneyimlerinde “damgalanmış” görü metaforları ve resimleri “madeni paralara” aktaran deneysel ve tecrübi girişimleri takip etmelidir. Bu açıdan bilimin işlevi, öncelikle eleştireldir. Bilimin, metafizik hakikatin aldatıcı arayışına bağlanmasından ziyade “aldatıcı olanın” [*Falschheit*] “saf ve dürüst” arayışına bağlanması gerekir. İster felsefi isterse doğal olsun, bilimin en büyük anları, metafizik hakikat arayışını eleştirel olarak sorguladığı anlardır.

Kavramsal dilin, görü metaforlarına tecrübi, belirlenmemiş ve tamamlanmamış dönüşümü olarak hakikat arayışı fikri, Nietzsche’nin “deneyenler” olarak “geleceğin filozofları” vizyonunda yankılanır:

Yeni bir filozof türü geliyor: onu tehlikeden uzak olmayan bir adla vaftiz etmeyi göze alıyorum. Onları çözebildiğim kadarıyla – çünkü ne de olsa bilmece gibi kalmak istemeleri onların doğasında vardır – geleceğin bu filozofları, ayartıcı [*Versucher*] olarak adlandırılma hakkına [*Recht*] ve aynı zamanda haksızlığına [*Unrecht*] sahip olabilirler. Bu ismin kendisi sonunda yalnızca bir denemedir ve istenirse bir ayartmadır [*Versuchung*] (İKÖ 42).

Denemenin [*Versuch*] çifte anlamı –deneme ve ayartma/baştan çıkarma olarak– Nietzsche’nin gelecekte tasavvur ettiği biçimiyle felsefenin, hakikate hiçbir zaman tümüyle kavranamayacağı ve sahip olunamayacağı bilinciyle yaklaşan deneysel bir girişim olduğunu gösterir: “Felsefe üzerine mevcut görüşlerimizin yeniliği, bizden önce başka hiçbir çağın sahip olmadığı bir inançtır: *hakikate sahip olmadığımız* inancı” (KSA 12:9 [91]). Ayartma ve baştan çıkarmanın deneysel bir oyunu olarak hakikat arayışı, filozofun bir ayartıcı [*Versucher*] ve deneyen olmasını gerektirir; hakikati ifşa eden değil, gizleyen olmasını.

Kavramsal dilin aksine görü metaforları, tekil ve gerçek olana ulaşmayı sağlasalar da metaforik olarak resimsel düşünmeye aktarıldıkları biçimiyle tekil ve gerçek olan, “şeylerin ilksel mitik kökenine [*fabelhafter Urgrund der Dinge*]” karşılık gelmez (YTF 11). Nietzsche, doğanın ulaşılamaz ve tanımlanamaz olduğunda ısrar ederken Kant’ın “görünür” dünyanın ardında “kendinde şeyin gizemli X’i”nin varlığını kabul etmekte haklı olduğunu ileri sürmez (ADY 1). Nietzsche başından beri hem “kendinde-şeyin gizemli X’i” hem de “görünür” nosyonlarını reddeder:

“Görünüş” [*Erscheinung*] sözcüğü, birçok ayartmayı içerir ve bu nedenle mümkün olduğunca onu kullanmaktan kaçınıyorum; zira şeylerin özünün empirik dünyada görüldüğü doğru değildir (ADY 1).

Bu nedenle Nietzsche’nin “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de metafizik hakikat eleştirisi, Kantçı metafizik eleştirisinin Schopenhauer-etkisinde radikalleşmesiyle karıştırılmamalıdır. Nietzsche’nin eleştirisi daha ziyade, yalnızca “kendinde-şey”i değil “görünür dünya [*Phenomena*]” nosyonunu da reddettiği için Kantçı eleştirinin temel varsayımlarından ayrılır.²⁹ Nietzsche bu kavram çiftinin ve işaret

²⁹ Numen ya da kendinde-şey ile fenomen arasındaki ayrım için bkz. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), B307–8. Nietzsche, “Bir Özeleştirici Denemesi”nde Kantçı “kendinde-şey” ve “görünüş” dünyası kavramıyla ölçülemeyecek fikirlerini ifade etmek için kullandığı Kantçı formülasyonlardan hayıflanır: “Şimdi ne kadar da üzülüyorum bu tür kişisel görüşler ve cesur girişimler için *kendime ait bir dil* yaratma cesaretini (ya da küstahlığını mı?) o zamanlar göstermediğim için – Schopenhauer’ci ve Kantçı formüllerle Kant’ın ve Schopenhauer’in hem ruhuna hem de beğenilerine temelden aykırı düşen yabancı ve yeni değerlendirmeleri ifade etmeye uğraştığım için (“Bir Özeleştirici Denemesi”). Nietzsche’nin başından beri öne sürdüğü şey, yalnızca dünya ötesi dünyayı ortadan kaldırması değil, görünüş dünyasını da ortadan kaldırmasıdır (PA “Dünya”).

ettiği ikili dünyanın yerine görü metaforu nosyonunu koyar. Metaforun önceliği, dünyanın doğru bir temsiline (*Vorstellung*) olamayacağı, bunun yalnızca hep aldatıcı bir gizleme (*Verstellung*) olduğu anlamına gelir. Metaforik gizleme (*Versstellung*) nosyonu, ister numenal isterse de fenomenal olsun, herhangi bir gerçekliğin [*Gegenstände*] temsil edilmesi [*Vorstellung*] fikrinden yoksundur.³⁰ *Vorstellung*'tan *Verstellung*'a kaymanın sonucunda – zihinden bağımsız nesnelerin (“nesnel bir dünyanın”) temsiline sağlamak için algılarımızın (*a priori* ya da *a posteriori*) bir düzene tabi olup olamayacağı – doğru ya da nesnel duyum algılarının var olup olamayacağı sorunu anlamsızlaşır. Başka bir ifadeyle, görü metaforu ve tekil ve gerçek olanın resimlere aktarılması fikri, mutlak “doğru algı” fikrinin doğruluğunu sorgular.

Nietzsche bir kez daha, diğer hayvanların perspektiflerini, doğru algı ölçütlerinin varlığının sorgulanabilir olduğu bakış noktaları olarak kullanır:

Böceklerin ya da kuşların, insanın algıladığından çok daha farklı bir dünya algıladıklarını kabul etmesi için kişinin çaba sarf etmesi gerekir ve bu iki dünya algısından hangisinin daha doğru olduğunu sorgulamak oldukça anlamsızdır zira bu, onların *doğru algı* ölçütüne göre, yani *olmayan*-bir ölçüte göre belirlenmelerini gerektirir (ADY 1).

İnsanın dünya algısından, dünyanın doğru ve nesnel algısı olarak söz etmek anlamsızdır çünkü onun dünyayla ilişkisi esasen temsile dayanmaz.³¹

³⁰ Bkz. Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*, B 307-8. Kant'ta *Vorstellung*, ortak temsil türü olan görüler ve kavramları adlandırır (B81, A56–57, ve B33, 34/A19, 20). Kant'ta *Vorstellung* hakkında ayrıca bkz. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (Paris: PUF, 1991), 14.

³¹ Bkz. ve karşılaştırmalı, Bornedal, farklı hayvanların kaotik *Urgrund*'a “açılmak” için farklı yollara sahip olduklarından söz eder (“A Silent World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language,” 15). Ibanez Noé, Nietzsche'de aldatıcı olmayan duyular dünyası ile inşa edilmiş “empirik dünya” arasındaki farktan söz eder (“Is Nietzsche a Common Sense Realist?,” 91–106). Kendi terimlerimi kullanırsam, “empirik dünya”, *Verstel-*

Nietzsche burada Batı metafizik geleneğinden başka bir kopuş daha gerçekleştirir. Bu gelenek, doğru algının dünyayla epistemolojik ve bilişsel bir ilişki için sağlam temeller sunduğunu savunurken, Nietzsche insan hayvanının dünyayla ilişkisinin esasen epistemolojik değil, estetik olduğunu öne sürer:

Fakat genel olarak bana öyle görünüyor ki doğru algı [*richtige Perception*], - bir nesnenin öznedeki tam ve uygun ifadesi [*adäquate Ausdruck*] - çelişkili ve imkânsız bir şeydir [*ein widerspruchsvolles Unding*]; çünkü özne ve nesne gibi tümüyle farklı iki alan arasında hiçbir neden-sonuç ilişkisi, hiçbir doğruluk ve hiçbir ifade yolu yoktur, en fazla *estetik* bir ilişki [*ein ästhetisches Verhalten*] vardır; başka bir ifadeyle üstü kapalı bir aktarım [*andeutende Uebertragung*], tümüyle farklı bir dile [*fremde Sprache*] kekeleyen [*eine nachstammelmelde Uebersetzung*] bir çeviri. Yine de özgürce icat edilen ve yaratılan bir orta alana ve buna aracılık eden bir kuvvete kesinlikle gerek duyulur (ADY 1).³²

lung aracılığıyla mümkün olur. Fakat duyuların kaotik *Urgrund*'la olan bağlantısı, *Vorstellung* üzerinden anlaşılamaz. Bu bağlantı, görü metaforlarıyla ifade edilen, aldatıcı olmayan *Verstellung*'dur.

³² Bu düşüncenin daha sonraki bir örneği için bkz. ve krş.: “Ben, içsel dünyanın fenomenallığını de savunuyorum: Bilincinde olduğumuz her şey, düzenlenmiş, basitleştirilmiş, şematize edilmiş ve baştan aşağı yorumlanmıştır - ‘içsel algı’nın fiili süreci; düşünceler, duygular, arzular ve özne ile nesne arasındaki nedensel bağlantı bizden tümüyle gizlenmiştir - ve belki de yalnızca hayalidir. ‘Görünür içsel dünya’, ‘dış’ dünyayla aynı form ve prosedürlerle yönetilir. Biz asla ‘olgularla’ karşılaşmayız: Keyif ve keyifsizlik, birbirini takip eden türevsel zihinsel fenomenlerdir - “Düşünce”, epistemologların kavradığı biçimde meydana gelmez: Süreçten bir unsurun seçilerek geri kalanların çıkarılması suretiyle ulaşılan tümüyle keyfi bir kurgu, anlaşılabilirlik amacıyla yapılan yapay bir düzenlemedir (Gİ 477). Aynı nokta, Nehamas’ın perspektivizm okumasıyla keskin bir karşıtlık arzeden Strong’un perspektivizm yorumunda da ortaya çıkar (Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, 296-99): Dolayısıyla Nietzsche için (Nehamas’ın güçlü bir biçimde işaret ettiği, içkin perspektivizmin bir sonucu) dış dünyayla ilişkide ayrıcalıklı bir görüş noktası yoktur ve “içsel benlik” ve bilinçle ilişkide hiçbir ayrıcalıklı görüş noktası yoktur. İç ve dış dünya arasındaki ilişki yadsınır (a.g.e., 299). Bu, Strong’u “aşkın perspektivizmi”, yani ilk olarak Nehamas’ın Nietzsche’ye atfettiği *Gattungswesen* anlamında anlaşılan, bir “insan” perspektifi fikrini,

Bu açıdan algı, “özgürce icat edilen ve özgürce yaratılan” ve bu sebeple doğru temsilin “bir nesnenin öznedeki tam ve yeterli ifadesi” olarak anlaşılmasını dışarıda bırakan “orta bir alan”a, “bağdaştırıcı bir kuvvet”e aittir (a.g.e). İnsanlar, “yanılsamalara ve düşsel-imgelere derinlemesine dalmış durumdadır; onların gözleri yalnızca şeylerin yüzeyinde gezinmekte ve “formları” görmektedir, algıları [*Empfindungen*] hiçbir şekilde gerçeğe götürmez; bunun yerine algılamak – tıpkı şeylerin ardında körebe oynamak gibi – onlar için yeterlidir” (a.g.e).

Genel anlamda, bir sinir uyaranının resimlere (görü metaforlarına) dönüşümü ve resimlerin seslerle (kavramlarla) taklit edilmesi, hem estetik bir ilişkiyi “hem de çok farklı bir dilde kekelemeyi, üstü kapalı bir aktarımı yansıtır” (a.g.e). Bununla birlikte, görü metaforlarına yansıyan dönüşümlerin hayvan unutulmasıyla karakterize edildiğini, kavramlara yansıyan dönüşümlerin de benim uygarlığa ait unutmaya dediğim şeyle karakterize edildiğini kaydetmek önemlidir. Sonuç olarak kavramlarda yansıyan taklitler, aldatıcı genellemelerle kurulurken,

ikinci olarak da Nietzsche’nin bu perspektifi ölçülemez ve başka olası türlerin perspektifine çevrilemez olduğunu düşündüğü fikrini yadsımaya götürür (a.g.e., 297). Strong’un konumu, bizim kaçınılmaz olarak karşılaştığımız tüm yaratıklar için anlamlı olduğumuzdur. Bunu yadsımak istememiz, aşkın perspektivizm hastalığının başkaları için bilinmez olmamıza inanma arzusunun kaynağıdır. Nietzsche’nin müzdarip olduğu şey, isteme olmaksızın daima anlam vermemizdir (a.g.e., 306). Rorty’nin, inançlarımızın büyük çoğunluğunun doğru olduğunu çünkü bu inançların bizde işlediğini ve çoğu zaman dünyayla temas kurmamıza izin veren Davidson’un konumunu benimsemesi, Strong’un daima yeterli anlama sahip olan perspektivizm fikrine benzer (yani her şey, şu ya da bu şekilde anlamlıdır). Rorty’nin, Nietzsche’nin pragmatik hakikat fikrini yorumlamasına bkz. *Consequences of Pragmatism*, 205. Bornedal’in yorumu, Nietzscheci “birbirinden tümüyle farklı iki alan”, yani kaos ve “empirik dünya” alanı fikrine sadıktır. Bununla birlikte Bornedal, kaos (*Urgrund*) olarak dünyanın insana tümüyle kayıtsız olduğunu ileri sürer ve bu nedenle Strong’un radikal çokluk olarak dünyayla farklı temas noktaları (görü metaforları, perspektifler) arasında gidip gelen vurgusunu kaçırır.

görü metaforlarında yansıyan aktarımlar, tekil ve gerçek olanın indirgenemez tekil ifadeleridir. Bunlar, bir tasavvurun tekil hakikatini ya da tekilliğini çözüp yitirmeksizin ve sonuç olarak yok etmeksizin dünyanın bir resimde deneyimlenmesini açığa vurur.³³

Sonuçta görü metaforlarında yansıyan aktarımlar her zaman yalnızca tecrübi denemelerdir (*Versuche*). Bu denemeler, her deneyimde (dış dünyanın) bir şeyler kendisini başka bir alana, ister resimlere isterse de kavramlara olsun, aktarılmaktan ve dönüştürülmekten geri çektiği için tanım olarak belirsiz ve eksiktir. Her deneyim, bir resimde yakalanmaya ya da kavramla taklit edilmeye direnir ve böylelikle her zaman gizli ve sessiz kalır, kesinlikle kendisini kavramdan çeker fakat belki de resmin bir yerinde saklıdır.

Felsefe ve Tragedya

Görü metaforu ve resimsel düşünme nosyonları, Nietzsche'ye yalnızca sanat ve bilim ilişkisinde felsefenin statüsünü yeniden belirleme imkânı sunmaz, aynı zamanda ona felsefenin “dürüst ve saf hakikat dürtüsüyle” (a.g.e) ilişkisini sorgulamak için yeni bir dayanak da sunar. Nietzsche, felsefi görüşler, soyut düşüncelere dönüştüğünde tekil hakikatlerin tasavvurlarının yitirildiğini savunur. *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'den alınan bir pasaj, bu düşüncüyü örnekler:

Ve bir tiyatro yazarı için kelimeler ve mısralar, yaşadığı ve gördüğünü söylemek için kullandığı bir yabancı dilde kekelemeye ben-

³³ Bkz. ve karşılaştırmalı olarak Ibanez-Noé: Nietzsche bize duyumlarla sergilenen gerçekliğin, farkın, değişim ve çokluğun gerçekliği olduğunu söyler: “Gerçeklik, her an değişim ya da farkın gerçekleşmesidir. Ya peki olağan deneyimin dünyası? Bu tür küçük değişimleri görmezden geldiğimiz dünyadır. Olağan deneyimlerimizde, duyumların tanıklığına karşın, nispeten kalıcı uzamsal nesnelerin varlığına olan inanca dayanırız” (Ibanez-Noé, “Is Nietzsche a Common Sense Realist?” 10).

zer, böylece her derin felsefi sezginin diyalektik ve bilimsel düşünce yoluyla ifadesi, bir yandan görüleni iletmek için tek araçtır, fakat zavallı bir araçtır ve aslında farklı bir dil ve alanda tümüyle sadakatsiz metaforik bir dönüştürmedir (YTF 3).

Nietzsche, felsefi sezgiyi “benzerliklerin [*Ähnlichkeiten*] ansızın kavranıp aydınlatılması” olarak kavrar. Felsefi sezgiler, görü metaforları ve hayvan unutmamasının sessiz hakikatiyle şu nitelikleri paylaşır: Onlar, tekil hakikatleri aynılık ve eşitliğe indirgemeksizin kavrar ve aydınlatır. Bunun aksine soyut düşünme, “benzerlikler” [*Ähnlichkeiten*] yerine “aynılıklar”ı “yan yana görülenler” [*Nebeneinander-Geschaute*] yerine nedenselliği kavramsal dil aracılığıyla a posteriori yerleştirir (a.g.e).

Felsefi sezgiler, tıpkı görü metaforları gibi tekil ve gerçek olanı kendi duyarlılıklarıyla karakterize ederler. Bu bakış açısından felsefe, nesnel bilgi ya da metafizik hakikatle değil, bilgelik ve tatma ile ilgilidir:

Bilgelik anlamına gelen Yunanca sözcüğün etimolojik kökü *sapio* (tadıyorum), *sapiens* (tadar), *sisyphos* (en kesin tatma yetisi olan); halkın ortak duyusuna göre ayıncı bir tat alma ve anlamlı ayrımlar yapma yetisi filozofun nadir sanatını karakterize eder... Alışılmamışı, şaşırtıcı olanı, zor olanı, tanrısal olanı seçip ayırma yoluyla felsefe bilimden ayrılır, tıpkı yararsız olanı akıllılıktan [*Klugheit*] ayırıp önemseddiği gibi (a.g.e).

Nietzsche erken dönem yazılarında filozofun resimsel düşünmesini bilim insanının kavramsal düşünmesinin karşısına koyar. Tat alma ve ayırım duygusundan yoksun olması nedeniyle bilim insanı, yalnızca genel soyutlamalara ulaşırken, sezgisel filozof tekil hakikatlerin indirgenemez sonsuz çoğulluğunu fark eder. Onların tekil hakikatlere yönelik duyarlıkları, soylu oluşlarını ve *mesafe pathosu*’nu açığa vurur. Deneyimlerini ve hakikat tasavvurlarını paylaşmak istemezler çünkü paylaşmak kendi tekilliklerini zayıflatır. Dogmatik olmadıkları için kendi hakikatlerini başkalarına kabul ettirmeye çalışmazlar. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’den yapılacak bir alıntı, Nietzsche’nin erken dönem yazılarındaki sezgisel filozof figürünün

geç dönemde geleceğin filozofu kavrayışıyla süreklilik arz ettiğini gösterir:

Muhtemelen yeterince, çünkü şimdiye dek tüm filozoflar kendi hakikatlerini sevdiler. Fakat elbette dogmatik olmayacaklardır. Kendi hakikatlerinin herkes için hakikat olması gerektiği gururlarını incitecek ve zevklerine de uymayacaktır, şimdiye dek tüm dogmatik özlemin gizli arzusu ve anlamıydı bu. “Benim yargım, benim yargımdır”. Başka birinin buna öyle kolayca hakkı yoktur – diyecektir belki de kendine geleceğin filozofu. Pek çoklarıyla aynı fikri paylaşma kötü beğenisinden sıyrılmalıdır. Komşu onu ağzına aldığı anda “iyi” artık iyi değildir. “Ortak iyi” diye bir şey nasıl olabilir ki! Bu ifade kendisiyle çelişir. Ortak olabilen her zaman küçük bir değere sahiptir. Sonuçta, şimdi her nasılsa ve her zaman nasıl olduysa öyle olmalıdır. Büyük şeyler büyük olanlar içindir, uçurumlar derin olanlar için, ince ayrıntılar ve ürperti incelikli olanlar için ve kısaca nadir olan her şey nadir olanlar içindir (İKÖ 43).

Nietzsche’nin tasavvur ettiği sezgisel filozoflar, metafizik hakikati felsefenin nihai nesnesi (amacı) olarak görmezler. Onlar felsefeyi daha ziyade bir sanat, mitik dürtünün sürdürülmesi olarak anlarlar:

Büyük ikilem: Felsefe bir sanat mı yoksa bir bilim midir? Hem amaçları hem de sonuçları açısından bir sanattır. Fakat bilim – kavramsal temsil olarak aynı araçları kullanır. Felsefe, sanatsal yaratımdır [*Dichtkunsť*]. Filozof, yarattığını bilir ve bildiğini yaratır [*er erkennt in dem er dichtet und er dichtet in dem er erkennť*]. Felsefe, deneyimin sınırlarının ötesinde yaratımdır. Mitik dürtünün sürekliliğidir. Dolayısıyla özünde resimseldir [*in Bildern, Bilderdenken*]. Matematiksel ifade, felsefenin özsel bir parçası değildir. *Miti meydana getiren* güçler aracılığıyla bilginin aşılmasıdır (F 53).

Nietzsche, felsefenin sanat mı yoksa bilim mi olduğu ikilemine karşılık olarak, gerçekliği “kendisinde olduğu gibi” “temsil etme” iddiasında olan bir kavramsal dile ilişkin gizlemenin önceliğini kabul ederek felsefenin metafizik gerçeklik ve hakikat fikrini terk ettiği ölçüde bir sanat olduğunu ileri sürer. Felsefe, “saf ve dürüst hakikat dürtüsünü” izleyerek “gerçek-

liği” yalnızca bir yanılsama olarak (ilk izlenimlerin görü dünyası resimsel düşünmeyle ortaya çıkmıştır) olumlamakla yetinmemeli, bu yanılsamayı aynı zamanda yeni yanılsamalar (görü metaforları) yaratarak ve yaratmayı sürdürerek istemelidir. Yanılsama istenci, Nietzsche’nin sanat olarak felsefe tasavvurunun trajik boyutunu tanımlar. Zira dürüstlük ve doğruluğu istemek şimdi yanılsamayı ve aldanmayı istemek anlamına gelir.³⁴

Nietzsche’ye göre “mit yaratan güçler aracılığıyla” yani görü metaforları ve resimsel düşünme yoluyla verilen dünyayla canlı bir ilişkiyi yeniden keşfederek “bilginin ya da dünyaya “temsille” ulaşma fikrinin aşılması”, felsefenin görü metaforlarına dönüşü etkin hale getirmesi için gereklidir.³⁵ Aslında felsefenin geleceği, metafizik hakikat arayışındaki bir bilim olarak kendisini azledebilmesine değil, tekil hakikatlere yönelik “saf ve dürüst bir dürtü” olarak kucaklayabilmesine bağlıdır. Nasıl ki bir bilim olarak tarih kendisini aşmak ve bir yorum sanatı olmak zorundaysa felsefe de yaşamın hizmetinde bir başkalaşma sanatı olmak zorundadır.

