

Keyifli Okumalar Dileriz

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

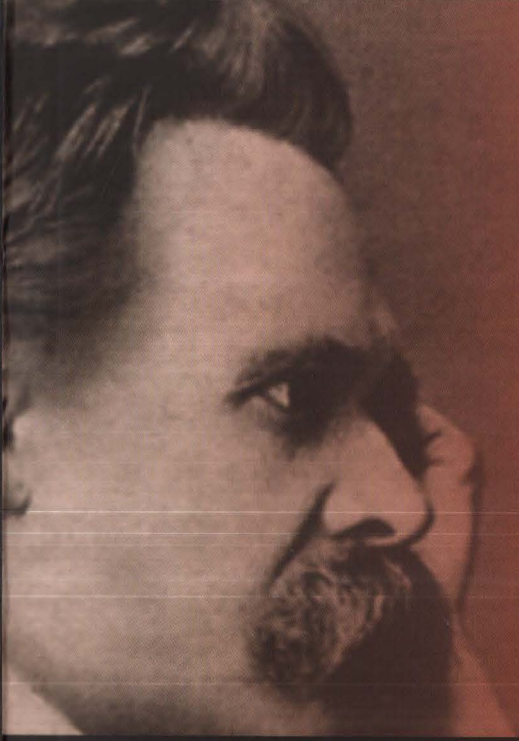
RESMİ WEB SİTEMİZ

<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>



Nietzsche'nin politik tahayyülü

Daniel W. Conway

dizi editörü: Güney Çeğin

çeviren: Kadir Gülen

Nietzsche'nin politik tahayyülü Daniel W. Conway



Nietzsche'nin politik tahayyülü

Daniel W. Conway

Çeviren: Kadir Gülen
Dizi Editörü: Güney Çeğin

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayıncısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Nietzsche'nin politik tahayyülü

Daniel W. Conway

Orijinal Künye: *Nietzsche and the Political*, Daniel W. Conway, Routledge, 1997.

Çeviren: Kadir Gülen

Dizi Editörü: Güney Çeğin

Son Okuma: Serhat Özbey

Yayına Hazırlayan: Ertan Akkaş

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Aralık 2021, Ankara

ISBN No: 978-605-7789-25-9

Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik

Yayıncı Sertifika No: 11003

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixkitap.com

http://www.phoenixyayinevi.com

Baskı:

Tarcan Matbaacılık Yayın. San.

Sertifika No: 47663

İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A

Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 384 34 35

Dağıtım:

Siyasal Kitabevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

http://www.siyasalkitap.com

Nietzsche'nin politik tahayyülü

Daniel W. Conway

İçindekiler

Teşekkür	7
Kısaltmalar Listesi	9
Giriş: Bir Lanetlenmişin Yolculuğu mu?	13
1. Politik Mükemmeliyetçilik	21
Yasa Koyucu	32
Belirlenimden Uzak Bir Hayvan	35
Hristiyan Ahlakının Kullanımı ve Kötüye Kullanımı	44
Üstinsan	48
2. Ahlaksallığın Yaşamdaki Avantajları ve Dezavantajları	63
Nietzsche'nin Ahlaki Çoğulculuk Savunusu	64
Nietzsche ve Manu: Yetiştirme Ahlakları	74
Mesafe <i>Tutkusu</i>	84
3. Putların Alacakaranlığı'nda Mükemmeliyetçilik	91
Nietzsche'nin Modernite Eleştirisi	92
Politik Mikro Alan	99
Gölgelerin Ortasındaki Işıltı: Estetik Bir Eğitim Girişimi	105
Ahlaki Mükemmeliyetçilik	108
Etik Egoizm olarak/ve Ahlaki Mükemmeliyetçilik	117
4. Kendi Kendini Aşma Rejimleri:Tersyüz Edilmiş Ruh	125
“Böyle <i>Olmalı</i> !” Yasa Koyucu Olarak Filozof	126
Kendi Kendini Aşma	133
Kendi Kendini Yaratma versus Kendini Keşfetme	142

Kendi Kendini Aşma ve Kendini Deneme	147
Nietzsche'nin Durumu.....	152
5. Filozofun <i>Versucherkunst</i>'u.....	157
Bir Günaha Davet Girişimi	158
Çok Yönlü Deha: Filozof, Sanatçı ve Aziz	164
Filozof	164
Sanatçı	169
Aziz.....	176
Niyet Edilmemiş Bir Deney: Sarf Edilebilir Duygulanım Olarak Hınç.....	187
6. Çileci İdealin Komedyenleri.....	201
Çileci İdeal	202
Çileci İdeale Zarar Vermek	209
Çileci İdeali Ele Geçirmek	215
Bir Çilecilik Formu Olarak Bilgi	222
Hayatta Kalma Tedavileri: Bedeni Eğitmek	227
7. Nietzsche'nin Politik Mirası.....	235
Standart Nietzsche Yorumu	236
Nietzsche ve Çağdaş Liberalizm	243
Nietzsche ve MacIntyre	244
Nietzsche ve Habermas	247
Nietzsche ve Rorty	251
Nietzsche ve Feminizm	256
Nietzsche ve Foucault	270
Arkeoloji.....	271
Özneleştirme.....	274
Bir Direniş Siyasetine Doğru	277

Teşekkür

Bu kitap, teşviklerine ve eleştirilerine derinden borçlu olduğum Keith Ansell Pearson ve David Owen ile olan dostluğunun bir ürünü olarak şekillendi. Kitabın taslak halini baştan sona okuyan ve işe yarar değişiklikler öneren Graham Parkes ve Tracy Strong'a minnettarım. Keza Panos Alexakos, Babette Babich, Debra Bergoffen, Ann-Marie Bowery, Howard Caygill, William Connolly, Claudia Crawford, Simon Critchley, Brian Domino, Shannon Duval, Robert Gooding-Williams, Kathleen Higgins, Robert Irelan, Salim Kemal, Laurence Lampert, Duncan Large, Bernd Magnus, Alexander Nehamas, Kelly Oliver, Robert Pippin, Stanley Rosen, Richard Schacht, Alan Schrift, Charles Scott, Gary Shapiro, David Stern, John Seery, Robert Solomon ve Michael Zimmerman da dâhil, benimle yıllar boyunca Nietzsche'nin politik felsefesini tartışan birçok dostuma ve meslektaşına da teşekkür borçluyum. Bu kitabın araştırması, Pennsylvania Eyalet Üniversitesi Liberal Sanatlar Koleji Araştırma ve Lisansüstü Çalışmalar Ofisi'nin sağlanan cömert bir hibe sayesinde mümkün olmuştur. Dekan Susan Welch ve Dekan Yardımcısı Raymond Lombra'ya özel teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, aşağıdaki yayınların bazı bölümlerini kullanmama izin verdikleri için kendilerine minnetle teşekkür ediyorum:

"*Das Weib an sich: The Slave Revolt in Epistemology*," in *Nietzsche: Feminism and Political Theory*, ed. Paul Patton (London: Routledge, 1993), s. 110–129.

"Love's Labour's Lost: The Philosopher's *Versucherkunst*," in *Nietzsche, Philosophy and the Arts*, eds Daniel W. Conway and Salim Kemal (Cambridge: Cambridge University Press).

"Autonomy and Authenticity: How One Becomes What One Is," *St. John's Review*, vol. XLII, no. 2, May 1994, s. 27–39.

"Comedians of the Ascetic Ideal: The Performance of Genealogy," in *The Politics of Irony: Essays in Self-Betrayal*, eds Daniel W. Conway and John E. Seery (New York: St. Martin's Press, 1992), s. 73–95.

"Foucault, Michel," *The Encyclopedia of Philosophy, Supplement*, ed. David M. Borchert (Macmillan and Co.), s. 201–202.

Kısaltmalar Listesi

Nietzsche'nin eserlerine yapılan tüm göndermeler, metnin içerisinde yer almaktadır; tek tek yapıtlar ise, aşağıda listelenen kısaltmalar üzerinde verilmiştir.

- AC *The Antichrist(ian)*, trans. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1982). [Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008].
- BGE *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966). [Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019].
- BT *The Birth of Tragedy*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967). [Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012].
- CW *The Case of Wagner*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967). [Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu, Say Yayınları, İstanbul, 2012].
- D *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). [Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*,

çev. Hüseyin Salihoğlu & Ümit Özdağ, İmge Yayınları, Ankara, 2020].

- EH** *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House/Vintage Books, 1989). [Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019].
- GM** *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House/Vintage Books, 1989).
- GS** *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974).
- H** *Human, All-Too-Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- NCW** *Nietzsche Contra Wagner*, trans. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1982).
- SE** *Schopenhauer as Educator*, trans. R. J. Hollingdale, in *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, intr. J. P. Stern (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- TI** *Twilight of the Idols*, trans. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1982).
- WP** *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967).
- Z** *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1982).

Herhangi bir baskının sayfalarına gönderme yapmaktansa, Nietzsche araştırmalarında yaygın biçimde kullanılan ve han-

gi baskıyı ellerinde bulunduruyorlarsa bulundursunlar okurların alıntı yapılan pasajları tespit etmesine izin veren bir sistemi benimsemiş bulunuyorum.

1. Tüm Arapça sayılar bölümleri gösteriyor. Örneğin GS 238 *Gay Science*'nin 238. bölümüne göndermede bulunuyor.
2. Tüm Roma rakamları ise, Nietzsche'nin eserlerinde bölüm numaralarının her bir bölümde veya alt-kısımda yeniden başladığı yerdeki bölümleri ve standart alt-kısımları gösteriyor. Nitekim GM II: 21, *Geneology of Morals*'in II. denemesinin 21. Bölümüne gönderme yapıyor ve TI VII: 3 ise *Twilight of Idols*'un VII denemesinin 3. Bölümüne gönderme yapıyor.
3. Belirli bir çalışmanın önsözünden yapılan alıntılar ise, "P" ile gösteriliyor; *Ecce Homo*'nun önsözünün 4. bölümüne gönderme yapan EH P: 4'deki gibi.

Kimi zaman, Nietzsche'nin eserlerinin standart eleştirel basımından alınan orijinal Almanca metnin bazı kısımlarını metne eklemenin yararlı olduğunu düşündüm (Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli and M. Montinari, Berlin: de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag); bu Almanca pasajlar köşeli parantez içinde verilmiştir.

Giriş: Bir Lanetlenmişin Yolculuğu mu?

Uzun bir süreden sonra ufuk, yeniden açık görünüyor bize, oysa parlak olmaması gerek; uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmaya cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözüpekliğine izin veriliyor; deniz, *denizimiz* açılıyor gene; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir "açık deniz" olmadı.¹

-Şen Bilim, 343.

Nietzsche, dönüşümlü olarak Avrupa nihilizminin başlangıcı, dekadansın amansız biçimde yayılması, nihai istencin ortaya çıkışı, son insanın iradeden mahrum saltanatı, putların alacakaranlığı vb. gibi temalar açısından tarif ettiği moderniteyi, son derece olumsuz bir bakış açısından hareketle anlaşılır kılma eğilimindedir. Fakat aynı zamanda kendisine (solup gitmekte olsa da) çağının en yüksek değerlerinden arınacağı bir ölçüt bahşeden modernitenin enkazı onda katartık, özgür-

¹ Metindeki orijinal Nietzsche alıntılarını, Türkçeye çevrilmiş ilgili kitapları referans olarak ve çevirinin bütünlüğü uyarınca gerektiği zaman düzelttim, gerektiğinde birebir aynı bıraktım. Türkçe kaynaklar, kısaltmalar listesi adlı bölümde bulunabilir (ç.n.)

leştirici bir etki de üretmektedir. Modernitenin aydınlık bir ufku olmayabilir, ama nihayetinde özgür bir ufuktur bu ve Nietzsche, modernitenin varisi olan çağa kendi imzasını atmak için bu özgürlükten istifade etmeyi ümit eder.

Nietzsche'nin politikaya ve politik felsefeye yaptığı katkıları değerlendirmek, herkesin bildiği gibi kolay değildir. Nietzsche salt modernitenin genel politik eğilimlerine meydan okuyan bir düşmanlığı üstlenmekle kalmaz, aynı zamanda çağdaşlarının yeğlediği "bilimsel" metodolojileri de reddeder. Yaratıcı düşünürlermiş gibi poz kesen anı yazarlarını, ne yaptığıının farkında olmayan uşakları ve gönülsüz yandaşları ziyadesiyle hor gören Nietzsche, politikayı konu edinen ağırbaşlı, ses getiren bir inceleme yayınlamayı hiçbir zaman vaat etmemiştir. Felsefi sistem inşasına karşı kolayca anlaşılabacağı şekilde ihtiyatlı olan Nietzsche, kendi politik içgörülerini, çoğu zaman antik Helenizm'in ispat, akıl yürütme ve gerekçelendirme sunma geleneğini görmezden gelen veciz açıklamalar ve şimşek gibi taşlamalar üzerinden aktarır. Çağdaşları yeni Reich'in ulaştığı zaferleri kutlarken ya da yükselen demokratik reform dalgalarında gülüp oynarken, Nietzsche politik bilgeliğin örnek temsilcileri ve ağır başlı gerçekçiler için modern öncesi dünyayı köşe bucak araştırıyor; Homeros, Manu, Tukidides, Sokrates, Platon, Epikür, Sezar ve Aziz Paul gibi zamansız figürleri kendi muhatapları olarak seçiyordur.

Nietzsche'nin politik düşüncesinin zorluğunu onun hayli edebi üslubuna, deneysel maskelerine, paganca saygısızlığına, antikacı önyargılarına, hapsoldüğü safiyane düşüncelere ve moderniteye duyduğu hınca ve hatta kişisel/cinsel/duygusal/psikolojik yaşantısındaki somut memnuniyetsizliklere dayan-
dırmak, akademisyenler için artık sıradan bir şey. Bununla birlikte, sıklıkla bahsi geçen bu tuhaflıklar, müşterek biçimde

Nietzsche'nin politik düşüncesinin zorluğuna değil de, bayağılığına işaret ederler. Çoğu zaman Nietzsche birinci sınıf bir politik filozof olarak değil, daha çok sivri dilli bir eleştirmen ya da *ajan provokatör* olarak kabul edilir. O şehvet dolu aşırılıklarını muhtemelen politik felsefe bünyesinde yürüttüğümüz daha ciddi çalışmalarımızdan haşarı bir sapma olarak gündeme gelen hijyenik tarafsızlık özelinde düşünebileceğimiz, ancak en nihayetinde modernitenin hâkim konumdaki putları karşısında büsbütün zararsız olan acayip, put kırıcı bir dehadır Nietzsche. Kendi çağının en yüksek başarılarını ve arzularını tanımlayan demokratik reformlar ile liberal idealleri vaktinden çok önce reddeden Nietzsche'nin geç modernitede iş başında olan politik yaşam hakkında bizlere söyleyebileceği yapıcı hiçbir şeyi yoktur. Elbette acımasız bir eleştirmen, ama inkâr edilemez biçimde ikinci sınıf ve belki de düpedüz bön bir eleştirmen.

Nietzsche'nin politik düşüncesinin zorluğu, herhangi bir kişisel ya da yazınsal tuhaflığa değil de, alışılmadık ölçüde heybetli olan kapsamına atfedilebilir. Tam da politikanın temeline geri dönme, politikanın mekânında kazı yapma ve politikanın kurucu sorusunu yeniden gündeme getirme arzusundadır o. Nihayetinde Nietzsche, çoğu zaman modernite bünyesindeki politik düşünce adına hükümde bulunan dar kafalı kendini beğenmişlikten fayda beklemez. Yönetimin, tüzüğün, üretimin ve dağıtımın ayrıntılarını o yaygaracı Alman çağdaşlarına bırakmaktan bir hayli memnundur. Nietzsche'nin felsefesi post-modern ve post-yapısalcı düşüncenin dış hatlarını çizen pek çok devrimci, temelcilik-karşıtı içgörü ortaya koymuş olsa da, politik düşüncesi yönelimi ve tasarımı açısından şüphe götürmez biçimde modern (ve hatta pre-modern) olmayı sürdürür. Aslında onun politik felsefesi,

çağdaşlarının ilerici liberalizmine kıyasla seleflerinin muhafazakâr milliyetçiliğiyle daha fazla benzerlik taşımaktadır.²

Modernitenin önde gelen pek çok temsilcisi yanlış yola sapmış projeleri için kendi kendilerini kutlayan gerekçeler uydurmakla yetiniyorken, Nietzsche'nin kendisi modernitenin güncel durumunu sorgulamaya eğilimlidir; Modernite insanlığın geleceğini garanti altına alıyor mudur? Modernitenin o mütevazı başarılarından ve devasa ahmaklıklarından hangi anlam çıkarılabilir? Modernitenin o çalkantılı girdabını, şayet mümkünse, ne takip edebilir? Böylesine temel, belirleyici sorular sorulmadıkça, politika modernitenin bu denli sonuçsuz kalan bir bolluk içerisinde ürettiği dar kafalı yöneticiler ve bürokratlara uygun, yoğun bir faaliyetten başka bir şey değildir.

Sığınak ve destek arayan ihtiyatlı denizcilerin aksine, Nietzsche "açık denizler"e yaptığı tehlikeli yolculukların tadını çıkarmaktadır. Modernitenin başka hiçbir eleştirmeni, (varsayıldığı gibi) kurucu nitelikte olan eleştirel bir bakış açısının *terra firma*'sından ("anakara", ç.n.) bu kadar uzaklaşmaya cesaret etmemiştir. Başka hiçbir denizci, geleneksel istikametlerden ve denizcilik araçlarından bu kadar cesurca ve saçma sapan bir şekilde feragat etmemiştir:

² Mark Warren, Nietzsche'nin politik felsefesi ile "güç felsefesi" arasında faydalı bir ayrıma gider, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), s. 1–8, 207–223. Warren'e göre, Nietzsche'nin politik felsefesi, "öznellik felsefesi" ve "Batı kültürünün eleştirisi" ile ilgili vaatlerine ters düştüğü için, daha fazla dikkate alınmayı hak etmez. Her ne kadar Nietzsche'nin siyasetini "yeni-aristokrat muhafazakârlık" (s. 221) olarak küçümseyen nitelendirmesini ve aynı zamanda Nietzsche'nin "güç felsefesi"ni eleştirel bir postmodern siyaset felsefesinin iskeleti" (s. 207) olarak açıklamasını kabul etmiyor olsam da, Warren'in yaptığı ayrım Nietzsche'nin temeldiklik-karşıtı felsefi içgörülerini ile daha az devrimci olan politik duyguları arasında varlığını sürdüren potansiyel süreksizlikleri faydalı bir biçimde aydınlatmaktadır.

Dosdoğru ahlakın *üzerinden* geçip gidiyoruz, oraya doğru yol alıp, cesaret etmekle, belki bu sırada kendimizde kalan ahlaklılık artığını ezip geçiriyor, parçalıyoruz –ama *bizim* ne önemimiz var! (BGE 23)

Nietzsche'nin modernite eleştirisinin peşine düşmek, henüz keşfedilmemiş denizlere yelken açmaktır. Nietzsche'nin o macera dolu yolculuğu, hiçbir politik yasanın *terra incognita*'sından ("keşfedilmemiş toprak", ç.n.) daha egzotik olmayan birden fazla limana taşır kendisini. Modern politik kurumların aşikâr yozlaşmasından istifade eden Nietzsche, politik yasa ile ilgili önceleri erişilemez olan belalı bir meseleyi gündeme getirme cesareti gösteriyordur; *İnsanlık hangi yoldan dönüşmelidir?*

Her ne kadar bu soru tüm politik düşünürlerin ve yasa koyucuların dürüstçe ilgilenmesi gereken politikanın kurucu sorusu olarak görülebilirse de, Nietzsche bu meselenin gerçekte nadiren dikkate alındığında ısrarcıdır. Bu ihmal kısmen tarihsel koşullara atfedilebilir, çünkü böylesi meseleler, ancak yaygın başarısızlık ve çözülmenin insanın varoluşsal anlamının yerindeliğini sorgulamaya başladığı bir çağın alacakaranlığında gündeme getirilebilir. Demek ki Nietzsche'nin politikanın kurucu sorusunu gündeme getirebilmesi, insan varoluşunun önceden tatmin edici olan gerekçelerinin bundan böyle geçerli olmadığına bir ispatıdır. Akademik bir merakı tatmin etmek için ortaya atılan işe yaramaz bir soru değildir bu; modernite bitip tükenmeye doğru adım adım sendeliyorken, insanlığın o nihai istenci olan "hiçlik istenci" ufukta belirliyordur.

Hiçlik istencinin oluşturduğu manzara, politikanın kurucu sorusuna dair yaygın ilgisizliğin bir diğer gerekçesine işaret eder. Yalnızca insanlığın bundan böyle kendi geçmişindeki görkemine layık olmadığını duyumsadığı tarihsel evrelerde gündeme gelen bu mesele, türlerin geleceğine ilişkin ne bir

olumlamayı ne de bir ispatı önceden varsayar. Aslına bakılırsa Nietzsche, çıktığı cesur yolculuklardan önce, insanlığın mecburen falanca şey haline gelmesi gerektiğini varsaymaz; insanlığın kendisini ve geleceğini soruşturmaya açmak amacıyla politikanın kurucu sorusunu yeniden gündeme getirir. Modernitenin her yanı saran çöküşü göz önünde tutulduğunda, diye soruyordur Nietzsche, insanlığın “hiçlik istencine” teslim olması mı gerekir? Yoksa politik yasa koyucuların insanlığın hayatta kalmasını sağlamak amacıyla bir takım önlemler geliştirmesi mi lazımdır? Durum buysa, bir bütün olarak insan türünün gelecekteki kaybı nedir? Burada mevzu bahis edilen şey, bizzat insanlığın meşrulaştırılmasından, gelişebilir ve yaşayabilir bir tür olarak insanlığın geleceğinin garanti altına alınmasından başka bir şey değildir.

Kuşkusuz salt politikanın kurucu sorusunu gündeme getirmek, ne kesin bir yanıt verme girişimi yönündeki istekliliği, ne de böyle bir kapasiteyi ima eder. Bu sorunun gündeme getirilmesiyle, geçerliliğini koruyan yanıtların yeterli olduğu yargısına ulaşılabilir; üstlenilen sorumluluğun ağırlığından dehşet içinde kaçınılabilir ya da sorun tanrısal ya da ölümlü “ötekilere” bırakılabilir veya büsbütün rafa kaldırılabilir. Nietzsche çoğu zaman insanlığın geleceğine dair “kendi” tahayyülünün ayrıntılı bir izahını sunamadığı için eleştirilmiş olsa da, bu izahın onun politik görevi olduğu ya da olması gerektiği aşikâr değildir. Mevzu bahis sorunun hem anlaşılabilir hem de anlamlı hale geldiği benzersiz tarihsel koşullar nedeniyle, gündeme getiren kimselerin soruna belirli bir özgüllük düzeyinde yanıt verecek konumda olmadıkları söylenebilir. Tıpkı Hegel için Minerva Baykuşu’nun alacakaranlıktaki uçuşunun anlama yetisi ile aklın pratikteki zayıflığını tayin etmesi gibi, aynı şekilde Nietzsche’nin modernite *sorununa* dikkat çekmesi

de, bizzat modernitenin geri alınamaz çöküşüne işaret etmektedir. Aslında moderniteyi çepeçevre kuşatan çöküş Nietzsche'nin eleştirel bakışını gölgelediğinden, abartılı kuşkularına rağmen cesaret edip politikanın kurucu sorusuna verebileceği hiçbir özgül yanıtı ulaşabilmiş değiliz.

Ama cevaplamak şöyle dursun, politikanın kurucu sorusunu gündeme getirmenin doğasında var olan tehlike her halükarda önemlidir, çünkü böylece Nietzscheci kartografinin “iyinin ve kötünün ötesine” konumlandığı o keşfedilmemiş ülkenin kıyılarını bir anlığına da olsa görebiliriz. Bir kez soruldu mu, bu soru gerisingeri unutulamaz ve yanıtlamayı reddettiğimizde bile bizleri durmadan dönüştürmesi gerekir. Nietzsche, Avrupa nihilizminin ortaya çıkışını, kendi evi olduğu iddiasıyla başkasının evine girmek isteyen “tekinsiz” bir avukatın kapıya dayanmasına benzetir (WP 1). Tıpkı bu inatçı misafirin yakarışlarını görmezden gelmenin tercih edilebilir olması gibi, benzer şekilde politikanın kurucu sorusunun reddedilmesi veya bu soruna hâlihazırda kesin, nihai bir cevap verilmiş gibi yapılması uygun görülebilir. Nietzsche, bu amaç doğrultusunda, insanları politikanın kurucu sorusundan uzaklaştırmak adına yıllar boyunca tasarlanmış pek çok hileyi, iyileştirmeyi ve cezayı işlevsel biçimde listeler. Bununla birlikte, bu misafirin kapıya dayanmasını hiçbir şekilde işitmemiş olmanın ve insanlığın geleceğini tayin etme sorumluluğunu başkalarına devretmenin tercih edilebilir bir *tarafı* yoktur.

Politikanın kurucu sorusunun ciddi bir şekilde ele alınması kalleşçe bir öjenik projeye ya da dar görüşlü bir toplum mühendisliğine bağlanmayı şart koşmasa da, insana Nietzsche'nin potansiyel bakımından sakatlayıcı “ahlaksızlığı” ile oyalanma suçunu işletebilir. Basiretli eleştirmenlerin yirminci yüzyıl boyunca heyecanlı biçimde uyarıda bulundukları gibi,

Nietzsche'nin dile getirdiği hiçbir şey, adının bağıntılı olduğu dar görüşlü politik rejimleri tam anlamıyla hükümsüz kılmaz. Nietzsche, bir yasa koyucunun politikanın kurucu sorusunu formüle edebileceği cevap türü üzerinde uyguladığı herhangi bir kısıtlamayı *prima facie* ("ilk bakışta", ç.n.) ne kabul ediyor-
dur, ne de bunun ayırdındadır. Nietzsche'ye göre, politik yasa koyucular, insanlığın geleceğine ilişkin şahsi tahayyüllerine gösterdikleri sadakat dışında, kendi tasarılarında -tamamı da iyinin ve kötünün ötesine geçilmesiyle başıboş kalan- hiçbir ahlaki düşünceye bağlı değildir. Bu soruna verilen liberal bir karşılık, yani ıstırapı ortadan kaldırıp bireysel özgürlüğü teşvik ederek insanlığın geleceğini güvence altına almayı amaçlayan bir yanıtta tanınan sözde öncelik, liberalizmin politik değerlerinden daha ziyade çöküşün ilerleyişini ikna edici biçimde kanıtlayan "salt" tarihsel bir rastlantıdır.

Nietzsche modernitenin liberal ideallerine saygı göstereceğine dair hiçbir teminat (ve kesinlikle hiçbir ümit) vermez, çünkü "hiçlik istenci"nin ortaya çıkışını liberalizmin çöküşünden daha büyük bir tehlike olarak görür. İnsanlığı tehdit eden "intihar niteliğindeki nihilizmin" önünü almayı uman Nietzsche, sadece türlerin geleceğini güvence altına almayı amaçlamaktadır. Kendi politik düşüncesi açısından geçerli olan tarihsel koşullar ışığında, Nietzsche'nin kendi "yazgısı" hakkındaki izahı, her şeye rağmen yerindedir belki de;

Başıma geleceği biliyorum. Bir gün, korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım -yeryüzünde eşi benzeri görülmemiş bir bunalımın, en derin bir bunalım çalışmasının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine karşı yönlendirilecek bir son sözün anısıyla. İnsan değilim ben, dinamitim... Yeryüzünde ilk kez benimle başladı *büyük siyasa*. (EH XIV: 1).

1

Politik Mükemmeliyetçilik

Güneşimizin *Herkül* burcuna doğru hızla hareket ettiğini sevinçle işitiyorum: bu dünyadaki insanın da güneşin yolundan gideceğini umuyorum. Bizler önden, biz iyi Avrupalılar!

-İyinin ve Kötünün Ötesinde, 243

Nietzsche'nin politikanın kurucu sorusunu yeniden ele alma girişimi, onun şu kişisel kanaatini yansıtır: Siyasetin işi, insanlığın kalıcı olarak gelişim göstermesinin koşullarını yasalaştırmaktır (BGE 257). İnsanlık en iyi şekilde, diye inanıyordu Nietzsche, modernitenin ayrıcalıklı kıldığı ilerleme yanlısı reformlar ve liberal tahayyüller sayesinde değil, daha çok insani güçlerin ve kusursuzlukların genişlik kazanmış bir tamamlayıcısını temsil eden şu eşine az rastlanır bireylerin yetiştirilmesi sayesinde gelişim gösterecektir. Haliyle Nietzsche, toplumsal kaynakların üst insanların yaratılması işine tahsis edilmesi ve bu amaçla harekete geçirilmesi gerektiğini öğütler.

Görmüş olduğumuz gibi Nietzsche, siyasetin temel sorusunu, nihai meşrulaştırmaya ya da yasalaştırmaya ilişkin felsefi bir mesele olarak ele alır. Dolayısıyla şu soruyu sorar: İnsanlık, şayet olanaklıysa, kendi kalıcı varoluşunu hangi te-

cessümde (*incarnation*) haklı çıkarabilir ve güvenceden mahrum geleceğini teminat altına alabilir? Burada önem arz eden, Nietzsche'nin eleştirel girişiminin tarihsel bağlamını akılda tutmaktır. 1886 tarihli meşhur bir notta, Avrupa nihilizminin zuhur edişini kabul eder Nietzsche. Nietzsche'nin izahına göre, insanlığın kendisini tam da kendi varoluşuna özgü ıstıraptan kurtarabilecek bir amaçtan ya da erekten yoksun olduğu anlamına gelir bu. "Nihilizmin anlamı nedir? *En yüce değerlerin bizzat kıymetten düşmesi*. Amaç yoktur; "neden" sorusuna verilebilecek hiçbir yanıt yoktur" (WP 2). İnsan varoluşu, esas uğraşı kendi anlamsız varoluşlarından kaynaklı ıstıraba katlanmaları için insanlara belirli bir olanak tanıma vaadinde bulunmak olan herhangi bir amaç (ya da bir erek veya maksat) tarafından temellendirilir. İnsanlar, böyle bir amacın bedeli olarak, kendileri adına anlamı kendi öz-yıkımlarında, bir daha asla istememe yönünde gösterdikleri iradede bulmaya zorlanabilirler.

Burada şunu kaydetmeliyiz: Nietzsche, ne insanlığın böylesi bir haklı çıkarmaya otomatik olarak ulaşılabileceğini, ne de insani varoluşun mecburen muhafaza edilmesi gerektiğini öne sürer. Batı uygarlığının şimdiye dek yarattığı "en yüce" değerler", "bizzat kıymetten düşmüş"tür artık. Haliyle bir yerde, bir bütün olarak insanlığı kurtarabilecek bir amacın yeniden peşinde düşülmesi gerekir. Modernitenin getirdiği o tehditkâr yıkım Nietzsche'yi de kapsadığından, yepyeni değerlerin yaratılması ve yepyeni tasarımların inşa edilmesi sürecine kendisini en ideal haliyle vakfetmiş değildir. Üstelik o meşhur yaşam sevgisi ve *amor fati*'ye rağmen, tutsaklarına insanlığın geleceğini, Dionysoscu *Ur-eine*'ni ("kökensel birlik", ç.n.) fiilen garanti altına alabilecek, yok edilemez bir amaca ya da ereğe derhal geri çekilmelerini öğütleyen Silenus'un o

ölümcül bilgeliğinden de derinlemesine etkilenmiştir. Nihayetinde Nietzsche, nesli tükenmekte olan piç bir türün sefil varoluşunu sürdürmektense, yeni bir insan türü keşfetme arayışındadır. Ona göre, insanlığın kendi iradesini harekete geçirmesi için erotojenik bir hedefe, türlerin aralıksız gelişimine dönük güvenimizi tazeleyecek bir gelecek vaadine gereksinimi vardır.

Nietzsche'nin politik düşüncesi, o üretken kariyeri boyunca basit, ama güçlü bir tez etrafında dönüp durmuştur: insan varoluşu ancak insani mükemmelleştirilebilirliğin ufuklarını yeniden tanımlayan şu örnek nitelikteki bireylerin mevcudiyetiyle haklı çıkarılabilir. Nietzsche, bu tezin muhtemelen en (kötü)-şöhretli anlatımında şunları belirtir:

Aslında bir türün gelişme hedefinin, o türün kendi sınırına ve bir başka türe geçişe ulaştığı yerde bulunduğunu, ancak bu yerin, türün örneklerinin ve onların esenliğinin sayısal çokluğunda ya da zamansal olarak en sonuncu olan örneklerde değil, daha ziyade zaman zaman elverişli koşullarda ortaya çıkan, açıkça dağınık bir halde bulunan rastlantısal varoluşlarda mevcut olduğunu kavramak kolaydır... Oysa asıl mesele şu; Senin yaşamın, bireylerin yaşamı, en yüce değeri, en derin anlamı nasıl kazanır? Nasıl asgari düzeyde ziyan edilmiş olur? Elbette ki genel olanın, çoğunluğun, yani tek tek ele alındıklarında en değersiz örneklerin değil, yalnızca en nadir ve en değerli örneklerin yararına yaşarsan [*du zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare lebst*] (SE 6).

1874'te kaleme alınan bu pasajı gençliğe özgü bir boşboğazlık olarak reddetmek cazip görünse de, Nietzsche'nin sonraki yazılarının dikkatli bir tetkiki, üst insanların yerine getirdiği merkezi siyasi rol karşısında beslediği o kalıcı büyülenişi açığa

çıkarmaktadır. Son yapıtlarından birinden şunları söyler Nietzsche:

Burada ortaya koyduğum sorun, varlıklar sıralamasında insanlığın yerini ne almalıdır sorunu değildir (-insan bir *erektir*): sorun, hangi tip insanın, daha yüksek değerlidir, yaşamaya daha değerlidir, geleceği daha sağlamdır diye *yetiştirilmesi* gerektiği, *istenmesi* gerektiği sorunudur. Bu yüksek değerli tip bundan önce de sık sık ortaya çıkmıştır: ama mutlu bir rastlantı olarak, istisna olarak; hiçbir zaman *istenerek* değil (AC 3).¹

Demek ki Nietzsche'nin politik düşüncesinin merkezinde, politikanın kurucu sorusuna verdiği kapsamlı yanıtı oluşturan ve *mükemmeliyetçilik* olarak bilinen konuma geliştirdiği bağlılık bulunur.² İnsan varoluşunun yegâne haklı çıkarılışını, keza

¹ Nietzsche'nin "mirasçı" bir tür yaratmak yerine insan tiplerinin "yetiştirilmesi"ne dönük ilgisi, Tracy Strong'un *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* adlı öncü yapıtının ileri sürdüğü teze aykırıymış gibi görünüyor (Berkeley: University of California Press, 1974). Strong, "basitçe insanca, pek insanca yaşamayı başaramayan varlıkların gelişimini" (s. 13) üstlenen ve dolayısıyla "tam da insanlığın özünde meydana gelecek değişimi şart koşan" (s. 260) bir "başkalaşım politikası" atfeder Nietzsche'ye. Ben Strong'un tezine hem yakınlık besliyorum, hem de ona çok şey borçluyum, fakat "başkalaşım politikası"na yaptığı vurgunun yanıltıcı bir biçimde aşkınlık ve radikal süreksizlik imgeleriyle yüklü olduğunu düşünüyorum. Nietzsche'nin bu pasajda ileri sürdüğü gibi, "insan bir *erek*" ise şayet, şu durumda "başkalaşım politikası", modernite meselesine verilen yakışıksız, aşırı istekli ve nihilist bir yanıt teşkil edecektir. Bu çalışmada aydınlığa kavuşturmayı ümit ettiğim gibi, Nietzsche'nin kökensel politik amacı, insan türünün tamamen ermesi ya da mükemmelleşmesidir, başkalaşımı değil.

² Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine ilişkin şahsi yorumum, Stanley Cavell'in "Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche" isimli ufuk açıcı denemesine çok şey borçludur: *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*'in

insanlığın en yüce timsallerine ait başarıların da ispat ettiği gibi, bir bütün olarak türün aralıksız biçimde mükemmelleştirilebilirliği kavrayışına oturtur. Örneğin *Schopenhauer as Educator*'da (Eğitici olarak Schopenhauer), kültürün en önemli görevinin üstün insanların yaratılması sürecine gözcülük etmek olduğunu ileri sürer:

Kültürün temel düşüncesidir bu, her birimize verdiği görevin bir tek olması şartıyla: *Kendimizde ve dışımızda filozofun, sanatçının ve azizin üretilmesini teşvik etmek ve böylelikle doğanın kusursuzlaşması için çabalamak* (SE 5).

Bu “temel fikri” daha bilindik politik kavramlara tercüme edersek, Nietzsche “insanlığın bu üstün nitelikli kurtarıcı insanların varlığa gelebileceği elverişli koşulları arayıp bulması ve yaratması gerektiği” (SE 6) konusunda ısrarcıdır. Doğanın savurganlığını iyileştirebilsin diye, politik yasamanın hakiki dehanın ortaya çıktığı koşulları teminat altına alması gerekir. Nietzsche, bu nispeten erken tarihli denemesinde, hem Schopenhauer'in hem de kendisinin filozof sıfatıyla ortaya çıktığı - meşakkat, aldırıışsızlık, maddi dezavantaj ve kurumsal kayıtsızlığı da bünyesinde barındıran- belirli toplumsal koşulları savunur.³

içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 33– 63. Cavell neredeyse Nietzsche'nin ilk denemesi olan Eğitici Olarak Schopenhauer ile sınırlandırır bakışını, fakat Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine dair açıklaması Zerdüst-sonrası denemelerin incelenmesi amacına da uygundur.

³ Schopenhauer'in hangi koşullar altında ortaya çıktığını açık açık öğütler Nietzsche (SE 7), fakat daha sonradan “yalnuzca Schopenhauer'den bahsettiği” şu *Zamansız Düşünceler*'deki gözlemini onayladığımız takdirde, Nietzsche'nin tasvir ettiği koşullar aynı zamanda bir dahi olarak kendi öz gelişiminden de sorumludur.

İnsan varoluşu yalnızca en nadide ve en egzotik örneklerin yetiştirilmesi sayesinde kalıcı bir anlam edindiği için, siyasetin görevi, böylesi örnek kişiliklerin en yüksek ihtimalle ortaya çıkacağı koşulları yasallaştırmaktır. Bu görev kesinlikle basit değildir, çünkü Nietzsche'nin yukarıda alıntılanan pasajda işaret ettiği gibi, örnek teşkil eden insanlar çoğu zaman yalnızca tesadüf eseri olarak, düşüncesiz halklar ve kültürlerin "şans işi vurgunları" sayesinde varlığa gelirler. Nihayetinde Nietzsche'nin tasavvur ettiği politik yasa koyucular, bizzat Doğanın kayıtsızlığı karşısında yasalarını hayata geçirmelidirler:

İnsanlığın genel yapısındaki tesadüfilik, saçmalık yasası, yaşam koşullarının hassas, çok yönlü ve zor sayılması gereken yüksek insanlardaki yıkıcı etkisiyle en korkunç biçimde gösterir kendini (BGE 62).

Öyleyse Nietzsche, insanlığın geleceğini emanet ettiği "yeni fîlozofları" bekleyen görevin azametini şöyle tarif eder:

İnsana insanın geleceğinin kendi *istemi* olduğunu, bir insan istemine bağımlı olduğunu öğretmek ve şimdiye dek "tarih" denen saçmalığın ve tesadüfün o ürpertici egemenliğine bir son vermek için disiplin ve ıslah denemelerini [*Gesammt Versuche*] önceden hazırlamak (BGE 263).

Nietzsche, kendi "yardımı" sayesinde, moderniteyi takip eden çağın tesadüfe duyulan bu korkakça güveni kesintiye uğratabileceğine ve örnek niteliğindeki insanların "yetiştirilmesi" işine kararlılıkla eşlik edebileceğine inanır.

Nietzsche'nin dünya-tarihsel şahsiyetlerin destansı başarılarına duyduğu bu çocuksu hayranlık, bu şahsiyetlerin bir bütün olarak insanlığın gelişimine yaptıkları kişisel katkılara

dayandırılabilir. Thucydides, Caesar, Michelangelo, Napoleon, Goethe, Bizet vd. -bunların tamamı, bir bütün olarak insanlık adına gerçekleştirilmiş geri alınması mümkün olmayan ilerlemeleri temsil eder. Bu yüksek insanlığın biçim verdiği o muazzam siluette iş başında olan insan varlığının anlamı ve değeri, eski çağlarda büyük saygı duyulan (anakronik) standartlara hiçbir biçimde geri dönemez. Tanrısal ateş sayesinde kazandıkları yiğitçe başarılar nedeniyle Zeus tarafından idama mahkûm edilen Prometheus'un o gözüpek vasileri gibi, bu yüksek insanlık da, başka türlü üstün niteliklere sahip olamayan bir türe bir miktar haysiyet ve incelik bahşeder. Zar atan tanrılar, insanların çıtkırıldım oyuncaklarının budalalığına gülüşmeye devam edebilirler, fakat gösteriyi yenilemek isteyen büyük insanlığın bahsedilen örnekleri tanrıların merakını yeterince cezbeder. İnsanlığın şu büyük eşitleyicisi ve mükemmeliyetçiliğin düşmanı olan Hıristiyanlık bile, kimi azizleri ve şehitleri inancın, dindarlığın ve ıstırabın ibret verici örnekleri olarak seçip ayırma ihtiyacını kabul ediyordu.

Mükemmeliyetçilik kavramının can alıcı kusurlarından biri, ulaşılabilir *nihai* bir kusursuzluk ve türün tamama ermesi konusunda çağrıştırdığı yanıltıcı anlamdır. Her ne kadar üstün insanların kendi seleflerinin başarılarını geride bıraktığı doğru olsa da, bu muazzam dönüştürücülükteki başarılar hem düzensiz, hem de tahmin edilemezdir: Bu insanlar, öngörülmesi imkânsız çok sayıda düzlem ve vektör boyunca, insani mükemmelleştirilebilirliğin ufuklarını genişletirler. Üstelik evvelce bilinmeyen insani kusursuzlukların icrası, eksiksiz bir teselli içerisinde çabucak görünürlük kazanmaz; bir bütün olarak insanlığın en yüce örneklerinin ortaya koyduğu o eşine az rastlanan başarıların kabul edilmesinden önce yüzyılların, hatta binyılların geçmesi bile gerekebilir. Bu ne-

denle, insan tininin *nihai* mükemmelliğini peşinen tayin etmeye dönük herhangi bir girişim, Nietzsche'nin *Zerdüş'ten* sonraki denemelerinde kendi "gerçekçiliği"nin (EH 11: 10) metafizik karşıtı olarak görmeye başladığı idealizm bünyesinde gerçekleştirilen bir talimden başka bir şey değildir.

İnsan "doğası"na ve tarihe ilişkin yaptığı özenli gözlemlere yaslanan Nietzsche, bir bütün olarak insanın hem dinamik, hem de evrimleşen bir tür olduğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre, insanlık ne önceden belirlenmiş bir omega noktasına doğru karşı konulamaz biçimde ilerliyordur, ne de zayıfları ve sakatları zamansız bir yok oluşa sevk eden kozmik bir yazgının taşıyıcılığını yapıyordur. İnsanlık, o en yüce temsilcilerinin dikkat çekici başarıları vasıtasıyla, her daim kendisini aşar, fakat önceden belirlenmiş hiçbir amaca ya da *telosa* ulaşamaz. Birbirini takip eden her bir başkalaşım, insan ruhunun bilinmeyen derinliklerini ve katmanlarını daha bir belirgin kılar. Aslında Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği, kendi tasavvur ettiği şekliyle insan ruhunun, gerçekte kusursuzluğa ve ikmale uyum sağlamaya elverişli olan bir şekil verilebilirliğe dayandırılması durumunda idrak edilebilir.

Üst insanların ortaya çıkışı, hem doğrudan insani mükemmelliğin sınırlarını genişleterek, hem de dolaylı olarak (birtakım) başka bireylerin gelişimini aynı ölçüde teşvik ederek, insanlığın gelişimine katkıda bulunur. Gelişim göstermekte olan herhangi bir topluluğun ahlaki yaşamı, canlılığını ve besinini bu tarz bireylerden alır ve onlar olmadan hayatta kalamaz. Geç modernlikte indirgendikleri şu katıksız süs eşyası olma durumu şöyle dursun, gerçekte bu eşsiz üst insanlar kültürün gelişiminden bizzat sorumludurlar. Nietzsche "ancak yüreğini herhangi bir büyük insana bağlamış birinin *kültür tarafından ilk kez böylece kutsanmış olduğunu*" savunur inatla.

Daha sonraysa, görünüşe bakılırsa hiçte kasten mübalağa etmeden, şunu ileri sürer:

Bir halk, doğanın altı yedi büyük adama ulaşmak için etrafından dolanması gereken yoldur. –Evet, sonradan da onların etrafından dolanmak için (BGE 126).

Bu üstün insanlar bir bütün olarak türün gelişmesine katkıda bulunurlar, zira insan ruhunda şimdiye dek bilinmeden kalmış kusursuzlukları cisimleştirip öylece açığa vururlar. Bahsi geçen örnek niteliğindeki insanlar, mevcut insani kusursuzlukların ikmalini durmaksızın genişleterek, bir bütün olarak insan türüne yarı tanrısal bir statü, ölümsüzlüğün geçici bir anlatımını bahşederler.

Üst insanlar, kültürün gelişimini bilinçli olarak dile getirilmiş bir amaç olarak değil de, daha çok kendi kendini mükemmelleştirmeye (*self-perfection*) yönelik “kişisel” arayışlarının dolaylı ve amaçlanmamış bir yan ürünü olarak gerçekleştirirler. Kendi şahıslarının ve işlenmiş estetik duyarlılıklarını paylaşan birkaç seçkin bireyin yaşantısını dosdoğru iyileştirirken, kültür projesine asgari düzeyde yatırım yapan herkesin yaşantısını ancak dolaylı olarak iyileştirirler. Gerçekten de, “kültür çemberi”ne dâhil olan herkes, örnek niteliğindeki bu insan modellerinin yaratılmasından faydalanmaya devam eder, çünkü bu insanların yokluğunda, insani varoluşun gerekçelendirilmesi olanaksızdır. Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğinin temel paradoksu şudur demek ki: İnsanlığın gelişimi ve ahlaki yaşamın zenginleşmesi, yardımına koşup gençleştirdikleri insanların yaşantısında bilinçli ya da kasti hiçbir menfaati olmayan bu üstün nitelikli “ahlak tanımaz” bireylerin başarılarına bağlıdır. Aslına bakılırsa Nietzsche, şayet insanlığın gelişimine kalıcı katkılarda bulunacaklarsa, bu insanların

kendilerini geleneksel ahlakın zincirlerinden kurtarmalarına olanak tanınması (ve dahası teşvik edilmesi) gerektiği konusunda ısrarcıdır.

Demek ki örnek niteliğindeki bir üst-insan, yalnızca insan ruhunun mükemmelleştirilebilirliğini kanıtlamakla kalmayıp, aynı zamanda (birtakım) başka bireylere kendilerinde bulunan güçleri ve kusursuzlukları anımsatan belirli bir yaşam tarzını ve bir dizi yerleşik pratiği de cisimleştiriyordur. Böyle bir örnek, diye iddia ediyordur Nietzsche, “yeni bir yaşam biçimi *değil* de, yeni bir yaşam tarzının... nasıl *yaşanması* gerektiği konusunda derin bir içgüdüye” (AC 33) biçim veren (Paulculükten önceki) İsa’dır. Bu emsal niteliğindeki insanların sahip olduğu şu özgürleştiren ve haklı çıkaran güçler, sağında oturan kralın Zerdüş istemeden kendisine ettiği duada makul bir şekilde ifade edilir:

Yüce, güçlü bir istemden daha sevindirici bir şey yetişmez yeryüzünde, ey Zerdüş; yeryüzünün en güzel bitkisidir bu. Tüm bir yöre canlanır böyle bir ağaç sayesinde... Buradaki ağacın, ey Zerdüş, en kederlileri, en beceriksizleri bile canlandırır; senin bakışların en huzursuz kişi için bile güvenlidir, onun yüreğine şifa verir. (Z IV: 11)

Çöküş halindeki bir halk veya çağ bile, kendi örnek niteliğindeki temsili şahsiyetlerinin başarıları sayesinde yenilenmeye adaydır. Bir bütün olarak insanlığı “bitkin” düşüren vasatlık ve yozlaşma nedeniyle sersemleyen Nietzsche, “*insanoğlunun* varlığını haklı çıkaracak bir insana, onun tamamlayıcısı ve kurtarıcısı olacak, uğruna *insana beslediğimiz inanca* tutunabileceğimiz talih dolu eserine” atılan güçlendirici bir bakıştan bir şeyler koparmayı ümit eder. Her ne kadar bu “yozlaşmış” kahramanların insanlık açısından hayati önem taşıyan çağları

dolduran komutanlar ve fatihlerle karıştırılması muhtemel değilse de, yine de insanlığın geleceğine duyulan güveni canlandırmaya hizmet ederler. Böylesi “kahraman”lardan biri Aristophanes’tir ki Nietzsche onu şöyle tasvir eder:

Orada bağışlanmaya nurlandırılmaya ihtiyacı olan her şeyi tüm derinliğiyle kavradığını varsayarsak, *bütün* bir Yunanlığın onun yüzü suyu hürmetine *bağışlandığı* o nurlandırıcı, bütünlüğü tin (BGE 28).

Aristophanes, Nietzsche’nin yalnızca içinde bulunduğu gerileme çağının karartılarını ve gölgelerini aşmak zorunda olmasından değil, aynı zamanda âşık olduğu Sokrates’e hürmet göstermek nedir bilmeyen baş belası Aristophanes’in antik Yunan’ın o bilindik kahramanlarına hiç benzememesi nedeniyle de, münasip bir örnektir. Nietzsche kendi okurlarını, geç modernitenin örnek niteliğindeki temsili şahsiyetleriyle tanıştıracaksa eğer, şu durumda dikkatlerimizi bugün artık geçerlilik taşımayan geleneksel kahramanlık modellerinden başka bir tarafa çevirmelidir. Nitekim Nietzsche, okurlarının duyarlılıklarını hazırlık niteliğinde bir talimden geçirirken, çoğu durumda daha büyük saygı duyulan bir çağdaşı karşısında Aristophanes’i tercih eder.

Platon’un gizliliği ve sfenks doğası hakkında hayallere kapılmamış, ne iyi ki korunabilmiş olan o *petit fait*’ten (“küçük gerçek” ç.n.) daha fazla ne sağlayabilirdi, bilemiyorum: ölüm döşeğindeyken yastığının altında bir “Kutsal Kitap” bulunuyormuş, ne Mısırlıların, ne Pisagorcuların ne de Platon’unki – yalnızca Aristophanes varmış. Bir Platon bile nasıl dayanabilirdi ki o hayata – hayır dediği bir Yunanlı hayatına – bir Aristophanes olmasaydı? (BGE 28).

Yasa Koyucu

Mükemmeliyetçilik kavramı giderilmesi imkânsız olan olumsuz bir çağrışıma sahiptir, fakat isabetli bir biçimde tüm dikkatimizi Nietzsche'nin politik düşüncesinin yaşamsal çekirdeği etrafında toplar. Nietzsche'nin mükemmeliyetçilik fikrine bağlılığı, insanlığın geleceğine dair bütüncül bir tahayyüle ulaşmayı (ve belki de bu tahayyülü gerçekleştirmeyi) arzulayan *yasa koyucunun* perspektifini iktidara getirme yönündeki şahsi girişiminin bir ürünü olarak idrak edilebilir muhtemelen.

Yasa koyucu, Nietzsche'nin politik düşüncesinin ekonomisinde benzersiz bir rol oynar. Tipik yöneticiler *değildir* yasa koyucular ve fiili yöneticiler üzerinde ancak nadiren etki sahibi olurlar. Modernliğin amaçsızlığını ve uyuşukluğunu prenslere yaraşır erdemler olarak sunmayı başaran modern siyasete Nietzsche'nin yönelttiği itirazın berisinde, modern yöneticilerin yasa koyucuyu sıklıkla göz ardı ediyor olması gerçeği vardır. (Nietzsche'nin zaman zaman ileri sürdüğü gibi, pre-modern yöneticilerin yasa koyucunun bilgeliğini daha fazla takdir edip etmedikleri meselesi henüz aydınlığa kavuşturulmuş değildir.) Genellikle iş başındaki yöneticiler salt kişisel ya da popüler yüceltimin mahalli gereklilikleriyle meşgul oluyorlarken, yasa koyucu bir bütün olarak insanlık adına yasa koymaya çalışıyordur. Nietzsche'nin politikanın kurucu sorusuna geri dönme girişiminin nedeni de budur: İnsanlık hangi yoldan dönüşmelidir?

Pek çok yönetici, kendi yasalarını tikel bir halkın ya da yönetim biçiminin kendine özgü, kısa vadeli refahına başvurarak formüle edip meşrulaştırıyorken, yasa koyucu bir bütün olarak insanlığın kalıcı gelişimine sesleniyordur. İyinin ve kötünün ötesine geçen "ahlak tanımaz" bir bakış açısından hareketle kanun yapan yasa koyucu, bireysel insan varlıkları-

nın hakları ve özgürlükleri şöyle dursun, tikel halkların ya da kabilelerin “hakları” ya da “özgürlükleri” ile dahi ilgilenmez (hatta bunları tanımaz bile); durum, insanlığın gelecekteki belirleniminin tehlike altında olmasından farksızdır. Nihayetinde Nietzsche, yasa koyucunun o geleceği gören perspektifine başvurduğu zaman, bilhassa da yirminci yüzyılın liberal destekçilerine korkunç biçimde soğuk ve acımasız gibi görünür. İnsanın kendisine ait bir bakış açısının değil de, daha çok bir politik düşünür olarak Nietzsche’nin benimsediği “ahlak tanımaz” bakış açısının doğası böyledir. Nietzsche de kendince adaletin dağılımı, toplumsal refah, ahlaki eğitim ve modern politik yaşamın diğer ayırt edici nitelikleriyle ilgileniyordur, fakat ne bu hedeflere en ulvi politik önceliği bahşediyor, ne de bu hedeflerin olağanüstü entelektüel kabiliyetleri açısından kayda değer bir meydan okuma teşkil ettiğini düşünüyordur. Hiç kimse, yasa koyucu olma *sıfatıyla*, tikel insanların bireysel yaşantılarıyla ilgilenmez.

Eleştirmenler, çoğu zaman yasa koyucunun sahiplendiği şu “ahlak tanımaz” bakış açısının, politik düşünürlerin benimseyemeyeceği hatalı bir bakış açısı olduğu yanıtını verirler buna. Böylelikle Nietzsche’nin ilahi otoriteyi zorla ele geçirmeye çalışıp sıradan fanilerin gündeme getirmeye cesaret edemediği bir meseleyi düşünme cüretinde bulunduğuna sık sık dikkat çekilmiştir aslında. Dinsizlik suçlaması yerindedir doğrusu, ama Nietzsche’nin politik düşüncesinin ait olduğu tarihsel bağlamın inşası açısından da bir hayli faydalıdır. Ulvi değerler ve metafizik sistemler var olduğu sürece, ne politikanın kurucu sorusunu gündeme getirmeye gerek vardır, ne de böyle bir fırsat. Bununla birlikte, doğaüstü ya da metafizik herhangi bir anlam kaynağının yokluğunda, insanoğlu tehlike altında süregiden varoluşuna uygun bir gerekçeyi bizzat ken-

disi yaratmalıdır. Bu ahlaki yüceliğini anlamının, yalnızca insan türünün o en yüce şahsiyetlerinin “kahramanca” başarılarından hâsıl olduğuna inanır Nietzsche. Hâlihazırda insan varoluşunun anlamını güvence altına almanın başka hiçbir yolu yoktur. Tanrılar sendeleyip gözden uzaklaştıkları vakit, bu görevi yalnızca ölümlülerin yerine getirmesi gerekir.

Nietzsche’nin vaat ettiği bu seküler, insan-merkezci gerekçelendirme, Platonculuk ve Hıristiyanlığın hazırladığı “metafizik avuntular”ı kendilerine adet edinmiş olan sefil ruhları doyuramayacak olsa bile, ölüp gitmiş bir Tanrının gölgesinden hareketle ulaşılabilecek yegâne gerekçelendirme biçimidir. Yine de, nihilizmin doğuşunun metafiziğin ve doğaüstücülüğün sonunu işaretlediği anlamına gelmez bu. Kendinden önceki ölüm habercisi Deli adam gibi (GS 125) Nietzsche de, Tanrının ölümüne ilişkin bilişsel içgörüsünün istemli hiçbir yükümlülük getirmediğini bilmektedir. Tanrıdan korkan okurlarında mucizevi bir dönüşüme vesile olmayı budalalıkla ümit etse de, aynı zamanda “insanların durumu göz önünde bulundurulduğu vakit, [Tanrı’nın] gölgesinin binlerce yıl boyunca kendisini göstereceği mağaraların var olduğunu” da itiraf ediyordur (GS 108). Pek çok insan, düşmüş tanrının çürüyüp gitmekte olan cesedinin önünde, ya kadavradan yayılan pis kokuya kayıtsız kalmayı, ya da tanrının cesedinden büyülenmiş vaziyette secdeye varmayı bizzat sürdürmektedir. Hatta Nietzsche’nin kendisi bile, başkalarına açık açık yasak ettiği tanrısal hakikatlere ve putlara hürmet içinde başvurarak kimi zaman (gizli kapaklı da olsa) varoluşsal bakımdan meydan okuduğu tanrıya saygılarını sunuyordu.

Belirlenimden Uzak Bir Hayvan

“Yüksek politika”nın görevi, ne içimizdeki o pek insanca tarafı yok etmektir, ne de onu aşmaktır; daha çok o pek insanca tarafı bütünselliğe ve kusursuzluğa ulaştırmaktır. Ama insan türünün “mükemmelleşme” gereksinimi nereden kaynaklanır? Neden genel itibariyle insanlık, herhangi bir tarihsel cisimlenişinde, yarattığı “en yüce” şahsiyetlerin kurtarıcı başarılarına bağımlıdır? Ne denli gösterişten uzak ve beceriksiz olursa olsun, niçin “sıradan” insanların emekleri, insan türünün geleceğini teminat altına almak açısından yetersizdir?

Nietzsche’nin bu sorulara akla yatkın cevaplar sunma yönündeki ilk girişimleri, örnek niteliğindeki insanların tam vaktinde sahneye çıkması sürecini yöneten Doğanın başarısızlığına işaret etmekteydi. Doğa kendi hesabına “kötü bir iktisatçı”dır (SE 7). Doğa, alışkın olduğu o üşengeç programı takip etmesine izin verilseydi, üstün nitelikli insanlar yaratmaya devam edebilirdi, ama her daim öngörülemez tesadüfler olarak ve hiçbir zaman kültürün sağlıklı bir biçimde yenilenmesi adına Nietzsche’nin elzem gördüğü sıklıkta ve düzenlikte değil:

Doğa her zaman kamunun yararına olmak ister, ama bu amaç için en iyi ve en yetenekli araçları ve vesileleri keşfetmeyi bilemez... Doğa kültür alanında da ekin eker ve tohum serper gibi davranır. Amaçlarını genel ve ağırkanlı bir tavırla gerçekleştirir: bunu yaparken çok fazla enerji harcar. (SE 7).

Bu erken dönemli izaha göre, politikanın maksadı Doğanın, düşüncesizce bile olsa, tutarlı bir biçimde hedeflediği amaçlara daha etkin bir şekilde ulaşmasına yardımcı olmaktır. Dolaşısıyla yasa koyucu, Doğanın sunduğu kaynakların dü-

zen(sizliğ)ini daha verimli biçimde dağıtmak amacıyla müdahalede bulunmalıdır. Nietzsche, sonraları reddedeceği amaçlıktan uzak bir mutlu tesadüf anında, hem Doğanın hem de insanın mükemmelliğini, örnek niteliğinden insani şahsiyetlerin yaratılması sürecinde ahenkli bir şekilde meydana gelen bir iç içe geçiş hali olarak takdim eder (SE 5).

Öyleyse Nietzsche, erken dönem mükemmeliyetçiliğini, örnek niteliğindeki insanları aylaklık ederek var eden Doğaya yardımcı olmak amacıyla nispeten göze batmayan bir mücadele ve böylelikle bizzat Doğanın mükemmelleşmesi sürecine yapılan bir katkı olarak idrak etmiştir. Ama Zerdüşt-sonrası dönemde, gençlik yazılarının insan-merkezci önyargısını düzeltmeye çalışarak meseleye dair fikrini bilahare değiştirir. Her ne kadar *physis* (doğa) ile *nomos* (yasa) arasındaki kusursuz ilişkiye ilişkin izahı o üretken kariyeri boyunca çetrefilli olmayı sürdüren bir izah olarak kalsa da, bundan böyle Doğayı iyyinin ve kötünün ötesinde konumlandırıyordur. Doğa şimdi “kötü” bir iktisatçı olarak değil, daha ziyade ne insani çıkarlarla, ne de insani tasarımlarla fark edilebilir bir uyumluluk sergileyen, umursamaz bir iktisatçı olarak görünür (BGE 9).

Dahası, Nietzsche’nin bu erken dönem yanıtı, ilk etapta kurtarıcı insanlara neden gereksinim duyulduğu sorusunu gündeme getirmektedir. İnsanlığın hayatta kalması ve kendisini haklı çıkarması için bu kahramanların bazılarına gereksinim duyulduğu doğruysa eğer, o zaman onlardan sayıca daha fazlasının arzu edilebilir olması kesinlikle mantıklı gibi görünür. Fakat bu örnek niteliğinde insanların devamını getirip kılavuzluk etmesi gereken şu “mükemmelleşme” sürecine tam olarak neler dâhildir? İnsanlık hangi bakımdan eksik ve kusurlu bulunmaktadır?

Eleştirmenlerinin sıklıkla işaret ettiği gibi, insanoğlunun nihai mükemmelleşmesine dair tasavvurunun yeterince spesifik bir açıklamasını ortaya koymaz Nietzsche. Yine de, aklındaki “mükemmelliğe erme” (*completion*) sürecinin genel bir taslağını sunar. İşte Nietzsche, Zerdüşt-sonrası yazılarında, spekülâtif girişimlerinden kopup giderek daha büyük bir ehemmiyet kazanan felsefi antropolojiye yöneliyordur. Güya doğaüstü olduğu iddia edilen fenomenlere tam anlamıyla natüralist açıklamalar getirmeye ant içen Nietzsche, insanın eksikliğini bir tür “ilk günaha” ya da “işlenmiş bir suça” değil, tersine içsel bir düzenleme organı olarak bilince bu kadar çaresizce itimat edilmesine bağlar. Tüm doğal hayvanların aksine, insanlar kendilerine bilinçdışı dürtülerinin ve içgüdülerinin sağladığı düşünüm-öncesi rehberliğinden mecburen feragat etmişlerdir. Freud’un daha sonradan ödünç alacağı bir içgöründen hareket eden Nietzsche, insanlığa ait hoşnutsuzlukların izini sürüyordur:

Vicdan azabını, geçirmiş olduğu değişimlerin hepsinden daha esaslı bir değişimin, kendini, toplum ve barış büyüsunün içine kesin olarak hapsedilmiş bulduğunda yaşadığı o değişimin baskısı altındaki insanın kaçınılmaz olarak yakalandığı ağır bir hastalık olarak görüyorum ben. Deniz hayvanlarının kara hayvanları olmaya, aksi halde yok olup gitmek zorunda kaldıklarında başlarına gelenden farklı değildi yabana, savaşa, gezip dolaşmaya, maceraya mutlulukla uyum sağlamış bu yarı hayvanların başına gelen: tüm içgüdüleri bir anda değerden düşmüş ve “askıya alınmıştı.” düşünmeye, sonuç çıkarmaya, hesaplamaya, nedenlerle sonuçları eşleştirmeye indirgenmişlerdi bu talihsizler; kendi “bilinç”lerine indirgenmişlerdi, o en zavallı ve en çok yanılan organlarına! (GM II:16)

İnsani hayvanı belirlenimden uzak ve eksik bırakan şey, sivil toplumdaki barış ve huzur ortamına yapılan bu sert geçiştir. Doğanın kendi kaderini ilk elden tayin ettiği fikrini elinin tersiyle iten insan türünün, şu güven telkin etmeyen biricik kılavuzu olan bilinç sayesinde kendi kaderini işlemesi gerekir:

Zira [i]nsan, herhangi bir başka hayvana oranla daha hasta, daha güvensiz, daha değişken, daha bir belirlenimden uzaktır [*unfestgestellter*], buna şüphe yok –hasta hayvanın ta kendisidir o... [N]asıl olurdu da böylesine yürekli ve zengin bir hayvan aynı zamanda tehlikeye en çok maruz kalan, tüm hasta hayvanlar içinde en uzun süreli ve en derinden hasta olan hayvan olmayabilirdi? (GM III: 13)

Sonuçta Nietzsche, “belirlenimden uzak bir hayvan [*nicht festgestellte Thier*]” [BGE 62] olarak tarif eder insanı, zira (her zaman gönüllü ve yapıcı şekilde olmasa da) kendi güçlerinin ve yetkinliklerinin eksiksiz olarak belirlendiği sürece etkin biçimde bir tek insan denen hayvan iştirak edebilir.