Daha genel anlamda Nietzsche’nin sezgisel ve resimsel düşünme olarak felsefeyle soyut ve kavramsal düşünme olarak felsefe arasındaki ayrımı, Yunan kültürünün trajik çağındaki

³⁴ Yanılma ve aldanmayı istemek, filozof için acı verici bir deneyimdir fakat Nietzsche’nin trajik duygu anlayışında acı, “bir dürtü olarak işler”: Acının bile bir dürtü olarak işlediği, dolup taşan bir yaşam ve enerji hissi [*Lebens und Kraftsgefühls*] olarak sefahat psikolojisi bana *trajik* duygu kavramının anahtarını verdi (PA “Eskilere Ne Borçluyum” 5).

³⁵ Bkz. ve krş. Adorno ve Horkheimer’in *Dialectic of Enlightenment*: “Simgeyle imgenin ayrılmasının geri dönüşü yoktur. Bu ayrılık, bilinçsiz kendinden memnun [*ahnungslos selbstzufrieden*] bir biçimde yeniden kabul edildiğinde, bu yalıtılmış iki ilke de hakikatin yıkımına yönelir. Felsefe, bu ayrılmayla açılan uçurumu, görü ve kavram ilişkisi içinde kavramış ve yeniden boş yere bu uçurumu kapamayı denemiştir. Gerçekten de onu bu denemeyle tanımlamıştır (*Dialectic of Enlightenment*, 18). Metnin orijinalinde, *Die Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003), 34–35.

felsefenin rolüyle *Tragedyanın Doğuşu*'nda post-Sokratik bilimsel kültürdeki felsefenin rolü arasındaki ayrımı yansıtır. Trajik çağdaki Yunan kültürü, felsefeyi görülerin kılavuzluğundaki bir sanat ve tekil hakikatlere yönelik incelmış bir duyarlılık olarak anlar. Nietzsche'nin çözümlemesine göre bilimsel kültürün egemenliği altında felsefe, yaşama açıkça düşman olan formları benimser. Nietzsche, yaşamı-yadsıyan bu kuvvetleri aşmak için kültür ve felsefenin trajik bir kavranışına dönüşü destekler (EH "Kitaplar" TD:4).

Trajik bilginin filozofu, dizginsiz bir bilgi dürtüsüne, yeni bir metafizik aracılığıyla olmasa da egemen olur. Yeni bir yazgı inşa etmez. Yazgıyı, metafiziğin zemininin geri çekildiği ve kendisine bilimlerin alacalı döngüsüyle asla tatmin olmaya izin vermeyecek biçimde *trajik* olarak kavrar. Yeni bir yaşam geliştirir. Sanatı kendi koşullarına geri götürür... Bilgi dürtüsü kendi sınırlarına taşındığında bilgi eleştirisine girişmek için kendi aleyhine döner. Bilgi en iyi yaşamın hizmetindedir. Hatta yanılısma istenci olmalıdır – bu trajik olandır (F 37).

Trajik filozof hiçbir yeni metafizik sunmaz: Kendi bilme dürtüsünü (*Wissentrieb*) ve "saf ve dürüst hakikat dürtüsünü" izleyerek hakikati arar ve bu arayışın "trajik" olduğunun farkındadır. Zira artık metafizik hakikate anlam verebilecek hiçbir "gerçeklik" yoktur. Başka bir ifadeyle, artık metafiziğin zemini yoktur: Metafiziğin zemini, dünyayla ilişkide olmanın ilksel biçimi olarak görü metaforu fikriyle geri çekilmiştir. Keza bilim de trajik filozof için bir rahatlık değildir. Kendinde-olan olmadığı için nesnel bilgiyi düzene sokabilecek hiçbir "görünür olan" da yoktur.³⁶ Trajik filozof, hakikatin metafo-

³⁶ *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche, hakikatin bir kadın olduğunu, dogmatik oldukları sürece tüm filozofların bir kadına nasıl yaklaşılacağını bilmediklerini, bir kadın olarak hakikati nasıl baştan çıkaracaklarını ve nasıl baştan çıkacaklarını bilmediklerini ileri sürer: "Hakikatin bir kadın olduğu varsayılırsa – nasıl? Tüm filozofların dogmatik olduklarında kadınları iyi anlayamadıkları, şimdiye kadar genellikle hakikate yaklaşırken o ürkütücü ciddiyetlerinin, beceriksiz ısrarcılıklarının, bir kadının kalbini kazanmak [*Frauenzimmer*] için acemice ve uygunsuz yöntemler olduğu

rik karakterini olumlar: Onun hakikat dürtüsü, yanılsama dürtüsüdür.³⁷ Bu itibarla trajik filozof, hayvanın sessiz hakikatiyle insanın kavramsal diline içkin yalanları arasındaki ayrımı aşar. Felsefe, hayvanın sessiz hakikatini yeniden kazanırken metafizik hakikatlerden ziyade tekil hakikatlerin sanatsal ifadesi haline gelir.

“Metafor (görü metaforu) yaratma dürtüsü”yle “dürüst ve saf hakikat dürtüsü” arasındaki içsel ilişki, “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”nin sadece metaforik hakikat eleştirisiyle değil, “dürüst ve saf hakikat dürtüsü”ne yeni

kuşkusunu temelsiz midir? Kadının kendisini ele geçirilmesine izin vermediği kesindir – ve bugün her türden dogmatizm, keyifsiz ve cesareti kırılmış bir biçimde ayakta durmaktadır” (İKÖ “Önsöz”). Derrida’ya göre hakikatin kadın olduğu düşüncesi, hakikat ve filozof arasındaki sonsuz mesafeyi belirtir. Bu düşünce, hakikati elinde tutan kişi olarak filozof fikrini alt üst eder. Kadın olarak hakikat, filozofun hakikatle ilişkisindeki mesafeyi korumasını gerektirir çünkü baştan çıkarıcı cazibe yalnızca belli bir mesafede ortaya çıkar. Kadın olarak hakikatin örtüsü kaldırılırsa baştan çıkarıcı gücünü de kaybeder. Bir kadının kendi hakikatini (*Gründe*) ifşa etmemek ya da kendi örtüsünü kaldırmamak için nedenleri (*Gründe*) vardır. Üstelik kadın olarak hakikat düşüncesi, gerçeği fetheden savaşçının tavrını benimsemeyi gerektirir. Nietzsche, geleceğin filozofunu, savaşçının cesaretinden yoksun, zevk sahibi olmayan, terbiye almamış dogmatik bir filozofun karşıtı olarak tasavvur eder. Dogmatik filozof, bir kadının görünüşünün, güzelliğinin ve görünüşünün (*Schein*) örtüsünün yalnızca belli bir mesafeden takdir edilmesi ve onurlandırılması gerektiğini bilmez. Nietzsche, Yunanların, dogmatik filozofun her şeye yaklaşma, her şeyi ne pahasına olursa olsun ve ayırım gözetmeden bilme ve anlama konusundaki doyumsuz arzusuna nasıl yaklaşacaklarını bildikleri o soylu yönlerine hayranlık duyar. Yunanlar için bilgece yaşamak, yüzeyde, kıvrımda durma cesaretini, görünür olanları sevmeyi, formlara, seslere ve sözlere inanmayı gerektirir. Yunanlar, “derinlemesine yüzeysel”dirler çünkü hakikatin, gizemlerin ve çoklu belirsizlerin ardında sakladığı söze nasıl saygı duyulacağını anlamışlardı (ŞB “Önsöz” 4). Bkz. Jacques Derrida, *Éperons: Les styles de Nietzsche* (Paris: Flammarion, 1978); ve ayrıca Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* (225-61).

³⁷ Bir yorum sanatı olarak felsefe ve bir sanatçı olarak filozof hakkında bkz. Kofman *Nietzsche et la scène philosophique*, 304; ve Taylor, *The Republic of Genius*, 84-85.

ve olumlu bir anlam vermekle de ilgili olduğunu ortaya çıkarır. Burada yol gösterici olan “Hakikat nedir?” sorusu değil, “Yaşam bakımından hakikatin yararı ve sakıncası nedir?” sorusudur. Başka bir ifadeyle soru, görü metaforları, düşsel imgeler ve yanılsamaların, metaforlar, kavramlar ve şemalar-dan daha mı doğru oldukları değil, sözcüğün doğru bir algısını yansıtıp yansıtmadıkları ve yaşamı yükseltip yükseltmedikleridir.³⁸

Bu sorunun önemi göz önüne alındığında, Nietzsche’nin yalnızca düşsel imgeler, görü metaforları ve yanılsamalarla, kavramlar, metaforlar ve şemalar arasında değil, karşı karşıya gelen iki yaşam (kültür) biçimi yani sezgisel insan (trajik ya da Dionysosçu) ve soyut insan (bilimsel ya da Sokratik kültür) arasında da ayırım yapması hiç de şaşırtıcı değildir:

Rasyonel insan ile sezgisel insanın yan yana durdukları çağlar vardır, biri sezgiye karşı korkuyla, diğeri küçük görmesiyle. Sezgisel olan ne kadar akıl dışıysa rasyonel olan da bir o kadar sanattan uzaktır. Her ikisi de yaşam üzerinde egemenlik [*Herrschen*] arzular [*begehren*]; birisi öngörüsü, ihtiyatlılığı ve düzenliliğiyle yaşamın önemli badireleriyle başa çıkmasını bilerek, diğeri de bu badireleri görmezden gelip “neşeli bir kahraman [*überfroher Held*]” olarak güzellik ve görünüş kılığına bürünmüş yaşamı kabul ederek yapar

³⁸ Clark’ın geç dönem Nietzsche’nin yaşam ve hakikat arasında kurduğu ilişki hakkında çok farklı bir düşüncesi vardır. Clark’a göre Nietzsche’nin hakikate bağlılığının (gerçekliğe uygunluk teorisi) yaşamı olumlamasıyla çeliştiğini göstermek zordur. Kişi, hakkındaki gerçeği bildiği ölçüde yaşamı olumlayabilir. Bu nedenle en çok yaşamı olumlayan kişi, en fazla hakikat karşısında onu değerli bulan kişi olacaktır. Nietzsche’nin yaşamı olumlamayı bir ideal olarak ele alması, kişinin dayanabileceği hakikat miktarının neden Nietzsche’nin değer ölçüsü olduğunu açıklayacaktır (Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 200). Fakat burada (yaşamla ilgili) hakikatin yaşamın değerinin ölçüsü olduğu görülür ki bu da Nietzsche’nin görüşüdür: Yaşam, hakikatin değerinin ölçüsü olmalıdır. Buna ek olarak Clark, Nietzsche’nin felsefesinin trajik boyutundan, yani yaşamla ölçüldüğünde dürüst hakikat dürtüsünün, yaşamı olumlamak ve çileci idealden kurtarmak adına filozofu yanılsama istencine yönelttiği görüden habersiz görünmektedir.

bunu. Sezgisel insan, Antik Yunan'da olduğu gibi silahlarını rakibinden daha güçlü ve muzafer biçimde kullandığında, uygun koşullar oluştuğunda, sanatın yaşam üzerindeki egemenliği [*Herrschaft*] tesis edilebilir. Böyle yaşanan bir yaşamın tüm ifadelerine oyun, acizliğin yadsınması, metaforik görü [*metaphorischen Anschauung*] eşlik eder... Kavramlar ve soyutlamalarla yönlendirilen insan, soyutlamalarından mutluluğunu elde edemese de talihsizliğinden kaçmayı başarabilir ve bu insan, acıdan mümkün olduğunca kurtulmaya çalışırken, sezgisel insan bir kültürün ortasında durarak sezgileriyle zarardan korunmaksızın sürekli akan bir aydınlığın, ruh ışıltısının, kurtuluş ve feragatin meyvelerini toplar (ADY 2).

Soyut insan, bilimsel bilgi ve metafizik hakikat – aslında yalnızca üstesinden gelebileceği hakikat yanılması (ŞB 121) – inancı gerektiren bir yaşam formunu yansıtırken sezgisel insan, tekil hakikatleri aramak suretiyle yaşamın artan çoğullaşmasının peşinde olan bir yaşam formunu yansıtır. Nietzsche bilim ve uygarlığın başarılarını, insan hayvanının güvenlik ve istikrar ihtiyacını çözdükleri ölçüde kabul eder. Fakat yine de bir kültürün sadece bilim ve rasyonelliğe yaslanmasını tehlikeli bulur çünkü bu, evrensellik adına tekil olanı, insanca (pek insanca) olan adına hayvanlığı ve uygarlığın hafızası adına kültürün unutulmasını zayıflatır.

Görü metaforları, düşsel imgeler ve yanılmalardan, yaşamı metaforlar, kavramlar ve şemalardan daha fazla büyütüp büyütmediği sorusunu yeterince ele almak için Nietzsche'nin hakikate yönelik değerlendirmelerinde üçüncü bir yönü, biyopolitik anlamı fark etmek gerekir. Bu üçüncü yönün merkezinde bir tekil hakikat örneği olarak filozofun yaşamı ve düşüncesinin temsil edilmesi vardır: "Mücadele, her zaman *sevmemiz* ve *saymamız* gereken ve sonradan gelen hiçbir bilginin bizden, yani büyük insandan alamayacağı şeye ışık tutmaktır" (YTF "Önsöz"). Fakat Nietzsche'nin hakikat üzerine biyopolitik söylemine yönelik bir tartışmaya girmeden önce *Vorstellung*'tan (Temsil/Tasarım) *Verstellung*'a (Gizleme) kaymanın ne anlama geldiğini derinleştirmemiz gerekiyor. Ni-

etzsche, aklı, “hakikat istenci”nin hizmetinde bir bilgi aygıtı olarak görmektense yaşamın hizmetinde bir gizleme (*Verstellung*) aygıtı olarak görür. Fakat akıl, yaşamın hizmetinde eylesen yaşamın perspektifinden soruşturulmalıdır. Dolayısıyla Nietzsche’nin metafizik eleştirisi, onun daha geniş olan yaşam kavrayışı içinde ele alınmalıdır. “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”nin büyük yeniliklerinden biri, bir yaşam kuvveti olarak incelenen insan aklını, sanatsal ve yaratıcı bir kuvvet olarak soruşturmasıdır. Nietzsche’nin bu yazısında söz konusu olan şey, bilginin (bilimin) sanatın perspektifinden, sanatın da yaşamın perspektifinden soruşturulmasıdır. Nietzsche, “Bir Özeleştirme Denemesi”nde, yazı kariyeri boyunca bu soruşturmaya sadık kaldığını ileri sürer (“Bir Özeleştirme Denemesi” 2).

Aklın Gizleyişleri

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”, yaşamın bütünlüğü açısından ele alındığında aklın, acınası [*kläglich*], temelsiz [*schattenhaft*], geçici [*flüchtig*], “amaçsız” ve “keyfi” bir mevcudiyet olduğuna yönelik kışkırtıcı bir iddiayla başlar (ADY 1).³⁹ Nietzsche bu perspektifi, ironik bir biçimde, gerçekliği sözde doğru bir biçimde temsil etme kapasitesi olması nedeniyle insanın diğer yaşam formlarından ayrılmasının ve onlardan üstünlüğünün bir işareti olan geleneksel akıl anlayışının karşısına koyar. Nietzsche, insanın kendi akli kapasitelerinden duyduğu gururun, bir sivrisineğinkiyle karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağını merak ederken başka hayvanların perspektifini kullanarak bu iddiaları kuşkulu hale getirir:

Eğer bir sivrisinekle iletişim kurabilseydik onun da aynı ciddiyetle havada süzüldüğünü ve dünyanın uçuş merkezini kendinde hissettiğini öğrenirdik (ADY 1).

³⁹ Nietzsche’nin hakikat düşüncesiyle yaşamın bütünlüğü kavrayışı arasındaki ilişki hakkında bkz. Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, 115 ve devamı.

Nietzsche, insanın kendi akli başarılarından duyduğu gururun yanlış olduğunu gösterirken, onun balon gibi şiştiğinin acımasız bir karikatürünü çizer. İnsanın şişip kabaran bu öz-imgesini söndürmek için insan aklının olumsal, gelip geçici, insan yaşamının sınırlarının ötesinde önemsiz bir fenomen olmaktan başka bir şey olmadığını öne süren şu büyü bozucu masalı aktarır:

Bir zamanlar, sayısız güneş sisteminin ışığı altında titreşen, evrenin uzak bir köşesinde akıllı hayvanların bilmeyi icat ettiği bir gezegen vardı. Bu, “dünya tarihi”nin en kibirli, en yalan dolu anıydı; fakat yalnızca bir an. Doğanın birkaç nefes alıp vermesinden sonra bu gezegen donup katılaşmış ve bu akıllı hayvanlar ölmek zorunda kalmışlardı (ADY 1).⁴⁰

İnsanın akla güveni, onun başka yaşam formlarından üstünlüğüne işaret etmesi şöyle dursun, bu formlara nazaran aşağılık ve görelî zayıflığının ifşasıdır. Aslında yaşam açısından akıl, esasen yaşamı-koruma işlevini yerine getirir. “Akıl, en talihsiz, en kırılgan ve en geçici varlıklar olan insanlara, varoluşta bir dakikacık durabilmeleri için sunulan yardımdır” (ADY 1).

Bu erken dönem akıl değerlendirmesine uygun olarak Nietzsche *Şen Bilim*’de bilincin, insanın başka yaşam formlarına üstünlüğünü gösterdiğine yönelik inancın aksine, insan hayvanına ait bilincin görece genç, tehlikeli bile olabilecek ve yeterince gelişmemiş bir organ olduğunu ileri sürer (ŞB 11;354).⁴¹ Nietzsche, insan hayvanının en yaşamsal fonksi-

⁴⁰ Alıntı şöyle devam eder: “İnsan böyle bir masal uydurabilir fakat yine de insan aklının doğada ne kadar da acınası ne kadar yetersiz ve geçici ne kadar amaçsız ve keyfi görüldüğü yeterince gösterilmemiş olur. İnsan aklının var olmadığı sonsuz zamanlar vardı ve insan akli yine yok olduğunda hiçbir şey olmuş olmayacak. Çünkü bu aklın insan yaşamının sınırlarının ötesine uzanan başka bir görevi yoktur” (ADY 1).

⁴¹ Ayrıca bkz. ve karşılaştır. *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*’de Nietzsche’nin şu varsayımı: “Deniz hayvanlarının ya kara hayvanı ya da yok olmaya zorlandıkları bir zamanda vahşi olmaya, savaşa, gezginci yaşama, maceraya uyum sağlayan yarı-hayvanların durumundan hiç de farklı değildi – tüm

yonlarının bilinç olmaksızın işlemesi nedeniyle bilinçdışına bilinç üzerinde bir değer verir. Bilinçdışı, yaşam için bilinçten daha esastır çünkü şimdiye kadar insan hayvanı kendisini bilincinden ziyade bilinçdışının sayesinde korumuştur. *Nachlass*'taki bir pasajda Nietzsche, genellikle hafıza diye işaret edilen şeyin, birçok fizyolojik, sinirsel ve tümüyle bilinçdışı süreçlerin yüzeyi olduğunu iddia eder:

“Hafıza”ya uygun hiçbir organ yoktur: Örneğin bacadaki tüm sinirler, önceki deneyimleri hatırlar. Her sözcük, her sayı, fizyolojik bir sürecin sonucudur ve sinirlerde bir yerde sabitlenmiştir. Sinirleri organize eden her şey onda yaşamaya devam eder. Bu yaşamın bilinç haline geldiği, hatırladığımız, uyarı dalgaları vardır (KSA 9:2 [68]).

Bilinçdışı yaşamın hafızasıyla kıyaslandığında, çoğunlukla hafıza denilen şey, bilinçdışı olarak hatırlanan şeyin yalnızca önemsiz ve geçici bir parçasını yansıtır. Organik yaşamın bilinçdışı hafızasının genişlemesi, insan hayvanının kendisiyle ilgili bildiği şeyle göz ardı ettiği şey arasındaki mesafeye işaret eder.⁴²

dürtüler değerini yitirir ve ‘askıya alınır’... Bu yeni, bilinmeyen dünyada artık onlar için bilinçsizce güvenliklerini sağlayarak dürtülerini düzenleyen bilindik yol gösterici yoktur – düşünen, akıl yürüten, hesaplayan, neden-sonuç ilişkisinden sonuca varan zavallı varlıklara dönüşmüşlerdir, yani “bilinçlerine”, en yoksul, en yanılmaya meyilli organlarına!” (AS II:16). Bu varsayıma uygun olarak Nietzsche *Deccal*'de şöyle yazar: “Eskiden insan hayvanının bilincinde, ‘ruh’unda, onun yüksek kökeninin, tanrısallığının kanıtı görülmüştü; insanı bütünlemek için ona bir kaplumbağa gibi duyarlarını geri çekmesi, dünyevi olanla alışverişine son vermesi, ölümlü bedeninden vaz geçmesi tavsiye edildi: böylelikle geriye asıl ‘saf ruh’ kalacaktı. Burada da daha akılcıca düşündük: bilinç-olmak, ‘ruh’, bizim için organizmanın görelî bir kusurunun [*Unvollkommenheit*] semptomu, bir deneme, yoklama, tökezleme, gereksizce pek çok sinirsel enerjinin sarfedildiği bir çabadır – herhangi bir şeyin bilinçlendirilerek bütünlenebileceğini yadsıyoruz” (D14).

⁴² Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”’de doğanın bedensel yaşamın işleyişine çok derin bir kavrayışa ulaşmasını engellemek için insana bilinç ihsan edip etmediğini bile düşünür: “Doğa, insan-

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de Nietzsche aklın, insan hayvanının yaşamının varlığını sürdürmesi için yalnızca bir araç olmadığını, daha radikal bir biçimde, dünyanın doğru temsillerinden (*Vorstellungen*) ziyade hayali gizlemeler (*Verstellungen*) meydana getirdiğini iddia eder.

Bireyin varlığını sürdürmesinin bir aracı olarak akıl, en büyük gücünü gizlemede (*Verstellung*) gösterir. Akıl, insana doğa tarafından boynuzlar ve av hayvanlarının gibi dişlerle varoluş mücadelesi şansı verilmemiş olduğu için, bu zayıf ve dayanıklı olmayan bireyleri korumak için bir araçtır (ADY 1).

İnsanı başka hayvanlardan ayıran şey, “kendinde-olan” ya da Rorty’nin işaret ettiği gibi bir “ayna doğa” olarak dünyanın doğru temsilini yaratan aklının kapasitesi değildir. Bilakis, insan hayvanını benzersiz yapan şey, aldatıcı gizlemeler yaratma kabiliyetidir.⁴³ Bu beceri, bilimden ziyade bir sanat formunu, insanlığın zirveye ulaştığı bir “gizleme sanatı” formunu alır (ADY 1).

Aldatma, dalkavukluk, yalan ve hile, arkadan konuşma, dış görünüşle ayakta kalma, maske takma, geleneklerin arkasına sığınma, başkaları ve kendisinin yararına rol yapma – kısacası kibir alevinin etrafında sürekli bir dalkavukluk öylesine bir kural ve yasadır ki dürüst ve saf doğruluk dürtüsünün nasıl ortaya çıkabildiğine şaşmamak pek mümkün değildir (ADY 1).

dan neredeyse her şeyi hatta bedenini bile gizlemez mi? Bunu bağırsaklarının kıvrımlarından, kanının hızlı akışından, sinir liflerinin karmaşık titreyişinden uzak tutarak, gururlu ve yanıltıcı bir bilince sürgün edip kapatarak yapar. Anahtarları da atar ve bilincin odasındaki bir çatlaktan dışarısını ve aşağıyı görme gücüne ulaşabilecek ve böylelikle – rüyada bir kaplan sırtında asılı kalır gibi – cehaletinin kayıtsızlığındaki insanlığın acımasız, doymak bilmez, cani olana dayandığını sezen merakın akıbetini ancak tanı bilir!” (ADY 1). Ayrıca bkz. ve karşı. “Hakikat Pathos’u Üzerine”. Bunun nedeni, insan hayvanının kendi hayvanlığını untabildiği, diğer tüm yaşam formlarından üstün ve kökten ayrı olduğuna inandığı “yanılsama bilinci”dir.