Doğal hayvandan insan denen hayvana yapılan geçiş, hem eziyetli hem de sürüncemeli bir süreç olmuştur ve hiçbir şekilde nihayete ermiş falan da değildir. Yaşamı uygarlığın ördüğü duvarlar içinde sürdürmeyi olanaklı kılan bir kılavuz olarak bilinci etkin kılmak isteyen insanlar, “doğal yollardan” dış dünyaya boşaltabilecekleri içgüdüsel enerjiyi *içsel* alanlarına yönlendirmek *zorunda* kalırlar:

Dışa boşalmayan tüm içgüdüler *içe* yönelirler -benim, insanın *iç-selleşmesi* diye adlandırdığım şey budur: insanda, sonradan onun “ruhu” diye adlandırılmış olan şey ancak böylece gelişmeye başlar. Düşmanlık, zulüm, gaddarlıktan, saldırganlıktan, bulunmaktan, değişimden ve yıkımdan alınan haz -bunların tü-

münün, böylesi içgüdülere sahip olan insana karşı cephe alması: *budur* “vicdan azabı”nın kaynağı. (GM II: 16)

Demek ki içgüdüsel enerjinin içe yansıtılması, Nietzsche’nin uygarlığın barınağına dâhil olduktan sonra insan denen bütün hayvanların maruz kaldığı, tartışmadan muaf ve telafi edilemez bir maliyet olarak kavradığı “vicdan azabı”nın verdiği acıyla sonuçlanıyordur.⁴ Bu “hastalığın” başlangıcı, hâlâ devam etmekle olan şu doğal hayvandan insan denen hayvana geçiş sürecine önyak olur ve insanlara “kendilerini ilginç kılan” bir içselliği tek başına kazandırır.⁵

İşsel düzenlemenin şu nispeten etkisiz organı olan bilince yaslanmalarının yarattığı güvencesizliğe ek olarak, insan denen hayvanlar, aynı zamanda vicdan azabının neden olduğu üzüntüden kendilerini bir nebze olsun rahatlatmayı başaramamışlardır. Çoğu zaman insanoğluna içine düştüğü vicdan azabının yarattığı acıların onların sürüp giden eksikliklerinin

Nietzsche ileride şunu belirtir: “Zorbalıkla gizli kılınmış bu özgürlük içgüdü” -hâlihazırda bunu anlamış vaziyeteyiz-, bu bastırılmış, geri çekilmiş, içerilere hapsedilmiş, sonunda artık yalnızca kendi üzerinden tahliye edilebilen ve salıverilen özgürlük içgüdü” -bu, sadece ve sadece budur *vicdan rahatsızlığının* başlangıcı.

Bruce Detwiler şunu öne sürer: “Nietzsche soylu tipin karakteristiği olan ‘vicdan rahatlığı’ ile köle tipini karakterize eden ‘vicdani rahatsızlık’ arasında bir ayrıma gider”, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 124. Detwiler’in iddiası, Nietzsche’nin neden bazı bireylerin doğal dürtülerin içedönüklüğüne eşlik eden varoluşsal ıstıraptan kendisini kurtardığına ya da kurtarılmış olduğuna inandığını açıklamakta bilhassa faydalıdır. Uygarlık *her bir bireyden* “içgüdü”in içeriye boşaltılmasını talep ederken, vicdan azabının yarattığı varoluşsal ıstırap nedeniyle zayıf düşenler, yalnızca egemen toplumsal düzenin dezavantajlı kıldığı bireylerdir. Bu yoruma göre “vicdani rahatlık”, toplumsal statüleri kendi hayvani dürtülerinin içe dönüklüğünü bir şekilde telafi etme fırsatı veren bireylerin imtiyazında olacaktır.

(kısmi olsa da) adil bir cezası olarak kabul etmelerini emreden çileci bir ideal aracılığıyla ulaşılır bu rahatlamaya. Öyleyse, bütün insan denen hayvanların hem suçluluğunu hem de ödemeleri gereken borcu [*Schuld*] resmen ilan eden şu vicdan azabının acısını “dindiren” şey, söz konusu çileci idealdir. Yine de, vicdan azabının bu ahlaki/metafizik yorumu, yalnızca borçlarını kendi kendilerine ettikleri zulümle ödemeye çalışması gereken “suçlu” şahısların ıstırabını körükler. Bahsedilen çileci idealin himayesi altındaki insanlar, vicdan azabının (gayri-iradi) ıstırabını suçun (iradi) ıstırabıyla birleştirerek, çektikleri ıstırap nedeniyle kendilerini suçlarlar. Bu nedenle çileci ideal, suçlulukla bağıntılı *artı* ıstırabı vicdan azabıyla bağlantılı *varoluşsal* ıstırapın üstüne bindirerek özneyi yalandan sakinleştirir (GM III: 15).⁶ Hülasa ıstırap içindeki masumlar, bahsedilen çileci idealin arka çıktığı hokus pokus aracılığıyla, suçlu hisseden günahkârlara dönüştürülürler.

İnsan denen zayıf karakterli hayvanı çocukluğu ve kesintiye uğramış gençliği boyunca beslemiş olan bu çileci ideal, türün aralıksız gelişimi açısından taşıdığı işe yararlılığı kaybetmiştir artık. Suçluluğun yüklediği *artı* ıstırap, insan denen hayvanı, artık vicdan azabının yarattığı şu *varoluşsal* ıstırapa tahammül edemeyeceği ölçüde sakatlamıştır. Şimdi, suçluluk duygusu nedeniyle delik deşik olmuş iradesi aracılığıyla varoluşun ıstırabından nihai kurtuluşunu güvence altına almayı amaçlayan şu insan adlı hayvan, aslında bir kez daha çileci

Vicdani rahatsızlığın yarattığı “*varoluşsal ıstırap*” ile suçluluk duygusunun yarattığı “*artı ıstırap*” arasında yaptığı ayırım, Arthur C. Danto’nun “*dışsallaşan ıstırap*” ile “*içselleşen ıstırap*” arasında gittiği ayırımdan istifade ediyor ki ilki ikincisinin bir yorumundan ibarettir, “Some Remarks on The Genealogy of Morals,” *Reading Nietzsche*’nin içinde, ed. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins (New York: Oxford University Press, 1988), s. 21.

idealin kendisini kurtardığı “intihardan kaynaklı nihilizm” üzerine kafa yoruyordur (GM III: 28). Şimdiye dek sivil toplumda iş başında olan kuantum sıçramasından sağ salim kurtulmayı başaran insan hayvanı, bundan böyle bir şekilde toplumun kendisinden sağ salim kurtulmayı başarmalıdır. İnsan türü, doğal hayvandan insan denen hayvana geçiş sürecini tamamen erdirmek amacıyla, mevzu bahis çileci idealin reçete ettiği metafizik tesellilerden kendini uzak tutmalıdır.

Doğanın bahşettiği “içgüdüsel” düzenden feragat etmelerinin -hayvanlar âleminde eşi benzeri olmayan bir dönüşüm (*apostasy*)- bir sonucu olarak, insani hayvanlar, neye niyet edeceklerini kendileri kendilerinden hareketle tayin etmelidir. İnsan iradesinin o doğal, içgüdüsel bağlarından bir kez koptuğu vakit, izini süreceği doğal ya da akla yatkın hiçbir amaç söz konusu değildir. Sonuç olarak, insan organizmasının canlılığını olumlayan ve asgari düzeyde bir duygulanımsal uğraşı veya güç duygusunu temin etmeyi vaat eden *herhangi* bir hedefe bağlar kendini. Nitekim Nietzsche şu ihtarda bulunur: “İnsan istencinin temel gerçeği”, onun “*horror vacui*”dir (boşluk korkusu): *bir ereğe gereksinim duyar o, ve hiç istememektense hiçliği istemeyi yeğler*” (GM III: 1). Güçten düşmüş bir irade yaşamı olumlayan alternatiflerden mahrumsa eğer, nihayetinde kendi kendini yok etme amacını benimseyecektir, zira herhangi bir hedef bile, hiç yoktan iyidir. İnsanın “son arzusu”nu var eden, bu “hiçlik istenci”dir, bir kez daha asla istememe istencidir ve ortaya çıkışı, bizzat modernitenin eli kulağında ölümünü ifade ediyordur.

Öyleyse, “hiçlik istenci”nin insana musallat olan hayaleti, istencin gelişigüzelliğini olanaklı kılmak (ve hatta teşvik etmek) için tasarlanmış bütün ölçütleri bünyesinde barındıran ciddi bir tehdidi gün yüzüne çıkarır. İnsan istenci dışsal bir

yasamanın boyunduruğuna tahammül edemeyecek kadar zayıf düştüğü için, bazı siyaset düşünürleri, iradenin kendisini gelişigüzel biçimde bağladığı nesnelerin oklokratik çoğulluğuna methiyeler düzüyorlar şimdilerde. Geç modernite koşullarında, her bir iradeyi kendi şahsi amacını tayin etme göreviyle yetkilendirmek ve böylelikle yasa koyucunun kanunlaştırıcı rolünü bertaraf etmek yaygınlaşmaya başlamış olsa da, söz konusu görev göze batacak şekilde isabetsizdir. Her bir irade kendi gafil eğilimleriyle baş başa bırakıldığı ve yasa koyucular sürdürülebilir bir hedef belirleyip uygulamaya geçirmede başarısızlığa uğradığı takdirde, şu durumda insanlığın gelişimi, tabii gelişim gösterecekse eğer, yalnızca tesadüf eseri vuku bulmaya devam edecektir. Daha da önemlisi, geç modernitenin kendine özgü gereklilikleri ışığında bakılırsa, kılavuzu olmayan bir irade, nihayetinde kendisini “hiçlik istenci” olarak var edebilir. Sonuçta yasa koyucular, insanların “doğal olarak” tesadüfe eğilim gösteren tasarımlarını kendi buyruklarına aldıkları yasaları, bizzat insan iradesinin gelişigüzelliğine karşı yapmalılardır.

Nietzsche’nin kavradığı şekliyle, örnek niteliğindeki insani varlıklar, insan istencinin gelişigüzelliğinin iyileştirilmesi işinde yasa koyuculara farkında olmayarak yardımda bulunurlar. Nietzsche, insanlığın oraya buraya savrulan küçük teknesini doğrultmak için bilmeden öncü keşif görevini yerine getiren bu büyük insanları, belli aralıklarla gözüpük kılavuzlar olarak tasvir eder. Çok sayıda, muhtelif deneyler yapan ve böylece insan ruhunun sınırlarını ve şekil verilebilirliğini sınavan bu kahramanlar, iradenin gelişigüzelliğini bir bütün olarak türün avantajına dönüştürürler. Yasa koyucu, bir bütün olarak insan türünün geçtiği bu risk dolu deneylerden hareketle, pek de güçlü olmayan ruhları benzer deneylerin tehlike-

lerinden kurtarmak için istifade ettiği müşterek bir bilgelik deposu oluşturur. Nihayetinde ahlak-üstü deha, insan istencinin gelişigüzelliğini telafi etsinler diye, yasa koyuculara pek de farkında olmadan ihtiyaç duydukları bilgiyi takdim ederek vazgeçilemez bir siyasi faaliyette bulunur.

Bu sayede Nietzsche, insanlığın geleceği adına tazelenmiş bir güven duygusuna gerçeklik kazandıran bu örnek niteliğindeki insanların yaratılması amacıyla, hem genel hem de özel bir teminat öne sürer. Zerdüřt'ün o en büyük korkusunun, başını sallayıp yüzleşmeyi reddeden "son insan"ın (ZP 5) o uyuşuk saltanatının, daha meşum bir tehlike tarafından gölgede bırakıldığını hâlihazırda fark etmiştir: Dionysosçu tüketimin o nihai, kıyametvari çılgınlığında kendi yok oluşunu organize eden insanlığa ait "hiçlik istenci"nin zuhur edişi. Her ne kadar insani irade ačíısından kalıcı bir nesnenin yasalastırılması genel anlamıyla en yüksek öncelik olmaya devam etse de, Nietzsche söz konusu görevi "geleceğin filozofları"na bırakır. Kendi şahsi görevi, yeni komutanlar ve yasa koyucular olay yerine varana dek, nesli tükenmekte olan iradeyi himaye altına almaktır.

Neredeyse "irade"nin her çeşit kuruluşunu "hiçlik istenci" karşısında tercih edilebilir kılma riskini üzerine alan Nietzsche, sakatlanmış iradeye uygun yeni nesneleri bu daha mütevazı amaç doğrultusunda deneye tabi tutar. Dolayısıyla kurtuluş ya da devrim siyasetinden ziyade, bir tür direniş siyasetini savunur. İnsanlığa faydalı kalıcı bir nesnenin ya da ereğin yasallık kazanması işine katkıda bulunmayı umut etse bile, iradenin putların alacakaranlığında hayatta kalmasına öncülük etmekten daha fazlasını yapamaz.

Hristiyan Ahlakının Kullanımı ve Kötüye Kullanımı

Nietzsche, vicdan azabının yarattığı varoluşsal ıstırabı dindirmek adına hiçbir şey yapmaz; yapma eğilimi de göstermez. Tahayyül ettiği “en yüksek bireyler” salt vicdan azabının yarattığı ıstıraba göğüs germekle kalmayacak, aynı zamanda Yaşamın bir başka baştan çıkarıcılığı olarak bağırlarına basacaklardır onu. Dolayısıyla Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliği kendi anlamsız varoluşları için hiçbir dışsal, metafizik gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan insanların (muhtemel) yaratılmasından daha azını hedeflemez. Nihayetinde, vicdan azabının başat Hristiyan yorumunun beraberinde getirdiği artı ıstırabı (ya da suçluluğu) dindirmeyi ve en sonunda ortadan kaldırmayı amaçlar.

Nietzsche, Hristiyan ahlakının kendi kendini aşması (*self-overcoming*) ile istencin hayatta kalışını birbiriyle ilişkilendirir ki bunun aynı zamanda kendi namına en çok sahiplendiği görev olduğunu da ileri sürer (D P4). Bu görevin öz-düşünümsel doğası, Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğini idrak etmek açısından can alıcıdır, çünkü onun “en yüksek bireyler” tasavvuru, Hristiyan ahlakının disiplini altında kusursuzlaştırılmış birtakım güçleri ve yetileri fiilen birleştirir. Ne de olsa, Nietzsche’nin o keskin simasıyla Hristiyanlık sonrası geleceğin bir işaretini gözüne kestirdiği “en yüksek birey”in kısa süreliğine, tesadüfen ortaya çıkışı, Hristiyan ahlakının himayesi altındaydı:

Yalnızca kendine benzeyen, geleneğin ahlakının elinden bir kez daha kaçıp kurtulmuş, “ahlak-üstü” özerk bireyi (“özerk” ile “ahlaki” olan birbirini dışlar çünkü); kısacası, kendine ait, uzun zamanlı ve bağımsız bir istencin vaatle bulunabilme hakkına sahip insanı -(GM II: 2).

Böylece Nietzsche, ahlakın kendi kendini aşması ile kendi geleceklerini teminat altına alan ve yalnızca kendilerine olan borçlarını kabul eden (ve bu borcu geri ödeyen) bireylerin “yetiştirilmesi”ni birbiriyle irtibatlandırır (GM II 2). Hristiyanlık bu türden bireylerin yaratılmasını olanaklı kılmıştır ve bu bireyler de, Hristiyan ahlakını ve bu ahlakın telafisi olmayan suçluluğa yaptığı vurguyu sırası gelince ortadan kaldıracaklardır.

Nietzsche pek insanca olan tarafımızın aşkınlığından ziyade tamamen erdirilmesini tahayyül ettiği için, onun mü-kemmeliyetçiliği insan denen hayvanın borçluluğunu aklamayı değil, bu borçluluktan istifade etmeyi amaçlar. Tanrının ölümü (Feuerbach’ın *izniyle*) insanların bütün borcunu ortadan kaldırmaz, daha çok birtakım olağanüstü durumlarda, “en yüksek bireyler”in borçların tanımlanması ve ödenmesi hususunda eksiksiz bir sorumluluk almasını olanaklı kılabilir. Nasıl Kantçı özerklik ahlak yasasının kendisinden değil de, ahlak yasasının dayattığı *kısıtlamadan* ileri geliyorsa, benzer şekilde Nietzscheci “en yüksek” bireyler düşüncesi de, *per se* (“kendi başına”, ç.n.) borçluluğun bağışlanmasını değil de, yalnızca kişisel borçluluğun kısıtlanmasını vaat eder.⁷ Demek ki Nietzsche’nin öngördüğü en yüksek bireyler, Hristiyan ahlakının kendi kendini aşmasının bir alametidir: bu bireyler de borçludur, ama yalnızca kendilerine. Öyleyse en yüksek bireyler *aynı zamanda* alacaklılardır da, çünkü kendi şahsi “suç”larına kefil olurlar. Doğal hayvandan insan denen hayvana geçiş, insanoğlu bir tasarım meselesi olarak bu en yüksek bireyleri yaratma hünerini gösterdiği vakit tamamen erecektir. İşte Nietzsche kendi olgun, Zerdüşt-sonrası dönemine ait politik düşüncesini bu amaca hasretmiştir.

Meselenin bu kendine özgü formülasyonunu Cavell’a borçluyum, s. 58-59.

Bununla birlikte, tüm coşkusuna rağmen, egemen bireylerin kültürel üretimi, Nietzsche'nin kendi çağıının tasarrufunda bulunan kaynakların tükendiği gerçeğiyle öylece bağdaşmaz. Aydınlanmanın gururu olan ve modernitenin adını "birey" koyduğu şey, "ahlak sahibi bir lapacı"dan, kültürün taleplerini içselleştirmiş ve nihayetinde, kendi kendisini yasal kılan bir özgürlük yanılsaması altında eylemde bulunan evcil bir hayvandan ibarettir. "*Vaatte bulunma hakkını*" elinde bulunduran "en yüksek bireyler" bile, o "nadide özgürlük"lerini vicdanlarına borçludur ki Nietzsche bunun, bizzat toplumsal bakımdan cebren dayatılan bir yaderkliğin yerleşik kılınması (*implant*) durumu olduğunu ortaya koyar (GM 2: 2). Bireyin borçları ile yükümlülüklerini hesaba katmaktan sorumlu, son derece ihtiyatlı bir minyatür cüce olan vicdan, gerçek egemenliğin önündeki nihai ve en tehditkâr engeli temsil eder.

Nietzsche, vaatte bulunma hakkının kişisel egemenliğin yeterli bir kanıtı olduğu fikrine kıs kıs güler, çünkü vicdanı toplumsal olarak dayatılan cezalandırıcı ve hapsedici pratiklerin belleği güçlendiren, içselleştirilmiş bir damıtılması olarak anlar. Soylu barbar ile sarışın canavar dayanıklı kafeslere ve aralıksız bir dışsal gözetime ihtiyaç duyarken, "vicdan sahibi adamlar" kendilerini denetim altında tutacak kadar yumuşak başlıdırlar. Kerameti kendinden menkul bir ahlaksız ve Deccal olarak Nietzsche'nin kendisi bile, şahsını "eski moda ve atalarına saygılı görmesini" olanaklı kılan şu "saygıdeğer uzun kuyruklu saç örgüsü"nü takmayı sürdürür (BGE 214). Gerçek, ahlak-üstü egemenliğe en yakın diye bildiğimiz şey, borcunu ödeyen, vaatte bulunan, toplumsal sözleşmenin başlangıcına konumlanmış yaratıcısı değildir; bilakis, varoluşsal ıstırapın bütün bir yükünü tek başına omuzlayan o suçlu ve vicdandan yoksun canavardır. Bu nedenle Nietzsche, bu "suçlu tipini",

“elverişsiz koşullardaki güçlü insan, hasta edilmiş güçlü bir insan tipi” olarak tasvir eder (TI IX: 45).

Hıristiyanlığın etkisi altındaki Batı uygarlığının kurumları, Nietzsche’nin “evcilleştirme ahlakı” adını verdiği şeyi yürürlüğe koymuşlardır çoğu zaman (TI VII: 45). Benliği kurmaya ilişkin toplumsal pratikler, “toplumun dışladığı erdemlere” sahip olan bireyleri hasta etmeyi (ve böylelikle evcilleştirmeyi) başarmıştır. Haliyle vicdan bireylerin içselleştirilmiş normlardan uzaklaşmasını engellerken, modernitenin kurumları tam da çiçeklenmeyi başaran bu olağandışı, egzotik bitkileri tecrit edip ortadan kaldırmaktadır. Gelgelelim, eşine az rastlanır bir durum söz konusudur: “Bir insanın toplumdan daha güçlü çıktığı örnekler vardır: Korsikalı Napolyon en ünlü örneğidir bunun” (TI IX: 45).

Öyleyse Napolyon, Nietzsche’nin hakiki egemenlik dediği şeyin bilinene en yakın örneğini temsil eder, zira Napolyon gelenek ya da vicdan tarafından kısıtlanmadan yasa koyuculuk görevini (nispeten) yerine getirmiştir. Haliyle Nietzsche, “yukarıya, o yüksek, özgür korkunç doğaya ve doğallığa, büyük görevlerle oynayan, *oynayabilen* bir *yükseliş*” (TI IX 48) olarak tanımladığı Napolyon’u “Doğaya yapılan bir geri dönüş” olarak tarif eder. Nasıl Hıristiyanlığın ehlileştirici disiplinleri ahlaksız suçlunun şu Doğaya geri dönen Napolyon’un şahsında belirmesini kazara mümkün kıldıysa, aynı şekilde “geleceğin filozofları” da, Hıristiyan ahlakının kendine özgü pratiklerini benimseyip hayata geçirerek günün birinde egemen bireyler yetiştirebilirler. Bununla birlikte Nietzsche, nomotetik halefleri ortaya çıkana dek, “hiçlik istenci”nin yok oluşunu ötelemekte başarılı olabilecek, sınanmamış birtakım irade oluşumlarını deneye tabi tutmak için, modernitenin çöküşünden istifade edecektir.

Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği, onun o esrarengiz *Übermensch* ya da "üstinsan" kavrayışında en üstün mertebesine ulaşır. Meseleyle ilgili metinsel kanıtlar bu zorlu öğretinin istisnai herhangi bir yorumunu otorite kılmak açısından adeta pek yüzeysel olsa da, *Übermensch* kavramı, en iyi şekilde Nietzsche'nin kahramanvari bireylere ve "daha yüksek insanlığa" beslediği kalıcı hayranlık bağlamında anlaşılabilir. Bu nedenle Nietzsche, *Übermensch*'i insani mükemmelliğin aşkınlığından ziyade, cisimleşmesi olarak kavrar. *Übermensch*, insani mükemmelliğin sınırlarını fiilen geliştiren herhangi bir insandır.

Nietzsche, en mükemmel insanların yetiştirilmesi meselesini koyutladıktan hemen sonra, bu "yüksek tipi", "bir bütün olarak insanlıkla ilişkisine bir tür *Übermensch* sıfatıyla" (AC 4) vekâlet eden insanlar olarak açıklar. Demek ki siyasetin görevi, "bir bütün olarak insanlıkla ilişkisine" örnek niteliğindeki insanlar sıfatıyla vekâlet eden bireylerin yaratılmasıdır. Bu yüzden, *Übermensch*'in yaratılması, insanlığın gelişimine katkıda bulunur, çünkü *Übermensch* başkaca bireylerin cesaret ve ilham alabileceği bir tinin mükemmelliğini somutlaştırır. Nietzsche, *Übermensch*⁸ öğretisini çevreleyen o popüler mitolojinin büyük bir kısmını ortadan kaldıran bir açıklamada, sözlerine derhal şunları ekler:

Böylesi şanslı, büyük başarı örnekleri her zaman olanaklı olmuştur, belki de hep olacaktır. Hatta bütün bir soy, bir kavim ya da bir halk, bazı durumlarda böylesi "mutlu tesadüfler" [*treffer*] ortaya koyabilir. (AC 4).

⁸ Örneğin Alasdair MacIntyre şu hükme varıyor: "*Übermensch*... After Virtue (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), s. 22.

Normalde Nietzsche'nin yapıtlarından tek bir paragrafı ayrıcalıklı kılmanın güvenilir bir tarafı olmasa da, *Übermensch*'i ele alan bu kısa tartışma, bana birkaç nedenden dolayı belirleyiciymiş gibi görünüyor. *Übermensch* öğretisi, her şeyden önce, doğrudan Zerdüş'te aittir. Nietzsche'nin kendisi, Zerdüş'te hâricinde, yalnızca birkaç pasajda *Übermensch*'ten bahseder ki bu pasajların büyük bir kısmı onun politik düşüncesine doğrudan ışık tutmaz. Aslına bakılırsa, Zerdüş'ün evrim halindeki *Übermensch* öğretisi, çoğu zaman Nietzsche'nin *The Antichrist(ian)*'da (Deccal) sunduğu izahtan kayda değer biçimde sapar ve Zerdüş'ün kendisine emanet edilen öğretileri eksiksiz şekilde kavrayamadığına inanmak için elimizde makul gerekçeler vardır.⁹ Zerdüş, bilhassa *Bildungsgang*'ın I. ve II. Bölümleri boyunca kalın kafalı dinleyicileri kötülüğe teşvik ettiği esnada, eksiksiz ya da mükemmelden ziyade, kendisinden ikna bekleyen insan "kıvrıntıları ve kolları" arasında dolaşıp duran, sistematik biçimde aşkın bir varlık olarak takdim edilir (Z II: 20). Bu yüzden, moderniteye beslediği o müthiş hıncın, açık biçimde reddettiği belirli bir içerik ve kararlılıkla *Übermensch* öğretisini sarıp sarmalamasını olanaklı kılarak, düzenli aralıklarla idealizme kayar Nietzsche. Zerdüş, Nietzsche'nin öğretilerinin içinden çıkılmaz labirentleri arasında kıymetli bir rehberdir, fakat eleştirel bir incelemeye tabi tutulması da gerekir. Nietzsche'nin *Übermensch* izahını Zerdüş'ün parabolik öğretisiyle karıştırmaz ya da bir araya getirmesek iyi ederiz.

Yaptığı gezintileri boyunca Zerdüş'ün ve öğretilerinin gelişimine dair son derece besleyici bir izah için bkz. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching* (New Haven: Yale University Press, 1986). Zerdüş'ün güvenilirliği meselesini kendi makalemde ele alıyorum ben de; "Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's *Zarathustra* as Political Irony," *Political Theory*, vol. 16, no. 2, May 1988, s. 257–280.

İkincisi, *Deccal*'deki veciz ifadeler, Nietzsche'nin *Übermensch* kavrayışının en eksiksiz biçimde gelişmiş yegâne anlatımını barındırır bünyesinde. Zerdüşt'ün o müphem öğretisinin tersine, Nietzsche'nin *Deccal*'de sunduğu *Übermensch* taslağı, örnek niteliğindeki insanların politik rolüne ilişkin yürüttüğü şu daha aşına olduğumuz tartışmalarla tutarlıdır (ve bariz bir şekilde bağlantılıdır). Görünüşe bakılırsa *Übermensch* kavramını kullandığı nadir durumlarda, Nietzsche'nin aklında daha düzenli aralıklarla göndermede bulunduğu "yüksek insanlık" timsallerinin en üstün mertebeye yerleştirilmesi vardır. Her ne kadar belirli bağlamlarda *Übermensch* ile bu "yüksek insanlık"¹⁰ arasında ayırma gitmek can alıcı olsa da, Nietzsche'nin düşünsel ekonomisi dâhilinde her iki kavramı belirli bir süreklilik içerisinde ele almamız akla yatkındır. Gerçekte, *Übermensch* ile şu "yüksek insanlık"ın diğer tanıdık türleri arasındaki göze çarpan biricik fark şudur: *Übermensch*'in ortaya çıkışı, pek insanca olan tarafı mükemmelleştirme görevini üstlenen yasa koyucuların ve komutanların iradesiyle belirlenmektedir.

Üçüncüsü, Nietzsche'nin "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nin bir anlatımı olarak *Deccal*'e yüklediği politik anlam, bu kısacık *Übermensch* taslağını daha bir ön plana çıkarıyordu. Nietzsche kendi *Übermensch* kavrayışının büyük

Pek çok akademisyen *Übermensch* ile "daha yüksek insanlık" arasında faydalı bir ayrım yapar. Örneğin bkz. Richard Schacht, *Nietzsche* (London: Routledge, 1983), s. 339; Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 122. Benzer şekilde Wolfgang Müller-Lauter, *Übermensch*'in "yüksek insanlık"ın "en yüce örneği"ni temsil ettiğini öne sürer, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin: de Gruyter, 1971), s. 127; karşılaştırmalı olarak bkz. Schacht, s. 482.

ölçüde yanlış anlaşıldığının bir hayli farkındadır (EH III: 1)¹¹ ve gerçekleştirdiği yeniden değerlendirmenin politik kaderinin kısmen *Übermensch* ile ilgili yorumlarının alımlanmasına bağlı olduğunu bilmektedir. Nitekim *Deccal* -en azından kimi okurları için- *Übermensch* kavramının şu eli kulağında yeniden değerlendirme hadisesiyle ilişkisini berraklaştırması için bir fırsat verir ona.¹² *Übermensch* kavramının yanıltıcı çağrışımlarından bazılarını savuşturmaya girişen Nietzsche, kendisini Zerdüş'tün öğretisini çarpıtan idealizmden bariz biçimde uzaklaştırdığı Zerdüş-sonrası denemelerinde bu kavramı hayli ihtiyatlı şekilde kullanır (EH III: 1).

Nietzsche, kendi okurlarını, ahlaki bir ideal olarak *Übermensch*'e getirdikleri popüler yorumun yanlışlığını gösterme konusunda bilhassa istekliymiş gibi görünür, zira "idealizm" in tüm biçimlerini, savunuculuğunu yaptığı "gerçekçilik" in zıddı olarak görmektedir:

"Üstinsan" sözcüğü... hemen hemen her yerde tam bir bölnlükle Zerdüş'tün kişiliğinde sahnelenen değerlerin tersiymiş gibi anla-

Nietzsche, 20 Ekim 1888 tarihinde Malwida von Meysenbug'a gönderdiği bir mektupta, *Übermensch*'in, Cesare Borgia tarafından somutlaştırılan tipe, İsa'nın somutlaştırdığı tipten "yüz kat daha fazla benzeyen" bir insan tipi olduğunu söyler. *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli and M. Montinari (Berlin: de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986), vol. 8, #1135, s. 458.

- ¹² Nietzsche, kendi "yazgı"sını açıkladığı esnada, öğretilerinin daha fazla yanlış anlaşılmasından duyduğu korkuyu itiraf eder: "Günün birinde beni ermişler katına koyacaklar diye ödüm kopuyor: Anlıyorsunuz ya, bu kitabı önceden çıkarıyorum ki, ileride benim adıma ahmaklıklar yapmasınlar" (EH XIV 1). Burada bahsedilen "önceki" kitap, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'nun alımlanışı sansür ve yargı kararıyla toplatma ihtimalini yeterince azaltana kadar saklamaya niyetli olduğu *Deccal*'in kamuya sunulmasına göndermede bulunuyor.

şıldı -yani, daha yüksek bir insan türünün “idealist” örneği olarak, bir yarı “ermiş”, bir yarı “deha” olarak anlaşıldı. (EH III: 1)

1888’den itibaren kaleme aldığı bütün yazılarında gündeme getirilen gerçekçiliğe dönük bu bağlılık, yalnızca Nietzsche’nin *Übermensch*’e dair veciz ifadelerine hükmetmekle kalmaz, aynı zamanda *übermenschlich* tipinin kendine özgü başarılarını da dışavurur:

Onun tasarladığı türden insan...gerçeği nasılsa öyle anlar: bunu gerçek kılacak güçtedir, gerçeklikten yabancılaşmamış, ondan kopmamıştır, aksine gerçekliğin ta kendisidir ve gerçeklikle iş başında olan en korkunç, en problemlili yanı temsil eder –ve insan ancak bu şekilde büyüklüğe erişebilir. (EH XIV: 5).

Übermensch basitçe bir başka ahlaki ideal değildir; aksine somut, ampirik bir tip [*Typus*] ya da karakterdir [*Art*].¹³ İdeal bir tip, Nietzsche’ye göre “gerçeklikten bir kaçış”, somut örneklerle desteklenmiş olsun ya da olmasın, her halükârda gerçekliğin itham edilişini beraberinde getiren teorik bir inşa ileri sürer (EH III: I; XIV: 3). Nitekim Nietzsche, idealizmin düşmanı sıfatıyla şunu savunur:

İnsanı haklı kılan onun gerçekliğidir -onu sonsuza dek haklı çıkaracaktır. Yalnızca arzulanan, düşlenen, bir yalan olarak söylenen herhangi bir insanla, herhangi bir mükemmel insanla kıyaslandığında, gerçek insan ondan ne kadar değerlidir acaba? (TI IX: 32)

¹³ *Übermensch*’in “ideal bir tip” oluşturduğu şeklindeki yorumun ihtiyatlı bir eleştirisi için bkz. Bernd Magnus, “Perfectibility and Attitude in Nietzsche’s *Übermensch*,” *The Review of Metaphysics*, vol. 36, March 1983, s. 633–659.

Nietzsche, Zerdüşt o arzu edilmeyen idealizme kaymasın diye, basitçe "Parsifal yerine bir Cesare Borgia aramızda gerektiği" (EH III: 1) fikrini ortaya atıp, *übermenschlich* tipine öncülük edebilecek herhangi bir belirlenim ya da bu tipin karakteristik özelliklerini sunmaktan imtina eder. "'Çağdaş' insanların, 'iyi' insanların, Hristiyanların ve öbür nihilistlerin" karşısını temsil eden *Übermensch* kavramının "bir tür üstün başarı"yı (EH III: 1) ifade ettiğini belirtir.

Demek ki Nietzsche açısından *Übermensch*, ancak fiilen varlığa gelen en yüksek insan tiplerinin ampirik bir incelenmesi sayesinde idrak edilebilecek, (kusursuz biçimde olmasa da) ziyadesiyle "kesif" bir ahlaki kavram olarak iş görür. Hiçbir *Übermenschlichkeit* kuramı ya da izahı sunmaz Nietzsche; kavrama iliştiirdiği anlamı nakledebilsin diye, neredeyse münhasıran somut örneklere -mesela, Cesare Borgia- yaslanır. Nietzsche'nin öncülünü takip edersek, *übermenschlich* tipinin işlevsel veya formel bir tanımından avantajlı bir biçimde istifade edebiliriz. *Übermenschen*, sahip oldukları ahlaki ya da estetik vasıflar her ne olursa olsun, herhangi bir kültürün ya da çağın "üstün başarıları"nı somutlaştıran bireylerdir basitçe.

Nietzsche, *Übermenschen*'in insanlık tarihi boyunca var olduğunu ima ederek, açık açık "böylesi şanslı, büyük başarı örnekleri her zaman olanaklı olmuştur, belki de hep olacaktır" (AC 4) iddiasında bulunur. Yapıtlarına duyulan geçici bir aşinalık bile, Nietzsche'nin aklındaki örnek niteliğinde tarihsel şahsiyetlerin oldukça etkileyici bir listesini sunar zaten: Caesar, Pilate, Cesare Borgia, Napoleon, Goethe, Frederick II ve diğerleri. Keza Nietzsche, bu türden üstün nitelikli insanların "belki de her daim ortaya çıkabileceğine" dair umudunu söze döker ki bu onun, geç modernitede bile *Übermenschen* ile karşı karşıya gelmeyi ümit ettiğı ya da etmesi gerektiğı anlamına

gelir. Her ne kadar moderniteye dönük horgörüsü kendi çağının yaratıcı güçlerine ilişkin kuşkuculuğunu arttırsa da, Zerdüşt-sonrası politik tefekkürlerinde, sanki günün birinde bu alacakaranlıktan böylesi örnek niteliğinde şahsiyetler ortaya çıkacakmış gibi yol alır kesinlikle; aralıksız şekilde mükemmeliyetçiliği savunmasının başka türlü pek bir anlamı kalmayacaktır. Gerçekte de Nietzsche, bahsedilen *übermenschlich* tiplerini tam anlamıyla “talihli tesadüfler” olarak tarif eder, zira insanoğlunun kendi öz enerjilerini yönlendirdiği ereğin geliştirilmesini somutlaştıranlar bu tiplerdir.

Nietzsche bu tipleri, insanlıktan bağımsız olmaktan ziyade, “bir bütün olarak insanlıkla ilişkisine bir tür *Übermensch* sıfatıyla” (AC 4) vekâlet eden insanlar diye tarif eder. Bu tarif, *Übermensch*’in mutlak veya ideal kavramlarla tanımlanmasına karşı çıkmakla kalmaz; aynı zamanda *Übermenschen* ile “bir bütün olarak insanlık” arasında varlığını sürdüren ilişkiye çeker dikkatlerimizi.¹⁴ Aslına bakılırsa, bu *übermenschlich* tipleri, kendilerini yaratan toplulukların ahlaki yaşamına tamamen yabancılaşmış ve “bir bütün olarak insanlık”tan bağımsız kimseler olsalardı, o vakit insanlığın aralıksız gelişiminde oynayabilecekleri herhangi bir rol de olamazdı. Nietzsche’nin benimsediği mükemmeliyetçiliğin o ayırt edici ahlaki içeriği, bahsi geçen (gerçekte benzersiz) ilişkiler alanı içerisinde yer alır. Keza bu ilişkilere gösterdiği dikkat, *Übermensch*’i insanlığın aşkınlığından çok, mükemmelliğinin kurucusu olarak kavradığını da göstermektedir.

Nietzsche, kariyerinin Zerdüşt-sonrasına denk gelen evresi boyunca, nispeten genişlik kazanmış bir yaşamsal güç ve

¹⁴ Nietzsche *Übermensch*’i, “Zerdüşt’ün arzu ettiği insan tipi” olarak, “nispeten insanüstü [*übermenschlicher*] bir tip” olarak, bir kez daha ilişkisel kavramlar aracılığıyla tanımlar (EH XIV 5).

duygulanımsal anlatım yelpazesi ile karakterize ettiği “deha”yı, tam anlamıyla ekonomik bir tip olarak tasvir eder:

Deha, amelinde ve eyleminde, ister istemez savurgandır; kendini ne kadar tüketirse, o kadar büyüktür. Kendini koruma içgüdüsünden feragat etmiştir bir bakıma; taşkın güçlerin ezici baskısı, kendini korumayı ve özen göstermeyi yasaklamıştır ona. (TI IX 44)

Öyleyse, bireyler ile tipler arasındaki sıralama düzeni, bireyin istifleyip tüketmeye gücünün yeteceği, nispeten aşırı bir duygulanım kapasitesinin sınırı tarafından belirlenir. Bu sayede Nietzsche, istifleme ve tüketime yarayan nispi bir *übermenschlich* kapasitesini elinde bulunduran, ekonomik bir tip olarak büyük şahsiyetlerin biçimsel bir izahını sunar. “Aşırı istenç zengini insan...en büyük insan olabilecek. Tam da buna büyüklük denecek: bütün olduğu kadar çok yönlü, eksiksiz olduğu kadar geniş olabilmeye” (BGE 212). Demek ki Nietzsche, *Übermensch* tipinin bu ekonomik tarifini, “her ikisi de, sözcüğün en geniş anlamıyla alındığında, ya *dölleyen* ya da *hayat veren* bir varlık” olarak tanımladığı deha ile tamamen erdirir. Daha sonradan teferruatlı bir biçimde göreceğimiz gibi, tam da kültürün katalizörü olarak kendilerini har vurup harman savurma gücünü tek başlarına ellerinde bulundurduklarından, Nietzsche insanlığın geleceğini bahsedilen *übermenschlich* tiplerine emanet eder; bu yaratıcı görevi yerine getirebilmeleri için, etraflarını çepeçevre kuşatan insanlıktan hiç olmazsa nispeten daha büyük olmaları gerekir.

Aslında etik yaşamı ve ahlaki gelişimi olanaklı kılan, tam da örnek niteliğindeki insanlar ile “bir bütün olarak insanlık” arasındaki ilişkilerdir. *Übermenschlich* tipleri etrafında ortaya çıkan ahlaki yaşam, ne evrensel bir ahlaki topluluğu, ne de

yasamanın rasyonel ilkeleri üzerine inşa edilmiş bir topluluğu yahut Nietzsche'nin liberal eleştirmenlerinin gönlünü alacak ölçüde kapsayıcı bir topluluğu ayakta tutabilir; fakat gelişim gösteren, tamamıyla kendine özgü ahlaki uygulamaya geçiren bir topluluğu her şeye rağmen ayakta tutar. Sonradan çok daha belirgin bir şekilde kavrayacağımız gibi, *Übermensch*'in kurucu işçileri, müşterek bir estetik duyarlılığı paylaşan, fikir ayrılığı ve rekabet aracılığıyla birbirlerini karşılıklı olarak geliştiren, o kendine özgü Nietzscheci anlamıyla yoldaşlardan ve yarenlerden meydana gelen bir topluluktur.¹⁵

Nietzsche, hâlihazırda görmüş olduğumuz gibi, bu tür örneklerden oluşan bütün toplulukların -"aileler", "kabileler", "halklar"- olanaklı olduğunu ileri sürer (AC 4). Kendisini bütün geleneklerden, bütün topluluklardan ve paylaşılan bütün değer göstergelerinden kasıtlı olarak uzak tutan otarşik bir göçebe olarak *Übermensch*'in o popüler karikatürüne ters düşer.¹⁶ Dolayısıyla Nietzsche'nin *Übermensch*'i ahlaki topluluğa yabancı bir tür iğrençlik ya da canavarlık olarak tahayyül etti-

¹⁵ *Übermensch*'in kurucu işçilerine ilişkin şahsi yorumum, David Owen'in (Nietzsche, *Politics and Modernity* (London: Sage, 1995), özellikle s. 132-154) "agonizm" tartışmasına ve bu tartışmanın *virtü*'nun (erdem, ç.n.) gelişimine yaptığı katkının kapasitesine ve William Connolly'nin (*Identity/Difference* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), s. 184-197) Nietzsche'den ilham alan "agonistik demokrasi" izahına çok şey borçludur.

¹⁶ Örneğin MacIntyre *Übermensch*'i şöyle tarif eder: "Kendini aşan insan, kendi iyisini, o güne kadar var olan toplumsal dünyada hiçbir yerde var bulamaz, ancak kendisinin yeni yasasını ve yeni erdemler listesini dikte ettiği dikte ettiği kendi beni içinde bulabilir... Böyle olduğu içindir ki, büyük insan, paylaşılan standartlar, erdemler ve iyilere göre düzenlenmiş ilişkilere giremez; o onun sahip olduğu tek otoritedir ve ötekilerle olan ilişkisi de bu otoritenin hayata geçirilmesi olmak zorundadır" (s. 257-58). [Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 520-521.]

ğini varsaymamız gerekmiyor. Aslında, Nietzsche *Übermensch*'i, birtakım mutlak ya da ideal kavramlardan ziyade, "bir bütün olarak insanlıkla ilişkisi dâhilinde" tanımladığı için, bu örnek niteliğindeki şahsiyetlerin belirli açılardan kendi çağlarının nispi karakterini yansıtmasını da ümit edebiliriz.

Bu *übermenschlich* tiplerini, şu ahlak tanımaz dünya-tarihsel fetihçi modeline uygun olarak tasvir ettiği için sık sık eleştirilmiştir Nietzsche.¹⁷ Her ne kadar bu ahlak tanımaz canavarları romantikleştirmesi çoğu zaman çocukça ve saldırganca olsa da, Nietzsche'nin politik düşüncesinin özünü kuran bu romantizm değildir. Metinsel kanıtların da ortaya koyduğu gibi, Nietzsche, ne dünya-tarihsel ne de bilhassa canavarca olmalarını gerektiren bir politik görevi yerine getiren bu örnek niteliğindeki şahsiyetleri yalnızca insanlığın geleceğiyle alakalı somut meşruiyetleri açısından tanımlar. Komutanları, yasa koyucuları ve sevimsiz kimseleri methettiği kadar sanatçıları, şairleri ve filozofları da sık sık cömertçe metheder. Söz konusu halka ya da çağa bağlı olarak, her iki tip de, yaşam gücünün en yüksek dışavurumunu temsil edebilir.¹⁸ Esenlik dolu halklar ve çağlar, en yüksek türleri olarak dünya tarihsel komutanlar ve yasa koyucular yaratma eğilimindeyken, çöküş halinde-

Mesela J. P. Stern'e göre, Nietzsche, "vicdan rahatsızlığı ile el ele giden fanatizm ile kendini gerçekleştirmenin ve öz-oluşun koşulsuz değerine beslediği kişisel inancından ayırt etmemiz için bize hiçbir şey sunmadığının farkında değilmiş gibi görünür -yani, üstinsana beslediği inanç nedeniyle... Kendi yarattığı 'değerler'in eksiksiz biçimde gerçekleşmesine A. Hitler'den daha fazla yaklaşan kimse olmamıştır." *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 117.

Alexander Nehamas dirayetli biçimde şunu öne sürer: "Nietzsche'nin hayran olduğu karakterler... büyük ölçüde edebi ve sanatsal karakterlerdir." *Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), s. 227. [Alexander Nehamas, *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 305.]

ki halklar ve çağlar ise, temsili örnekler olarak filozoflar ve eleştirmenler yaratmaya teşnedir. Bu yüzden, bir çağın kahramanlarının bir başka çağın kahramanlarına pek az yüzeysel bir benzerlik gösterdiğini keşfettiğimiz için şaşkına dönmemize gerek yok. Nasıl ki “biz modernler”, “o ziyadesiyle savurgan ve ölümcül Rönesans çağı”na (TI IX: 37) kıyasla hayli zayıf ve elden ayaktan düşmüş görünüyorsak, aynı şekilde geç modernitenin “yüksek insanları” da, bir Cesare Borgia’nın bereketli esenliği yanında bir hayli hastalıklı ve solgun görünecektir.

Bu egzotik bitkinin Emersoncu köklerini ortaya koyduğumuz takdirde, *Übermensch*’in oynadığı o ayırt edici ahlaki rol daha bir belirginleşir. Görünüşe bakılırsa Nietzsche, Emerson’un şu kendi kişisel özgüven arayışları özelinde insan ruhunda ikamet eden mükemmelliğe dönük potansiyelleri sergileyen (ve böylelikle temsil eden) “karakteristik bireyler” kavramı uyarınca şekillendirir *Übermensch*’i.¹⁹ Bu karakteristik bireyler, somutlaşmış pratikleri sayesinde, diğer bireylere, nihayetinde beyhude olsa bile ruhun aşkınlığa beslediği doğal özlemi “hatırlatırlar” Temsili insanlar insani olan ile tanrısal olanın, zamansal olanla ebedi olanın kesişim noktasında birden ikamet ederler ve birtakım başka insanlara bütün insanlar tarafından erişilebilir olan o “unutulmuş” mükemmellikleri temsil ederler.

Sonuç olarak, bu insanların ahlaki yaşama yaptıkları katkılar, hoşnutsuzluklarından doğan pratiklerine dayanır. İnsa-

Emerson’un denemeleri ile verdiği konferansların tamamı, “karakteristik bireyler”in örnek niteliğindeki konumuna olan bağlılığını ortaya koymuştur. Kısa bir özet için bkz. giriş niteliğindeki denemesi “Uses of Great Men,” in *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. IV: *Representative Men: Seven Lectures*, ed. Wallace E. Williams and Douglas Emory Wilson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), s. 1–20.

noğlunun pek çabucak kapılıp gittiği konformizm ile sıradanlığı paylayan varlıklar -“ruh ve bedende iş başında olan eleştirmenler” (BGE 210)- olma rolünü üstlenirler. Kendilerini mükemmelleştirmeye dönük arayışları, birtakım başka ruhlarda aynı özelemleri harekete geçirir ve böylelikle topluluğun ahlaki yaşamını canlandırır. Nietzsche, Emerson’a olan borcunun kapsamını (ve bunun yanında *über* ön-ekine dönük hayranlığını) aktaran ilk pasajlardan birinde, şunları kaleme alır: “[s]enin gerçek özün...senden çok çok yükseklerde [*über*] ve en azından senin normal olarak kendi benin zannettiğin şeyin üstündedir [*über*]” (SE 1). Bu Emersoncu koşutluğu tamama erdirerek, kendini mükemmelleştirme yolundaki kazanımları bireysel insan tinleri ile insanlığın birey-üstü tanrısal tini arasındaki bağıntıyı aydınlığa kavuşturan *Übermensch*’i “temsili bir birey” olarak düşünebiliriz.²⁰

Deccal’deki bu belirleyici pasajların ışığında ilerlersek, ne Zerdüş’tün o veciz iddiasını onaylamamıza, ne *Übermensch*’i uzak ve durmaksızın gerileyen²¹ bir geleceğe havale etmemize, ne *Übermensch*’i yalnızca moderniteyle²² sınırlandırmamı-

Nietzsche’nin psikolojik meselelerde Emerson’a olan borcunu konu eden şahsi değerlendirmem, Graham Parkes’e ziyadesiyle minnettardır, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), özellikle, Bölüm 4.

Gianni Vattimo şunu iddia eder: *Übermensch*, hâlihazırda *übermenschlich*’i yaratabilmiş (müstakbel) bir dünyada ortaya çıkabilir -geç modernitenin irade eseri ortaya çıkan kapasitelerini geride bırakan bir görev. Nihayetinde, Nietzsche’nin politik düşüncesinin istikameti, kısır bir döngüyü tarif ediyor olabilir: *Übermensch* kendi varlığının bir ön-koşuludur. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, trans. Cyprian Blamires and Thomas Harrison (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), s. 33-36; 55-58.

Robert Pippin “*Übermensch*’in “radikal biçimde zamansal, olumsal bir ideali” temsil ettiği kavrayışını Zerdüş’t’e atfeder: “*Übermensch* ancak geç

za, ne de onu erişilemez, tam anlamıyla düzenleyici bir ideal olarak tahayyül etmemize gerek kalır. Nietzsche'nin öğretisini Zerdüş'tün öğretilerinden ayırdığımızda, gelişim gösteren herhangi bir kültürün ahlaki yaşamının etrafında dönüp durduğu insani mükemmelleştirilebilirliğin tarihsel olarak somutlaştırılmış, tam anlamıyla erişilebilir maddi bir cisimlenişi olarak - teorik bir idealden ziyade, ampirik bir tip olarak- *Übermensch*'i somut kavramlar kullanarak güven içinde yorumlayabiliriz. Kendini "kişisel" olarak mükemmelleştirme arayışı, bir bütün olarak insan türünün gelişmesine olanak tanıyan ve böylelikle pek insanca olanın (aşkınlığından ziyade) mükemmelliğine katkıda bulunan her türden yüksek insan, *Übermensch*'tir. Demek ki *Übermensch*, soyut bir idealden çok, kendi gerçekliğine çakılıp kalmış insanlığın haklılığını somutlaştırıyordur.

Nitekim Nietzsche'nin politikanın kurucu sorusuna verdiği genel yanıt yürürlüğe koyan şey, *Übermensch*'tir: "Biz" kendini mükemmelleştirme arayışı insanlığın gelişmesine katkıda bulunan ve böylelikle kendi öz varoluşumuzu haklı çıkaran bir birey tipini yetiştirme sorumluluğunu üstlenmek zorundayız. "Biz" *Übermensch*'i, kendi tasavvur edilemez, biricik yaratımı olarak tahayyül eden politik bir rejimin kuruluşunu üstlenmek zorundayız. Aslında bu türden bir rejimin en ve tek belirgin özelliği, *Übermensch* tipinin tasarım yoluyla yaratılmasıdır. Nietzsche, insanlığın geleceğine dönük sorumluluk üstlenmeye istekli olmayı amaçlayan aşikâr eyleme eşi benzeri görülmemiş bir ehemmiyet yükler. Kahraman insanlar, ilk etapta insanlığın çoraklaşmış manzarasını yenilemek

burjuva kültürünün ideallerini karakterize eden o özgül, pratik tutarsızlığa yanıt verir." "Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra," in *Nietzsche's New Seas*, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 52.

adına, ama her zaman kayıtsız bir Doğa tarafından yaratılan “mutlu tesadüfler” olarak ortaya çıkmışlardı. Daha önceleri, politik bir rejimin birincil, kapsayıcı amacı olarak *übermenschlich* tiplerinin varlığı hiçbir zaman arzu edilmemişti.

Bununla birlikte, bu *Übermensch* yorumunun Nietzsche’nin öğretisinden kayda değer biçimde saptığını kaydetmek önemlidir. Bahsedilen *übermenschlich* tipini, herhangi bir halkın ya da çağın gerçeklik kazandırdığı en yüksek başarı olarak ortaya koyuyorum ben; oysa Nietzsche, *Übermensch* sıfatını yalnızca üstün halkların, çağların ve dolayısıyla bizzat insanlığın örnek niteliğindeki temsili şahsiyetlerine tahsis etme eğilimindedir. Şu durumda, geç modernitenin cansız, alacakaranlık kültürlerinin bile farkında olmadan kendi *übermenschlich* tiplerini üretebileceği yönündeki iddiam karşısında Nietzsche’nin tüylerinin diken diken olması tamamen olasıdır. Kuşkusuz geç modernitenin örnek niteliğindeki ahlaki timsalleri, Zerdüşt’ün kehanette bulunduğu “yıldırım” ve “aşırılık” (ZP 3) kadar, Nietzsche’nin romantik biçimde özlem duyduğu -“Tanrıyı ve hiçliği alt edecek olan” (GM II 24)- geleceğin kurtarıcı insanından da bir hayli uzaktır.

Gelgelelim, moderniteye karşı beslediği o yoğun hınç duygusu ışığında, Nietzsche’nin zaman zaman kendi öğretisinden ödün vermesi hayli mümkündür. Aslına bakılırsa, tıpkı Zerdüşt gibi Nietzsche de, *Übermensch*’i geleneksel anlamıyla kişisel terimlerle, üstün nomotetik güçlere sahip karizmatik bir birey gibi tasvir etme eğilimindedir.²³ Bu yüzden Nietzsche, kabul etmediğini ileri sürdüğü kurtarıcı ve mesihanik yo-

²³ MacIntyre ikna edici bir biçimde şunu ileri sürer: “Nietzscheci “büyük insan” kavramı da sahte bir kavramdır... Bu kavram aslında bireyciliğin kendi sonuçlarından kurtulmak için yaptığı son girişimi ifade eder.” *After Virtue*, s. 259.

rumlara kendiliğinden uygun düşen bir faillik modelini tercih eder. Nietzsche'nin ve Zerdüş'tün *Übermensch* hakkındaki beyanlarını harfi harfine almaktansa, bunun yerine, bu çetrefilli öğretiyi bir bütün olarak Nietzsche düşüncesinin ekonomisi içerisine yerleştirmeye çalışabiliriz. O halde *Übermensch*'i *per se* ("kendi başına", ç.n.) bireysel bir fail olarak değil, yaratıcı güçlerin ve dönüştürücü olanakların tarihsel bakımdan oluşturduğu özgül bir girdap olarak görebiliriz. Demek ki Nietzsche'nin *Übermensch* tasavvuru bir toplulukta, bir söylemde, geleneklerin kesişim noktasında, bir toplumsal kurumlar ağında, bir kültürel pratikler dizisinde, insan fenotipinde meydana gelen beklenmedik bir mutasyonda -hatta belki de bir siborg mekanizmasında- gerçeklik kazanabilir.

Kendi yol gösterici içgörülerini Nietzsche'ye uyguladığımız takdirde, demek ki şahsi politik özlemleri tarafından kendi politik düşüncesine empoze edilen çarpıklıkları bir şekilde telafi edebiliriz. Gerçekten de, şahsi önyargılarını süzgeçten geçirmeyi başarırırsak eğer, şu durumda Nietzsche'nin düşüncesinin bir peygamber, mesih, karizmatik lider, fatih, komutan diktatör ya da *Führer*'in zuhur edişi bağlamında tamamen ermesini beklemeye gerek yoktur. *Übermensch* basitçe, Antik Yunan'da tragedyanın doğuşuna öncülük eden koşullara benzer şekilde toplumsal, tarihsel ve maddi koşulların akla yatkın bir bileşimine göndermede bulunabilir. Sırası geldiği vakit kendi düşüncelerimi katarak süsleyeceğim bu *Übermensch* yorumu, popüler kanıtlara kıyasla (kısıtlı) mevcut metinsel kanıtlara daha bir sadık olmakla kalmaz, aynı zamanda Nietzsche'nin ahlaki öğretisine ilişkin bir yorum olarak çok daha ümit vericidir.

2

Ahlaksallığın Yaşamdaki Avantajları ve Dezavantajları

Deha, amelinde ve eyleminde, ister istemez savurgandır; kendini ne kadar tüketirse, o kadar büyüktür... Yine de, böylesi patlayıcılara çok şey borçlu olunduğu için kendilerine çok şey bağışlanmıştır; örneğin bir tür yüksek ahlak. Her şeyden önce, insan minnettarlığının bir biçimidir bu; kendi velinimetini yanlış anlamak.

Putların Alacakaranlığı, IX: 44.

Batılı ahlak geleneğine dönük iğneleyici saldırısı Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin ahlaki özünü gölgede bırakır sık sık. Bununla birlikte, Nietzsche'nin ahlak eleştirisi, tüm ahlak biçimlerine konukseverlik göstermez ve aslına bakılırsa, onun mükemmeliyetçiliğini harekete geçiren "yetiştirme ahlakı"nın serpileceği bir uzam açar. Hakikaten de, Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği, mertebelendirilmiş bir düzeni yansıtarak ahlaki toplulukların hiyerarşik örgütlenişini açığa vuran ahlaki bir çoğulculuğu muhafaza etme niyetindedir.

Nietzsche'nin Ahlaki Çoğulculuk Savunusu

Her ne kadar politik düşüncesinin tam merkezinde mükemmeliyetçilik fikri yer alsada, bu fikir Nietzsche felsefesinin anlaşılması en zor öğelerinden biri olarak kalmayı sürdürür. Çoğu zaman incelikten uzak, sarışın bir canavarın ya da barbar bir sınıfın zalim, kural tanımaz yönetimiyle sonuçlanacak öjenik bir proje sunduğunu varsayan eleştirmenler, Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğini rutin bir biçimde görmezden gelirler. Mesela John Rawls, Nietzsche'ye "asli konumu" bakımından göz önünde bulundurmaya bile değmeyen "teleolojik bir mükemmeliyetçilik" atfeder.¹ Rawls'un bu "teleolojik mükemmeliyetçilik" hakkında yaptığı en detaylı eleştirel değerlendirme, "Nietzsche'nin kimi zaman Sokrates ve Goethe gibi büyük adamların yaşantılarına yüklediği mutlak ehemmiyet, istisnaidir"² şeklindeki veciz gözlemdir. Rawls, teferuatlara girmektense, "çok daha güçlü iddialarda bulunan", fakat yine de geçerli adalet ilkelerinin kaynağı olarak görmeyi geri çevirdiği, "daha ılımlı bir mükemmeliyetçilik öğretisi"nin meziyetlerini ele alarak devam eder.³

Rawls'un verdiği yanıt, Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin ahlaki iddialarını kestirmeden reddetmesi bakımından, tipik bir yanıttır. Tıpkı Rawls gibi pek çok okur da, Nietzsche'nin politik düşüncesinin fiilen hiçbir ahlaki içeriğe sahip olmadığı sonucuna varır. Kendi mükemmeliyetçiliğinin etrafını kuşatan yanlış anlamaların pek çoğundan sorumlu olan, Nietzsche'nin ta kendisidir, zira kendisini *simpliciter* ("basitçe", ç.n.) taviz

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 325. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınları, Ankara, 2020.

² a.g.y.

a.g.y.

vermez bir ahlak düşmanı takdim eder genellikle. Nietzsche kendisini bir “ahlaksız” olarak resmeder ve bu soylu ırkın “ilk örneği” olduğu için kendisini tebrik eder (EH XIV: 6). Aşağıdaki “ahlak tarifi”, onun o retorik aşırılıklarının eksiksiz bir temsilcisidir:

Ahlak, dekadansların kişisel mizaçları, gizliden gizliye yaşamdan öç alma dürtüsüyle ve bunun başarılmasıyla doludur. (EH XIV: 7)

Bu kısa ve öz tartışma hattını sürdüren Nietzsche, şu özlü vecizeyi öne sürer: “Kan emicilik olarak ahlak” (EH XIV: 8).

Gelgelelim ahlaki teşebbüs, Nietzsche’nin bilhassa desteklediği geniş kapsamlı bir tarihsel perspektiften bakıldığı zaman, onun mükemmel biçimde maskesini düşürdüğü evrensel reçetelerden ve metafizik kurgulardan çok daha fazlasını kapsar. Aslına bakılırsa, Nietzsche kendi okurlarına, karşı çıktığı ahlak tipinin, birtakım olası ahlak anlayışlarından yalnızca biri olduğunu belli aralıklarla anımsatır:

Ahlak, günümüz Avrupası’nda, bir sürü hayvanının ahlakıdır; bir başka deyişle, ahlakı kavradığımız haliyle, olanaklı olan ya da olması gereken başka pek çok türde ahlakın, hepsinden evvel de yüksek ahlakın yanı sıra, öncesinde ve sonrasında, bir tür katıksız insan ahlakıdır. Ama bu ahlak, bu tür bir “olanaklılığa” karşı, bu tür bir “gerekliliğe” karşı var gücüyle savunur kendini: “Ben” diyor, dik kafalı ve acımasız bir biçime, “ahlakın ta kendisiyim, benden başka hiçbir şey ahlak falan değildir.” (BGE 202)

Ahlaki monizmin söz konusu eleştirisini bir sonraki yapıtı *Ahlakın Soykütüğü*’nde de sürdüren Nietzsche, çağdaş ahlakın, ileri sürdüğü evrensellik iddialarına rağmen, aslında yalnızca mantıksal ve tarihsel bakımdan öncelikli olan bir “soylu” ah-

lakinin hegemonyasına yanıt olarak ortaya çıkan bir “köle” ahlakından miras kaldığını belirtir. Demek ki Nietzsche’nin deşifre etmeyi (GM P: 7) amaçladığı o “hiyeroglif benzeri uzun bir belge”de şifrelenmiş halde bulunan ahlakın tarihi, her yerde hazır ve nazır bulunan şu “sürü hayvanının ahlakı” da dâhil olmak üzere, ahlaki yaşamın yargıcı sıfatıyla ortaya çıkan seçkin, monistik bir imtiyaza sahip olduğunu iddia eden herhangi bir ahlak iddiasıyla çelişmektedir. Nietzsche, *Soykütük*’teki “eleştirisi”nde, “ahlakta meydana gelen köle isyanını” açık açık “Hıristiyanlığın *hınç* ruhundan doğuşu” ile bir tutar (EH XI).

Öyleyse Nietzsche, ahlaki teşebbüsün kendisini reddetmekten ziyade, yegâne olduğunu ileri süren her türlü ahlakın kapsam ve uygulama açısından evrensellik iddiasında bulunmasını reddediyordur.

Evrensel bakımdan bağlayıcı olan bir ahlak, ister istemez yekpare bir ahlaki ideal tesis edecek ve böylelikle çok sayıda insan tipini ve cinsini en düşük ortak paydaya indirgeyecektir. Ahlaki yasalar örneğin sadece bir halk, ırk, kabile ya da topluluk meydana getiren sınırlı sayıda birey arasında müştereken bağlayıcı olmalı ve bu bağlayıcılığa gerçeklik kazandırmalıdır. Zerdüş’tün de belirttiği gibi, “Ben yalnızca kendi takipçilerim [*die Meinen*] açısından bir yasayım, ben herkesin yasası değilim” (Z IV: 12). Öyleyse bütün insanları ve önsezileri güçlü tüm varlıkları bünyesinde barındıran ahlaki bir topluluk ideali, politik bir karabasan anlamına gelir. Her şeyi kapsayan ahlaki bir topluluğun yasaları, ilgili bireylerin benzersiz güçleri ve erdemlerinden ziyade, benzerliklerini ve sıradanlıklarını dışavuracaktır. Ahlak her zaman için belirli bir halkın ahlaki yaşantısının geliştirilmesine hizmet etmek zorundadır; tam tersi doğru değildir:

Ahlak, bundan böyle bir halkın yaşama ve gelişim gösterme koşullarının bir dışavurumu değil, bundan böyle en temel yaşam dürtüsü değil; bilakis soyutlaşmış, yaşamın antitezi haline gelmiş -tahayyül gücünün sistematik yozlaşması olarak, her şeyi seyreden “kem göz” olarak ahlak. (AC 25).

Nietzsche’nin Hristiyan ahlakına getirdiği eleştiri, en iyi şekilde ahlaki monizm karşısındaki politik düşmanlığı bağlamında anlaşılabilir. Mesela, hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumların halk katmanlarına rahatlık ve teselli bahşettiği için alkışladığı, “el değmemiş” formlarıyla iş başında olan Hristiyan ahlakıyla hiçbir hurgörü yoktur. İçeriden imhaya hizmet eden ahlakların değerini seve seve kabul eden Nietzsche, Hristiyan ahlakının içsel politik sınırların “hijyenik” bakımına yaptığı katkılara övgüde bulunacak kadar ileri gider (BGE 62). Ahlaki çoğulculuğa dönük bağlılık iddiasında söz konusu olduğu gibi, Hristiyan ahlakına o en kuvvetli politik formuna büründüğü zaman, yani ancak bütün bir insanlık üzerinde evrensel bir uygulama olduğunu haksız şekilde iddia ettiği sürece itiraz eder. Görmüş olduğumuz gibi bu itiraz, epistemolojik ya da teolojik gerekçelerden ziyade, tam anlamıyla politik gerekçelerle desteklenir. Nihayetinde Nietzsche, Hristiyan ahlakının bizzat ahlakın kendisiyle eş-kapsamlı olduğu inancından kurtarmayı amaçlar kendi okurlarını. “Hakiki ve egemen ahlak olduğundan geçerli sayılan bir ahlak türünü, dekadans ahlakını, daha somut biçimde *Hristiyan* ahlakını yadsıyorum ben” (EH XIV: 4). Böylelikle Nietzsche, o kendi kendine bahşettiği “ahlaksız” unvanının, yaşadığı çağda Batı uygarlığının muhtelif kültürlerinin tamamındaki ahlaki yaşam üzerinde gerçek bir tekel gücüne sahip olan (ya da Nietzsche’nin öyle olduğuna inandığı) *Hristiyan* ahlakına dönük özel türden bir düşmanlığa işaret ettiğini belirtir (EH XIV: 6).