⁴³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).

Nietzsche, akli, metafizik hakikat gibi “tözel” bir şeyi oluşturma yetersizliğinden ötürü reddetmez. Aksine, aklın gizleme becerisini över çünkü akıl, bireyin yaşamını sürdürmesini sağlar. Yaşam açısından bakıldığında insan hayvanının akli, özünde sanatsal bir kuvvet, dünyanın yaşamı-büyüten çarpıtılmış imgelerini, yanılsamalarını ve gizlemelerini meydana getiren dürtüdür.⁴⁴ Dolayısıyla insan hayvanı, “sanatsal yaratıcı bir özne” (ADY 1), karşılaştığı her şeyi temsil eden değil, gizleyen (*Verstellen*) bir hayvan olarak düşünülmelidir. Ve bunun sonucu olarak insan, sözde akli kapasiteleri sayesinde yaşamdan kopmayan, aksine “sanatsal yaratıcı özneler” oldukları ölçüde başka yaşam formlarıyla süreklilik içinde kalan bir hayvandır:

Daha gelişmiş [*böhere*] bir fizyoloji, oluş halinde olmamızın – yalnızca insanın değil hayvanın da – sanatsal kuvvetin doğasında olduğunu kuşkusuz doğrulayacaktır: Bu, sanatsal olanın organik olanla başlaması demektir (KSA 7:19 [50]).⁴⁵

Nietzsche’nin hakikat yaklaşımında *Vorstellung*’tan *Verstellung*’a geçişin, akli bilimin hizmetindeki bilgiyi ve metafizik hakikatin bir aracı olarak anlamaktan, yaşamın yaratıcı dönüşümünün hizmetinde sanatsal bir kuvvet olarak anlamaya geçişten başka bir şey olmadığını kaydetmek önemlidir. Daha da önemlisi bu, metafizik eleştiri türünden toplumsal eleştiri türüne geçişin işaretidir. Bu yüzden Nietzsche’de felsefenin toplumun sınırında deneyimlenen estetik bir faaliyete indirgendiği düşüncesine yöneltmemelidir. Bunun aksine ben,

⁴⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*’nda Batı felsefe geleneğini, insan hakkında temel bir yanlış anlamaya (yani kendini-yanlış anlama) dayanan bir hatanın tarihiyle özdeşleştirir. Bu yanlış anlama yalnızca aklın hakikat “kapasitesi”yle değil, ahlaki erdem “kapasitesi”yle de ilgilidir (PA “Yanılgılar”).

⁴⁵ Ayrıca *Nachlass*’taki bir nota bkz. ve krş.: “Değer biçen tüm organik yaşam, bir sanatçı gibi eyler. Tekil dürtüyü, bir bütün olarak dürtüleri yaratır, birçok tekil ayrıntıyı bir tarafa bırakır ve bir basitleştirme yaratır, var olanı var ederek kendi yaratımını eşitler ve olumlar (KSA 11:25[333]).

felsefenin sanata dönüşmesi ile “saf ve dürüst hakikat dürtüsü”ne toplumsal ve politik önem taşıyan yeni bir rol biçilmesinin el ele gittiğini düşünüyorum. Nietzsche, sanata bilim karşısında öncelik tanıyarak Nehamas’ın “edebiyat olarak hayat” idealine uymuş olmaz. Daha ziyade aklın toplum eleştirisi yeteneğini yeniden keşfederek Aydınlanma geleneğini yenilemiş olur.

Sanatsal bir gizleme kuvveti olarak akıl ile eleştirel değerlendirme kuvveti olarak akıl arasındaki yakınlık, Nietzsche’nin aklın iki farklı gizleme türü arasında yaptığı ayrım hesaba katıldığında görünür olur. Bir yanda, grubun yaşam formunu koruyan gizlemeler varken diğer yanda her bireyin yaşamının ve düşüncesinin indirgenemez tekilliğinin serpilip büyümesini besleyen gizlemeler vardır. İlk durumda akıl, toplumun varlığını sürdürmesi için bir araç olarak işler. Bu işleyişle akıl, doğal olarak özgür değildir ve uygarlığın hükmüyle zapt edilmiştir. İkinci durumda ise aklın gizlemeleri eleştirel düşüncenin (yani düşünce özgürlüğünün) taşıyıcıları haline gelir. Bu düşünce özgürlüğü, öncelikle uygarlığın hükmüne bir karşı-kuvveti tesis eder fakat eleştirinin ötesinde kendisini yaşamın ve düşüncenin formlarının çoğullaşp tekillleşmesinin kaynağı olarak somutlaştırır. Aklın sanatsal ve yaratıcı gizleme becerisinin bir bütün olarak insan yaşamının korunmasıyla nasıl ilişkilendiğini daha iyi anlamak için Nietzsche’nin ilk olarak insan hafızası, kavramsal dil ve soyut düşünme arasında gördüğü ilişkiyi ele almak, ikinci olarak da bu ilişkinin Nietzsche’nin uygarlık eleştirisindeki hakikat yaklaşımına uygunluğunu sorgulamak gerekir.

Nietzsche, kavramsal oluşum sürecini hafıza oluşum süreciyle aynı biçimde kavradığından, görü metaforuyla hayvan unutulması arasında kurduğum ilişki aynı zamanda kavramsal dil ve insan hafızası arasındaki ilişkiye işaret eder:

Hafızayla ilgili görüşlerimizi gözden geçirmek zorundayız: Hafıza, yaşayan, kendini-düzenleyen, birbirine karşılıklı biçim veren, birbiriyle yarışan, pek çok farklı birlikte yoğunlaşıp dönüşen tüm organik yaşamın deneyimlerinin miktarıdır. Pek çok tekil durumun [*Einzelfällen*] ürünü olan kavramların biçimlenmesine [*Begriffsbildung*] eş devam eden içsel bir süreç var olmalıdır. Temel şemaları vurgulamak ve sürekli altını çizmek ve sıra dışı özellikleri dışarıda bırakmak [*Weglassen der Nebenzüge*] (KSA 11:26 [94]).⁴⁶

Dil ve hafızanın biçimlenmesi hem aldatıcı basitleştirmeler ve genellemelerin hem de doğası gereği eşit olmayı [*ungleich*] “eşitmiş gibi görme [*Gleichsehen*] ve “eşitmiş gibi kabul etme [*Gleichnehmen*]” işlemiyle kurulan evrenselleştirmelerin tesis edilme sürecidir:

Hafızamız eşitmiş gibi görmeye ve eşitmiş gibi kabul etmeye dayanır: Dolayısıyla kesin olmayan bir görmeye dayanır; köken itibarıyla bu, *bayağılığın* en büyüğüdür ve neredeyse her şey eşitmiş gibi görünür – Tasarımlarımızın [*Vorstellungen*] uyarıcı tepiler olarak davranması, pek çok tasarımı hep aynıymış gibi tahayyül etmemiz ve sezinlememizden yani eşitmiş gibi gören bayağı hafızamızdan ve ataletin ürünü olan, gerçekte farklı olanı eşitmiş gibi ifade eden imgelemimizden kaynaklanır (KSA 9:11 [138]).

Hafıza, tekil ve farklı olan arasındaki benzerlik ve özdeşliği kurar. Hafıza, kavram oluşum süreci olarak aynı belirsizliğe

⁴⁶ Alıntı şöyle devam eder: “Bir şey, tekil bir olgu olarak geri çağrılabilirdiği sürece henüz bir araya getirilmiş değildir [*eingeschmolzen*]: en güncel deneyimler, hala yüzeyde toplanıyor. Cazibe, iğrenme vb. duygular, bütünlüklerin biçimlendiği semptomlardır; iç güdülerimiz bu tür oluşumlardır [*Bildungen*]. Düşünceler en sığ şeylerdir; beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan değer yargıları, daha derine inen zevk ve acı, içgüdüler tarafından düzenlenen karmaşık değer yargılarının etkileridirler” (KSA 11:26[94]).

dayanır. Her ikisi de benzerlik ya da eşitlik (*Gleichheit*) kriterlerine göre daha genel bir birliğin altında tekil ve gerçek olanı içerir. Ayrıca hem hafıza hem de kavram oluşumları, uygarlığa ait unutmaya tanımlanır. Kavramlar, “bu bireysel farklılıkları keyfi biçimde kesip atarak, bir şeyi diğerinden farklı kılan nitelikleri unutarak” oluşurlar (ADY 1). Görü metaforları, sessiz hakikatin taşıyıcısı olan hayvan unutulmasıyla tanımlanırken, hafıza ve kavramların oluşumuna içkin olan uygarlığa ait unutmaya, tekil hakikatin yitirilmesinden, bir görü metaforunun bir sözcüğe, gizlilikle dönüştürülmesinden [*Übertragung*] ayrı tutulamaz.

Daha genel ifade etmek gerekirse hem kavram hem de hafıza oluşum süreçleri, uygarlaşan toplumsallaşma süreçlerinin bir yansımasıdır. İkinci bölümde de öne sürdüğüm gibi toplumsallaşmayı ayırt edici kılan şey, indirgenemez tekil ve farklı olanın “eşitmiş gibi görülmesi” ve “eşitmiş gibi kabul edilmesidir”.⁴⁷ Uygarlık ve toplumsallaşma süreçlerinde tekil ve farklı olan “unutulmuş, “dışarıda bırakılmış” ve içerilebilecekleri daha büyük ve genel birlikler uğruna terk edilmişlerdir. Tekil ve farklı olan, toplumun sınırında, kavramsal olanın sınırında kaldığı gibi kalır. Nietzsche’nin uygarlaşma eleştirisine göre modern eşitlikçiliğin, aristokratik kültürün değerlerine duyarlı hale gelmesi gerektiği gibi kavramsal dilin de tekil ve farklı olanın sessiz resmedişine duyarlı hale gelmesi gerekir.

Nietzsche, “eşitmiş gibi görme” ve “eşitmiş gibi kabul etme”nin insan hayvanının yaşamının korunmasında önemli roller oynadığını ve böylelikle övgüyle karşılanması gerektiğini kabul eder.⁴⁸ “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan

⁴⁷ Uygarlaşmış toplumun oluşum süreci ile kavram oluşumu arasındaki ilişkinin analizi için bkz. Adorno and Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 30.

⁴⁸ Nietzsche, entelektüel kariyeri boyunca “eşit olarak görmenin” ve “eşit davranmanın” yaşamın korunmasında rolü olduğunu savunur. *Şen Bilim*’de yaşamın korunması için verilen mücadelenin büyük ölçüde “eşitliğe”

Üzerine”de soyut düşünmenin (yani tekil olanlar arasındaki benzerliğin, eşitlik ve aynılık yoluyla ikame edilmesi) yaşamı-koruyucu olduğunu iddia eder. Soyut düşünme, insan hayvanını “anlık izlenimler [*plötzliche Eindrücke*]” ve “görülerle [*Anschauungen*]” bu dünyadan uzaklaşmaktan korur. Soyut düşünme, insanın güven ve istikrar yanılmasıyla sığınabileceği bir dünya yaratır. Bu görüş, Nietzsche’nin geç dönem çalışmasında savunacağı teze, “bir yargının yanlışlığının bizim için o yargıya itiraz etmek için bir neden oluşturmayacağı” teziyle süreklilik arz eder:

Soru, o yargının ne ölçüde yaşamı-teşvik edici, yaşamı-koruyucu, türü-koruyucu ve hatta belki de türü-geliştirici [*Art-züchtend*] olduğudur. Ve biz de asıl olarak, bizim için en vazgeçilmez olanların en yanlış yargılar (sentetik *a priori* yargılar da dahil olmak üzere) olduğunu, insanın mantıksal kurguları kabul etmeksizin, gerçekliği [*Wirklichkeit*] saf icat edilmiş bir mutlak olanın, kendine-özdeş olanın dünyasına göre ölçmeksizin, dünyanın sayılarla bir sahtesini yapmaksızın yaşayamayacağını - yanlış yargılardan vazgeçmenin yaşamdan vazgeçmek, yaşamı yadsınak olduğunu - ileri sürmeye eğilimliyizdir (İKÖ 4).⁴⁹

(*Gleiche*) ulaşmaya dayandığı iddiasını ortaya koyar: “Örneğin hem besleyici ve hem de saldırgan hayvanlar hususunda “eşitliği” nasıl bulacağını yeterince bilmeyenlerin - yani şeyleri çok yavaş ve çok ihtiyatlı sınıflayanların - hayatta kalma olasılıkları, tüm benzerlik (*Ähnliche*) durumlarında eşitliği hemen sezenlere göre daha az oldu. Bununla birlikte mantık için öncelikle tüm temelleri [*Grundlage*] sağlayan şey - hiçbir şey eşit olmadığı için mantık dışı bir eğilim - benzer olanı eşit olarak ele alan baskın eğilimdir [*Hang*]” (ŞB 111).

⁴⁹ Bkz. ve karşı. Nietzsche’nin bir erken dönem çalışmasından alınan pasaj: “Bu ihtiyacı, sanki gerçek dünyayı sabitleştirebilecekmişiz gibi, kavramları, türleri, formları, amaçları, yasaları oluşturmak biçiminde anlamamak gerekiyor; bu daha ziyade var oluşumuzu olanaklı kılan, dünyayı kendimiz için hazırlama ihtiyacıdır - dolayısıyla biz, kendimiz için sayılabilir, basitleştirilmiş, akla uygun vb. bir dünya yaratırız” (HP 17). Bu alıntı, Nietzsche’de pragmatik bir hakikat yorumu olduğu fikrine yol açmıştır. Bkz. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Columbia University Press, 1980), 68-99. Pragmatik hakikat okumasına ilişkin bir eleştiri için bkz. Nehamas, *Life as Literature*, 52-53.

Bu görüşe uygun olarak “doğru”, gerçekliği (fenomenal ya da kendinde) doğru bir biçimde temsil ettiği için değil, dünyayı insanların yaşayabilecekleri şekilde sanatsal olarak dönüştüren bir yanılsama olduğu için yaşamı-koruyucudur. Soyut düşünme, insan hayvanına güvenlik ve istikrar duyguları aşıl原因 zorunlu ve kurallı bir kavram dizisi yaratır. Dahası insanlara kendilerini ve kendi eylemlerini ahlaki ve rasyonel olarak kavramalarına imkân verir. “Akıllı varlıklar [*Wesen*] olarak insanlar şimdi, soyutun egemenliğine [*Herrschaft der Abstraktion*] bağlıdırlar (ADY 1). Soyut düşünme, ikinci bölümde tartışılan istencin hafızası gibi, toplumda başkalarıyla yaşamı sürdürmek için gerekçe oluşturur.

Nietzsche, kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyasını bir Roma kolumbarium’uyla, bir görü mezarlığıyla [*der Begräbnisstätte der Anschauung*] karşılaştırır (ADY 2). Bu mimari metafor, kural koyucu ve buyurucu dilsel yasaların soyut dünyasının kendisini zorla kabul ettirdiği ve ilk izlenimlerin görü dünyasına hükmettiği zulüm ve şiddeti örnekler:

Bu şemaların alanında görüye dayanan ilk izlenimlerin asla sağlamayacağı şeyler mümkün olur, yani kastlar ve derecelere dayanan bir piramit düzeni inşa etmek, yasalardan, ayrıcalıklardan, itaatten ve tanımlanmış sınırlardan oluşan yeni bir dünya yaratmak. Bu yeni dünya, ilk izlenimlerin görü dünyasının karşısında daha sağlam, daha genel, daha bilinen ve daha insani ve böylelikle düzenleyici ve zorlayıcı olarak belirir. Her görü metaforu, bireysel ve eşsizken ve dolayısıyla sınıflandırmadan kaçabilmeye her zaman muktedirken kavramların gösterişli yapısı bir Roma *kolumbarium*’unun o kaskatı düzenliliğini sergiler ve matematiğe özgü olan mantıktaki katılık ve soğukluğun nefesini dışarı verir (ADY 1).⁵⁰

⁵⁰ Roma kolumbariumu metaforu hakkında bkz. Sarah Kofman, “Metaphoric Architectures,” içinde, *Looking After Nietzsche*, der. Lawrence A. Rieckels (Albany: State University of New York Press), 89–113. “Kast ve mertebeye dayanan piramidal bir düzenin iş bölümünü yansıttığı” düşüncesi için bkz. Adorno ve Horkheimer (*Dialektik der Aufklärung*, 38–39).

Nietzsche, ilk izlenimlerin görü dünyası üzerinde kavramların insani dünyasının kurucu erdemlerini kabul ettiği için resimlerin kavramlarda çözülüp gitme yeteneğini takdirle karşılar. Bununla birlikte, kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasaların soyut dünyası, her görü metaforuna yansıyan tekil hakikatlerin tasavvuru ve deneyimini zayıflatıp nihayet ortadan kaldırdığı için Nietzsche bu yeteneğe eleştirel bakar.

Soyut düşünmenin sorunu, tekil ve gerçek olanın deneyimlenmesi ve tasavvur edilmesi olanağını engellemesidir. Soyut düşünme, insan yaşamını yalnızca yaşamın bütünlüğünden koparmaz. Daha önemlisi, gelecek yaşamın oluşumunu büyütüp geliştiren görü metaforlarını ve resimleri meydana getiren dürtü gibi, yaşam dürtüleriyle olan bağı kaybeder. Resimsel düşünmenin özgür ve yaşam dolu karakteristiğinin aksine soyut düşünme, tıpkı bilim insanının yaşam ve düşünce biçiminin gelecek yaşamın taşıyıcısı olmak yerine geçmişin bilgisini üretmesinde olduğu gibi, güçsüz bir yaşam biçimini ve yeni yaşamı yaratma gücünden yoksun bir düşünceyi yansıtır. Resimsel düşünmenin yaşam-yaratma kuvvetinden ayrı olarak soyut düşünme, insan hayvanının görü metaforlarında ifade edilen bu ilksel tasavvurları deneyimlediği başkalkla olan karşılaşmayı kaçırır. Bu anlamda öz-gönderimsel ve kendi içine kapanmıştır. Soyut düşünme, yaşamla ilişkinin verimsiz biçimlerini yansıtan, yaşamın soğuk gölgelerinden başka hiçbir şey üretmez. Bu nedenle soyut düşünme, hapso-lunmuşluk ve yaşama düşmanlık duygularına yol açar. Nasıl ki insan hayvanı, geçmişi geleceğe yeniden yönlendirme kuvveti olarak kendisini hayvan unutmamasından koparıırken yalnızca hafızasına yaslandığında geçmişin tutsağı oluyorsa, tek başına soyut düşünmeye yaslandığında da kendi kavramsal yapılarının tutsağı haline gelir (TYS 1). Soyut düşünmeye içkin tehlikeler göz önüne alındığında, insan yaşamının çoğalması ve indirgenemez tekil yaşam formlarının artarak çoğalması, yalnızca hayvan unutmamasının geri kazanılmasına değil, hayvanın görü metaforları, resimler ve düşsel yanıl-sa-

malar meydana getirme gücünün de geri kazanılmasına dayanır.

“Hakikat” ve Uygarlığın Eleştirisi

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”nin büyük erdemlerinden biri, “hakikat” arayışının uygarlık projesiyle nasıl kopmaz bir ilişkisi olduğunu göstermesidir. Bu projede “hakikat”, toplumun kurumsal ve geleneksel temelini biçimlendiren kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasalar dizisi olarak anlaşılır:

Birey, doğa durumunda diğer bireylerle ilişkisinde varlığını sürdürmek istediği sürece, aklını en çok saklamak ve gizlemek için kullanacaktır. Bununla birlikte insan, zorunluluk ve can sıkıntısından ötürü toplumsal olarak var olmak ve sürüye katılmak ister. Böylece bir barış anlaşmasına ihtiyaç duyar ve en azından *bellum omnium contra omnes*’un en rezil formlarını dünyasından uzak tutmaya çalışır. Bu barış anlaşmasının ardından şu gizemli hakikat dürtüsünü elde etmeye yönelik ilk adıma benzer birtakım şeyler gelir. Bu andan itibaren “hakikat” olarak sayılan şey sabitlenmiştir. Başka bir ifadeyle, şeylerin her yerde eşit derecede geçerli ve yürürlükte olan belirlenme biçimi bulunmuştur ve dilin yasaları aynı zamanda hakikatin ilk yasalarını yapar (ADY 1).⁵¹

Bundan sonraki alıntılarda, “hakikat” terimini, Nietzsche’nin kurumsallaşmış “hakikate” yönelik sosyo-politik yaklaşımına işaret edecek biçimde kullanacağım. Toplumun temeli olarak anlaşılan “hakikat”, birincisi görü metaforlarında açığa çıkan ve gizlenen hakikat nosyonundan, ikincisi Nietzsche’nin de reddettiği metafizik hakikat nosyonundan ayrı tutulmalıdır. Tekil ya da metafizik hakikat nosyonunun aksine “hakikat”,

⁵¹Bu düşüncenin daha sonraki bir örneği için bkz. “Hakikate inanç, insan için gereklidir. Hakikat, toplumsal bir ihtiyaç olarak görünür... Hakikat ihtiyacı, toplumla birlikte başlar. Aksi durumda insan, sonsuz gizlemeler içinde yaşardı. Devletin kuruluşu, hakikati teşvik eder – Bilme dürtüsü, ahlaki bir kaynağa sahiptir” (KSA 7:19[175]).

insan yaşamının varlığını sürdürmesinin güvencesi olan bir toplumsal ve politik düzeni inşa etmek ve korumak için icat edilir. Normatif bir kavram olarak “hakikat”, bireylerin başkalarıyla birlikte güvenli bir yaşamın ayrıcalıklarından faydalanmak istediklerinde uymak zorunda oldukları ahlaki ve yasal olarak bağlayıcı bir standardın ölçütlerini yerine getirir.

Hakikat dürtüsü [*Wahrheitstrieb* ya da *Trieb zur Wahrheit*], toplumsal yaşama dair yasal ve ahlaki bağlayıcılığı olan kurallar dizisinin kurulması ve korunmasına katkıda bulunurken politik bir çıkarı takip eder ve ideolojik bir işlevi yerine getirir (ADY 1). “Hakikat” kuşkusuz grubun yaşamını korur. Faydalı fakat doğru değildir. “Hakikat dürtüsü”, ilkeleri insan yaşamının toplumsal ve politik örgütlenmesine kılavuzluk eden rasyonel ve ahlaki düzenin icadına işaret ettiğinde bu dürtü artık “saf [*reine*] ve dürüst [*ehrlich*] bir hakikat dürtüsü olmaktan çıkar ve uygarlığın hükümlerliğini sağlamlaştırıp güvenceye alma ihtiyacını karşılayan bir şeye dönüşür. Bu durumda “hakikat”, sıkı sıkıya yerleşikleşmiş bir geleneğe uygun olarak toptan ve her şeyi bağlayacak bir biçimde yalan söyleme yükümlülüğünden başka bir şey değildir (ADY 1).

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de hakikatin kuruluşu ile uygarlığın hükümlerliği arasındaki ilişki, “Ahlakın Soykütüğü Üzerine”de geliştirilen istencin hafızası ile uygarlığın hükümlerliği arasındaki ilişkiyle benzer. Nietzsche’nin soykütüğü söyleminde toplumun kuruluşu, istencin hafızasının kuruluşundan ayrılamaz. Her iki metinde de istencin hafızası ve “hakikat” kavramları, toplumun düzenli işleyişini garanti altına almaya yönelik sabitlenmiş kurallar ve normlar dizisini belirler. Hem istencin hafızası hem “hakikat”, grubun esenliğini sağlamak amacıyla toplumun her üyesine kabul ettirilen ahlaki ve yasal ilkeleri meydana getirir. Dahası, normatif bir standart olarak (ADY 1) “hakikat” fikri, istencin hafızası fikriyle benzer (AS II:1) çünkü her ikisi de şiddet ve hükmetme aracılığıyla genel normlar oluşturur.

Uygarlaşma ve toplumsallaşma sürecine içkin olan şiddet ve tahakküm, başından beri öne sürdüğüm gibi insanın hayvanlığına karşı yönlendirilmiştir. “Hakikat”ın tesis edilmesi, tıpkı istencin hafızasının tesisi gibi, insan hayvanının bir sinir uyarananı resimlere ve görü metaforlarına dönüştüren sanatsal dürtüsünün başarılı bir “evcilleştirilmesine” (*bändigen*) ve “bertaraf edilmesine” (*bezwingen*) dayanır.

Toplumsal yaşam, insan hayvanının soyut düşünmeyi öğrenmesini ve soyut kavramları ahlaki ve epistemolojik ilkeler olarak kullanmasını gerektirir. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’de insan hayvanının evcilleştirilmesi ve terbiye edilmesi, kasıtlı olarak unutulmasını da ortadan kaldırır. Bunun altında yatan fikir, insan hayvanının yalnızca (toplumun ahlaki ve hukuki normlarını) hatırlayabildiğinde başkalarıyla barış içinde yaşamaya yatkın olmasıdır. Her iki durumda da terbiyenin ve evcilleştirmenin hedefi, insan hayvanına “doğru” ve “yanlış”, “yanılgı” ve “gerçek”, “adil” ve “adil olmayan”ın belirli bir duyarlılıkla aşılmasıdır (*einverleiben*) (ADY 1; AS II:1-3). İstencin hafızası (AS II:1) ve “hakikat”, ahlaki ve hukuki bağlayıcılığı olan normlar olarak etkili bir ahlaki duyarlılığın bedensel bütünleşmesiyle olanaklı olur. “Hakikat”, insan hayvanına derinlemesine işleyen ahlaki bir duyguyla bağlandığında terbiye etme ve evcilleştirme projesi başarıya ulaşmış oldu:

Bir şeyi “kırmızı”, başka bir şeyi “soğuk” ve bir diğerini “sessiz” olarak adlandırma zorunluluğu, hakikatle ilgili ahlaki bir içtepiyi harekete geçirir [*erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung*]. İnsan hakikatin saygınlığını, güvenilirliğini ve faydalı oluşunu, hiç kimsenin güvenmediği ve dışladığı yalancıyla kıyaslayarak kendisine ispatlar (ADY 1).

“Hakikat” görüşünün önemli bir yönü, dil görüşüyle çakışmasıdır. Nietzsche, dilbilgisel yasaların ve kavramsal dilin kurallarının “hakikatin” ahlaki ve yasal kuralları ve normlarıyla doğrudan doğruya örtüştüğünü gösterir. Toplumun kurulması ve korunmasını hedefleyen “hakikat dürtüsü”, onu doğru kullanan, yani hakikatin ortak duyuya görüldüğü gibi

olduğunu söyleyebilen herkesin kabul ettiği bir dilin oluşumu [*Sprachbildung*] için gereklidir: “*Bu güneş, bu pencere, bu masanın kendinde hakikat [*Wahrheit an sich*] olduğuna yönelik karşı konulamaz inancı*” (ADY 1). Bu açıdan politik egemenliğin görüşü, bir dil görüşüne dayanır. Bunun aksine bir dili alaşağı etmek, bir egemenliği alaşağı etmektir. Anlamı değiştirmek egemenliği değiştirmektir. Yaşam üzerinde politik denetim sağlamak için dil üzerinde denetim sağlamak, yani görü metaforları, resimler ve düşsel yanılsamalar meydana getirme (hayvan) dürtüsü üzerinde denetim kurmak can alıcı önemdedir.

Nietzsche, kavramsal dili Roma kolumbarium’unun, görü mezarlığının mimari yapısıyla karşılaştırır. Kavramsal dilin mimari yapısında tüm kavramlar ve anlamları, tek anlamlı, kesin, belirlenmiş ve değişmezdir. Kullanımları ve uygulamaları, yoruma tabi değildir fakat genel ve evrensel olarak bağlayıcıdır. Bu nedenle, yalnızca anlamları mutlak ve buyurucu olan bir dil, toplumun ahlaki, yasal ve politik düzeni için değişmez bir yapı getirebilir. Hakikat üzerine sosyo-politik söylemine bakıldığında Nietzsche’nin kavramsal dil ve anlamlarının yalnızca metaforik ve olumsal yani biçimlenmiş, biçimlenebilir ve dönüşebilir olduğu iddiası, toplumsal ve politik düzenin olumsal ve tersine çevrilebilirliğinin maskesini düşürmeyi hedefler. Aslında dil ve “hakikat”ın metaforik bir doğası olduğu iddiası, politik iktidar ve egemenliğin sarsılmazlığına doğrudan bir tehdit oluşturur. Sonuç olarak uygarlığın perspektifinden dil ve “hakikatin” metaforik karakterinin unutulması can alıcı önemdedir. İnsan, görü metaforları, resimler ve düşsel yanılsamaların sürekli oluşumu ve dönüşümüyle kurulan ilk izlenimlerin görü dünyasına gömülmüş bir hayvan olduğunu unuttuğunda, kendisini yalnızca “hakikate” uygun rasyonel ve ahlaki bir fail olarak kavramaya başlayabilir. Dahası, insan hayvanının hakikat duygusuna ulaşması tam da bu bilindiği ve unutmaya nedeniyledir:

İnsan yalnızca metaforların bu ilkel dünyasını unutarak, yalnızca imgeleminin üretimi imgelerin ateşten bir sıvı gibi sertleşip katılaşmasıyla, yalnızca *bu* güneşin, *bu* pencerenin, *bu* masanın kendinde hakikat [*Wahrheit an sich*] olduğuna ilişkin karşı konulmaz inancıyla – kısacası kendisinin bir özne ve aslında sanatsal yaratıcı bir özne olduğunu unutarak barış, güven ve tutarlılıkla yaşayabilir; eğer bu inancın hapisane duvarlarından sadece bir an kaçabilirse “benlik bilinci [*Selbstbewusstsein*]” de ortadan kalkacaktır (ADY 1).

Görü metaforlarının ilkel dünyasını unutmak, yalnızca yaşamın bir düş olduğunu, görü metaforları, resimler ve düşsel yanılsamaların sürekli oluşumunun ve dönüşümünün dışında yaşayarak unutmak anlamına gelmez. Bu aynı zamanda insan hayvanının “sanatsal yaratıcı bir özne” olduğu ve ilkel hayvan dürtüsüyle sürekli görü metaforları, resimler ve düşsel yanılsamalar yaratan bir hayvan olduğu anlamına gelir.

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de Nietzsche’nin “hakikat”, kavramsal dil ve toplumsal varoluşun normatif dayanakları arasında gördüğü içsel ilişki, geç dönem Nietzsche’nin “bilinç” analizi ve bunun iletişimle ilişkisi ve *Şen Bilim*’deki toplumun normatif dayanaklarıyla güçlü bir benzerlik taşır. Nietzsche, “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de “hakikatin” ortaya çıkışının toplumun ortaya çıkışıyla eş zamanlı olduğunu gösterirken *Şen Bilim*’de de bilincin ortaya çıkışının toplumun kuruluşuyla eş zamanlı olduğunu gösterir. Nietzsche bilincin, insan hayvanının başka yaşam formlarına ne zaman görece daha aşağı bir seviyede oluşuna bir yanıt olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Bu yüzden “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de bilinç, tıpkı akıl ve soyut düşünme gibi insan yaşamının varlığını sürdürmesinin bir aracından başka bir şey değildir. Her iki metinde de akıl ve soyut düşünme, daha üstün bir yaşam perspektifinden çözümlenir.

Şen Bilim'de bilinç çözümlemesi, bilhassa insan hayvanının iletişim ihtiyacı üzerinde durur.⁵² İnsanlar kendi varlıklarını sürdürmek amacıyla söz konusu ihtiyaçlarını gidermek için birbirleriyle iletişim kurmak zorundaydılar. Nietzsche, bilincin yalnızca iletişim ihtiyacına yanıt olarak geliştiğini öne sürer:

Bilinç gerçekten de yalnızca insanlar arasındaki bir iletişim ağıdır – yalnızca bu kapasitesiyle geliştirilmesi zorunludur; yalnız ve yitici bir insan ona ihtiyaç duymayacaktı. Eylemlerimizin, düşüncelerimizin, duygularımızın ve hareketlerimizin –en azından onların bazılarının– bilince girmesi uzun bir zamandır insana hükmeden korkunç bir “-malısın”ın sonucudur. Nesli en fazla tükenme tehlikesinde olan hayvan olarak insanın yardım etmeyi, korumayı öğrenmesi gerekiyordu; eşitlere ihtiyacı vardı; ihtiyaç halini ifade etmek zorundaydı ve kendisini anlaşılır kılmak zorundaydı – ve bunun için de önce “bilince” gerek duydu (§B 354).

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”deki “hakikat”ın benzeri olan *Şen Bilim*'deki bilinç, her şeyi ahlaki ve yasal olarak bağlayan evrensel, mutlak bir normu yansıttığı için grubun bir işlevidir. Hem bilinç hem de “hakikat”, paylaşamaz olanı, yani her bir görüşü tasavvurunu ve dünya deneyimini yansıtan indirgenemez tekil hakikati (deha) bastırıp zayıflatır:

Benim düşüncem, bilincin aslında bir birey olarak insanın varoluşuna ait olmadığı, daha ziyade onun toplumsal ve sürü doğasına ait olduğudur; dolayısıyla bilinç, toplumun ve sürünün yararı neyi gerektiriyorsa o ölçüde gelişti ve sonuç olarak dünyadaki en iyi istençle, mümkün olduğunca kendimizi bireysel olarak anlamamız ve “kendimizi bilmemiz”, “bireysel olanın değil”, “ortalama olanın” bilincine ulaşmamızı sağlayacaktır... Tüm eylemlerimiz karşılaştırmamayacak kadar kişisel, eşsiz ve sınırsızca bireyseldir. Buna şüphe yok. Fakat bunlar, bilince çevrildiğinde “artık böyle görünmezler”... Benim gerçek görüngücülük ve perspektivizm

⁵² Nietzsche'de dil ve bilinç arasındaki ilişkiye yönelik bir tartışma için bkz. Günter Abel, “Bewußtsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes,” *Nietzsche Studien* 30 (2001):1–43.

olarak gördüğüm şey de budur: Hayvan bilincinin doğasına bağlı olarak bilincine varabileceğimiz dünya, bir yüzey-dünya, im-dünyadır, ortalama ve ortaklaşmış bir dünyadır. Bilincine varılan her şey, tam da bundan ötürü sıg, zayıf, nispeten aptalca, genel, bir im, bir sürü-işareti haline gelir; tüm bilinçli hale gelmeler, çok büyük ve derin bozulmayı, yanlışlamayı, yüzeyselleşmeyi ve genelleşmeyi içerir (ŞB 354).⁵³

Tekil hakikat, kendisini başkasına açılmış olmaktan geri çeken bir bilinç olarak ortaya koymaz. Bilincin alanında açılmaktan ziyade görü metaforları alanında gizlenen bir mesafe, giz ve sessizlikte bulunur her zaman. Tekil hakikat, kolektif yaşamın düzenleyici ve buyurgan standartları olarak anlaşılan kavramsal dil, bilinç ve “hakikatin” kurulduğu bu tarz daha genel ve evrensel mevcudiyetler altında yer almaya direnir.

Nietzsche, toplumsal varoluşun gerektirdiği bir dizi ahlaki ve yasal norm olarak “hakikat” fikrini sunduktan sonra, her ne kadar hakikati toplumun kuruluşunun kökeninde bulsa da şuna işaret eder: “Şimdiye dek yalnızca toplumun var olmak için dayattığı hakikat olma zorunluluğuna kulak verdiğimizden hakikat dürtüsünün [*Trieb zur Wahrheit*] nereden geldiğini hala bilmiyoruz” (ADY 1). “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”ye yönelik okumamda, “hakikatin” kuruluşu, “hakikati” eleştirmenin bir aracı olarak, yani önceden belirlenmiş kural koyucu ve buyurucu bir (dilsel) yasalar dizisiyle uyumlu duran geleneğe karşı bir kuvvet olarak “saf ve dürüst hakikat dürtüsü”nün kökenini de gösterir. “Saf ve dürüst hakikat dürtüsü”, bir yalan ve ideoloji olarak “hakikatin” kuruluşunun örtüsünü kaldıran eleştirel bir ödevle başlar. Bu, “hakikatin” kuruluşunun özünde saf olmaktan uzak ol-

⁵³ Nietzsche *Şen Bilim*’de bilinçli ve bilinçsiz erdemler arasındaki ayrımı da gösterir (ŞB 8). Buna göre, bilinçli erdemler, grubun yararına işlerken bilinçsiz erdemler, erdemli indirgenemez tekil hakikatin (dehanın) bir yansımasıdır. Buna göre “bilinçli erdemler”, tümü eşit bir biçimde erişilebilir olmaları bakımından paylaşılr ve iletilebilirken, “bilinçsiz erdemler”, eşit olmayan erişirliklerinde bireysel ve aktarılamazdırlar.

duğunu; uygarlığın egemenliğinin korunması adına “hakikatin” aldatıcı karakterini yadsıdığını gösterir. Nietzsche’de ilginç bir biçimde bu toplumsal eleştiri, yaşamın perspektifinden işler. Bu eleştiri, inşa edilen “hakikatin” yaşamı yükseltip yükseltmediği, daha büyük bir sağlığı ve gelecek yaşamı vücuda getirip getirmediği sorusuyla yönlendirilir. “Hakikat”, yaşamı alçaltmaya döndüğünde filozofun görevi kararlı bir şekilde pozitif olur; yani yeni bir doğruluğu, bir yaşam örneğini ve büyük sağlığı vaat eden düşünceyi sunmaktır. Bu düşünce, Nietzsche’nin hakikate ilişkin biyopolitik yaklaşımına dahil olur. Buradaki felsefe, büyük politikanın meydan okuyuşunu üstlenir.

Felsefi Yaşam

Nietzsche, tüm çalışmaları boyunca vaat eden örnek bir yaşam olarak filozof figürünü örnek gösterir. Erken dönem çalışmasında Pre-Sokratik filozof, aklın soyut ya da boş (metafizik) bir kategori olmadığı, düşünce[ler] ve karakter arasında katı zorunlulukta kuralların olduğu, “kişiliğin şüphe götürmez ve reddedilemez bir parçasını” yansıtan bir yaşam formunu gösterir (YTF 1). “Eğitimci Olarak Schopenhauer”de Nietzsche şunları ekler:

Fakat bu örnek, Yunan filozoflarının öğrettiği biçimde, yazdıkları şöyle dursun, söylediklerinden ziyade davranışları, giyim tarzı, yeme tarzı ve töreler [*Sitte*] aracılığıyla sunulmalıdır (ES 3).

Nietzsche, Yunanlar örneğini izleyerek kendi felsefesi ve yaşamını, yaşam ve düşüncenin ayırt edilemez hale gelecek biçimde birbirinin içine geçmesi ve ayrılmazcasına çakışması olarak kavrar. Nietzsche, filozofun yaşamının hiçbir şekilde tesadüfi ve felsefesine dışsal olmadığına inandığı için saf düşünsel problemler de olamaz. Dahası Nietzsche, felsefeyi bir tür bilinçdışı ve filozofun yaşamının istem dışı biyografisi olarak kavrar (İKÖ 6; EH “Önsöz”). Yaşam ve felsefe ara-

sındaki içsel ilişki, bir önceki bölümde de tartıştığım gibi en iyi şekilde Nietzsche'nin önsözlerinde sergilenir. Örneğin "Bir Özeleştirme Denemesi"nde Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nun hangi şartlar altında ve nasıl yazıldığını anlatır: "Bu kuşku götürür kitabın temelinde neyin olduğu sorusu, en ilgi uyandırıcı ve fevkalade önemli bir soru olmalıdır, üstelik son derece kişisel bir soru – yazıldığı zaman dilimi bunun kanıtıdır, ona karşın yazıldığı, 1870/71 Fransız-Alman savaşının çalkantılı zaman dilimi ("Bir Özeleştirme Denemesi" 1). Savaş imgesi, felsefenin, filozofun yaşamı ve bedenini tümüyle içine alan çaba ve cesaret, risk alma ve fedakarlığı gerektirdiğini gösterir. Nietzsche'nin de katıldığı 1870/71 Fransız-Alman savaşının safhaları, düşüncelerinin nasıl da savaşımdan çıktığını ve bir zamanlar Yunanların ortaya attığı felsefi sorularla olgunlaştığını resmeder. Versailles'da barış ilan edildikten ve Nietzsche kelimenin tam anlamıyla savaşta tutulduğu hastalıktan kurtulduktan sonra *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nu nihayetinde kafasında şekillendirebilmişti. Nietzsche, anlatısını, çağa aykırı kitabını nihayet bitirebildiği, kendi zamanının dışında ve başka bir yerden, Alpler'in bir köşesinden bahsederken sonlandırır ("Bir Özeleştirme Denemesi" 1).

Filozof figürü, belirlenmiş bir kurallar dizisine boyun eğmeye itirazla doğrudan doğruya çelişen bir özgürlük, büyük özgürlük için çaba göstermekten ayrılmayacak olan "saf ve dürüst hakikat dürtüsü"nü temsil eden yaşanmış bir tekil hakikatin savunucusudur.⁵⁴ "Eğitimci Olarak Schopenhauer"deki bir pasaj bu fikri örnekler:

Güçlü toplumların, yönetimlerin, dinlerin, kamusal fikirlerin var olduğu yerde, kısacası tıranlığın olduğu yerde yalnız filozoftan

⁵⁴ Özgürlük ve hakikat arasındaki yakın ilişki hakkında bkz. Stagmaier: "Wahrheiten heisst so wesentlich sich in Freiheit setzen und da dadurch neue Lebensbedingungen geschaffen werden, neu interpretieren, 'umwerten.' In der Freiheit des Wahrheitsens ist Wahrheit nicht ursprünglich gegeben, sondern geschaffen, oder: nicht das Gegebene, sondern das Geschaffene ist wahr" ("Nietzsches Neubestimmungen der Wahrheit," 88).

nefret edilmiştir; felsefe, insana hiçbir tiranlığın kudretini göstermeyeceği bir barınak, manevi bir sığınak, yüreğin [Brust] labirentlerini sunduğu için tiranlar rahatsız eder (ES 3).

Filozof, mutlak, normatif ve “hakikat”ın evrensel bağlayıcı standardının kuruluşunun karşısında, kurumsallaşmış “hakikat”ın belirlediği yaşam formuna alternatif olarak yaşanmış bir tekil hakikat örneğini savunur. Yalnızca tek bir “hakikat”ın var olduğu iddiasına karşı tekil hakikatlerin çoğulluğu imkânını olumlar. Tekil hakikatler ne evrensel olarak bağlayıcıdır ne de evrensel olarak uygulanabilir. Buna karşılık var olan yaşam ve düşünce örnekleri kadar pek çok tekil hakikat vardır. Tekil hakikatlerin çoğullaşmasının olumlanması, herkesin yaşaması gereken bir yaşam biçimiyle “hakikat”ın kurumsallaşmasına karşı koymasıdır. Aslında tekil hakikat, grubun dokusuna yönelik bir tehdit oluşturur. Bu nedenle toplum, dürüst ve saf tekil hakikat düşüncesine karşı kendisini koruma ihtiyacını koyar.⁵⁵

Nietzsche, tekil hakikatin herkesin kabul ettiği yerleşik geleneksel “hakikat”ın karşısında olduğu ve bu nedenle her zaman çatışmayı ve mücadeleyi gerektirdiği için zararlı olabileceğini iddia eder. Dolayısıyla tekil hakikat, doğası gereği antipragmatiktir ve doğru olanın her zaman zorunlu olarak yararlı olduğu görüşüne karşı koyar. Genel anlamda insanlar, metafizik hakikat ve toplumun temeli olan hakikat fikri gibi rahatlatıcı, hoş ve faydalı sonuçları olan bu hakikatleri tercih ederler:

İnsanlar, hakikatin hoş ve yaşamı-iyileştiren sonuçlarını arzular; hiçbir sonucu olmayan saf bilgiye karşı kayıtsızdırlar [*reine, folgenlose Erkenntnis*] fakat zararlı ve yıkıcı olabilecek hakikatlere karşı ise düşmanca eğilimler gösterirler (ADY 1).

⁵⁵ “Ve insan, üzerinde sürekli dehşet verici güçler olması nedeniyle korunmaya ihtiyaç duyar ve bu güçler bilimsel hakikatle [*Wissenschaftlichen Wahrheit*] ters düşen, siperlerinde çok çeşitli işaretlerle yüceltilen başka türden “hakikatler”dir (TL 2).

Sanatçı örneğinin, “hakikatin” kurulmasına karşı tekil hakikat mücadelesinden vazgeçmemesi için filozofu cesaretlendirmesi beklenir:

Bizim sanatçılarımız daha cesur ve dürüst yaşar ve önümüzdeki en çarpıcı örnek olan Richard Wagner, dehanın, eğer kendi içinde yaşayan daha yüksek bir düzeni ve gerçeği aydınlatmak istiyorsa var olan biçimler ve düzenle en düşmanca ilişkilere girmekten korkmaması gerektiğini göstermektedir (ES 3).

Sanatçı örneği, “dürüst ve saf hakikat dürtüsü”yle yaratıcılığının diğer tüm yaşam formlarıyla süreklilik içinde olduğu “sanatsal ve yaratıcı bir özne” olarak insan hayvanının olumlanması arasında içsel bir ilişki olduğuna işaret eder. Yaşanan tekil hakikat, yalnızca insanın kendisini farklı bir şekilde kavrayışına değil yeni bir toplum anlayışına da imkân verir: “Hakikat”ın zorunlu ya da ahlaki ve yasal bağlayıcılığından ziyade oluşabilir ve dönüştürülebilir olan, özünde olumsal bir kavramlar dizisinden başka bir şey olmadığını gösterir.