Nietzsche, Hıristiyanlığın o kokuşmuş özünde keşfettiği ahlaki monizme alternatif olarak, insan tiplerinin zengin çeşitliliğini yansıtan ahlaki bir çoğulculuğu benimserken, değer bakımından bu ahlakların, gereksinimlerini ve kusursuzluklarını dışa vurdukları bireyler kadar çeşitlilik gösterdiğini anımsatır bize.

Ahlakların, her şeyden önce, *hiyerarşik düzen* karşısında eğilmeye zorlanması, kibirlerinin vicdanlarına bırakılması gerekir -ta ki, nihayetinde, “birisi için doğru olanın, bir başkası için önemsizdir” demenin *ahlaksızlık* olduğu konusunda uzlaşmaya varana kadar. (BGE 221)

Gerçekte, Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin esas amaçlarından biri, hiyerarşik olarak örgütlenmiş politik rejimlerin tasarlanmasına önayak olur ki bu rejimlerin her biri, eşzamanlı olarak birkaç ahlaki düzeyi devam ettirecektir. Nietzsche’nin desteklediği aristokratik rejimler, her biri kendine özgü gereksinimlerini ve güçlü yanlarını yansıtan karakteristik bir ahlakla donatılmış ahlaki toplulukların piramit şeklindeki hiyerarşisini bünyesinde barındıracaktır.⁴ Bu piramit benzeri yapının zirvesinde *Übermensch* tarafından kurulan agonistik bir “yoldaşlar” topluluğu olacaktır.

Modernite neredeyse tükenip yok oldukça, söz konusu ahlaki toplulukların piramit benzeri yapısı, dekadansın buz gibi ilerleyişiyle dümdüz edilişine bağlı olarak deforme olacaktır. Nietzsche, bu gibi zamanlarda, insan tiplerini birbirin-

Nietzsche, Silvaplana’daki gölün yakınındaki o “güçlü piramit benzeri kaya” üzerinde gizliden gizliye gözetlediği bengi dönüş düşüncesi üzerine çullandığı esnada, hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumlara uygun gördüğü piramit benzeri yapı için “doğal” bir temel bulur (EH III: 1).

den ayıran yenilenmiş bir hiyerarşik düzene dikkat kesilmeyi önerir:

İnsanda hasta olma durumu ne kadar olağanlaşırsa...o muaz-
zam ruhsal-bedensel gücün nadir örneklerine, insanlığın o *mut-
lu tesadüflerine* o derece hürmet göstermek, nasipli olanları bu
en berbat atmosferden, hastalığın atmosferinden o kadar sıkı
korumak gerekir. (GM III: 14).

Geç modernitenin çöküşüne ortaklaşa karşı koymak için, inzi-
vada kendini koruyan insan sayısının güçlenmesini arzu eden
Nietzsche, kendi “yoldaşlarını” bir araya gelme yönünde teş-
vik eder:

İşte bu yüzden nezih bir muhit, *bizim* muhitimiz!...Öyle ki dost-
larım, bilhassa da bizlere tahsis edilmiş benzeyen en beterin-
den iki salgına karşı en azından bir süre daha koruyalım ken-
dimizi -*insana duyulan büyük tiksintiye* karşı! *İnsana duyulan o bü-
yük merhamete* karşı! (GM III: 14).

Her ne kadar Nietzsche’yi otarşik bireyciliğin ahlak tanımaz
bir savunucusu olarak tasvir etmek tamamıyla hatalı olmasa
da, kendisini daha doğru biçimde, (potansiyel bakımdan)
geniş kapsamlı insan türleri yelpazesi karşısında her türlü
evrensel kapsayıcılık iddiasından imtina eden bir ahlaki ço-
ğulcu olarak düşünebiliriz.

Birisi için adil olan, herhangi bir suretle başkaları için de adil
olamaz;...herkesi kucaklayan bir ahlak talebi, yüksek insanlar
açısından bilhassa zararlıdır; kısacası... insanlar arasındaki hi-
yerarşik düzen aynı zamanda ahlaklar arasında da mevzu ba-
histir. (BGE 228)

Eşine pek az rastlanan en egzotik insanların yaşamlarında, en büyük sorumlulukları ve ayrıcalıkları tayin eden en sert ahlak kuralları yürürlüktedir. Pek çok çağdaşına kıyasla kendi örnek niteliğindeki konumunun bir kanıtı olarak, Nietzsche hem kendisine, hem de meçhul “yoldaş”larına “kaskatı” bir ahlaki tavır tahsis eder (BGE 219, 226).

Nietzsche ahlaki monizme nasıl karşı çıkıyorsa, aynı şekilde kendi türünden olmayan insanlara o kaskatı ahlakını tembihlemeyi de reddediyordur. Gerileyiş halindeki “soylu” ahlakının neslinden gelen bazı türlerin yeniden doğuşunu memnuniyetle karşılarken, böyle bir ahlakın ancak sınırlı sayıda insana hitap edebileceğini adeta açık seçik şekilde idrak ediyordur. Gerçekte Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin ahlaki boyutu halkın çıkarlarına hizmet etmeye niyetlenmemiş olsa da, uygulama ve kapsam açısından doğru düzgün sınırlandırılmış bir halk ahlakıyla eksiksiz biçimde uyumludur. Sonuç olarak Nietzsche, onulmaz şekilde hastalıklı ve sağlıksız bireylerin ıstırabını dindirmek amacıyla tasarlanmış bir halk demokrasisi de dâhil, aynı anda birden fazla ahlaki bünyesinde barındıran bu aristokratik politik rejimlere öncelik tanır.

Nietzsche’nin yalnızlık tutkusu pek meşhurdur. Gelgelelim Nietzsche’nin methiyeler düzdüğü o özgül yalnızlık formu cezbediciliğini mantıksal bakımdan öncelikli olan bir ahlaki topluluğa bağımlılığından alıyordur. Keza Zerdüşt’ün de ancak tekrar eden *Untergänge*’den sonra keşfettiği gibi, topluluktan bağımsız bir yalnızlık (*solitude*), bir başınalıktan (*loneliness*) ayırt edilebilir değildir. Nietzsche meçhul “yoldaşlar”ından tekrar tekrar sevgiyle bahseder, çünkü onlar Nietzsche’nin kendi kendine dayattığı sürgünün yalnızca geçici bir soluklanmaya vesile olduğu bir topluluğu temsil ederler. Pek çoğunu tarihin sayfalarından ya da ateşli tahayyül gücünün saklı katmanlarından devşirdiği bu “yoldaşlar”, yalnızlık

görevinde sebat etmesi için Nietzsche'ye ilham veriyordur. Mesela düş ürünü "özgür ruhlar", o "cesur yoldaşlıkları" "hastalıklar tarafından çepeçevre kuşatıldığı vakit faziletli ruhlar [kendisine] göz kulak" olabilsinler diye celp edilmişlerdir (H I: P: 2).

Üstelik Nietzsche'nin politik düşüncesinde iş başında olan bu komüniter ve çoğulcu akımlar, bir filozof ve yasa koyucu olarak kendi yazgısını gerçeğe dönüştürebileceği bir topluluğa yaşamı boyunca beslediği özlemi yansıtır. Burada Nietzsche'nin Germanyana ve Leipzig Filoloji Derneği'ndeki kurucu üyeliğini; Tribschen'deki Wagner'le geliştirdiği o anlaşılması zor Ödipal ittifakı; (dostu ve kâtibi Peter Gast da dâhil) *gaya scienza*'nın ("şen bilim", ç.n.) Şövalye Kardeşliği ile ilgili fantezilerini: Lou Salomé ve Paul Rée'ye yaptığı entelektüel bir *ménage à trois* ("üçlü bir ilişki", ç.n.) önerisini: ve 1987-88'de (Almanya hariç) Avrupa ve Kuzey Amerika'daki "radikal partiler" arasında büyüyen "gizli" bir Nietzsche kültürünü hayal edişini anımsayabiliriz.⁵

Bununla birlikte, bu örneklerin de gösterdiği gibi, Nietzsche'nin topluluğa dönük tipik içgüdüsunü saptıran şey, mitsel geçmişe ya da geleceğe ait olan toplulukları da bünyesinde barındıran hayali topluluklarla özdeşleşme yönündeki eğilimidir. Hayal gücünün olağanüstü güçlerinden bizzat özgürce istifade eden Nietzsche, belirli aralıklarla kendisini uyduruk ve imgesel bir topluluğun katılımcısı olarak tanımlar: "biz âlimler", "biz özgür ruhlar", "biz Hyperboreisliler", "biz geleceğin Avrupalıları", "biz filologlar", "biz psikologlar", "biz yeniden kıymet biçenler" vb. "Bu cesur yoldaşlar ve ya-

⁵ Franz Overback'e gönderilmiş 24 Mart 1887 tarihli mektup. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli and M. Montinari (Berlin: de Gruyter/ Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986), vol. 8, #820, s. 48.

kın dostlar"ın eksikliğini çektiği özgür ruhların bir telafisi olarak" hizmet ettiğini belirten Nietzsche, *Human, All Too Human* (İnsanca, Pek İnsanca) başlıklı kitabını adadığı kişileri uydurduğunu seve seve kabul eder (H I: P 2).

Sayesinde en basit arzularını ve umutlarını tanımladığı mevcut bir okur kitlesini (sözmerkezci rakibi Sokrates'in erişemeyeceği bir lüks) hiçbir zaman açık açık belirlemediği için, Nietzsche'nin ahlaki tahayyülü, yepyeni toplulukların kurulmasına ve mevcut toplulukların geliştirilmesine karşı çıkan bir soyutlama ve belirsizlik düzeyinde iş görmektedir. (Groucho) Marx gibi Nietzsche de, kendisini iştirakçi olarak kabul edecek bir topluluğa üye olmaya hiçbir şekilde tenezzül etmezdi. Kendi amaçlarını ve özlemlerini mevcut herhangi bir topluluğun amaçlarıyla özdeşleştirmektense, Nietzsche kendisini o güzel ruhunun sadakatine layık olan tarih-aşırı bir topluluğun kaydına geçirir.

Bu bitimsiz erteleme stratejisi şimdiki zamandan ve somut yaşamdan romantik bir geri çekilmeye neden olsa da, Nietzsche eleştirmenlerinin kimi zaman tam anlamıyla hesaba katmayı unuttukları, topluluğun yarattığı birtakım tehlikeleri de aydınlığa kavuşturur. Nietzsche'nin o uzun süreli yalnızlığı, ağır bir bedel ödenmesini gerektirir elbette; ama aynı zamanda kendisinden "daha düşük statülü" kişiler tarafından (yozlaşmış) tanınma dürtüsüne direnmesini olanaklı kılar. Nietzsche kendisini zayıf karakterli ve köhnemiş olanların hincından tecrit etmek amacıyla hiyerarşik bir toplumun hiyzenik tabakalaşmasına bel bağlayamayacağı için, kendi şahsi korunma rejimini varoluşuna dayatarak kendi kendini mükemmelleştirme arayışını sürdürmek zorundadır. Demek ki Nietzsche, topluluğun yadsınışını kendi ahlaki gelişiminin bir ön koşulu olarak tanımlar (EH II: 8) ve değerden mahrum bir

muhit yerine yalnızlık tercihinin çoğu zaman bir sağlıklılık belirtisi olduğunu gözlemler (EH I: 2).

Yalnızlığı topluluğun çiçeklenmesi sayesinde telafi edilebilecek mecburi bir yoksunluk olarak ele almaktansa, Nietzsche topluluğu, en iyi koşullar altında, soylu ruhun kendi kendine yeterliliğini onurlandırıp abideleştiren bireyin öz benliğinin olumsal, dışa dönük bir uzantısı olarak kavrar. Haliyle sağlıklı bireyler topluluğu kendi kurtuluşlarının ve mükemmelleşmelerinin bir ön koşulu olarak değil, daha ziyade kendi şahsi erdemleri ve karakterlerinin dışsallaştırılmış yayılımından keyif almanın fırsatı olarak değerlendirirler. Öyleyse kökensek ıstırapları kendilerini uysal yoldaşlığın sebebiyet verdiği şaşkınlıkları ve avuntuları deli gibi arzulamalarına yol açan zayıf düşmüş, yoz ruhlardır yalnızlık içerisinde bir başına kalma ihtiyacı duyanlar: “Yetkin bir birey...ister kitaplarla, ister insanlarla ya da yörelerle olsun, hep kendi çevresindedir: o kendi seçtiğini, izin verdiğini, güvendiğini onurlandırır” (EH I: 2). Yaşayan başka hiçbir insani katılımcı gerektirmeyen, gelişim halindeki bir ahlak topluluğu: Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin o kendine özgü ahlaki içeriğini bundan daha doğru aktaran hiçbir imge yoktur muhtemelen. Sonradan daha teferuatlı bir biçimde ele alacağımız gibi, Nietzsche değerden mahrum topluluğa duyulan bu ilkeli nefreti, en yüce ve biricik ahlaki yükümlülüğün doğal sonucu olarak savunuyordur.

Şu halde, Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğini gerçek bir ahlaki konumun kaynağı olarak hesaba katmamanın ilk bakışta hiçbir haklı gerekçesi mevzu bahis değildir. Onun mükemmeliyetçiliğinin amacı, ahlaki yaşamın hassas kaynaklarını korumak ve bir bütün olarak insanlığın gelişimini kuran türden bir ahlaki oluşum imkânını muhafaza etmektir. Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin ahlaki içeriği, liberal eleştirmenler açısından itiraz edilebilir bir içerik olabilir, fakat bu itirazlar

felsefi araştırmaya ve değerlendirmeye bizzat açıktır. Şahsen Nietzsche, bütün bu itirazların, kendisini eleştirenlerin felsefe-öncesi önyargıların göstergesi olduğunu öne sürerdi; dolayısıyla söz konusu ön yargılar, eleştirmenlerin Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine getirdikleri eleştirilerden çok daha fazlasını ortaya çıkaracaktır.

Nietzsche ve Manu: Yetiştirme Ahlakları

Nietzsche'nin kendisini andıran politik bir düşünürü konu edinen tartışması, mükemmeliyetçiliğinin ahlaki içeriğine berrak bir ışık tutmaktadır. Nietzsche hem *Putların Alacakaranlığı*'nda, hem de *Deccal*'de, o efsanevi Hindu yasa koyucu Manu'ya hayranlığını dile getirir. Manu'nun yasasını, geç modernitenin şart koştuğu bir politik reform planı olarak değil de, daha çok "soylu" kültürlerin geleneksel bakımdan yetiştirme ahlakına attettikleri ehemmiyetin bir kanıtı olarak ileri sürer Nietzsche. Geç modernite koşullarında politik aristokrasinin restorasyonu bariz şekilde gündem dışıyken, Nietzscheci mükemmeliyetçilik tarafından tesis edilen (değiştirilmiş) bir yetiştirme ahlakı öyle değildir.

Manu, Nietzsche'nin yeniden yorumuna göre, birbirinden farklı toplumsal sınıfların eşzamanlı gelişimine olanak tanıyan politik bir rejimi başarılı bir biçimde yürürlüğe koymuştu. Hindu kültürünün ilerletilmesinin, ziyadesiyle katı bir sosyal tabakalaşmanın vekâlet ettiği bir korunum (*prophylaxis*) gerektirdiğini anlamıştı Manu. Kurduğu rejim bütün toplumsal sınıflara nispi bir refah sunuyorken, nispeten "sağlıklı" olanları nispeten "hastalıklı" olanlardan etkin bir biçimde tecrit etmişti. Manu'nun sistemini harekete geçiren ahlaki dürtü, Nietzsche'nin de savunuculuğunu yaptığı mükemmeliyetçiliktir: "Ortaya Manu tarzı bir Yasa kitabı koymak demek, halkı bundan

böyle usta olmaya, yetkin olmaya yöneltmek demektir -en yüksek yaşam sanatına özendirmek" (AC 57).

Sonuç olarak Nietzsche, bizzat Doğanın düzenini yansıtan bir politik örgütlenme ve toplumsal yapı tasarlama konusunda Manu'nun hakkını teslim eder:

Kastların düzeni, o en yüce, egemen yasa, yalnızca en üst mertebedeki bir *doğa düzeninin*, doğal bir yasallığın kutsallaştırılmasıdır; bu düzen üzerinde hiçbir tikel istemin, hiçbir "modern düşünce"nin sözü geçmez... Kast düzeni, toplumun ayakta tutulması için, daha yüksek ve en yüksek tiplerin olanaklı kılınması bakımından olmazsa olmazdır. (AC 57).

Manu'yu veya Doğayı takip eden Nietzsche, en üstün politik rejim biçimi olarak piramit benzeri kast sistemini ya da "doğal aristokrasi"yi destekler.

Nietzsche'nin üç ayrı Doğa "kast"ına ilişkin tarifi sırasıyla üstün maneviyat, "kas gücü ve mizaç açısından" rakipsiz biçimde dayanıklılık ve vasatlık ile ayırt edilirler (AC 57)- *Devlet*'te Sokrates'in "konuşmasındaki" piramit benzeri "şehir" taslağına kayda değer bir benzerlik gösterir.⁶ Nietzsche, birazdan göreceğimiz gibi, tembihlediği politik rejimin kökenleri ve meşruluğuna ilişkin "soylu bir yalan" ortaya koyarken yine Sokrates'i ve Manu'yu takip ediyordu.

Nietzsche, yetiştirme ahlakına gösterdiği bağlılıktan nedeniyle hayranlık besler Manu'ya; burada yasa koyucu, kâh eşine az rastlanır kâh egzotik örneklerin ortaya çıkma olasılığının çok yüksek olduğu çok sayıda türün toplumsal önkoşullarını tesis eder (TI VII: 3). Manu gibi Nietzsche de, insanlığın gelişiminin izlerini beklenmedik, tahayyül edilmemiş

⁶ Böylelikle Nietzsche önerdiği iki kademeli sisteme bir üçüncü kast daha eklemiş olur, H I: 439.

insan tiplerinin gelişimine dek takip etmiş ve bu örnek niteliğindeki insanların “yetiştirilmesi” projesini desteklemiştir. Nietzsche’nin politik yasalaştırmaya dönük yaklaşımı, temsilcisi olarak bahsettiği Batı Hıristiyanlığı’nın evcilleştirme ahlakı ile ters düşer. “Yetiştirme” ahlakı birden fazla yaşam biçiminin eşzamanlı gelişimini teşvik ediyorken, “evcilleştirme” ise tüm yaşam biçimlerine daha yüksek, daha egzotik tiplerin yok olup gitmesini gerektirmesi bakımından tek bir “ideali” dayatıyordu.

Fizyolojik olarak açıklarsak: Canavarla mücadelede onu zayıf kılmak için tek araç, onu hastalandırmak *olabilir*. Kilisenin en iyi idrak ettiği şeydi bu: İnsanı *çürütür*, zayıflatırdı kilise, aynı zamanda onu “ıslah” ettiğini öne sürerdi. (TI VII: 2)

Politik yasalaştırmayı konu edinen bu rakip yaklaşımlar, birbirine taban tabana zıt ahlaki ilkelere dayanmaktadır. Evcilleştirme ahlakı toplumu önceden tayin edilmiş bir ideal uyarınca yapılandırırken, yetiştirme ahlakıysa, içerisinde en yüksek tipler için bilinen tüm ideallerden kurtarılmış bir yaşam biçimini de kapsayan çok sayıda yaşam biçiminin muhafaza edildiği bir politik düzen kuruyordu. Nietzsche her türlü idealizmi “korkaklık” olarak, “gerçeklikten kaçış” olarak görüp reddeder (EH XIV: 3), çünkü idealler, bir toplumun üretebileceği insan tipleri çeşitliliğine kaçınılmaz şekilde önceden belirlenmiş birtakım kısıtlamalar getirir. Tıpkı Manu gibi Nietzsche de bir “ahlak karşıtı”dır. Bütün insan tiplerinin evcilleştirilmesi gerekliliği uyarınca tek bir ideal önermekten kaçınır; bunun yerine, eşine az rastlanan, egzotik bireylerin evcilleştirilmemiş biçimde çoğalmasını teşvik eder.⁷

Nietzsche kendisini, “halen daha çağdaş ülkülere inanan” o “bütün Avrupalı ve Amerikalı *libres penseurs* (özgür düşünür, ç.n.) türlerinden

Manu, o tarihten beri pek az kimsenin idrak ettiği gibi, eşine az rastlanır örneklerin ortaya çıktığı o bereketli çoğulluğa bir tek yapı ve tabakalaşmanın vesile olduğunu anlamıştı; disiplin ne kadar özenli olursa, varlığa gelen meyveler ve çiçekler o kadar egzotik olur.⁸ “Kötü bir iktisatçı” olmayı göze alabilen Doğanın aksine yasa koyucu, dışlama ve tüketim koşullarını yasallaştırmak zorundadır.⁹ Manu, bizzat yürürlüğe koyduğu yetiştirme ahlakının başarısını garanti altına almanın bir yolu olarak, basitçe kendi politik rejimine uyum sağlama ihtimali olmayan, saflıktan uzak alt kastların¹⁰ dışlanmasını yasallaştırmıştı. Keza Manu, hem alt kastları dışlamanın hem de dışlanmış olmaları kendilerini güçlendirip cesaretlendirmesinin diye onları politik bakımdan güçsüzleştirmenin gerekliliğini anlamıştı (TI VII: 3).

Manu’nun dışlayıcı yasalarının gaddarlığı aşikârdır, zira alt kastlar onun zorla yürürlüğe koyduğu keyfi sınıfsal belirlenimlerden hiçbir biçimde sorumlu değildir; ne de maruz kaldıkları o acımasız ve insanlık dışı muameleyi hak ediyor-

ayırır. Kendisini “ilk ahlaksız” diye beyan eden Nietzsche, böylelikle ahlaksızların bunda böyle “insanlığı kendi suretlerinde ıslah etmek” istemediklerini ima eder (EH V: 2).

- ⁸ Nietzsche şunu ileri sürer: “En ateşli bağımsızlık, özgür gelişme ve *laissez aller* (“rahat bırakınız”, ç.n.) talepleri, aslında tam da dizginlenmeyi hak edecek, en öfkeli şekilde bastırılmış insanlardan geliyor. Hem sanatta hem de *siyasette* geçerli olan bu” (TI IX: 41).

Nietzsche, Schopenhauer üstüne yazdığı erken dönem *Untimely Meditation* adlı yapıtında, kültürün görevinin Doğanın müsrifliğini iyileştirmek olduğunu ileri sürer: “Doğa, filozofu bir ok gibi insanların içine atar, nişan almaz ama okun herhangi bir yere saplanıp kalmasını umar. Bu sırada defalarca yanılır ve usanır... Sanatçı ve filozof, doğanın amaçlarındaki bilgeliliğin en mükemmel örneklerini oluştursalar bile, onun araçlarının amaca uygunluğuna karşı birer kanıttırlar” (SE 7).

- ¹⁰ *Chandala* sözcüğü, Hindu toplumunda genellikle paryalardan oluşan ve kirli oldukları düşünülen alt kastlar için kullanılan bir sözcüktür.

lardır.¹¹ Gerçi yetiştirme ahlakı başarıya ulaşacaksa eğer, böylesi bir gaddarlık kaçınılmazdır ve Manu'nun toplumsal kastların saflığına müracaat etmesi, bizzat dayattığı gaddarlığı "meşrulaştırmak" için ihtiyaç duyduğu destekleyici bir mit bahşeder kendi politik rejimine. Modern yasa koyucuların Manu yasalarının gaddarlığını -teknoloji ve dağıtıcı adalet bünyesindeki gelişmeler ya da daha insancılık dışlama biçimlerinin keşfi sayesinde- yumuşatması imkân dâhilinde olsa da, dışlama pratiğinin kendisi kaçınılmazdır.

Nietzsche kendi adına, Manu'nun geliştirdiği kast sistemini destekliyor değildir, fakat Manu'nun kendi sistemini yaymak üzere tasarladığı şu bilinçli politik dışlama pratiğini bütünüyle onaylıyordur. Nietzsche, bu apaçık mesele bağlamında, Manu'nun sözlerini hafife alıyor da değildir:

Gelgelelim, iyi ve sağlıklı bir aristokrasinin başlıca özelliği...diğerlerinin *kendisi uğruna* eksik insanlar, köleler, iş aletleri derekesine indirilmeleri ve eksiltilmeleri gereken çok sayıda insanın kurban edilişine vicdan rahatlığıyla göz yummasıdır. (BGE 258)¹²

"Özel olarak yetiştirilmemiş insana, karmaşa eseri olan insana, Çandal'a'ya" karşı yürüttüğü mücadelede Manu'nun "korkunç [*furchtbar*] birine dönüşmekten başka yolu kalmadığını kabul eden Nietzsche, Manu yasasının daha dehşet verici birtakım emirlerini sayıp döker (TI VII: 3).

Her ne kadar Nietzsche'nin köleliği onaylaması çağdaş liberal duyarlılıklar karşısında iyileştirilebilir olmayacak denli saldırganca olabilse de, köleliğin bin küsur yıldan uzun zamandır büründüğü -pek çoğu bizzat Nietzsche tarafından belgelenmiş- çoklu biçimleri aklımızda tutmamız gerekir. En etkin kölelik biçimleri, bizzat kölelerin bağrına bastığı kölelik biçimleridir elbette; şöyle ki kendi kölelikleri algıladıkları mutluluğun ve özgürlüğün önkoşulu haline geliyordur. Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği halkın politik çıkarları iddiasını açık açık reddetse de, kölelerini "maddi teselliler ve tinsel uyuşukluk ile ödüllendiren bir "Büyük Engizisyoncu" rejimine ilham olabilir yine de. Nietzsche, kendi notlarında, "Av-

Demek ki Nietzsche, insanlığın aralıksız gelişimine katkıda bulunan hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumlarda ister istemez var olan, mecburi bir uygulama, manevi tutumlulukla irtibatlandığı bir pratik olarak görür köleliği (BGE 44); “kölelik, görüldüğü kadarıyla, hem en kaba hem de en incelikli anlamıyla, ruhun disipline edilip yetiştirilmesinin kaçınılmaz bir aracıdır” (BGE 188).

Her ne kadar Nietzsche’nin ruhun yetiştirilmesinde bireyin kendi kendine dayattığı türden kölelikle daha fazla ilgilendiği ortaya çıkmış olsa da, “kölelik” kavramını o kendine özgü, mecazi anlamıyla kullanması, yaşadığı çağın yakasını bırakmayan çöküşe bizzat verdiği bir tavizdir. Şayet *gerçek* kölelik geç modernlikte ortaya çıkabilseydi -bir başka deyişle, aristokrat bir politik rejimin tesis edilmesi putların alacakaranlığa büründüğü bir çağda akla yatkın bir seçenek olsaydı- o durumda Nietzsche savunuculuğunu yaptığı mükemmeliyetçiliğin bir ön koşulu olarak köleliği küstah bir biçimde tasvip ederdi kesinlikle. Ve örneğin Nietzsche, “kölelere” (yanılsamalı) bir özgürlük ve kendi kaderini tayin etme hissiyatı sunarak “o daha incelikli anlamıyla” kölelik uygulamasını tercih etse de, yine de bizzat insanlığın kendisine yönlendirilmesinde ısrarcı olduğu “Doğanın ahlaki buyruğu”na müracaat ederek kölelik kurumunu meşrulaştırır (BGE 188).

Öyleyse Nietzsche, dışlama pratiğini herhangi bir rejimdeki politik yasalaştırmanın kaçınılmaz bir ögesi -tabiri caizse, “mecburi bir kötülük”- olarak görür. Bir toplumun az sayıda

rupa demokrasisinin nihayetinde köleliğin yepyeni ve yüce bir gelişimini meydana getirmek zorunda kalacağı” tahmininde bulunur. İnsanlığın gelişimine daha da ilerletmek için demokrasiden “istifade etme” olanağı olan politik bir rejim, “demokratik hareketin bir nevi hedefini, kurtuluşunu ve meşrulaştırılmasını” temsil eder hale gelecektir (WP 954).

eksiklikten muaf insan yaratabilmesi için, sayısız başka insanın parçalanıp gitmesini yasalaştırıp yürürlüğe koyması gerekir. Doğanın o kayıtsız ekonomisi bünyesinde muhafaza edilen yapay bir alt sistem olarak kültür ancak bu dışlama siyaseti vasıtasıyla olanaklı olabilir. Nitekim Nietzsche “yozlaşmış, asalaklaşmış her şeyin acımadan yok edilmesi işini bünyesinde taşıyan en büyük görevin daha yüksek bir insanlık yetiştirilmesi” (EH IV: 4) olduğu konusunda ısrarcıdır. İster ihtiyari ister gayri-ihtiyari biçimde gerçekleştirsinler, bütün politik rejimlerin dışlama pratiğine başvurmak zorunda olmasının temelde siyasetin doğasından kaynaklandığına inanıyordur Nietzsche. Manu’nun o tüyler ürpertici kararlarından içgüdüsel olarak nefret etseler de, modern yasa koyucular da Manu’nun kendine özgü dışlama pratiğini tekrarlamak hususunda politik dışlamadan feragat etmekte daha bir ayrıcalıklı değillerdir. Evcilleştirme ahlakı da, tüm kendine özgü, yüksek tipleri kendi vasat tasarımına ait Prokrustes yatağında yatmaya zorladığı sürece, bir tür dışlama pratiğini yürürlüğe koyar (TI IX: 43). Ki bu ahlak da, kendi dışlayıcı pratiklerini sürdürülebilir bir mite, “herkesi kapsayan eşit haklar” mitine müracaat ederek meşrulaştırır (CW 7).

Dışlama pratiğini yürürlüğe koyma konusunda hiçbir şekilde rakipsiz olmasa da, Manu -en azından Nietzsche’nin düşüncesinde- bu pratiği iradi bir yasalaştırma işlemine tabi kılarak öne çıkarır kendini. Dışlayıcı toplumsal katmanların yaşama geçirilmesini şart koşturamaz Manu; Doğa yapar bunu (AC 57). Gelgelelim Manu, bahsi geçen dışlama pratiğini kendi tasarladığı kast sistemi içerisinde belirli bir yön ve *modus operandi* (“işleyiş biçimi”, ç.n.) ile donatmak *arzusundandır*; Doğa yasasını gözü kara bir şekilde kendi politik rejiminin yapısına dâhil ediyordur. Kendi kurduğu politik rejimin düzenlenişini şansa bırakmaktansa, yetiştirme ahlakını en iyi

şekilde örgütleyecek dışlayıcı pratikleri yasalaştırıyordur Manu. Sonuçta Nietzsche, bütün yasa koyucuların yapması gerektiği şekilde *per se* (“başı başına”, ç.n.) dışlamayı yürürlüğe koyduğu için ya da hayata geçirdiği belirli pratikler nedeniyle değil, daha çok bunu bir tasarım meselesi haline getirdiği için Manu’ya hayrandır.

Nietzsche demokrasinin bir savunucusu falan değildir, fakat demokratik çıkarlara en iyi biçimde kendini örnek niteliğinde insanların yaratılmasına ve yetiştirilmesine adanmış hiyerarşik politik rejimlerde olanak tanındığına inanmaktadır. Gelişim gösteren bir topluluğun bütün üyeleri, en yüksek insan örneklerinin “ahlakdışı” başarıları sayesinde yükseltilir ya da yükseltilmelidir. Her ne kadar bu yükseliş hiyerarşik bir toplumdaki halk tabakası içerisinde pek az somutlaşan ve pek az takdir edilen bir şey olsa da, yine de Nietzsche, tıpkı J. S. Mill gibi, mükemmeliyetçiliğin güçten düşmüş kimi faydalarının herkese sızacağına ısrarcıdır.¹³ Bununla birlikte Nietzsche, “yassı kafalı” Mill’in aksine, yasalaştırdığı mükemmeliyetçiliğin gerekçesi olarak gayri-iradi kültürel yükselişin faydalarını öngörmez.

“Daha yüksek” insan tiplerine göndermede bulunan Nietzsche şunları belirtir:

Onların var olma hakları, o gür sesli çanın ahenksiz, kırık çan karşısındaki ayrıcalığı bin kat daha fazladır üstelik; yalnızca on-

¹³ Mill şunu öne sürer: “Bireysellikten” kişisel ve dolaysız bir biçimde istifade etmeyenler bile, başkalarının “bireyselliği”nden dolayı bir fayda elde ettikleri için, bütün bunlara rağmen bireyselliğin gelişimini desteklemelidirler. *On Liberty*, ed. Elizabeth Rapaport, (Indianapolis: Hackett, 1978), Bölüm 3: “Of Individuality,” özellikle, s. 61–68. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2000.

lardır geleceğin *güvenceleri*, yalnızca onlar *yükümlüdür* insanın geleceğinden. (GM III: 14).

Mükemmeliyetçiliğin faydacı bir savunusu, Mill'in kendi kafasından uydurduğu gibi, politik yasalastırmayı oklokratik beğeninın despotik kaprislerine boyun eğdirmekle -Mill'in hiçbir zaman layıkıyla çözüme bağlayamadığı bir problem-kalmayacak, ama aynı zamanda demos'un gerçekte kendi çıkarlarını en iyi şekilde kavrayıp takip edebileceğini önceden varsayacaktır ki Nietzsche'nin kesinlikle kabul etmediği bir şeydir bu.¹⁴ Pek çok bireyin örnek niteliğindeki insanların yaratılması sürecine gönülsüz biçimde yaptıkları katkılardan elde ettikleri maddi ve manevi yükselişi fark etmeyip pek az takdir etmesi, politik yaşamın değişmez bir gerçeğidir. Yine de söz konusu gerçek, Nietzsche'yi kendi şahsi mükemmeliyetçiliğini destekleyip teşvik etmekten caydırmaya yetmez.

Yasa koyucu, hiyerarşik bir toplumdaki halk tabakasının hoşnutsuzluğuna çare bulmak ve böylelikle halkın (algılanan değil de) gerçek öz-çıkarına kulak kabartmak amacıyla, var olan rejimin politik amaçlarını her daim sürdürülebilir bir mit ile pekiştirmek zorundadır. Nietzsche, bu amaç doğrultusunda, *halkı* kendi iradesine karşı yükseltmek amacıyla devlet-destekli dinlerden istifade edilmesini tembihler:

Nihayet din, sıradan insanlara, hizmet etmek için ve her işe yaramak için var olan ve ancak bu sayede var *olabilen* çoğunluğa, kendi durumlarından ve tarzlarından paha biçilemez bir memnuniyet, çok yönlü bir içsel huzur, itaatin yüceltilmesi, kendileri

Nietzsche tam da şunu iddia eder: "Sanatçı ve filozof... Herkese nişan aldıkları halde küçük bir gruba isabet ettirirler" (SE 7), fakat bu denemede eğitim ile ilgili sonraki düşünceleri kültürün demokratik olarak meşrulaştırmaya niyetlenmediğini açık açık gösterir.

gibi olanlardan bir mutluluk ve bir acı daha fazlasını bahşeder, bütün bir gündelik yaşamlarını, ruhlarının bütün düşkünlüğünü, bütün o yarı-hayvani sevimliliklerini haklı çıkarır. Din ve yaşamın dinsel önemi, hep eziyet gören bu insanların üzerine güneş ışığı düşürür ve onlara kendi görüntülerini katlanılabilir bir görüntü olarak yansıtır. (BGE 61).

Nitekim devlet destekli dinler, hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir toplumun kendisini muhafaza ettiği mitleri besleyip kalıplaştırır ve böylece "sıradan insanlara" ihtiyaç duydukları teselli ve huzuru sağlar. Bundan başka, devlet destekli dinlerin, aynı zamanda "sıradan insanlar"ın çorak ruhlarını durmaksızın kaplayan hoşnutsuzlukları belirleme ve dolayısıyla, toplumun en alt katmanlarında iş başında olan patlamaya hazır hınç isyanlarının önünü alma ya da en azından hafifletme işlevi gördüğü de kaydedilmelidir.

Çoğu zaman Nietzsche, savunuculuğunu yaptığı mükemmeliyetçiliği aristokratik politik rejimlerle irtibatlandırır ki eleştirmenlerinin gözlemlediği gibi, bu çaba onun geç modernliğe atfettiği şu tükenip gitmiş yaşamsallıkla bağdaşır değildir. Şayet Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği yalnızca aristokratik rejimlerin sağlayabileceği bir disiplin ve yapıyı şart koşuyorsa, şu durumda onun politik düşüncesi ümitsiz bir biçimde anakronistik olacaktır; insanlığın geleceğine ilişkin tahayyülü ile modernite eleştirisi birbiriyle bağdaştırılabilir olmayacaktır. Nietzsche Roma İmparatorluğu'nun ya da Floransa Cumhuriyetleri'nin o dingin zamanlarına özlem duyuyor olabilir, fakat o zamanları kendi çağıyla karıştıracak kadar enayi de değildir. Bir yasa koyucu olarak Manu'ya utanıp sıkılmadan hayranlık besler, fakat modernitenin o eşsiz politik sorunları karşısında geçerli bir çözüm olarak Manu'nun kurduğu aristokratik rejimin ne tavsiye eder ne de savunur. Modernitenin kurumları, her halükarda, Nietzsche'nin Manu tarafından gerçekleştiril-

diğine inanmamızı istediği gibi, etkinlik gösteremeyecek kadar yozlaşmış ve gerekli yasallığı sağlayamayacak kadar çökmüş durumdadır. “Geleceğin filozofları” günün birinde politik yasa koyuculukta Manu’yu, Sezar’ı ya da Napolyon’u başarılı bir şekilde taklit edebilirler, ancak Nietzsche’nin böyle bir şansı yoktur.¹⁵

Mesafe Tutkusu

Nietzsche, Manu ve diğer “soylu” ruhlarla paylaştığı yasal tercihleri izah edebilmek için, kimi zaman kendi içinde yerleşik bir “mesafe tutkusu”na atıfta bulunur. Her ne kadar söz konusu mesafe tutkusunu açık açık hayranlık beslediği aristokratik rejimlerle irtibatlandırırsa da, bu duygunun mevcudiyeti belirli bir politik rejim formuna bağlı değildir. Gerçekten de, Nietzsche’nin şahsi mesafe tutkusu, putların alacakaranlığı evresinde kendi mükemmeliyetçiliğin geçerliliğini ileri sürmekle kalmaz;

¹⁵ Nietzsche’nin politik yöneliminin mikro-küreye kayması, politik düşüncesine yöneltilen pek çok eleştirinin yönünü değiştirir. Örneğin Keith Ansell-Pearson, “modern bireylerin daha yüksek görevleri ve daha yüksek sorumlulukları (*Übermensch*) “boydan boya kat ederek” ya da “taşıyamayarak” kendilerini yükseltecekleri bir başkalaşım politikasını [Nietzsche]’nin de talep ettiğini ileri sürer. Fakat böylesi bireylerin yetiştirilmesine olanak tanıyan koşullar -yani trajik bir kültür- modern liberal toplumlarda mevcut değildir.” *Nietzsche contra Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 224. Şayet Nietzsche böylesi bir başkalaşım politikasına yatırım yaptıysa, şu durumda “modern liberal toplumlar”ın “bu türden bireyleri yetiştirmek için” gereken kaynaklardan mahrum olduğu iddiası doğru olabilir. Gelgelelim Nietzsche, aklında yer eden örnek niteliğindeki bireylerin yaratılması için modern liberal toplumların makro-politik kaynaklarına bel bağlamaz. Gençliğinde benimsediği makro-politik arzuların basitçe kendi tarihsel durumuyla bağdaşmadığının bir hayli farkındadır.

aynı zamanda, “ahlaksız” yasa koyucunun hipermetrop bakış açısına ilişkin iddiasını da güvence altına alır.

Nietzsche, mesafe tutkusunu “soylu” değerlendirme yönteminin belirleyicisi olarak takdim eder ve onu şu şekilde betimler:

Asalet ve mesafe tutkusunun, hükmeden, daha üst bir cinsin süreğen ve baskın nitelikteki bütün temel duygularının daha aşağı bir cinsle, bir altla ilişkisi -yani “iyi” ve “kötü” karşıtlığının kaynağı. (GM 1: 2)

Mesafe *tutkusu*, diye izah ediyordur sonradan Nietzsche, “bütün güçlü çağların bir niteliği”dir, çünkü “insanlar arası, sınıflar arası uçurum ve tiplerin çeşitliliği, kendi olma istencini” dışavurur (TI IX: 37). Göreceğimiz gibi, azaltılmış bir “mesafe *tutkusu*”, yalnızca geç modernlik gibi çöküş evrelerinde olanaklı olmakla kalmaz, aynı zamanda söz konusu alacakaranlık evrelerinde ılımlı bir yetiştirme ahlakını da muhafaza edebilir.

Mesafe *tutkusu*, insan tiplerinin zengin çoğulluğunu “kendiliğinden” yansıtan hiyerarşik düzene dönük gelişmiş bir duyarlılık veya uyarlanma anlamına gelir. Nietzsche’ye göre, mesafe *tutkusu*, Nietzsche’nin en fazla hayranlık beslediği söz konusu aristokratik rejimlere canlılık kazandırır:

Şimdiye dek “insan” tipinin her bir yükseltişi aristokratik bir toplumun eseri idi... insanlar arasında uzun bir hiyerarşi ve değer farklılıkları merdivenine inanan ve şu ya da bu anlamda köleliğe gerek duyan bir toplumun. (BGE 257)

Üstelik Nietzsche, söz konusu mesafe duygusunun yokluğunu ya da azalışını çöküş ve gerileme ile irtibatlandırır: “Bugün hiç kimsenin ayrıcalıklara sahip olmak için, egemenlik hakları için, kendisi ve kendi eşitleri karşısında göstereceği derin bir

saygı duygusu için –bir *mesafe tutkusu* için ortaya çıkmaya cesareti yok” (AC 43).

Nietzsche mesafe tutkusunu genellikle aristokratik politik rejimlere düzdüğü methiye bağlamında ele alıyor olmasına karşın, söz konusu mesafe tutkusunu -ve böylelikle aristokrasinin ta kendisini- kutsama dürtüsü belirgin biçimde ahlakidir. Şahsi düşüncesinin ahlaki çekirdeğini bünyesinde barındıran mükemmeliyetçiliği, yalnızca politik aristokrasinin bahsettiği tikel bir yapıdan ayrılabilir olmakla kalmaz, aynı zamanda şu ya da başka herhangi bir politik rejimden bağımsız olarak işler. Nietzsche’nin de izah ettiği gibi, insani gelişimi teşvik eden aristokratik politik rejimin kendisi değildir, daha çok o rejim bünyesinde muhafaza edilen mesafe tutkusudur:

Zümreler arasındaki ete kemiğe bürünmüş farktan doğan *mesafe* duygusu olmadan, şu daha gizemli diğer *duygu*, bizzat ruhun içerisinde durmaksızın mesafe artırmaya dönük o istek, daha yüksek, daha nadir, daha uzak, daha geniş, daha kapsamlı durumların oluşumu, kısacası basitçe insan tipinin yükseltişi, ahlak-üstü anlama gelen ahlaki bir formülasyonla insanın kendini aşmasının” sürekliliği de gelişim göstermemiştir. (BGE 257)

Bu pasajda Nietzsche, şahsi mükemmeliyetçiliğinin ahlaki çekirdeğini açığa vurur. İnsanlığın aralıksız biçimde gelişmesi, ruhun her zamankinden daha eşsiz konumlara ulaşmasına atfedilebilir. Dolayısıyla söz konusu “ruhun aristokrasisi” içsel mesafe tutkusunun, ruhun kendi bünyesindeki çokluk ve katmanlaşma yönünde beslediği “gizem dolu” arzusunun bir sonucudur. Demek ki Nietzsche, içsel mesafe tutkusunun, yerleşik herhangi bir politik aristokrasi tarafından tesis edilen dışsal mesafe *tutkusunun* ta kendisi tarafından işlendiğine ya da beslendiğine inanıyordu. Daha sonra göreceğimiz gibi,

içsel mesafe tutkusuna beslenen bu gizem dolu arzu, ya *erosun* kendisidir, ya da *erosla* bağlantılıdır.

Öyleyse Nietzsche açısından aristokratik rejimlerin albenisi, bünyelerinde insani tasarımlar barındırma ve uygulama kapasitelerinden kaynaklanır. Nietzsche'nin çoğu zaman tavsiye ettiği katı hiyerarşiye dayalı tabakalaşma, politik yasalaştırmayı olumsuzluk ve şanstın izole etme hususunda azami ölçüde etkindir. Aristokratik politik rejimler, yasa koyucunun Doğa'ya müdahalede bulunmasına, Doğa'nın kayıtsızlığını ıslah etmesine ve türün aralıksız gelişimi üzerinde (sınırlı) bir egemenlik kurmasına olanak tanır. Sonuç olarak Nietzsche, yalnızca mesafe tutkusunu muhafaza edip güzelleştirdikleri için, tercihin aristokratik politik rejimlerden yana kullanır ki böylece "kendini aşma"ya beslenen arzu tarafından celp edilmeye büyük bir saygı duyar. Göreceğimiz gibi "kendini aşma", Nietzsche'nin kendi mükemmeliyetçiliğinin ahlaki içeriğini ifade etmek adına tercih ettiği kavramdır.

Demek ki Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin ahlaki temelini gözler önüne seren şey, mesafe *tutkusuna* gösterdiğimiz dikkatin ta kendisidir. Doğal aristokrasi, yalnızca tüm halkların ve çağların onun ihtişamını arzulaması gerektiği anlamında değil, aynı zamanda insanlık tarafından bilinen en yüksek güç ve canlılık düzeyini ifade etmesi anlamında da en iyi politik rejim biçimidir. Birkaç istisna dışında politik rejimler, hizmet ettikleri halkların ve çağların canlılığını tastamam yansıtacaklardır: çoğu zaman insanlar muhafaza edebilecekleri en iyi politik rejimi tesis ederler. Aristokrasi, falanca çağın canlılığının bir dışavurumu olarak demokrasiden daha azametli olsa da, bir tek demokrasiye gücü yetebilen çağlar açısından daha iyi bir politik rejim sayılmaz. Doğa, aristokrasinin her daim en kusursuz şekilde ulaştığı piramit benzeri örgütlenmeyi şart koşar, fakat yasa koyucuya politik bir rejimi tesis

etmesine yarayan araç ve gereçleri bahşetmez. Şu durumda, Manu'nun yasasını yeniden yürürlüğe koyması için gereken makro-politik kaynaklardan mahrum olan yasa koyucu, Doğa piramidini o yasa yerine küçültülmüş bir minyatür özelinde yeniden üretmenin peşine düşmelidir.

Nihayetinde Nietzsche, bir başına ahlaki gelişimi olanaklı kılan mesafe *tutkusunu* besleyip muhafaza ettikleri sürece, aristokratik politik rejimlere destek çıkıyordur. Onun şu adı kötüye çıkmış yetiştirme ahlakına duyduğu hayranlık da, benzer şekilde ahlaki kaygılara dayanmaktadır: ahlaki gelişim olanağını (ve sebebiyet verdiği mesafe *tutkusunu*) sürdüren şey, insan tiplerinin tabakalaşmasını muhafaza eden yetiştirme ahlakıdır. Buna karşılık yetiştirme ahlakıysa, tipler arasındaki farklılığı silip atar ve böylelikle hakiki ahlaki gelişmenin ister istemez varsaydığı mesafe *tutkusunu* yok etmekle tehdit eder.

O halde, siyaset felsefecisi olarak politikayı ahlakın hizmetine koşmayı amaçladığı için, Nietzsche bir sonuççudur (*consequentialist*). Politik rejimler ancak psişik rejimleri olanaklı kıldıkları ölçüde kıymetlidirler, tam tersi değil. Nietzsche politik aristokrasiyi, soylulukla irtibatlandırdığı "ruhun aristokrasisi"ne en elverişli kurumsal örgütlenme biçimi olarak kabul eder, fakat bu örgütlenme biçimi kendi kendini mükemmelleştirmenin zorunlu bir koşulu değildir kesinlikle.¹⁶ Nietzsche'nin politik düşüncesinin başlıca ögesi, kurumsal bakımdan sağlamlaştırılmış bir hiyerarşiye duyduğu özlemde değil, mükemmeliyetçiliğinde yatmaktadır. Hiyerarşi geç modernitenin bilmediği bir güç ve canlılık düzeyini şart koşuyorken, mü-

¹⁶ Nietzsche'nin "ruhun aristokrasisi"ni meşrulaştırma girişimine dair kavrayışlı bir izah için bkz. Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), özellikle, bölüm 3-4.

kemmeliyetçilik ise, prensip gereği, Nietzsche'nin kendi çağının tükenip gitmiş kaynaklarıyla bile uyumludur.

Bu nedenle, Nietzsche'nin politik düşüncesinin ya ümitsizliğe sevk edecek şekilde anakronistik ya da geç modernitenin kendine has koşullarıyla alakasız olduğu sonucuna varmamız gerekmiyor, çünkü onun mükemmeliyetçiliği, politik aristokrasiye duyduğu romantik özlemlerden bağımsız biçimde iş görebilir. Bir kültür, piramit benzeri yapının birtakım izlerinde belli belirsiz de olsa ifade edilen o asgari mesafe *tutkusunu* muhafaza ettiği sürece, insanlığın kalıcı biçimde gelişmesi olanaklı olmayı sürdürür. Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin ahlaki içeriği tecrit etmek, onun projesini kavramamız açısından çok önemlidir, zira geç modernitede söz konusu olduğu gibi, aristokratik bir rejimin artık olanaklı olmaması durumda bile, yine de Nietzsche kendi politik düşüncesinin tam kalbinde yatan mükemmeliyetçiliği savunabilirdi.

Nietzsche yetiştirme ahlakı bağlamındaki tercihinin daha fazla savunmaz ki bu sessizliğin gerekçesi de barizdir: mesafe *tutkusu* ilave bir teorik gerekçelendirmeye müsaade etmez. Yasa koyucular kimi epistemolojik imtiyazlar, ilahi hükümler, doğal haklar ya da Prometheusçu içgörüler sayesinde değil, basitçe şans eseri varlığa gelen şeyi tasarımılamaya tabi kılma yönündeki gözüpek arzuları sayesinde "haklı çıkarlar" Bir yasa koyucunun yürürlüğe koyduğu yasaların biricik gerekçesi, bizzat bu yasaları ilan eden insanlığın tahayyülünde ikamet eder. Sonuç olarak Nietzsche, tavsiye ettiği yetiştirme ahlakının, bu tür bir yetiştirmenin vesile olduğu sonuçların kişisel olarak somutlaşmasından başka bir gerekçesini sunar gibi yapmaz. Birey kendi mükemmeliyetçiliğini harekete geçiren mesafe *tutkusuna* ya uyarlanma sürecine ya iştirak eder ya da etmez.

Politik yasalaştırmaya elverişli teorik bir gerekçelendirmeyi kabul etme ya da geliştirme ihtiyacının, modernitenin

çöküşüne ait bir semptom olduğuna inanıyordur Nietzsche. Sağlıklı bir halk ya da çağ, kendi yasaları için ne söylemsel bir gerekçelendirme talep eder ne de böyle bir gerekçelendirmeyi şart koşar:

Kendini önceden kanıtlamak zorunda olanın değeri de azdır. Otoritenin hala iyi bir gelenek olarak kabul edildiği, kişinin gerekçelendirmeye başvurmayıp yalnızca emir buyurduğu her yerde, diyalektikçi bir tür soytarıdır; ona gülerler, ciddiye almazlar onu. (TI II: 5)

Soyluluk basitçe, Doğanın kayıtsızlığı karşısında hiyerarşik bir düzen yaratma ya da bu düzeni muhafaza etme girişimde bulur ifadesini; nihayetinde soylu ruh, kendi yaratımlarının önsel ya da bağımsız bir gerekçelendirilmesini şart koşmaz. Diğer taraftan, tükenmekte olan kaynaklarını çarçur etmeyi göze alamayan çökmekte olan bir halk ya da çağ, çoğu zaman kendisini ancak böyle bir çarçur edişin makul gerekçeleri, ekseriyetle söylemsel bir gerekçelendirme formunda sunulduğu takdirde tüketmeyi göze alır. Kendilerine özgü erdemleri dışavurdukları pratikleri ve ilkeleri gerekçelendirme gereksinimi duyanlar, yalnızca çökmekte olan halklardır ve yalnızca çökmekte olan halklar böylesi gerekçelerin yokluğundan şikâyetçi olurlar. Eleştirmenlerinin tam da bu halkların kendi gerekçelendirme koşullarını ortaya koyma konusunda Nietzsche'ye gösterdikleri bağlılığın apaçık başarısızlığı, Nietzsche'nin haklı olma ihtimalini düşündürmektedir.

3

Putların Alacakaranlığı'nda Mükemmeliyetçilik

Batının hiçbir yeri, içerisinde kurumların boy verdiği, geleceğin serpilip geliştiği o içgüdülere sahip değil artık: Hiçbir şey, onun o çağdaş tinini bu içgüdüler kadar rahatsız etmiyor belki de. Bugün için yaşıyor, çok hızlı yaşıyor, çok sorumsuz yaşıyor: Tam olarak buna “özgürlük” deniyor. Kurumları kurum yapan esas şey aşağılanıyor, yadsınıyor, ondan nefret ediliyor: “Otorite” sözcüğünün yükseldiği her yerde insanlar yeni bir kölelik tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını sanıyorlar.

-Putların Alacakaranlığı, IX: 39.

Nietzsche modernitenin çöküşüne koyduğu şahsi teşhisin bir yansıması olarak politik mükemmeliyetçiliğe ilişkin açıklamasını yeni baştan düşünür. Aristokratik bir rejimin tesis edilmesine katkıda bulunmak dışında bir arzusu olmamakla birlikte, modernitenin tükenip gitmiş yaşamsallığının tahayyül ettiği politik mükemmeliyetçilik ile bağdaşmadığının da gayet farkındadır. Onun ahlaki mükemmeliyetçiliğe yaptığı vurguda

sonradan meydana gelen kayma, yalnızca modernite eleştirisiyle tutarlı değildir, aynı zamanda siyaset karşısında daima ahlaka tanıdığı önceliği de yansıtır. Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin ahlaki içeriğini daha kesin bir şekilde değerlendirmek için, şimdi Zerdüşt-sonrasındaki modernite eleştirisini incelemeye başlıyorum ben.

Nietzsche'nin Modernite Eleştirisi

En başlarda Nietzsche, örnek niteliğindeki insanların yaratılmasını, modern ulus devletinin politik kurumlarını seferber edecek ve meşrulaştıracak makro-politik bir görev olarak kavırıyordu. Her ne kadar Nietzsche modernitenin "hastalığını" o eskimiş eğitim kurumları bünyesinde soyutlamış olsa da, yine de "Alman ve Yunan kültürü arasında kalıcı bir ittifak oluşturmak amacıyla" (BT 20) bu kurumlara yeteri ölçüde zindelik kazandırılabilceğine inanmaktadır. Yeni kurulmuş *Reich*'in ürettiği herhangi bir politik çözüme bilfiil karşıdır, fakat yine de Alman eğitim kurumlarının yeniden örgütlenmesi tavsiyesinde bulunur; öyle ki bu kurumlar, şimdiye kadar yalnızca bir tasarım meselesi olarak Doğanın tesadüfleri olarak ortaya çıkan örnek niteliğindeki bireyleri yaratabilirler.

1872'in başlarında halka açık verdiği "Eğitim Kurumlarımızın Geleceği" konulu konferanslarda, yüksek öğretimin yerlerde sürüklenen vasatlığı ile eğitimi gerçek kültürden ayıran o derin uçurum hakkında uyarılarda bulunuyorken, ağıt tutmaktan ziyade topluca harekete geçme çağrısında bulunur Nietzsche.¹ Makro politik alan, hem kendisinin hem de Wagner'in yeni kurulmuş *Reich*'e trajediye uygun güçlendirici

Yayınlanmamış bu dersler, *Kritische Studienausgabe*'nin birinci cildinde yeniden basılmıştır, s. 643-752.

bir beğeni duygusu aşılayabildikleri takdirde, ahlaki yaşam açısından halen daha kurtarılabilir bir sığınaktır.

Hiç kimse, Helen Antikçağı'nın henüz eli kulağında olan yenden doğuşuna duyduğumuz inancı zedelemeye çalışmasın; çünkü bir tek bu inançtır, Alman tininin müziğin ateş büyü-süyle yenilenmesi ve arınmasına dönük umudumuz. (BT 20)

Bu paragrafın da gösterdiği gibi, genç profesör Nietzsche, tam da *The Birth of Tragedy*'nin (Tragedyanın Doğuşu) küçümseyici şekilde Sokrates'e atfettiği iyimserliği yaymaktadır.

Gelgelelim Nietzsche, modernitenin çöküşüne ilişkin "keşfi"nin hemen ardından, modern kurumların kurtarılabilirliğine duyduğu erken dönem inancının berbat bir şekilde isabetsiz olduğunu anlar. Nihayetinde makro-politik reform planlarından geri adım atar ve bunu açıkça anlaşılabilir olan iki aşamada gerçekleştirir. İlk aşamada Nietzsche, modern Avrupa'nın kurumlarının şahsen bu kurumlara tahsis ettiği makro politik kapasiteyi yerine getiremeyecek kadar yozlaşmış bir durumda olduğunu kabul eder.² Her ne kadar Nietzsche, tarihsel olarak kurumların, insan hayvanlarının cehren "uygarlaştırıldığı", hatıraların kafasına acımasızca yerleştirildiği ve ıstıraplı bir biçimde "vaatte bulunabilme hakkı" (GM II: 2) ile donatıldığı kültürel kaplar olduğunu iddia etse de, aynı zamanda Batı medeniyetinin kurumlarının, söz konusu "politik örgütlenmenin kale duvarları"nın, bireyleri kültüre vakfetme işini aşama aşama gasp ettikleri konusunda ısrarcıdır. Gizli kapaklı şekilde "iyileştirme-ahlakı" olarak bilinen

Nietzsche'nin geç modernitenin çöküşüne dair "fizyolojik" teşhislerini dile getirme çabasının muazzam bir yorumu için bkz. Daniel Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995), özellikle, Bölüm 1.

evcilleştirme ahlakının kurumsal olarak pekiştirilmesi, kültürün üzerine inşa edildiği mesafe *tutkusunu* ortadan kaldırmakla tehdit ediyordur şimdi.

Geçmişte kalan çağların kurumları, örnek niteliğindeki insanların yaratılmasına elverişli olmuş olabilir, ama modernitenin makro politik kaynakları bu göreve karşıt bir biçimde tertiplenmiştir. “Günümüz Almanyası’nda”, diye hayıflanıyordur Nietzsche, “hiç kimse kendi çocuğuna seçkin bir eğitim aldırma konusunda özgür değildir” (TI VIII: 5). Modernite, eşine az rastlanır insan tiplerinin ortaya çıkışına her zamankinden daha kusursuz biçimde engel olan sürdürülebilir kurumlarının o soğuk, rafine verimliliği ve elde ayaktan düşürücü anonimliği üzerinden işleyen bir çağ olarak damgalanır. Bundan böyle büyük bireyler ancak kurumsal tasarıma karşıt biçimde, ancak kendilerini doğuran çağın çöküşüne rağmen ortaya çıkıyorlardır (TI IX: 44).

İkinci olarak Nietzsche, elinde bulundurduğu makro politik kaynaklardan bağımsız olarak, modernitenin kurtuluşunu organize edebilecek bir konumda olmadığını kabul eder. Onun modernite eleştirisi modern kurumların çürüyüşüne odaklanabilir, fakat bu çürümenin nedenini ya da kaynağını, bahsi geçen kurumların çöküşünün bir semptomu olarak yorumladığı temel bir kültürel çöküş bağlamına yerleştirir. Nihayetinde şunları gözlemler Nietzsche:

Kurumlarımız artık hiçbir işe yaramıyor. Bu konuda herkes hemfikir. Ama buna sebep onlar değil, biziz. Kurumları var eden içgüdüler yitip gittikten sonra kurumların kendilerini de yitiriyoruz, çünkü onları çekip çeviremiyoruz... Batının hiçbir yeri, içerisinde kurumların boy verdiği, *geleceğin* serpilip geliştiği o içgüdülere sahip değil artık. (TI IX: 39).

Çökmekte olan politik kurumlarımızı, açık açık ortaya koydukları çöküş eğilimlerine işaret etmeden desteklemeye yönelik herhangi bir girişim, demek ki sebep ile sonucun feci şekilde birbirine karıştırılmasına neden oluyordur:

Bundan böyle artık kurulamayacak olan; artık *kurulması imkânsız* olan, sözcüğün o kadim anlamıyla toplumdur [*Gesellschaft*]. Bu yapıyı kurmak için her şey, en başta da malzeme eksiktir. *Hiçbirimiz böylesi bir topluma elverişli malzemeler değiliz artık: zamanı gelip çatmış bir hakikat bu.* (GS 356).

Nietzsche'nin "köle ahlakı düşmanca bir dış dünyaya gereksinir hep" (GM 1: 10) şeklindeki iddiasının ehemmiyetini yabana atmamalıyız. Bahsedilen "düşmanca dış dünyayı" dönüştürme, reforme etme ya da iyileştirme yönündeki herhangi bir çabanın, köleleri kendilerine en fazla ait olan kimliklerinden mahrum bırakmakla tehdit edebileceği anlamına da gelir bu. Sonuç olarak, tıpkı geç modernite gibi çökmekte olduğu varsayılan çağlara hükmeden "köle" tipi, kendi mağduriyetinin ve baskılanışının kaynağı olarak tanımladığı şu "düşmanca dış dünyayı" reforme *etmeme* konusunda elinde bulundurduğu menfaati her daim muhafaza eder.

Nietzsche, Zerdüşt-sonrası kaleme aldığı denemelerinde, ilk etapta bulunduğu şu politik reform çağrısının, mücadele etmeye kalkıştığı çöküşle suç ortaklığı yaptığını itiraf eder. Nietzsche'nin trajik ilham perisini yeniden uyandırma projesinin o ölümcül anakronizmi, keşfettiği kültürel karmaşadan kendisinin bir şekilde bağışık olduğu şeklindeki kanaatinde yatmaktadır. Tedarik etmesi gereken ahlaki bir ideal ve yüklenmesi gereken romantik bir ideal ile kendi özünü silahlendiren Nietzsche, pek farkında olmadan kendini bir başka "insanlık reformcusu" konumuna yerleştirmiştir. Kültür hekiminin

imtiyazlarını kendine mal eden Nietzsche, modernitenin hastalıklarını iyileştirmek amacıyla tasarlanmış kurtarıcı önlemleri neşeli bir biçimde reçete etmiştir. Nitekim trajik kültürün Wagnerci yeniden doğuşunu tembihleyen reçetesi, modernitenin ilerleyen çöküşünün bir başka dışavurumuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Nietzsche, geç modernitede iş başında olan çöküş meselesine şimdilik makro politik bir çözüm bulunamayacağı sonucuna varmaktadır. “Geleceğin filozofları” günün birinde bir çözüme ulaşabilirler, fakat ziyadesiyle hor gördüğü çöküşe kopmaz biçimde kök salmış olan Nietzsche’nin kendisi ulaşamaz. 1888’de yazdığı denemeler, kendi çöküşünü açık yüreklilikle itiraf eder (EH 1: CW P) ve böylelikle bir kültür doktoru olarak üstlendiği yeterliliklerin itibarını zayıflatır. Aslına bakılırsa, geç modernitede çoğu zaman eksiklikten çok bir fazlalığın dışavurumu olarak beliren örnek niteliğindeki insanlara duyulan ihtiyacı algılaması, bu insanların yetiştirme ahlakının iradi ürünleri olarak ortaya çıkmalarının pek de olası olmadığını bizzat teyit etmektedir. Demek ki Nietzsche, ne kendisinin ne de kendisini şekillendiren politik kurumların, çöküşün alternatif permütasyonlarından başka bir şey üretme olasılığı olmadığını kabulleniyordur:

Savaş açtıkları çöküşten kendilerini bu yolla kurtaracaklarını sanmak, filozofların ve ahlakçıların yanılgısıdır... Çöküşün dışavurumunu değiştirebilirler, ama çöküşün ta kendisini ortadan kaldıramazlar. (TI II: 11).

Öyleyse Nietzsche, erken dönem yazdıklarında taslağı çizilen makro-politik gündemi, tarihsel bakımdan bön ve ne yazık ki modern kurumların çöküşünün kaynağından habersiz olarak kavramaktadır:

Ne kadar çok üzüldüyorum şimdi...umutları, hiçbir umudun olmadığı, her şeyin çok açık ve net bir biçimde bir sona işaret ettiği yere bağlamış oluşumdan!... En yeni Alman müziğini temel alarak, sanki kendi kendini keşfetmeye ve yeniden bulmaya hazırmış gibi, "Alman tını" hakkında masal anlatmaya başlamış - üstelik de bunu, kısa bir süre önce Avrupa'ya egemen olma istencine, Avrupa'ya önderlik edecek güce sahip olan Alman tınınin, tam da vasiyetnameyle ve kesin olarak sorumluluğundan *feragat ettiği* bir dönemde yapmış oluşum... (BT AS: 6).