Nietzsche *Şen Bilim*’de, “saf ve dürüst hakikat dürtüsünün”, “hakikat”ın kendisini yaşamın en yararlı ve koruyucu formu olarak kurduktan çok sonra ortaya çıktığını öne sürer. “Hakikat”ın, bilginin [*Erkenntnis*] en zayıf formu olarak ortaya çıktığı (ŞB 110) düşüncesi, “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de savunduğu “hakikatin kuruluşunun” “dürüst ve saf hakikat dürtüsünün” ortaya çıkışından önce geldiği teziyle örtüşür (ADY 1). “Hakikat” ile karşılaştırıldığında “saf ve dürüst hakikat dürtüsü”, daha zayıf ve daha az gelecek vaat eden bir yaşam formunu yansıtmış gibi görünür:

Akl, uzun bir zaman boyunca yanıltan başka bir şey üretmedi. Bu yanıltarlardan bazıının yararlı ve türü koruyucu olduğu görüldü; bunları keşfedenler ya da miras alanlar, kendileri ya da kendi kuşakları için savaşırken daha talihliyidiler. Bu mirasla daha da ileriye aktarılan bu yanlış inançlar, sonunda türlerin temel yeteneğinin bir parçası haline geldi... Bu tür önermelerin yanlışlanması çok geç gerçekleşti; hakikat [yani “saf ve dürüst hakikat dürtüsü”], bilginin [*Erkenntnis*] en zayıf formu olarak ortaya çıktı.

İnsan bununla yaşayamazmış gibi göründü; organizmamız tersine göre ayarlanmıştı: tüm yüksek işlevleri, duyu algısı ve her tür duyumsama çok eskiden beri özümşenen temel yanılığlarla işlemişti... Bu nedenle bilginin gücü, hakikat derecesine değil, yaşına, somutlaşmasına [*Einverleibt heit*], bir yaşam koşulu olarak karakterine bağlıdır (§B 110).

Yaşam açısından sorun, tekil hakikatin nasıl bilinebileceği değil, nasıl yaşanabileceğidir. Başka bir ifadeyle, “hakikatin ne ölçüde içerilebildiğidir [*Einverleibung*]” (§B 110). Bu soru, Nietzsche’nin hakikat üzerine biyopolitik söyleminin merkezinde yer alır:

Hakikat, yanlışın karşısını [*Gegensatz*] göstermez; fakat bazı yanlışların diğer yanlışlarla ilişkisindeki konumunu, örneğin daha eski, daha derin, daha somutlaşmış olduklarını, bizim onlar olmadan yaşayamadığımızı vb. gösterir (KSA 11:34 [247]).

Kurumlaşmış ve içerilmiş “hakikat”ın değil fakat “saf ve dürüst hakikat dürtüsünün” filozofu, kendi tekil hakikatinin ve indirgenemez biricik yaşam ve düşünce örneğinin “hakikat”ten daha fazla yaşamı-yükseltici olduğunu ve “büyük sağlığın” taşıyıcısı olduğunu göstermek zorundadır. Filozof, “hakikat” ihtiyacının aşılabilir olduğunu kanıtlayabilirse bu girişimde başarılı olur. Buradaki “aşmak”, kelimenin tam anlamıyla bir yaşam formunu aşmak ve yeni, alternatif bir yaşam formu getirmek, insanın indirgenemez tekil hakikate (deha) göre yaşamasının, katılıp dahil olduğu (*einverliebt*) kurumlaşmış “hakikat”e göre yaşamaktan daha fazla yaşamı-yükseltici olduğunu kanıtlamak anlamına gelir.

Filozofun yeni ödevinin zorluğu, “saf ve dürüst hakikat dürtüsünün” başka bir gizlemeden (*Verstellung*) ve dolayısıyla “hakikat”e yüklenen “tözsellik”ten başka bir şey üretmediği düşünüldüğünde daha açık hale gelir. Bu sorunu çözmek için filozof, tekil hakikat inancına sahip olmalıdır. Bu inancın, filozofu tekil hakikati savunurken cesaretlendirmesi ve güçlendirmesi beklenir. Bununla birlikte Nietzsche, bu inancın hep dogmatik, (metafizik) bir hakikat arayışına düşme tehli-

kesine yol açacağını da teslim eder. Filozofun kendisini metafizikçi gibi şekillendirmesine engel olmak için kendi inancını dogmatik ve belki de metafizik olarak ilan etmeye yetecek denli güç kazandığında tekil hakikate inancından vazgeçmesi gerekir. Nietzsche, bu tür bir ilanda gerçek bir doğruluk (*Wahrhaftigkeit*) ve dürüstlük (*Redlichkeit*) örneği görür: “hakikat”ın aşıldığının işaretini.⁵⁶

“Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine”de bu gerçek doğruluk, aklın özgürleşmesinde yansır. Uygarlığın egemenliği altında aklın gizleme kapasitesi, görü metaforları yaratan sanatsal dürtüsü tutsaktır ve kendi bir amaç değil, “daha yüksek” yaşamın kazanılması için ve grubu-korumayı amaç edinen bir araçtır. Uygarlığın, insanın sanatsal hayvan dürtüsüne hükmetme ve hakim olma çabası olsa da bu çaba, sanatsal hayvan dürtüsünün uygarlığın büyüünden kültürün, sanatın ve mitin sahasına kaçmasından ötürü beyhudedir:

İnsan, temel dürtüsü olan metafor oluşturma dürtüsünden bir anlığına da olsa sıyrılmaz, eğer bunu başarabilseydi diğer insanlardan da kendisini koparırdı ve bu dürtüyü bir kalede [*Zwingburg*] zaptetmek için yerine koyduğu [*verflüchtigen*] kavramlardan bir hapisane olarak düzenli ve sarsılmaz yeni bir dünya kurmuş olsa da insan bu dürtüye galebe çalamamış [*bezwungen*] ve hatta onu evcilleştirememiştir [*gebändigt*]. Bu dürtü, kendi etkinliği için yeni

⁵⁶ Nietzsche’nin önsözleri, bu tür gerçek doğruluğun örneklerini sunar. Nietzsche, *İnsanca, Pek-İnsanca*’nın önsözünde, bu kitabı yazdığı sırada pozitivizme bağlı olduğunu ve pozitivizmin kendisine, Wagner’in sanatı ve Schopenhauer’in felsefesinin neden olduğu sarhoşluktan (*Rausch*) kurtulmaya ihtiyaç duyduğu denge yanılısaması sunduğunu ifade eder. *Şen Bilim*, Nietzsche’nin pozitivist bilimin yanılısalarından kurtulduğunu ilan eder. “Bir Özeleştirme Denemesi”nde Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda yer alan sanatçı metafiziğinin, metafiziği aşmanın yalnızca başlangıcı olduğunu iddia eder. Bu varsayıma göre genç Nietzsche, tıpkı daha çok güç biriktirmek için çileci ideal maskesinin arkasına gizlenmek zorunda kalan filozof gibi, ışıktan yoksun Alman akademisyeninin, ince ve zarif bir zevkten yoksun Wagnerciliğin Apolloncu maskesini takmak zorunda kalmıştır.

bir kanal ve alan arayışındadır [*flüchtet*] ve bunu mitte ve genellikle sanatta bulur (AHY 2).⁵⁷

Kültür, sanat ve mit alanında akıl, sanatsal hayvan dürtüsünü uygarlığın baskısından kurtarır. Akıl, görünün egemenliği altında [*Herrschaft der Anschauung*], aklın soyut dünyasının kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasalarıyla sınırlanmaz ve artık karşılaştığı her şeyi sanatsal bir biçimde oluşturup dönüştürmekte özgürdür. Aklın özgür gizlemelerde yansıdığı şekliyle hayvanlığın özgürleşmesi, insan hayvanının hayvanlığındaki canlılığı ve gücünün kurtarılmasında kendisini gösterir:

Sanat bize hayvanın canlılığının koşullarını hatırlatır; bu bazen imgeler ve arzular dünyasında filizlenen bedensel varlığın bir taşkınlığı ve bolluğudur; bazen de yoğunlaşmış yaşamın imgeleri ve yanılsamalarıyla hayvana ait işlevlerin bir uyarımıdır, yaşam duygusunun yükselişi ve uyarıcısıdır (KSA 12:9 [102]).

Akl bundan böyle kavramsal dil ve soyut düşünmenin sunduğu korumalara ihtiyaç duymaz. İnsan, yaşamını, yalnızca hayvan yaşamının başka formlarıyla sürekliliği olarak değil, görü metaforları, resimler ve düşsel yanılsamaların sürekli oluşum ve dönüşümünde yaşayan, özünde sanatsal ve yaratıcı bir yaşam formu olarak olumlamakta özgürdür.

⁵⁷ Nietzsche, nasıl ki insanın hayvanlığına ve hayvan unutmaya nihai olarak boyun eğdirilemiyorsa, imgesel düşünmeye de hükmedilememesinin nedeninin, insanın zarar görmeksizin aldatılıp kandırılmasından daha fazlasını sevmemesi olduğunu ileri sürer. Nietzsche, insanların, toplumun kurulması ve korunmasına destek olacak şekilde işleyen bu gizlemelerin (*Verstellungen*) cazibesine kapıldıklarını kabul eder, zira bu gizlemeler rahatlatıcıdır ve daha güvenli ve korunmuş hissettirir. Fakat Nietzsche, insanların sanat ve mitolojilerin gizlemeleriyle (kültür) büyülenip baştan çıkmalarını, güvenlikten daha fazla sevdiklerini de savunur. “Fakat insanda aldatılmaya izin veren yenilmez bir dürtü vardır ve şair, destansı peri masalını gerçekmiş gibi anlattığında ya da bir oyuncu, sahnede kral rolünü, gerçekteki kraldan daha iyi oynadığında insan mutluluktan mest olur” (ADY 2). Bu esasen, insanın, sanatsal hayvan dürtülerinin evcilleştirilemediği ve bertaraf edilemediği, sanatın ve mitolojinin gizlemelerine karşı olan “zaafından” kaynaklanır.

Belirlenmiş kural koyucu ve buyurucu (dilsel) yasalar dizisine boyun eğme zorunluluğundan kurtulduğunda, aklın gizleme yeteneği, yaşamın korunması için bir araca indirgenmiş olur:

Düşkün insanın kendini korumak için yaşam yolcuğu boyunca tutunduğu kavramların bu devasa çatı kirişi ve bordaları, özgürleşmiş aklın en pervasız oyunlarının yanında yalnızca basit bir tırmanma kafesi ve oyuncaktan ibarettir ve akıl bu yapıyı parçalar, karmaşaya sokar ve ironik bir biçimde yeniden-birleştirirse en benzemez olanları eşleştirir ve birbirine en yakın olanları ayırırsa; bu, düşkünlüğün geçici yardımlarına ihtiyacı olmadığını ve kavramlarla değil, görülerle hareket edeceğini ortaya koyar (ADY 2).

Özgür akıl, bundan böyle yaşamı, bir düş, yaratıcı ve sanatsal bir güç olarak ve dili de oynadığı bir metafor dizisi olarak görür. Bu açıdan oluş, “ahlaki değil, sanatsal bir fenomendir” (YTF 19).

Nietzsche, tıpkı “Ahlakın Soykütüğü”nde olduğu gibi “Ahlak Ötesi Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine” adlı yazısında da aklın özgürlüğünü, kölelik ve tahakkümün doğrudan karşıtı olarak varsayar. Özgür akıl, en yüksek mertebesindeyken başkalarına hükmetme ihtiyacını da aşar:

Gizlemenin efendisi olan akıl, zarar vermeden aldatabildiği süreçte özgürdür ve alışılmış köleliğinden kurtulmuştur ve Saturnalya bayramını kutlar. Akıl daha önce hiç olmadığı kadar zengin, bereketli, görkemli ve gözüpektir. Tüm yaratıcı hoşnutluğuyla metaforları birbirine katar ve soyutlamaların mihenk taşını değiştirir; akıl şimdi esaret nişanını üzerinden atmıştır; normalde efendisi için soygun [Raub] ve ganimet [Bedürftigkeit] peşinde olan, kasvetli bir ruhla yaşamı arzulayan bazı düşkün bireylere, ihtiyaç duydukları yol ve araçları gösteren akıl, artık efendi olmuş ve yüzünden o düşkünlük ifadesinin silinmesine izin vermiştir (YTF 2).

Aklın özgürlüğü, egemenliği ve gücünün yanı sıra başkalarına zarar vermeksizin onları büyüleyen ve baştan çıkaran gizlemelerin özgürleşmesinde ve yükselmesinde ifadesini bulur. Özgür akıl, gizleme becerisi üzerine düşünenlerde yükselme ve neşe duyguları uyandırır. Kültürün egemenliği, başkasıyla

özgür bir ilişkiye, uygarlığın egemenliği altında yaşamı koruma mücadelesini belirleyen faydacı bir hesapçılığa tabi olmayan bir ilişkiye olanak tanır. Ayrıca, başkasıyla bu özgür ilişkiler, parçalarının bütünleşmesiyle desteklenen değil, tıpkı bir sanat yapıtı gibi parçalarının çoğullaşmasıyla aşılın bir bütünü meydana getirir.

Daha önce de öne sürüldüğü gibi Nietzsche'ye göre başkasıyla kurulan bu ilişki, bu özgürlük aracılığıyla büyüyüp çoğalan başkasına karşı sorumluluk fikriyle ifade edilir. Buradan çıkan sonuç, aklın uygarlaşma sürecinden özgürleşmesinin yeni ve daha büyük bir sorumluluğu ortaya çıkarmasıdır. Bu sorumluluk, daha yüksek bir insanlığın yetiştirilmesinden başka bir şey değildir:

İnsan türünün iki bin yıllık doğaya-aykınlığına ve ırzına geçilmesine yönelik *suikastının* başarılı olduğunu varsayalım. Tüm görevlerin en büyüğünün, insanlığın daha yükseğe yetiştirilmesini [*Höherzüchtung*], tüm yozlaştıncıların ve parazitlerin acımasızca yok edilmesini üstlenen o yaşam partisi, yeryüzündeki yaşam-bolluğunu [*Zuviel von Leben*] yeniden olanaklı kılacak, Dionysosçu durumun da bu bolluktan yeniden uyanması gerekecektir (EH “Kitaplar” TD:4).⁵⁸

Bu sorumluluk, Nietzsche'nin “büyük politika”⁵⁹ dediği şeyle, anti-Bismarckçı ve aslında anti-Alman olarak sunduğu Bismarckçı bir formülün bilinçli ironik bir sahiplenilmesiyle örtüşür:

Almanlar, “Özgürlük Savaşçıları”yla, Avrupa'yı Napolyon'un var oluşundaki anlamdan, anlam mucizesinden yoksun bıraktılar – böylece gelen, bugün var olan her şeyin vebali, kültüre en zararlı

⁵⁸ Nietzsche ayrıca “gelecek binyılın sorumluluğunu üstlenmekten” söz eder (EH “Neden Böyle Akıllıyım” 10).

⁵⁹ Büyük politika düşüncesi hakkında bkz. KSA 13:25[1], 25[6], 25[7], 25[11], 25[13]. Ayrıca Yannis Constantinides'deki “büyük politika” tartışmasına bkz. “Nietzsche législateur: Grand politique et réforme du monde,” içinde *Lectures de Nietzsche*, der. Jean-Francois Balaudé ve Patrick Wotling (Paris: Le Livre de Poche, 2000), 208–82.

hastalığın ve akılsızlığın, milliyetçiliğin, Avrupa'nın küçük devletçiliğinin ve küçük politikanın ebedileştirilmesinin vebali onların-
dır (EH "Kitaplar" WO:2).⁶⁰

Fakat milliyetçilik ve onunla birleşmiş hastalıklı ırkçılık ve emperyalizmden kaçınırken ne tür bir politika "insanlığın daha yükseğe yetiştirilmesini ve tüm yozlaştırıcı ve parazitlerin acımasızca yok edilmesini başarabilir?"⁶¹ "Büyük politika"da kültüre düşman olmayan ne olabilir? Nietzsche'nin "büyük sağlık" kavramının ve filozofu bir hekim olarak nitelendirmesinin bu soruya bir yanıt getirebileceğini öne sürüyorum.

Nietzsche'nin, hakikatin ölçütünün "büyük sağlık" olduğuna yönelik biyopolitik bir yaklaşıma kayması, son dönem yorumcuları şaşırtmıştır. Roberto Esposito'ya göre Nietzsche'nin sağlığı korumak için yozlaştırıcı ve parazit unsurları "seçme", "ayırma" ve "yok etme" girişimi, aramış olduğu "sağlık", zayıflık, nefret ve yozlaşmayı karakterize eden araçlar sayesinde elde edildiği için onu bir öz-bağışıklık açmazına götürür.⁶² Fakat Nietzsche, sağlığı hastalıktan ayırma girişiminin yalnızca imkânsız değil zarar verici olduğunu da gösterir. Nietzsche'nin sağlık üzerine söylemindeki bu açık gerilimi anlamının belki de en iyi yolu, onun Platon okumasını izle-

⁶⁰ Bkz. ve krş. "Benim soylu görevimin anlamına, şimdi "büyük politika" adı altında geçen milliyetçi ve ırkçı takıntının coşkusundan daha aykırı olan hiçbir şey yoktur; Alman başbakanının ve Hohenzollern meclisinin Prusyalı memur tavrının entelektüel seviyesini ne kadar değersiz bulduğumu ifade edebilecek sözcük bulamıyorum; insanlık tarihine sözde öncülük etme görevini yerine getiren bu en düşük insan türünü" (KSA 13:25[6]).

⁶¹ Nietzsche için bu "yozlaşma"nın "çileci rahip" figürüyle ilişkili olduğu açıktır: "Burada yozlaşmış insanlığın değil de parazit insan türü olan rahibin ahlak yardımıyla kendisini insanlığın değerinin belirleyicisi olma ihtimalini açık bırakalım" (EH "Neden Bir Yazgıyım Ben" 7).

⁶² Bkz. Esposito'nun öz-bağışıklık olarak "büyük politika" okuması. Roberto Esposito, *Bios: Biopolitica e filosofia* (Turin: Biblioteca Einaudi, 2004), 79–114; ve *Bios: Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 78–109.

mektir. Nietzsche, Platon'u, hakikat ve sağlık arayışını politika ve kùltür sorunuyla ilişkisinde düşünün "en büyük filozof"⁶³ olarak adlandırır. Platon'u baştan çıkaran, bedenini iyileştiricisi olarak hekim ile ruhun iyileştiricisi olarak filozof arasındaki analojiyi kurmak suretiyle filozofun göreviyle hekimin görevini karşılaştırması için Platon'u ayartan Sokrates'tir (PA "Sokrates" ve "İyileştirenler"). Nietzsche, Platon'un Sokrates'ten "daha iyi" olduğunu düşünür ve aslında Sokratik analojiyi ironik bir biçimde ters çevirerek sahipler.⁶⁴ Nietzsche'nin Platon'u Sokrates'ten uzaklaştırması, güçlü filozofu çileci ve zayıf muadilinden ayırması, Platon'u görüye dayalı düşüncenin temsilcileri olan Pre-Sokratik ve trajik filozofların son dönemlerine çekmesi girişimi, felsefenin artık ruhun değil bedenini sağlığından sorumlu olduğu iddiasını nasıl yorumlamamız gerektiğine işaret eder. Bu açıdan felsefe, (metafizik) hakikatin ve (bilimsel) bilginin değil yaşamın ve sağlığın hizmetinde hareket eder.⁶⁵

Hekim olarak filozof, yaşam üzerine nesnel bir pespektif elde etmeye yönelik bir teşebbüste hakikati yaşamdan ayırmaz, hakikate erişmeye çalışırken kendisini yaşama bırakır. Kimi zaman sağlık, gelecekteki daha büyük bir sağlık elde etmek için terk edilmelidir:

⁶³ Nietzsche, Platon'un "şimdiye kadar bir filozofun harcadığı en büyük güce sahip olduğunu" söyler (İKÖ 191).

⁶⁴ Nietzsche'nin Platon hakkındaki olumlu yargısının Sokrates hakkındaki olumsuz yargısıyla ilişkisi üzerine bkz. Constantinides, "Nietzsche Législateur," 270–73. Nietzsche'nin Platon'u ters çevirmesi hakkında ayrıca bkz. Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* (Paris: Galilée, 1986).

⁶⁵ Nietzsche, sağlıkla ilgili sorunların en iyi yol göstericisi olduğu için bedene olan güveni destekler. Bedenin ayrımları, en güvenilir olan ayrımlardır: "Kaba ve gelişmiş ihtiyaçlar arasında bir ayrım yapıldığında en iyi yol gösterici bedendir" (KSA 11:25[485]). Bkz. ve krş. Zerdüş, hayvanlarını en dürüst yol göstericiler (*rechte Rathgeber*) olarak adlandırır (Z:7 "En Çirkin İnsan").

Büyük sağlık, insanın yalnızca sahip olduğu bir sağlık değildir. Onu sürekli kazanmalıdır [*erwerben*] da çünkü yeniden ve yeniden bırakır onu ve bırakmalıdır [*preisgeben*] dal (§B 382).

İnsanın kendisini (*Selbst*) hastalığa bırakması, çekici bir deneyimdir (*Selbst-Versuchung*). İnsan hastalıktan, felsefenin amacının (metafizik) hakikati bulmak değil, sağlığı ve gelecek yaşamı bulmak olduğunu öğrenir.

Filozofun yeni ödevi, insanın yaşam kuvvetlerini azaltmaksızın sergileyebileceği (tekil) hakikatin dozunu belirlemek için Platon'un hem Sokrates öncesi hem de Sokratik gelenekte deneyimlediğine benzer bir biçimde hastalığı ve sağlığı deneyimleyerek teşhis etmektir (§B "Önsöz"). İnsanın, (tekil) hakikati inceltmeye, tatlandırmaya ve tahrif etmeye duyduğu ihtiyacın derecesi, tıpkı geçmişin bilgisinin onun fiziksel yapısına dayanması (İKÖ 39) gibi yine fiziksel yapısına dayanır (TYS 5). Nietzsche, zayıf bir sağlığa yanıt olarak, yani bir dayanak, yatıştırıcı, deva, kefareti ve öz-yabancılaşma olarak felsefeyi (metafizik hakikat) (§B "Önsöz" 2), en iyi durumda, bir zaferden duyulan memnuniyetin şehveti ve güzel bir lüks olarak felsefeden ayırır. Nietzsche, her ne kadar bu iki felsefenin de yaşama hizmet ettiğini teslim etse de yaşamın korunmasının ötesine geçip yeni bir yaşamın yaratılmasına öncülük ettiği ölçüde bu ikinci felsefeye ayrıcalık tanır.

Sonuç

Biyopolitika ve Hayvan Yaşamı Sorunu

Foucault'nun egemenlik ve disiplinci iktidar kavramlarının kavramsal kökeninin Nietzsche'nin ahlak soykütüğünde olduğu geniş ölçüde kabul görse de Foucault'nun biyopolitika kavramı ve Nietzsche'nin politik düşüncesi arasındaki ilişki ancak son zamanlarda akademik tartışmalara dahil olabilmıştır.¹ Son olarak Nietzsche'nin hayvan yaşamı sorununa yaklaşımı aracılığıyla biyopolitikaya nasıl yaklaşılabilirliğiyle ilgili birkaç noktaya işaret etmek istiyorum.² Bu sorun, Nietzsche

¹ Bkz. Roberto Esposito, *Bios: Biopolitica e filosofia* (Turin: Biblioteca Einaudi, 2004), 79–115, ve *Bios: Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 78–109; Friedrich Balke, “Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik,” *Nietzsche Studien* 32 (2003): 171–205 (İngilizcede mevcut, “From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime,” *Cardozo Law Review* 24, no. 2 (2003): 705–22.

² Bu yaklaşıma yönelik daha kapsamlı bir tartışma için bkz. benim makalem, “The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life,” içinde, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, der. Herman W. Siemens and Vasti Roodt (Berlin: De Gruyter, 2008), 679–99. Hayvan yaşamı sorunuyla ilgili güncel tartışmalarda bu sorunun yol açtığı iki farklı anlayış arasında bir ayrım gidilebilir. Anglo-Amerikan gelenekte hayvan yaşamı sorunu, ilk olarak insan dışı hayvanların etik statüsü etrafında döner, hayvanların çıkarlarının insanların çıkarlarıyla eşit bir saygıyı hak

felsefesinde hayvanlığın geri kazanılmasının, Foucault'nun "modernitenin biyolojik eşiği" dediği şeyin anlaşılmasına katkıda bulunup bulunmayacağına (ve eğer öyleyse nasıl?) odaklanır.³ Benim açımdan Nietzsche, bu soruna olumlayıcı bir biyopolitika anlayışı geliştirmek biçiminde yaklaşarak, hayvanlık ve insanlık arasındaki ilişkiye yeni ve üretken bir yorum getirebilecek bir anlayış biçimi sunar. Negatif biyopolitika, yaşam süreçlerine hükmetme ve hakim olma projesine direniş kaynağını insan ve hayvan yaşamı arasındaki süreklilikte görür. Yaşam süreçlerine hükmetme ve hakim olma projesi, yaşamı karşıt türdeki yaşam formlarına bölerken benim tasarladığım olumlayıcı biyopolitika bu tür bir bölünmeyi alt üst eder ve bunun yerine hayvan yaşamının doğası gereği tekil ve bütünleştirilemez olan formlarını geliştirme projesini koyar.

Foucault'da "biyopolitika" sözcüğü, "kuşkusuz tarihte ilk kez biyolojik varoluşun politik varoluştaki ifade bulmasıyla tarihsel süreksizliği adlandırır. Yaşam olgusu artık ölümün rastlantısallığı ve bir yazgı olmasının ortasında yalnızca zaman zaman ortaya çıkan bir özdek değildir; yaşamın bir bölümü, bilginin kontrol alanına ve iktidarın müdahale alanına geçmiştir."⁴ Biyolojik varoluşun politik varoluştaki "yansıdığı"

edip etmediği ve bu nedenle hayvanların haklara sahip olup olmadığı sorusudur bu (Peter Singer, Preface in Matthew Calarco and Peter Atterton, *Animal Philosophy*, der. Peter Atterton and Matthew Calarco [London and New York: Continuum Press, 2004], xv-xxv). Bunun aksine, Kıta Avrupası felsefesi geleneğinde hayvan sorunu, insanın hayvanlığının statüsüyle ilgilidir, insan ve hayvan yaşamı arasındaki sürekliliğin, bizim "hümanist" yaşam, kültür ve politika anlayışımızın yeniden gözden geçirilmesine çağrıda bulunup bulunmadığı sorusudur. Benim hayvan yaşamı sorununa yaklaşımım ikinci geleneğin içinde yer alır. Hayvan yaşamı sorunu hakkında bkz. ve karşı. Cary Wolfe, *Zoontologies: The Question of Animal Life* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2003).

³ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt. 1 (New York: Vintage Books, 1990), 142.

⁴ a.g.e.

yönündeki Foucaultcu düşüncenin biyopolitika üzerine şu iki yaklaşımla karıştırılmaması gerekir: 1) Biyopolitika, devleti bir organizma olarak kavramak anlamına gelir. 2) Biyopolitika, basitçe biyolojik yaşamla ilgili konuların politik tartışma ve karar verme alanına girmesini belirtir. Her iki görüş de yaşam ve politika arasındaki dışsal ve hiyerarşik bir ilişkiyi varsayar.⁵ Bu görüşlerin aksine Foucault, biyopolitikanın politik iktidarın doğasında bir dönüşümü tesis ettiğini savunur. “Binlerce yıldır insan, Aristoteles için neyse öyle kalmıştır: yaşayan ve buna ek olarak politik bir varoluş yeteneği olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak varoluşunu politik olması dahilinde söz konusu eden bir hayvandır.”⁶ Biyopolitikanın bu tarifi, birkaç açıdan can alıcı önemlidir. İlk olarak Foucault, “modern insanın bir hayvan olduğu” görüşünü açıkça benimser. İkinci olarak bu hayvan politikası, yalnızca bir “yaşam biçimi” ya da *bios*’la değil, biyolojik yaşamla, Yunanların *zoe* dediği şeyle ilgilidir.⁷ Aristoteles için insanın politik varoluşu, onun hayvanlığını hem varsayar hem de aşarken, Foucault, en azından modern insan için politik yaşamın temel ilgisinin, onun hayvanlığının, biyolojik varoluşunun statüsünde yattığını ileri sürer. “Batılı insan, canlı bir dünyada, canlı bir tür olmanın ne anlama geldiğini yavaş yavaş öğ-

⁵ Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Volker Gerhardt, *Die angeborene Würdedes Menschen* (Berlin: Parerga, 2004). Bkz. ve krş. Thomas Lemke, *Biopolitik zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2007), 34 ve 35–46.

⁶ Foucault, *The History of Sexuality*, 143.

⁷ Biyopolitikayı anlamak için *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımın önemi hakkında bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1-12. Ayrıca bkz. Balke, Nietzsche’nin biyopolitik paradigmayı haber veren filozof olduğunu ileri sürer. Çünkü Nietzsche Balke’ye göre iyi yaşamı (*bios*) salt fiziksel varoluşa (*zoe*) dönüştürmez, iyi yaşamın içeriğini, ona biçim vererek, salt fiziksel varoluşa sürekli müdahale eden süreçlerin sonucu olarak kavramlaştırır (Balke, “From a Biopolitical Point of View: Nietzsche’s Philosophy of Crime,” 705).

renir.⁸ Foucault'nun biyopolitika kavramı, insanın hayvanlığını bedeninin yaşamı ve türün yaşamı açısından anlamaya dayanır.⁹ İnsanın hayvan yaşamının türün yaşamına dönüşmesi, Foucault'nun modern siyaset biliminin klasik ve özellikle Hıristiyan "pastoral iktidar" temasından doğduğuna ilişkin soykütüğünün leitmotifidir.¹⁰ Fakat Foucault, yaşamın bu biyopolitik düzenlenişinin direnişe, yani bireyi başkalarının tahakkümünden kurtarmaya ve "kendi yaşamını yönetmenin yollarını aramaya çalıştığı" ve onun "direnme odakları" dediği şeye yol açtığını da gösterir.¹¹ Biyoiktidara karşı bu direniş, canlı bir dünyada, canlı bir türün¹² ufkunu aşmaz fakat daha ziyade "politik bir nesne olarak yaşam, bir bakıma görüldüğü gibi kabul edilmiş ve onu denetlemeye girişen sisteme karşı çevrilmiştir".¹³ Direniş, benliğin geliştirilmesi, önemsenmesi ve böylelikle insanın hayvanlığının statüsünün yeniden tanımlanmasıyla öznenin kurulması ve bir türe dönüştürülmesine karşı koyar.

Foucault'nun insanın hayvan yaşamı üzerindeki bir tahakküm politikası olarak biyopolitika eleştirisi, benliği başkalarından ya da kendi hayvan yaşamından soyutlamaksızın "sü-

⁸ Foucault, *The History of Sexuality*, 142.

⁹ a.g.e., 146.

¹⁰ Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977–1978* (Paris: Seuil/Gallimard, 2004), 119–93; Foucault, "Omnes Et Singulatim: Toward a Critique of Political Reason," içinde, *Power. The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, cilt. 3 (New York: New Press, 2000), 298–327. Foucault'nun pastoral politika dediği şeyin bir örneği ve eleştirisi olarak Nietzsche'deki büyük politika üzerine yapılan bir okuma için bkz. Balke, ("From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime," 719). Balke, Nietzsche'nin "büyük politika"sının politik önderin rolünü tümüyle değiştirdiğini ileri sürer. Politik önder artık sürünün önde gelen hizmetçisi değil, "sürü hayvanı"nın "karşıt türünü terbiye eden temel, yapay ve bilinçli deneyimin" başlatıcısı olarak görülür.

¹¹ Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 198.

¹² Foucault, *The History of Sexuality*, 142.

¹³ a.g.e., 145.

rü”den ayıran, benlikle farklı bir ilişki yaratmaya çalışır. Benlikle kurulan bu başka ilişkinin formülasyonu, doğaya ya da hayvan yaşamına hükmetmeyen, aksine onun yaratıcı potansiyelini vurgulayan, doğanın geliştirilmesi aracılığıyla kültürden geçer: “Kişinin yaratıcı etkinliğini, kendisiyle kurduğu ilişkiye yönlendirmemeli, bunun yerine kendisiyle kurduğu ilişkiyi, yaratıcı bir etkinliğe yönlendirmeliyiz.¹⁴ Burada önemli olan nokta, Foucault’nun yaratıcılığı belirli bir benliğin niteliği olarak değil, benliğin yaşamını yaratıcılığın bir işlevi olarak anlamasıdır.

Foucault, Negatif biyopolitikaya direnmenin tek yolunun benliği yaratıcılığın bir işlevi olarak anlamak suretiyle yaşayan bir hayvan olarak insan varoluşunu geliştirip benliğe özen göstermek olduğunu belirtir. Bununla birlikte Foucault, yaratıcılığın hayvan yaşamıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklamaz. Bu kitapta Nietzsche’nin felsefesinin hayvanlık ve yaratıcılık arasındaki kayıp bağı sunduğunu öne sürdüm. Bu nedenle Nietzsche’nin felsefesine dönüş, biyopolitika ve hayvan yaşamı arasındaki ilişki üzerine çağdaş tartışmaya önemli bir katkı sunar çünkü hayvan yaşamı, kültür ve politika arasındaki ilişkiyi dile getiren bir kültür kavrayışı sunmaktadır. Dahası hayvanlığın, kültürü nasıl meydana getirdiğinin ve hayvan yaşamının nasıl yaratıcılığın da kaynağı olduğunun bir açıklamasını yapar.

Nietzsche, hayvanlık, kültür ve politika arasındaki ilişkiyi, “kültür ve uygarlık antagonizması” üzerinden ele alır (KSA 13:16 [10]). Nietzsche’ye göre uygarlık, insanın hayvanlığının disipline edilmesi ve evcilleştirilmesine dayalı toplumsal ve

¹⁴ Foucault, Sartreci bir otantiklik etiğine karşı, “varoluş estetiği” olan bir “etik” geliştirme düşüncesini savunur. Bu anlamda Foucault, “varoluş estetiği” düşüncesinin, kişinin kendi yaşamını ona biçim vererek yarattığı Nietzscheci projeye çok daha yakın olduğunu kabul eder. Bkz. Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” içinde, *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, cilt. 1 (New York: New Press, 1994), 255 ve 262.

politik organizasyon formlarının ortaya çıkmasıdır. Uygarlık, bireyin normalleştirilmesi pahasına grubun korunmasını amaçlayan, hayvanlığa yönelik ekonomik bir yaklaşımı tesis eder. Diğer yandan Nietzsche'ye göre kültür, hayvan yaşamını politik tahakküm ve sömürünün nesnesi olmaktan kurtaran bir uygarlık eleştirisi demektir.¹⁵ Kültür, bir bütünlük altında toplanmaya direnen yaşam formlarının, özünde tekil yaşam formlarının çoğullaşmasına matuf hayvanlığa açıklığı yansıtır. Kültür ve uygarlık, hayvan yaşamının politikleşebilen iki ayrımı ve antagonistik biçimleri kurar. Uygarlığın politikası, Foucault'nun biyopolitika dediği şeyi ya da benim Negatif biyopolitika ile işaret ettiğim şeyi yansıtırken, kültürün politikası, Foucault'nun biyopolitikaya karşı yeni direniş formları dediği şeyi ya da benim olumlayıcı biyopolitika ile işaret ettiğim şeyi yansıtır. Bir uygarlık politikasının hedefi, şiddete dayalı terbiye etme ve evcilleştirme yoluyla normalleşmiş bir toplum üretmektir. Bir kültür politikasının hedefi ise bireysel öz-sorumluluk pratiğiyle ya da Foucault'nun terimleriyle "benlik-kaygısı" yoluyla toplumsallaşma ve topluluk formları geliştirmektir.¹⁶

Nietzsche, uygarlığı, insan yaşamının hayvan yaşamından ayrılmasını gerektiren bir ahlaki gelişim politikası olarak kav-

¹⁵ Hayvan yaşamının özgürleşmesiyle, tarihsel, ekonomik ve toplumsal süreçler yoluyla yabancılaştırılmış, baskılanmış ya da yadsınmış ve dolayısıyla insanın yitik hayvan doğasıyla yeniden barışması için özgürleştirilmesi gereken bir insan doğasını kastetmiyorum (bu noktada bkz. ve krş. Foucault, "On the Genealogy of Ethics," 282). Daha ziyade, öncelikle insanın bir doğası olduğu düşüncesinden özgürleşmeyi kastediyorum. İnsan ve hayvan, organik ya da organik olmayan yaşam arasında süreklilik olduğu düşüncesinden bakıldığında ister insan isterse hayvan ya da başka bir tür olsun, verili, sabit ve değişmeyen bir köken ve yaşamın başlangıcı düşüncesi son derece tartışmalıdır. Bu nedenle Nietzsche, "doğaya dönüş"ü "kültürden (Gf 684) yani uygarlıktan iyileşmek" olarak önerirken bununla insanın doğası gereği hep ahlaki, rasyonel ya da başka bir şey olduğu inancından "iyileşmeyi" kasteder.

¹⁶ Foucault, "On the Genealogy of Ethics," 223–52.

rar (PA “Ahlak”; “İyileştirenler”). Uygarlığın hedefi, ahlaki olarak ifade edilirse insanın “ilk” hayvan doğasına “üstün” bir “ikinci” doğa dayatmaktır. Uygarlık projesi, insanlığın, bir disipline etme sürecinin yönlendirmesiyle, örneğin hayvan unutmamasının istencin hafızasında ifade edilmesiyle kendisini hayvanlıktan özgürleştirdiğinde özgür olabileceğine yönelik hümanist ve Aydınlanmacı inancı temsil eder (AS II:1). Fakat bu süreç, yaşamın sürekliliğini ve ona bir hiyerarşi dayatmaya bağlı olduğu için Foucault’ya göre bu aynı bölme ve hiyerarşi, ırkçılıkla benzerlik gösterir. Bunun aksine Nietzsche, kültürü, yaşamın sürekliliğinin bir parçası olarak, hayvan yaşamının kurulması olarak soruşturmayı önerir. Bu süreklilik açısından mücadele, hayvanlıktan ayrılan değil, hayvanlıkla vücut bulan yaşam formları meydana getirmektir: daha “doğal bir doğa” (TYS 10) olan ikinci bir doğa meydana getirmektir. Burada kültür, “daha güçlü bir doğayı, daha sağlıklı ve daha basit bir insanlığı arzulamayı simgeler” (ES 3). Bu kudretiyle kültür, Nietzsche’nin, benim kültürün olumlayıcı biyopolitikasının en yüksek amacı olduğunu kabul ettiğim, özünde tekil yaşam formlarının çoğullaşmasını teşvik etmeye çalışır. Gelgelelim burada şu soru ortaya çıkar: Kültür, uygarlaşmanın terbiye etme ve evcilleştirme tekniklerine dayanmayan bir “ikinci doğayı” nasıl meydana getirebilir?

Nietzsche’nin yanıtı, hayvan unutmamasının yeni bir kavranışı yoluyla yaratıcılık ve hayvanlık arasında kurduğu bağa yaslanır. Nietzsche, hayvan unutmamasını göklere çıkarır çünkü hayvan unutmama, insanın canlılığını artırırken yükseltir. Unutma sadece her tür eylem için gerekli olmakla kalmaz, aynı zamanda filozof için de vazgeçilmezdir: “Birçok insan, hafızaları fazla iyi olduğu için düşünür olamaz” (ÇGÖ 122). Unutma, “kendisini kültür uğruna harcamaktan, tüketmekten çekinmeyen kültür dehasının yaratıcılığını tanımlar (PA “Çarpışmalar” 44). Bu aynı zamanda, gücünü kendini unutmamasında (ES 4) “en gözde değerlerinin ve en yüksek amaçlarının peşinde” (TYS 9) mahvolup gitmesinde bulan trajik kahra-

manın temsil ettiği erdemin kaynağıdır. Buna ek olarak unutmama, vaatte bulunma ayrıcalığına sahip fakat telafi edici kuvveti, unutmayı tümüyle takdir eden egemen bireye aittir (AS II:1). Sonuç olarak, Zerdüşt'ün sevdiği, “ruhu dolup taşan ve bu yüzden kendisini bile unutan” armağan verene aittir. Nietzsche’de bu bireysel figürler – tarihsel fail, filozof, kültürün dehası, trajik kahraman, armağan veren, egemen birey – çokluğunu ayırt edici kılan şey, “yaşayan varlıklar olarak varoluşlarının” hayvanlıklarında yaratıcı ve üretken hale geldiği, Foucault’nun özgürlüğün yeni pratikleri dediği şeyin örneklerini sunan tekil bireylerden oluşmalarıdır.

Hem Arendt hem de Foucault, totaliter ideolojilerin “insanlığın üretimine ve bu amaçla “tür uğruna bireyi yok etmeye, bütünlük uğruna parçayı feda etmeye”¹⁷ yöneldiklerine işaret ettiler. Benzer bir çizgide olmak üzere Foucault şunları söyler: “Eğer soykırım, gerçekten modern iktidarların rüyasıysa

bunun nedeni iktidarın yaşam, tür, ırk ve büyük-ölçekli nüfus fenomeni düzeyinde konumlanması ve çalışmasıdır”.¹⁸ Yirminci yüzyılda totaliter biyopolitikanın ortaya çıkışı, politika felsefesini tür yaşamının “biyolojik eşiğinin” ötesinde politik yaşam ve hayvan yaşamı arasındaki ilişkiyi düşünmeye zorlamıştır. İhtiyaç duyulan şey, tür yaşamı fikrinin yapay karakteri hakkında yeni bir bilinçtir. Arendt, politik eylemlerin “yaşam döngüsü” dediği şeyde nasıl bir süreksizlik ve kırılma yaratacağını göstererek ve dolayısıyla politik aktörün tekilliğini ortaya koyan radikal bir yenilik getirerek bu fikrin ötesine geçmeye çalıştı. Nietzsche’nin (hayvan) felsefesinin, politik yaşamla hayvan yaşamı arasında süreksizlikten ziyade sürekliliği vurgulayarak tür yaşamının ötesine geçen başka bir olanağa nasıl açıldığını gösterdim. Hayvan ve insan yaşamının sürekliliğinin olumlanması, türler arasındaki bölünmenin

¹⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1973), 465.

¹⁸ Foucault, *The History of Sexuality*, 137.

geçerliliğini yadsımaya dayanak teşkil eder. Bu anlamda Nietzsche'nin insanın hayvanlığını geri kazanması, totaliter ideolojinin temellerini desteklemeyi değil sarsmaya çok daha fazla olanak verir. Dahası Nietzsche'de hayvanlığın olumlanması, çoğullaşmaya yönelmiştir. Bu açıdan bakıldığında Arendt'in totaliter politikaya karşı koymaya çalıştığı ve yeni bir hümanizmin temelini sağlayan yaşamın kontrol edilemez çoğul ve tekil formlarının hayvanlığa bağlılığımızı yadsımdan ziyade olumlamaktan doğabileceği görülür.

Bibliyografya

- Abel, Günter. "Bewußtsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes." *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 1–43.
- Acampora, Christa D. "Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism." *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 374–90.
- . "On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2." *International Studies in Philosophy* 36:3 (2004): 127–45.
- Acampora, Christa D. & Ralph Acampora, der. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman and Littlefield, 2004.
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum, 2002.
- . *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. çev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- . *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- . *Profanierungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- Ansell-Pearson, Keith. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche." *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 153–77.
- . *Viroid Life*. London: Routledge, 1997.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- . *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1973.

- Balke, Friedrich. "Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik." *Nietzsche-Studien* 32 (2003): 171–205.
- . "From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy of Crime." *Cardozo Law Review* 24, no. 2 (2003): 705–22.
- Barthes, Roland. "The Death of the Author." *Image-Music-Text* içinde, 142–48. çev. Stephan Heath. New York: Noonday Press, 1988.
- Bataille, Georges. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*. çev. Robert Hurley. cilt. 2 ve 3 New York: Zone Books, 1991.
- . "Le sens de l'économie générale." *La part maudite* içinde, 57–80. Paris: Les éditions de Minuit, 1970.
- . "The Notion of Expenditure." *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939* içinde, der. Allan Stoekl, 116–29. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- . *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939*, der. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Benveniste, Emile. *Problème de linguistique générale*. Cilt. 1. Paris: Gallimard, 1966.
- Blondel, Eric. *Nietzsche: The Body and Culture*. çev. Séan Hand. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Bornedal, Peter. "A Silent World: Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language." *Nietzsche-Studien* 34 (2005): 1–47.
- Brobjer, Thomas H. "The Absence of Political Ideas in Nietzsche's Writings: The Case of the Law of Manu and the Associated Caste Society." *Nietzsche-Studien* 27 (1998): 300–18.
- . "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth Century German Historiography." *History and Theory* 46 (March 2007): 155–79.
- . "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods." *Journal of the History of Ideas* (2004): 301–22.
- Brown, Wendy. "Nietzsche for Politics." *Why Nietzsche Still?* içinde, der. Alan D. Schrift, 205–23. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Butler, Judith. "Circuits of Bad Conscience: Nietzsche and Freud." *Why Nietzsche Still?* içinde, ed. Alan D. Schrift, 121–35. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

- Caille, Alain. "Notes on the Paradigm of the Gift." *The Gift* içinde, 247-69. Milan: Edizioni Chana, 2001.
- Calarco, Matthew, and Peter Atterton, der. *Animal Philosophy*. London and New York: Continuum Press, 2004.
- Came, Daniel. "Nietzsche's Attempt at Self-Criticism: Art and Morality in the Birth of Tragedy." *Nietzsche-Studien* 33 (2004): 37-67.
- Campioni, Giuliano. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- Canning, Peter. "How the Fable Becomes a World." *Looking after Nietzsche* içinde, der. Laurence A. Rickels, 175-93. Albany: State University of New York Press, 1990.
- del Caro, Adrian. *Grounding the Nietzsche Rhetoric of the Earth*. Berlin: De Gruyter, 2004.
- Cavell, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Coetzee, J.M. *The Lives of Animals*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Conant, James. "Nietzsche's Perfectionism." *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* içinde, der. Richard Schacht, 181-257. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Constantinides, Yannis. "Nietzsche Legislatör." *Lectures de Nietzsche* içinde, der. Jean-Francois Balaude and Patrick Wading, 208-82. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- Conway, Daniel D. "Annunciation and Rebirth: The Prefaces of 1886." *Nietzsche's Futures* içinde, der. John Lippitt, 30-47. London: Macmillan, 1999.
- . *Nietzsche and the Political*. Florence, Ky.: Routledge, 1997.
- . "The Politics of Decadence." *Southern Journal of Philosophy* 37 (1999): 19-33.
- Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Editions de Minuit, 1993.
- . *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

- . "Pensee Nomade." *Nietzsche Aujourd'hui?* içinde, 158-74. Paris: Union Generale d'Editions, 1973.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am* çev. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- . *Aufzeichnungen eines Blinden*. Paderborn, Germany: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- . *Éperons: Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- . *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- . *Given Time: I Counted Money*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . "Il courait mort': Salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps Modernes." *Les Temps Modernes* 587 (Mars-Avril-Mai 1996): 7-54.
- . *La Dissemination*. Paris: Seuil, 1972.
- . *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilee, 2006.
- . *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.
- . *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, 1984.
- . *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris: L'Herne, 2005.
- . *Specters of Marx*. London: Routledge, 2006.
- Detienne, Marcel, and Jean Paul Vernant. *Les ruses de l'intelligence*. Paris: Flammarion, 1974.
- Diprose, Rosalyn. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Lévinas*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Dombowsky, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
- . "A Response to Alan Schrift's 'Nietzsche for Democracy?'" *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 278-90.
- Dostoevsky, Fyodor. *The Grand Inquisitor, with Related Chapters from the Brothers Karamazov* çev. Constance Garnett. Der. Charles B. Guignon. Indianapolis: Hackett, 1993.
- Emerson, Ralph Waldo. *Selected Writings*. New York: Penguin Books, 1965.