Moderniteyi çepeçevre kuşatan çöküşün makro politik bir "çözümü"ne duyduğu özlemleri dile getirmeye devam etmesine rağmen, Nietzsche bu tür spekülasyonları çoğu zaman kendisinin ya da o güvenilmez sözcüsü Zerdüş'tü takip edecek olan "geleceğin filozofları"na bırakır. Söz söyleme "hakkı"na sahip olmadığı bu gibi konularda kendisine düşen, "yalnızca susmak"tır (GM II: 25).

Nasıl oluyor da Nietzsche, ilk başta geleceğe dair umutlarını bağladığı politik kurumların ölümünü bu kadar soğukkanlı bir biçimde belgelendirebiliyor? Bu yıkıcı modernite eleştirisi, onun insanlığın geleceğine ilişkin tahayyülü ile bağdaşmıyor mudur? Nietzsche modern kurumların yozlaşmasını çöküşün nedeni olarak değil, en belirgin semptomu olarak kavrar ve bunu sık sık yineler. Bu yüzden, bu kurumların "pek işimize yaramayışı", çöküşün ortaya çıkmasından ziyade, ilerleyişine işaret etmektedir.³ Nihayetinde Nietzsche, ba-

³ 1988 yılında Nietzsche, o yıla ait birkaç notu tekrar eden bir notta şöyle yazar: "Çöküşün doğasına ilişkin temel kavrayış: *Çöküşün sözde nedenleri aslında sonuçlarıdır*" (WP 41: krş. 42-45). Şunu öne sürer Nietzsche: "Toplumsal sıkıntıyı" ya da "psikolojik yozlaşmayı" veyahut daha da kötüsü ahlaksızlığı nihilizmin *nedeni* olarak görmek doğru değildir (WP 1).

sitçe çöküşe eşlik eden huzursuzluğu hafifleterek çöküşle mücadele edebileceğimiz fikriyle alay eder:

Yozlaşmanın varsayılan nedenleri, ortaya koyduğu sonuçlarıdır. Fakat yozlaşmanın sözde çözüm yolları, ortaya çıkmış kimi etkilerine karşı kullanılabilecek ağırikesicilerdir; “iyileşmiş olanlar” yozlaşmışların bir türüdür yalnızca. (WP 42).

Bir başka deyişle, trajik kültürün yeniden doğuşu için çağrıda bulunduğu esnada, çöküş Nietzsche’nin başlangıçta tasavvur ettiğinden çok daha şiddetlidir. Modern faillerin bedenlerine silinemez bir biçimde kaydedilmiş fizyolojik bir ıstırap olarak çöküş, bizzat modernitenin (parçalanmakta olan) ahlakı bünyesinde kodlanmıştır.

Üstelik geç modernitenin ahlaki kaynakları henüz tükenmemiştir. Nietzsche’nin bir *Erzieher* (“eğitici”, ç.n.) olarak Schopenhauer’a duyduğu güvenin de ortaya koyduğu gibi, kültürün bünyesindeki çürüme devam etmektedir. Demokratik reformların pandemik olarak bulaşmasının bir semptomu olarak yorumladığı mesafe *tutkusunun* yayılması, insanlığın aralıksız gelişimi olasılığını engellemek için yeterince entropik değildir henüz. Ahlaksal bir yaşam tarzı geç modernitenin sürdürülebilir kurumlarının çöküşünden sonra bile sağ kaldığı için, insanlığın gelecekte kaydedeceği gelişmeler ihtimal dâhilinde kalmayı sürdürür. Nietzsche’nin geç modernitenin çöküşüyle uzlaştırmak için kendi politik gündemini değiştirmesi gerektiği doğru olsa da, politikadan bütünüyle el ayak çekmesine henüz gerek yoktur. İşte burada Nietzsche, kurumsal dayanakların yokluğunda çöküşe karşı kendi kişisel mücadelesini sürdürmeyi göze alamayan Sokrates’ten kendisini ayırdığına inanıyordur (TI II: 12).

Nietzsche, türlerin geleceğini garanti altına alacak örnek niteliğindeki kurtarıcı bireyleri dosdoğru yaratmaktansa, insanlığın aralıksız biçimde geliştirilmesi sürecinde daha mütevazı ve daha dolaylı bir rolü yerine getirme taahhüdünde bulunur. Geç modernitede ahlaki yaşam ve gelişme olanağını teminat altına alan değeri düşürülmüş mesafe *tutkusunu* muhafaza etmek, onun politikasının en kapsayıcı idealidir. Putların alacakaranlığa gömüldüğü bir çağda hayatta kalmaya en uygun bu bireyleri bir araya getirme ve bahsedilen bu olağandışı kahramanları hiçlik istencinden büyük olasılıkla uzaklaştıracak deney niteliğindeki disiplin pratiklerine tabi tutma çağrısı, Nietzsche'nin en özgül görevidir. Gözden geçirilmiş bu görev daha az makro politik kaynak gerektirir, ama politik yasalaştırmanın azaltılmış yükünü dosdoğru Nietzsche'nin o kamburlaşmış omuzlarına yükler.

Politik Mikro Alan

Nietzsche'nin "açık denizler"de atıldığı uzun macerası nihayetinde kendisini Zerdüşt-öncesi kariyerinde farkında olmadığı bir istikamet olan politik mikro alana götürür. Modernitenin kurtuluşunu örgütlenme yönündeki mücadelesiyle meşgul olurken, kendi odağını tipik biçimde politik makro alanla, yani canlandırmayı ümit ettiği nesli tükenmekte olan kurumlarla sınırlandırmıştı. Bununla birlikte, moderniteye getirdiği eleştirinin kendi kendine gönderme yapan içerimlerine yanıt olarak Nietzsche, politik programını daha sonradan makro alandan mikro alana doğru kaydırır.

Üst insanların yaratılması sürecinde Nietzsche'nin oynadığı gözden geçirilmiş rolün anlamını nakledebilmek için, savunduğu mükemmeliyetçiliğin makro-politik (veya kurumsal) ve mikro-politik (ya da gayri-kurumsal) cisimleşmeleri

arasında ayrıma gidiyorum ben. Politik makro alan, bir halkın oluşturduğu kurumlar ve o halkın örnek niteliğindeki temsilcileri arasında varlığını sürdüren ilişkiler ağından meydana geliyorken, mikro politik alan ise, bir halk ve onun toplumsal kurumlar tarafından dolayım~~lanmamış~~ örnek niteliğindeki temsilcileri arasındaki ilişkileri bünyesinde barındırıyordu. Makro politika üst insanların kurumsal kaynakların örgütlenmesi aracılığıyla yaratılması sürecini denetim altında tutuyorken, mikro politika ise medeniyetin kurumsal yapılarının dışında ya da ötesinde üst insanların yaratılması ve aydınlatılması sürecine hükmediyordu. Politika, ister makro ölçekte, ister mikro ölçekte sürdürülüyor olsun, topluluğun ahlaki kaynaklarının yasal yollardan konumlandırılması aracılığıyla insanlığın gelişimine katkıda bulunur.

Organik bir model üzerine inşa edilmiş mikro politik alanı, makro politik alanın gayri-iradi ve kendiliğinden bir büyümesini sonucu olarak dışa doğru genişleyen bir halkın ya da topluluğun kendine özgü yasalarını meydana getiren çekirdek olarak düşünebiliriz. Öyleyse mikro alan, bir halkın kurumlarının yaratılması sürecinde kendisini dışavururken ya da kutsarken istifade ettiği hayati önemdeki kaynakların birikimini bünyesinde taşır. Yerel adetler, kabileye ait ritüeller, etnik gelenekler ve bellek izleri, ailevi alışkanlıklar ve töreler, rahip sınıfına ait diyet ve temizlik rejimleri; bunların hepsi, makro alanın doğal bir kabuk ya da örtü olarak ortaya çıktığı mikro politik alanda iş başında olan hassas, kılcal damar benzeri ahlaki yaşantıya katkıda bulunurlar. Uygarlığın Prometheusçu ateşinden yayılan o harikulade alevlerden istifade eden, içten içe yanan közlerdir bunlar.

Hayat enerjisiyle dolup taşan, sağlıklı bir halkın kurumları ve şenlikleri bünyesinde dışsallaşan istikrarlı bir çağda,

yasa koyucuların kendi yasalarını ne mikro politik alanla sınırlandırmaları gerekir, ne de onların böyle bir eğilimleri olacaktır. Fakat bir halkın kendine özgü kurumlarının canlılığını muhafaza edemeyen çökmekte olan bir çağda, yasa koyucuların mikro politik alan bünyesinde yasa yapmaktan başka bir seçenekleri yoktur. Gerektiği durumda, mikro politik alandaki yasa koyucu, mikro alanın kaynaklarını idare etme sürecinde elde kalan canlılığı parazit gibi tüketen makro politik alanın çözülmekte olan kurumlarında stratejik olarak ikamet etmelidir. Aslında Nietzsche'nin çöküşe en çok yakıştırdığı "benzetme", ölü bir kabuk ya da kovan içinde örtülerek gizlenmiş canlı bir çekirdek şeklindeki benzetmesidir; şöyle ki, "Bütünsellik hiçte var oluyor değildir artık: karmaşık, hesaplanmış, yapay ve insan ürünü bir şeydir" (CW 7).

Demek ki Nietzsche, insanlığın gelişimine yaptığı şahsi katkının modern kurumların makro politik desteğini gerektirmediğinin farkına varır. Onun mükemmeliyetçiliği, hemen hemen herhangi bir düzeyde yaşam gücü taşıyan tüm kültürlerle uyumludur ve bu nedenle yalnızca minimal bir kurumsal destek gerektirir. Dolayısıyla Nietzsche'nin makro politikadan geri adım atması, üst insanların yaratılmasına katkıda bulunmayı amaçlayan projesinin son buluşuna işaret etmez. Bu türden örnek bireyleri yaratma tasavvurundan bile bile feragat etmektense, herhangi bir kurumsal desteğin yardımına başvurmadan (ve gerçekte bu desteğe karşıt biçimde) kendisinin ve takipçisi olan "özgür ruhların" dehanın ortaya çıkışını teşvik ettiği söz konusu üretimin mahallini mikro politik alana taşır. Aslına bakılırsa, Nietzsche'nin çöküşe koyduğu tanı, modernitenin yozlaşmasının (kendine özgü bir tür olarak) örnek niteliğindeki üst insanların ortaya çıkışına fiilen katkıda bulunabileceğini öne sürer:

Büyük çağlar gibi büyük adamlar da içlerinde müthiş bir gücün biriktiği patlayıcılardır; tarihsel ve fizyolojik olarak bunların önkoşulları her zaman, uzun bir süre toplanmış, yığılmış, biriktirilmiş ve korunmuş olmalarıdır -yani uzunca bir süredir herhangi bir patlama meydana gelmemiş olmasıdır. (TI IX: 44).

Ahlaki yaşam geç modernitede de gelişim göstermeye devam eder, fakat yalnızca kendi kendilerini kusursuzlaştırmaları sayesinde yasanın ölçütünü kayda geçiren bu örnek niteliğindeki temsili bireyler etrafında ortaya çıkan mikro topluluklar bünyesinde. Bu örnek niteliğindeki insanlar, mikro politik alanın çöküşünün tam orta yerinde, geleneksel olarak politik kurumların yerine getirdiği arabuluculuk rolünü üstlenmişlerdir. Görmüş olduğumuz gibi, bir halkı ya da çağı kaplayan mesafe *tutkusunu* yansıtan şey, büyüün insanlar ile “bir bütün olarak insanlık” arasındaki ilişkidir. Bir çağ, mesafe *tutkusu* var olduğu sürece, örnek niteliğindeki türler yaratacak ve bu kahramanlar kendilerini mükemmelleştirmeye devam ettikleri sürece, mesafe *tutkusu* var olmayı sürdürecektir. Alacakaranlık muhtemelen geç modernitenin örnek niteliğindeki temsili bireylerini karanlıkta bırakmıştır ya da bu bireyler devrilmiş putların molozları arasında gözlerden kaçmıştır, ama yine de insanlığın aralıksız gelişimine katkıda bulunma becerisine sahiptirler.

Nietzsche’nin mikro politik alana göç etmesi, bu örnek niteliğindeki bireylerin onun mükemmeliyetçiliğinde oynadığı merkezi rolü etkilemez. Muhtemelen kendisine her zamankinden daha fazla güvenen Nietzsche, Zerdüşt-sonrası yapıtlarında, insan ruhunun mükemmelleştirilebilirliğini somutlaştıran bu örnek niteliğindeki bireylerin önemine başvurur. Netice itibarıyla, ilk etapta makro politik kurumların üstlenmesini ümit ettiği mükemmeliyetçiliğin sorumluluğunu, tam an-

lamıyla geç modernitede ortaya çıkan örnek niteliğindeki temsili bireylerin mikro alanda yürürlüğe koydukları yasalara kaydırır. Bu türden örnekleri iradi biçimde yaratmanın mümkünse onlara dönüşmenin, gerekirse bunları icat etmenin- tikel filozofların mikro politik alandaki sorumluluğuna bağlı olduğunu idrak etmiştir artık. Aristokratik bir rejimin makro politik desteğine bel bağlayamayacak durumda olan Nietzsche, bu örnek niteliğindeki tiplerin sergilediği “aristokratik ruhun”, birbirini tanımayan yoldaşlar ve takipçilerden meydana gelen ahlaki bir topluluğu muhafaza edip beslemek için yeterli olduğu spekülasyonunda bulunuyordur.

Yine de, Nietzsche’nin yüzünü mikro politikaya dönmesinin, modernitenin makro politik kurtuluşuna yaptığı yatırımın toptan reddedilmesiyle örtüştüğünü ileri sürmek yanıltıcı olacaktır. Onun “topyekûn devrime”⁴ ve bu devrimin dünyatarihsel mimarlarına duyduğu özlem, üretken kariyerinin sonuna kadar devam etmiştir.⁵ Örneğin *Tragedyanın Doğuşu*’na ilişkin “eleştiri”sinde, ortaya çıkışını şimdiki zamandan daha uzak bir zaman dilimine ertelemesine rağmen, trajik bir çağ “vaadi”ni tekrar eder; üstelik bu müstakbel çağın itibarını Wagner’den alıp kendisine tahsis eder (EH IV: 4).

Bu ifadeyi, Bernard Yack’in etkileyici çalışması *The Longing for Total Revolution*’dan ödünç alıyorum (Princeton: Princeton University Press, 1986). Yack’in “varsayımında” söz konusu olduğu gibi, kendisi muhtemelen bu “özlem”i bir bütün olarak Nietzsche düşüncesinin temsilcisi olarak önerdiği esnada, Zerdüşt-öncesi denemelere “haddinden fazla güveniyor”dur (s. 313). Bahsi geçen özlemiş sürekliliğine karşı çıkmak güç olsa da, Yack Zerdüşt-sonrası yazılarında geliştirdiği modernite eleştirisinin Nietzsche’nin politik düşüncesinde vesile olduğu dönüşümleri ve karmaşıklıkları kabul ediyor değildir.

⁵ Örneğin Nietzsche, “bin yılın istemini yeni yollara zorlayan gücünü şimdide barındıran geleceğin insanının” ortaya çıkışına beslediği “ümit”ten (BGE 203) açık açık söz eder.

Nietzsche'nin mikro politik alana duyduğu ilgi, kimi zaman bu romantik özelemleri etkisizleştirebilir, fakat bunları ne silip atar ne de ortadan kaldırır. Bununla birlikte, kendi şahsi çöküşünün ve hıncının dışavurumları olarak Nietzsche'nin politik duyguları, onları takdim etme biçiminden daha ilgi çekici değildir. O gerici elitist özelemlerinden dehşet içinde uzaklaşmak yerine, daha yararlı bir biçimde şunu sorgulayabiliriz; yetiştirme ahlakına beslediği hayranlığın mikro politikayla bağıntısı nedir? Göreceğimiz gibi, okurlarını mikro alanın ahlaki kaynakları ile tanışık kılmak amacıyla, politik özelemlerini kendi şahsi mücadelesine kaydederek (kısmen) iyileştirir.

Nietzsche'nin mikro politik alana kayması, kişisel yaşamındaki benzer türden bir kaymada tekrarını bulur. Nietzsche bir filozofa dönüşmek ve kendisine tahsis edilen görevi [*Aufgabe*] iyileştirmek amacıyla, idrak ettiği şekliyle mikro politik alandan geri adım attı, Basel'deki profesörlüğünden istifa etti ve yapayalnız, göçebe bir var olma haliyle ortadan kayboldu. Hakiki felsefe, görünüşe bakılırsa, mikro alanın sunduğu hergünkü olumsuzluklara ve kırılğan ilişkilere dalıp gitmeyi şart koşmaktadır. Filozofun esas işi, bunaltıcı konferans salonlarında ve köhne arşivlerde değil, daha çok dağlarda, kötü ısıtılmış pansiyonlarda, ıssız tren istasyonlarında ve tanıdık olmayan kumsallarda yapılan o uzun, münzevi yürüyüşlerde icra edilir. Nietzsche, üniversite öğrencilerine nutuk çekmek ya da makro politik reform mücadelesini sürdürmek yerine, yalnızca düzensiz bir mutabakat rejimi sayesinde ardında bıraktığı "dünya" ile bağıntılı bir gezgin ve gün-ışığı arayan bir kimse olarak, anonimliğe yaltaklanır.

Nitekim Nietzsche'nin mikro politik alana dâhil olması, kendi yaşamının ve yapının deneyssel doğasını yansıtıyordu.

Nietzsche'nin kendisini politik bir fail olarak görebilmesi için, ilk etapta kendini geç modernitenin mikro alanı içerisinde konumlandırması ve burada düzene sokulmuş ahlaki kaynakların doğruluğunu kabul etmek için kendini disipline etmesi gerekiyordu. Kendi mükemmeliyetçiliğini ancak kendi üstünde sınadıktan sonra mikro politik alanda konumlandırır kendini Nietzsche. Bu sınamanın, Nietzsche'nin nihai çöküşüne önemli ölçüde katkıda bulunabilecek, son derece eziyetli bir deneyim olduğunu kanıtlayan da budur. Nietzsche'nin, başlangıç aşamasındaki deliliğinin yarattığı o büyüklük yanılsamalarının etkisi altındayken, Batı Avrupa'nın dinsel ve seküler liderlerine suikast düzenleme sözü vererek makro politik alana geri dönmesi tesadüf değildir belki de.⁶

Gölgelerin Ortasındaki Işıltı: Estetik Bir Eğitim Girişimi

Demek ki Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği, putların alacakaranlığında bile geçerliliğini koruyordur; şu durumda, geç modernitenin alacakaranlığında bile üstün insanların serpilip gelişmesini beklememiz gerekir. Alacakaranlıkta ortaya çıkan bu "kahramanlar", Nietzsche'nin fantezilerinde yaşayan dünya-tarihsel fetihçilerin hiçbirini anımsatmayacaktır, çünkü onların temsil ettikleri çağın çöküşünü yansıtmaları gerekir. Bununla birlikte, kültürün süregiden çöküşüne katkıda bulunabilirler de.

Zerdüşt'ün düşündüğü gibi, geç modernitenin kendi *Übermenschen*'ini yaratmakta "çok geç" kalmış olması esas

Nietzsche'nin o makul yaşantısının son evresinde estetikten politikaya yaptığı "umutsuz" dönüşün ufuk açıcı bir yorumu için, bkz. Tracy Strong, "Nietzsche's Political Aesthetics," *Nietzsche's New Seas*'in içinde, ed. Michael Allen Gillespie ve Tracy Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 153-174.

mesele olmasa da, çağımızın “büyük adamları” bize öyle kolayca görünmezler. Nietzsche ve Zerdüş’tün bu kusurlu tahayyülümüzde kısmi bir sorumlulukları olabilir ancak, çünkü ölüp gitmekte olan çağları temsil eden aptallardan ve çürük tiplerden ziyade, yaşamsal önemdeki çağları temsil eden kahramanları ve canavarları gözetmemiz konusunda bizleri eğitmişlerdir. Nietzsche, kendi okurlarının duyarlılıklarını eğitmek ve onları mikro politik alandaki ahlaki yaşama katılım göstermeye hazır hale getirmek için, putların alacakaranlığında çaba harcayan bu acayip *Übermenschen*’i diğerlerinden ayırıp aydınlığa kavuşturmak zorundadır. Göreceğimiz gibi, örnek niteliğindeki insanların keşfedilmesi ve yaratılması gibi çifte bir görev, geç modernitenin yarattığı gölgelerde öyle kolayca ayırt edilemez.

Nietzsche, gözden geçirdiği politik projesine bir ön hazırlık olarak, okurlarının estetik duyarlılıklarını bir miktar iyileştirmesi ve böylelikle, hem şahsının hem de Zerdüş’tün, kendi okurlarının önceden tahmin edip ona göre davranabilsinler diye yönlendirdikleri dünya-tarihsel kahramanların gelişini sonraki bir tarihe ertelemekten vazgeçirmesi gerekir. Nitekim şu uyarıda bulunur Nietzsche:

Ama büyük insanlara kamu yararının biçare ufkundan bakıldığında, bu kimseler yanlış anlaşılırlar. Onlardan nasıl istifade edileceğinin bilinmiyor olması, belki de bizzat büyüklüklerinin bir parçasıdır. (TI IX: 50).

Haliyle Nietzsche, mikro politik alanın ahlaki kaynaklarını aydınlığa kavuşturmaya ve okurlarını şimdilerde kültürün çöküşüne öncülük eden şu “beş paralık” savurganlarla tanıştırmaya çalışır.

Bununla birlikte “gerçek filozoflar”, “felsefeden uzak” ve “düşüncesizce” (BGE 205) yaşayıp gittiklerinden, anlaşılması güç bir biçimde de yaşayıp gidebilirler. Putların alacakaranlığıyla gölgede kalan kendi kendilerini kusursuzlaştırma arayışları, yürürlüğe koydukları mikro politik yasalar ile birlikte, uzunca bir süre fark edilmeden kalır. Aslına bakılırsa, Nietzsche’nin modernite eleştirisi uyarınca aklında yer etmiş olan mikro politik filozof örnekleri, gözümüzü ister istemez soytarılar, aptallar, uyumsuzlar, kötü niyetliler, suçlular, haydutlar, düzenbazlar, hınç dolu yaratıklar ve modernitenin çöküşü karşısında asgari ölçekte direnç gösterebilecek herhangi birilerinin şahsında gözükmek zorundadır. Göreceğimiz gibi, mikro alanın ahlaki kaynaklarını gün yüzüne çıkaran Nietzsche, kendi şahsi durumunu sınamak zorundadır; konumunu değiştirdiği mükemmeliyetçiliğinin geçerliliği, kendisini bir *Übermensch* olarak yaratma/keşfetme sürecindeki başarısına dayanıyordur.

Nietzsche’nin kariyeri boyunca politikaya yaptığı maddi katkıya, bir başlangıcın ya da ön hazırlığın tarihsel gerekliliği egemen olmuştu. Genç bir filozof olarak Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nu trajik kültürün yeniden doğuşunun bir başlangıcı olarak ve *Eğitici Olarak Schopenhauer*’i ise Alman eğitim reformuna adanmış bir proje olarak takdim etmişti. Sonrasında kaleme aldığı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’yi “geleceğin felsefesinin başlangıcı” diye ilan etmiş ve genel itibarıyla kendi görevini “geleceğin filozofları”na yarayan bir hazırlık çalışması olarak tarif etmişti. Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğe dönük bağlılığı da benzer şekilde bu hazırlık vurgusunu yansıtıyordur, çünkü mikro alanı amaçsızca gezinebilecek herhangi bir *Übermensch*’i ayırt edebilsin diye kendi okurlarını eğitimden geçmeye mecbur bırakmaktadır. Gelgelelim kendisi tam

anlamıyla “geleceğin filozofları”ndan biri olmasa da, varislerinin ortaya çıkışı hususunda spekülasyonda bulunurken, aynı zamanda geleceğe dönük hazırlıklarla meşgul olmaktan öylece kaçınmak zorundadır. Nietzsche kendi politik mükemmeliyetçiliğini mikro alana konumlandırır konumlandırmaz, diğer mikro politik *Übermenschen*’lere biçtiği yasal rolü kendisi için geri kazanmak zorundadır. Örnek niteliğinde bir insan olarak kendi kendini yaratma edimini bu amaç doğrultusunda meşrulaştırıyordu.

Bununla birlikte, ulaştığımız bu sonucun kabul edilmesi kolay olmayabilir, zira Nietzsche, hem kendisinin hem de Zerdüş’tün bizleri önceden tahmin edip ona göre davranabilelim diye yönlendirdikleri dünya-tarihsel *Übermenschen*’in bariz biçimde çok gerisinde kalıyordu. Örnek niteliğindeki insanları arayıp duran Nietzsche okurları, genellikle dünya tarihsel kurtarıcıların ve fetihçilerin peşine düşerler ve bu yanlış beklentinin teşvik edilmesinden büyük ölçüde Nietzsche’nin kendisi sorumludur. Nihayetinde bu huysuz ve hastalık sahibi münzeviyi örnek niteliğinde bir birey olarak görmemiz ve böylelikle katkıda bulunduğu kültürün çöküşüne iştirak etmemiz için, hem Nietzsche hem de *Übermensch* hakkındaki kanaatlerimizi gözden geçirmemiz gerekir. Böyle bir gözden geçirme işlemi, Nietzsche’nin okurlarında uyandırmayı umduğu -estetik duyarlılıkların eğitilmesi sayesinde işlenmiş-bakış açısının tam tersine çevrilmesini gerektirecektir.

Ahlaki Mükemmeliyetçilik

Nietzsche’nin vurgusunun mikro politik alana kayması, düşüncesinde iş başında olan ahlaki mükemmeliyetçiliği daha bir belirginleştirir. Kendi çağının tükenip gitmiş canlılığı ile peşine düşmeyi arzuladığı *politik* mükemmeliyetçilik gerçekte

birbirine karşıt olsa da, geç modernitenin olumsuz koşulları *ahlaki mükemmeliyetçilik* ile ilgili projesiyle uyumludur yine de. Aslında Nietzsche, kendi felsefesinin o gözden geçirilmiş politik boyutunu, ancak ahlaki mükemmeliyetçilik projesi mikro alanın bilfiil sunabileceğinden daha kapsamlı bir politik destek gerektirmediğı için muhafaza edebilir.

Stanley Cavell, yakın zamanda John Rawls'a verdiğı o açık sözlü yanıtta, Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin ahlaki boyutunu kararlı bir biçimde geri kazanmaya çalışmıştır. *Ahlaki mükemmeliyetçilik* adını verdiğı konumu savunan Cavell, hem Emerson hem de Nietzsche'yi şöyle yorumlar:

Kendilerini dönüşüme adayan, kişisel dehalarını kabul eden ve daha yüksek ya da gelişmiş benliklerini arayan bireyler; mevcut durumlarını ve mevcut adanışlarını sabit bir şeye değil de, gerçekte "aşkın" bir şeye bağlanmasına dönük kabulleri yadsıyan bireyler.⁷

Nitekim Cavell, Nietzsche'nin ahlaki mükemmeliyetçiliğini, onun özgün konumunu temel alarak düşünüp taşınmayı red-

Rawls'ın Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğini orijinal konumundan koparma kararına yanıt verirken şu yorumda bulunur Cavell: "Eğer bir düşünür olarak Nietzsche demokratik yaşamın tesis edilmesine bağlamında önemli görölmeyecekse, şu durumda görünüşe bakılırsa Emerson da önemli görülemez, çünkü Nietzsche'nin Schopenhauer hakkındaki tefekkürü, şimdiye kadar gizli kaldığı ölçüde, Emersoncu pasajların bir uyarlanması ve detaylandırılmasıdır. Emerson'un önemsiz görülmesi, bana burada ifade edebileceğimden çok daha acı verecektir ki eğer gerçekten *A Theory of Justice*'in ima ettiğı şey buysa, kitabın kendisine beslediğim hayranlık nedeniyle, ondan bu imayı çıkarırken hata yapmış olanın Rawls olmasını arzu ederim ben." Stanley Cavell, "Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche", *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfection*'ın içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 49.

deden Rawls'un mükemmeliyetçiliğe ilişkin iddialarının yarattığı amaçlanmamış ve kaynağı belirlenmemiş bir zayıat olarak takdim eder. Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğini uygulanması mümkün adalet ilkelerinin potansiyel bir kaynağı olarak görmeyi reddeden Rawls, demokratik bir toplumda yaşayan yurttaşların eğitimine emsalsiz bir biçimde uygun olan bir ahlaki eğitim programını farkında olmayarak veto eder:

Emerson ve Nietzsche'nin paylaştığı bakış açısı ya da benim bu bakış açısına duyduğum ilgi, [ahlaki mükemmeliyetçiliğin] ancak anayasal bir demokraside iş başında olan adaletli bir yaşamda kabul edilebilir olduğunu değil, daha çok adaletin bu yaşam açısından olmazsa olmaz olduğunu göstermektir... Emerson'un demokrasinin yarattığı sıkıntılara değil, başarısızlıklara karşı koyma hazırlığı olarak şart koştuğu dostluk, karakter ve eğitimi, hayal kırıklığı ile yüz yüze gelindiği vakit demokratik umudu canlı tutacak bir yapı olarak anlıyorum ben.⁸

Öyleyse Cavell, bir başına ahlaki mükemmeliyetçiliğin, çağdaş demokrasiler tarafından sunulan kusurlu adalete (hiçbir suretle rıza göstermemekle birlikte) bağlı kalmak zorunda kalan bütün yurttaşların ihtiyaç duyduğu "demokratik eğitimi" sunduğunu ileri sürer.

Gelgelelim Cavell'in verdiği dokunaklı yanıt, Rawls'un Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine getirdiği itirazları doğrudan ele almıyordur. Esas mesele Cavell'in savunduğu ahlaki mükemmeliyetçiliği Rawls'un reddettiği politik mükemmeliyetçilikle desteklenmesi değilse de, Cavell her iki konum arasında keskin bir ayrım yapmakta başarısız olur. Sonuç olarak

⁸ a.g.e., s. 53.

her iki mükemmeliyetçilik formu arasında geçerliliğini sürdüren bariz ilişkiler, makul bir biçimde söze dökülmemiş ve muğlak kalmıştır.⁹ Her halükarda, Rawls gibi liberallerin, kurucuları ve savunucuları tarafından dolaylı bir şekilde ifade edilen “demokratik” ahlaki duygulardan bağımsız olarak, bireysel özgürlükleri kısıtlamayı vaat eden politik teorilerden ve rejimlerden her daim sakınmak zorunda olduğu ziyadesiyle açılmış gibi görünür. O halde bu sınırlı anlamda, Rawls’un Nietzsche’yi yanlış anlamasının meseleyle ilgisi yoktur, çünkü *hiçbir* ahlaki öğretisi, Nietzscheci mükemmeliyetçiliğin liberal olmayan aşırılıklarını dengeleyecek kadar demokratik değildir. Rawls, liberal ideallere önceden tesis edilmiş bağlılığı ışığında değerlendirildiğinde, Nietzsche’nin mükemmeliyetçiliğinin özgün konumunda ele alınmasına engel olmakta (felsefi bakımdan değilse de) kesinlikle haklıdır.

Cavell, Rawls’un Nietzscheci mükemmeliyetçiliğe dair şüphelerini ele almakta ve dolayısıyla meseleyi saptırmakta başarısız olsa da, her halükarda bu karmakarışık tartışmayı daha verimli bir araştırma alanına nakletmeyi başarır. Cidden, dikkatlerimizi Nietzsche’nin politik düşüncesinin ahlaki özüne çeken Cavell, Nietzsche’nin *politik* mükemmeliyetçiliği ile daha az bilinen *ahlaki* mükemmeliyetçiliği arasında üstü kapalı bir ayrıma gider. Rawls önceki konumunu tam olarak liberal olmayan bir konum olduğu için ölçülü bir biçimde reddediyorken, bu nihai konumdan açıklanamayan bir şekilde geri çekilmesi, adalet teorisinin temelindeki en bariz hatayı oluşturur. Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche’nin politik mükemmeliyetçiliği, felsefi girişiminin tam kalbinde yatan ahlaki mükemmeliyetçiliğini aktaran bir araçtır büyük oranda. Nietzsche’nin özgün konumuna dönmesini reddeden Rawls,

a.g.e., s. 56.

siyaset felsefesini hayli bulanık bir kötülükten ancak kendi “adalet teorisi”ni inşasını garanti eden biricik iyiliği de yok ederek kurtarabilir. Her ne kadar Cavell, kendi “ahlaki mükemmeliyetçilik” izahını Rawls’un adalet teorisine yapılmış dostane bir iyileştirme olarak takdim etse de, Rawls’un özgün konumunun, Cavell’in Nietzsche ve Emerson’da takdir ettiği ahlaki eğitim ile “demokratik eğitim”in önünü almak amacıyla inşa edilmiş olması muhtemelmış gibi görünüyor.

Şimdi, Cavell’in sunduğu ipucunu takip edersek, Nietzsche’nin düşüncesinde iş başında olan politik mükemmeliyetçilik ile ahlaki mükemmeliyetçilik arasında ayrıma gidecek bir konuma yerleşebiliriz. Politik mükemmeliyetçilik, görmüş olduğumuz gibi, bir tasarım meselesi olarak insanlığın geleceğini tek başına garanti altına alan bu örnek niteliğindeki insanları yaratmak amacıyla, toplumun ve sunduğu kaynakların hiyerarşik olarak örgütlenmesini ve kaskatı biçimde tabakalaşmasını şart koşar. Politik mükemmeliyetçiliğin amaçlarına en iyi şekilde hizmet eden piramit şeklindeki aristokratik rejimler, yalnızca insan tipleri arasındaki hiyerarşik düzeni yansıtır muhafaza etmekle kalmazlar; aynı zamanda dirençli bir mesafe *tutkusu* geliştirerek ahlaki gelişimi de teşvik ederler. Nietzsche’nin izahına göre, politik mükemmeliyetçiliğin önceliği haklı çıkarma becerisine dayanır, zira hiçbir politik düzen, kendi yurttaşlarını varoluşlarının somut anlamsızlığından daha iyi koruyamaz.

Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliğini muhtemelen en iyi şekilde karakterize eden inanç, bireyin temel, her şeyden önce gelen -ve belki de biricik- ahlaki “yükümlülüğü”nün kendi şahsi benliğinin kusursuzluğuna eşlik etmesidir. Bireyin başkalarına riayet etmeyi tercih edeceği herhangi bir “yükümlülük”, tam anlamıyla kendini mükemmelleştirme buyruğun-

dan türetilmiştir ve ikincildir. Bu genel buyruk ahlaki düşün-
cenin tarihinde çok çeşitli biçimlerde ve formülasyonlarda
ortaya çıksa da, genellikle *özerklik* ve *sahicilik* dili üzerinden
aktarılır. Nietzsche, öncü bir ahlaki mükemmeliyetçi olan Pin-
dar'dan ödünç aldığı ve kendi "otobiyografisi"nin alt başlığı-
na dâhil ettiği slogan sayesinde, kendisine ve bazı okurlarına
tavsiyede bulunur; *kişinin kendisi olması*.¹⁰

Bu Pindarcı sloganın da ileri sürdüğü gibi, ahlaki mü-
kemmeliyetçilik projesi, bireyin doğuştan getirdiği güçleri ve
yetileri geliştirmesini gerektirir; uyuşuk, keşfedilmemiş veya
tamama ermemiş olan mükemmellikleri bireyden hareketle
ortaya çıkarmak; ve böylece saf bir karakterin kurucusu olan
erdemler sayesinde bireyin ruhunu güçlendirmek. Kısacası
insanın kendisini *übermenschlich* bir insan olarak yaratmaya
çalışması gerekmektedir. Diğerleri karşısındaki tüm ahlaki
"yükümlülükler" (festival gibi, birçok hayırseverlik ve arma-
ğan verme hadisesinde söz konusu olduğu gibi) aslında hem
bireyin kendi öz benliğini mükemmelleştirme projesiyle sü-
rekli içinde oldukları, hem de başkalarının kendi kedilerini
başarılı biçimde mükemmelleştirmesine tahammül göstere-
meyenlerin yaratıcı hıncı tarafından üretildikleri için, düpe-
düz yanıltıcıdır.

Bu iki mükemmeliyetçilik biçimi, mantıksal olarak birbir-
lerini zorunlu kılmazlar. Bazı politik düşünürlerin -mesela
Platon, Hegel ve Nietzsche- her iki mükemmeliyetçilik biçimi-
ne sadık olduğu doğru olsa da, öteki düşünürler ya birini ya
da diğerini savunurlar. Örneğin Emerson, Mill, Wittgenstein,
Sartre ve Berlin, ahlaki mükemmeliyetçiliğin çeşitli varyantla-

¹⁰ Keza Cavell benzer türden bir itirazı kabul eder ve şöyle bir yorumda
bulunur: "Mükemmeliyetçilik can alıcı, ama ondan söz etmek bana yeterli
görünmüyor" (a.g.e., s. 102).

rını coşkuyla onaylarlar, ama bu filozofların tamamı, politik mükemmeliyetçiliğin o somut tahakkümünü kıyasıya reddederler. Diğer yandan, Machievelli ve o Büyük Engizisyoncu Dostoyevski gibi insan “doğası”na ilişkin içgörürleri totaliter diktatörler tarafından zalimce uygulamaya geçirilen politik düşünürler, genel bir ahlaki mükemmeliyetçilik projesine dair çok az umut beslerken, politik mükemmeliyetçiliği memnuniyetle kabul etmişlerdir. Richard Rorty, özerklik arayışı dediği ahlaki mükemmeliyetçiliği ilgi çekici karmaşıklıkta bir vaka özelinde kabul eder, ama onu özel alana havale eder; yaşamsal ehemmiyete sahip bütün ahlaki mükemmeliyetçilik biçimlerini yasaklamakla aynı anlama gelebilir bu. Gerçi Rawls gibi başka teorisyenler, liberal demokratik toplumların kendine saygı duyan yurttaşlarının kusursuz biçimde keyfini sürdüğü “utanç yokluğu”na ters düştüğü için,¹¹ her iki mükemmeliyetçilik biçiminin iddialarını da reddederler.

Politik mükemmeliyetçilik, Nietzsche’nin kendi durumu özelinde, büyük oranda daha temel ahlaki mükemmeliyetçilik projesi için bir aygıt olarak, araçsal bir kapasite olarak işlev görür. Nietzsche, her iki mükemmeliyetçilik biçimini alenen onaylamasına rağmen, politik mükemmeliyetçiliği ancak ahlaki mükemmeliyetçiliğe en elverişli toplumsal koşulları sunma vaadinde bulunduğu için ve bulunduğu ölçüde savun-

Krş. Pindar, *Pythian Odes*, s. 72. Nietzsche, nihai ayrılıklarından hemen önce, Pindar’ın buyruğunu Lou Salomé’ye şefkatle önermişti. 10 Haziran 1882 tarihli mektubunu şu cümle ile bitirmişti Nietzsche: “Pindar bir kere-sinde bana ‘kendin ol!’ demişti” *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli ve M. Montinari (Berlin: de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986), cilt 6, #239, s. 203.

yordur.¹² Bununla birlikte, istikrarlı bir aristokratik rejimin doğasında bulunan hijyenik tabakalaşmayı muhafaza etmek için gereken kaynakları bir araya getirmeyi başaramayan geç modernite gibi çöküş çağlarında, politik mükemmeliyetçilik projesinin, tamamen terk edilmese bile, kayda değer biçimde değiştirilmesi gerekir. Demek ki Nietzsche'nin modernite eleştirisi, vurgunun politik mükemmeliyetçilikten ahlaki mükemmeliyetçiliğe kaymasına sebebiyet verir; ilk proje geç modernitenin kemale ermiş çürüyüşüyle tam anlamıyla uyumsuzken, ikinci proje öyle değildir.

Bu iki mükemmeliyet biçiminin mantıksal olarak birbirinden bağımsız olması, Nietzsche'nin Zerdüşt-sonrası politik düşüncesini, bilhassa da o yıkıcı modernite eleştirisi ışığında anlamak açısından can alıcıdır. Cavell'in gözlemlediği gibi, Rawls gibi Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğine karşı çıkan eleştirmenler, çoğu zaman bu mükemmeliyetçiliğin o ayırt edici ahlaki dürtüsünü ve gerekçesini keşfedemezler ya da keşfetmeye karşı direnç gösterirler. Politik mükemmeliyetçiliğine bir şekilde zarar verseler de, neticede Nietzsche eleştirmenleri, Nietzsche'nin ahlaki mükemmeliyetçilik projesine, zarar vermek şöyle dursun, temas etmeyi bile başaramazlar.

Nietzsche "ahlaki mükemmeliyetçilik" kavramını bizzat kullanmaz. Hiçbir zaman tanışmadığı ve sonrasında derin fikir ayrılığı yaşadığı Schopenhauer'i açık açık kendi "hocası ve terbiye ustası" [*Lehrer und Zuchtmeister*] olarak tanımlar (SE 1). Leipzig'deki bir kitapçıya şans eseri yapılan bir ziyaretle harekete geçen erdemlerin bu eşine az rastlanır bileşimi, Schopenhauer'a Nietzsche'nin *Erzieher*'i (eğiticisi) sıfatını bah-

¹² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), s. 442–446, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2020.

şeder. Gerçekten de, Nietzsche'nin uğruna açıktan açığa karalandığı mükemmeliyetçilik, aslında bir tasarım meselesi olarak kültürün gelişimine farkında olmadan ve gayri iradi biçimde öncülük eden örnek niteliğindeki bireyleri yaratacağı varsayılan bir ahlaki eğitim programını bünyesinde barındırmaktadır.

Burada Nietzsche'nin aklında, insanlara "can sıkıntısı çekmeyi" öğreterek onları "makinelere" dönüştüren bir tür Yüksek öğrenim falan yoktur (TI: IX: 29). Onun genel olarak ahlaki yaşamın doğasını konu edinen ahlaki eğitim kavrayışı, Emerson'a olan hatırı sayılır entelektüel borcunu açıkça gösterir. *Erziehen* kavramı, kişinin kendisinde ve yalnızca birkaç kişide bulunan "gizli" güçleri ve yetkinlikleri ortaya çıkarıp aydınlatan bir sürece işaret eder. Nitekim Nietzsche'nin politik mükemmeliyetçiliği, en yüksek insan tiplerinin eğitilmesine en uygun toplumsal koşulları inşa ederken, ahlaki mükemmeliyetçiliği ise bünyesinde bizzat eğitimi barındırıyor. Böylesine kapsamlı bir eğitim programı, en büyük örneklerinin insanlık için şimdiye dek bilinmeden kalmış yetkinlikleri somutlaştırmaya teşvik ederek, insanlığın aralıksız biçimde gelişimine katkıda bulunacaktır.

Kendi hesabına tutkulu bir *Eğitici* olarak Nietzsche, yalnızca kendi estetik duyarlılıklarını paylaşanlar ve doğru dü-rüst eğitildikleri takdirde günün birinde bu yüce rütbeye erişme *olasılığı* olan kimseler için kalem oynatıyordur. Her iki durumda da, denemelerinin okurlarını dönüştürmek ya da geliştirmekten çok, kendini benzer tinlere ve kendini tüketip bitiren yoldaşlara ulaştırmak gibi bir amacı vardır. Nietzsche'nin ahlaki pedagojisi, hastalıklı ve sakat bireyleri "tedavi etmek" amacıyla değil, sağlıklı bireyleri teşvik edip özendir-mek amacıyla tasarlanmıştır; kendi dostları olan şu hayali özgür ruhlar, Nietzsche'nin nekahet döneminde mümkün

mertebe “cesur refakatçileri ve yakın dostları” olarak hizmet etmiştir ona (H I: P: 2). O yalnızca örnek niteliğindeki bireylere dönüşebilecek kimselere seslenmekle kalmaz, aynı zamanda elinden imkân olan herkesi bu egzotik ve nesli tükenmekte olan bitkileri çiçek açabilecekleri her yerde takdir etmeye teşvik de eder.

Etik Egoizm olarak/ve Ahlaki Mükemmeliyetçilik

Eleştirmenlerinin çoğu durumda taarruza geçtiği gibi, Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliği, etik egoizmin belirli bir varyantıyla aynı kapıya çıkıyor olabilir pekâlâ. Fakat onun egoizmi, Hristiyan ahlakı ve diğer hınç aygıtları tarafından kendisine zorla dayatılan yozlaşmayı tasfiye edecek kadar da keskindir.

Daha ziyade bu aristokrat değer yargılarının *çöküşüyle* birlikte, “bencil/bencil olmayan” karşıtlığı insan vicdanını giderek daha fazla işgal eder hale gelmiştir, kendi dilimle ifade edersem, en nihayetinde karşıtlık yoluyla söz alan (ve *söze dökülen*) *sürü iç-güdü*südür bu. (GM 1: 2).

Yukarıdaki egoizm savunusunu üstlenen Zerdüşt, “tüm zenginlikleri gönlünde toplamaya susamış olma” halinin damgaladığı sağlıktan kaynaklı bencillik [*Selbstsucht*] ile “her zaman armağan sunanların masasına sinsice yanaşan... ve bolca yiyeceği olanları açgözlülükle değerlendiren” hastalıktan kaynaklı bencillik arasında bir ayırım yapar (ZI: 22.I). Çenebaz “evladını” yankılayan Nietzsche şunları belirtir:

“Diğerkâmlığın” ne tanrı katında ne de dünya katında bir değeri yoktur. Bütün büyük meseleler, kendileri üzerinde sınımsız

hâkimiyet kurabilen güçlü, kesin ve kendinden emin tinlerin büyük sevgisini şart koşar. (GS 345)

Diğerkâmlığın burada önerilen rehabilitasyonu, Nietzsche'nin ahlaki yükümlülükler yüklediği bireylerin durumunu açıklar yalnızca; erdemleri ve kusursuzlukları bireyin kendi şahsını yansıtan türde ve tipte üyelerden oluşan "dostlar" Aristoteles'in yolundan giden Nietzsche, dostu bir başka "Ben" olarak, bireyin kendi erdemli karakterinin dışsal bir örnekleme olarak kavrar.¹³ Demek ki dostluk, gerçek karakter sahibi bireylerin doğal biçimde yapmaya meyilli oldukları gibi, kişiye sahip olduğu yetkinlikleri dışsal bir bakış açısından görüp herkese tanıtmak için eşsiz bir fırsat sunuyordur. Nietzsche, Aristoteles düşüncesinde takdir ettiği pagan narsisizmi üzerine inşa ettiği dostluğu, seçkin bireylerin mücadeleye ve rekabete gönüllü iştirakleri sayesinde ahlaki gelişime maruz kaldıkları, karşılıklı olarak güçlendirici bir *agon* ("tatlı çekişme", ç.n.) olarak tarif eder. Bu agonistik dostluk modeline göre, kişinin kendi kendini mükemmelleştirme arayışına katkıda bulunmayan bireyler karşısında, Zerdüş'tün *komşu* terimiyle karşıladığı şu hoşnutsuzluk yaratan kimseler karşısında hiçbir ahlaki yükümlülüğü yoktur. Kişi kendi "komşuları" karşısında bir takım politik yükümlülükleri üstlenebilir elbette, ama bireyin kendi "türü"nün dışındakiler karşısındaki gerçek ahlaki yükümlülükleri sert bir biçimde reddedilir. Aslına bakılırsa, yüksek karakter sahibi dostlar, kan emici "komşuları" kendini mükemmelleştirme gibi çetin bir görevden onları sinsice alıkoymasınlar diye, erdemlerini her daim ihtiyatlı bir şekilde muhafaza etmelidir.

Cavell, s. 49-53.

Gerçekte bu ahlaki mükemmeliyetçilik projesinin önündeki aşılması güç engel, bireyin doğuştan sahip olduğu erdemler ile yetilerin güvenilir bir envanterini çıkarmanın zorluğunda yatıyordur. Kendilerini mükemmelleştirmek isteyenlerin her şeyden önce iyinin ve kötünün ötesine geçme cüretini göstermeleri gerekir, çünkü kendileri açısından geçerli olan geleneksel ahlaki bakış açısı, devamlı olarak en zengin duyulanım, tutku ve fantezi stoklarını eritecektir. Elllerinde bulundurma ihtimalleri olan olmayan herhangi bir doğal yakınlığa ya da tercihe bakılmaksızın, kendilerini geleneksel “iyilik” tanımını yürürlüğe koyan erdemler ve yetiler özelinde mükemmelleştirmeleri istenecektir. Kendi öz benliklerine sadık kalacak olan kimseler, nihayetinde kendilerini her şeyden önce uzlaşımın ve benzerliğin kısıtlamalarından özgürleştirmelidir.

Nietzsche gibi ahlaki mükemmeliyetçi için solipsizm, ahlaki yaşama ilişkin aralıksız bir tehdittir ve öyle de kalması gerekir. Bilhassa çökmekte olan bir çağda, bireyin (azalan) ahlaki kaynak deposunu şevkle koruması ve kendi öz karakterini hakikaten geliştirecek ahlaki yükümlülükleri üstlenmesi gerekir. Arada bir solipsizme gömülmek, kendini sahte ahlaki yükümlülüklerin hizmetinde yiyip bitirmekten çok daha tercih edilir bir durumdur. Her ne kadar ahlaki mükemmeliyetçilik projesinin aristokratik bir rejimin politik mükemmeliyetçiliğini önceden varsayması gerekmeseyse de, bu tarz bir rejimin yokluğu *halkı* geliştirme projesinin terk edilmesi gerektiği anlamına gelir. Birey ancak kendisinin ve türünün ahlaki gelişimine katılım gösterebilir. Gerçekte solipsizmin kaçınılmaz olduğu bir çöküş çağında, bireyin kendisini insan “sürüsü”nü karakterize eden asalak ahlaki yükümlülüklerle teslim etmekten, yalnızlığa ve bir başınalığa bırakması çok daha asil bir

eylemidir. Nietzsche'nin nihayetinde akıl sağlığına mal ola ihtimali olan şu kendisine zorla dayattığı yalnızlık deneyiminin ardındaki felsefi motivasyon budur aslında.

Nietzsche'nin "soylu ahlakı"nı konu edinen mitik taslağı, kendi ahlaki mükemmeliyetçiliğinin genel hatlarını ortaya koyan bir plan sunar. Soylu ahlakı, o "güçlü fizikselliği"nde cisimleşen "Ben"den yola koyulur ve temas ettiği ya da sahip olduğu her şeye ve herkese "iyilik" bahşederek dışarıya doğru hareket eder; diğer her şey "Ben'in dışında"dır ve dolayısıyla "değersiz"dir. Soyluların o gelişmemiş ahlaki söz dağarcığında "iyi" kavramı kabaca "benim" (*mine*) ile eşdeğerken, "kötü"nün tanımıysa aşağı yukarı "benim-olmayan" veya "öteki" ile eşdeğerdir. Demek ki bu değer belirten çığ kavramlar, başına buyruk hiçbir göndermeye ve öncelikli kılınmış hiçbir anlama mahal vermezler. Soylular için "Ben", dünyadaki bütün iyiliklerin nihai, itiraz kabul etmez efendisi ve üretken kaynağıdır; nihayetinde, kendileri gibi olmayanlara hiçbir ahlaki "yükümlülük" tanımazlar. Nietzsche'nin soylu ahlakını konu edinen taslağı fazlasıyla basit ve belki de kimi zaman çocuksu bile bulunabilir, fakat kayda değer ve çoğunlukla görmezden gelinen ahlaki bir meseleyi gündeme getiriyordu: *Benim* denen şey tam olarak nedir?

Bu soruya yanıt vermeyi amaçlayan Nietzsche, tıpkı kendisinden önce gelen Platon gibi, kendi ahlaki mükemmeliyetçilik projesine olan bağlılığını iletmek için *oikos* ya da ev idaresi modelini işe koşar.¹⁴ İnsanlar doğal olarak, kendilerine özgü olanı, kendi kurdukları ve isim verdikleri şeyi, yani tüm "deneyimler"in dışarıya doğru dallanıp budaklandığı üretici çekirdek olarak kendi "hane"lerini muhafaza etme arayışındadırlar. Böylelikle Nietzsche, kendisini ve yoldaşı olan "bilge

Bkz. Cavell, s. 59.

insanları”, “yürekten önemseddiğimiz tek bir şey var aslında - ‘yuvaya bir şey getirmek’” diyerek takdim eder (GM P: 1). Bireyin yegâne ahlaki “yükümlülüğü”, doğuştan sahip olduğu erdemleri koruyup geliştirmesi için gereken özeni ve besini temin eden kendi öz ruhunun ekonomisini düzenlemesinde yatıyordur.

Güçlü bir hane, kendi kendisine zorla dayattığı o iç düzenleme ilkesini korumak için, ikinci dereceden varlıklarını aralıksız bir büyüme ve genişleme adına kaçınılmaz olarak çarçur edecektir. Bilhassa yoksul haneler bu çarçur edişleri çoğu zaman sadaka almakla ve diğerkâmlıkla karıştırsalar da, gerçekte bunlar etkin biçimde düzenlenmiş bir *haneden* dışarı atılan artık ürünler ve dışkılarıdır:

Ahlaki olarak söylenirse: İyilikseverlik, başkası uğruna var olma ve diğer benzer şeyler, en amansız bencilliğin sürdürülmesinde koruyucu bir önlem olabilirler. İşte budur kendi kurallarına, kanaatlerime karşı o “çıkar gözetmeyen” dürtülerin tarafını tuttuğum istisnai durum: *Bencilliğin, kendi kendini terbiye etmenin hizmetindedirler burada.* (EH II: 9).

Zerdüşt’ün yere göğe sığdıramadığı “armağan sunan erdem” (Z I: 22) bile, bireyin armağanlar karşılığında daha büyük hazinelere sahip olmasını mümkün kılan bir festival ekonomisi yaratan bu kendini mükemmelleştirme rejiminin sınırları dâhilindedir.

Diğerkâmlık yalnızca muhafaza edecek yerel kaynak depoları olmayan yoksul haneler tarafından, kasten geliştirilir. Kendilerine ait varlıkların yağmalanmasına imkân tanıyan ve hatta bunu özendiren çorak bir ruh, geride kalan kaynaklarını korusunlar diye “yardımcı olmak” gibi dostça görünen sinsi bir bahaneyle kendini diğer ruhlara asalak şekilde iliştiirmek

zorundadır. Çökmekte olan ruhlar, başarısızlığa uğramış aile reisleridir, çünkü gerçekten kıymetli şeyler sunup karşılığında yalnızca boş hanelere gözcülük etmekte kararlıdırlar; dostu düşmandan, akrabayı elden, erdemi kötülükten ve zaferi çöküşten ayırt etmeyi başaramazlar. “Komşu sevgisi” ve “diğerkâmlık” kisvesi altında, hiçbir şeyden şüphelenmeyen hanelere kendi kurucu düzensizliklerini bulaştırırlar ve aynı şekilde bahsi geçen “komşuları” şahsi varlıklarını bizzat elden çıkarmaya teşvik ederler.

Böylece Nietzsche, diğerkâmlığın nihai kökeninin izlerini, bireyleri tutsaklığın onur kırıcı hallerine katlanmak zorunda bırakan o kurucu hastalığa -buna “tercih” ya da “karar” demekten özenle imtina eder- kadar takip eder. İnsanın içgüdüsel olarak köleliği ölüme tercih etmesi, parçalanmış bir ruhun *vesilesi* değil, daha çok ilksel semptomu ya da etkisidir. “Köle ahlakı” tam da kendi mahvolmuş hanelerini nefret ve hıncın (geçici de olsa) baskın etkileriyle dolduran bu çorak ruhlara egemen olmak için ortaya çıkar. Demek ki köle ahlakı, “düşmanca bir dış dünya”dan yola koyulur ve karşısına çıkan her şeyi “kötü” diye tanımlayarak içlere doğru hareket eder. Bu ilk hamle köle ruhunun yavan besinlerini tazelemekte doğru- dan başarılı olamasa da, köleleri kendi yoksulluklarından ve içine düştükleri düzensizlikten kurtarmak için gereken etkiyi üretir. O “kötücül” dış dünyaya karşı takındıkları kör edici hınçları sayesinde, kendi failliklerini tanımlayan (ve adına “iyilik” dedikleri) kendini küçük görme durumundan geçici olarak kurtulurlar. Kuşkusuz o “düşmanca dış dünya”da ikamet eden kötücül yerleşimcinin aksine kendi *faux* (“sahte”) “iyilikleri” güvence altına alınmış olduğundan, köleler kendilerini rehin olarak tutan dünyayı hiçbir zaman gerçekten reforme etmek istemezler.

Sokrates gibi Nietzsche de ruhu, sahip olduğu değerli varlıklara herkesin doğal olarak gıptayla baktığı bir hazine olarak tasvir ederek, kendi ahlaki mükemmeliyetçiliğinin yegâne buyruğunu güçlendirir.¹⁵ Nitekim Zerdüşt, “armağan veren erdem” ile ilgili yorumunda şunları öğretir:

Bizzat birer kurban ve armağan olmaya susamışsınız siz; bu yüzden, tüm zenginlikleri gönlünüzde toplamaya susamışsınız siz. Gönlünüz hazinelere ve mücevherlere ulaşmaya çalışıyor, doymaz bilmezcesine; çünkü erdeminiz doymak bilmiyor armağan vermeye. Her şeyi kendinize doğru ve içinize çekiyorsunuz, pınarınızdan sevginizin armağanları olarak aksınlar diye. (Z I: 22. 1)

Yukarıdaki duyguları tekrar eden Nietzsche, daha sonra hem kendisini, hem de yoldaşı olan bilge kişileri benzer bir imaj üzerinden takdim eder: “Haklıydılar “hazineniz neredeyse yüreğiniz de oradadır” demekle; bizim hazinemiz bilgimizin arı kovanlarının durduğu yerdedir” (GM P: 1).

Tıpkı Sokrates’in kendi “soylu kurmacasını” doğal olarak altın, gümüş ve bronz şeklinde ayrılmış ruhlar etrafında tasarlaması gibi, benzer şekilde Nietzsche de (sağlıklı) ruhu çok-bilmiş, entrikacı sonradan görmelerin aralıksız tehdidi altında bulunan hazine yüklü bir içsel kale olarak düşünür. Nietzsche kendi doğurganlığını muhafaza etme ve elde bulundurduğu değerli “ziynetler” deposunu yeniden üretme stratejisini izah ederken şunları gözlemler:

¹⁵ Nietzsche’nin hane ya da *oikos* düşüncesini ve onun Platoncu kökenlerini düzenleme girişimine dair mükemmel bir izah için bkz. Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 42– 52, 215–225.

Rastlantılardan, dış uyarımlardan elden geldiğince kaçınmalıdır insan; düşüncenin gebeliğinde içgüdünün yapacağı ilk akıllıca iş, çevresine bir çeşit duvar örmektir. Yabancı bir düşüncenin gizlice duvardan atlamasına göz yumar mıyım hiç? (EH II: 3)

Güçsüz bırakılmış ya da talan edilmiş bir hazinenin aksine, sözü edilen hazinenin sınırlarını korumak ve ait olduğu *haneyi* genişletmek için gereken çabaya çoğu zaman değdiği düşünülür. Tikel bir ruhun gerçekten hazineye benzer bir şeyi bünyesinde barındırıp barındırmadığı belirsizliğini koruyordur, fakat Nietzsche'nin niyeti hayli açıktır. Uydurduğu soylu yalanının da gösterdiği gibi, ahlaki mükemmeliyetçilik projesinin statik ya da metafizik bir benlik kavrayışını önceden varsaymasına gerek yoktur. Ahlaki mükemmeliyetçiliğin o ıstırap dolu projesine atılmak için, her şeyden önce ruhun o değerli ziynetlerinin faziletini koruyan bir eşdeğeri bünyesinde taşıdığına *inanmak* gerekir; Ruhlar ancak böylesi bir muamele gördükleri takdirde hazine yüklü haneler haline gelebilirler. Sokrates'in "değerli metaller miti"nde söz konusu olduğu gibi, Nietzsche'nin *pia fraus*'u ("dürüst hile", ç.n.) da, ahlaki mükemmeliyetçilik projesine yaptığı katkı sayesinde meşrulaştırılıp yüceltiliyordur.

4

Kendi Kendini Aşma Rejimleri: Tersyüz Edilmiş Ruh

Çünkü inanın bana; varoluşun hasadından en büyük ürünü, en büyük hazzı yaşamamanın gizi, tehlikeli yaşamaktır. Kentlerinizi Vezüv'ün eteklerinde kurun. Gemilerinizi haritası çıkarılmamış denizlere gönderin. Benzerlerinizle, kendi kendinizle savaşa savaşa yaşayın!

-*Şen Bilim*, 238.

Nitimur in vetitum:¹ Felsefem bu parolayla üstün gelecek bir gün; çünkü şimdiye dek, prensip gereği yasaklanmış olan şey yalnızca hakikattir.

-*Ecce Homo*, Önsöz, 3

Nietzsche'nin geç modernitenin (kuşkusuz sınırlı) makro politik kaynaklarından feragat etmeyi nasıl göze alabileceği halen belirsizliğini koruyor. Kendi mükemmeliyetçiliğini mikro politik alana konumlandırması, görünüşe bakılırsa makro politik kurumların desteğini önceden varsayan mükemmeliyetçiliğinin yasal bileşeninden vazgeçmesini gerektiriyormuş

Yasaklanmış olana erişmektir amacımız. Ovidius, Aşk Şiirleri III. 4.

gibi görünmektedir. Gelgelelim Nietzsche'ye göre filozoflar, büyük insanların ortaya çıkmasının en muhtemel olduğu koşulları yasalaştırarak bu nomotetik görevi mikro politik alanda bile yürütmeye devam edeceklerdir. Modernitenin tırmanarak büyüyen çöküşünü dengelemek isteyen Nietzsche, örnek niteliğindeki insanların yaratılması sürecini kendi kendini yaratmayla ve değerlerin yasalaştırılmasını ise kendi kendine katan koymakla sınırlandırır. Putların alacakaranlığa gömüldüğü bir çağda, filozoflar kendilerini temsili örnekler olarak yaratmaları sayesinde insanlığın gelişimine katkıda bulunurlar.

"Böyle Olmalı!" Yasa Koyucu Olarak Filozof

Filozofun yasa koyucu rolü, Nietzsche'nin politik düşüncesinde durmadan tekrar eden temalardan biridir. Nietzsche, 1874 kadar erken bir tarihte bile, "tüm büyük düşünürlerin asıl işinin şeylerin ölçüsünü, ayarını ve ağırlığını belirleyen kişi olmak" olduğunda ısrarcıdır (SE 3). Bununla birlikte, filozofları metheden Nietzsche'nin aklında halk arasında "filozof" olarak tanımlanan dar kafalı uzmanlar, bilgiçlik taslayan allameler ya da önemsiz "emekçiler" yoktur. Hakiki filozoflar, insanlığın sahip olduğu kaynakların verimli bir şekilde bir araya getirilip yönlendirilebileceği bir hedef olan insanın mükemmelleştirilebilirliği tahayyülünü yasalaştıran o gözüpek düşünürlerdir.

Nitekim Nietzsche'nin Zerdüşt sonrası denemeleri, yasa koyucu olarak filozofa her zamankinden daha dramatik (ve her zamankinden daha otobiyografik) bir biçimde işaret ediyordur:

Oysa gerçek filozoflar, emir verenler ve yasa koyanlardır: "böyle olmalı!" derler. İnsanın Nereye gittiğini ve Niçin'ini ilk onlar belir-

lerler ve bu sırada tüm felsefe emekçilerinin, geçmişle başa çıkanların tümünün hazırlık kabilinden çalışmalarından istifade ederler. Yaratıcı ellerle geleceğe uzanırlar ve var olmuş, var olan her şey filozofların aracı, iş aleti, çekici olur. Onların “bilmesi” yaratmaktır, onların yaratması bir yasa koymadır, onların hakikat istenci güç istencidir. (BGE 211)

Bu yasa koyma becerisinden üstü kapalı şekilde bahseden Nietzsche, filozofu bu sayede “her şeyi tehdit eden dehşet verici bir patlayıcı [*Explosionsstoff*]” olarak tasvir eder. Haliyle bu tasvir akla Nietzsche’nin “güçlü patlayıcılar” [*Explosiv-Stoffe*] olarak “büyük insanlar”a ilişkin genel izahını getirir (TI IX: 44). Demek ki bu tasvir Nietzsche’nin filozof-komutanı üstün insan olarak idrak ettiğini gösteriyordur. Ekonomik bir tür ya da tip olarak kendi *Übermensch* tarifine müracaat eden Nietzsche, dikkatlerimizi “filozofun ruhsal ekonomisindeki soylu zenginliklere” çekiyordur (BGE 204).

Muhtemelen ruhen daha sağlıklı bir çağda, bu filozof-komutanlar kendi yasalarını desteklemek için makro politik kaynakları yönlendirebilirler ki Nietzsche’nin “geleceğin filozofları” hakkında geliştirdiği tahayyül tam olarak budur. Bununla birlikte, bir çöküş çağında yaşayan filozoflar, kendi yasaları için kurumsal destek edinmeyi bekleyemezler. Aslına bakılırsa Nietzsche’nin ruhu şenlendiren filozof taslağı, en iyi haliyle kendi kendini tebrik eden, en kötü ihtimalle ise gülünç bir taslak olarak değerlendirilir çoğu zaman. Nietzsche’nin eli, anımsamaya çalıştığı o cüretkâr komutanların tarihsel örneklerini bir araya getirme konusunda dardadır, ama tipik biçimde “filozof” payesi verilen korkakların, dolandırıcıların, düzenbazların, uşakların, demagogların, şarlatanların, hastalıklı bireylerin, yozlaşmış tiplerin ve soytarıların kesin bir envanterine ulaşmak için kendi denemelerinden başka bir yere göz

atmasına da gerek yoktur. Gerçekte Nietzsche'nin bahsedilen filozof-komutanlara ilişkin çizdiği aziz portresini takdir ettiğimizde, şu durumda onlara atfettiği o benzersiz nomotetik etkinliği daha yakından araştırmamız gerekir.

Nietzsche, bütün bir kariyeri boyunca, filozoflar ile kendi dönemleri arasında hüküm süren çatışmalı ilişkiye alışılmadık bir önem atfeder. Schopenhauer üzerine yazdığı *Untimely Meditation*'da şunları dile getirir:

Bir filozoftan ancak örnek oluşturabildiği ölçüde istifade edebiliyorum... Deha, eğer içinde yaşayan yüksek düzeni ve hakikati günışığına çıkartmak istiyorsa, mevcut biçimlerle ve düzenlerle en düşmanca çatışma içine düşmekten korkmamalıdır. (SE 3).

Nietzsche, düşüncesi kemale erdikçe, bu "düşmanca ilişkiyi" gerçek filozofların ne reddedebilecekleri ne de yürürlükten kaldıracabilecekleri şahsi yazgıları olarak düşünmeye başlar:

Zorunlu olarak yarının ve ertesi günün insanı olan. filozofun, her zaman kendi bugünüyle çelişki içinde olduğuna ve olması gerektiğine gitgide daha çok inanıyorum: onun düşmanı her defasında bugünün idealiydi. Şimdiye kadar, filozoflar denilen insanlığın bu olağanüstü ilerleticilerinin tümü [*Förderer des Menschen*]...kendi görevlerini...zamanlarının vicdan azabı olmakta bulmuşlardır. (BGE 212).

Nietzsche bu paragrafta, bir bütün olarak siyasete biçtiği hedef olduğunu bildiğimiz insanlığın gelişimi ile filozofların put kırıcılığını açık açık irtibatlandırır. Emerson'un izinden giden Nietzsche, ahlaki yaşamın ve ahlaki gelişimin -en geniş anla-

mıyla kültürün- filozofun “rahatsız edici” tefekkürüne bağlı olduğuna inanıyordur.²

Her ne kadar Nietzsche filozofun “düşmanca ilişkisi”ni ve yarattığı “vicdan azabı”nı çoğu zaman potansiyel bakımdan makro politik sonuçları olan dışa dönük isyanlar olarak tarif etse de, geç dönem denemeleri rahatsız edici tefekkürün amacını devamlı suretle filozofun kendi ruhunda cereyan eden çatışmanın ağırbaşlı bir tırmanışı olarak nitelendirir.³ Filozofun kendi çağında hüküm süren putlardan duyduğu tiksinti, toplumsal reformların yürürlüğe konulmasını amaçlayan bir girişimle karıştırılmamalıdır -nihayetinde, bu türden kimi reformların filozofun duyduğu tiksintinin bir yan ürünü olarak ortaya çıkması durumunda bile. Filozofu saran tiksintinin başlıca hedefleri, aslında çağının kendi ruhunda yürürlükte olan tezahürler ve yansımalarıdır:

Filozofun baştan sona kendisinden talep ettiği şey nedir? *Kendi zamanını ruhunda aşmak, “zamansız” [zeitlos] olmak.* O halde bu en çetrefilli mücadeleye neyle girmesi gerekir? Kendisini zamanının çocuğu olarak damgalayan her şeyle. (CW P, vurgular eklendi)

Demek ki filozofun duyduğu tiksintinin kalıcı değeri, Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliğinin hedefi olan kendi “zamansızlığını” teşvik etme hünerinde yatıyordur. Filozof,

Stanley Cavell bu meseleyi etkili bir biçimde açıklamıştır, “Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche”, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*’in içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1990) s. 46–57.

³ Leslie Paul Thiele, filozofun “ruhsal sanatı” temasını uzun uzun ve kavrayışlı bir biçimde ele almıştır; *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), özellikle, bölüm 4.

bu zamansız bakış açısından hareketle, kendisini doğuran ve ayakta tutan tarihsel putları “nesnel olarak” inceleyebilir ve böylelikle ıstırap dolu bir kendi kendini tetkik etme rejimi vasıtasıyla gayri-iradi biçimde temsil ettiği çağ hakkında bir yargıya varabilir. Sonuç olarak Nietzsche, Schopenhauer’in dehasını “kendi çağını kendi ruhunda fethetme” mücadelesi bağlamında konumlandırır (SE 3).

Emerson’u izleyen Nietzsche tiksintiyi, direnişi ve karşıtlığı ödüle layık görür, çünkü bunlar filozofun “gelecekteki” benliğinin yaratılmasına katkıda bulunurlar ki benliğin her bir cisimleşmesi, filozofun kendi çağının hakikatine daha net bir bakış atmasını olanaklı kılar.

Tam da neşteri *erdemlerini* diri diri doğramak için *kendi çağlarının* göğsüne dayadıklarında, asıl sırlarını ifşa etmişlerdir: insanın *yeni* bir büyüklüğünü bilmek, insanın büyütülmesinin ayak basılmamış yeni bir yolunu bulmak. (BGE 212)

Kendi çağdaşları gibi çağını tanımlayan kavrayış ufukları tarafından sınırlandırılmış olmasına rağmen, muhalif “deha” bir bütün olarak kendi çağının “hakikatini ve en üst seviyesini” günışığına çıkarma hünerine sahiptir. Filozof, çağının kendi ruhunda ikamet eden sızıntılarına direniş göstererek, içkin bir eleştirel bakış açısı kazanır. Nihayetinde bir çağ ile ilgili nasıl yargıya varılacağını ancak filozoftan öğrenebiliriz: “Schopenhauer aracılığıyla hepimizin kendi çağımıza karşı kendimizi eğitebiliriz –çünkü onun aracılığıyla bu çağı gerçekten *tanıma* avantajına sahibiz” (SE 4).

Gerçekte filozofun duyduğu tiksintinin açık hedefi, kendi çağının ruhu üzerinde bıraktığı silinemez iz değildir; bilakis, kendi çağının değerlerine ve hâkim konumdaki putlarına gös-

terdiği *rızadır*.⁴ Her ne kadar bireyin mevcut benliğini kolektif olarak şekillendiren ardışık tarihsel olumsuzluklar değiştirile-mese bile, mevcut benliğin kendine özgü kuruluşuna engel *olunabilir* ve böylelikle, insani gelişimin hâkim standartlarına rıza gösterilmesine karşı çıkılabilir. Filozof kendi tiksintisini, ne kendi tarihselliği ile “anlaşmaya vararak”, ne tarihsel yaz-gısına uysalca boyun eğerek, ne de Zerdüş’tün “Öyle olmasını istedim” şeklindeki nakaratını aptalca tekrar ederek değil, kendi çağına özgü ilişkilere gönüllü olarak katılım gösterme-sine sövüp sayarak deneyimler.

Kendi kendini hor görme çoğu zaman hayli yıkıcı bir de-neyim olsa da, benliğe yöneltilmiş belirli bir nefret biçimi yal-nızca ahlaki gelişimle uyuşmakla kalmaz, aynı zamanda bu gelişimin başarılı biçimde sonuç vermesi açısından mutlak anlamda zaruridir de. Bireyin kendi kimliğinin tarihsel koşul-larına (bizzat bu koşullardan ziyade) rıza göstermesi pratiğine yol gösterdiği vakit, bilhassa da büyük bir insanın tiksindirici çabalarından ilham aldığı takdirde, utanç bir bireyin ahlaki gelişiminde etkileyici bir rol oynayabilir.

Bu kutsamanın [kişinin kültüre adanmışlığının] belirtileri, bez-ginliğe kapılmadan kendinden utanmak, kendi sınırlılığından ve güdükleşmişliğinden nefret etmek, ataletimize ve kurumuş-luğumuza sürekli öfkelenen dehaya acımaktır... (SE 6).⁵

Tiksinti uyandıran filozofu yalnızca kendisini tanımlayan tarihsel koşullardan değil, aynı zamanda bu koşulların kısıt-lamalarından da özgürleştiren şey utançtır. Çağının kendi üzerinde yarattığı kısıtlamaları ortadan kaldıran filozof, ken-

Stanley Cavell, s. 112-113.

Stanley Cavell, s. 47-48.

disini bekleyen “gelecekteki” benliklere erişiminin bir koşulu olarak tarihsel yazgısını şimdi kendi lehine dönüştürebilir. Filozofun gelecekteki benlikleri ister istemez kendi çağının hâkim konumdaki biçimlerini ve düzenini yansıtan bir zamana uygunluk sergiliyorken, söz konusu biçimlere ve düzene duyulan bir tiksintiden doğdukları sürece, yine de “zamandan bağımsız” dırlar.

Nietzsche ahlaki gelişimin katalizörü olarak utanca yaptığı tartışmalı başvuru, insani dehaya ilişkin kendi ekonomik tanımından türetmiştir. Hemen hemen her ruh (ve bilhassa da içsel bakımdan hâlihazırda yok edilmiş ruhlar) vicdan azabının yarattığı ıstırapı bir hınç selinde boğmaya yetecek kadar utancı elinin altında hazır bulundursa da, bu tanıdık hamle söz konusu ruhun yozlaşmasının (haklı nedenlerinden ziyade) geri döndürülemezliğine işaret ediyordu. Kişi kendi kendini hor görmenin analjezik niteliklerinden ancak ilk elden süregiden varoluşunu korkunç, grotesk bir cezalandırma diye yorumladığı takdirde yararlanabilir; bu korku dolu bağımlılık tam da intihar gibi bir nihilizm ile sonuçlanmalıdır. Kişinin mevcut benliğinin algılanan sınırlarının ötesine geçmesine yetecek öz nefreti üretip beslemesi için, hâlihazırda çoklu bir içsel farklılık ve statü çizgisi tarafından yansıtılan sağlam bir ruha sahip olması gerekir. Daha da önemlisi, kurallara uygunluğun ve uzlaşının esnetilebilir olmayan bağlantı noktalarından kendisini koparıp alması için gereken kendi kendinden nefret patlamasına ancak güçlendirilmiş bir ruh katlanabilir. Yoksul ruhlar, kendi kendilerinden duydukları nefreti, kendileri için olumlu bir avantaja dönüştürmeyi göze alamazlar. Göreceğimiz gibi, en nihayetinde *er s'nin* yol açtığı yanılmalı deliliğe katlanmayı göze alabilen, eşine az rastlanır *über-*

menschlich bireylere Nietzsche'nin tavsiye ettiği şey, utancın o üretken gücüdür.

Kendi Kendini Aşma

Nietzsche, kendi ahlaki mükemmeliyetçilik rejimini kuran tikslenme faaliyetine uygun bulup tercih ettiği model olarak "kendi kendini aşma"yı önerir. Nietzsche'nin kavradığı şekliyle kendi kendini aşma pratiği, özümseme ya da içirme prensibine dayanan bir kendi kendini mükemmelleştirme disiplinini barındırır bünyesinde. Kendi kendini aşmanın amacı, geniş kapsamlı bir duygulanımsal katılım ve dışavurum yelpazesine hükmedebilsin diye, kişinin kendi çağının sınırlamalarından kendisi için bir özgürlük kıstası elde etmesidir.

Okurlarının filozofun kendisini yönlendirdiği tiksinti rejimini kendileri için adlandırmasına dönük arzularını önceden tahmin eden Nietzsche şu yorumda bulunur;

Onu adlandırmamı ister misiniz? -Şayet bir ahlakçı olsaydım, ona ne isim vereceğimi kim bilebilirdi ki? Belki de *kendi kendini aşma* [*Selbstüberwindug*] derdim. Ama filozof ahlakçılara şu karcık bile sevgi beslemez. Ne de zarif adlandırmalardan hoşlanır o. (CW P)

Nietzsche *kendi kendini aşmak* gibi "zarif adlandırmalar"dan hoşlanmayabilir, ama savunuculuğunu yaptığı ahlaki mükemmeliyetçilik için bu kavramı önerecek kadar da "ahlakçı"dır. Bununla birlikte, gönülsüzlüğünün de ortaya koyduğu gibi, "kendi kendini aşma" mefhumu, pek çoğu Nietzsche'nin kendi kafa karışıklıkları ve dolaylı iddiaları nedeniyle beslenen yanlış anlamalara ve suiistimallere açıktır.

Kendi kendini aşma mefhumu, hem bireysel ahlaki gelişimin psikolojik mekanizmasını, *hem de* gayri-şahsi yapıların, tarihsel hareketlerin ve politik kurumların mantıksal dönüşümün kuşatan Nietzsche'nin düşünsel ekonomisinde eşsiz karmaşıklıkta bir rol oynar. Aslına bakılırsa, kendi kendini aşmanın *makro-kozmosuna* ve kendini dönüştürmenin tarihsel mantığına dikkat kesilmemiz, kendi kendini aşmanın *mikro-kozmosuna* ve bireysel kendi kendini mükemmelleştirme mantığına aydınlatıcı bir ışık tutabilir.

Nietzsche genellikle “kendi kendini aşma” olarak tercüme edilen şu iki mefhumu çoğu zaman birlikte işe koşar: *Selbstüberwindung* ve *Selbstaufhebung*. İlk mefhum denemelerinin tamamında (özellikle de Zerdüşt'te) daha sık bir biçimde görünürken, ikinci mefhum ise, Nietzsche'nin Zerdüşt sonrasında geliştirdiği benlik sunumu (*self-presentation*) projesi açısından büyük önem taşıyan pasajlarda belirir (krş. GM III: 27; D P: 4). Nietzsche kendi kendini aşmanın mantığına hem kendi kendini dönüştürmenin gayri-şahsi makro-kozmosu, hem de kendi kendini dönüştürmenin bireysel mikro-kozmosu özelinde müracaat ettiği için, ilk süreci *Selbstaufhebung* ile ve ikinci süreci ise *Selbstüberwindung* ile tanımlamayı cazip bulabiliriz. Böylesi bir ayrım Nietzsche'nin Zerdüşt sonrası politik düşüncesinin ruhunu açık bir biçimde yansıtsa da, bu mefhumları fiili olarak işe koşması, söz konusu ayrımı desteklemek açısından yeterli düzeyde metinsel kanıt sağlamıyordu.⁶

Nietzsche, ileri sürdüğüm ayrımı kanıtlamaya kusursuz biçimde elverişli olan bir pasajda, makro alan ile mikro alan arasında terminolojik hiçbir ayrıma riayet etmez: “Ahlakın dürüst olduğu için kendi kendini aşması [*Selbstüberwindung*], ahlakının ise tam karşısına [*Selbstaufhebung*], yani bana dönüşmesi. Budur benim ağzımda Zerdüşt isminin anlamı” (EH XIV 3). Şayet Nietzsche ileri sürdüğüm ayrıma eğilim göstermiş olsaydı, muh-

Görünüşe göre Nietzsche, *Selbstaufhebung* kavramını kendi bulanık Hegel kavrayışından uyarlamaktadır ki benzer şekilde Hegel de *Aufhebung* kavramını kendi kendini dönüştürmenin içkin mantığını tarif etmek için kullanmıştı. *Tragedyanın Doğuşu*’ndaki o yüzeysel diyalektiğin “tiksindirici bir Hegelci” (EH IV: 1) koku yaydığını kabul etmesine rağmen, üretken kariyerinin can alıcı uğraklarında *Selbstaufhebung*’un kurtarıcı mantığına başvur yine de. Belli ki Nietzsche, çoğu zaman *Selbstüberwindung* ve *Selbstaufhebung* mefhumlarını tek bir pasajda fazlasıyla yakınlaştırmak Hegel’e aldığı mesafeye işaret etme niyetindedir. “Yaşamın Yasası” ile ilgili yarı diyalektik çağrısına bakalım mesela;

Tüm büyük şeyler kendi kendileri yüzünden telef olurlar, bir kendi lağvetme edimi yoluyla; Yaşamın yasası bunu buyurur, yaşamın özündeki zorunlu kendini aşma yasası –son olarak da yasa koyucunun kendisi alır çağırıyor hep: “*patere legem, quam ipse tulisti*” (Kendi koyduğun yasaya itaat et)” (GM III: 27)

Nietzsche, kendi kendini aşmanın mantıksal sürecini, çoğu zaman yapıldığı gibi salt acımasız bir süreç olarak (ve böylelikle, bir kez daha “mide bulandıran bir Hegelci” pis koku yayarak) değil, aynı zamanda doğal bir süreç olarak ele alır. (Hegelci *Geist*’in yerine) kendi kendini aşmanın nihai öznesi olarak “Yaşam”’a işaret eden Nietzsche, herhangi bir “büyük olay”ın kendini kendi doğasının ve yazgısının ayrıcalıklı kılınmış dışavurumu uyarınca kurmaya giriştiği anda ortaya çıkan dönüşümlerin bir haritasını çıkarır. Başlangıçta vaat edildiği şekliyle kendini ortaya koymakta başarısız olan mev-

temelen önceki *Selbstüberwindung* örneğini *Selbstaufhebung* ile ikame etmesi gerekirdi.

zu bahis “büyük olay” kendisini muzaffer bir şekilde kendi karşıtı ya da “öteki”si olarak kurduğu zaman, kendi kendini aşma süreci nihayete erer. Mesela adalet, kendi kendini ortaya koymaya dönük bir dizi başarısız girişim üzerinden, en nihayetinde kendisini merhamet olarak kurduğu zaman “kendisini aşar” (GM II: 10).

Üstelik bu kendi kendini dönüştürme sürecinde, “büyük olayların” varlığa gelmesi ve yok olması süreçleri kopmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Örneğin Hristiyan ahlakı “*en güçlü çıkarsamasını, kendi karşıtı olan çıkarsamasını yaparak nihayete ermelidir*” (GM III: 27) ki bu ahlakın çöküşü, Nietzsche’nin kendisini irtibatlandığı Hristiyan ahlakının “ötekisi”ni doğuracaktır (EH XIV: 4). Demek ki Nietzsche, inkâr edilemez yıkıcılıktaki çağrışımlarına rağmen, *kendi kendini aşma* mefhu- muyla üretken bir güç ve vaat duygusunu yansıtmaya niyet etmiştir.

“Büyük olaylar”ın makro-kozmosundan bireysel ruhların mikro-kozmosuna kolayca intikal eden Nietzsche, bireysel kendi kendini aşma olayını da benzer şekilde karmaşık bir varlığa gelme ve yıkım süreci olarak değerlendirir. Nietzscheci kendi kendini aşma süreci, moderniteyi bunaltıcı bir bastırma hali olarak kavrayan yavan olumlama ve sahte hoşgörü ile karıştırılmamalıdır. Ahlaki mükemmeliyetçilik projesi, bireyin uzlaş ve uyum süreçlerindeki o iğrenç suç ortaklığının kap- samını ortaya koyduğu ölçüde, bireyin mevcut benliğinden feragat etmesini şart koşar. Yine de, “yepyeni” ve “gelecekte- ki” benliğin şekillendirilmesi, bireyin mevcut benliğine karşı duyduğu acımasız tiksintiden bağımsız hiçbir yaratım edimini bünyesinde barındırmaz.

Aslına bakılırsa, “gelecekteki” benlik vaadi ancak bireyin mevcut benliğini reddetme pratiğinde ortaya çıktığı için, ahla-

ki mükemmeliyetçilik projesi hem risk dolu hem de belirsizdir. Kendi kendini aşma serüvenine çıkan bireylerin, henüz yeni yuvaları gözle görülmeden önce eski “yuvalarını” yerle bir etmeleri gerekir. Gerçi ahlaki mükemmeliyetçiliğe o kendine özgü çekiciliğini ve zorunluluğunu bahşeden şey, tam da bu “evsizlik” beklentisidir.

Çağdaş ahlaklarının en fazla saygı duyulan tipinde ne kadar çok ikiyüzlülük, adamsendecilik, oluruna bırakmak ve düşmeye bırakmak, ne kadar çok yalan gizli olduğunu, ne kadar çok erdemin *miadını doldurmuş* olduğunu ortaya çıkarttıkları her defasında [filozoflar] dediler ki: “Oraya, *sizlerin* günümüzde en az bulunduğunuz yere, oradan da öteye gitmeliyiz.” (BGE 212)

Demek ki filozofun tiksintisidir Nietzsche’nin kendi kendini aşma süreciyle irtibatlandığı özümseme ve birleşme sürecini olanaklı kılan. Hristiyan ahlak pratiği hadım etme ve ortadan kaldırma ilkesi uyarınca iş görüyorken, kendi kendini aşma pratiği mümkün olduğu kadar farklı ve çok sayıda kapasiteyi bünyesinde taşıyordur. Örneğin birey, hâkim konumdaki putların ya da bağlılıkların tüm izlerini ruhundan silerek değil, bütün bu izleri kendi kimliğiyle bütünleştirerek, kendi tasarımlarıyla uyumlu hale getirerek aşar kendi çağını. Ruhun ekonomisine karmaşıklık ve derinlik katan bu birleşme ve bütünleşme sürecidir; bu süreç ancak filozofun yaşadığı çağın göreceli sağlığı tarafından belirlenen, kendi emri altındaki yaşam gücü tarafından sınırlandırılır. “Verimliliğin bedeli”, ima ediyordur Nietzsche, “içsel karışıklık açısından zengin olmaktır” (AC 3).

Öyleyse filozofun kendi kendini aşma edimi, içsel farklılık ve çeşitlilik yaratmak amacıyla insan ruhunun şekil alabilirliğinden istifade ediyordur. Ruhta yaratılan mesafeler ne

kadar derin olursa, filozofun enine boyuna düşünüp hâkim olabileceği bakış açıları da o kadar kapsamlı olur. “Nesnelliği” soyut, tensellikten mahrum bir bakış açısından hareketle çıkar gözetmeyen tefekkür olarak tanımlamak yerine, filozofun olabildiğince fazla “bakış açısına” hâkim olmasını öğütler Nietzsche;

Yalnızca *tek bir* bakış açısından görme, yalnızca *tek bir* bakış açısından “bilme” vardır; ve bir konuya ilişkin *ne denli* çok duygulanıma söz hakkı verirsek, bir konuya *ne denli* çok ve farklı gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki “kavramımız”, “nesnelliğimiz” o denli eksiksiz olur. (GM III: 12)

Filozof kendi çağına ilişkin imtiyazlı kılınmış, dışsal bir bakış açısını arzulayamaz; ama temsili bir duygulanımlar ve “bakış açıları” yelpazesini ele geçirmeyi başarabildiği takdirde, çağının içkin bir eleştirisine girebilir. Tiksinti duyulan edimlerle meşgul olan filozof, o kendine özgü kakofonisini yeniden harekete geçirdiği çağını aşarak ruhunda ikamet eden dokunaklı koroya ses verir.

Demek ki kendi kendini aşmak, bireyin ruhunda her zamankinden daha üst düzeyde bulunan bir farklılık, karşıtlık ve çelişki barındırma kapasitesini varsayar.⁷ Kendi kendini

Wolfgang Müller-Lauter şunu ileri sürer: bu “bütünlüklü” kendi kendini aşma modeli, Nietzsche’nin o biricik, yekpare bir tahayyüle hükmeden söz konusu bireyleri methetmesiyle gerilim içindedir. Müller-Lauter, bu gerilimin bir sonucu olarak, Nietzsche’nin *Übermensch*’i dönüşümlü olarak, biricik bir tahayyüle insanüstü bir hâkimiyet, geriye kalan tahayyülleri dışlanması veya çok sayıda tahayyülün insanüstü uyumu açısından tarif ettiği yargısına ulaşır. *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin: de Gruyter, 1971), s. 116–134.

aşma modelinin öz-göndergeli bir örneğini sunan Nietzsche şunları söyler:

Modern fikirler dünyası karşısında herkesi bir köşeye ve “uzmanlığa” sürgün etmek isteyen bir filozof...insanın büyüklüğünü, “büyük” kavramını özellikle kapsayıcılığı ve çok yönlülüğü ile, çokluktaki bütünlüğü ile koymak zorunda olacaktı. Hatta değeri ve rütbeyi, bir insanın ne kadar çok ve ne kadar çeşitli şeyi taşıyabileceğine ve üstlenebileceğine göre belirleyecekti... (BGE 212)

Hakiki filozof yalınlık, birlik ya da ruhun tek biçimliliğini arayanların aksine, *monstrum in animo*’nun (“canavarca ruh”, ç.n.) peşine düşer ki benzer bir durum, Sokrates’in “zorbalık karşıtı” bir mantığa korkakça boyun eğmesine yol açmıştı (TI II: 9). Filozof kendi tarihsel kimliğinin kısıtlamalarından kurtulur kurtulmaz, şahsi “zamansallığını” kendi “zamansız” ahlaki gelişimi lehine avantaja dönüştürebilir.

Nietzsche aklındaki kendi kendini aşmanın genel formülü olarak ruhu tersyüz etmeyi önerir. Filozofun iyyinin ve kötünün ötesine geçen yargılayıcı bir bakış açısını benimsemesini şart koşan zahmet dolu, istilacı bir süreçtir bu (GS 380). Kendi kendini aşma projesi, ahlaksızlıkları erdeme ve ıstırapları iyiliğe dönüştüren filozofu önceden yabancılaştırmış olduğu “kötülüğü” ve “günahı” kendi içinde yeniden sahiplenmek zorunda bırakır. Nitekim kendi kendini aşma edimi, yakın zamanda mezardan çıkardığı içgüdüleri, dürtüleri, patolojileri ve fetüsleri birbiriyle uzlaştırıp yeni bir hiyerarşik düzen kurarken bireye kendi ruhunu canlandıran “topluluğu” yeniden

yapılandırma yönünde bir fırsat da verir.⁸ Bir başka deyişle filozof, insanlığın mükemmelleşmesine katkıda bulunmak için, kendi suçsuzluğunun muhtelif yorumlarını tecrübe etmeli ve kendine her zaman şunu sormalıdır: “İnsan bir özlemi nasıl tinselleştirebilir, güzelleştirebilir ve tanrısalılaştırabilir?” (TI V: 1).

Öncesinde reddedilen içgüdülerin ve dürtülerin ıslah edilmesi, onları ölümlü ruh ekonomisinde işgal ettikleri “özgün” konumlarına geri döndürmez, çünkü kendi kendini aşma sürecinde dönüşen ruhun ta kendisidir. Kendi kendini aşma edimi, ne kaybedilmiş bir suçsuzluk durumunu geri getirir, ne de Nietzsche’nin hatalı bir şekilde Rousseau ile ilişkilendirdiği romantik anlamda bir “doğaya dönüş” olarak tanır (TI IX: 48).⁹ Filozofun tam da kendi kendisini yönlendiren tiksintiye güvenmesi, kendi kendisini aşması ediminin otantik, kökensel bir doğa restorasyonundan ziyade, “yepyeni” bir ikinci doğanın oluşumuna katkıda bulunmasını sağlar. Tıpkı volkanik bir patlamanın şekilsizleştirdiği manzarayı genişletmesi gibi, benzer şekilde kendi kendini aşma edimi de, genişletilmiş bir dışavurum ve beceri yelpazesini olanaklı kılarak ruhun yüzeysel alanını ve boyutsallığını genişletir. Dolayısıyla kendi kendini aşma edimi, filozofun ruhundaki hiyerarşik düzeni ancak mevcut psişik rejimi tehlikeye atarak yansıtabilir. Herhangi bir taşkınlık, ruhun önceki konfigüras-

⁸ Nietzsche’nin ruhun yetiştirilmesine elverişli politik mecazlara duyduğu güvene ve bu mecazların Platoncu kökenlerine dair mükemmel bir analiz için bkz. Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 346–362.

Nietzsche’nin Rousseau’yu kullanması ve kötüye kullanmasının nesnel bir kroniği için Keith Ansell-Pearson’un o harikulade yapıtına bakınız, *Nietzsche contra Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), özellikle, Bölüm 1.

yonlarını ister istemez yok edecek ya da ortadan kaldıracak ve böylelikle, bireyin “gelecekteki” benliği ancak mevcut benliğinin kayda değer bütünlüğü pahasına kurulacaktır.

Görünüşe bakılırsa Nietzsche, erken dönemde yazdığı (yayınlanmamış) bir denemesinde, o tiksinti verici kendi kendini aşma mekanizmasını, Homeros zamanındaki Yunan asaletinin ve sağlığının simgesi olarak önerdiği *agon* ya da rekabet üzerinden modellendirmektedir.¹⁰ Katılım riskleri sürekli yükselirken dayanıklılık süresini uzatma meselesine gelince, kendisini yalnızca “savaşta” sınamak için yaşayan, kendinden menkul bir “cengâver” olarak Nietzsche, olanaklı olduğu takdirde *agonu* ortadan kaldıracak olan moderniteyle girdiği Donkişotvari mücadeleyi kazanmak için pek fazla çaba göstermez. Nietzsche’nin buradaki modeli, başarı vaadinde bulunduklarından değil de, daha çok kahramanvari bir irade gücünü dışavurdukları için sempatimizi kazanan ve tavizsiz bir yazgıya karşı mücadele yürüten şu trajik kahramandır muhtemelen. En azından Nietzsche’nin *agonu* yeniden inşasında, savaşıma can atan “cengâverler”, pek de kendini beğenmiş düşmanlarını mağlup etmek ya da önüne geçilemez bir yazgıyı değiştirmek için değil, o taşmakta olan *übermenschlich* güçlerini hayata geçirmek için mücadele ederler. *Agon*, içerisinde cengâverlerin kendilerini aşmaya, kendilerini geçici olarak ruhlarından akan o bereketli yaşamsallığın *anlamlandırıcılarına* dönüştürmeye davet edildikleri kamusal bir alan sunar. Göreceğimiz gibi, Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliğinin politik boyutunu olanaklı kılan şey, bu anlamlandırma kapasitesinin ta kendisidir.

¹⁰ David Owen, bu erken dönem denemede gündeme gelen agonizm hakkında muazzam bir yorum sunuyor; *Nietzsche, Politics and Modernity* (London: Sage, 1995), s. 139–169.

Kendi Kendini Yaratma versus Kendini Keşfetme

Nietzsche'nin ahlaki mükemmeliyetçiliğine ilişkin kesin bir belirlenimi güçleştiren şey, görünüşe bakılırsa iki farklı kendini aşma modeli önermesidir. Nietzsche bazı durumlarda bizi gerçek, otantik benliklerimizi keşfetmeye teşvik eden bir dizi güçlü bilişsel imge ve kavramı işe koyuyorken, bazı başka durumlarda bizi olmak istediğimiz benlikleri *yaratmaya* teşvik eden iradi bir söz dağarcığını tercih ediyordur. Her iki imge dizisine de bel bağlayan Nietzsche, bireyin "gelecekteki" benliğinin yaratılması ile keşfedilmesinin ayrılmaz bir biçimde ilişkili olduğunu belirtir.

Nietzsche kendi kendini aşma projesini muazzam bir isteme edimine emanet eden iradi bir kendi kendini yaratma modeline önyak olmasıyla tanınır. Adı sanı bilinmeyen dostları adına konuşurken şunu belirtir: "Gelgelelim bizler *kendimiz olmak istiyoruz* -yeni eşsiz, karşılaştırılmaz insanlar, kendilerine yasalar koyanlar, kendini yaratanlar" (GS 335). Genel bir kural olarak Nietzsche, bu kendi kendini aşma modelini bir dizi estetik mecaz aracılığıyla aktarma eğilimindedir. Sık alıntılanan bir pasajda Nietzsche, kendi kendini yaratma projesini, bireyin kendi yaşantısını sanat eserine dönüştürmesini bir "zorunluluk" (*imperatif*) meselesi haline getirerek tavsiye eder;

Birinin kendi kişiliğine bir "biçim" vermesi -büyük, az görülen bir sanat! Bunu ancak kendi doğasının bütün gücünü, güçsüzlüğünü araştıran, sonra bunların her birini, bir sanat olarak görünecek biçimde gerekçelendirilmiş olarak sanatsal bir plan içinde yerli yerine koyanlar yapabilir. Bu durumda zayıflıklar bile göze hoş görülür. Buraya ikincil doğalarının büyük bir kitlesi eklenmiş, şuradan özgün doğalarının bir bölümü çıkarılıp

atılmış, iki durumda da uzun uzun uğraşılmış, her gün çaba harcanmıştır. (GS 290).

Bu son derece iradeci kendi kendini aşma modeli, gerçek ve otantik bir benliğin kişinin içinde yattığını ve keşfedilmeyi beklediğini varsayan Sokratik/Aydınlanmacı kendini bilme ya da kendini keşfetme idealini alaya almasıyla daha bir pekiştirilir. Tam da kesin bir kendi kendini bilme olasılığının geçerliliğini sorgulayan Nietzsche, çifte anlamlı emre karşı çıkıyor:

Kendini derinlemesine inceleyenlerin tümü bunu düş kırıklığı içinde öğrenir. Bir tanrının ağzından insanlara söylenen “kendini bil!” sözü hemen hemen bir yaramazlıktır. (GS 335)

Kendini bilme sürecindeki her bir kazanım kişinin kim ve ne olduğuna katkıda bulunur; böylelikle aralıksız biçimde kişinin “gerçek” benliğinin yerini alır ve nihai bir kendi kendini keşfetme edimini sonsuza kadar erteler. Kendi kendini keşfetmenin öyle olduğu varsayılan “maksadı”, bizzat araştırmanın bir sonucu olarak durmaksızın değişir; “Öğrenmek değiştirir bizi; “yaşatmak”la kalmayan tüm gıdaların yaptığını yapar fizyologların da bildiği gibi” (BGE 231). Öyleyse Nietzscheci kendi kendini iradi biçimde aşma modelinin savunucuları şu sonuca ulaşır; hakikaten kendimiz olabileceğimiz hiçbir otantik benlik keşfedemeyeceğimiz için, kendi öz benliklerimizi yarattığımız durum bu olsa gerektir.¹¹

Görünüşe bakılırsa Richard Rorty, Nietzscheci kendi kendini yaratma edimine ilişkin açıklamasını, onun özcülük-karşıtlığından ve tarihselciliğinden türetir. Bilişsel süreçler vasıtasıyla keşfedilebilecek otantik bir benlik olmadığı için, Rorty benliğin *bu yüzden* bir inşa olduğunu düşünür. *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press,

Bununla birlikte, kendi lehine kullanabileceği bütün metinsel kanıtlara rağmen, bu iradi kendi kendini aşma modeli, Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliğinin eksiksiz bir izahını sunmakta başarısız olur. Her şeyden önce, kendi kendini yaratma projesi, idealizmin yarattığı sığ alanlarda karaya oturur. Daha otantik bir benlik oluşturma yönündeki herhangi bir girişim, ister istemez ampirik benlikten ideal benliğe "korkakça" kaçmayı gerektirir. Bireyin ampirik benliğinin bazı bakımlardan yetersiz, tatmin edicilikten uzak ve kusurlu olduğunun tespiti, kişinin Nietzscheci "ahlaksızlı"ğının açık açık karşı çıktığı ahlak metafiziğiyle potansiyel olarak ilişkisi olduğunu gösterir. İkincisi, bu kendi kendini yaratma modeli ziyadesiyle iradecidir, çünkü kişinin sahip olduğu yaratıcı kapasitelerin genel sınırlarını hesaba katmakta başarısız olur. Kişi *basitçe* iradi bir edim sayesinde "olduğu şey haline gelmeyi" başaramaz; aksi durumda öğüt vermenin zulümden bir farkı kalmazdı.¹² Üçüncüsü, bu kendi kendini aşma modelinin aşırı iradeciliği, filozoflar arasında yaygın olan şu "sebe-sonuç karmaşasını" kötüye kullanmaktadır. Birtakım filozofların "kendi kendini yaratma" adını verdikleri şey, kişinin yepyeni bir ruhsal konfigürasyonun saltanatına geçmesinin nedeninden ziyade sonucu olabilir. Hem Platoncu ahlakı hem de Hristiyan ahlakını yansıtan bu iradeciliğe meydan okuyan Nietzsche şu gözlemde bulunur:

1989), Bölüm 2. (Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. Mehmet Küçük & Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995. Rorty'nin akıl yürütmesi, ancak kendisine yol gösteren ayrımın -keşif karşısında yaratım- hem kendine özgü, hem de garantili olması durumunda geçerlidir elbette.

Bu noktayı şu yazımda daha da geliştiriyorum: "Disembodied Perspectives," *Nietzsche-Studien*, c. 21, 1992, s. 281-289.

Başarılı [bir] insan, “mutlu birey”, belli edimlerde bulunmak zorundadır ve diğer edimlerden içgüdüsel olarak sakırır; fizyolojik olarak temsil ettiği düzeni, insanlarla olan ilişkilerine ve nesnelere taşır. Bir formülle ifade edersek; Onun erdemi mutluluğunun bir sonucudur. (TI VI: 2).

Muhtemelen bu gerekçelerden dolayı Nietzsche, belirli bir kendi kendini keşfetme programını onaylayan, ayırt edici şekilde *bilişsel* bir kendi kendini aşma modeline de önyak olur. Özellikle de Zerdüşt sonrası yapıtlarında, “oysa bizim temelimizde, orada, tamamen “aşağıda”, elbette öğrenemeyen bir şey, granitten bir tinsel *yazgı* (fatum) önceden belirlenmiş seçme sorunlara önceden belirlenmiş bir karar ve yanıt vardır” (BGE 231) diye ikaz ederek, kendi kendini aşmaya ilişkin yanıltıcı modellere karşı uyarıda bulunur. Demek ki Nietzsche’nin Zerdüşt sonrası denemelerinde giderek can alıcı bir rol oynamaya başlayan yazgıcılığı, kendi kendini yaratma retoriklerinin yaydığı iyimserlik ve coşkuyu hafifletiyordur.¹³ Bu “tinsel yazgı”, kişisel kimliğin kolay kolay dönüştürülemeyecek inatçı ve nispeten kalımlı öğelerini taşır bünyesinde. Kişinin bu tinsel yazgısının dışsal sınırlarını çizmesi can alıcıdır, çünkü kişinin kendi kendini aşma alanını ve böylelikle, kişinin dönüşebileceği “gelecekteki” benliklerin çeşitliliğini etkin bir biçimde sınırlandırır. Bu son derece bilişsel modele göre, kendi kendini aşma görevi, görünüşe göre bireyin estetik rehabilitasyona dirençli olduğunu kanıtlayan şu kendi içindeki *yazgıya* büyük bir saygı duymasını gerekli kılacaktır. Nietzsche muhtemelen bu kendi kendini keşfetme projesinin önemine

¹³ Nietzsche’nin Pindar’dan uyarladığı mottoyu gözden geçirmesi, kendi kendini keşfetmeye yaptığı bu artan vurguyu yansıtıyordur belki de. “Olduğün kişi olacaksın”ın yerini “Kendin ol” mottosu almıştır (EH; ayrıca bkz. GS 335).

duyduğu saygı nedeniyle, *amor fati*'yi "bir insanın büyüklüğünü belli eden" formül olarak önerir (EH II: 10).

Her ne kadar Nietzsche bu insani gelişim modelleri arasında basitçe bocalıyormuş gibi görünse de, başlıca amacı bu iki modelin bir sentezini ya da bileşimini ortaya koymaktır. Kişi, her zaman hem kendi kendini yaratmanın, hem de kendini keşfetmenin öğelerini bünyesinde kapsayan bir kendi kendini aşma edimi sayesinde "olduğu kimse olur" Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche'nin okurları, çoğu zaman onun ahlaki mükemmeliyetçiliğini tasfiye süreci üzerinden tarif ederler: kendi kendini aşma edimi, hem bir aşma hem bir keşif meselesidir ve bu seçeneklerden birini bertaraf etmek için elimizde makul gerekçeler vardır. Mesela kendi kendini yaratma modelinin savunucuları, Nietzscheci kendi kendini aşma sürecine ilişkin tespitlerine, fiilen kendilerini yeniden yaratarak değil, kendini keşfetme olanağına ilişkin şüpheleri aracılığıyla ulaşırlar. Aynı şekilde, kendi kendini keşfetme modelinin savunucuları da, belirli bir kendi kendine ilişkin bilgi kazanmanın bariz başarılarına değil de, daha çok kendini yeniden yaratmak amacıyla girilen herhangi bir mücadelede içerilen o göstermelik idealizme işaret ederler. Gelgelelim Nietzsche'nin niyeti, kendi kendini yaratma ve kendi kendini keşfetme arasındaki ayrımın bünyesinde sahte bir ikilik barındırdığını ortaya çıkarmaktır.¹⁴ Nietzsche'nin iradeci retoriki benliğin inşa edilmesini telkin ediyorken, yazgıcılığı ise otantik bir benliğin keşfedilmesini öğütüyordur. Kişi ancak bilis

Nietzsche'nin hiçbir zaman hakikatin keşfedilmesi ve icat edilmesi arasında karara varamadığını ikna edici biçimde ileri süren Nehamas (s. 234), Nietzsche düşüncesinde irade ve bilis arasında kalan ara mekânları üreten bir biçimde işler.

ve iradenin, keşif ile yaratımın öğelerini birleştirerek “olduğu şey olur”

Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliğinin bileşik yapısı, politik düşüncesi açısından çok önemlidir, çünkü kendi kendini aşmanın nomotetik etkisini garanti altına alan -ve hem kendine hem de başkalarına çektirilen- *zulmü* doğuran şey, salt kendi kendini yaratma ve kendini keşfetme süreçlerinin bir birleşimidir. Kendi kendini yaratma ve kendini keşfetme süreçleri, bir başlarına ne cezbedici olabilirler, ne de harekete geçirici bir etki üretebilirler. Her ikisi de, kişinin “olduğu gibi olması” açısından oldukça güvenilir ve saçma stratejilerdir ve muhtemelen kimseyi baştan çıkarma ihtimalleri yoktur. Eş-zamanlı olarak ruhun ekonomisini hem canlandıran hem de tehlikeye atan Dionysoscü aşırılık boyutunu ortaya çıkarabilecek olan şey, filozofun başından geçen tecrübeleri acımasızca infilak ettiren irade ile bilişin o geçici bileşimidir. Önümüzdeki bölümde göreceğimiz gibi, potansiyel bakımdan ölümcül olan bu harcama, kimilerini hayli erotik bulduğu kendi kendine uygulanan şiddeti teminat altına alır o halde. Bir kendi kendini aşma rejiminin, nomotetik ve dolayısıyla politik hale gelmesi için, hem iradenin hem de idrakin öğelerini birleştirmesi elzemdir.

Kendi Kendini Aşma ve Kendini Deneme

Kendi kendini aşma sürecinin doğasında var olan riskler nedeniyle, Nietzsche düzenli aralıklarla kendi ahlaki mükemmeliyetçiliğini bir öz-deney pratiği olarak tavsiye eder. “Hakiki filozof”, bir bütün olarak kendi çağının içkin bir eleştirisini mümkün kılan “gelecekteki” benliklerine öz-deney aracılığıyla ulaşır. Fakat kendi çağını ruhunda aşma arayışındaki filozofun “zamansız” olmasını sağlayacak hiçbir reçetesi ya da for-

mülü yoktur elinde. Nihayetinde, potansiyel bakımdan tamamı ruhunu ölümcül tehlikelere atan birtakım tiksindirici faaliyet üzerinden kendini deneylemelidir.

Nietzscheci kendi kendini aşma modelinin müsaade ettiği isyan, doğası itibariyle salt ideolojik ya da teorik bir insan değildir. Kendini hor görmenin o yıkıcı gücünü kendilerine doğru yönelttikleri ölçüde, çağları hakkında belli bir yargıya varmaları için, filozofların kendilerini her zaman büyük bir tehlikeye atmaları gerekir. Nitekim “bilgiye dönük tutkuları-yla, cüretkâr ve sancılı denemelerinde demokratik bir yüzyılın yufka yürekli ve çıtkırıldım beğenisinin uygun bulabileceğinden daha ileri giden “geleceğin filozofları”, “bedenin ve ruhun eleştirmenleri” olarak tarif edilirler (BGE 210).

Gerçek filozoflar egzotik tarzlar, amaçlar ya da tavırlar denemek anlamında değil, yazgılarını belirleyen aşırı duygulanımları kendilerine karşı döndürmek anlamında kendileriyle deney yapmak zorundadırlar: “Gerçek filozoflar...kendini sürekli riske eder, *bu* kötü oyunu oynar” (BGE 205). Böylelikle ahlaki mükemmeliyetçilik projesi, filozofun kendisini yeni çileci disiplinleri uygulaması üzerinden bir kez daha kurduğu giderek gelişen bir rejim içerisine dâhil etmesini gerektirir. 6. Bölümde göreceğimiz gibi, Nietzsche aslına bakılırsa iradenin hayatta kalmasını garanti altına almak amacıyla çileci ideale kendi şahsi politik mücadelesi için el koymaya çalışır.

“Bilincin gelişimini” bir “tehlike” ve “hastalık” (GS 354) olarak ifşa eden, “vicdan azabını” potansiyel bakımdan ölümcül bir hastalık (GM II: 16) olarak teşhis eden ve bilinci nispeten yeni gelişmiş (AC 14) zayıf bir organı olarak hor gören Nietzsche, insanın içsel sınırlılıklarıyla sık sık alay etse de, hiçbir yerde içsellikten feragat etmeyi veya bilinçli etkinlikten kaçmayı savunmaz. Vicdan azabından kaynaklı “hastalığı”

günün birinde egemen bireyin “doğumu” ile sonuçlanma ihtimali olan bir “gebelik” durumuna benzettir (GM II: 2). Nietzsche’nin politik projesi, doğal hayvandan insani hayvana geçişin (tersyüz edilmesinden ziyade) tamamen erdirilmesini gerektiren bir görev olarak insanlığın (aşılmasından ziyade) mükemmelleşmesini amaçlar. Dolayısıyla bu geçişin tamamen ermesi, insani hayvanın ister istemez bel bağladığı içselliğin mükemmelleştirilmesini gerektirir. Öyleyse içkin sınırlılıklarına rağmen, bilinç geç modernitenin çöküşüne gösterdiğimiz direncin en iyi vasıtası olmayı sürdürür.

İnsanlığın ulaştığı nihai mükemmellik, edinilmiş belirli davranış kalıplarının dikkatlice unutulmasını şart koşabilir, ancak bu unutuş, geç modernitede umutsuzca benimsenen *vis inertiae*’den (“atalet”, ç.n.) daha aktif bir “gövdeye indirme” (*inpsychation*) sürecine benzeyecektir (GM II: 1).¹⁵ Filozof bilinçten feragat edip onun “ötekisi”ni kucaklamaktansa, içselliğin kültürel üretiminin kontrolünü ele geçirmesi ve bu üretimi daha tatmin edici bir amaca yönlendirmesi gerekir. Nietzsche

¹⁵ Pek çok yorumcu, Nietzsche’nin bilinç sorununa getirdiği çözümü “aktif unutma” olarak bilinen işlemi tavsiye etmesinde bulur. Örneğin, Bernard Yack’e göre, “özbilinçli unutma, hastalıklı kültürlerin kendinden menkul doktoru olan Nietzsche’nin reçete ettiği çözümdür.” *The Longing for Total Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 335. Unutmayı açık açık “etkin ve kelimenin tam anlamıyla pozitif bir engelleme yetisi” (GM I: 1) olarak tarif edip Mirabeau’daki “unutuşun... yarattığı güç fazlalığını” (GM I: 10) methetse de, Nietzsche’nin ölüp gitmekte olan bir kültüre “aktif unutmayı” (ya da başka bir şeyi) tavsiye ettiğine dair çok az kanıt olduğunu görüyorum ben. Nietzsche’nin çağdaşları “aktif unutmaya” becerisine sahip olsalardı, şu durumda Mirabeau gibi, kendilerine bile fark ettirmeden o unutuşla iştigal ediyor olmazlar mıydı? Ölüp gitmekte olan bir kültüre “unutmayı anımsama” öğüsünde bulunmanın yol açtığı o ürkütücü epistemolojik problemlerin ışığında, Yack’in daha sonradan Nietzsche’nin moderniteye yazdığı “reçete”nin “paradoks” ve “öz-çelişki” yarattığına hükmetmesi pek de şaşırtıcı değildir.

bu muazzam görevi “geleceğin filozofları”na tahsis ediyorken, aynı zamanda kendi ahlaki mükemmeliyetçilik projesinin izinden giderek bu amacın gerçeklik kazanmasına katkıda bulunuyordur. Nietzsche’nin kendi kendisini tabi tuttuğu deneyin yönü, geriye dönük olmaktan ziyade ileriye dönüktür ve yeni, henüz keşfedilmemiş benliklerin yaratılması sürecine işaret eder.

Nietzsche zaman zaman estetik bakımdan mutluluk verici ruhlara belirli bir öncelik tanır ki bu da bazı okurlarının ona tam anlamıyla biçimsel, Apolloncu bir kendi kendini aşma modeli atfetmesine yol açmıştır.¹⁶ Örneğin “gerekli olan tek şeyin”, bireyin kişiliğine “biçim” veren “tek bir beğeni ile sınırlandırılması” olduğu saptamasında bulunur (GS 290). Bununla birlikte, kendi başına biçimsel olarak bütünlüklü bir ruh, sağlıklı bir ruhun ayırt edici özelliği olan içsel çelişkilere uyum sağlama konusundaki yetersizliğine işaret edebilir. Sergilediği üslup ne olursa olsun, kendi kendini kısıtlayan çift boyutlu bir ruh, ahlaki mükemmeliyetçiliğin dayandığı içsel çatışmaya karşı koyamadığı için, Nietzsche’nin kendi kendini aşma yönündeki tavsiyesine uygun değildir. Aslına bakarsanız, ruhun “tek bir beğeni ile sınırlandırılmasını”, ne kendi iyiliği için, ne de yoğunlaştırabileceği estetik zevk için değil de; bilakis ruhu her zaman aşırı, taşkın bir iradeye uygun hale gelmeye daha etkin bir biçimde hazır ettiği ölçüde onaylar. O halde, estetik bakımdan mutluluk veren doğaları sayesinde, çift boyutlu ruhlara kendilerini muhtemelen kendi kendini aşmanın yarattığı tehlikelerden korurlar, ama “ılımlı” üslupları yalnızca onarılamaz bir çürümeye işaret ettiği için.

Nietzscheci kendi kendini aşma modeli, mümkün olabilirdiği kadar fazla gerilim ve çelişkiden meydana gelen biricik

Örneğin bkz. Nehamas, s. 184-190.

bir ruhtaki ustalaşmayı teşvik ettiği sürece, ziyadesiyle Apolloncu bir modeldir. Ama bu model, nihayetinde ruhun yıkıma uğratılmasıyla sonuçlanması gereken aralıksız biçimde genişleyen bir süreç olarak ruhun kapasitesini daha bir genişletmenin bir aracı olarak içsel egemenliği teşvik ettiği ölçüde, inkâr edilemeyecek biçimde Dionysosçudur da. Dolayısıyla kendi kendini aşma sürecinin doğasında muazzam tehlikeler bulunur, çünkü insan ruhu sonsuza kadar sürebilecek bir şekil verilebilirliğe imkân tanımaz. Ruha daha fazla mesafenin ve çelişkinin dâhil edilmesi, filozofun kendi çağına ilişkin vardığı yargısını güvence altına alabilir, ama aynı zamanda ruhun ekonomisine potansiyel bakımdan ölümcül olan bir baskı uygular. Gerçekte, herhangi bir kendi kendini aşma rejiminin başlıca amacı, gelecekteki kendi kendini aşma koşullarını koruma altına almaktır basitçe; filozof kendi ruhunu ancak daha büyük bir tehlikeye atmak için geliştirip disipline ediyordu. Demek ki durmaksızın kendini aşan filozof “kendi şehrini Vezüv’ün eteklerine inşa eder” (GS 283), çünkü kendisini Dionysoscu aşırılığın ve parçalanmanın eşiğine gönüllü olarak yerleştirir.

Öyleyse Nietzsche’nin kendi kendini aşma modeli, aksi takdirde fazla cüretkâr olan “*gerçek filozoflar...emir verenler ve yasa koyanlardır*” şeklindeki iddiası için yoruma açık bir bağlam sunar (BGE 211). Nietzsche yasa koymanın özünü pozitif hukukun düzenlenmiş metnine *değil*, bizzat tiksintinin yasalaşması ve edimleşmesi sürecine yerleştirir. Politik mevzuatın dışsal kuralları, söz konusu halkın ya da çağın yaşamsal gücüne göre değişiklik gösterecektir, fakat yasa koyuculuğun içsel mekanizması bütün çağlar boyunca sabit kalmayı sürdürür. Koydukları yasalar gerçek şehirlerin pozitif mevzuatına yansımaya bile, çöküşün filozofları da yasa koyuculardır, zira

onlar da tiksinti yaratan faaliyetlerde bulunurlar. Demek ki Sokrates ile Nietzsche'nin görünüşe göre işe yaramayan beyanatları Manu, Sezar ve Napolyon'un aldığı dünya-tarihsel kararlardan "yalnızca" dışavurum bakımından farklılaşır.

Bu yüzden Nietzsche, yalnızca kendi çağlarının hâkim konumdaki değerleri ve putlarıyla apaçık bir karşıtlık sergiledikleri sürece, emir verenler ile yasa koyucuları filozoflar olarak tasavvur eder. Keza Nietzsche, filozofun yasal yargı yetkisinin geçerli olduğu alanın, bu hükme bağlanmış tiksinti edimleriyle kesin bir biçimde sınırlandırılmış olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu "yasaların" bir bütün olarak çağa karşı olan put kırıcı bildiriler olarak form kazanmasını ümit etmemiz gerekir. Çöküş filozoflarının koydukları yasaları ayırt edip değerlendirmek istiyorsak, yasalarının dışsal biçimlerine ve dışavurumlarına değil, bizzat tiksinti ediminin nomotetik faaliyetine dikkat etmeliyizdir. Bu faaliyetin politik sonuçları, söz konusu çağın arta kalan yaşamsallığına tekabül eder çoğu zaman.

Nietzsche'nin Durumu

Nietzsche'nin durumu bize, öğütlediği kendi kendini aşma modelinin eğitici, öz-göndergesel bir örneğini sunar. Kendi çöküşünü kolayca kabul etmekle birlikte, Nietzsche aynı zamanda kendisi ile bir başka çökmüş ünlü arasında ayrıma gider: "Peki o halde! Ben de, en az Wagner kadar, bu çağın bir çocuğuyum, yani çöküş çağının: ama ben bunu anlamış ve buna direnmiş haldeyim. İçimdeki filozof bu çağa direnmiştir" (CW P).

Her ne kadar Nietzsche felsefesinde "filozofun" moderniteyi çepeçevre kuşatan çöküşten kendisini kurtarmayı başardığı sonucuna ulaşmak cezbedici görünse de, anlatmak istedi-

ği şey bu değildir. Nietzsche'nin midelerini bulandıran Wagner'e duyduğu aralıksız "gereksinim"de özetini bulan çöküş çağıyla ilişkisi, iradi ve onarılabılır bir ilişkiden çok gayri-iradi bir ıstırapı andırır:

Elinizdeki yazımda Wagner'in zararlı olduğunu ileri sürsem de, yine de onun filozof için vazgeçilmez olduğundan daha azını söylemek istemiyorum ben. Diğerleri Wagner olmadan kendi yollarına gitme hünerini gösterebilirler, ancak filozof Wagner olmadan kendi yoluna gidecek kadar özgür değildir. (CW P)

Nasıl ki ırkçılığa dönük ilkeli bir muhalefetin müzmin bir yobazı belirli şahsi önyargılarından kurtarması gerekmiyorsa, aynı şekilde Nietzsche'nin çöküşten duyduğu tiksinti de onu bir bütün olarak modernitenin yakasını bırakmayan felaketten kurtarmayı başaramaz. Çöküşe direnç göstermek, kendini çöküşten kurtarmak anlamına değil, belirli türden bir çöküş halini almaktır. Nietzsche'nin kendi kendini aşma rejimi "dönemsel" gecikmeleri ortadan kaldırmaz, fakat şahsi çöküşün çağın çöküşüne karşı "zamansız" bir direniş biçiminde dışavurulmasını olanaklı kılabilir. Nihayetinde Nietzsche, çöküşün üstesinden onu ortadan kaldırarak ya da tersyüz ederek değil, daha çok ona direnerek, kimliğini tesis ederken bile çöküşe karşı çıkarak gelir.

Nietzsche, kendi çöküşünün üstesinden gelmek için, "[ruhunda] hasta olan her şeye karşı tarafını seçmesini" şart koşan "kendine özgü bir öz-disiplin" uygular (CW P). Nietzsche'nin "nekahet" dönemi, hastalığını ağırlaştıran veya uzatan pratiklerden, geleneklerden, görgü kurallarından, putlardan ve insanlardan aşama aşama uzaklaşması biçimini alır. Çünkü Nietzsche Zerdüş'tün dağın zirvesinde inzivaya çekilme lüksünün tadını çıkaramadığı için, tek başına bir "mağara"

haline gelmelidir ki kendi çağının düzeni ve kendine özgü biçimleri karşısında eleştirel bir mesafe kazanmak için geri çekilebilsin.¹⁷ Edimsel bir yalnızlığa gömülen Nietzsche kendi ruhunda gizlenen modernitenin sızıntılarına karşı gösterdiği rızaya savaş açtığını ilan ediyordur.

Nietzsche'nin kendi lehine yaptığı izaha göre, bu yalnızlık rejimi ses getiren bir başarı haline gelmiştir. Daha sonrasında Nietzsche, soylu ruhla irtibatlandığı içsel mesafe *tutkusuna* ulaşmış olduğu için kendisini tebrik eder:

Tüm değerlerin yenilenmesi ödevi için, belki de tek bir kimsede bir arada hiçbir zaman bulunmamış yetilerin, her şeyden önce de karşıt yetilerin, birbirlerini yıkıp yok etmeksizin bende olması gerekiyordu. Yetiler arasında bir aşama sırası, aralıklar, düşman etmeksizin ayrı tutma sanatı, hiçbir şeyi karıştırmamak, "barıştırmamak"; gene de kaosu karşıtı olan korkunç bir çokluk... (EH II: 9).

Bütün kendi kendini aşma durumlarında söz konusu olduğu gibi, Nietzsche'nin başarısının ispatı, "en tehlikeli, en sorunlu şeyleri bile kendi yararına çevirmek için yeterince güçlü olma" becerisinde yatıyordur (EH I: 2). İlgüdüyle "kötü durumlarda hep *doğru* kurtuluş yollarını" seçtiğini belirten Nietzsche kendisini mağrur bir tavrıla hem bir dekadans, hem de bunun tam *karşıtı* [*Gegenstück*] olarak tanımlar (EH I: 2). Çöküşle ilgili bu çifte deneyim, Nietzsche'nin bakış açılarını tersyüz etme sanatında "ustalaşmasını" sağlamıştır (EH I: 2). Bir dekadans olmayı sürdürse de, bundan böyle modernitenin çöküşünü

¹⁷ Nietzsche, 12 Şubat 1888'de Reinhard von Seydlitz'e yazdığı mektubunda, kendisine ilişkin bu imajı bir "mağara" olarak düşünür. *Sämtliche Briefe*, c. 8, #989, s. 248.

konu edinen içkin bir bakış açısına hâkimdir; öyle ki bir bütün olarak kendi çağıyla ilgili bir yargıya varabilir.

Öyleyse kendi kendini aşmanın mantığı, dikkatimizi Nietzsche'nin yürüttüğü polemiklerin dışsal hedeflerinden bunların içsel tezahürlerine doğru yönlendirir. Ahlakçılar, rahipler, dogmatikler ve dekadanslar karşısında kendisini meşhur eden dışa dönük polemikleri, en iyi haliyle onun çok merkezli ruhunda ikamet eden ahlakçılara, rahiplere, dogmatiklere ve dekadanslara karşı içsel bir direnişi harekete geçirmeye yarayan fırsatlar olarak anlaşılmalıdır. Demek ki bir bütün olarak psişik "topluluk"un "mutluluğunu" garanti altına alan hiyerarşik düzen sayesinde, Nietzsche'nin kendi mahşeri ruhunu yansıtan şey gösterdiği direniştir (BGE 19).¹⁸ Keza onun koyduğu yasalar da, esas itibarıyla kendi kendini yöneten birinin yasaları olarak anlaşılırlar ve Zerdüşt sonrası tüm denemeleri, kendisiyle neşe içinde çelişen bir yazarın kendine özgü damgasını taşır. Bu denemeler, kendi kendini aştığı süreçleri temsil eden şahsi politik yasalarının sahneye koyulduğu mahaller haline gelir.

Nietzsche kendi dekadansının hakkından gelmek için değil -bu talihsiz hamle kendisini daha önce karamsarlığa ve umutsuzluğa sürüklemişti (H I:P 3)- daha ziyade kendisini daha dirençli bir dekadans tipine dönüştürmek için direnir modernitenin putlarına. Homeros mitlerinin o erkeksi kahramanları kendi güçlerini çoğunlukla düşmanlar, tanrılar ya da yazgının ta kendisi gibi dışsal rakilere karşı sınıyorken, Nietzsche'nin şahsi dekadansı hüküm süren değerlere ve putlara karşı verdiği içsel mücadeleler ile sınırlandırılmıştır. Adı sanı bilinmeyen yoldaşlarına iradesinin nispeten hâlâ güçlü oldu-

Burada Nietzsche'nin çok merkezli ruh modeline gösterdiğim dikkati Parkes'e borçluyum, özellikle bölüm 9.

ğunu ve batmakta olan güneşinin hâlâ parıldadığını ispat etmek amacıyla, kendi dekadansına karşı çıkıp direnç gösterir Nietzsche. Sonuçta Nietzsche, aynı zamanda ahlaki yaşamın gelişimine yaptığı şahsi katkı son bulmasın diye, kendi kendini aşma sürecinin vaktinden evvel nihayete ermemesini sağlamaya çalışır.

Nietzsche, kendisini bir göstergeye dönüştürmek ve böylelikle ihtiyaç duyduğu izleyiciyi kendisine çekmek için, ruhunu ölümcül risklere atan bir kendi kendini aşma rejimini benimsemelidir; “[Biz] modern insanlar, biz yarı barbarlar...ancak en mutlu *olduğumuz* yerde, orada en fazla *tehlikede* olduğumuz yerdeyizdir” (BGE 224). Bir başka deyişle, ruh layıkıyla işlendiği vakit, “uygar” savaşçıların adım atmaya cesaret edemediği kahramanca bir savaş alanının içselleştirilmiş bir varyantı haline gelir.

5

Filozofun

Versucherkunst' u

Ama kendi kaprislerime boyun eğdiğim ya da kendi düşünceye yöneldiğim herhangi bir durumda kimseyi yanıltmayayım diye, her şeyi yerinden ediyorum ben...Hiçbir gerçek benim için kutsal değil; seküler de değil. Ben sadece deney yapıyorum ve ardımda Geçmiş olmayan sonsuz bir arayıcı var.

-Ralp Waldo Emerson, "Circles"

Ahlaki bir tasavvurun nihai bir sınama ile doğru mu yanlış mı olduğu hiçbir zaman kanıtlanamaz. Bu nedenle bir düelloda düşüp ölen bir adamın kendi görüşleri dolayısıyla hatalı olduğu düşünülemez. Tam da böylesi bir girişime dâhil olması, yepyeni ve daha kapsamlı bir tahayyülün kanıtıdır. Düelloocuların, gerçekte değersiz olduğu için daha fazla akıl yürütmekten vazgeçmeye ve dosdoğru tarihsel mutlağın boşluklarına yerleşme talebinde bulunma konusundaki isteklilikleri, inançlarının ne kadar önemsiz ve uyuşmazlıklarının ne denli büyük olduğunu açık açık ortaya koyar. Çünkü akıl yürütmenin gerçekte hiçbir anlamı yoktur, ama birbirinden ayrı iradelerin bu şekilde tezahür etmesinin vardır.

-Cormac McCarthy, *Blood Meridian*

Filozofların kendi öz-deneyimlerini hangi politik amaca yönlendirecekleri meselesi belirsizliğini koruyor hâlâ. Nietzsche'nin kendi kendini aşma izahı, apolitik bir adamın kendi amaçlarına hizmet eden kısacık hikâyesinden daha fazlasına işaret ediyor mu? Ahlaki mükemmeliyetçilik projesinin insanlığın gelişimine hangi yoldan katkıda bulunduğunu anlamak istiyorsak, Nietzsche'nin kendi kendini deneye tabi tutma (*self-experimentation*) ile aşırı yaşamsallığın tüketilmesi arasında saptadığı benzerlikleri araştırmamız gerekir.

Bir Günaha Davet Girişimi

Nietzsche'nin kelime oyunlarına ve *double entendre*'a ("çift anlamlılığa", ç.n.) dönük tutkusu, kendi kendini aşma ediminin doğasına dair birtakım can alıcı içgörüler sunar. Biliriz ki "gerçek filozof", bir *Versucher*'dir –hem bir deneyci hem de bir araştırmacı (BGE 205)

Nietzsche şunu da ileri sürer:

Biz tam tersi olanlar, "insan" bitkisinin şimdiye kadar nerede ve nasıl boy attığı sorusuna gözlerini ve bilinçlerini açmış olan bizler -tahmin ediyoruz ki... her türden deneysel sanat [*Versucherkunst*] ve şeytanlık...onun tam zıddı olarak "insan türünün yükselişine hizmet etmektedir. (BGE 44)

İşte burada Nietzsche, bu "deney sanatı"nın uygulayıcılarını insanlığın gelişimine katkıda bulunan kimseler olarak tanımlar. Demek ki filozofun kendi kendini deneye tabi tutmasının (*self-experiment*) doğası gereği indirgenemez bir biçimde politik olduğunu ima eder. Bu *Versucherkunst*, tek başına türün geleceğini garanti altına alan üst insanları yaratmaktadır.