Esposito, Roberto. *Bios: Biopolitica e filosofia*. Turin: Biblioteca Einaudi, 2004.

———. *Bios: Biopolitics and Philosophy* çev. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Figl, Johann, der. *Von Nietzsche zu Freud Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*. Vienna: WUV-Universitätsverlag, 1996.

Fink, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.

Fontenay, Elisabeth de. *Le silence des bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books, 1995.

———. *Ethics: Subjectivity, and Truth. The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Cilt. 1. der. Paul Rabinov. New York: New Press, 1994.

———. *The History of Sexuality*. Cilt. 1. New York: Vintage Books, 1990.

———. *La pensée du dehors*. Paris: Fata Morgana, 1986.

———. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." *Hommage à Jean Hyppolite* içinde, 145-72. Paris: PUP, 1971.

———. "Omnes Et Singulatum: Toward a Critique of Political Reason." *Power. The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Cilt. 3 içinde, der. James D. Faubion. New York: New Press, 2000.

———. *Power. The Essential Works of Foucault 1954-1984*. Cilt. 3. der. James D. Faubion. New York: New Press, 2000.

———. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

———. "What Is an Author?" *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works of Foucault, 1954-1984* içinde, der. James D. Faubion, 205-22. Cilt. 2. New York: New Press, 1998.

Foucault, Michel & Ludwig Binswanger. "Dream, Imagination, and Existence." *Dream and Existence* içinde, der. Keith Hoeller, 31-78. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1993.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton, 1961.

———. *Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1965.

- . *Le délire et les rêves dans la gradiva de Jensen*. Paris: Gallimard, 1986.
- Geisenhanslitcke, Achim. "Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches Kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemassen Betrachtung." *Nietzsche-Studien* 28 (1999): 125-40.
- Genette, Jean. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.
- Gerhardt, Volker. *Die angeborene Würde des Menschen*. Berlin: Parega, 2004.
- . *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.
- . "Prinzip des Gleichgewichts." *Nietzsche-Studien* 12 (1983): 111-33.
- . "Von der Ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst." *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 374-93.
- Gödde, Günter. "Eine neue Interpretation von Freuds Verhältnis zu Nietzsche." *Nietzsche-Studien* 27 (1998): 463-80.
- . "Wandelungen des Menschenbildes durch Nietzsche und Freud: Eine vergleichende Interpretation aus philosophiegeschichtlicher Perspektive." *Jahrbuch der Psychoanalyse* (1993): 119-66.
- Gooding-Williams, Robert. *Zarathustra's Dionysian Modernism*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Haar, Michel. "Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent." *Alter: Revue de Phénoménologie*, no. 3 (1995): 319-43.
- . *Nietzsche and Metaphysics*. çev. Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Ham, Jennifer. "Taming the Beast: Animality in Wedekind and Nietzsche." *Animal Acts* içinde, der. Jennifer Ham and Matthew Senior, 145-63. London and New York: Routledge, 1997.
- Hatab, Lawrence. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.
- . "Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans." *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 132-47.
- . "Time-Sharing in the Bestiary: On Daniel Conway's 'Politics of Decadence.'" *Southern Journal of Philosophy* 37 (1999): 35-41.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin. *Basic Questions of Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1992.
- . *Nietzsche*. Cilt. 1 ve 2. Stuttgart: Verlag Gunter Neske, 1998.
- . *Nietzsche Seminare 1937-1944*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
- . *Zur Auslegung Von Nietzsches Zweiter Unzeitgemassen Betrachtung*. Cilt. 46, *Gesamtausgabe*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003.
- Heller, Agnes. *A Theory of Modernity*. Malden, Mass.: Blackwell, 1999.
- Hennis, Wilhelm. "Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers." *Nietzsche-Studien* 16 (1987): 382-404.
- Hobbes, Thomas. *The Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.
- Ibanez-Noé, Javier A. "Is Nietzsche a Common-Sense Realist?" *International Studies in Philosophy* 37, no. 3 (2006): 91-106.
- Jensen, Anthony K. "The Centrality and Development of *Anschauung* in Nietzsche's Epistemology." *International Studies in Philosophy* (2007): n.p.
- Kant, Immanuel. "What Is Enlightenment?" *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, der. James Schmidt, 58-63. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.
- Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. London: Penguin Books, 1985.
- . *The Present Age*. New York: Harper and Row, 1962.
- Kofman, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Editions Galilee, 1983.
- . *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Editions Galilee, 1979.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. "History and Mimesis." *Looking after Nietzsche* içinde, der. Laurence Rickels, 209-31. Albany: State University of New York Press, 1990.
- . "Le détour (Nietzsche et la rhétorique)." *Poétique* 2 (1971): 53-76.
- . *L'imitations des Modernes*. Paris: Editions Galilee, 1986.

- Lampert, Laurence. *Nietzsche's Teaching*. New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1986.
- Langer, Monika. "The Role and the Status of the Animals in Nietzsche's Philosophy." *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* içinde, ed. Peter Steeves. New York: State University of New York Press, 1999.
- Lemke, Thomas. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Lemm, Vanessa. "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*." *Nietzsche-Studien* 36 (2007): 169-200.
- . "The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life." *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* içinde der. Herman W. Siemens and Vasti Rodt, 679-99. Berlin: De Gruyter, 2008.
- . "Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche's Schopenhauer as Educator." *Journal of Nietzsche Studies*, no. 34 (2007): 5-27.
- . "Justice and Gift-Giving in *Thus Spoke Zarathustra*." *Before Sunrise: Essays on Thus Spoke Zarathustra* içinde, der. James Luchte, 165-81. London: Continuum International Publishers, 2009.
- . "Memory and Promise in Arendt and Nietzsche." *Revista de Ciencia Política* 26, no. 2 (2006): 161-74.
- . "Nietzsches Vision einer 'Neuen Aristokratie.'" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008): 365-83.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye, Netherlands: Nijhoff, 1961.
- Lévi-Strauss, Claude. *Triste Tropiques*. New York: Penguin Books, 1992.
- Lippit, Akira Mizuta. *Electric Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Loeb, Paul S. "Finding the Übermensch in Nietzsche's Genealogy of Morality." *Journal of Nietzsche Studies* 30 (2005): 70-101.
- Loraux, Nicole. *La cité divisée: L'oubli et la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot, 1997.

- Losurdo, Domenico. *Nietzsche, Il ribelle aristocratico: Biografia bilancio critico*. Turin: Bollati Boringhieri, 2002.
- Machiavelli, Niccolo. *Florentine Histories*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
- . *The Prince*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Macintyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1984.
- . *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 2001.
- Mallet, Marie-Louise. *L'animal autobiographique*. der. Marie-Louise Mallet. Paris: Galilee, 1999.
- Man, Paul de. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979.
- Mauss, Marcel. *The Gift*. New York and London: W.W. Norton, 2000.
- . *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- Mcintyre, Alex. *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Great Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Meyers, Anthonie. "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum Historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des Friihen Nietzsche." *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 368-90.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- Moore, Gregory. *Nietzsche: Biology and Metaphor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Muller-Lauter, Wolfgang. *Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-interpretationen II*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- . *Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche-interpretationen I*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Nancy, Jean-Luc. "'Notre Probité' sur la vérité au sens moral chez Nietzsche." *L'impératif catégorique* içinde, 61-86. Paris: Flammarion, 1983.
- . "'Our Probitiy' On Truth in the Moral Sense in Nietzsche." *Looking after Nietzsche* içinde, ed. Laurence A. Rickels, 67-87. Albany: State University of New York Press, 1990.
- . "Praesens." *The Gift: Generous Offerings Threatening Hospitality* içinde, 191-99. Milan: Edizioni Charta, 2001.

- Nancy, Jean-Luc, and Philippe Lacoue-Labarthe. "Friedrich Nietzsche: Rhétorique et langage, textes traduits, présentés et annotés." *Poétique* 2 (1971): 99-143.
- Nehamas, Alexander. "For Whom the Sun Shines: A Reading of Also Sprach Zarathustra." *Also Sprach Zarathustra* içinde, der. Volker Gerhardt, 165-90. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- . *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist*, çev. R. Hollingdale. London: Penguin Books, 1968.
- . "An Attempt at Self-Criticism." Preface to *The Birth of Tragedy*. çev. R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.
- . *The Birth of Tragedy*, çev. R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann. Toronto: Random House, 1967.
- . *Daybreak*, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale. London: Penguin Books, 1979.
- . *The Gay Science*, çev. J. Nauckoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . "The Greek State." *On the Genealogy of Morals* içinde, çev. C. Diethe. der. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . "Homer's Contest." *On the Genealogy of Morals* içinde, çev. C. Diethe. der. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . *Human, All Too Human*, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- . *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* der. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1988.
- . *On the Genealogy of Morals*, çev. C. Diethe. der. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- . "The Philosopher. Reflections on the Struggle between Art and Knowledge." *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* içinde, çev. Daniel Breazeale. London: Humanities Press International, 1979.
- . *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. çev. Daniel Breazeale. London: Humanities Press International, 1979.
- . *Samtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Banden*. Berlin: De Gruyter, 1986.
- . *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1995.
- . "Truth and Lies in an Extra-Moral Sense." *The Birth of Tragedy* içinde, çev. R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale. London: Penguin Books, 1968.
- . *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *The Will to Power*, çev. ve der. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
- Norris, Margot. *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
- Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1987.
- Owen, David. "The Contest of Enlightenment." *Journal of Nietzsche Studies* 25 (2003): 35-57.
- . "Equality, Democracy and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism." *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 113-31.
- Pfotenhauer, Helmut. "Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie?" *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 399-411.
- Pippin, Robert B. "Truth and Lies in the Early Nietzsche." *Idealism as Modernity: Hegelian Variations* içinde, 311-29. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

- Reed, T. J. "Nietzsche's Animals: Idea, Image, and Influence." *Nietzsche: Imaginary and Thought* içinde, der. Malcolm Pasley, 159-219. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Reuter, Soren. "Reiz-Bild-Unbewusste Anschauung: Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz's Theorie des Unbewussten Schliisse in Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne." *Nietzsche-Studien* 33 (2004): 351-72.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- . "The World Well Lost." *Consequences of Pragmatism* içinde, 3-18. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- Salaquarda, Jorg. "Studien zur Zweiten Unzeitgemassen Betrachtung." *Nietzsche-Studien* 13 (1984): 1-45.
- Sallis, John. *Crossings*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. New York: Philosophical Library, 1984.
- . "Introducing Les temps modernes." *"What Is Literature?" and Other Essays* içinde, 246-67. çev. Jeffrey Mehlman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- . *"What Is Literature?" and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- . "Writing for One's Age." *"What Is Literature?" and Other Essays* içinde, 239-45. çev. Bernard Frechtman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- Schacht, Richard. *Making Sense of Nietzsche*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- Schrift, Alan D. "Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology." *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985): 371-95.
- . *The Logic of the Gift*. der. Alan D. Schrift. New York and London: Routledge, 1997.
- . *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. New York and London: Routledge, 1995.
- . "Response to Don Dombovsky." *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 291-97.

- . "Rethinking Exchange: Logics of the Gift in Cixous and Nietzsche." *Philosophy Today* (1996): 197-205.
- . "Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other Than What One Is." *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future* içinde, der. Richard Schacht, 47-62. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Shapiro, Gary. *Alcyone: Nietzsche on Gift, Noise and Women*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- . *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- . *Nietzschean Narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- . "Beyond Peoples and Fatherlands: Nietzsche's Geo philosophy and the Direction of the Earth." *Journal of Nietzsche Studies* 35 (2008): 9-27.
- . "This Is Not a Christ." *Why Nietzsche Still?* içinde, der. Alan D. Schrift. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Siemens, Herman W. "Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche." *International Studies in Philosophy* 37, no. 3 (2006): 107-26.
- . "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation." *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 83-112.
- . "Agonal Configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought." *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 80-106.
- . "Nietzsche's Political Philosophy: A Review of the Recent Literature." *Nietzsche-Studien* 30 (2001): 509-26.
- Siemens, Herman W. & Vasti Roodt, der. *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- Simmel, Georg. "Nietzsche's Moral." *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918* içinde, 170-76. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- . *Philosophie der Mode, die Religion: Kant und Goethe, Schopenhauer und Nietzsche*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

- Starobinski, Jean. *Portrait de l'artiste en saltimbanque*. Paris: Flammarion, 1970.
- Steeves, Peter. *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*. der. Peter Steeves. New York: State University of New York Press, 1999.
- Stegmaier, Werner. "Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution." *Nietzsche-Studien* 16 (1987): 264-87.
- . "Nietzsches Neubestimmungen der Wahrheit." *Nietzsche-Studien* 14 (1985): 69-95.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.
- Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.
- Taylor, Quentin P. *The Republic of Genius: A Reconstruction of Nietzsche's Early Thought*. Rochester, N.Y.: Rochester University Press, 1997.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America and Two Essays on America*. London: Penguin Books, 2003.
- Tongeren, Paul von. "Nietzsche's Greek Measure." *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002): 5-24.
- Vatter, Miguel. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Villa, Dana. "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory." *Why Nietzsche Still?* içinde, der. Alan D. Schrift, 224-46. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Weber, Max. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.
- Wolfe, Cary, der. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Wading, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.
- Zuckert, Catherine. "Nature, History and the Self: Nietzsche's Untimely Considerations." *Nietzsche-Studien* 5 (1976): 55-82.
- Zweig, Stefan. *Nietzsche: Le combat avec le démon*. Paris: Editions Stock, 1993.

DİZİN

Acampora, Christa D. 25n1,
77n4, 99n43

Acéphale 106

Adorno, Theodor, W 76n3,
85n17, 223n16, 244n35,
256n47

Agon (bkz. yarışma)

Ahlak

Hıristiyan– 58, 130, 133

köle– 142, 180

soylu– 142, 180

sürü– 99n42

Ahlakın Soykütüğü Üzerine

– “Ahlak Ötesi Anlamda
Hakikat ve Yalan Üzerine”
ile ilişkisi 260

–görü metaforları ve resim-
sel düşünme 222

–metafizik hakikat eleştirisi
237

Ahlaki mükemmeliyetçilik
43n3

Ahlaki varlıklar 47

Akıl 249, 274

Aldatma 226n19, 252

Algılar 238, 240

Alman milliyetçiliği 276

Also Sprach Zarathustra
(bkz. Böyle Söyledi Zerdüşt)

Anschauungmetapher.

(bkz. görüş metaforları)

Altın, metafor olarak 94n33

Anıtsal tarih 191, 192

Anlatılar 66n30, 68n34

Ansell-Pearson, Keith 30n12,
37

Antikacı tarih 190 vd.

Apollon 49, 66n30

Aptallık 55n18, 119

Arendt, Hannah 94n32,
113n7, 126n24, 134

Aristokratik toplum 117

Aristokratizm 108n1

Aristoteles 281

Armağan-verme 36, 95, 130,
131, 141, 152n41, 153, 157,
163

Armağan-verme erdemi 95,
131, 134, 147, 151, 152n41
adalet olarak– 153
güç olarak– 163
unutma ve– 162

Aşkın perspektivizm 239n32

Aşma (tamamlama) 62, 245,
271

Avrupa, Avrupa’nın demokra-
tikleşmesi 123, 276

Aydınlanma 85n17, 201n57

Aydınlanma Nedir? (Kant)
121n16, 201n57

aydınlanmanın diyalektiği
85n17

Aynılık 242, 257

Başkalarını yargılamak 135

Başkası

dostluk ve– 131

–ile ilişkinin doğası 96,
159n51, 275

“Bal adağı” (*Böyle Söyledi Zerdüşt*, Nietzsche) 152n40, 160n52, 161, 170
Balke, Friedrich 85n18, 279n1, 281n7, 282n10
Başlangıç/lar 65, 118, 178
Batı felsefesi 253n44
Batı metafiziği 33, 222, 239
Batma/Batış 94n33, 95, 107, 158, 160, 163, 185n24
Bataille, Georges 95n34, 120n15, 122
Beats of Modern Imagination (Norris) 26, 32n18, 34n21, 208n68, 211n71
Benliğe özen gösterme 283
Bedene olan güven 277n65
Begriffsdenken. (bkz. kavramsal düşünme)
Bencillik 162
Benlik, Benliksizlik 162
Bilderdenken, (bkz. resimsel düşünme)
Bilgelik 242
Bilgi 242, 245, 248, 249, 253, 269, 270, 280
Bilgin 139, 193, 198n52, 201n57
Bilim 152, 174-5, 195, 196n48, 199n54, 201n57, 213, 235-6, 241 vd.,
Bilinç
–*Şen Bilim*’deki analizi, 265
–yanılsaması, 251n42
Bilinçdışı 251
Bilinçli, Bilinçsiz erdemler 266d53

Bireyler 30n13, 97, 112, 117, 260, 286
(bkz. insanlar; tekillik; egemen bireyler)
Biyolojizm 27
Biyopolitika 40, 279 vd.
“Bir Özeleştirici Denemesi” (Nietzsche) 49, 57, 204 vd., 237n29, 268, 272n56
Blondel, Eric 41n1
Borç 114, 125, 155, 155n46
(bkz. kölelik)
Bornedal, Peter 217n8, 226n19, 228n23, 232n25, 238n31, 239n32,
Böyle Söyledi Zerdüşt (Nietzsche) 51, 86n19, 94n33, 130, 134, 143, 151 vd., 161, 165, 168, 189n32
Brown, Wendy 98n40, 123n21
Bütünlük 31, 99n42, 118, 286
Büyük Hazar 170 vd.
Büyük İnsanlar 84, 116, 248
(ayrıca bkz. üst-insanlar)
Büyük Politika 108n1, 109n3, 221, 267, 275 vd., 282n10
Büyük Sağlık 276 vd.
Canning, Peter 100n44, 187n26
Cavell, Stanley 43n3, 75n1
Cesaret 106, 152
Cezalandırma 134 vd.
Clark, Maudemarie 215n1
Conant, James 43n3, 115n9
Conway, Daniel W. 43n3, 57n19, 109n3, 205n64

Culture (Fr.) 41n2, 103n47

Çağa Aykırı Düşünceler (Nietzsche) 32n18, 100n45, 172, 183n17, 200, 201n57

Çileci rahip 81n11, 84n14, 276n61

Çocuklar 178, 188

Çoğulluk 110

Hayvanlık ve– 62, 78

tekil hakikatlerin– 226, 269

Çöküş 55, 203n63, 220

Dağıtımçı adalet 131, 153

Darwin, Charles 27n5, 30n12, 63n25

Deccal 250n41

Değer 72 vd.

Deha (Roma mitolojisi) 70 vd.

Deleuze, Gilles 36n24, 100n44, 192n40

Demokrasi 75, 77n5, 98n40, 123n21

Demokratik hareketler 123

Derrida, Jacques 37, 100n45, 103n47, 105, 149

–affetme, 133

–armağan-verme, 133n6

–konukseverlik, 41n2

Devlet 134, 141, 147, 149, 260n51

(*ayrıca bkz. toplum*)

Dialectic of Enlightenment (Adorno & Horkheimer) 85n17

Dil (insan) 215 vd.
kavramsal– 149

Dilenme 168

Dionysosçu olan 49, 50, 213

Dionysosçu kahkaha 206

Dionysosçu kötümserlik 49n9

Doğa

–kültürle ilişkisi 31

üst-insan olma ve– 37

(*ayrıca bkz. hayvanlık*)

Doğa bilimleri 175

Doğanın eşitsizliği 120

Doğaya dönüş 32, 43, 48, 55, 64, 284n15

Doğru 73, 140, 215n2, 220,

Doğru duyu algısı ve hakikat 237

Dostluk

–doğası 132, 148 vd.

politik– 131 vd., 147

Dostoyevski, Fyodor 81n11, 86n20

Durağanlık 28, 31, 93, 227n20

Düellolar 205

Dürtüler 225, 229 vd.

Dürüstlük (*Redlichkeit*) 91, 220, 272

Düşler ve düş görme 32, 33, 53, 65 vd.

(*ayrıca bkz. yanılsamalar*)

Düşmanlar 56, 138

Düşünme

kavramsal vs. resimsel– 39, 224

soyut– 224, 230, 242, 254, 255 vd.

(*ayrıca bkz. resimsel düşünme*)

Düzen, hiyerarşi *versus* düzen
61

Ecce Homo (Nietzsche)
183n17

Eckhart von Hochheim (Meister Eckhart) 181

Egemen bireyler 34 vd., 78, 90
vd., 106, 286

Egemenlik 93 vd., 129,
156n48, 279

Eğitim 32, 125, 199

“Eğitimci Olarak Schopenhauer” (Nietzsche) 114 vd.,
185n24, 201n57, 267 vd.

Ekonomi 95, 108 vd., 116n11,
118 vd.

yaşam– 110, 118 vd.,

Eksiklik (*bkz. kölelik*)

Eleştirel düşünme (düşünce-
nin özgürlüğü) 254

Erdem 51, 70, 86, 91n29, 95,
124 vd., 130 vd., 140n16,
153 vd.

Ermiş (*Zerdüş'te*) 159

Esposito, Roberto 40n28,
81n10, 276

Eşit olarak görmek (*Gleichsehen*) ve eşit olarak ele almak
(*Gleichnehmen*) 255

Evci hayvanlar 62

Evrin 48, 63n26 (*ayrıca bkz. oluş*)

Faydacılık 154

Felsefe

bilimsel kültür altında– 245

felsefi yaşam, hakikat ve–
220, 267 vd.

trajik– 245, 277

Filozoflar 137, 183n17, 187,
206, 209, 242 vd.

geleceğin–, 221, 236, 242
kadın olarak hakikat ve–
245n36

–yaşamı 248, 267

Fink, Eugen 216n3

Foucault, Michel

–biyopolitika 35, 40, 67n33,
279 vd.,

–karşı hafıza 175n5, 182n14,
188n31

Fransız-Alman savaşı 268

Freud, Sigmund 33, 66n31,
228n23

Gaddarlık 80 (*ayrıca bkz. şiddet*)

Geçmiş 38, 66n31, 70, 74, 92,
100n44, 132, 142, 179 vd.
antikacı, eleştirel, anıtsal
tarih ve– 190

(*ayrıca bkz. tarih*)

Gedächtnis des Willens (*bkz. istencin hafızası*)

Geleceğin filozofları olarak
ayartıcılar 236

Geleceğin yüksek aristokrasisi
108

Gelecek 33, 38, 56, 63, 74, 85,
92, 100 vd., 144, 178

Gerçeklik 107, 216, 241n33,
245,

Gereklilik 91, 113n7, 144

Gerhardt, Volker 28n7,
129n27, 176n7, 281n5
Gerilen yay (imge) 203
Geviş getiren hayvan 183n17
Gizleme sanatı 252
Gizlemeler 252 vd., 273
(ayrıca bkz. *yanılsamalar*)
Görü metaforları (*Ansc-
hauungsmetapher*) 39, 216,
217n6
tekil hakikatler ve– 224 vd.
Görünüş 117, 179, 202n60,
232n25, 237, 247
Gözler 168, 240
Güç
–olarak affetme 135 vd., 147
vd.
–olarak armağan-verme
erdem 154 vd.