Ama bir *Versucher* aynı zamanda bir baştan çıkarıcı ve *Versucherkunst* da baştan çıkarma sanatı anlamına gelebilir. Mesela 1886'da Nietzsche'nin, *Tragedyanın Doğuşu*'nun önsözüne eklediği *Versuch einer Selbstkritik*'in bir "öz-eleştiri girişi-mi" olduğu açıktır, fakat bu girişim bünyesinde öz-eleştiri yönünde bir daveti ya da baştan çıkarmayı da barındırabilir. Aynısı, orijinal alt başlığını *Versuch einer Kritik des Christent-hums* olarak tanıttığı Deccal için de geçerlidir -elbette Hıristi-yanlığın eleştirilmesi yönünde bir girişim, ama aynı zamanda muhtemelen bir baştan çıkarma da.¹ Aslına bakılırsa, Nietzsc-he'nin yukarıda alıntılanan paragrafta *Versucherkunst*'u "her türlü şeytanlık" [*Teufelei*] ile irtibatlandırması ve kendi okurla-rını kitabı mukaddesi çağrıştıracak şekilde günaha sokma çabası, bu "baştan çıkarıcı davetler" üzerine kuruludur.

Nietzsche, "gelmekte olduklarını" fark ettiği "yeni nesil" filozoflara *Versucher* ismini verdikten hemen sonra, şunu dile getirir: "Bu ismin kendisi nihayetinde bir denemedir [*Versuch*] ve dilerseniz bir baştan çıkarmadır [*Versuchung*] -bu "yeni nesil" filozoflarla Nietzsche arasındaki yakınlıkları doğrula-yan bir isim (BGE 42). Nietzsche "gerçek filozofun... "filozof-ça" ve "bilgece" olmayan, her şeyden önce *körü körüne* bir yaşam sürdürdüğünde ve yaşamın yüzlerce denemesinin [*Versuc-hen*] ve baştan çıkarmasının [*Versuchungen*] günahını ve öde-

Nietzsche'nin Zerdüşt sonrası düşüncesinde iş başında olan zengin içerik-li *Versuch* motifini konu edinen araştırmalarını şekillendiren ve canlandı-ran çalışmalar şunlardır: Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, çev. Sean Hand (Stanford: Stanford University Press, 1991), Bölüm 6; Ja-cob Golomb, *Nietzsche's Enticing Psychology of Power* (Ames: Iowa State University Press, 1989); Laurence Lampert, *Nietzsche and Modern Times* (New Haven: Yale University Press, 1993), s. 330-334; ve Henning Ott-man, *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin: de Gruyter, 1987), Bölüm V: "Versuch über Nietzsches 'Versuche'" s. 346-388.

vini hissettiğinde” ısrarcı olmaya devam eder (BGE 205). Dikkatleri onların “denemelerine [*Versuchen*] ve denemelerindeki hazza” [*Lust am Versuchen*] çeken Nietzsche, böylesi filozofların “tam anlamıyla... deneyler yapmayı, belki de daha geniş, belki de daha tehlikeli anlamda hizmet etmeyi seven deney insanları olacaklarını” öne sürer (BGE 210). Nietzsche o “kursusuz okurunu” tahayyül ettiği esnada, Zerdüş’tün kendi başına bela olan bilmeceyle ilişkilendirdiği “gözüpek serüvenci ve araştırmacıları [*Suchern, Versuchern*]” el çabukluğuyla ortaya çıkarıyordur (EH III 3; krş. Z III: 2). Nihayetinde, *Versucher*’in -hem deneyci, hem de baştan çıkarıcı olarak- ikiye bölünmüş makamı, aynı zamanda ilahi bir soy çizgisine sahip olmanın gururunu tatmaktadır; Nietzsche “muazzam belirsizlikte ve baştan çıkarıcılıkta bir tanrı [*jener grosse Zweideutige und Versucher Gott*]” olarak tasvir eder Dionysus’u (BGE 295).

Nietzsche’nin başvurduğu kelime oyunu, kendi kendini aşma ediminde hazır bulunan mekanizma hakkında kayda değer bir ipucu sunar. Filozofların kendi üstlerinde deney yapabilmeleri için, gözden çıkarılabilir aşırı duygulanım stoklarını bir araya getirip tasfiye etmeleri gerekir. Nietzsche büyük insanı bir “felaket” olarak tanımlar ve kendi kendini aşma ediminin etkilerini, kendi kıyılarından taşan ve etrafını çepeçevre kuşatan kırılık bölgeyi sular altında bırakan bir nehre benzetir (TI IX: 44). Gerçekte dehanın gelişmiş istenci, başkaları üzerindeki geri alınamaz etkilerine dönük hiçbir endişe ya da dikkat göstermeden, fiili sınırlarını kendiliğinden ve gayriiradi bir biçimde imha eder. Aşırılıktan doğan filozofun “mahrem” deneyleri, baştan çıkarıcı ve davetkâr kimseler olarak kabul edildikleri kamusal alana denetimsiz bir biçimde sızar. Filozofun “yalnızca” kendi kendini aşma edimlerinden oluşan kanona kaydedilmiş yasaları münhasıran bağımsız kalmayı

sürdürürken, bu yasaların yürürlüğe girmesi, nihayetinde filozofun mahrem öz-yasama ediminin sınırlarını aşan bir duygulanımın sarf edilmesini gerektirir.² Filozofun “girişimleri” ve “deneyleri”, aynı zamanda ötekilere yönelik “davetleri” ve “baştan çıkarmaları” bünyesinde barındırdığı ölçüde, kendi ruhunda hiddetlenen o kuvvetli uyuşmazlığın dışsal işaretleri olarak iş görür.

Kendi kendini aşma rejiminin bir kalıntısı ya da yan ürünü olarak filozof, harcanması mümkün bir duygulanım fazlasını gayri-iradi bir biçimde üretir. Bu harcama merkezden dışarıya doğru yayılım gösterir ve böylelikle, kamusal ile özel alanlar arasındaki her türlü geleneksel sınırı aşar; o kendisini kamusal alanda diyalojik bir gösterge olarak inşa eder. Filozofun kendi kendisini aşma rejimi özü itibariyle “mahrem” kalmayı sürdürüyorken, o rejimin harcanmamış kalıntısı kamusal alana bir davetçi ve ayartıcı olarak dâhil oluyordur. Kabul edilip edilmemelerinden bağımsız olarak bu deneyler, kendi başlarına ancak söz konusu filozof açısından nomotetiktir. Neticede bir topluluğun pozitif yasasının kuruluşuna katkıda bulunabilirler, fakat yalnızca bu davetin muhataplarının yapılan katkıyı bizatihi onaylaması durumunda.

Her iki taraf için de öldürücü olan bu mücadele, filozofta yalnızca iyi tertiplenmiş bir ruhun uyum sağlayabileceği içsel bir mesafe *tutkusunu* harekete geçirir. Kendi kendini aşma edimi, “daha yüksek, daha ender, daha uzak, daha geniş ve

Walter Kaufmann, o çığır açıcı yapıtında, Nietzsche’nin ahlak felsefesinin tam kalbinde yatan mükemmeliyetçiliğe dikkat çekiyor. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. (Princeton: Princeton University Press, 1974), s. 242–256. Bununla birlikte Kaufmann, Nietzsche’nin felsefesini iyileştirmeye dönük şahsi girişimiyle bağdaşır biçimde şu düşüncede ısrarcıdır: Nietzscheci kendi kendini mükemmelleştirme edimi, tek başına kişiye özgü bir teşebbüstür.

daha kapsamlı durumların oluşumu"na katkıda bulunan "ruhun içindeki o mesafe *tutkusunu* durmadan arttırmaya dönük isteği" kışkırtıyordur (BGE 257). Demek ki çağın hâkim konumdaki putlarına gösterilen direnç, Nietzsche'nin soylu ruhun alamet-i farikası olarak öne sürdüğü "aristokratik" bir hiyerarşik düzen vasıtasıyla filozofun ruhunu dışavuruyordur (BGE 257). Bu tiksinti uyandıran etkinlik "gelecekteki" benlikleri fazladan ürettiği ve insan ruhunun gizli kalmış mükemmelliklerini daha fazla ortaya çıkardığı için, Nietzsche filozofun kendi kendisini aşma edimini bir bütün olarak insanlığın gelişimiyle irtibatlandırır. Filozoflar, kendi kendilerini aşma sürecinde, insani mükemmeliğin dış kabuğunu genişletirler.

Filozofun *Versucherkunst*'u aristokratik bir hiyerarşik düzen vasıtasıyla kendi ruhunu dışavurmakla kalmaz, ama aynı zamanda kendi harcamaları üzerinden tanımlanan "kültür çemberine" dâhil olsunlar diye, farkında olmadan diğerlerini de baştan çıkaran anlamlandırıcı bir duygulanım üretir. Örneğin Schopenhauer bir eğitici, ama diğerlerinin ancak ikincil dereceden (ve durumdan haberi olmayan) bir eğiticisidir.

Schopenhauer, insan ruhunda ikamet eden gizli kalmış mükemmellikleri günışığına çıkarıp aydınlattığı ölçüde, en başta kendisinin *Erzieher*'idir (eğitici). Kendi kendini eğitme sürecinde filozof, kendi tasarladıkları deneyleri yapsınlar diye diğerlerini baştan çıkartarak farkında olmadan kışkırtır.³ Bu nedenle Schopenhauer, başkalarını ancak Nietzsche gibi hâlihazırda kendisini eğittiği için tahrik edebilir. O merhametsiz çekicini kapmaya hazırlanan Zerdüşt'ün değerli müritler "ya-

³ Eğitimin farkında olmayarak önyak olduğu provokasyon, Emerson'un kendi kitabında bütün teferruatlarıyla tartışılmıştır; "Divinity School Address," *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*'un içinde, ed. William H. Gilman (New York: Penguin, 1983), s. 241-257.

ratma" görevi, şu durumda radikal bir biçimde dönüşmüştür; filozof ancak o merhametsiz çekici kendi üzerine döndürmesi için gereken aşırı duygulanımın harcanması sayesinde, topluluğu dolaylı yollardan ve bilmeyerek "yaratıyordur" Öyleyse filozof, kendi bağımsız yasalarını kendisini çepeçevre kuşatan kamusal alana önüne geçilemez bir biçimde yansıtarak, kendi kendine bir gösterge haline gelmektedir.

Nitekim filozofun deneylerini baştan çıkarma edimlerine dönüştüren şey de, bu aşırı duygulanımın harcanmasıdır. O yüzden, Nietzsche'nin kendi kendini deneye tabi tutması, filozofun *Versucherkunst*'unun her iki anlamını da yansıtmaktadır. Filozof deneylerini kendi kendine yönlendirip kendi kendine yüklediği için, bu deneyler öteki insanları da baştan çıkarıp celp ederler. Emerson'un izinden giden Nietzsche, her bir celbin hitabet açısından radikal anlamda biricik olduğuna ve bilhassa da celbi farkında olmayarak kabul eden münzevi bireyi baştan çıkartacağına inanıyorken, aynı zamanda bir topluluğun çeşitli üyeleri ya da "türleri" tarafından alınan davetlerin, özellikle içerdikleri kamusal sonuçlar bakımından kayda değer biçimde örtüşebileceğini varsayıyordur. Sonuçta benzer türden kendi kendini aşma rejimlerinin üst üste binmesi, Nietzsche'nin topluluğun kurucu üyeleri tarafından bilimsel olarak kabul edilen radikal anlamda bireysel baştan çıkma edimlerinden bir hayli zengin bir özneler-arasılık alanı türetmesine vesile olur.⁴

Nietzsche'nin Emerson'dan miras aldığı "sezgi" ve "provokasyon" kavramlarının anlaşılır bir izahı için bkz. Tracy Strong, "Nietzsche's Political Aesthetics," *Nietzsche's New Seas*'in içinde, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 158-159.

Çok Yönlü Deha: Filozof, Sanatçı ve Aziz

Filozofun *Versucherkunst*'undan doğan politik sonuçları anlamak istiyorsak, aşırı duygulanım harcamasının bir deneyi neden ve nasıl bir baştan çıkarma girişimine dönüştürdüğünü karara bağlamamız gerekiyor. Nietzsche'nin deneylerini davet olarak kabul eden tanıklara gelince, örnek niteliğindeki insanlar bir filozofun, sanatçının ve azizin çok yönlü suretleri olarak ortaya çıkarlar. Hakikati acemice aradıkları için acımasızca yerdiği işe yaramaz talepkarların aksine (BGE P), *Nietzsche'nin* filozofları aynı zamanda kendi tarzlarında birer sanatçı ve azizdir her zaman. Aslına bakılırsa, kendi kendini aşma ediminin politik boyutunu açıklayan şey, bu üçlünün tek bir ruhta bütünleşmesidir. Bu yüzden, Nietzsche'nin çok yönlü deha tasavvuru, en nihayetinde politika ve sanat ile kendi kendini aşma ve kendini yaratma edimlerini birbiriyle irtibatlandırır.

Filozof

Nietzsche, örnek niteliğindeki bireylerin kendi kendilerini aşma edimlerini politikleştiren psikolojik düzeneği hiçbir zaman layıkıyla ortaya koymaz, fakat onun denemeleri, akla yatkın bir yeniden inşayı desteklemeye uygun ipuçlarını bünyesinde barındırır. Schopenhauer'i konu edinen *Untimely Meditation*'daki olağanüstü bir paragrafta, tiksinti uyandıran dehanın politik rolünü ana hatlarıyla şöyle özetler:

Herhangi birini bu gözüpek kendini bilme durumu içine sokmak zordur, çünkü aşkı öğretmek imkânsızdır; çünkü ruh, kendi ötesine bakma, bir yerlerde gizli daha üst bir benliği var gücüyle arama tutkusunu da... yalnızca aşta öğrenir. Demek ki yüreğini ancak herhangi bir büyük insana bağlamış olan biri böylelikle *kültür tarafından ilk kez kutsanmış* olur (SE 6).

İnsani topluluklar çok sayıda ilke ve bahane üzerine inşa edilmiştir, fakat kültür ancak büyük bir insan tarafından harekete geçirilip ihsan edilen aşktan doğabilir. Yalnızca örnek niteliğindeki büyük bir insana “yüreğini bağlayan”lar “kültürün çemberi”ne dâhil olabilirler. Demek ki Nietzsche sevgiyi yalnızca kendi kendini aşma ediminin itici gücü olarak değil, aynı zamanda bizzat kültürün kurucu ve birleştirici prensibi olarak tanımlıyordur. Dolayısıyla büyük insanların mevcudiyeti, herhangi bir çağda bu insanları yaratmak için gereken kanunlar gibi, kültürün bir önkoşuludur. O halde Nietzsche’nin tek kaygısı, kendi çağını çepeçevre saran ileri düzeyli çürüme karşısında benimsediği kendi kendini aşma rejimini muhafaza etmektir; putların alacakaranlığı çağında bile, örnek niteliğindeki insanların kutsanmış aşkın nesneleri olarak ortaya çıkması hem olanaklıdır, hem de zorunlu.

Nietzsche bu kayda değer tezi daha fazla ayrıntılandırma girişiminde bulunmasa da, kültürün kurucusu olarak ileri sürdüğü aşk, Platonik *eros*a yakından benzer.⁵ Nietzsche’nin müracaat ettiği kutsanmanın nitelikleri, hem yarattığı bağılıklar -ona en uygun nesneler ancak büyük bireylerdir- hem de iradi güç açısından, ayrıcalıklı bir aşk ileri sürüyordur –çünkü geçici olsa bile, aşkın da müsrif biri haline gelmesi gerekir. Diğer bireyleri “gelecekte” dönüşebilecekleri benlikleriyle ancak büyük bir insan tanıtırabilir ve temsil niteliğindeki kendi kendini aşma edimleri sayesinde tarif edilen “kültür çemberine” dâhil olmaya ancak *eros*un yarattığı deliliğe temas edebilenler cesaret edebilir. Üstelik bu aşk, ruhu kendi ötesine

Nietzsche’nin Platon’a, bilhassa da *eros* meselesinde beslediği yakınlıkların ikna edici bir izahı için bkz. Graham Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), Bölüm 6.

bakmasına vesile olan “gözüpek kendini tanıma” edimi kadar eşsiz ve kıymetlidir. Nietzsche, 1888 baharından kalma bir notta, aşkı açık açık kendi kendini mükemmelleştirmenin katalizörü olarak tanımlar: “Ve her halükârda insan âşıkça, hem kendisi hakkında, hem kendisine çok iyi yalan söyler, kendisine yüceltilmiş, daha güçlü, daha zengin, daha mükemmelmış [wollkommener] gibi görünür ki daha mükemmeldir de” (WP 808).⁶

Kimi Hıristiyanların göklere çıkardığı *agape* (evrensel aşk) gibi, aşkın diğer biçimleri, muhakkak belirli kültürel düzenlemeler bünyesinde can alıcı bir rol oynayabilirler, fakat kültürün kuruluşuna ve yürürlüğe geçirilmesine hizmet edemezler. Kültürün kuruluşu, kendi katalizörü olarak, insanoğlunun bildiği en güçlü, en şehvetli, en seçici ve en tehlikeli aşk formu olan *erostan* daha azına gereksinim duyuyor değildir.

Ama yazgısal (*fatum*) olan, felaket getiren, hiçe sayarak kıran, saf acımasız aşk -ve bu bakımdan tam anlamıyla Doğanın bir parçası olan aşk. Kullandığı araçlarla, aslında insanların ölümcül nefreti olan aşk...Tanrı bile...tekrardan sevilmediği zaman korkunçlaşır. (CW 2)

Agape, bilhassa da hiyerarşik bir toplumun halk tabakası içerisindeki ahlaki yaşamı zenginleştirebilir, ancak yaşamı muhafaza edip besleyen yalnızca *erostur*. Kişinin kendi kendisini aşması, kendi kendini mükemmelleştirme arayışında ruhunu tehlikeye atması için gereken psikolojik teşviki ancak *eros* sunar.

Nietzsche, sahip oldukları *übermenschlich* güzellikler sayesinde diğer bireylerde *eros* kıpırtılarını kışkırtan bu eşine az

Kritische Studienausgabe, vol. 13, 14 [120], s. 299.

rastlanır, egzotik bireylerin yaratılmasını denetlemenin, siyasetin işi olduğuna inanıyordur. Gerçekte, böylesi bireylerin yaratılması, bizzat kültürün yaratılmasıyla aynı kapsamdadır. Nietzsche tipik bir biçimde bu türden bireylere “mutlu tesa-düfler” olarak işaret eder (AC 4), çünkü bir tasarım meselesi olarak nadiren gün yüzüne çıkarlar; öyleyse bunun anlamı, çoğu zaman kültürün kendisinin ancak Doğanın o kısıtlayıcı ekonomisi içerisinde talihli bir rastlantı olarak meydana gelmesidir.

Politik tesadüf kuralının istisnaları gerçekten çok nadirdir, çünkü bu istisnalar, kültürü kuran erotik cazibenin kaynağı olarak hakiki güzelliğin “tesadüfi olmadığı”na ilişkin o zamansız içgörüden doğarlar:

Bir ırkın ya da ailenin güzelliği, davranışlarındaki zarafeti ve iyiliği de emekle elde edilir: Güzellik, deha gibi, kuşakların birikmiş çalışmalarının nihai sonucu olarak ortaya çıkar.... İyi şeyler olağanüstü maliyetlidir: Onlara *sahip olan*, onları *elde edenden* farklı biridir her zaman, yasası esastır. (TI IX: 47)

Filozof, kültürün kuruluşunu denetlemek amacıyla, hakikaten sahip olduğu kusursuzluklar diğer bireylerin kendisine “kalplerini bağlayacakları” ve böylelikle “kültür çemberine” dâhil olacakları kadar gelişmiş olan güzel bir insanın yaratılması işini yasalaştırmalıdır ilk etapta.

Hristiyanlık, diye yakınıyordur Nietzsche, *übermenschlich* güzelliğine sahip örnek niteliğindeki bireylerin yaratılması görevini daha bir karmaşıktırarak tesadüf kuralını pekiştirmiştir. Kültür bünyesinde *agape* için imtiyazlı kılınmış bir yer elde etmeyi amaçlayan Hristiyan ahlakı, *erosun* o üretken gücünü şeytanileştirir:

Hristiyanlık, *Eros* ile Venüs'ten, o muazzam ideallikte yetenekleri olan güçlerden, inananların vicdanlarında her türlü cinsel heyecana sebebiyet veren işkenceler sayesinde şeytani cinler ve sahte ruhlar yaratmayı başardı... Peki ya *Erosa* düşman denebilir mi? Cinsel duygular da, merhamet ve tapınma duyguları gibi esasında müşterektir, burada bir insanın kendisi zevk alırken başka bir insana iyilik yapması söz konusudur –bu türden yarıdımsever düzenlemelere doğada çok sık rastlanmaz! (D 76)

Nietzsche, *Eros* ile Çarmıha Gerilme arasındaki temel antagonizmaya ilişkin daha kısa bir izahta, “Hristiyanlık içsin diye zehir verdi *Erosa*. Gerçi bundan ölmedi *eros*, ama ahlaksızlığa düşüp yozlaştı” diye şikâyet eder.

Her ne kadar ahlaki mükemmeliyetçiliğin psikolojik mekanizmasını olanaklı kılssa da, Nietzsche hiçbir yerde *Erosun* doğası ve ortaya çıkışı ile ilgili bir açıklama sunma işine girişmez. Muhtemelen yeniden romantizme sürüklenmekten korkan Nietzsche, geç dönem denemelerine hâkim olan o hantal “bilimsel” söz dağarcığının ardına gizlenmiş yanlış bir yerde konumlandırır *erosu*. Kökeni her ne olursa olsun, *erosun* kendi kendini aşma ediminin psikolojik mekanizması dâhilinde yerine getirdiği rolü tespit etmekteki o aşikâr başarısızlığı, felsefesinin gerçek anlamından sapmasına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Zerdüş sonrası denemelerinden hareket edersek, Nietzsche'nin politikasına hükmeden o dikkat çekici psikolojik kavrayışı, *erosu soruşturarak* bir parça daha güvenle yeniden inşa edebiliriz. Bir başka deyişle, filozofun yetiştirdiği deneysel müritler, “kültür çemberini” tek başına düzenleyen erotik bağıllığı başka bireylere uygun şekilde harekete geçirir.

Nietzsche'nin geç dönem yazılarının, bilhassa da *Tragedyanın Doğuşu* ile karşılaştırıldığında, potansiyel bakımdan birleştirici bir kültürel güç olarak *sanata* yapılan başvurudan mahrum olması, son derece dikkat çekicidir. Estetiğe karşı gösterdiği kalıcı bir ilgisi vardır, ama sanatın *Tragedyanın Doğuşu*'nda moderniteye biçtiği o birleştirici makro politik rolü yerine getirebileceğine artık itimat etmiyordur. Nomotetik bir araç olarak sanat konusundaki iyimserliğini korur Nietzsche, hatta günün birinde sanatın çileci ideale alternatif sunabileceğini bile düşünür (GM III: 25), fakat bundan böyle sanatı makro politik reformun bir aracı olarak tahayyül etmiyordur.

Daha önceleri sanatın politik etkililiğine gösterdiği ilgiyi, muhtemelen estetiğin fizyolojisine dönük apolitik bir ilgi uğruna açıkça terk etmiş gibi görünse de, bu gelişme aslında onun mikro politik alana geri çekilmesini yansıtmaktadır. Estetiği politikadan ayırmaktansa, kendi odağını sanatçının psikolojisine kaydırır Nietzsche. Sanatsal yaratımın dışa dönük, kamusal dışavurumları bir çağdan diğerine değişiklik gösterebilir, ancak sanatın fizyolojik ön-koşulları değişmeden kalır.

Putların alacakaranlığında didinip duran faillerin erişebileceği politik alternatiflere ilişkin pek de umut vermeyen açıklamalarına rağmen, yine de doğası gereği bütün bir sanatın, indirgenemez biçimde yasa koyucu olduğuna dair o sarsılmaz inancını muhafaza ediyordur:

Buna karşın bir psikolog şöyle sorar: Bütün bir sanat ne yapar? Övmez mi? Yüceltmez mi? Seçmez mi? Elemez mi? Bütün bunlarla birlikte sanat belli değer yargılarını güçlendirir ya da zayıflatır... Sanat yaşamdan yana büyük bir itkidir: Nasıl olur da

amaçsız, ereksiz, *l'art pour l'art* ("sanat için sanat", ç.n.) olarak yorumlanabilir? (TI IX: 24).

Dahası Nietzsche, sanatın nomotetik özellikleriyle güzellik yaratma kapasitesini (ki kendi kendini aşmanın psikolojik temelini oluşturan şey takdir görmedir) birbiriyle ilişkilendirir. "İnsanoğlu, kusursuzluğun ölçüsünü güzellikte bulur; bazı durumlarda, güzelliğinden dolayı kendine tapınır. Hiçbir tür kendi kendini farklı bir biçimde bu denli olumlayamaz" (TI IX: 19). Yani üst düzey çürümenin damgasını vurduğu haklarda ve çağlarda bile, büyük insanlar kültürün endirekt kurucuları, emsalsiz güzelliğin yaratıcıları ve sanatçılar sıfatıyla işlev gösterirler.

Nietzsche kendi kendini aşma edimine çoğu zaman *kendini yaratma süreci* açısından işaret eder ve onun örnek niteliğindeki insanların nomotetik etkisine ilişkin düşüncesini aktaran da bu bereketli mecazdır. Nietzsche'nin düşündüğü anlamda büyük insanlar, her zaman için sanatçılardır, çünkü kendi kendilerini aşmaları sürecinde, tek başına erotik bağlılığı harekete geçiren güzelliği farkında olmadan üreten bizzat kendileridir. Örnek niteliğindeki şahsiyetler, kendi kendilerini yaratmaları sayesinde, pek de bilincinde olmadan diğer bireyleri kendi kendini mükemmelleştirme arayışında onlara katılmaya davet ederek, "yaşamdan yana olan o büyük itkiyi" cisimleştirmeye başlarlar. Sonuçta Nietzsche, Werther ile Faust'u yarattığı için değil, diğer her şeyin türediği kendi kendini yaratma edimi nedeniyle büyük bir hayranlık besler Goethe'ye (TI IX: 49). Benzer şekilde, Nietzsche'ye Zerdüşt'ü yarattı diye değil, daha ziyade bu başarıyı Nietzsche'nin kendini özgün biçimde yaratmasının bir semptomu ya da dışavurumu olarak kavradığımız takdirde hayranlık duyarız.

Sözü edilen bu kendi kendini yaratma becerisi, ister geçmişin ya da geleceğin makro politik ıslahatçıları olsunlar, ister şimdinin mikro politik filozofları olsunlar, tüm büyük insanları birbirine bağlayan ortak unsurdur. Örnek niteliğindeki insanlar, yasa koyucular olarak kendi toplumsal rollerini yalnızca sanatçılar ve o emsalsiz güzelliğin yaratıcıları olarak yerine getirebilirler.⁷ Keza örnek niteliğindeki insanlar, kendi kendini yaratmanın ortaya çıkardığı nomotetik etkiler nedeniyle, kendilerini *Übermenschen* olarak üretirler ve böylelikle, farkında olmadan insanlığın kalıcı gelişimine katkıda bulunurlar.

“Kendi kendini yaratma” mefhumu, aynı zamanda filozofun kendi kendini aşma edimlerinin o karşı konulamaz kamusal doğasını da yansıtır. Filozofun şahsi amaçlarından ve özelemlerinden bağımsız olarak işleyen taşkın iradesi, kamusal alana bir gösterge olarak dâhil olur ve sanatçının bakış açısını ilk elden paylaşmayan gözlemciler ve tanıklar alımlasın diye takdim eder kendisini. “Sanat yapıtları uyarınca yapılacak ilk ayırım”, diye buyuruyordur Nietzsche, “ya monolojik sanata, ya da diyalojik sanata” aittir (GS 367). Monolojik sanat, muhtemelen izleyicisinin bakış açısını bütünüyle görmezden gelen, “dünyayı unutmuş” sanatçının üretimiymiş, diyalojik sanatsa

⁷ Strong, geliştirdiği kayda değer bir içgöründe, filozofun kendisini salt bir sanat eseri olarak değil, aynı zamanda “dünyevi otoritenin kaynağı” (s. 158) olarak yarattığını kaydeder. Gelgelelim, Strong’a göre Nietzsche, yaşamının sonuna doğru, sanatın nomotetik özelliklerinin geç modernitenin kendine özgü koşullarına uygun bir “dünyevi otorite kaynağı” yaratma görevi açısından yetersiz kaldığı konusunda ümitsizliğe kapılmıştır. Estetiği yüz üstü bırakan Nietzsche, “ümitsizlik içerisinde politikaya döner yüzünü” (s. 168). Strong’a kalırsa, her ne kadar Nietzsche “tahakkümü konu edinen bir filozof olmasa da...nihayetinde tahakküm siyasetinin önüne ancak kendisi gibi birini öne sürerek geçebilir” (s. 171).

“gelişmekte olan sanatına (“kendisine”) tanığın bakış açısından bakan” sanatçının bir üretimidir (GS 367).

Bu ayrım, Nietzsche’nin politik düşüncesi açısından can alıcıdır, çünkü filozofun kendi kendini aşma edimine yönelmesi ile kendisine tanıklık edenlerin yönelimleri arasındaki farkı açıklayan budur. Kendi kendini aşma edimlerine dönük monolojik yönelimi muhafaza eden bir filozof, diyalojik önemi kendisi için bilinmeden kalan ve (ilgisini çekmeyen) tanıkları için farkında olmayarak somut bir sanat eseri ortaya koyacaktır.⁸ Örnek niteliğindeki bireylerin nomotetik etkisinin ve kutsayıcı niteliklerinin büyük ölçüde gayri-iradi ve kasıtsız olduğu anlamına gelir bu; tanıklardan üretilen bu diyalojik faydanın, örnek bireylerin monolojik amaçlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur.

Aslında dehanın müsriflikleri, bilhassa sefil ruhlardan oluşan tanıkların diyalojik perspektifinden anlaşıldığı zaman, çoğu durumda baştan çıkarmalarla ve davetlerle karıştırılır. Buna karşın, sanatçının monolojik perspektifinden bakıldığında, bu benzer yayılımlar (şayet mevzu bahis iseler), filozofun kendi kendini mükemmelleştirme arayışının kaçınılmaz yan ürünleri olarak görünürler. Gerçekten de, herhangi bir topluluğun ahlaki yaşantısı, ancak o topluluğu kuran ve sonrasında da terk eden örnek niteliğindeki insanların kendi kendilerini ahlaksız biçimde yaratmaları sayesinde olanak kazanır.

⁸ Bruce Detwiler, “sanatçı-filozof”un politik rolü hakkında öğretici bir açıklama sunar; *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), Bölüm 6. Bununla birlikte, Detwiler’in açıklaması, “sanatçı-filozof” ile Nietzsche’nin görünüşe bakılırsa geleceğe dönük olarak tasavvur ettiği “yeni düzen” arasındaki mutlak ilişkiden mustarıptır. Sonuç olarak Detwiler, bir “filozof-sanatçı” olarak Nietzsche’nin şahsi çabaları kadar geç modernitenin çöküşüne tepki olarak tesis ettiği toplulukları da yanlış yere konumlandırır.

Genç Nietzsche Dionysus şerefine yazılmış trajik şiirlerin dönüştürücü kapasitesini ne kadar methediyorsa, olgun Nietzsche de şimdi kendi kendini yaratmanın dönüştürücü gücüne o kadar başvuruyordur. İşte Nietzsche'nin çileciliğe ve estetiğe ilişkin araştırmaları burada birleşir, çünkü sanatı aynı zamanda kendini beğenmiş istencin bir ürünü olarak tarif eder:

Sanatın olması için... fizyolojik bir önkoşul kaçınılmazdır; esri-me [*Rausch*]... Esrimede temel olan şey, güç artışı ve yoğunluktur.... Bu durumdaki insan nesneleri, kendi egemenliğini yansıtır duruma gelinceye kadar değiştirmeyi sürdürür. (TI IX: 8-9).⁹

Demek ki “istencin esrikliği”, yalnızca sanatçının kendi kendini aşmaya dönük “içsel” özleminden değil, ama aynı zamanda, sanatçının dışsal başkalaşımalarında yansıtıldığı gibi, diğer bireylere kendilerini aşmaları için ilham veren mesafe *tutkusundan* da sorumludur.

Fizyolojik bakımdan sanatçılar, kendi doğal canlılıklarını dışa yansıtmaya ve etraflarındaki dünyayı dönüştürmeye dönük o gayri-iradi, duygusal kapasite üzerinden tanımlanırlar: “Sanat; işte kusursuza dönüştürme *zorunluluğu* budur” (TI IX: 9). Bu dönüştürücü kapasite, en bariz şekilde sanatçının dışsallık kazanmış yaratımlarında (resimler, heykeller, operalar vb.) yansıtılsa da, bu ikisini aynı kefeye koymamaları hususunda okurlarını uyarır Nietzsche. Aslına bakılırsa, sanatçıya yalnızca kendi somut estetik yaratımlarının dışsal anlatımları olan o ilksel dönüştürme çabası aittir. Sanatçı, kazara ya

⁹ Nietzsche kendisinden de benzer şekilde bahseder: “Dionysosca musikiyi betimlerken, kendimde duyduğum bir şeyi betimliyordum *ben*; her şeyi o içimde taşıdığım yeni soluğun diline çeviriyor, başka bir kılığa sokuyordum içgüdümle” (EH IV: 4).

da istemeden bile olsa, kendisini her zaman *übermenschlich* güzelliğinin bir cisimleşmesi ve haliyle erotik bir çekim nesnesi olarak üretir.

Bu içgörü, bilhassa da dış dünyayı büyük ölçüde dönüştürmek için gereken yaşamsal kaynaklara hükmedemeyen yozlaşmış sanatçıların vaziyetine uygundur. Mesela Sokrates, kendisini cisimleşmiş bir sanat yapıtına dönüştürdüğü söylevinde o kadar belagatle kurduğu şehri gerçekte hiçbir zaman inşa etmez. Dolayısıyla Sokrates'in kendi kendisini yaratması, (bazı) muhataplarının ruhunda uyuşuk halde bulunan *erosu* uykusundan uyandırmasıdır.¹⁰

Örnek niteliğindeki insanlar, kendi kendilerini mükemmelleştirmeye dönük o istisnai arayışlarında, kendilerini istemsizce kamusal alımlarıya uygun birer sanat yapıtı olarak üretirler.¹¹

Bu kendi kendini yaratma ediminin, kendini deneye tabi tutma sürecinde işe koşulan çileci pratiklere eşlik eden ıstırabın başkalaşımına ve telafi edilmesine tanıklık edenler üzerinde (niyet edilmemiş) bir etkisi vardır. Yol gösterici nitelikte bir psikolojik içgörüsünde şunu ileri sürer Nietzsche:

İnsan, bu en yürekli ve ıstıriba en alışkın hayvan, bizatihi ıstırabı reddediyor *değildir*; ıstırabı *arzular*, hatta kendi arar onu, yeter ki kendisine ıstırabın *anlamı* ve *amacı* gösterilsin. (GM III: 28)

¹⁰ Sokrates'in politik öğretilerinin dolaylı ve ironik sonuçları hakkında bkz. Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), s. 73–87 ve 122–127; ve Allan Bloom's "Interpretive Essay," *The Republic of Plato*'nun içinde, 2nd edn, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1991), s. 408–412.

¹¹ Filozofun kendi kendini yaratması hakkında bkz. Leslie Paul Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 131.

Çileci ideale alışıarak büyüyen insani hayvan, yalnızca ıstırap-
bın “anlamsızlığı”ndan kaçınıyordu. İstirap, belli bir yorum-
lama edimi bağlamında amaca uygun hale getirildiği takdirde,
insan hayvanının aslında gelişmiş bir güç duygusuyla bağlan-
tılı olan yaşamsallığın eşiğine ulaşmasını mümkün kılar. Aksi
durumda, kaskatı kesilmiş bir istenci harekete geçirecek bir
amaca ya da ereğe gereksinim duyulur ki çileci ideal bu görevi
ıstıraba anlam bahşederek yerine getirir.

Çileci ideal, insani gelişimin kurucu unsuru olarak kendi
kendine uygulanan zulmü ileri sürmesi sayesinde anlam yara-
tır. Nihayetinde, yüceye en kolay ve belki de yegâne erişimi-
miz, anlamlı bir şekilde acı çekme kapasitemizde yatıyordu. Bu
yüzden, örnek niteliğindeki insanların uzun süreli erotik
cazibesi, çileci idealin şart koştuğu o anlamsız ıstırabı başka
yollardan dönüştürme ve böylelikle anlamlı kılma konusun-
daki güçlerinden kaynaklanır. Filozofun kendi kendine uygu-
ladığı zulmün sebebiyet verdiği o somut ıstırap, kendisini
seyredenlerin gözünde dönüştüğü o cisimleşmiş sanat yapıtı
sayesinde telafi edilir. Demek ki her bir kendi kendini aşma
ediminin aynı zamanda bir kendini yaratma edimi ve her bir
deneyin aslında bir baştan çıkarma girişimi olduğunu garanti
eden şey, filozofun *Versucherkunst*’udur.

Tam da kendi kendilerini aşma ediminin zorunlu olarak
beraberinde getirdiği acı ve ıstırabı dönüştürme kapasiteleri
nedeniyle, insanlığın geleceğini bu yüksek insanlara emanet
eder Nietzsche. Örnek niteliğindeki şahsiyetler, kendi ıstırap-
larını tanıklık eden insanların gözünde telafi ederler ki bu da,
bahsi geçen kimseleri benliklerinin üstesinden gelme ediminin
acısını göze alma hususunda teşvik ediyordu. Nitekim filozo-
fun kendi kendini yaratma süreci, diğerlerine kendi kapasite-
lerini duygulanımsal dışavuruma uygun şekilde genişletebile-

ceklerini ve böylelikle kendi kendini aşma ediminin bünyesinde barındırdığı ıstırabı (potansiyel olarak) yüceltebileceklerini anımsatır. Nietzsche'nin filozofları dünya-tarihsel kurtarıcılar olmayabilir, fakat kendi kendilerini deneye tabi tutmaları her zaman bir kendi kendini yaratma edimiyle sonuçlanır. Bu kurtarıcılar, insani mükemmelleşebilirliğin sınırlarını genişleterek türün kalıcı olarak gelişmesine katkıda bulunurlar ki diğerlerinde kendi kendilerini aşmaya dönük erotik itkiyi harekete geçiren de budur.

Aziz

Gelgelelim, filozofun kendi kendini yaratma ediminin, diğerlerinin çektiği ıstırabı nasıl telafi edebileceği belirsizliğini koryor hâlâ. Tam da bu noktada, Nietzsche'nin bir psikolog olarak gösterdiği gelişme özellikle hoş karşılanabilir, çünkü Zerdüşt öncesi yapıtları çileci pratiklerin baştan çıkarıcı albenisini ya görmezden geliyor, ya da hafife alıyordu. Erken dönemde Nietzsche'ye trajedinin Dionyioscu köklerini fark ettiren, fakat *Trajedinin Doğuşu*'ndaki şu "tiksinti uyandıran Hegelci" argümanının yansıtmayı başaramadığı şey, trajik kahramanın baştan çıkarıcı cazibesiydi ki o görkemli kendi kendini yok edişi paradoksal bir biçimde tutkularımızı ateşliyor ve bu kahramanlık karşısında bizim şu beyhude arzularımızı alevlendiriyordu. Benzer şekilde, Nietzsche'nin filozof, sanatçı ve aziz üçlüsüne övgüde bulunmaktan imtina etmesi, bu tiplerin kendi kendilerine dayattıkları disiplinin baştan çıkarıcı cazibesinin bir açıklamasıydı. Aslına bakılırsa, Nietzsche'nin Zerdüşt öncesi bütün denemeleri, örnek niteliğindeki insanların kendi kendini aşma çabalarının psikolojik ya da dönüştürücü etkilerini yeterince izah edemiyordu. Trajedi tarafından ortaya konan "estetik gerekçelendirme", *Eğitici*

olarak Schopenhauer'in kusursuz etkisi, Wagnerci operanın vaadi –bütün bunların hepsi, Nietzsche'nin kendisi için bile gizemli kalmayı sürdürür.

Trajedi meselesine yeni baştan geri dönen Nietzsche, daha önce ulaştığı bulgularda değişiklik yapan aşağıdaki şu satırları ortaya atar: "Tragedyanın o sancılı şehvetini oluşturan, gaddarlıktır; sözüm ona trajik merhamette ve tüm yüce şeylerde... hoş bir etki yaratan şey, tatlılığını yalnızca ve yalnızca araya karıştırılmış gaddarlık malzemesinden alır" (BGE 229).¹²

"Zalimliği yeniden gözden geçirdikten" sonra, Nietzsche ıstırapın kendi kendine ortaya çıkan tezahürlerine ilişkin düşüncesini benzer şekilde değiştirir:

Kendi acılarından, kendine acı çektirmekten fazlasıyla, bol bol haz alınır ve insan yalnızca dinsel anlamda kendini yadsımaya ikna olduğunda... *kendi kendine yönelik gaddarlığın o tehlikeli ürpertisiyle gizliden gizliye cezbedilmiş ve ileriye itilmiş olur.* (BGE 229)

Kendileriyle savaşta olan pek çok kimse yalnızca kendi yazgılarının çözüme bağlanışını sahneye koyuyorken, içsel mücadeleleri "fazladan bir yaşam cazibesi ve heyecanı etkisi"ne (BGE 200) sahip olan öteki ruhlar ise yeterince sağlamdırlar.

Böylelikle Nietzsche, filozofun kendi kendini yaratma edimine tanıklık eden kimselerin, kendi kendine zulmetmenin yarattığı o baş döndürücü *anlam* beklentisiyle aynı türden deneyler için baştan çıkarıldıklarına inanıyordur. Filozofun kendi kendini yaratması, kendi ıstıraplarını dönüştürdükleri

¹² Nietzsche sonradan şunları ekler sözlerine: "Ruhumuzdaki savaşçı tragedya karşısında Satürn bayramlarını kutlar; acıya yatkın olan, acıya alışkın olan kahraman kişi, varlığını tragedya aracılığıyla metheder –trajik ozan, bu en tatlı zulüm içkisini yalnızca ona sunar" (TI IX: 24).

temsili bir bağlam sunarak diğer bireylerin ıstırabını ortadan kaldırır. Filozof, her türlü kendi kendini aşma ediminin bünyesinde bulunan ıstırabı dindirerek, istemeden de olsa kültürün kuruluş sürecine iştirak eder:

Yüksek kültür adını verdiğimiz hemen her şey, *gaddarlığın* tinselleştirilmesine ve derinleştirilmesine dayanır -budur benim ilkem. O “vahşi” hayvan hiç de “öldürülmüş” değildir, yaşıyor ve geliyordür, yalnızca tanrısallaşıyordür. (BGE 229).

Bu biçimde yorumlanan (ve yüceltilen) kendi kendine yapılan gaddarlık edimi, çileci ile kendisine tanıklık edenler arasında yeni yeni kurulmaya başlanan erotik bağın kaynağı haline gelir. Pek çok kimsenin aksi durumda vazgeçmeyi tercih edeceği ıstırap çekme biçimlerini gönüllü olarak benimseyen çileci, bazı insanlarda erotik cezbediciliği harekete geçirmeyi başarır.

Kendi kendini aşma edimi ıstırap çekmeyi gerektirdiğinden, “modern tasarımlar” uğruna ıstırabı “ortadan kaldırma”ya” dönük herhangi bir girişim felaket anlamına gelecektir (BGE 44). Üstelik ıstırap, insani hayvanların ruhunda en fazla yankı yapan sanattır. “Kültür çemberi” dâhilinde değerli görülen hemen her şey, gaddarlığın tinselleştirilmesini temsil ediyordür. Çok geçmeden Nietzsche, biz insanlar ahlaki gelişmenin lokomotifini kullanılmaz hale getirmeyelim diye, “insan ruhundaki yaratık”ın biçimlendirilmesi, kırılması, dövülmesi, yırtılması, dağlanması, akkor haline getirilmesi ve artırılması için gereken” şeye, zorunlu olarak acı çekmesi *gereken* ve acı çekmek *zorunda olan* şeye duyduğumuz merhamete boyun eğmememiz konusunda ısrarcı olur (BGE 225). Hakiki *Eğitici*, hem can sıkan hem de tehlikeli biridir; insanı kışkırtır ve insan ruhunun şekil verilebilir olan keşfedilmemiş alanları-

nı ortaya çıkarır. İstirabı ortadan kaldırmaktansa, kendi kendini aşmaya özgü ıstırabın anlamlı ve ulvi bir hal aldığı yorumlayıcı bağlamlar oluşturmaya devam etmemiz gerekir. Bu yüzden, hem çileci hem de aziz, kültürün kuruluşunda can alıcı bir rolü yerine getiren kişilerdir.

Nietzsche'nin istencini evcilleştirmeye dönük acı dolu girişiminden doğan çileci meselelerin esinlediği erotik büyülenme, paradoksal biçimde kendisinden insan-üstü bir irade gücü ortaya koymasını isteyen bir projedir:

Çünkü çileci bir yaşam kendisiyle çelişir: eşi benzeri bulunmaz bir hınç, Yaşamdaki bir şeyin üzerinde değil de, Yaşamın kendisi üzerinde, yaşamın en köklü, en kuvvetli, en temel koşulları üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen doymak bilmez bir içgüdünün ve güç istencinin hıncı hüküm sürmektedir burada; kuvveti, kuvvetin kaynaklarını tıkamak için kullanma girişiminde [*Versuch*] bulunmaktadır burada... (GM III: 2)

Çileciler, tam da kendilerini tüketip bitiriyormuş gibi göründükleri ölçüde, başkalarının *erosunu* kışkırtırlar, zira kendilerine ölümcül dozdaki ıstırapları bile sineye çekme becerisi bahşeden bir irade gücünü ellerinde bulundurdıklarına inanıyordur. Bu nedenle Nietzsche, çilecilerin ve en uç noktada azizler ile şehitlerin örneklendirdiği gibi, *erosun* kışkırtılmasını kendini beğenmiş iradenin istenmeyen bir yan ürünü veya yayılımı olarak görür.

Şehitler diğer insanları ancak erotik bir biçimde -"Peki ya çarmıh bir kanıtlama mıdır?" (AC 53)- ve ancak çileci disiplinlerinden yoğun ve beklenmedik bir haz aldıkları sürece "ikna ederler" Görünüşe bakılırsa, kendi kendini aşmanın yarattığı o parayla satın alınamaz ustalıklar, konfor ile düzenin uyutarak öldürdüğü *erosu* harekete geçirmektedir:

Şimdiye kadar en güçlü insanlar...böyle bir kendi kendine hâkim olma sınavından geçmek isteyen üstün gücü, bu güçte kendi güçlerini ve hükmetme arzularını gördüler ve ona hürmet ederek istem gücünü sezdiler...Böyle muazzam bir olumsuzlaşma, muazzam bir doğaya-aykırılık boşuna arzulanmış olamaz, böyle söylediler kendi kendilerine. (BGE 51)

Kuşkusuz çileci disiplinlerin hepsi *erosu* harekete geçirme hünerine sahip değildir, çünkü tüm çileciler kendi kendilerini gerçekten yiyip bitiren müsrifler değildir. Gerekli duygulanım sarfiyatında bulunamayan çileciler açısından, kendi kendini inkâr etme disiplinleri, müsriflikten ziyade fedakârlığa neden olur. Bununla birlikte, fedakârlığın müsriflikle karıştırılması alışıldık bir durumdur; şehitlerin pek çoğu, “hiçlik istencini” ümitsizce bağrına basan dekadanslar olarak değil, daha çok kendilerini soylu ideallerin sunduğu trajik amaç uğrunda tüketen kahramanlar olarak tasvir edilir. Aslına bakılırsa, istenmeden sunulan göstergeler olarak filozofun “davetleri” ve “baştan çıkarmaları”, yanlış yorumlanmaya her daim müsaittir. “Kan” en güçlü istek uyandırıcıdır, fakat aynı zamanda “hakikatin en kötü kanıtıdır da” (Z II: 4). Netice itibariyle Nietzsche, ya müsriflik ya da fedakârlık anlamına gelebilecek çileci pratiklerin ta kendisinde değil, aşırı duygulanım sarfiyatında bulur *erosun* yarattığı itkiyi.

Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*’nda sunduğu argümana getirdiği o şaşırtıcı revizyonda, “Sokrates’in aynı zamanda muazzam erotik biri olduğunu”, çünkü “yeni tür bir *agon*, kendi kendisine muhafaza ettiği bir *agon* keşfettiğini” (TI II: 8) belirtir. Sokrates Atinalı gençlerin aklını çelmişti, çünkü canavarca arzularını aşırı rasyonalitenin o soğuk, ama dikkat çekici parıltısına tabi kılarak kendi kendisinin efendisi olarak ortaya çıkmıştı. Bazı tanıklarda alaycılık, şüphe ve küçümseme

uyandıran Nietzsche'nin kendi kendine uyguladığı zulüm, diğerleri tarafından Atina vatandaşlarını felakete uğratan iç-güdüsel karmaşaya "bir yanıt, bir çözüm, görünür bir sağaltım" olarak (TI II: 9) memnuniyetle karşılanmıştı. Nihayetinde Sokrates, erotik büyüsünü, onun o çileci hükmünü mantıksal sonuçlarına kadar takip eden gelecek kuşaklara aktarıyordu.

Gelgelelim Nietzsche'ye göre, Sokrates'in erotik cazibesi, muazzam bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Sokrates müsrif biri değildi ve pek de öyle soylu idealleri onurlandırmak için değil, kendi yiyip bitiren dekadansına teslim olmak için ölmüştü. Aslında Sokrates, bir tonik baldıranı tek yudumda minnetle içerek kendi ölümünü önceden planlamıştı. "Ölmek *isteyen* Sokrates'ti; Atina değil, kendine zehir kadehini veren kendisiydi, oydu Atina'yı zehir kadehlerindeki içmeye zorlayan" (TI II: 12). İsa'nın da aralarında bulunduğu diğer şehitler, kendilerine tanıklık edenler üzerinde benzer türden erotik –ve benzer türden felaket getiren- bir etkiye sahiplerdi, çünkü onlar da müsriflerle karıştırılmışlardı: "Şehit olarak ölmek, arada söyleyelim, tarih için büyük bir şanssızlık olmuştur; tanıklık edenleri *baştan çıkarmıştır*... Şehitler hakikate *zarar* vermişlerdir" (AC 53). Bir Kurtarıcının adaletsiz biçimde ölmesinin sebebiyet verdiği erotojenik olanaklardan istifade etme arzusundaki Aziz Paul'un psikolojik dehası, bir şehit olarak Mesih'i politik anlamda temellük edişinde yatıyordu (AC 42). Bir şehit ya da kurban olarak Mesih, sayısız kişide *erosu* harekete geçirmişti ki kendi koşulları uyarınca onun yaşantısı yalnızca birkaç sadık müridine ilham kaynağı olmuştu.

Platon gibi Nietzsche de, *erosun* yarattığı uyarılmayı, algılanan bir eksiklik ya da yetersizliğe verilen bir tepki olarak izah eder:

Bencil olmayan kişi boştur ve dolmak ister, o ağzına kadar doludur ve kendisini boşaltmak ister. İkisi de bu konuda kendilerine yardım edecek birey arayışına girerler. Ve en yüce anlamıyla bu süreç, her iki halde de aynı sözcükle dile getirilmektedir: Aşk... (D 145)

Eros, örnek niteliğindeki insanı diğer tüm insanlardan ayıran uçuruma tepki olarak ortaya çıkar ve doğal olarak bu uçurumu kapatmayı amaçlar. *Mesafe tutkusunu* inşa edip koruyan şey iradenin o kendi kendinden taşan yayılımları olsa da, *eros* âşık ile sevilen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaya ya da en aza indirmeye çalışır. Böylelikle *erosun* yarattığı heyecan aşığın iradesini güçlendirerek, “kültür çemberi”ne dâhil olsun diye sevilenin kendisine farkında olmadan yaptığı daveti kabul etmesini sağlar. (Her ne kadar Nietzsche kimi zaman heteroseksüel aşktan hoşnutlukla söz etse de, çoğu zaman hem âşık(lar) hem de sevilen için eril cinsiyet atamalarına iltimas geçiyordur.)¹³

1888 baharında kaleme aldığı bir notta izah ettiği gibi, *erosun* yarattığı heyecan aşığı başkalaştırır ve geçici olarak da olsa onu sevilenin o yüce makamına yükseltir:

Âşık müsrif [*Verschwender*] haline gelir; bunu yapabilecek kadar zengindir. Artık yine bir şeylere cesaret eder, maceracı olur, yüce gönüllülükte ve masumiyette bir aptaldan farksızlaşır; Tekrar tanrıya inanır, erdeme inanır çünkü aşka inanmaktadır; ve diğer

¹³ Nietzsche muhtemelen kendi kısıtlı deneyimlerinden hareketle heteroseksüel aşkın şu tanımını takdim eder: “Benim aşk tanımımı duyup anladınız mı? Gerçek bir filozofa yarıyan biricik tanım budur. Sevginin tuttuğu yol savaş, özü ise cinslerin öldüresiye kinidir birbirine” (EH III: 5).

taftan, bu mutlu aptalın kanatları ve yetenekleri çıkar ve sanatın kapısı bile kendisine sonsuza kadar açılır. (WP 808).¹⁴

Sevilenin kayıtsızlığı karşısında *erosun* gözünü kör ettiği bu “mutlu aptal”, sevgilisinin kendini boşaltma gereksinimini kalıcı bir birliğe davet sanarak yanlış yorumlar. Nihayetinde “kanatlarını uzatır” ve normalde onları ayıran uçuşunu kapatmaya çalışır. Bu çabayı gösterirken, sevilen gibi rahatı, konforu ve sağduyuyu ardında bırakan bir müsrife dönüşür.

Erosun yarattığı çılgınlıktan ilham alarak tahayyül bile edilemeyecek yüksekliklere kanatlanan âşık, kendi ruhunda ikamet eden birtakım yetkinliklerle tanışıklık kazanır ki bunlardan bazılarını sevilenle geçici olarak paylaşır. Böylelikle Nietzsche, tek başına ahlaki gelişimin gerektirdiği ıstıraba insanların dayanmasını sağlayan yüce sanrılar yaratma gücünü bulur *erosta*:

Aşk insanın şeyleri en olmadıkları gibi gördüğü durumdur. Sanrı gücü en yüksek noktasındadır, aynı zamanda tatlılaştırıcı, ferahlatıcı güç de. Kişi âşıkken başka zamanlarda dayanabileceğinden çok daha fazlasına dayanır. (AC 23).

Nihayetinde *eros* dibe çöktükçe, âşık ve sevilen arasındaki o geçici birliktelik dağılıp gider ve aralarındaki o “doğal” uçuşu, hiyerarşik düzen uyarınca yeniden kurulur. Kendisine yük olan o gereksiz duygulanımdan bir kez daha kurtulan sevilen, hüsrana uğramış âşıklarından uzaklaşır ve kendi kendini mükemmelleştirme arayışına tek başına devam eder. Ha-

Sämtliche Werke, vol. 13, 14 [120], s. 299–300. Bu pasaja gösterdiğim dikkati, Martha C. Nussbaum’un denemesine borçluyum; “The Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”, *Arion*, vol. 1, no. 2, 1991, s. 75–111.

liyle âşıklar büyük bir insana “kalplerini bağlarlar” ve böylece kültür tarafından kutsanırlar, ancak aşklarının göreceği bir karşılık yoktur artık. Ancak *eros* hep yukarıya doğru çaba sarf ettiği için, bu örnek niteliğindeki şahsiyetler, *erosun* kazara teşvik ettiği kimseleri hiçbir zaman sevmezler. Bakışlarını insani mükemmelleşebilirliğin pırıldayan ufkuna sımsıkı sabitlemiş olan büyük insanlar, yalnızca kendilerini ve tamama erdiği vakit derhal yok olup giden “gelecekteki” benliklerini severler. Nietzsche, insanlık durumuna ilişkin trajik tasavvurunun özlü bir ifadesinde, bütün büyük aşkların doğası gereği karşılıksız olduğunu kabul eder.¹⁵

Fakat *erosun* geri çekilmesi yine de aşığın dönüşmesine sebep olur, çünkü etrafındaki “kültür çemberi” biçim değiştirmiştir. *Erosun* yarattığı çılgınlık solup gittikçe, sevilenin yüzünden bir anlığına gözüne ilişen “gelecekteki” benliğine layık olmayan bir hayata bulaşmış olarak görmekten kendisini alamayan, yüzüstü bırakılmış aşığı bir utanç duygusu kaplar. Eğer bu utanç duygusu dosdoğru aşığın başarısızlıklarına ve kusurluluğuna bağlıysa, şu durumda ahlaki gelişim gösterme olanağı, çok geçmeden kabaran bir hınç ve kendini hor görme dalgası tarafından hurdaşaş edilir. Bir anlık çılgınlığın sebebiyet verdiği cinnet yüzünden, hayatını tövbe ederek geçirecektir.

Eğer bu utanç duygusu aşığın kendi eksikliğine rıza göstermesine, sevilen için değersiz kalma yönündeki istekliliğine ve şu anki kusurlarıyla gönüllü suç ortaklığına yönlendirilirse, o halde aşığı “gelecekteki” benliğine ulaşmaya teşvik ederek *erosun* bizzat başarısızlığa uğradığı yerde kalıcı biçimde muzaffer olabilir. “Kendi yeteneğinin ya da ahlaki iradesinin

¹⁵ Bu tezin doğal sonucuyla alay eden Nietzsche şunu öne sürer: “Aşka karşı birçok hallerde hala o eski köklü ilaç yardımcı oluyor: karşılıklı aşk” (D 415).

ruhundaki sınırlarını keşfettiği vakit” hissettiği “özleme” ya da “melankoliye” (SE 3) rağmen, geri çevrilen âşık mevcut cisimleşmesinin taşıdığı kusurlara rıza göstermeyi reddedip hâlihazırdaki durumunda diretirse eğer, işte o zaman kendi kendisini aşabilir. Karşılıksız kalmış bir aşkın o tarifi imkânsız ıstırabına kapılıp gitmiş olmasına rağmen, kültür çemberi içerisinde kendisine sunulan birtakım “tinselleştirme” stratejileri sayesinde, söz konusu ıstırabı artık dindirebilir. Dolayısıyla Nietzsche kültürü, *Erosun* terk edilmiş evlatlarına bağışladığı bir teselli armağanı olarak kavrar -elbette, o hissiz bırakan utançlarını tiksintiye ve ahlaki gelişime dönüştürmeleri şartıyla.

Kültürün kurucu katalizörü olarak *eros*, pek geliştirilmeden kalmış olsa da, Nietzsche’nin politik düşüncesinde asli bir rol oynar. Filozof, *Versucherkunst*’unun çifte anlamını, *erosun* yarattığı tahrikte bir araya getirir. Filozofun giriştiği deneyler de, *eros* ancak kendi kendini aşma ediminin bünyesinde barındırdığı özerk şiddet tarafından harekete geçirildiği takdirde baştan çıkarıcıdır. Nihayetinde filozof, bazı bireyleri kendi kendilerini aşma teşebbüsünde bulunsunlar diye baştan çıkarır. Velhasıl, mesafe *tutkusunu* “o daha gizemli diğer duyguyla...ruhun içindeki sürekli yeniden mesafe yaratmaya dönük o istekle” (BGE 257) irtibatlandıran, bizzat *erostur*. Eğer kendi kendini yaratma süreci erotik olmasaydı, şu durumda filozofun mesafe *tutkusunu* besleme çabaları başkalarında hiçbir zaman benzer bir içsel mesafe ve mertebe atlama arzusu uyandırmazdı.

Aşırı duygulanım sarfiyatından doğan *eros*, hem kendi kendini aşma mekanizmasını harekete geçirir, hem de kültürün kutsanmasını sağlama alır. Bu örnek niteliğindeki bireylerin tükenişi sayesinde başkalarında ortaya çıkan *eros*, nihayetinde bu bireylerin etrafında meydana gelen toplulukların

kurulmasından sorumludur. Bu topluluklar ne demokratik uzlaşya, ne bilinçli gösterilen rızaya, ne bir toplum sözleşmesine, ne de başka herhangi bir rasyonel ya da söylemsel prensibe değil, duygulanımsal bağlılık ve dışavuruma elverişli benzer bir kapasiteye dayandırılırlar.¹⁶ Topluluğu ve onun yasalarını tanımlayan bu müsriflik kapasitesi, örnek niteliğindeki kurucuların kendi kendini yöneten yasalaştırma pratikleri aracılığıyla tesis edilir. Bu tür topluluklar arasındaki hiyerarşik düzen, benzer şekilde kesin surette ekonomik olan değerlendirmelere başvurularak inşa edilmiştir; topluluk ne kadar israfı göze alıp kaldırabilir? Topluluk ne kadar ıstırap dindirebilir ya da dönüştürebilir? En azından Nietzsche'nin fantastik yeniden inşasına göre, bu hiyerarşik düzenin en tepesinde antik Yunanlılar bulunuyordur ki ıstırap, ölüm ve yok oluş ile tamamen eren trajik sanatları, Yaşamın *bu şekliyle* olumlanmasını ifade ediyordur.

"İnsanlığın nihai istenci"nin, hiçlik istencinin ortaya çıkışı, mesafe *tutkusunun* bütünüyle ortadan kalktığı noktaya, güçten düşmüş istencin bundan böyle *erosu* harekete geçiremeyeceği kritik bir tükenme noktasına işaret eder. Nitekim geç modernitenin ilerlemiş düzeydeki çürümesi, duygulanımsal bir entropi durumuna, istencin bundan böyle topluluğun ahlaki yaşamını muhafaza etmesi için gereksinim duyduğu *erosu* var edemeyecek kadar birbirinden ayrılmış niceliklere ayrıştırılmasına delalet eder (CW 7). İradenin dağılıp gitmesi *erosun* geri alınamaz biçimde ortadan kalkmasıyla nihayete erecek ve *erosun* sonlanması ise, *Versucherkunst'*un baştan çık-

Nietzsche'nin estetik topluluğa müracaat etmesine dair kayda değer politik bir değerlendirme için bkz. Salim Kemal, "Nietzsche's *Genealogy: Of Beauty and Community*," *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, no. 3, October 1990, s. 234-249.

rıcılıklarını hükümsüz kılacaktır. Bu yüzden, geç moderniteyi çepeçevre kuşatan çöküş, erotik cezbediciliğin potansiyel nesneleri sistematik olarak gözden düşürüldüğü için, güzelliğin ta kendisine yapılan saldırıyı bünyesinde barındırıyordur. Gerçekten de, kişinin bundan böyle kendi kendini mükemmelleştirme yönündeki şahsi umutlarını yansıttığını kabul ettiği büyük bir insana “kalbini bağlaması” imkân dâhilinde olmasaydı, o durumda kişinin kendi kendisinden duyduğu nefreti dindirmesinin hiçbir yolu olmazdı. Bir bütün olarak insanlığın geleceği bundan böyle garanti altına alınamayacak ve Silenus’un öğretileri bir kez daha bilgelik haline gelecekti.

Niyet Edilmemiş Bir Deney: Sarf Edilebilir Duygulanım Olarak Hınç

Çileci pratiklerin baştan çıkarıcı albenisine konu edinen genel bir kuram olarak, Nietzsche’nin *erosun* tahrik ediciliğine ilişkin izahı, akla yatkın gibi görünüyor. Keza bununla birlikte, görünüşe bakılırsa bu izah, ancak moderniteyi çepeçevre kuşatan çöküşe verilecek herhangi bir politik tepkinin beyhudeliğini pekiştirmeye hizmet eder. Eğer *eros* sadece aşırı bir duygulanım sarf edilmesiyle harekete geçiriliyorsa, şu durumda tükenişin eşiğinde olan beti benzi atmış bir çağ olarak geç modernitenin, diğer bireyleri kültüre adayan örnek niteliğindeki müsrifleri yaratması nasıl mümkün olabilir? Nietzsche’nin geriye kalan yaşam enerjisini stratejik bir biçimde sarf etme girişimini planlaması bağlamında belirginlik kazanır bu soru. Şayet Nietzsche bir “dinamit” ise, o vakit patlayıcı gücünü nereden alıyordu? Kendisini sistematik olarak Dionysos’un bir müridi olarak resmeder Nietzsche, fakat biz onun

düşüncesindeki aşırılık uğrağını tam olarak nerede saptayabiliriz?¹⁷

Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche'nin kendi kendini yaratma edimi, kayda değer politik sonuçlar doğurur. Her ne kadar Nietzsche kendini, kendi kendini deneye tabi tutmakla sınırlasa da, böylesi çabalar için gerekli olan o taşkın irade, eninde sonunda çerçevesi çizilmiş sınırlarını aşar ve okurlarının yaşantısına kadar yayılır. Moderniteden duyduğu tiksinti aşırı bir duygulanım sarf etmesine sebebiyet verir; dolayısıyla Nietzsche, ruhunda titreşip duran şişkin bir iradenin göstergesi haline gelir. Bu anlamlandırıcı aşırılık, böylelikle bir deneyi baştan çıkarıcı hale dönüştüren ve nihayetinde diğer bireyleri kültüre adayan *erosu* harekete geçirir. Netice itibarıyla Nietzsche, kendi kendini aşma edimini, insanlığın kalıcı gelişimine yaptığı en büyük katkı olarak tanımlar: "Benim insan sevgim başkasının duygusunu paylaşmaktan *değil*, paylaştığım duyguya *katlanabilmekten* ibarettir. Benim insan sevgim, aralıksız bir kendi kendini aşma edimidir [*Selbtüberwindung*]" (EH 1:8).