Hafıza
kültürün– 64 vd.
Sanatsal bir güç olarak– 174
–unutmayla ilişkisi 78
Yaşama tehdit olarak– 183
zayıflık olarak– 79
(ayrıca bkz. *unutma*)

Hafıza ve unutma antagoniz-
ması 78

Hakikat
baştan çıkarma olarak– 236
güç istenci olarak– 234n27
Heidegger’e göre Nietzsche-
he’nin –görüşleri 215
insanın –ihtiyacı 260
kadın olarak– 245n36
kavramsal dil ve– 231 vd.

metafizik– 218, 231 vd.
Soyut düşünme ve– 241
tekil– 218, 224 vd., 232n25,
241 vd., 266
Hatab, Lawrence 77n5,
123n21
Hatırlama (*bkz. unutma;
hafıza*)
Hayvan
affetme ve– 151
görü metaforları ve– 224 vd.
kültürün egemenliği altında
insan– 46
–unutmasının telafi edici
gücü 88
(ayrıca bkz. *hayvanlar; insan-
lar*)
Hayvanlık
barbarca– 115, 178
başkalık olarak– 37
biyopolitika ve– 40, 280 vd.
felsefe ve –dönüş 219
hayvan-oluş ve– 36, 73, 105,
177
kültür ve– 43 vd., 53
uygarlık ve hayvanlık– 32,
35, 43
üst-insan-oluş ve– 117
Hayvanlar
–affetmesi 151
–dilden yoksun oluşlarının
sonuçları 40
–düş yaşamı 33, 68 vd.
–resimsel düşünmesi 39, 218
vd., 224
–sessiz hakikati 221 vd.
–tarih-dışılığı 172 vd., 178,

–tarihselliği 172
–tutkuları 32, 59, 62
–unutması (*ayrıca bkz. Hayvan unutmaları*),
 vaat edebilen– 88, 188n29
Hayvan-üstü 60, 62
Hegel, George Wilhelm Friedrich 149
Heidegger, Martin 26n2,
 215n2, 216n4, 217n7,
 222n11
Hınç 58, 84n16, 131, 142,
 181n12
Hristiyan affetme 36, 131,
 134, 137n13, 142
Hristiyan ahlakı 58, 130, 133,
 140
Hristiyanlık 57
Hiyerarşi 60, 73, 108, 181, 285
Hobbes, Thomas 76
“Homeros’un Yarışı” (Nietzsche) 56, 183n18, 185n24
Horkheimer, Max 76n3,
 85n17, 223n16, 244n35,
 256n47
Hükmetme ve sömürü 34-35,
 78, 90, 108, 111, 124, 220-
 221, 284,
 –karşı vicdan 90-91
Ibanez-Noé, Javier A. 232n25,
 238n31, 241n33
İrkçilik 276, 285
İbrahim (İncil’deki karakter)
 91n29

İçgüdüler 35, 48, 52, 59, 62,
 84, 86, 90 vd., 106, 140, 154,
 157, 185n23, 199 vd.,
 201n57
İkinci doğalar 194, 285
İkinci metafor 231, 235
İlk metaforlar 226n19, 231
İmgesel düşünme 273n57
İmza 100n45, 210
İnanç etiği 81n11
İnsanca, Pek İnsanca (Nietzsche) 212, 228n22, 272n56,
İnsan/lar
 –evcilleştirilmesi ve terbiye
 edilmesi 47, 83, 87, 262
 –hayvan başlangıçları 54, 56,
 178
 hayvan unutmaları ve– 64, 69,
 77 vd., 84, 90, 95, 132, 145,
 174, 181, 184, 187, 199,
 206
 –hayvanlığı 35, 43 vd.,
 51n13, 54 vd., 69, 76, 88,
 115, 132, 183n18, 220,
 279n2, 282 vd.
 –unutmaya ihtiyacı ve
 unutma 181
 vaat edebilen– 88, 188n29
 (*ayrıca bkz. hayvanlar; üst-insanlar; egemen bireyler*)
İnsanlık 34, 47, 51 vd., 89n26,
 106, 118n12, 167, 280
İnsanmerkezcilik 26n3
İntikam 36, 131 vd., 134 vd.,
 142, 143, 165n57, 180
İsa 136 vd.

İstencin hafızası (*Gedächtnis des Willens*) 75 vd., 258,
hakikat ve– 262
unutma ve– 79, 82, 84, 88,
95, 100n44, 285
uygarlık ve– 46, 78, 79, 87,
90, 142, 261,

İyinin ve Kötünün Ötesinde
(Nietzsche) 21, 59n20, 119,
125, 203, 242, 245n36

Kadın olarak hakikat 245n36,
246n36

Kahkaha 206

Kant, Immanuel 237n29,
121n16

Kaos 158n46, 216n3, 226n19,
240n32

(bkz. *Urgrund* [kaos olarak
dünya])

Karamazov Kardeşler 81n11,
138n14

-Büyük Engizisyoncu 81n11,
82n11, 86n20

Karşı hafıza 46, 204

Karşı tarih 87n22, 180, 186,
188-190, 195, 200

Kaufmann, Walter 27n6,
28n6, 75n1, 115n9

Kavramlar, metaforlar ve
şemalar 226, 230, 247

Kavramsal dil 14, 149, 223-
224, 229, 231 vd.

–ve soyut düşünme 224,
254, 255, 273

–Roma Kolumbarium ile
benzerliği 263

Kavramsal düşünme (*Beg-
riffssdenken*) 224, 226n19,
242, 244

(ayrıca bkz. *soyut düşünme*)

Kendinde-şey 231, 232,
232n25, 233n25, 234n27,
237

Kendini-aşma 36, 48-49, 62-
63, 74, 89, 92-93, 95, 209
hayvan unutmaması ve- 89
üst-insanın vaadi olarak–
62n24, 63, 74

vicdan ve– 90-91

(ayrıca bkz. *üst-insanlar*)

Kendini-belirleme 73n44

Kendini-koruma 95, 114-115,
121, 124, 157

Kendini-feda etme 161-162

Kentaur (Khiron) 70-71

Kierkegaard, Soren 84n16-17,
86n20, 87n24, 91n29

Kirke 65

Kitlesel politik ideolojiler 122

Kofman, Sarah 42n2, 63n26,
64n26, 65, 207-208, 246n36-
37, 258n50, 277n64

Kolumbarium 258, 263

Konukseverlik 42n2, 47,
152n40

Köken/ler 33, 48, 53, 56, 64-
65, 81-82, 84, 189, 225n19,
236, 266, 284

(bkz. *başlangıç/lar*)

Köle ahlakı 142, 180

Kölelik 108, 110-114, 117,
124-125, 274
demokratik hareketler ve–
124
uygarlık ekonomisi ve– 121
Kötü hafıza 144n18, 187n26
Kötülük 55n17, 135, 148,
151n39
Kötümserlik 48-49
Kultur 41-42
Kural koyucu ve buyurucu
(dilsel) yasalar 224, 226,
230-231, 233, 257, 259-260,
266, 274
Kurtuluş 113n7, 181, 190, 247
Kurumlar 76-77, 97-98,
109n3, 123
Kültür 26-28, 31, 40-46, 48,
50, 52, 59, 63, 69-73, 107-
112, 118-129, 182, 186n24,
192, 198-202, 273, 277, 283-
284
–biyosentrik yaklaşım 26-27
–düşüşü 128
–ekonomisi 35, 110, 120
–hafızası 64, 69
hayvanlığın hafızası olarak–
53, 70
–unutması 69
–uygarlık antagonizması 41,
43-45, 49, 53, 283
–vaadi 88
–yüksek noktası 128
(ayrıca bkz. *hayvanlık; uygar-
lık; kültürün dehası; yüksek
kültür; hafıza*)

Kültür ve Uygarlık antagoniz-
ması 41, 43-45, 49, 53, 55,
283
Kültürün dehası 51, 70, 119,
286
Lampert, Laurence 152,
154n43-44-45, 162
Lévi-Strauss, Claude 173n3,
174n3
Liberalizm 122n18
Loraux, Nicole 89n225
Luther, Martin 184n20
Machiavelli, Niccolo 81,
82n12, 83n12
Makro-politik 109n3
Manu 57, 76
Maraton habercisi 102, 105-
106
–miti 102-103, 107
Masson, André 106, 107n52
Mauss, Marcel 131, 133n6
Me-ontoloji 216
Meister, Eckhart 181
Mesafe 31n13, 47, 60,
106n49, 131, 150, 163-165,
210, 229, 242, 246n36, 266
Metafizik 221, 234, 245, 267,
272
–Batı geleneği 33, 222, 239
–Kantçı eleştirisi 237
Nietzsche’nin –kavramsal
kopuşu 239
(ayrıca bkz. *felsefe*)
Metaforik gizleme 238

Metaforlar 39-40, 209n68,
224, 227, 229-230, 232n25,
235, 247-248, 264, 274
altın– 94n33, 152n41
ikinci– 231, 235
ilk– 226n19, 231
(ayrıca bkz. kavramlar, me-
taforlar ve şemalar; görü
metaforları, resimsel dü-
şünme)
Mikro-politik 109
Modern devlet 84n14, 98n38,
134, 141
Modern kültür 199, 200
Mutlak hakikat 231-232
(bkz. Hakikat)
Mutluluk 122, 178, 273

Nachlass (Nietzsche) 121, 251,
253n45
Negatif biyopolitika 283, 284
Nietzsche, Friedrich
Biyopolitika ve– 280, 283
–çoklu kimlikleri 210
–Darwin’den farkları 27n5,
30, 63n26
–Freud’la benzerlikleri 33, 68
–geçmişini yeniden yazması
38
–Hristiyanlığı reddi 36
–kötümserliği 181
(ayrıca bkz. hayvanlık; hay-
vanlar; uygarlık; kültür;
unutma; insanlar; yaşam;
hafıza; hakikat)
–kölelik terimini kullanışı
110, 111n5

politik düşünür olarak– 34,
76, 77
Shapiro’nun –analizi 32n18,
68n34, 152n41, 159
*Nietzsche et la scène philo-
sophique* (Kofman) 42n2, 65,
208n66, 246n36-37, 277n64
Nietzsche’nin yeni önsözleri
38, 176, 202
Nihai kurtuluş 113n7, 181
Norris, Margot 25n1, 26,
59n20, 208n68

Oluş
–masumiyeti 139-141
sanatsal fenomen olarak–
139-141
yaşam formlarının– 30
Organik olmayan dünya 29,
30n13
Organik yaşam 29n8 ve 10,
31, 65, 67n32, 182n13, 251,
253n45, 255
Ortak iyi 243

Ölüm sonrası (*Posthumous*)
100-102, 104-105, 107, 126
Öngörülen gelecek 100
Özdeşlik 78, 84-85, 93
Özgürleşme 46-47, 105, 114,
113n7, 114, 128-129, 199,
272-273, 275, 284n15
(ayrıca bkz. özgürlük)
Özgürlük 34, 59, 65, 69, 76-77,
83, 92, 95-98, 111, 127, 139,
197, 268, 276
düşüncenin– 259

hayvanların– 128
kültürün– 128
sorumluluk olarak– 90, 95-
98, 100, 102
Öz-sorumluluk 77, 91n29, 106

Pastoral politika 282
Pek-insanca 48, 51, 52n13, 63-
64, 115, 150-151, 177, 185,
248

Perspektivizm 226n19,
239n32, 240n32, 266

Philia politiké (politik dostluk)
131, 148, 150

Plastik kuvvet 201

Platon 277-278

Politika

agonistik bir sorumluluk– 78,
96-97

büyük– 108n1, 109n3, 221,
267, 275-276, 282

–dostluk 37, 131, 134, 147

–gücüne karşı egemen bire-
yin vaadi 35, 92, 94, 97

hükmetme ve sömürü– 108

–ideolojiler 98, 122

–kurumlar 77, 97

uygarlığın- vs. kültürün– 109
(ayrıca bkz. vaat)

Prens (Machiavelli) 82

Putların Alacakaranlığı (Ni-
etzsche) 57n19, 59, 253n44

Rasyonel düşünce
(bkz. soyut düşünme)

*Rechtschaffendes Gastgesc-
henk* (adalet yaratan arma-
ğan) 153

Redlichkeit (dürüstlük) 220,
272

Resimsel düşünme (*Bilder-
denken*) 39, 218, 224,
226n19, 230, 244

Rorty, Richard 216, 233n25,
240n32, 252

Sadaka 160, 168

Saf ve dürüst hakikat dürtüsü
220, 234, 243, 245, 254, 266,
268, 270-271

bilginin en zayıf formu olarak–
271

–kökenleri 266

–olarak görü metaforları ve
felsefe 234

–temsilcileri olarak filozoflar
268

–toplumsal ve politik önemi
254

trajik izlek olarak– 245

“Sahte Para” (Derrida) 155n48

Sanat

Sanatsal tarihyazımı 38, 176,
195, 202, 213

Sartre, Jean-Paul 100, 102,
103n47, 104-106

Savurgan/lık 95, 119, 156

Schrift, Alan D 62n24, 66n30,
77n5, 85n17, 90n28, 98n40,
107n53, 118n12, 123n21,
132n4, 143n17, 179n10,
211n70, 218n8

(bkz. dil)

Shapiro, Gary 32n18, 66n30,
68n34, 131n2, 132n4,
133n4, 152n41, 154n44-45,
159n51, 168n62

Sıçrama 203, 204n63

Siemens, Herman W 76n1,
77n5, 126n24, 129n27,
173n2, 190n34, 279n2

Sivrisinek 249

Sokrates 277-278

Sorumluluk 34-35, 76-78, 90
vd.

Sartre vs. Nietzsche'nin –
kavrayışı 103-104

Sartre'in –görüşü 102, 104,
106

Sosyalistler 113

Soykırım 286

Soylu ahlakı 142, 180

Soyluluk 61n21, 123

Soyut Düşünme 39, 224, 229-
230, 242, 254-255, 257-259,
262, 264, 273

(bkz. *Resimsel düşünme*)

Stendhal, (Henri-Marie Beyle)
205

Stiegler, Barbara 27n5, 29n9,
30n11-12, 61n22

Strong, Tracy B 43n2, 98n38,
109n2, 218n8, 220n10,
239n32, 240n32

Süreç 30, 40, 61, 85, 93, 120,
196, 230, 234n27, 239n31,
251, 280

Sürü ahlakı 99n42

Sürü hayvanları 87

Şemalar 224-227, 230, 247-
248, 255, 258

(ayrıca bkz. *kavramlar, me-
taforlar ve şemalar*)

Şen Bilim (Nietzsche) 66n31,
185n23, 200n56, 228n21,
250, 256n48, 264-265,
266n53, 270, 272n56

–düş görme 66n31

–erdemler; bilinçli erdemler
versus bilinçsiz erdemler
266n53

–eşitlik ve yaşamın korun-
ması 256n48

–saf ve dürüst hakikat dürtü-
sü 270

Şiddet 45, 59, 81-82, 88-90,
133n4, 142, 190-192, 258,
261, 268, 284

Şimdi (şimdiki zaman) 31, 38,
49, 92-93, 100-101, 104-105,
107, 144, 179, 188, 203, 226-
227, 237n29

Tanrı 54n16, 57-58, 139-141,
158-159, 184n20

Tamamlanmışlık 116n11
(ayrıca bkz. *aşma*)

Tarih

anıtsal– 191-192

antikacı– 190-193

eleştirel– 83n13, 87n22, 190-
191, 193-195

hayvanın –dışılığı 173

karşı– 87n22, 180, 182, 188-
191, 195, 200

saf bilim olarak– 176-177,
198-200, 244
tarihsel olmayan– 184
Tarih bilimleri 175
Tarih dışı 172-174, 178-179,
181-184, 195, 200, 221
“Tarihin Yaşam İçin Yararı ve
Sakıncası Üzerine” (Nietzsche)
38, 69, 121, 172n1,
174n4, 183n18, 185n24,
187n28, 196, 199n53,
201n57, 219, 221, 224
–hayvanlar 38, 221
–hayvanlık ve hayvan unutmaması üzerine yorum 172n1
–sanatsal *versus* bilimsel olan 196
–unutma ve hafıza 38, 69, 224
Tarih kültürü 200n55
Tarih-üstü 182
Tarih yazımı 38, 174, 176, 191,
196, 202, 211, 213
Tarihsellik 38, 172, 174, 178,
221
Taylor, Quentin 42n2
Tekillik 31, 78, 86n20, 124,
148, 153, 166, 218, 242
–bireyler 97, 119, 147, 286
–hakikat 217-218, 224-225,
227, 232, 241-242, 244-
246, 248, 256, 259, 265-
266, 268-272
Terbiye etme ve evcilleştirme
262, 284-285
Toplum

–koruyucusu olarak gizleme
273n57
Toplum sözleşmesi 81
Totalitarizm 286n17
Tragedya 49n9, 206, 214, 241
Tragedyanın Doğuşu (Nietzsche)
49n9, 66n30, 187, 202-
204, 206, 211-214, 245, 268,
272
Trajik kahraman 95, 286
Trajik (Dionysosçu) kültür 50
–Dionysos ve Apollon kesişmesi 247
–Nietzsche’nin yeniden okuması 245

Umgekehrten 44-45, 72-73
Unutma
hayvanın tarih-dışılığı ve– 173
kültürün– 69n39, 248
uygarlığa ait/uygarlığın– 14,
46, 53-54, 69, 83n13, 147,
228, 240, 256
Urgrund (kaos olarak dünya)
226n, 237, 238n31, 239n31,
240n32
Uygarlık
Apolloncu olarak– 50-51
demokratikleşme çağında–
124
–hafızası 46-47, 69n39,
79n6, 248
Hristiyanlık ve– 57, 58,
72n43
–vaadi 78

Üst-insan

–kültürün dehasıyla yakınlığı
51
Norris’e göre– 34n21, 62n23
oluş olarak– 38, 61-63, 107-
108, 117, 121
–saldırganlık 62n23

Vaat

egemen bireyin– 34-35, 75,
78, 89-97, 100, 142

Varolan/lar

(bkz. *insanlar*)

Varoluş estetiği 283n14

Varoluş mücadelesi 114, 252

Veritas aeterna (mutlak
hakikat) 232

(bkz. *hakikat*)

Verme 36-37, 47, 94, 120,
133, 138, 141, 146-147, 149,
161, 164, 169-170

(ayrıca bkz. *dostluk; arma-
ğan-verme*)

Verstellung (Gizleme) 238-
239, 248-249, 252-253, 271,
273n57

Virtü 97n37, 167, 197n49

Vorstellung (doğru tasarım)
238, 239n31, 248, 252-253,
255

Wagner, Richard 205, 270,
272n56

Wahrhaftigkeit (doğruluk)
220, 272

Weber, Max 82n11

Wotling, Patrick 41n2, 275n59

Yalan 58, 70, 154, 223-224,
227, 234, 246, 250, 252, 261-
262, 266

(ayrıca bkz. *gizlemeler*)

Yanılsamalar 32, 46, 49, 64,
66, 177, 186, 189, 201n57,
230, 235, 240, 244, 247-248,
253, 260, 263-264, 272n56,
273

Yaratıcılık 38, 49, 68n35, 69,
123, 172, 191, 200, 283, 285

Yaratım 230, 243, 253n45
(ayrıca bkz. *oluş*)

Yarışma (*Agon*) 52, 59-60,
131, 151, 185n24, 205

Yaşam

–çoğullaşması 96, 202, 230

–döngüsü 286

düş– 33, 68-70, 230

–ekonomisi 110-111, 118,
119n13

güç istenci olarak– 114

hayvan– 26, 27, 32, 35, 40,
58, 76n3, 86, 89, 92, 114,
119, 121, 172-173, 176n6,
207, 218, 221, 225, 226n19,
230, 273, 279-280, 282-286

–masumiyeti 47

–sürekliliği 285

tarih ve– 191n38

(ayrıca bkz. *kültür*)

Yaşamın masumiyeti 47

Yetişme 43, 46, 111, 112, 119,
124, 126n25

Yozlaşma 44, 55, 86, 276

Yunan/lar

–kültürü 52, 202n60, 244-245
–politik dostlukları 131
–şehir devletleri 98n39
–yüzey(deki)sel derinlikleri 246n36

Yunanların Trajik Çağında Felsefe 178, 241

Yüksek kültür 59, 108, 110-111, 113-114, 125

Yüksek kültürün egemenliği 111, 125

Zaman

(bkz. *gelecek; geçmiş; şimdi*)

Zamansallık 100n45, 104

(bkz. *öngörülen gelecek, gelecek, zaman*)

Zerdüş (Böyle Söyledi Zerdüş'teki kurgusal karakter) 16, 51, 64n28, 76n2, 94n33, 133, 151-153, 157, 159-163, 167-171, 184n19, 277n65, 286

–armağan-verme 151, 169

–büyük Hazar 170-171

–dağdan inişi 159

–Güneş 157, 160, 170

–havarileri 161-162, 167, 169

–kendine-yeterlik 159

–sevgi 137, 148, 156, 159, 167

Zivilization 42n2

(ayrıca bkz. *uygarlık*)



Vanessa Lemm'e göre, Nietzsche'nin felsefesinde *hayvan* rastgele seçilmiş bir tema olmadığı gibi, sıradan bir metafor da değildir. Aksine, *hayvan* Nietzsche'nin bütün korpusunu kendi etrafında örgütleyen bir ağırlık merkezidir. Bu bakımdan Nietzsche'nin her bir hayvanı, düşüncesine özgün pratikler ve anlamlar kazandıran kurucu öğeydi.

Elinizdeki kitapta Lemm bir yandan Nietzsche'deki *hayvan* temasının izlerini sürerken, bir yandan da hayvanlık-insanlık, unutma-anımsama ikilikleri üzerinden ilerleyerek insanın hayvanlar arasından doğrulduğu ve sonrasında yeniden onların arasına döndüğü anları resmediyor, böylece insanlığın geleceği de bu kitabın başlıca tartışma konularından biri hâline geliyor.

Nietzsche'nin *Hayvanları*, filozofun yazılarındaki 'hayvan' temasının ilk sistematik arkeolojisini sunmakla yetinen bir eser değil. Bu tema etrafında güçlü fikir örüntüleri yaratarak insanın hayvanlığına da farklı açılardan ışık tutan bir çalışma. Lemm bu kitapta sadece Nietzsche'yle ilgilenen okurlara değil, hayvan-insan ayrılığının ve içiçeliğinin kültürde, politikada, sanatta ve felsefede algılanış biçimlerini sorun hâline getiren okurlara da sesleniyor.



Gram Felsefe 1
29 TL
KDV dahil