Öyleyse Nietzsche, her bir kendi kendini aşma ediminde, *Eğitici Olarak Schopenhauer*'de selamlanan kurtarıcı üçlüyü cisimleştiriyordur; bir filozof olarak, insanlığın geleceğini tek başına garanti altına alan örnek niteliğindeki bireylerin yaratılmasını yasalaştırıyor; bir sanatçı olarak, kendi ıstırabını dönüştüren güzelliği varlığa getiriyor; ve bir aziz olaraksa,

Muhtemelen bu soru, Georges Bataille'ın Nietzsche'yi takip ederek "öğretisinin sunduğu olanakları sonuna kadar zorlama" girişimini sınırlarını aydınlığa kavuşturur. Georges Bataille, *On Nietzsche*, trans. Bruce Boone (New York: Paragon House, 1992), s. xxiv. Bataille, Nietzsche'nin aşırılıklarını tipik biçimde onun yazısında -Bataille açısından kendi yazısı önemlidir- bulur, fakat bu aşırılıkların doğası, temsili kayıtlarından bağımsız biçimde, Bataille'ın kavrayışından kaçıp kurtulur.

kendi kendini aşmaya özgü ıstırapı arzulasınlar diye başkalarını baştan çıkarıyordur. Demek ki Nietzsche, çöküşe karşı gösterdiği dirençte, bir yasa koyucu ve komutan olarak kendi yazgısına gerçeklik kazandırıyor. *Übermensch*'i ezip geçen moderniteyi akla getirmese de, yine de onun o sınırlı yasama yetkisi alanı, kendi çağının tükenip gitmiş iradi olanaklarıyla kusursuz biçimde bağdaşır. Kendi kendisini deneylemesi sayesinde Nietzsche, yalnızca çifte baştan çıkarıcılığına, bulantısına ya da kendi merhametine direnmeyi değil, aynı zamanda adsız sansız yoldaşlarını hiçlik istencinin ortaya çıkışını rafa kaldırmak amacıyla tasarlanmış tiksinti uyandıran stratejilerde donatmayı ümit etmektedir:

Şimdi kendi kendimize şiddet gösteriyoruz, buna kuşku yok, biz cevval zekâları ruhun, biz kuşku duyanlar ve kuşku uyandıranlar, sanki yaşam bilmece çözmekten öte bir şey değilmiş gibi; işte bu yüzden her geçen gün daha da kuşku uyandıran kuşku duymaya *daha bir layık* olacağız mecburen; ve bu yüzden yaşamaya daha layık olacağız belki? (GM III: 9)

Nietzsche'nin Zerdüşt öncesi yapıtları, Dionysos'un sesini yeniden canlandırmak uğruna verdikleri mücadelelerinde, hem ayrı ayrı hem de müştereken başarısız olmuştur. Hristiyan ahlakının duygulanım karşıtı pratikleri tarafından Dionysos'a dayatılan çarpıtmaları ortadan kaldırmak şöyle dursun, Nietzsche'nin yapıtları kendi mantıkları uyarınca ekstra çarpıtmalara katkıda bulunmuştur. *Tragedyanın Doğuşu*'nda işaret ettiği gibi, "Burada henüz adı konulmamış, yabancı gereksinimleriyle bir tin, Dionysos adını bir soru işareti fazla okuyan, sorular, deneyimler, gizliliklerle dolu bir bellek vardı" (BT: AS 3). 1886'nın geçmişe dönük olarak yazılmış önsözünden şaşırıcı bir itiraf; *Tragedyanın Doğuşu*'nun yazarı, hem Dionysoscu

itkiyi yanlış kavramış, hem de onun salt teorik bir kavranışına sahip olmuştu. Her iki durumda da, kendi kavrayışını içinde bulunduğu koşullara uygulamamıştı -kendisini Dionysos'un müridi ilan eden biri açısından utanç verici bir yanılgı. *Tragedyanın Doğuşu*, bu başarısızlığın bir sonucu olarak, tipik bir biçimde Dionysos'u Apollon'un o ölçülü ve ihtiyatlı muntıkaları içerisinde dizginlemişti. Örneğin *Tragedyanın Doğuşu*'nda kendi gençlik umutlarının bir sembolü olarak başvurduğu şu "musiki-icracısı Sokrates", müziğe yeteneği olmayan kadar muadili kadar neşeli, iyimser ve Apolloncu'dur.¹⁸

Bununla birlikte, Nietzsche Zerdüşt sonrası denemelerinde, daha evvelden Dionysoscü itkinin izlerini tecrit etmesinin kefaretni öder. Dionysos'un hakiki müritleri, diye idrak ediyordur şimdi, "en yabancı ve en sarsıcı sorunlarda bile" Yaşamı olumlarlar (TI X: 5). Nietzsche'nin yüz yüze geldiği "en tuhaf ve en sarsıcı sorun" tarih ya da "böyleydi" [*it was*] (Z II: 20) sorunu olduğu için, salt modernitenin kendisini değil, aynı zamanda moderniteye beslediği şahsi hıncı da olumluyor gibi görünmelidir. Fevkalade otobiyografik bir pasajda şunu kabul eder:

Nietzsche'nin musiki icracısı Sokrates" tasviri, Platon'un *Phaedo*'sundaki erken bir sahneye göndermede bulunur (60c-d). Gelgelelim söz konusu sahnede Sokrates, nihayetinde kendisini insanların en bilgisi olarak atamaktan sorumlu olan Apollo'ya (61a-b) düzülen bir methiye olarak Ezop'un birkaç masalını şiir haline getirme girişimini hayli anlaşılır biçimde kavırıyordu. Üstelik Sokrates'in "musiki icra etmek" için boş zamana ve serbestliğe sahip olması, bizzat Apollon'a düzülen bir methiye olan Delia festivaline bağlanabilir (58a-c). Nihayetinde "musiki icra eden" Sokrates'in önden ödeme yapmaya (118a) çalıştığı hekim, Apollon'un oğlu Asklepios'tur. "Musiki pratiği" Sokrates için daha uygun bir aday, Platon'un *Şölen*'inin sonunda Dionysos'un çelengini takan Sokrates olabilirdi.

Kendi çağının yüce değer ölçütlerini gözlemlemek isteyen biri...ilk olarak, bu çağı kendi ruhunda "aşmak" zorundadır - kendi gücünün sınanmasıdır bu-, sonuçta sadece kendi çağını değil, çağına beslediği evvelki tiksintiyi, kendi çağına karşı çıkışını, çağından çektiği acıları, zaman dışı varlığını ve kendi romantizmini de yenmek zorundadır. (GS 380)

Nietzsche kısmen kendi yazgısını tayin ettiği için moderniteye beslediği hınç duygusunu ortadan kaldıramaz, ama onun üstesinden *gelebilir*. Şayet Nietzsche kendi çağı hakkında bir yargıya varacaksa, o vakit kendi hıncını bile bir şekilde kendi avantajına çevirmesi gerekir.

Görünüşe bakılırsa burada, Nietzsche'nin kendi kendini aşma deneyinin dışsal sınırlarına ulaşmış bulunuyoruz, çünkü onun moderniteye beslediği hınç, sağlıklı bir ruha sahip olma girişimine meydan okuyor gibi görünüyor.¹⁹ Peki ya Nietzsche, bilhassa o etkileyici hafızasında beslediği hınç gibi böyle-sine aşağılık şeylerden nasıl istifade edebilir? Bu soruyu yanıtlayabilmek ve Nietzsche'nin kendi kendini aşma deneyinin izlerini sürmeye devam edebilmek için, bir filozof olarak kendisine ilişkin resmi izahından kati suretle ayrılmak durumundayız. Başka herhangi bir duygulanımın üstesinden geldiği gibi, Nietzsche harcama olarak dizginlediği hıncının da üstesinden gelir.

Nietzsche'yi kendi hıncı karşısında kesin zafer kazanmış biri olarak sunduğu için, görünüşe bakılırsa Walter Kaufmann da aynı fikirdedir: "Hınç karşısında kazanılan bu zaferi somutlaştıran kişi, *Ecce Homo*'daki Nietzsche'dir. Nietzsche, kendisine bu denli gaddarca davranan dünyaya kin beslemek ve hınç hastalığına yenik düşmek yerine, kendi yaşamının ve yapının öyküsünü minnet duyarak anlatır ve arasının açıldığı Paul Rée ve Lou Salomé'ye saygılarını sunmak için elinden gelen her şeyi yapar." *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), s. 206–207.

Her türlü etkin, sarf edilebilir duygulanım²⁰ gibi hınç da, bir filozofun sonrasında başkalarında erotik bir karşılık doğurabilecek kendi kendini aşma edimlerini çoğaltıp yoğunlaştırabilir. Demek ki Nietzsche'nin moderniteye beslediği yoğun hınç, ruhunun ve yapının ekonomisindeki o ele geçirilemez aşırılık uğrağını meydana getirir. Modern insanın ham özlemleri ve başarılarıyla ölçüsüzce alay ettiği bu uğrakta, Nietzsche'nin tüm yaşamsallığı, gücü ve erotizmi bir noktada birleşen tepe noktalarına ulaşırlar. "Hiçbir şeyin insanı *hınç* duygulanımları gibi çabucak eritip bitirmediği" ve "tepki gösterdiğimiz an kendimizi çabucak tüketeceğimiz" doğruysa (EH 1: 6), o halde muhtemelen Nietzsche'nin sinir bozukluğu ve çöküşü en iyi şekilde moderniteye karşı kendiliğinden alevlenen hıncına atfedilebilir. Belki de insanlık tarihinin istikametini değiştireceğini vaat ettiği şu yere göğe sığdırılamayan "bütün değerlerin yenilenmesi" projesi (AC P), bastırılmış bir hıncın "patlaması"ndan başka bir şey değildir. Aslında, çöküşün ortadan kaldırılması söz konusu değilse, o vakit ivme kazandırılan bir çürüme politik amaçlar açısından en avantajlı şey olabilir.²¹

Her ne kadar Nietzsche en onur kırıcı hakaretini "*hınçlı* insan" için saklı tutsa da, *hıncın* üretken değerden yoksun olmadığını da istemeye istemeye kabul ediyordur.²² *Hınç*, her

²⁰ Gerçekten de Nietzsche duygulanımlardan ibaret bir karışım olarak tarif eder hıncı. "Öfkeyi, patolojik yaralanabilirliği, güçten düşmüş intikam arzusunu ve hesaplaşmaya dönük susuzluğu" ise "*hınçlı* duygulanımlar" olarak sıralar (EH I: 6).

²¹ Bu tez, Stanley Rosen'in şu kışkırtıcı makalesinde ikna edici bir şekilde ileri sürülmüştür; "Nietzsche's Revolution", *The Ancients and the Moderns*'in içinde (New Haven: Yale University Press, 1989), s. 191-198.

²² Robert Solomon hıncın potansiyel bakımdan üretken olan niteliklerinin bir dökümünü çıkarıyor şu makalesinde; "One Hundred Years of Re-

şeyden önce, “hıncın yaratıcı hale gelmesi ve değerler üretmesidir” (GM 1: 10). *Hınçlı* insan “iyi bilir susmayı, unutmamayı, beklemeyi, geçici olarak kendini küçültmeyi ve alçaltmayı” ve “onun tini gizli delilikleri, arka yolları ve arka kapıları sever” (GM 1: 10). “Böylesine hınçlı insanlardan oluşan bir ırk”, diye sonuçlandırıyor Nietzsche, “herhangi bir asil ırka nispeten, kaçınılmaz biçimde daha *kurnaz* olur” (GM 1: 10). “Hınçlı insan”ın gizli kapaklı erdemleri kimsenin aklına soylu cengâveri ya da sarışın canavarı getirmiyorsa da, onlar çökmekte olan, taklitçi bir çağın kuvvetten düşmüş temsilcilerinin işine yarayacak biricik üretken araçlar olabilirler. Üstelik şayet Nietzsche kendi şahsi hıncından paçayı kurtaramıyorsa, şu durumda onun şu “soylu halklara” ya da “etkin güçlere” ayıla bayıla beslediği hayranlık, nihayetinde tamamen yersizdir; Nietzsche ya kendi hıncını aşmalı, ya da modernitenin çöküşüne teslim olmalıdır.

Ben, hıncın temellük edilmesinin Nietzsche açısından bilinçli ya da kasti bir stratejiyi ifade ettiğini ileri sürmek istemiyorum. Nietzsche hiçbir yerde böyle bir stratejiyi işe koştüğünü kabul etmez ve kendi kendini aşma ediminin başarısı altında kendi şahsi aşırılıklarının doğasına ilişkin bilgisizliğine bağlı olabilir. Kendi izahına bakarsak, aşırılığın en kötü yargıcı, aşırılığa en meraklı kimsedir hep. Dehanın monolojik bakış açısı, kendi müsrifliklerinin diyalojik alımlanışını hükme bağlama konusunda tek başına yeterli değildir. Eğer moderniteye beslediği hınç *tam da* şahsi yaşantısına ve yapıtına kendine

sentment: Nietzsche’s *Genealogy of Morals*”, Nietzsche, *Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s “On the Genealogy of Morals”*’in içinde, ed. Richard Schacht (Berkeley, CA: The University of California Press, 1994), pp. 95–126. Ayrıca bkz. Henry Staten, *Nietzsche’s Voice* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), Bölüm. 2.

özgü bir aşırılık katıyorsa, o halde hıncı hakkında çok şey bilmesini ümit etmememiz gerekir. Kendi müsrifliklerinin kesin doğasından haberdar olmadığı için, Nietzsche'nin kendi kendini aşma edimlerine ilişkin şahsi açıklaması, kendisine tanıklık edenlerin sunduğu açıklamalardan acayip biçimde sapma gösterebilir.

Nietzsche, kendi üzerine muhakeme yürüttüğü denemelerinde, şahsi yaşamında ve yapıtında yerleşik olan aşırılık uğraklarını layıkıyla tespit edemediğini aralıksız biçimde ortaya koyar.²³ Sergilediği aşırılıkların kendisini bir göstergeye dönüştürdüğünü biliyordur, fakat bu göstergeye ilişkin yorumları, idealize edilmiş bir oto-portreden biraz daha fazlasıdır. Örneğin, hem hınç “nedir bilmediğinde” hem de *hınç* konusunda “aydınlanmış” olduğunda ısrarcıdır ve “*hınçlı insan*”dan kendisini ayıran “Rus yazgıcılığı”ndan iftiharla bahsediyordur (EH 1: 6). Bariz biçimde otobiyografik bir yorumunda, şunları belirtir Nietzsche:

Zira asil insanın *hıncı* ortaya çıktığında ani bir tepki gösterir ve tüketir kendini, bu yüzden de *zehirlemez*; kaldı ki tüm zayıfların ve acizlerin *hınçlanmalarının* kaçınılmaz olduğu sayısız durumda, asil insan *hınçlanmaz* hiç. (GM 1: 10)

Dahası Nietzsche, *Zerdüşt*'ün ortaya çıkışıyla ilgili açıklamasında, kendisini ruh, sağlık, ilham, bilgelik, iyilik ve diğer soylu varlıklarla dolup taşan bir Dionysos gemisi olarak takdim eder (EH IX: 6). *Zerdüşt* gibi, kendi gayri-iradi yayılımıla-

²³ Örneğin Nietzsche kendi “zekâsını” ekonomik bir tavsiyeye bağlar; “Sözde sorunlar üstüne hiç düşünmedim, harcamadım [*verschwendet*] kendimi” (EH II: 1).

rının güneş ışınları kadar sağlıklı olduğuna inanması gerekebilir (ZP: 1).

Ben ilk bakışta, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki kendine ilişkin açıklamasını kabul etmek için hiçbir sebep göremiyorum ve bu açıklamayı daha fazla incelemeye tabi tutmak için sağlam sayılabilecek Nietzscheci gerekçelere sahip olduğumuza inanıyorum. Hınç dolu failer ve edimler onu bariz şekilde geri püskürtse de, Nietzsche'nin genellikle onlardan duyduğu *şahsi* tiksinti hınç formunu alır. Dolayısıyla Nietzsche, istisnai bir "*hınçlı* adam" tipini temsil eder ve Nietzsche'nin bu aşağılayıcı soy çizgisindeki tek ayırt edici niteliği, kendi *hıncını* kendisine döndürebilme becerisidir. Tıpkı tersyüz etmeye ant içtiği o ilksel "köle isyanı"nda olduğu gibi, Nietzsche'nin düşüncesinde *hınç* "yaratıcı bir hale gelir" ve çöküşe karşı gösterdiği direnci yansıtan değerleri üretir. Nietzsche'nin direnci ne kahramancadır, ne de soylu; tersine, *hıncın* aldığı "hayali rövanşı", "hakiki [*eigentliche*] bir tepki" olarak tanımladığı gerçek bir edime dönüştürür (GM: 1: 10).²⁴ Hiçbir zaman bu kadarını kabul etmese de, moderniteye beslediği şahsi hıncı aralıksız biçimde sarfiyat olarak kullanır -tıpkı Nietzsche'nin herhangi bir dekadans filozofun yapması gereken şeyi ümit etmemize vesile olması gibi.

Nitekim Gilles Deleuze'ün *Nietzsche and Philosophy*'de (Nietzsche ve Felsefe) taslağını çizdiği haliyle "etkin" ve edilgin" güçler arasındaki o nüfuz sahibi ayrımın yetersizliği buradan gelir. (Trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), s. 39-72.) Nietzsche'ye burada yol gösteren ayrım, etkin ve edilgin güçler arasında değil, daha çok gerçek [*eigentliche*] edilgenlik ile imgesel [*imaginäre*] edilgenlik arasındadır (GM I: 10). Deleuze'ün "etkin kuvvetler" adını verdiği şey ile "edilgin kuvvetler" birbirinin karşısı değildir, ama fiilen beklenmedik permütasyonlar ve yan ürünler olarak edilgin kuvvetlerden kaynaklanırlar.

Üstelik onun o görkemli politik amaçları, moderniteye beslediği hınç duygusunu kendine mal etmesini şart koşar.²⁵ Ne düşündüğü kadar akıllıdır ne de bilge; biriktirdiği sevgi, cesaret, yardımseverlik ve kararlılık stokları da güvenilir şekilde zayıftır. Bolca beslediği hınç dışarıda tutulursa, kolayca yanıp tutuşabilen hiçbir duygulanım birikiminin harcanmasını buyurmaz. Kendisine çoğu zaman “dinamit” olarak göndermede bulunması durumunu ciddiye alacaksak eğer, şu durumda emri altındaki “patlayıcılar”ın gerçeğe uygun bir dökümünü çıkarmak zorundayız.

Nietzsche, sistematik biçimde kendisine atfettiği şu taşkın yaşam gücünü, yalnızca moderniteye ve Hristiyanlığa beslediği hınç özelinde dışavurur. Daha önceleri romantik karamsarlığa saplanmasına neden olan moderniteye dönük hıncı, kabarmış iradesinin (nispi) taşkınlığını ve “sağlığının” çökmekte olduğunu kanıtlıyordur şimdi.

Geç modernitenin gizli kahramanı, kendi zehirli kinyile kendini tüketip bitiren, hakarete uğramış “hınçlı insan”dan başkası değildir. Bu sav, Nietzsche’nin o tanıdık retorikleriyle tam anlamıyla çelişse de, moderniteye dönük eleştirisi çağın daha büyüleyici kahramanlar yaratmaktaki başarısızlığını doğruluyordur. “Hınçlı insan”, tam da modernitenin yarattığı enkazın ortasında, pek çok avatar yaratır, ancak bunlardan hiçbiri Nietzsche’nin kendisi kadar merak uyandırıcı değildir. Nietzsche’nin aşırı hınç sarf etmesi, geç modernitenin kırılğan mikro alanında ahlaki yaşamı muhafaza etmesine olanak tanır, ama aynı zamanda cezbettği kimseler üzerinde silinemez bir iz bırakır. Nietzsche’nin dönüşümlü olarak Zerdüş’t’e, Dionysos’ta, bin yıllık Deccal’de, “geleceğin filozofları”nda ve diğer “zamansız kahramanlar”da yansımaları gördüğü kendi

Bkz. Staten, s. 38.

“gelecekteki” benliğinin ilginç biçimde peşine düşmesi, kimi zaman sapkınca, hatta müstehcen bile olabilir, ama yine de politik mikro alandaki toplulukların kurulmasına vesile olabilir. Nietzsche’nin trajik biçimde parçalanmasından ve kendi içinde bölünmesinden hareket edersek, *erosun* yarattığı tahrike ve kültürün kutsanışına tanıklık edebiliriz.

Eğer Nietzsche girdiği deneylerde muvaffak olursa, (birtakım) başka bireylerde insanları tek başına kültüre kutsayan *erosu* harekete geçirebilir. Bu yüzden, Nietzsche’nin kendi kendini deneye tabi tutması, modernitenin çöküşü karşısında besledikleri tiksintide benzer şekilde kendilerini yiyip bitiren herkesin oluşturduğu bir topluluğun temellerini atıyordur. Bu soruşturmanın kamusal sonuçları, Nietzsche’nin politik girişimi açısından can alıcıdır, çünkü görünüşe göre diğer bireyleri kendisine çeken ve mikro politik alan bünyesinde direniş toplulukları tesis eden şey, onun kendi kendini deneye tabi tutmasıdır. Kendi kendine dayattığı direnişin yarattığı baskılar tarafından yönlendirilen hınç sarfiyatı, söz konusu yoldaşları Nietzsche’ye çeken *erosu* harekete geçirir. Nietzsche’nin kendini “cezbedici” şekilde deneye tabi tutmasıyla baştan çıkan bu “özgür ruhlar”, mesafe *tutkusunu* muhafaza etme ve putların alacakaranlığı çağında hayatta kalma çabaları özelinde ona iştirak ederler.²⁶ Nietzsche’nin gerçek “evlatları”, fante-

1887 civarında Nietzsche, mikro politik alanda giderek büyüyen etkisinin farkındaydı ve bundan büyük bir keyif alıyordu. Nietzsche 24 Mart 1887’de Overbeck’e yazdığı bir mektupta, bunun “her zamankinden daha fazla ayırdına vardığı komik bir gerçek” olduğunu kaydeder. “Anladığım kadarıyla, kademeli olarak hayli gizli bir “etki” ortaya koymaya başladım. Tüm radikal zümreler (Sosyalistler, Nihilistler, Anti-Semitler, Ortodoks Hristiyanlar, Wagnerciler) arasında akıl almaz ve neredeyse gizemli bir üne sahibim. Kendimi içerisinde konumlandığım atmosferin aşırı saflığı baştan çıkarıcı [*verführt*].” *Sämtliche Briefe*, vol. 8, #820, s. 48.

zilerini dolduran “soylu cengâverler” değil, daha çok dekadan bir filozof tarafından kültüre kutsanan hıncın kuytu köşelerinde yaşayan yaratıklardır elbette. Ama gelgelelim tam da bu nedenle, onun gerçek “evlatları” modernitenin çöküşünden sağ salim çıkmak için biçilmiş kaftan olabilirler.

Nietzsche’nin hakiki varislerinin kimliği etrafında oluşan kafa karışıklığı, kendi kendisini deneylemesinin bünyesinde taşıdığı en büyük tehlikeyi doğrulamaktadır. Varisleri, izleyenlerin diyalojik perspektifinden bakıldığında, büyük insanlar her daim alenen yaydıkları ve sarf ettikleri o (nispeten) güçlü yaşamsallığın bir *göstergeleri* olarak ortaya çıkıp işlev görürler. “Patlamayı” vakitlice planlamak amacıyla Nietzsche, kendi kendini aşma edimlerinin anlamlandırıcı yan ürünlerinden istifade etmeye çalışıyordu. Kendini mükemmelleştirmeye dönük şahsi arayışının aleni taşkınlığı, Nietzsche’nin “söyleyişi”ni (*saying*) “açığa çıkarma” (*showing*) ile bütünleyerek öğretilerine performatif bir boyut katar. Gerçekten de Nietzsche, modernite sürecinde amacını yitirmiş istence çobanlık etsin diye kendisine iştirak edecek bir okurlar cemiyetini kurmak için bu performatif boyuta bel bağlıyordu.

Nietzsche’nin kendi kendini aşma ediminin politik boyutunu olanaklı kılan şey bu anlamlandırıcı işlevdir, ama icraatlarının anlam(lar)ını yazarın denetiminin ötesine yerleştirir. Bu tiksinti uyandıran etkinliğin tercih edilmesi, kendi kendini deneye tabi tutma sürecindeki iradi kontrolünün sınırına işaret eder; ne sonuçları kendisi seçiyor, ne de öngörebiliyordu. “Kişinin kendi olmasının koşulu”, diye anımsatır Nietzsche, “kim olduğunu hiç mi hiç bilmemesidir” (EH II: 9). O halde Nietzsche’nin kendi kendini deneylemesi, nihayetinde kendi tahayyülünü ve denetimini aşıyordu; ne kendi aşırılıkların-

dan haberdardır, ne de bunların oluşturduğu etkilerin güvenilir bir yargıcıdır.

Nietzsche'nin "patlaması"nın diyalojik olarak alınıp yorumlanmasının, o patlamaya monolojik olarak yüklediği anlamla hiçbir benzerlik taşımasına gerek yoktur. Muhtemel okurlarının diyalojik perspektifini stratejik olarak benimseyip kendi alımlanışını önceden sezmeye çalışabilir, fakat bu girişim bile onu muazzam yorum hatalarından ve kötüye kullanımdan korumayacaktır. Kendini bir göstergeye dönüştürmesi, hem kendini hem de o değerli öğretilerini, ne güvendiği ne de denetim altında tuttuğu okurların ellerine bırakmasıdır.

Nietzsche'nin durumu özelinde bunun ziyadesiyle ıstıraplı bir deney olduğu ortaya çıkmıştır, zira en yüksek türlerin geçmiş çağların soylu kıstaslarının acınası bir şekilde gerisinde kaldığı bir çağ olan moderniteye karşı bolca beslediği hıncın üstesinden gelmesi gerekiyordu. Atinalı soyluların kehanetin o şaşırtıcı beyanını sınamak için tasarladıkları Sokrates'in yargılanışındaki gibi, Nietzsche de çağının ona sunabileceği en iyilerden biri olma hükmüne inatla direnç göstermişti. Aslında Sokrates ve Nietzsche tarafından sergilenen kendi kendinden tiksiniş edimi, alacakaranlığa bürünmüş çağlarda didinip duran tüm örnek niteliğindeki insanların tiksinti uyandıran etkinliklerinin apaçık bir göstergesidir.

Bununla birlikte, herhangi bir temsili figür gibi, Nietzsche de bu direnişi kendi avantajına dönüştürür. Kendi kendini aşma edimi sayesinde, mikro alanın dört bir yanına dağılmış olan ahlaki kaynakları doğrular ve dikkatlerimizi kendisini yaratan *Versucherkunst*'a çeker. Bizzat öğütlediği kendi kendini deneye tabi tutma edimini basit basit tarif etmektense, bize bu deneyin istikametini ve elde edebileceği başarının somut bir örneğini sunuyordur -şimdiye kadar bizim için görünmez

olanı “görmeyi” öğrenebilmemiz şartıyla. Nadiren meydana gelen sarf edilebilir duygulanım patlamaları, takip etme gücü gösterebilen herkese tutturulacak istikameti işaret etmeye yarar. Gerçekten de, Nietzsche’yi örnek niteliğindeki bir insan olarak takdir edeceksek eğer, şu durumda bizlerin de, meşru bir şekilde azametli olmasını arzu edebileceğimiz böylesine tükenmiş bir çağın yarattığı hıncı ve hayal kırıklığını yenmemiz gerekir.

6

Çileci İdealin Komedyenleri

Kahramanın etrafındaki her şey trajediye dönüşür; yarı-Tanrının etrafındaki her şey bir satir oyununa dönüşür; Peki Tanrının etrafındaki her şey –nasıl olur da?– “dünya”ya dönüşür?

-*Beyond Good and Evil*, 150

Politikanın kurucu sorusuna kesin bir yanıt getiremeyen Nietzsche, “geleceğin filozofları”nın yeni değerler yaratıp yeni bir çağ inşa edeceği o âna kadar, insanlığın hayatta kalması meselesine dikkat kesilmeye karar verir. Bu amaç doğrultusunda, modernitenin çöküşü sürecindeki suç ortaklığıyla bağdaşan daha mütevazı ve tali bir politik görev üstlenir. Putların alacakaranlığı evresinde sakatlanmış olan insan iradesini muhafaza etmek amacıyla kendi kendine tayin ettiği bir görevdir bu. Kuşkusuz Nietzsche’nin bundan daha fazlasını yapma ihtimali yoktur ki bu görev bile gerilemekte olan becerileri açısından fazlasıyla kapsamlı bir görev olabilir.

Çileci İdeal

Nietzsche'nin çileci ideale dönük bariz kararsızlığı, Zerdüşt sonrası yazılarının politik amaçlarını belirsizleştirmiştir. Bir yandan, çileci idealin kurduğu hanedanlık saltanatının potansiyel bakımdan kıyametvari bir "hiçlik istenci" ile doruğa ulaştığını gün yüzüne çıkarıyordur Nietzsche. İnsanlar mecbur kaldıkları takdirde kendi kendilerini yok etme süreçlerini organize edeceklerdir, çünkü bu amaç bile ortada hiçbir hedef olmamasından daha iyidir (GM III: 28). Diğer taraftan, çileci ideal karşısında arzu edilebilir, hatta kurtarıcı bir alternatifin ihtimal dâhilinde olduğunu ikna edici biçimde ortaya koysa da, hâlihazırda bizim için erişilebilir olan gerçek ve uygulanabilir alternatifleri açığa çıkarmakta başarısız oluyordur.

"Geleceğin filozofları" günün birinde çileci ideale karşı natüralist, duygulanım yanlısı bir alternatif oluşturmayı başabilirler, ancak Nietzsche'nin kendisi başaramayacaktır. Görünen o ki çileci ideale aralıksız bir güvenle ayak uyduran Nietzsche, tercihini bu idealin belirli bir tezahüründen yana kullanır: "Çileci ideale eksiksiz bir hürmetim var, *dürüst olduğu süreç!* Kendine inandığı ve bize soytarılık yapmadığı süreç!" (GM III: 26). Gelgelelim görünürdeki olumlayıcı tonuna rağmen, bu Apolloncu tercih beyanı, yenilgi ve umutsuzluk tutkusuna ihanet ediyordur. Kendini "filozof Dionysos'un son müridi" (TI X: 5) ve kendi tarzında kusursuz bir hilebaz olarak öne süren Nietzsche, bundan böyle o en heybetli düşmanından bağıllık ve konulmuş kurallara riayet etmesini mi bekliyordur? Maskelerin manipülasyoncusu ve soylu yalanların o kusursuz tedarikçisi, çileci ideale yalnızca dürüst ve öz-bilinçli cisimlenişlerinde mi hürmet gösteriyordur şimdi?

Bu alçakgönüllü savunuyu, gözüpek biçimde "tarihi ortadan ikiye bölmeyi" vaat eden bin yıllık Deccal'i anımsatmaya-

bilir bize, fakat Nietzsche'nin çileci ideale yaklaşımındaki o derin kararsızlık duygusunu samimi bir şekilde aktarmaktadır. Çileci idealin yıkıcı gücüne ve karşı konulamaz hegemonyasına boyun eğen Nietzsche, bu idealin modernite sürecindeki ve belki de daha sonrasındaki egemenliğini tipik biçimde mecburi bir kötülük olarak değerlendirir.

Çileci ideal, o en temel, özsel formunda, insani gelişimin en yüksek dışavurumu olarak kendi kendini inkâr eden yaşam tarzını kutsallaştırır. Çileci idealin trajik kalkanı altındaki insanlar, kendi kendini deneye tabi tutma ve kendine acı çekirme gibi karmaşık işlemler vasıtasıyla "eksiksiz" ve "bütünlüklü" varlıklar olmaya çalışırlar. Anlam, aksi takdirde anlamsız olan varoluşa, durmaksızın yoğunlaşan kendi kendine ıstırap çekirme çılgınlığı aracılığıyla aşılanır. Pek çok insanın bütünlülük arayışında başarılı olması olanaklı değilse de, çileci disiplin pratiklerine dalıp gitmeleri, kendilerini muhtemelen onarılması imkânsız parçalanışlarından uzaklaştıracaktır. Diğer tüm hayvanlardan farklı olarak insanlar, kendi kendilerine dayattıkları çileci disiplin pratiklerinin bir sonucu ve yan ürünü olarak, yaşam güçlerinin (ya da Nietzsche'nin terminolojisiyle, olanaklı güçlülük hislerinin) alt sınırını dolaylı ve ikincil yollardan elde ederler. Öteki hayvanlar dosdoğru düşünüm-sellik öncesi bilinçsiz dürtülerinin ve içgüdülerinin kişisel getirilerine bel bağılıyorken, insani hayvan o doğal, içgüdüsel kalıtımının hiddet dolu, tersine döndürülemez içe yansıtılması edimi üzerinden tanımlanıyordur (GM II: 16). Nietzsche'nin "vicdan azabı" adını verdiği bu kökensel yara, bütün bir insani yaşamın ve başarının koşuludur. İnsani hayvanların, bu kökensel yaranın vesile olduğu üretken güçleri serbest bırakabilsinler diye, varoluşsal ıstıraplarını yüceltmeleri için gerek-

sinim duydukları temel anlamı bahşeden yorumlayıcı bağlamları oluşturmaları gerekir.

“Normal” ve “ölçüsüz” kendi kendini inkâr pratikleri arasında, “çileci” mefhumunu yalnızca ikincisine tahsis ederek ayrıma gitmek yaygın bir durum olsa da, çileci idealin kendisi böylesi bir ayrımı uygun bulmaz. İnsanlar aksi takdirde anlamsız kalacak ıstıraplarına bir başına anlam veren yaşamsallığın alt sınırına “kendiliğinden” ulaşabilsinler diye, çileci idealin içten içe güttüğü kendine özgü çaba, şu sıradan, gündelik kendi kendini inkâr pratiklerini belirgin kılmaktır. Çileci ideal, karakter inşa edenlerden tutun da bedenleri yok edenlere kadar her türlü kendi kendini inkâr pratiğini kayıtsız biçimde onaylar. Belirli kültürler, politik bir öncelik tanıdıkları birtakım çileci disiplinlere her daim değer verecek olsa da, örneğin dinsel ve bedensel alıştırmaların gerektirdiği o bilindik, geleneksel egzersiz rejimleri, en az şu tuhaf ve gizli kapaklı kendi kendini sakatlama ritüelleri kadar çilecidir.

Demek ki çileci ideal, büründüğü tüm biçimleri ve tezahürleriyle, görünüşe göre mantığa aykırı görünen bir Yaşama karşı Yaşam mücadelesine destek çıkıyordur;

Nasipsizlikten, körelmeden, ıstıraptan, talihsizlikten, çirkin olandan, kendi kendini zarara uğratmaktan, benliksizleşmekten, kendini kırbaçlamaktan ve kendini feda etmekten zevk alınır ve zevk bunlarda *aranır*. Bütün bunlar son derece paradoksaldır: çelişkili olmak *isteyen*, bu ıstıraptan *zevk alan* ve hatta kendi önkoşulu olan fizyolojik yaşam yetisi *zayıfladığı* ölçüde daha da kendinden emin ve utkulu olagelen bir ikilikle karşı karşıyayız burada. (GM III: 11)

Oysa Nietzsche’nin makul biçimde işaret ettiği gibi, bu paradoks yalnızca görünüştedir. Aslında çileci ideal -yaşamsallığın

alt sınırına ancak kendi kendini yok ederek ulaşan- Yaşamın o en zayıf, en hastalıklı formlarını aralıksız bir varoluş için baştan çıkararak, bizzat Yaşamın çıkarlarına hizmet ediyordur.

Görmüş olduğumuz gibi Nietzsche, vicdan azabıyla bağıntılı olan varoluşsal ıstırabın insanlık tarafından bilinegelen baskın yorumu olarak tarif eder çileci ideali. Haliyle çileci idealin otoritesi ve yükselişi, barış ve güvenlik vaadi karşılığında, bilinçli dürtülerin ve içgüdülerin kendiliğinden, dışa dönük ifade edilmesini yasaklayan uygarlığın ta başlangıcına dayandırılabilir. Kendisini bir miktar spekülâtif antropolojiye kaptıran Nietzsche, çileci idealin anlama dönük temel bir insan arzusuna yanıt olarak ortaya çıktığını ileri sürer:

*Bu anlama gelir işte çileci ideal: bir şeyin **eksik** olduğu anlamına, insanı muazzam bir boşluğun kuşatmış olduğu anlamına gelir... Acı çekmek **değil**, acı çekmenin anlamsızlığıydı şimdiye kadar insanın üzerine çökmüş olan lanet -ve çileci ideal bir anlam sundu ona! (GM III: 28)*

Üstelik Nietzsche'ye göre, şimdiye kadar vicdan azabının katlandığı ıstıraba verilen yegâne karşılığı yürürlüğe koyan şey, estetik idealin ta kendisidir (GM III: 28). Dolayısıyla çileci idealin egemenliği, uygarlığın kendisiyle eş-kapsamlıdır. İnsan olmak, kendine yönlendirilmiş şiddet dolu disiplin pratikleri aracılığıyla anlam, güç ve yaşamsallık kazanmaktır. Aslına bakılırsa, uygarlığı idare eden tabu, insanların çilecilik taşımayan veya aşırı çileci olmayan herhangi bir yolla gelişim göstermesini yasaklar -sonrasında Freud'un hem temsili hem de sembolü olarak ensest tabusunu öne süreceği genel bir yasak.

Vicdan azabının yarattığı ıstıraba anlamlı kılan çileci ideal, insani hayvanın o uzun süreli evrimine öncülük etmiştir.

Hayvani dürtülerin ‘zorla içe atılmasına eşlik eden varoluşsal ıstırap hâlâ yalnızca ölüm olabileceğinden, vicdan azabını insan uygarlığının sunduğu ortadan kaldırılması imkânsız bir fırsat maliyeti olarak düşünebiliriz. İstırapı şart koşan uygarlıktır ve insani hayvanların kendilerine farkında olmadan çektirdikleri varoluşsal ıstırapı anlamlı kılansa çileci idealdir. Çoğu insanın bu varoluşsal ıstırapı ancak metafizik tesellilerin sunduğu ağrı kesici etki altında katlanılabilir bulduğunu kabul etmesine rağmen, yine de Nietzsche, çileci idealin koruması altındaki vicdan azabının, insanoğlunu bir “amaç”tan “bir yola, bir ara duruma, bir köprüye, büyük bir vaade” (GM II: 16) dönüştürerek, türe bir gelecek nakşettiği konusunda ısrarcıdır.

Nietzsche’nin çileci ideale dönük o sert değerlendirmesi göz önünde tutulduğunda, pek çok okurun alternatif bir ideal önermeyi ya da ortaya koymaya niyetlendiğini düşünmesi şaşırtıcı değildir. Her ne kadar Nietzsche alternatif bir ideal ihtiyacını kesin suretle belirlese de, hiçbir yerde bu ihtiyacı karşılayacak araç gereçleri ortaya koymaz. Örneğin, “sanatın bilime oranla çok daha esaslı biçimde çileci ideale karşı” olduğunu ifade eder (GM III: 25), fakat sanatçıyı çileci idealin karşıtı olarak tanımlamayı reddeder. Her zamanki kaçamak tavrıyla, bunun yerine yalan yanlış şekilde ileride tüm teferruatlarıyla bu meseleye geri döneceği” vaadinde bulunur (GM III: 25). *Soykütük*’ün II. denemesinin son kısmında, benzer şekilde şu imgeye müracaat eder;

Bizi bugüne değin süregelen idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de, o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan şu geleceğin insanı. (GM II: 24)

Ama tam da bu noktada, anlaşılmaz biçimde Tanrısız Zerdüşt'e saygı gösterip alternatif bir çileci ideal meselesindeki o rahatsız edici sessizliğini muhafaza ederek, beklenmedik bir şekilde problemden uzaklaşır Nietzsche. Pek çok okur açısından hayal kırıklığı yaratan bu *aposiopesis* ("aniden duraksama", ç.n.), Nietzsche'nin ele aldığı can alıcı politik sorunlara "ciddi" çözümler sunma konusundaki kronik başarısızlığını işaret etmeye yarıyordu.

Başka bir yerde Nietzsche, Zerdüşt tarafından resmen ilan edilen bir "karşı-ideale" esrarengiz bir şekilde imada bulunur (EH XI),¹ fakat sabırlı okurları için göndermede bulunduğu belirli öğreti(ler)i ya da söylev(ler)i tanımlamayı ihmal eder. Burada bengi dönüşe ilişkin veciz öğretisinin aklında olduğunu varsaymak kesinlikle makul olsa da, bu öğreti şu anda bizim için bir "karşı-ideal" formunda var oluyor değildir.² Neticede bengi dönüş *istenci*, "hiçbir şeyi bu nihai sonsuz olumlama ve tasdikten daha tutkulu istememe" (GS 341) hali,

Dürüst olmak gerekirse, Nietzsche'nin metninin bir parça muğlak olduğunu kaydetmemiz gerek: Nietzsche, muhtemelen Zerdüşt'ün kendisine rağmen, bir yolunu bulup Zerdüşt'ün bir "karşı ideali" temsil ettiğini demek istemiş olabilir. Bu olasılığın yararlı bir açıklaması için bkz. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching* (New Haven: Yale University Press, 1986), s. 255–263.

Maudemarie Clark, bu sonuca bir eliminasyon süreci sayesinde varıyor: "Ben Zerdüşt'ün öğrettiği karşı-ideale uygun olan yalnızca iki aday bulabilirim: *Übermensch* ile bengi dönüşü olumlama ideali... *Übermensch* idealinin çileci ideale halen çok yakından bağlı olduğu ve Zerdüşt'ün gelişimi boyunca bengi dönüşü olumlama ediminin çileci idealin gerçek alternatifi olarak *Übermensch*'in yerini aldığını ileri sürüyorum ben." *Nietzsche on Truth and Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1990), s. 253. Şüphesiz Clark'ın çıkarımı, ancak 1) "Zerdüşt'ün öğrettiği karşı-ideale uygun ciddi adayları" başarılı bir biçimde tecrit etmesi ve 2) Zerdüşt'ün bize tanıtılan karşı ideali resmen ilan etmesi durumunda geçerlidir.

modernite açısından kesinlikle bilinmeden kalan bir yaşamsallık düzeyi gerektiriyormuş gibi görünmektedir. Zerdüşt “kendi” bengi dönüş öğretisini şahsi *Bildungsgang*’ı (“gelişim istikameti”, ç.n.) boyunca reddettiği birtakım yorumlardan ayırt etmeyi başaramaz ki Nietzsche’nin kendisi mührünü vurduğu olumlama öğretilerine şaşırtıcı biçimde yabancı (ya da konu hakkında alışılmadık) bir biçimde sessizdir.

Dahası, Nietzsche’nin Zerdüşt’ün alımlanışına dair kendini beğenmiş tahminlerini göz önünde tutarsak, orada korunaklı halde bulunan herhangi bir “karşı-ideal” bizim için değil de, sanki modern sonrası geleceğin insan-üstü okur kitlesi için yapılandırılmış gibi duruyordur:

Onun [Zerdüşt] altı cümleciğini anlamak, yani yaşamış olmak, çağdaş insanların çıkabileceğinden çok daha yükseklerle götürür ölümlüleri. Bende bu mesafe *tutkusu* varken, tanıdığım çağdaşların beni yalnızca okumuş olmalarını bile isteyebilir miyim? (UH III: 1)

Mesele Nietzsche’nin ya da Zerdüşt’ün çileci ideale karşı bir alternatifi halen daha ellerinde bulundurmaları olsa da, resmen ilan edecekleri herhangi bir “karşı-ideal”, geç modern okurlarının zayıf düşmüş yetilerini ister istemez arkada bırakacaktır. Aslına bakılırsa, nihayetinde kavrayışlı okurlar ortaya çıktığı vakit, bu sözde “karşı-ideal” bütünüyle boşa çıkabilir.

Demek ki Nietzsche’nin estetik ideal karşısındaki uzun süreli kararsızlığının nedeni budur: yeni bir idealin tesis edilmesi arzu edilir olsa bile, bu ideal aşına olduğumuz haliyle uygarlık ve insan türüyle bağdaşır değildir. Sonuçta Nietzsche, alternatif bir idealin tesis edilmesi işini adı sanı bilinmeyen takipçilerine havale ediyorken, vicdan azabının o sıkıntılı gelibelik sürecini nihayete erdiren hakikati doğurtma (*maieutic*)

görevine kendisini teslim ediyordur. Nihayetinde, çileci idealin adı sanı bilinmeyen üretici güçlerini kendi kendini deneye tabi tutarak araştırmaya girişir Nietzsche. Bir başka deyişle, çileci idealin hegemonyasına anlamlı biçimde meydan okumak için, Nietzsche'nin erkeksi ebenin meşakkatli (ve kendisi adına rahatsızlık verici şekilde kadınsı) rolünü üstlenmesi gerekir.

Çileci İdeale Zarar Vermek

Nietzsche'nin çileci ideale karşı takındığı kararsız tavır, geç modernitenin mevcut politik kaynaklarına ilişkin (şüpheli) değerlendirmesini yansıtmaktadır. Çileci ideali tahtından indiremeyen ya da yerine uygun bir varis ileri süremeyen Nietzsche, çileci idealin "kapalı sistemini" bir şekilde içeriden bozmaya çalışmalıdır. Bu içsel bozulma, putların alacakaranlığında hem kendisi hem de "yoldaşları" hayatta kalabilmek adına deneysel stratejileri hayata geçirebilsin diye, sırası geldiği vakit çileci idealin boğazını gevşetebilir.

Nietzsche, *Soykütük*'teki çileci ideal araştırmasının sonuna doğru, okurlarının uzun zaman önce formüle ettiği meseleyi nihayet etraflıca düşünmeye başlıyordur: "*nerededir karşıt bir ideali dile getirecek olan karşıt istenç?*" (GM III: 23). Modernitenin hâkim konumdaki putu olan bilimi çarçabuk hükümsüz kılar Nietzsche. "Bilim insanları", o yolunu gözlediği özgür tinler değildir, çünkü hakikaten altına imza attıkları bağılılıkları, gerçeğin tek başına insanlık durumunu kurtarabileceğine dair öncelikli inançlarına tanıklık eder (GM III: 23). Dolayısıyla bu inanç, çöküşün semptomatik bir kabulü olarak insanlık durumunun kefarete muhtaç olduğu kanaatini ele veriyordur. Benzer gerekçelerden hareketle Nietzsche, kendi zamanında hayli revaçta olan "kayıtsız şartsız dürüst ateizmi" de yetersiz

bulur. Çileci ideale karşı çıkarılacak gerçek bir alternatif, ne insanlık durumunun kurtarılabileceğini vaat etmeli, ne de bunu önceden tahmin etmelidir.³

En bariz ve gelecek vaat eden seçenekleri geri çeviren Nietzsche, en nihayetinde çileci ideale meydan okuyacağı *şahsi* stratejisinin ana hatlarını belirgin kılar. Neredeyse düşünmeden ileri sürdüğü bir düşüncesinde, “çileci idealin şimdilik yalnızca tek bir gerçek düşmanı ve zarar vereni var: bu idealin komedyenleri [*die Komödianten dieses Ideals*], güvensizlik uyandırıyorlar çünkü” (GM III: 27). Nietzsche’nin *Soykütük*’te gündeme getirilen o en can alıcı politik soruya verdiği bu yegâne cevap, o kadar tatmin edicilikten uzak ve gariptir ki, özellikle bu yanıtı pekiştiren retorik yoğunluk göz önünde bulundurulduğunda, pek az okur onu ciddiye alabilir.⁴ Ne de Nietzsche, çileci idealin bu esrarengiz düşmanları için meseleyi daha

Tracy Strong uzun zamandır, Nietzsche’nin bir “biçim değiştirme” (*transfiguration*) ya da “kurtuluş” politikasıyla meşgul olmasının, onun politik düşüncesiyle ilgilenen modern okurlarla ilişkisini riske attığını ileri sürmektedir. Yakın zamanlarda Strong şunu iddia etmiştir: Yaşantısının sonunda Nietzsche...böyle bir biçim değiştirme politikasının gerçekleşmesini olasılığından ümidini keser” (“Nietzsche’s Political Aesthetics,” in *Nietzsche’s New Seas*, ed. Michael Allen Gillespie and Tracy Strong (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 13–14). Bu çalışmada ortaya koymuş olmayı umduğum üzere, Nietzsche normal yaşantısının sonunda, modernitenin kurtuluşuna hasrettiği gençlik özlemlerinin nihilist sonuçlarını çoktan kabul etmiş vaziyetteydi. Dolayısıyla Strong, kendisini uzunca süredir yıkıcı bir özeleştirici rejimine maruz bırakan bir Nietzsche’nin umutsuzluğunu yeniden kaydediyordu.

⁴ Buradaki dikkate değer bir istisna, Nietzsche’nin komedisi ile çileci idealin yıkıcı dürtüsüne direnmeye ilişkin o karmaşık retorik görevle (yenilemeden) ilişkilendiren Alexander Nehamas’tır. *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), s. 130–137.

fazla aydınlatmaya tenezzül ediyordur.⁵ Nietzsche çileci ideal karşısına anlamlı bir muhalefet imkânını kısıktıcı biçimde ortaya koyduktan sonra, meseleyi çarçabuk değiştirir. Ne bu komedyenlerin kimliğini ifşa ediyor, ne de çileci ideali zedelemek için bu komedyenlere nasıl iştirak edilebileceğini izah ediyordur. Nietzsche diyet, filozofların namusu ve Alman müziği gibi ivedi politik meselelerde *Soykütük*'ün berrak nesrinden cömertçe istifade eder, ancak çileci idealin bahsi geçen "düşmanları"ndan bir daha hiçbir suretle söz etmez.

Tipik bir erteleme jesti yapan Nietzsche, çileci idealin söz konusu gizli düşmanlarının kimliğini ve *modus operandi*'sini ("davranış tarzı", ç.n.) belirleme görevini okurlarına miras olarak bırakır. Bir kez daha aktarmak istediği kavramın tam anlamıyla işlevsel bir izahına bel bağlayan Nietzsche, bize yalnızca komedyenlerin ne ile *meşgul olduğunu* anlatır. Kendileri hakkında bildiğimiz tek şey, hakkında "güvensizlik uyardırarak" çileci ideale "zarar verdikleridir" Biliniyorsa bile, bunu hangi yoldan yaptıkları ve nasıl bir etkiye sahip oldukları dile getirilmemiş olarak kalmayı sürdürür. Ne de giderek artan bir güvensizliğin, ortalıkta özel olarak hayata geçirilebilir bir karşı ideal olmadan, çileci ideale neden zarar verdiği pek aşikârdır. Bu yüzden, çileci idealin o tartışma götürmez hegemonyası, Nietzsche'nin "çileci idealin komedyenleri"ne yaptığı gizli kapaklı göndermeye dair birtakım umut verici yorumları dışarıda bırakır. Çileci ideali öylece görmezden gelmek, alaya almak, küçümsemek, karalamak, indirgemek

⁵ Nietzsche'nin bu komedyenlere önceden yaptığı tek gönderme, onların kurtarıcı güçlerine duyduğumuz güveni pek de harekete geçirmez. Bir önceki bölümde, "Havasının yeniden daha temiz kokması için bugün Avrupa'dan kaç tane Hıristiyan ahlak ideali *komedyeni* seçmek gerektiğini" merak ediyordur (GM III: 26).

pek bir işe yaramaz, zira isyancıların ve eleştirmenlerin bağıllık ve sığınma talebinde bulunabilecekleri alternatif hiçbir ideal yoktur ortalıkta. Çileci idealden ancak görünüşte ve geçici bir süreliğine sapılır ve tövbekâr olmuş mürtedin kaçınılmaz “geri dönüşü” yalnızca çileci idealin hegemonyasını güçlendirmeye hizmet eder.

Nietzsche, çileci ideale karşı çıkma meselesinde alışılmadık biçimde az konuşmuş olabilir, fakat yine de birtakım kayda değer ipuçları sunuyordur. Bu komedyenlere dair tasvirine Nietzsche’nin kendisinden daha iyi uygun düşen başka kimse yoktur.⁶ Her ne kadar hiçbir yerde kendisini (ya da bir başkasını) çileci idealin bir komedyeni olarak tanımlamasa bile, bahsi geçen gizemli komedyenlere yüklediği görevi kendi göreviymiş gibi ileri sürerek sistematik biçimde kendisini bu idealin karşıtlarından birisi olarak tarif eder. Üstelik Nietzsche, hem hakkındaki bilgisi, hem kendi tarihsel durumu açısından, çileci idealin bir komedyeni olarak iş görmeye emsal-siz bir şekilde uygundur. Erkeksi bir ebe olarak kendi yazgısına gerçeklik kazandırmak zorunda olduğu fikrinden rahatsızlık duyabilir, ancak geç modernitenin çöküşüne ilişkin sunduğu izah, pratiğe koyması gereken daha büyük bir politik sorumluluğa yer bırakmaz. Nihayetinde Nietzsche çileci idealin bir komedyeni olup olmadığını hiçbir zaman bilemezdi. Bu gizemli düşmanlar (bariz yönelimlerinden bağımsız olarak)

Nehamas’ın öğretici bir şekilde işaret ettiği gibi, Nietzsche çileci ideale “zarar verme”yi kapsayan karmaşık görevi yerine getirmeye benzersiz bir şekilde uygundur: “[Böyle bir komedyen olmak], daha çok çileciliğin iç çelişkilerini ve kandırmacalarını açığa çıkarma, onu kınama ama yine de, istemeyerek aynı çelişkileri ve kandırmacaları yineleyen bir görüş üretmeme çabası taşır; çünkü bunları yinelenmek çileci ideale güvensizlik yaratmada başarısız olmak anlamına gelir; aksi takdirde, kaçılmayacak bir ispat önermek durumunda kalacaktır” (s. 133-34).

yalnızca gösterdikleri işlevle, çileci ideal karşısında “güvensizlik uyandırma” konusundaki başarılarıyla tanımlandıklarından, verdikleri zararı ancak dışsal gözlemciler doğrulayabilir. Yalnızca okurları Nietzsche’nin çileci idealin bir komedyeni olduğunu (ya da olmadığını) doğrulayabilir ve ellerindeki tek yargılayıcı ölçüt kendilerinde uyandırdığı “güvensizlik”te bulunuyordur.

Nietzsche’nin kendi çağının her tarafı kuşatan çöküşüyle yaptığı suç ortaklığını açık yüreklilikle kabul etmesi, çileci idealin bir komedyeni olarak sahip olduğu vasıfları olumlu-yormuş gibi görünüyor. Kendi tarihsel durumunun koşullu sınırları yüzünden, Nietzsche’nin üzerinde yükselmeyi ümit edebileceği tek meydan okuma tam anlamıyla içkin olmalı, özellikle de mevzubahis çileci idealin ekonomisine içkin olmalıdır. Çileci ideale zarar vermek amacıyla tercih ettiği strateji olarak içkin eleştiri yöntemini açık açık tanımlamasa da, tam olarak bu stratejinin neden etkili olabileceğini ortaya koyar Nietzsche.

İki ayrı vesileyle Nietzsche, çileci ideali “*faute de mieux*” (“hiç yoktan iyidir”, ç.n.) diye tanımlar (EH XI; GM III: 28). Dolayısıyla Nietzsche, çileci idealin başarısının idealin kendisi açısından özsel olan herhangi bir niteliğe ya da karakteristiğe değil, daha çok alternatif ideallerin ve dışsal meydan okumaların mutlak yokluğuna bağlanabileceğini iddia eder. Bir *faute de mieux* olarak çileci ideal, Yaşamın değeri konusunda birbiriyle rekabet eden değerlendirmeleri öylece hoş göremez; yorumsamacı albenisini yalnızca insani ıstırabın izahını sunma görevinde sahip olduğu tekeli konuma borçludur. Kendi hegemonyasını, yalnızca ıstırabın kendine özgü yorumu geçerli olduğu için değil, ama aynı zamanda henüz rakip idealler gün yüzüne çıkmadığı için de korumuştur:

Çileci idealin bir *amacı* vardır -bu o kadar genel bir amaçtır ki insan varoluşunun diğer tüm menfaatleri onun yanında ufak tefek ve sıksa görünür... başka hiçbir yoruma, hiçbir amaca geçerlilik tanımaz; yalnızca *kendi* yorumu doğrultusunda geri çevirir, reddeder, olumlar ve onaylar... Yeryüzünde iktidar adına ne varsa hepsinin önce kendisinden hareketle bir anlam, bir var olma hakkı, bir değer kazanması gerektiğine inanır, onun eseri için bir alet, *onun* amacına götüren bir yol ve araç olarak, o *tek* amaca. (GM III: 23)

Çileci ideal “kapalı bir istenç, amaç ve yorum sistemi” (GM III: 23) sunduğu için, potansiyel alternatiflerin tamamı çileci ideal tarafından çarçabuk kapsanır ve temellük edilir. Bunun anlamı, çileci idealin ancak dikkatsizlikten kaynaklı bir kendi kendini aşma ediminde *kendisine* zarar verebileceğidir. Çileci idealle meydan okuyacaksa eğer, Nietzsche’nin bu kapalı sistem’in ekonomisini içeriden bozmaktan başka şansı yoktur. Çileci ideale ancak bu sistemin kendi kendini aşmasına destek çıkarak zarar verebilir.

Çileci ideale hiçbir alternatif getirmese de, Nietzsche sistemin nihai ölümüne katkıda bulunabilecek türden bir içsel bozulma örneği sunuyordur. Görmüş olduğumuz gibi, Hıristiyan ahlakının kendi kendisini aşmasını kendi şahsi görevi (Hıristiyan ahlakının olumsuzlanmasını içeriden örgütlemesini şart koşan bir görev) olarak kabul eder (D P: 4). Hıristiyan ahlakının kendi kendisini aşmasına katkıda bulunmasını arzulayan Nietzsche, onun doğal istencini bizzat hakikatle yüzleşmeye zorlamalıdır. Eğer bir şekilde Hıristiyan ahlakını “*en güçlü çıkarımını, kendine karşı olan çıkarımını*” (GM III: 27) yapmaya ikna edebilirse, şu durumda bildiğimiz haliyle Hıristiyan ahlakı kendi eliyle yok olup gidecektir. Nietzsche’nin Hıristiyan ahlakıyla kişisel yüzleşmesi, farkında olmadan

çileci idealin bir komedyeni olarak hareket etmesi bağlamında gerçekleşir. Çileci ideale dosdoğru hücum ederek değil de, daha çok hâkim konumdaki Hıristiyan yorumuna karşı güvensizlik uyandırarak çileci ideale “zarar veriyordur”

Çileci İdeali Ele Geçirmek

Fazlasıyla aşına olduğumuz, doğal hayvanlardan insani hayvanlara ilerleyen bölük pörçük evrimimize rehberlik etmekten sorumlu olan çileci pratikler, insanlığın aralıksız gelişimine uygun işe yararlılıklarını tüketmişlerdir. Üstelik şimdilerde tam da varoluşumuzu tehdit eden “hiçlik istenci”ne bile yol açmışlardır. Aşınası olduğumuz çileci pratiklerin tamamlayıcısı olan nihilist itkiyi saptırmak isteyen Nietzsche, hem kendisinin hem de “adı sanı bilinmeyen” yoldaşlarının uygarlığın taleplerini kendi çıkarlarına dönüştürmelerine imkân tanıyabileceğine inandığı alternatif bir çileci pratikler dizisi tayin etmeye girişir. Çileci ideali ne başından savabilen, ne de karşısına bir alternatifle çıkabilen Nietzsche, kendisinden sonraki çağa Hıristiyanlık-karşıtı, natüralist bir ideal sunmak için, daha çok onu kendi şahsi mücadelesi içerisinde ele geçirmeye çalışır.

Çileci ideal bütün insanların kendi kendini inkâr etmesini şart koşmasına rağmen, birtakım çileci pratiklere ve sıkı disiplin uygulamalarına iştirak etmeyi gerektirmez. Nitekim kendi soykütüksel araştırmalarından hareketle Nietzsche, çileci ideali hâlihazırdaki kendi kendini inkâr etme ve kendi kendini ortadan kaldırma pratiklerimize bağlayan hiçbir mantıksal zorunluluğun olmadığı sonucuna varır. Aralarındaki bağıntı olumsuzdur; çileci idealin egemen konumdaki Hıristiyan tertiplenişinin tarihsel bakımdan kendine has bir sonucudur.

Çileci idealin Hıristiyan tertiplenişinin tarihsel olumsuzluğundan istifade etmeyi ümit eden Nietzsche, vicdan azabının ahlaki yorumunun üstünlük kazanması sayesinde sürecin tersyüz edilmesini ister:

İnsan doğal eğilimlerine çok uzun bir süre “kötü gözle” baktı; öyle ki bu eğilimler sonunda “vicdan azabı”yla eşleşti onun için. Tam tersi bir çaba da *kendi içinde* mümkün olabilirdi -ama kimin bu çaba için gücü var ki? Yani *doğal olmayan* eğilimleri, öbür dünyaya ulaşma, duyulara aykırı, içgüdüye aykırı, doğaya aykırı, hayvansala aykırı olana ulaşma emellerini, kısacası şimdiye kadarki, tümü de yaşama düşman, dünyayı karalayan idealleri vicdan azabıyla eşleştirme çabası. (GM II: 24)

Nietzsche, ümit vaat eden bu pasajın arasına eklediği soru dışında, tahayyül ettiği tersyüz oluşun muazzamlığını aktarmıştır; kim çileci idealin hâlihazırda egemen olan tertiplenişine karşı çıkacak ve vicdan azabını çepeçevre kuşatılmış duygulanımların hizmetine verecek “kadar güçlü” olabilir ki?

Nietzsche’nin bu tersyüz edişi kendi başına gerçekleştirecek “kadar güçlü” olmadığı doğru olsa da, kendisinin ve adı sanı bilinmeyen “yoldaşlarının” çileci idealin stratejik olarak sahiplenilmesi sürecinde işbirliğine gidebileceğine inanıyor-
dur yine de. Nietzsche çileci idealin temellük edilmesini, düzeni tersyüz etmek için tasarlanmış şu kökensel “köle isyanı” modeli uyarınca tasavvur eder ve benzer şekilde uzunca süren bir çatışma süreci öngörür. En azından önümüzdeki iki asırlık süreçte, öneyak olduğu tersyüz edişin yazgısının belirsiz kalmayı sürdüreceği kehanetinde bulunur (EH XIV: 1). Gelgelelim bu bıkırtıcı çatışma, beraberinde getirdiği zayıflığa değdiği-
ni ispat edecektir, çünkü başarılı bir şekilde hükme bağlanması, nihayetinde çileci ideale natüralist bir alternatifin kurulma-

sıyla sonuçlanacaktır. Soruşturmalarının biçimlendirici gücünü daha yapıcı amaçlara çeviren geleceğin filozofları, insan türünün uzun zamandır beklenen ikmaline öncülük edecektir. İnsanlar o inişli çıkışlı tarihlerinde ilk defa, daha önceleri şansa kalan tasarımlarını kendi buyrukları altına alarak geleceklere kefil olacaklardır.

İnsanlığın geleceğine ilişkin bu kurtarıcı tahayyüle gerçeklik kazandırma sürecinde mütevazı bir başlatıcı rolünü yerine getirmek isteyen Nietzsche, Hristiyan ahlakına karşı yürüttüğü şahsi mücadelede çileci idealin o aşındırıcı gücünden istifade etmek amacındadır. Çileci ideali yıkmak ya da ayağını kaydırıp yerine geçmektense, Nietzsche bunun yerine hâkim konumdaki Hristiyan yorumuna karşı güvensizliği beslemeye çalışıyordur. Nietzsche çileci idealin suretlerini çoğaltarak ve hâkim konumdaki Hristiyan tertiplenişine bir alternatif sunarak ona “zarar verir” Nietzsche’nin bu kapalı sistemin ekonomisine derç ettiği içsel şoklar, Batılı kültür kurumlarınca onaylanan baskın çileci pratikleri bir süreliğine tahrif edip istikrarsızlaştırabilir. Çileci idealin ekonomisinde sonra da meydana gelen kayma, Nietzsche’ye çileci idealin alternatif bir yorumunu geliştirme olanağı sunabilir.

Nietzsche’nin modernitenin bundan sonraki evresi için kendine biçtiği amaç, kendi tarihinin Hristiyanlık evresinde insanlığın edindiği duygulanım-karşıtı “ikincil” doğayı vicdan azabı ile baş göz etmektir. “Kökensel” insani doğamız geri alınamaz kültürleşme sürecimiz dolayısıyla bizim için telafi edilmesi mümkün olmayan bir biçimde kaybolup gittiğinden, hâlihazırda cisimleştirmekte olduğumuz her türden doğa, sonradan kazanılmış bir “ikinci” doğadır. *Soykütük*’ün II. denemesinde, kurumsal olarak desteklenmiş çileci pratiklerin tikel, tarihsel bakımdan kendine özgü uygarlıkların hususi

taleplerine daha yatkın olan bir “ikinci” doğa tasarlayarak, insan “doğası”nın kodunu etkin bir şekilde tekrar kaydedebileceğini gösterir. Kendisini “*vaatte bulunabilir* bir hayvan yetiştirme” (GM II: 1) ödeviyle donatan Doğa, hafızayı kullanma sanatının giderek kurumsallaşması sayesinde insanlığın gelişim gösterdiği teknikleri inşa eden kültür makinesini varlığa getirir. İnsan ruhunun şekil verilebilirliği sayesinde, bir zamanlar kültür olan şey artık bir “ikinci” doğa haline gelmiştir.

Doğal hayvandan insani hayvana geçişin tamamen erişini yasalaştırmakta başarısız olan Nietzsche, bunun yerine büyük oranda bilinmeyen “ikinci” doğamızda ikamet eden üretken ve sağlığa faydalı nitelikleri araştırmaya girişir. Hıristiyanlaştırılmış kültürümüzü kendi aleyhine döndürmeyi ümit eden Nietzsche, iradeyi teminat altına alabilecek ve böylelikle insanlığın putların alacakaranlığı çağında hayatta kalmasını sağlayabilecek çileci disiplin pratiklerini deneyimler. Kendi kendini deneye tabi tutmasının dolaysız amacı, çileci idealin duygulanımlara yüklediği yükü yeniden dağıtacak ve böylece duygulanımları biricik ve aralıksız herhangi bir çileci disiplinin ölüm çanından kurtaracak bir dizi çileci pratiği hayata geçirmektir. Sonuç olarak Nietzsche, çileci idealin o yıkıcı odağını, bizim o kökensel, duygulanımsal doğamızdan, sonradan kazanılmış, duygulanım-karşıtı “ikinci” doğamıza doğru yönlendirmeye çalışıyordu.

Uygarlığın talep ettiği çileciliğin insanlığın sonradan edindiği “ikinci” doğaya düzenlenen bir saldırı sayesinde karşılanabileceği spekülasyonunda bulunan Nietzsche, bazı bireyleri Hıristiyan ahlakının duygulanım-karşıtı nefretinden uzaklaştırmak için çileci pratiklerin erotik gücünden istifade eder. Kendisi ve adı sanı bilinmeyen “yoldaşları” adına, oksimoronun eksiksiz gücünü önden tahmin ederek- “çileci

natüralizm" adını verebileceğimiz şeyi savunur Nietzsche. Vicdan azabının Hristiyan-ahlakı tarafından sunulan yorumu sayesinde, çileci pratikleri kendilerine karşı kullanarak yarat-tıkları ölümcül baskının etkilerini azaltmayı ümit eden Ni-etzsche, içimizde "ikinci" doğa haline gelen bu duygulanım-karşıtı dürtüleri hedef alan bir dizi çileci pratiğe önyak olur. "Delilere yakışır" görevi, kendi açıklamasına göre, şudur:

İnsanı doğaya geri tercüme etmek; şimdiye kadar *homo natu-ra*'nın ("insani doğa", ç.n.) temel metni [*Grundtext*] üzerine çi-ziktirilen ve boyanan bir sürü kibirli ve yaltakçı yorum ve yan anlamla başa çıkmak. (BGE 230)

Nietzsche, Batı uygarlığının hâkim çileci stratejileri karşısına çıkardığı kendi natüralist alternatifleri sayesinde, üzerine "çi-ziktirilip resmedilmiş" ahlaki değerleri aşamalı biçimde tasfi-ye ederek "*homo naturanın* ölümsüz temel metni"ni temizle-meyi amaçlıyordur. Bu deneyimi böbürlenerek "iki bin yıllık doğa karşıtlığına ve insana gösterilen hürmetsizliğe suikast girişiminde bulunmak" diye tarif eder (EH IV: 4).

Nietzsche'nin öngördüğü trajik çağ, kendisini besleyen değerlerin ve ideallerin kusursuz natüralizmi sayesinde ayırt edilecektir; metafizik teselliler, varoluşsal ıstırapları başka türlü hafiflemeyecek olan hastalıklı bireylere bahşedilecektir sadece. Bu müstakbel çağa hazırlık olarak, Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakının doğal olmayan kalıntılarını ortadan kaldır-mak için bir seferberlik başlatması -veya takriben buna inan-ması- gerekir. Bu seferberliğin amacı, iki bin yıllık Hristiyan asimilasyonunun meydana getirdiği üretken güçlere ve yeti-lerle tamamen erdirilmiş insan ruhunun bütünüyle doğallaştı-rılmış bir modelini "geleceğin filozofları"na teslim etmektir.

Gelgelim Nietzsche'nin "çileci natüralizmi"nin mantığı, aslına bakarsanız bir anti-natüralizm karşıtı pozisyonu tarif ediyordur; özgün, tepkisel olmayan bir natüralizmin tesis edilmesi, Nietzsche'nin tükenip gitmiş yeteneklerinin menzili ni aşıyordur. Sonuç olarak Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakına dönük saldırısını, insanoğlunun Hıristiyan disiplinlerine boyun eğme sürecinde edindiği "ikinci" doğaya doğal-olmayan bir saldırıyı sürdürerek kovuşturması gerekir. Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche zaman zaman moderniteye beslediği şahsi hıncı kendisine yönlendirebilir ve böylelikle doğal olmayan duygulanımlarını sonradan edindiği "ikinci" doğanın karşısına çıkarabilir.

Bu içsel bozulma pratiği, vaadini ve akla yatkınlığını çileci idealin bütünselleştirici itkisinden alıyordur. Kendini kapalı bir sistem olarak sürdürmesi ve ortaya çıkan alternatifler arasında tercihte bulunması için, çileci idealin sahip olduğu tekel gücünü düzene sokup muhafaza ederken bir hayli enerji sarf etmesi lazımdır. Oraya buraya dağılmış bu enerji çileci idealin hizmetindeki failler tarafından kullanılabileceğinden ve kullanılması gerektiğinden, aynı zamanda çileci ideale karşı çıkan failler tarafından da sahiplenilebilir. Çileci ideal kendi yekpare amaçları doğrultusunda failleri disipline ediyorken, aynı zamanda bu failleri belirli koşullar altında eşzamanlı olarak çileci idealin ta kendisine *karşı* döndürebilecekleri geride kalan ihtiyari güçlerle de donatır. Giderek gelişen imparatorluğunu muhafaza ederken çileci idealin sarf ettiği hesapsız enerjinin bolluğu nedeniyle, çileci ideale hizmet eden failler, çift yönlü failliklerinin kendine gönderme yapan yansımalarına karşı koyabilmeleri koşuluyla, aynı zamanda çileci idealin komedyenleri olarak da işlev görebilirler. Aslına bakılırsa bu "ko-

medyenler", çileci idealin amaçlarına hizmet etmeyi sürdürebilecekleri gibi, ona karşı da çıkabilirler.

Demek ki bilhassa ruhun yapısal bütünlüğüne durmaksızın artan talepler dayatan çileci disiplinlerin hayata geçirilmesi, birtakım *übermenschlich* faillerde şimdiye dek bilinmeden kalan güçler ve yetilerden oluşan bir geri besleme döngüsü yaratır. Kuralları saptanmış çileciliğe maruz kalabilsinler diye, ilk etapta faillere kendilerine emanet edilmiş çileci enstrümanları etkin biçimde kullanmaları için yeterli güç ve yaşam gücünün kazandırılması gerekir. Çoğu durumda faillere dayatılan çileci talepler, kendilerini disipline eden failleri ne özgürlüklerinde ne de yetilerinde herhangi bir kazanç sağlamadan öylece bırakarak az çok ruhlarında meydana gelen her türlü fazladan gücü hükümsüz kılar. Bununla birlikte, kimi olağanüstü durumlarda istenmeden kendilerine beklenmedik özgürlükler bahşeden ve daha kapsamlı bir politik hoşgörü sağlayan çileci disiplinlerin failler üzerinde kuvvetlendirici, meyve verdiren bir etkisi olacaktır.

Demek ki Nietzsche'nin aziz paradoksuna gösterdiği kalıcı ilginin nedeni budur: kişinin iradesinin zayıflığını daha önceden mevcut olan bir koşul olarak kabul etmek yerine, iradeyi *ehlileştirebilmek* için, hâlihazırda "ehlileştirme" disiplinlerinin fiilen güçlendirip beslediği insan-üstü bir iradeye sahip olunması gerekir. Aziz, ikinci dereceden çilecilerin aksine, keşişvari münzevi yaşantısının ve kendi kendini inkârın gerçekte o etkin iradesini alevlendirmeyi başardığını keşfeder. Tiksinti uyandıran duygulanımlarını öylece susturmak ya da kendini beğenmiş iradesini hadım etmekten, onun *çileciliği* daha öncesinde kendisi için bilinmez kalan güçleri ve yetileri harekete geçirmeye hizmet eder. Nietzsche'nin kendi "otobi-yografisi", çileci disiplinlerin olağanüstü faillerde farkında

olmadan yarattıkları geri besleme döngüsüyle ilgili bir örnek sunar. Nietzsche'nin "iyileşme" evresini, yalnızca romantik bir kötümserlikle geçirdiği bu evreden kurtulmasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda ona hastalıklı, çöküş halindeki bir yaşamın biçimine ilişkin yepyeni bir bakış açısı kazandıran çileci pratikler kontrol ediyordu. Onun "bilgeliliği", daha sonradan itiraf ettiği gibi, iyileşme evresini güvence altına alan çileci disiplinlerin bir yan ürünü olarak bilmeksizin edindiği bakış açılarını dilediği zaman (EH: I: 1) tersyüz edebilme kabiliyetinde yatıyordu.

Bir Çilecilik Formu Olarak Bilgi

Nietzsche'nin ahlak tarihini konu edinen araştırması safi akademik bir araştırma değildir, zira bu suretle "hiçlik istenci"nin yönünü değiştirme işinde etkili olma ihtimali en yüksek olan çileci pratikleri keşfetmeyi amaçlar. Nihayetinde Nietzsche, insanoğlunun bildiği her türden çileci disiplini kataloglama girişiminde bulunur, çünkü söz konusu faillere bağlı olarak, bütün çileci tekniklerin potansiyel bakımdan hem zorlayıcı, hem de güçlendirici olduğuna inanıyordu.

Bütün çileci pratiklerin insan "doğası"nın duygulanımsal *Grundtext*'ine savaş açtığı doğru olmasına karşın, bunu yaparken aynı şekilde (bazı) faillere şimdiye kadar açığa çıkmamış bir "ikinci" doğa kazandırdıkları da doğrudur. Nietzsche, sonradan edinilmiş bu "ikinci" doğayı, olağanüstü durumlarda, tortulaşmış ama potansiyel olarak üretken olan kendi kendini inkâr etme güçleriyle donatılmış bir geri besleme döngüsü olarak ele alır. Çileci idealin koruması (ve sıklıkla ölüm tehdidi) altındaki insanlar, insan ruhunun şekil verilebilirliğinden istifade etmeyi öğrenmişlerdir. Kendi kendini inkâr etme pratiği her türlü rakipsizdir hâlâ, fakat birkaç bin yıllık

çileci deneyimler oyunun kurallarını değiştirmiş ve bahisleri yükseltmiştir. Hâlihazırda kendisini *çileci* olarak takdim eden benlik, her zamankinden çok daha karmaşık ve alacalıdır.

Demek ki Nietzsche'nin çileci ideale zarar vermeyi amaçlayan mücadelesi, envai çeşit çileci disiplin ve pratik sayesinde kendisini deneye tabi tuttuğunu tasdik ediyordur. Geç modernite koşullarında yaşayan filozof, Batı uygarlığının çileci mirasını sahiplenmeli ve bir bütün olarak bu mirası insanlığın avantajına dönüştürmelidir. Nietzsche, adı sanı bilinmeyen yoldaşlarını çileci bir mirasta kendilerine ait bulunan ve hiçbir durumda kaçamayacakları olanakların varlığına ikna etmeye çalışırken şunu ileri sürer:

En tinsel insanlar, en *güçlüler* olarak kendi mutluluklarını, diğ-
erlerinin kendi yıkımlarını bulabilecekleri yerlerde bulurlar:
labirentte, kendilerine ve başkalarına gösterilen sertlikte, de-
neyde [*Versuch*]; onların hazzı, kendi kendilerini zora koşmaları-
nda yatar: çilecilik onlarda doğa olur, gereksinim olur, içgüdü
olur. Meşakkatli görevi ayrıcalık sayarlar, yüklerle oynamayı,
başkalarını dize getirmeyi, hoşça vakit geçirmeyi [*Erholung*].
Bilgi -bir çilecilik biçimi. (AC 57, vurgular eklendi)

Fakat kişi çileciliği nasıl bir *hoşça vakit geçirme* pratiğine dönüş-
türür? Nietzsche'nin yanıtını kuran şey, kendi kendini deneye
tabi tutmaya başvurmasıdır ki bu cevap bizim cevabımız ola-
bilir de olmayabilir de. "Bir çilecilik biçimi olarak bilgi" salt
Nietzsche'nin Zerdüş sonrası araştırma yönteminin ana ko-
nusu değildir, aynı zamanda performatif yapısıdır da. Örne-
ğin soykütüğü benzersiz şekilde kendine mal etmesi, yeni
faillik kavrayışları, sınanmamış araştırma yöntemleri ve görü-
nüşe birbiriyle ilgisiz fenomenler arasında daha evvel keşfe-
dilmemiş bağlantılar aracılığıyla deneyler yapmasını olanaklı

kılar.⁷ Bununla birlikte, soykütüksel bilgi elde edebilmek için, uğradığı diğer zayıatların yanı sıra, Nietzsche'nin epistemolojik imtiyaza sahip olduğu yönündeki suni iddialarının sözde geçerliliğini doğrulayan belirli bir çileci disiplinler dizisini yürürlüğe koyması gerekir. Aslına bakılırsa *Soykütük*, bilgi edinmeyi amaçlayan çileci bir stratejiyi konu edinir ve o bu stratejinin kendisidir; öyle ki nihayetinde bazı okurlarını kendi başlarına benzer deneyler yapmaları yönünde baştan çıkarır. Nietzsche tarafından uygulanıp perforce edildiği şekliyle soykütük, okurlarından bazılarını "diğerlerini parçalayan ruhsal yüklerle oynamaya" ayartan bir *Versuch*, bir deneme ve bir baştan çıkarma haline gelir (AC 57). Dolayısıyla Nietzsche'nin bilgi arayışında kendi kendini deneye tabi tutması, bazı okurlarının uyuşmuş vaziyetteki *erosunu* harekete geçirir.

Nietzsche kendisini takip eden Dionysoscu yoldaşlarına, hem "ikinci" doğamız haline gelen şu duygulanım-karşıtı dürtüleri hedef alan, hem de modernitenin tükenişine eşlik eden nihilizm karşısında bizleri koruyan çileci bir disiplin olarak tavsiye eder soykütüğü. *Eros*ları Nietzsche tarafından kışkırtılan okurlar açısından, onun soykütüklerinin amacı ya da konusu en nihayetinde yersiz kaçabilir: Meraklarını ona yöneltmelerini sağlayan şey, kendi kendine dayattığı çileciliğidir. Kendi çöküşüne karşı gösterdiği direnç, böylece onu insanlığın geleceğini bir başına garanti altına alan örnek niteliğindeki bireylerle ilişkilendirir. Soykütük üzerinden giriştiği kendi kendini deneye tabi tutma çabaları geç modernitede iş başında olan çöküşün ilerleyişini ne tersine çevirecek ne de

⁷ Nietzscheci soykütüğün deneysel ruhu, araştırmacıların ahlak ile etimoloji, fizyoloji, psikoloji ve tıp arasındaki bağıntıları keşfedecekleri, bizzat Nietzsche'nin önerdiği bir rekabete dayalı girişim tarafından yansıtılır (GM I: 17, Dipnot).

durduracak olsa da, bunlar Nietzscheci bir “biz”in ahlaki yaşıntısına biçim ve birlik kazandırabilirler.

Nietzsche’nin çileciliği bir “hoşça vakit geçirme” etkinliği olarak öğütlemesi, *oyunun* politik anlamının kendisinde yarattığı uzun süreli büyülenmeyi yansıtır. Açıktan kendisine göndermede bulunan Nietzsche, “Büyük ödevlerle düşüp kalkmanın bir tek yolu vardır bence, o da *oyundur*; büyüklüğün belirtisidir bu, ana koşullarından biridir” (EH II: 10) diye konuşur. Benzer şekilde Napolyon’a bir “büyük görevlerle oynayan, oynama hakkına *sahip* bir doğallık” atfeder (TI IX: 48). Her ne kadar Nietzsche’yi masumiyetin, doğanın, dansın, şarkının, kendiliğindenliğin ve oyunun savunucusu olarak tasvir etmek yaygınlaşmaya başlamış olsa da, düşüncesindeki oyunu konu edinen öğelerin o daha kapsamlı felsefi girişimi bağlamında özenle konumlandırılması lazımdır. Filozofun erişim alanındaki serbest oyun ve kendiliğindenlik, çileci disiplinlerin ve pratiklerin askıya alınmasından değil de, daha çok bunların işlenmesinden ve tamamen ermesinden doğuyordur. Kendi üzerinde deney yapmak, çileci enstrümanların emsalsiz biçimde biçilmiş bir kaftan olduğu mutlak bir şiddeti gerektirir. Sonuçta Nietzsche “ıstıraptan, *büyük* ıstırap disiplini”nden övgüyle söz eder, çünkü “insanın şimdiye kadarki tüm yükselişlerini yalnızca *bu* disiplin yaratmıştır” (BGE 225). Bu parçanın da gösterdiği gibi, yalnızca ıstırap dolu disiplin ve kendini deneye tabi tutma süreçleri sayesinde desteklenen, ruhları savaşta sınanmış seçilmiş bir azınlık, çileciliği hoşça vakit geçirme olarak görmeye gerçekçi bir şekilde başlayabilir; geri kalanımız sadece oynadığımız oyunla kalırız.

Nietzsche, görmüş olduğumuz gibi *çileciliği*, içimizde o modası geçmiş, “kökensel” doğamızın yerini alacak bir “ikinci” doğanın yaratılması olarak tarif etme eğilimindedir. Rous-

seau'nun *aksine*, "kökensel" doğamızın bizim için sonsuza dek kaybolduğu konusunda kararlılıkla ısrarcı olsa da, kalıntı halindeki romantik "Doğa" imgesini neden sahiplendiğini merak edebiliriz. Aslında, derisini döken ölü bedenleri yeğ tutması bunu doğruluyor gibi görünse de (H II: 2; GS P: 4), görünüşe bakılırsa Doğayı, zenginliği ve müsrifliği açısından bastırılamayacak kadar bereketli, önüne geçilemeyecek kadar da yenileyici olarak tasavvur ediyordur. Dolayısıyla Nietzsche, geleceğin "bütünlüklü" insanları ilkel atalarıyla çok az benzerlik gösterebilecek, insanoğlunun mükemmelliğini Doğanın ekonomisi içinde elde edeceğini ileri sürer.

Gelgelelim Nietzsche'nin felsefesinin deneysel (*experimental*) ruhuna sadık kalacaksak eğer, şu durumda onun politik düşüncesinin dış hatlarını belirleyip sınırlandıran önyargıları tespit edip bunlara karşı koymamız gerekir. Bu yüzyılda filozoflar ile bilim adamlarının politik yaşamın zemini ya da koşulu olarak ona boyun eğdirmeye dönük tüm girişimlerini geri püskürten Doğa tekrar tekrar dayanıklılığını ortaya koymuş olsa da, insanoğlunun mükemmelliği, insani "doğa"nın mekanik bir taklidinde ya da bir sayborg hilesinde iş başında olan Doğanın dolgunluğunun ötesine uzanabilir.⁸ Aslına bakılırsa, bilhassa çağdaş bilim ve teknolojinin değişen arka planı karşısında, Nietzsche'nin *Übermensch* tahayyülünün hâlihazırda düşünmeye başlamadığımız o korkunç cisimlenişle doğasonrası bir varlığın ortaya çıkışı sayesinde gerçeklik kazanabilmesi bütünüyle olanak dâhilindedir.

Nietzscheci deneyciliğin kışkırtıcı, post-doğal kapsamı için bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); ve *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), özellikle sonuç bölümü, "From Chaos to the Brain."

Hayatta Kalma Tedavileri: Bedeni Eğitme

Filozofun kendi kendini deneye tabi tutmasını çoğu zaman çılgınca ve vahşice diye betimlese de, Nietzsche'nin daha akla yatkın düşünceleri kişinin ruhunu tersyüz etmesi için gereken muazzam özeni ve katı disiplin duygusunu iletliyordur. Herhangi bir çağda olduğu gibi, geç modernitede kendi kendini deneye tabi tutmanın amacı, hayatta kalma tedavilerinin geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Wittgenstein gibi Nietzsche'de, sınırlı olsa da felsefeye sağaltıcı bir işlev yükler. Kendi kendini deneye tabi tutmanın genel amacı, kişinin kendi çağına özgü pratik gereklilikleri daha kolay aşmasını olanaklı kılan belirli bir kendini aşma rejiminin geliştirilmesidir. Nietzsche'nin kendi kendini aşma rejimi, kendisini ne özerkliğe ne de sahiciliğe teslim etsin diye değil, daha çok kendi çağı içerisinde stratejik bakımdan avantajlı bir duruma geçsin diye tasarlanmıştır; öyle ki geriye kalan yaşam gücünü modernitenin çöküşüne karşı beslediği tiksinti duygusunun hizmetinde harcayabilir. Nietzsche'nin tahayyül ettiği "çileci natüralizm"i geliştirmek için gereken katı disiplinler göz önünde tutulduğunda, kendi kendini aşma pratiğini yalnızca şu kendi kendini deneye tabi tutmanın sebebiyet verdiği çileciliğe hem tahammül edebilen, hem de karşı koyabilen "özgür ruhlara" tavsiye ediyordur. Üstelik bu deneyler yalnızca az bulunur egzotik benlikler için tasarlanmıştır. *Demos*'un çok değer verdiği "kural tanımazlığa" ya da *kendini salıvermeye* burada yer yoktur; Nietzsche son insanın duygusuz permütasyonlarını yeniden üretmekle hiç ilgilenmez bile.

Nietzsche kendini disiplinli bir şekilde deneye tabi tutmaya örnek olarak, ruhunda şu "kendine karşı maksimum otoriteyi ve disiplini davet eden, acımasız ve korkunç içgüdüleri" (TI IX: 38) işleyen Sezar'ın cesur bilgeliğini metheder.

Sezar'ın büyüklüğü yaptığı yasaların dışsal, makro politik dışavurumlarında değil, daha çok onun o biricik kendi kendini aşma rejimini açık açık yansıtan kendine koyduğu yasada yatıyordur. Ortodoks tarihçiler Sezar'ın dehasını farkında olmadan etrafına yaydığı ağırbaşlı canlılıkta buluyorken, Nietzsche ise dikkatlerimizi, yazgının Sezar'a bahsettiği yaşamsallığı yönlendirme ve terbiye etme konusundaki o eşsiz kapasitesine çekiyordur. Sonuçta Nietzsche, Sezar'ı meşhur eden askeri ve politik başarıları, daha temeldeki bir kendi kendini aşma rejiminin dışavurumları ya da yan ürünleri olarak ele alıyordur.

Benzer şekilde Nietzsche, kendi çağının doğasına içkin gerilim ve çelişkilerin üstesinden gelmesini mümkün kılan bir kendi kendini aşma rejimi geliştirdiği için Goethe'yi yere göğe sığdıramaz. Şöyle tarif eder Goethe'yi Nietzsche:

On sekizinci yüzyılı doğaya bir geri dönüşle, Rönesans'ın doğallığına bir yükselişle kendini aşma yolunda girilen muazzam bir deneme, yüzyılın cephesinden bir tür kendini aşma... Arzu ettiği şey bütünselliği; aklın, tenselliğin, duygunun, istencin birbirinden kopukluğuyla savaştı... (TI IX: 49)

“Kendi kendini yaratarak” Goethe, kendisini şekillendiren çağa içkin bir eleştirel perspektife ulaşmış ve on sekizinci yüzyıla dönük eleştirisini sahneye koymak için kendisini disipline ettiği beden kazanmış bir serzeniş aracılığıyla iletmisti. Kendi yazgısını eksiksiz biçimde kendi avantajına çeviren Goethe, Nietzsche'den en yüksek övgüyü alıyordur:

Goethe güçlü, iyi yetişmiş, her bedensel olayda becerikli, kendi kendini dizginleyebilen, kendisine saygısı olan bir insan tasarlı-

yordu, doğallığın tüm kapsamını ve zenginliğini kendine yakıştıran, bu özgürlük için yeterince güçlü bir insan... (TI IX: 49)

Goethe on dokuzuncu yüzyılın ilerlemiş çürüyüşünden kurtulmuş olsa da, Nietzsche'nin "sadece güçlenmiş, *kabalaşmış* bir on sekizinci yüzyıl" (TI IX: 50) olarak tasvir ettiği bir çağın azalarak bozulmuş yaşamsallığını cisimleştirmekten başka şansı yoktur. Bu yüzden, çağının azalan yaşamsallığına uygun bir kendi kendini aşma rejimini kendisi adına biçimlendirmek zorundadır. Kendisinden önceki Sezar ve Goethe gibi Nietzsche de, elinin altındaki yaşamsallığı arttırmayı değil, yaşamsallığın dışavurumunu verimli ve stratejik bir biçimde yönetme girişiminde bulunur. Nihayetinde kendisini, azalan yaşamsallığını çöküşe karşı duyduğu tiksinti yoluyla dışavuran, belirli türden bir dekadansa dönüştürür. Bu alternatif çöküş tasviri, diye spekülasyon yapıyordur Nietzsche, iradeyi korumak ve hayatta kalmasını sağlamak için yeterli olabilir.

Bu amaç doğrultusunda Nietzsche, kendi ruhunda dönüşüm geçirmiş bir ikinci doğa geliştirmek adına tasarlanmış bir kendi kendini aşma rejimi geliştirir. Kendisini bütünüyle yenilenmiş bir içgüdüler sistemiyle donatmayı gerçekçi bir biçimde umut edemese de, geliştirdiği mütevazı "karşı-içgüdüler", farkında olmadan canlandırdığı çöküşü bir parça hafifletmeyi başarabilir. Nietzsche'nin iradi olanakları sınırlıdır, fakat gözden geçirilmiş amaçları da öyledir.

Nietzsche, kendi yazgısının işlevsel belirlenimlerini dönüştürme girişiminde, Yunanlılara atfettiği bir içgörüyü gerçeklik kazandırmayı hedefliyordur:

Halkın ve insanlığın yazgısında, kültüre doğru yerden başlamak, belirleyici olan -(din adamlarının ve yarı din adamlarının uğursuz batıl inancı gibi) "ruh"tan değil: doğru yer beden-

dir, jestlerdir, diyetdir, fizyolojidir, gerisi arkadan gelir... Yunanlılar bu yüzden tarihin ilk kültür-olayı olarak kalıyorlar — gerekenin ne olduğunu biliyor, *yapıyorlardı*; Hristiyanlığın bedeni aşağılamış olması, şimdiye kadarki en büyük talihsizliğiydi insanlığın. (TI IX: 47)

O halde, tıpkı Yunanlılar gibi Nietzsche de, hayatta kalma terapisine “doğru yerden”, yani bedenini eğiterek başlar. Oysa taşkın bir istence sahip olmanın lüksünden istifade eden Yunanlıların aksine, Nietzsche azalmakta olan mevcut yaşamsallığını idareli şekilde çekip çevirmek zorundadır. Dolayısıyla Nietzsche’nin kendi kendini aşma rejiminin Antik Yunanın soylu savaşçılarına benzeyen herhangi bir şeyi biçimlendirmesini beklememeliyiz, çünkü geç modernitenin bu türden savurgan yaratımları öylece sahneye koyacak gücü yoktur.

Nietzsche’nin beden eğitimini ne kadar ciddiye aldığını görmek için, onun “otobiyografisine” bakmak yeterlidir. *Ecce Homo*, onun “yazgısını” hükme bağlayacak kendi kendini aşma rejimini teferruatlı bir biçimde tarif eder. Burada Nietzsche kalıcı ve mühim başarılarından değil, “çoğu zaman bütünüyle önemsiz kabul edilen bütün küçük şeylerden” (EH II: 10) bahsediyordur. “Kendi ahlakı”nın temel ilkelerini açık açık ortaya koyuyorken, *Übermensch*’ten, Deccal’den, aktif unutmadan veya yiğit savaşçılardan değil, *beslenme* konusundaki içgörülerinden dem vurur (EH II: 1). “Yaşamda dikkate alınmayı hak eden her şeyi” izah ettiğinde kralları, yargıçları ve rahipleri harekete geçiren meseleleri değil, daha temelde yer alan “beslenme, barınma, tinsel beslenme, hastaların tedavisi, temizlik ve hava gibi meseleler”e yöneliyordur (EH XIV: 8). Nietzsche beslenme, yerleşim, iklim ve hoş vakit geçirme üzerinden giriştiği görünüşe göre başıboş denemeler sayesinde, kademeli biçimde ne ise o olmuştur; modernite hakkında

yargıya varan bir modern; çöküşe karşı çıkan bir dekadans, hakikatin dürüst bir eleştirmeni, erkeksi bir ebe ve sofı bir Deccal.

Öyleyse *Ecce Homo*, Nietzsche'nin yüklendiği güç algılanan ve incelikli dönüşümlerin bir muhakemesini iletiyor ve ölüp gitmekte olan bir çağın en yüksek türlerine tavsiye ettiği kendi kendine deneye tabi tutma girişiminin daha gerçekçi bir resmini sunuyordu. Zerdüşt acımasız çekicini kullanarak insanlığın dirençli granitine hapsedilmiş *Übermensch*'i salıvermek için can atıyorken (Z II: 2), Nietzsche yazgısını kendisi adına yonttuğu esnada çok daha hafif bir dokunuş ve diyapazon kullanıyordu (TI P). Kayda değer öğretileri aydınlığa kavuşturmak, temel içgörülerini gözden geçirmek ya da kullanışsız dogmalardan feragat etmek yerine, kasvetli ve büyük ölçüde unutulmuş bir partisyondaki tek bir notu düzeltir; *Yaşama Övgü*: A-klarnetin son notası, c bemol, c değil: baskı hatası" (EH IX: 1).

Herhangi bir kendi kendini aşma ediminin başarısının büyüklüğü, kişinin elinin altında kalan yaşamsallığa karşılık gelir elbette. "Bütün küçük şeylerle" ancak daha büyük bir şeyle uğraşmayı göze alamadığı için iştigal eder Nietzsche. "En ufak yeri sonsuz bir anlam ve tazelikle dolduran" Wagner gibi, Nietzsche de en büyük başarısını *minyatürcü* sıfatıyla elde ediyordu (CW 7). Doğal olarak arzu ettiği büyük ölçekli bir yasalaştırmaya gücü yetmeyen Nietzsche, kendi kendini aşma projesinin en küçük ayrıntılarına ustaca öncülük eder. Çöküşünün kendisini hapsettiği sınırlı alanı akıllıca mükemmelleştirerek kendi yazgısını burada avantaja çevirir Nietzsche. Gençliğinin o büyük, sistematik tutkularını terk edip yalnızca felsefi aforizmacılıkta emsalsiz bir ustalık elde etmekle kalmaz, aynı zamanda sanatçının bakışının nihayetinde gündelik

yaşamın anlaşılması zor gölgelerine ve hassas ayrıntılarına yerleşmesini olanaklı kılar. Âlimler ve hükümdarlar onun o öfkeli küçük kitâplarını görmezden gelebilirler, fakat Torino’lu meyve satan yaşlı kadınlar en tatlı üzümleriyle kendisini onurlandırır (EH: III: 2).

Peki, dekadans filozofun hangi deneysel benlikleri somutlaştırmaya çalışması gerekir? Tüm benlik teknikleri eşit ölçüde yaderk olsa da, bazı tekniklerin belirli amaçların peşine düşülürken daha avantajlı ve daha tehlikeli olduğu ortaya çıkacaktır. Mesela Nietzsche, “hiçlik istenci”nin ortaya çıkışına en dirençli olduğunu ispat edecek çileci disiplinleri keşfetme hususunda kararlıdır. Nihayetinde, duygulanımların tahrifini geciktirmeyi vaat eden çileci disiplinlere ayrıcalık tanıyacaktır. Sakatlanmış bir iradeyi hangi özgül çileci pratiklerin en az tehdit edeceğini a priori bilmediğinden, kendi kendini deneye tabi tutma pratiğine müracaat eder Nietzsche. Sonuçta, bünyesinde giderek daha geniş bir yelpazede ve derinlikte duygulanımsal sarfiyat barındıran “gelecekteki” benlikleri somutlaştırıp tamamen erdirmek için, çöküşün iyileşebilme ihtimalini araştırıyordur. Nietzsche “zararlı olanın ilacı nedir kestiriyor-
dur”, “kendisini daha güçlü kıldığını” kanıtlayan hesaplı bir hareket (EH I: 2). Öngörülerinde başarılı olduğu takdirde, “gelecekteki” benliklerini bulmak için yoldaşlarını baştan çıkarabilir ve belki de kendi dekadanslarına direnç göstermelerine yardımcı olabilir. Öngörülerinde başarılı olduğu ya da onları yavaşça gözden geçirdiği takdirde, geç modernitenin tükenip gidişini istemedi de olsa çabuklaştırabilir.

Nietzsche, kendi hayatta kalma terapisine şekil verirken, tehlikeye karşı tehlikeyle savaşıyor. Gerek genel bir strateji olarak, gerek kendine özgü denemelerinde, Nietzsche kendi kendini deneye tabi tutmanın çöküşü ertelemekte gerçekten başa-

rılı olduğuna ilişkin hiçbir teminat sunmaz. Daha bir karamsar olduğu ânlarda söylediği gibi, modernitenin çöküşüne direnç gösterme projesi kolayca sonuçsuz kalabilir. Ya da daha coşku dolu ânlarında ileri sürdüğü gibi, filozoflar kendi çağlarıyla başarılı bir biçimde savaşılabılır ve böylece karşısında en yaranabilir oldukları çöküş biçimlerine direnç gösterebilirler. Ahlakın soykütüğünden “öğrendiği” tek şey şudur: mevcut benlik yelpazesi geç modernitede tehlikeli ve suni bir biçimde kısıtlanmıştır ve iradenin hayatta kalmasını tehdit eden şey, tam da benliğin kendi kendini yok etme tekniklerini yeğlemesidir. Bu sayede Nietzsche, kimliklerini önceden tahmin edemediği eşine az rastlanır, egzotik benliklerin çoğalışına katkıda bulunmayı ümit ediyordur.

Nietzsche’nin kendi kendini deneye tabi tutma pratiğini savunması, kasten ölçüyü aşsa da, ne tam anlamıyla retoriktir, ne de gerçeklerden kopuk. İnsani mükemmelleştirilebilirliğin ufkunu genişleteceğine inandığı “zamansızlığa” şahsen erişme girişiminde, Nietzsche kendisini, kendi kendini deneye tabi tutmanın tehlikeli biçimlerine maruz bırakmıştır. Önyargının koruyucu dokularını deriden yüzüp labirentvari ruhunun o en karanlık kovuklarını yoklamaya çalışan Nietzsche neşteri devamlı suretle kendisine çevirmiştir.⁹ Hem kendisinin hem de “yoldaşları”nın geç modernitenin çöküşüne daha etkili bir biçimde direnç göstermesini olanaklı kılacak bir kendi kendini aşma rejimi geliştirmek isteyen Nietzsche yalnızlığa, bir başınalığa, fizyolojik işkenceye ve tükenmişliğe, şaşılacak diyetlere, mucizevi çarelere, her derde devam ilaçlara ve hatta delili-

Nietzsche’nin kendi kendini deneye tabi tutması ile gelişmekte olan psikolojik modelinin kesişimi hakkında bkz. Parkes’in epiloğu, “A Dangerous Life,” in *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 363–381.

ğın ilk saldırısına bile katlanmıştı. Âdeti olduğu üzere, giriştiği denemelerin kendi “özgür tiniyle *deneme üzerinden* yaşama [*auf den Versuch hin leben*] ve o tehlike dolu kendini maceraya sunabilme ayrıcalığını veren fazlalıktan ibaret *muazzam* sağlığı”nın (H I: P 4) bir semptomu olduğunu ilan ederek, bütünüyle kahramanvari bir karşı çıkış ortaya koyar Nietzsche.

Ne var ki, bu kendi kendini deneye tabi tutma eğilimi, geç modernitede iş başında olan çürümenin amansız ilerleyişinden duyduğu hayal kırıklığını hem yaşantısının hem de yapıtının diğer veçhelerinden çok daha belirgin bir şekilde yansıtır. Bu bağlamda, Nietzsche’nin denemeleri umutsuz bir spekülasyonu resmeder, çünkü onun hayatta kalmayı amaçlayan tedavisi, aslında dehşet verici canavarlıkların ortaya çıkmasına ve hatta kendi ölümüne bile katkıda bulunabilir. Kendisine dönük şiddet dolu stratejileri, salt anlamlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda ölümcül de olabilen yaralar açma riskini bünyesinde hep taşır. Örneğin, Nietzsche’nin iyileşme evresini (GS P) garanti altına almadan giriştiği uzun süreli yalnızlık denemesi, kendisini neredeyse öldürüyordu ki bu deneme nihayetinde akıl sağlığından uzaklaşma sürecini hızlandırmış olabilir. Nietzsche’nin deneysel ruhunun aceleciliği, yalnızca geleceğe dönük korkularıyla mücadeleye tutuşabiliyordu nihayetinde.

7

Nietzsche'nin Politik Mirası

İnsan değilim ben, dinamitim... Yeryüzünde ilk kez benimle başladı *büyük siyasa*.

(EH XIV: 1).

Nietzsche'ninki gibi bir düşünceye yapılabilecek mantıklı tek övgü, ondan açık açık istifade etmek, onu bir protesto ve serzenişe dönüştürmektir. Ve şayet yorumcular Nietzsche'ye ve-fasızlık ettiğimi ileri sürüyorlarsa, hiç de ilgi çekici bir fikir değildir bu kesinlikle.

-Michel Foucault, "Prison Talk"

Düşüncesi yanlış yorumlanmaya ve kötüye kullanmaya kolayca çanak tuttuğu için, Nietzsche'nin kötü şöhretli politik mirasıyla ilgili hükme varmak zordur. Zamansız bilgeliğinin bir ispatı olarak değerli okurlardan mahrum olduğuna huysuz biçimde göndermede bulunarak, "*non legor, non legar*" ("Okunmuyorum, okunmayacağım") diye övünüp durur otobiyografisinde (EH III: 1). Bununla birlikte, okurlarını uyuşturan yetersizliklerden tüm yakınmalarına rağmen, kafa karışıklığını ve yanlış anlamayı teşvik etmek adına neredeyse elinden gelen her şeyi yapmıştı Nietzsche. Değişken maskeler, çoklu

karakterler, politropik nöbetler, iç içe geçmiş ironiler ve kendi kendine gönderme yapan parodiler, dikbaşlı metinsel stratejiler, alelacele tasarlanmış düşünce deneyleri, Zerdüştçü ezoterizmler, övgü dolu otobiyografiler, samimiyetsiz özeleştirici girişimleri -bütün bu kişisel dalavereler okurlarının akıl karışıklığına katkıda bulunmuştur. Okunmuyor olması ya da iyi okunmaması, kendini gerçekleştiren bir kehanetin kaçınılmaz sonucu olabilir.

Standart Nietzsche Yorumu

Nietzsche'nin hilekârlık stratejisi, aşikâr biçimde geri tepmiştir sık sık. Hak etmeyen okurlarını kendi Prometheusçu bilgeliğini tahmin etme girişiminden vazgeçirmek yerine, aslında Nietzsche'nin retorik döngüleri ayırım gözetmeden hem kaçıklara hem de âlimlere geniş kapsamlı bir davette bulunmuştur. O anlaşılması güç öğretilerine getirdikleri yorumlar aşılması imkânsız metinsel bariyerlerle karşı karşıya kalmayan Nietzsche okurları, devamlı olarak kendi siyasi projelerinin felsefi atası olarak celp etmiştir onu. Politik mirasının kontrolden çıkmış sonuçlarının bir kanıtı olarak yarattığı etki ve ilham, denemelerinde açık açık reddettiği pek çok cemaat, siyasi hareket, okul ve mezhep de dâhil, şimdilerde neredeyse olası her kesim tarafından talep edilmektedir.

Hitler'in *Mein Kampf*'ı (Kavgam), Nazi ideologlarının kendi kaçık, insan düşmanı politik distopya tahayyüllerine uygun felsefi bir düzlem olarak hizmet etsin diye, görev duygusuyla yalapaşap bir araya getirdikleri yapay Nietzschecilikler ile taka basa doludur. Nietzsche'nin savunucuları haklı olarak bu Yahudi düşmanı, soykırım yanlısı "öğretiler" in, o incelikli felsefi bağlamlarından acımasızca koparıldığına işaret ederler ki kendini hukuki mirasçısı olarak atayan fırsatçı Elizabeth

tarafından Nasyonal Sosyalistlere acımasızca satılmıştır Nietzsche. Bununla birlikte, Nasyonal Sosyalizmin temsil ettiği politik haydutluk tavrına yönelik belirgin ve iyice belgelenmiş eleştirilerine rağmen, Nietzsche'nin dile getirdiği hiçbir şey öğretilerinin Nazi yanlısı yorumunu tam olarak dışlamaz. Nietzsche türlü çeşitli bir yorum çoklusunun yaygınlaşmasına kasten önayak oldu ve onun gerçek politik mirası bu kasti hareket sonucu ortaya çıkan bir yorumlar karmaşasından meydana gelir.

Gerçi tiksinti uyandırıcı bir yorumsama olarak şiddetle reddedilmesine rağmen, Nietzsche'nin politik düşüncesinin Naziler tarafından temellük edilmesinin, politik mirasının eklemlenmesi üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştur yine de. Büyük oranda Nazi ideolojisinin belirli ilkeleri ile Nietzsche'nin kimi öğretileri arasında süregelen "ailevi benzerlik" nedeniyle, kendisine sempatiyle yaklaşan okurları bile onun politik düşüncesini kendi koşulları uyarınca ciddiye almaktan kaçınmıştır. Nietzsche kimi zaman liberalizmin, Hristiyanlığın ve bizzat modernliğin ferasetli bir eleştirmeni olarak; antik Yunanın politik imkânlarının ve başarılarının zeki bir yargııcı olarak; özerkliğin, özgüvenin ve otantikliğin lafını esirgemez bir savunucusu olarak; Alman milliyetçiliğinin olası gelişiminin öngörü sahibi bir muhalifi olarak; kültürel sıkıntıların kurnaz bir teşhisçisi olarak ve postmodernitenin gelişen sınırlarında vazifelendirilmiş ihtiyatlı bir muhafız olarak vb. met-hedilir. Fakat Nietzsche'nin başlı başına kendi öğretilerinden hareketle kayda değer bir politik düşünür olarak kabul edildiği çok nadirdir.

Gerçek şu ki, modernitenin o esrarengiz *Übermensch*'in denetimi altında kurtarılması amacıyla kulak tırmalayıcı bir çağrıda bulunan, başarısız olmuş radikal bir iradeci olarak

standart bir Nietzsche yorumu ortaya çıkmıştır ki moderniteye yönelttiği uzlaşmaz eleştirilerle kesinlikle bağdaşmayan bir yorumdur bu. İnsanlığın geleceğini saçma sapan şekilde *übermenschlich*'in muazzam edimine emanet eden Nietzsche, hikâyenin anlattığına göre, modernitede iş başında olan politik yaşamın karmaşıklıklarına ilişkin en kapsamlı içgörülerine ihanet ediyordu. Kendi içgörülerine ihanet ederken de, pek çok eleştirmenin ısrarcı olduğu gibi, geç modernitenin, Nietzsche'nin kurtarıcı *Übermensch*'in gelişine yüklediği gözü kara umutlardan daha gelecek vaat eden diğer politik imkânlarını vaktinden önce terk ediyordu. Nietzsche'nin politik düşüncesi, nihayetinde kendi yaşadığı çağı can alıcı biçimde yanlış değerlendirmesiyle şanına gölge düşürüyordu. Nietzsche'nin politik düşüncesini modern failerin yaşantılarıyla bağlantısız kılan ziyadesiyle yaygın ve sistematik bir yanlış anlamadır bu.¹

Bu başarısızlığa uğramış radikal bir iradeci olarak standartlaşmış Nietzsche yorumu, sahip olduğu otoriteyi büyük ölçüde Martin Heidegger'in etkileyici yorumuna borçludur. Heidegger "Batının son metafizikçisi" olarak tarif eder Nietzsche'yi ki nihayetinde Batı felsefesinin kurucularının metafizik geleneğini kendisinden önceki tüm girişimler gibi öznelciliğin sığılıklarıyla aşmayı amaçlayan ustalıkla bir girişimdir bu. Heidegger'in nihilizmle eşsüremlilik olarak kavradığı metafiziğin ötesine geçişin bir işareti olmaktan ziyade, Nietzsche-

Bu konunun temsili bir anlatımı şurada bulunabilir: Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988). Warren şöyle yazar: "Nietzsche'nin gerçek politik konumlarını anlamanın yolu, tam olarak onun güç felsefesinden değil, daha çok modern toplumun temel niteliklerini yanlış kavramasından geçer. Bu yanlış kavrayış, Nietzsche'yi toplumsal ve politik örgütlenmenin sınırlarını yanlış yorumlamaya ve modern nihilizmin nedenlerini çarpıtmaya götürdü" (s. 237).

he'nin güç istenci öğretisi, metafizik düşüncenin gelişimindeki nihai aşamayı oluşturur:

Düşünce güç istenci metafiziğinde iş başında olan değerlere göre temellendirildiğinden, Nietzsche'nin en yüksek değerlerin çökmesi ve tüm değerlerin yenilenmesi hadisesi olarak nihilizm yorumu, metafizik bir yorumdur ve güç istenci bu anlamıyla metafiziktir.²

Heidegger'e göre Nietzsche, indirgenemez biçimde öznelci bir çözüm -"tüm değerlerin yenilenmesi"- getirir nihilizm problemine. Sonuç olarak Nietzsche, bu gayri meşru geleneğin "sonu" olsa da, metafizik bir düşünür olarak kalmayı hâlâ sürdürüyordur; "Nietzsche'nin şahsi deneyimi, yani en yüksek değerlerin çökmesi olarak nihilizm deneyimi bile, her şeye karşın nihilist bir deneyimdir."³ Heidegger, Nietzsche'nin tortu şeklindeki öznelciliğinin, Prometheuscu "ânı ebedileştirme" görevini iradeye emanet eden bengi dönüş öğretisinde cisimleştigiğine inanır. Radikal iradeciliğe ümitsizce müracaat edilmesi, metafizik geleneğin üstesinden gelmekte başarısız olabilir, fakat bütün bir öznelciliği *übermenschlich* iradenin biricik, dönüştürücü patlaması hadisesinde ayrıştırdığı için, metafizik geleneğin nihai gelişimini meydana getirir.

Her ne kadar Heidegger Nietzsche'nin başarısızlığa uğramış iradeciliğini metafizik düşünce geleneğini aşmaya dönük talihsiz girişimi bağlamında konumlandırmayı tercih etmiş olsa da, bu yorum politik kavramlara hayli kolay tercüme edilebilir. Nietzsche'nin şu tehdit edici nihilizm ve çöküş

² Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. and ed. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), s. 95. a.g.e., s. 105.

meselerine iradeci bir çözüm sunma konusundaki dediğim dedik ısrarı, moderniteyle umut vaat eden yüzleşmesini alt üst ediyordur. Hal böyleyken bu standart yorum, aşağıda tek tek ifade edilen genel taslağın biçimini alır:

1. Nietzsche modernitenin liberalizm, Aydınlanma, demokrasi, Hristiyanlık vb. gibi üst düzey kurumlarına yıkıcı bir eleştiride bulunur.
2. Nietzsche'nin eleştirisi, iddia edildiği üzere, modernlerin kendilerini pre-modern politik rejimlerin o "ilkel", gerekçelendirilemez kurumlarından ayırt etmelerini sağlayan rasyonel temelleri haklı çıkarmak için biçimlendirdikleri bu üst düzey kurumların sefil başarısızlığını ortaya koyar.
3. Bu üst düzey kurumların kendilerini rasyonel olarak temellendirip savunma konusundaki başarısızlığına tepki gösteren Nietzsche, aklın bütün iddialarının güç istencinin kılık değiştirmiş ifadelerinden başka bir şey olmadığını dile getirerek vahim bir biçimde aklın "ötekisi"ne teslim olur.
4. Modernitedeki politik yaşam kendisini rasyonel temellere ve prensiplere müracaat ederek haklı çıkaramayacağından, bunu yerine "soyluluk", "efendilik", "sağlık", "deha" ve diğer bütün en yüksek politik değerlerin hükme bağlayan biricik kıstas olarak güç istencine başvurur.
5. Gelgelelim, Nietzsche'nin modernite eleştirisinin de kanıtladığı gibi, bu çağın kendisi "soylu", aristokratik bir politik rejimi sürdürmeye elverişli doğal iradi imkânlar açısından fazlasıyla yoksullaşmış, fazlasıyla tükenmiştir.

6. Antik Yunan ve Roman döneminin kahramanca politik rejimlerine karşı geliştirdiği romantik ve nostaljik bağlılıklar yüzünden körleşen Nietzsche, modernitenin onarılamaz biçimde kısır ve yozlaşmış olduğunu beyan eder; çağın kendisini tarif eden kusurlu projeleri ve kurumları çarçabuk terk eder.
7. Nietzsche modernitenin kendine özgü projeleri ve kurumları yenileme ya da iyileştirme becerisinden yoksun olduğuna hükmettikten hemen sonra, modernitenin kurtuluşunu günün birinde zuhur edecek olan şu kurtarıcı müphem şahsiyetlerin yarattığı dönüştürücü iradi imkânlarda bulur; “özgür tinler”, “geleceğin filozofları”, *Übermensch* ve nihayetinde Dionysos’un kendisi.
8. Modernitede yerleşik olan tazeleyici güçleri çarçabuk geri çevirmesi ve esrarengiz, kurtarıcı bir *übermenschlich*’in iradi edimine bağladığı irrasyonel umutlar nedeniyle, Nietzsche’nin moderniteyle yüzleşme girişi-mi, akla yatkın bir politik düşüncenin kabul edilebilir sınırlarını ihlal eder.

Arendt, Kaufmann, Strong, MacIntyre, Yack, Schutte, Warren, Vattimo, Habermas, Detwiler, Ansell-Pearson ve Berkowitz tarafından kamuoyuna sunulanları da içine alan, Nietzsche’nin politik düşüncesine ilişkin bütün etkileyici çalışmalarda, onun başarısızlığa uğramış iradeciliğinin genel içeriğini konu edinen varyasyonlar bulunabilir. Bütün bu çalışmalarda, Nietzsche ilk etapta (ihtiyatlı bir şekilde olsa da) modernitede iş başında olan politik yaşamın ferasetli bir eleştirmeni olarak alkışlanır, fakat nihayetinde naif bir iradeci olarak reddedilir. Modernitenin geriye kalan iyileştirici güçlerini (bilhassa aklın ta kendisinde içerilenleri) isabetli bir biçimde tahlil etmekten-

se, Nietzsche bir bütün olarak modern çağı erkenden yadsıyordu. Radikal iradeciliğinin uğradığı başarısızlığın bir sonucu olarak Nietzsche'nin politik düşüncesi kışkırtıcı, yaratıcı, içgörü sahibi ya da ilginç olabilir, fakat çoğu zaman çağdaş politik yaşamla ilgisizdir. Merak uyandıran zindeliğine rağmen, Nietzsche'nin modernitenin alacakaranlık çağında didi-nip duran faillere kalıcı yapısal değerler hakkında söyleyebilecek tek bir sözü yoktur.⁴ Onun Batılı politik düşünce kanonu içindeki statüsü, tüyler ürperten bir bostan korkuluğun statüsü olarak kalmayı sürdürür ki onun o dehşet verici, irrasyonel aşırılıkları, aralıksız biçimde yarattığı değerler ve etkinlikleri hakkındaki dırdırcı şüphelerimize rağmen, liberal modernitenin ideallerine ve demokratik reformlarına gösterdiğimiz umursamaz bağlılıkları tazeleyecek kadar korkutur bizleri.

Başarısızlığa uğramış radikal bir iradeci olarak bu standart Nietzsche yorumunun savunulacak yanları bulunabilir ve yukarıda anılan düşünürler müşterek olarak böyle bir yorum sunmuşlardır. Yine de, takip edilecek en ümit verici yorum-sama hattı bu mudur? Bu standart Nietzsche yorumu metinsel temelde kesinlikle akla yatkın olsa da, ben onun temel çekici-

Nietzsche'nin moderniteyi yanlış değerlendirdiği şeklindeki iddianın keskin bir eleştirisi için bkz. Warren. Nietzsche'nin "neo-aristokratik muhafazakârlığı"nda (s. 211) saklı duran "tahakküm siyaseti"ne itiraz eden Warren, "Nietzsche'nin kendi felsefesine akla yatkın politik bir kimlik kazandıramadığını" (s. 246) ileri sürer. Övgüye layık "faillik metafiziğine" ve "Batılı kültürün eleştirisi"ne rağmen, Warren "felsefesi tarafından gündeme getirilen geniş kapsamlı politik olanaklılıklar yelpazesini detaylandırma konusunda [Nietzsche'nin] başarısız olduğunu" (s. 246) iddia eder. Nietzsche'nin felsefesini gerici politik önyargılarından kurtarmayı ümit eden Warren, "[Nietzsche'nin] politik felsefesinin henüz belirlenmemiş olduğunu" düşünür (s. 210). "Geniş kapsamlı politik olanaklılıklar yelpazesini" bizzat detaylandırma girişiminde bulunan Warren "bireyselleşme, toplumsal özneler-arasılık, eşitlikçilik ve çoğulcuk"un (s. 247) değerlerini ön plana çıkaran bir "politik tasavvuru" kısaca tarif ediyordu.

liğinin, Nasyonal Sosyalistlerin Nietzsche'nin politik düşüncesini temellük etmesine karşı geliştirdiği kesin hükümde yattığına inanıyorum. Şayet Nietzsche başarısızlığa uğramış ve bu yüzden modern politik yaşamdan kopuk bir iradeciye, şu durumda bu iradecilikten neşet eden Nazi ideolojisi de benzer şekilde iflas etmiştir. Nasyonal Sosyalizmin ve buna benzer tüm politik gaddarlıkların felsefi iddialarını itibarsızlaştırmayı amaçlayan bu standart yorum, Nietzsche'nin *übermenschlich* iradenin dönüştürücü güçlerine yaptığı irrasyonel başvurularda ikamet eden bu iddiaların kaynağını gözden düşürür.⁵

Bu standart yorumun Nazi ideolojisinin mahkûm edilmesine yaptığı katkı kesinlikle övülmeye değerdir, fakat Nietzsche'nin politik düşüncesine dair berrak bir kavrayışa ulaşmamıza pek de yardımcı olmuyor. Ben bu çalışmada, Nietzsche'nin politik düşüncesinin standart yorumuna meydan okumaya, modernite eleştirisi bağlamında özenle işlediği yapıtlarını aydınlığa kavuşturmaya ve politik öğretilerinin nispeten keşfedilmeden kalmış ahlaki içeriğini gün yüzüne çıkarmaya çalışıyorum. Onun irrasyonel iradeciliği, karmakarışık politik mirasının bir bölümünü meydana getirse de, ne en önde gelen, ne de işlenecek en verimli bölümüdür.

Nietzsche ve Çağdaş Liberalizm

Nietzsche, modern çağın geri döndürülemez çöküşünün semptomu olarak yorumladığı liberal politik ideallerin lafını esirgemeyen, amansız bir eleştirmeniydi. Zira pek çok liberal kuramcı aşikâr nedenlerden dolayı onun politik mirasını be-

⁵ Örneğin Bernard Yack böylelikle şu sonuca ulaşır: "Nietzsche'nin de saçma olana bir adım atması gerekir, çünkü çözmeye çalıştığı sorunu kendi kendiyile çelişmeden karara bağlayamaz." *The Longing for Total Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1986), s. 355.

nimsemeyi reddetmiştir. Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche'nin mükemmeliyetçiliği, John Rawls'ın liberal adalet ilkele-
rine uygun potansiyel imkânlarla dair incelemesinde pek de iyi
karşılanmamıştı.

Nietzsche ve MacIntyre

Liberalizmin bir başka eleştirmeni olarak Alasdair MacIntyre, hâlihazırda Nietzsche'nin politik düşüncesinin liberalizme özgü hataların ve başarısızlıkların bir vekili olduğunu ileri sürer. Her ne kadar Nietzsche Aydınlanma projesinin bir eleştirmeni olarak ortaya çıksa da, onun "eleştirileri" aslında liberal bireyciliğin doğal, kendi kendine gönderme yapan gelişimini yansıtıyordur. Bu yüzden MacIntyre, Nietzsche'nin politik düşüncesinin indirgenemez biçimde irrasyonel olduğu konusunda ısrarcıdır:

18. yüzyılın rasyonel ve rasyonel olarak gerekçelendirilmiş özerk ahlaksal öznesi, bir kurgu, bir yanılsamadır; böylece Nietzsche şu çözüme ulaşır; aklın yerine istenci yerleştirelim ve kendimizi, kahramanlara özgü, muhteşem istenç edimleri sergileyerek özerk ahlaki özneler haline getirelim.⁶

Dolayısıyla MacIntyre, Nietzsche'nin irrasyonel aşırılıklarına liberal siyaset kuramının bıraktığı enkazın bir kanıtı olarak göndermede bulunur:

Robert Eden bu noktayı coşkuyla vurgulamıştır: "Nietzsche'yi Nazi bayağılaştırmasından kurtarmak için o kadar kafa patlatıldı ki Nietzsche'nin yazılarının o verimli topraklarından böylesine kısmi ya da yanlış anlamalar üreten hakiki bir ormanın gelişmesini amaçladığını kavramak cesaret kırıcıdır." *Political Leadership and Nihilism* (Tampa: University Presses of Florida, 1983), s. 226.

Nietzscheci tavrın liberal bireyci modernliğin kavramsal şemasından bir uzaklaşma veya bu şemaya bir alternatif olmaktan öte, söz konusu şemanın kendi içsel açılımı içinde yer alan bir diğer kol olduğu açığa çıkar.⁷

Güç istenci öğretisini Aydınlanma projesinin mantıksal sonucu olarak yorumlayan MacIntyre, liberal bireyciliğin iflasını örneklendiren *Übermensch*'in yaratılmasına dönük yanlış yönlendirilmiş arayışı yüzünden, Nietzsche'yi modernitenin olumsuz bir örneği olarak sunar:

Ya Aydınlanma projesinin değişik biçimlerinin özlem ve hüsrânının arkasından gitmeli (ta ki elimizde yalnızca Nietzscheci teşhis veya sorunsal kalıncaya kadar devam edilmeli), ya da Aydınlanmacı projenin sadece bir hata değil, ama ilk başta keşke hiç başlanılmamış olsaydı denilecek bir proje olduğu kabul edilmelidir.⁸

Böylece MacIntyre, Aristotelesçi ahlaki geleneğin yeniden gözden geçirilmesi çağrısında bulunabilmek için, Nietzsche'nin politik düşüncesinin sözde açmazlarından ve kör uçlarından istifade eder ki MacIntyre çarçabuk reddetmenin moderniteye özgü bir hata olduğuna inanıyordur:

Dolayısıyla Nietzscheci tavrın savunulabilirliği, *son tahlilde*, şu soruya verilecek yanıtla bağlıdır: Yapılacak ilk iş olarak Aristoteles'i reddetmek doğru muydu? Çünkü eğer Aristoteles'in etik ve politika anlayışı -veya onun bir benzeri- varlığını sürdürebilmiş olsaydı, bütün Nietzscheci girişimler anlamsız olacaktı.⁹

Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), s. 114.

a.g.e., s. 259.

a.g.e., s. 118.

Aristoteles'e gösterdiği apaçık bağlılığa rağmen, MacIntyre şaşırtıcı biçimde geç moderniteye elverişli politik kaynaklara ve seçeneklere ilişkin Nietzscheci bir açıklamayı onaylıyordur yine de. Geç modernitede iş başında olan ahlaki söylemi karakterize eden süreksizlikler ile ölçsüzlükler, çoğu durumda Aristotelesçi ahlak geleneğinin tekrar ele geçirilip iyileştirilmesine karşıdılar. Liberal bireyciliğin kontrolden çıkmış aşırılıklarının açtığı yaraları onarmak için hatırı sayılır bir zamana gereksinim vardır ve MacIntyre, bölgesel etik topluluklar inşa edip geliştirerek bu ağırkanlı onarım sürecine önyak olmamızı tavsiye eder bize.

Bu mikro topluluklar, ölmek üzere olan Aristotelesçi geleneği restore etmeyi başaramayabilirler, fakat "hem ahlakın hem de uygarlığın, geleceğin barbarlık ve karanlık dolu çağlarında hayatta kalabilmesini"¹⁰ garanti altına alabilirler. Geç modernitedeki ahlaki failerin içerisinde bulunduğu kötü duruma ilişkin dikkate değer bir Nietzscheci tasvire başvuran MacIntyre, ahlaki yaşamın hâlihazırda çöküşün gösterdiği ilerlemeye karşı koyabileceğine dair ihtiyatlı bir iyimserliği dile getiriyordur:

Bu aşamada önemli olansa uygarlığın, entelektüel ve ahlaksal yaşamın, hâlihazırda üstümüze çökmüş olan yeni karanlık çağ boyunca korunabileceği, dar topluluklar inşa etmektir. Ve eğer erdemler geleneği, bir önceki karanlık çağın dehşet ve yılgı ortamından sağ çıkabilmişse, bizim de tamamen çaresizliğe düşmemize gerek olmadığı söylenebilir... Bizler, Godot'yu değil, ama yeni bir -kuşkusuz ki çok farklı bir Aziz Benedikt'i beklemekteyiz.¹¹

¹⁰ a.g.e., s. 117.

a.g.e., s. 263.

MacIntyre'ın Nietzsche'ye yönelttiği eleştiriler, hal böyleyken bu eleştirileri modern Aydınlanma projesini coşkulu biçimde savunmak için elinin altında bulunduran Jürgen Habermas'ın yapıtında yankısını bulur. Habermas'a göre MacIntyre, Nietzsche hususunda haklı, ama Nietzsche'nin iflas ettiğini duyurduğu Aydınlanma projesi hususunda haksızdır:

Nietzsche beğeniye...iyinin ve kötünün ötesinde, doğru ile yanlışın ötesinde bir bilgi organı olarak göklere çıkartır. Fakat estetik deneyimi arkaik olana aktardığı ve modern sanatla iştigal ederek incelik kazanan eleştirel kapasiteyi aklın bir momentini - yine de en azından, akla dayalı gerekçeler ortaya koyma süreçlerinde prosedürel bakımdan nesnelleştirici bilgi ve ahlaki içgörü ile bağıntılı olan bir momentini- olarak kabul etmediği için, bel bağladığı estetik yargı kıstaslarını haklı çıkaramaz.¹²

Nietzsche'nin güç istencine irrasyonel biçimde müracaat etmesi, *per se* ("başı başına", ç.n.) aklın değil, Habermas'ın "özne-merkezli akıl" adını verdiği şeyin mantıksal ve kendi kendine gönderme yapan sonuçlarını tayin eder. Özne-merkezli aklın dışavurumu olarak modernitenin baskın felsefi söylemi, inkâr edilemez bir kriz ve içe-patlama noktasına ulaşmıştır, ancak bu kendine özgü söylem, modern faillerin politik yaşan-tısında ne eşsiz bir yere sahiptir, ne de imtiyazlı kılınmıştır. Aslında Habermas'a göre, Nietzsche'nin kendisi özne-merkezli aklın krizine ilişkin artan kavrayış sürecimize devasa katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte gözden geçirilmiş, daha ümit verici bir akıl kavramı lehine özne-merkezli akli terk etmektense, Nietzsche akılcılığa dönük eleştirisini aklın

“ötekisi”ni, yani güç istencini kutsal kabul ederek nihayete erdirir:

Dionysoscı olana açılan ana kapı olarak estetik alanın varlığı, bunun yerine aklın ötekisi içerisinde somutlaştırılır. Güç teorisinin ortaya koyduğu içgörüler, bütünsellik kazanmış kendi içine kapalı bir akıl eleştirisinin açmazlarına kaptırır kendini... [Nietzsche] kendi temellerine hücum eden bir ideoloji eleştirisini takip etmenin ne anlama geldiği konusunda hiçbir açıklık sunamamıştır.¹³

Öyleyse Habermas için, Nietzsche’nin modernite eleştirisi, yapısal olarak özne-merkezli akılda tespit ettiğine benzer çelişkiler ve ispatı açık kusurlar gösterir:

Aydınlanmanın diyalektiği üzerinden atlayan herkes gibi, Nietzsche de dikkat çekici bir düzleştirme işine girer. Modernite o eşsiz statüsünü kaybeder: arkaik yaşamın dağılıp gitmesi ve mitin çöküşüyle başlatılan bir rasyonalizasyon sürecinin geniş kapsamlı tarihi içerisinde yalnızca son evreyi oluşturur.¹⁴

Modernite eleştirisi hem mantıklı hem de kıymetli olsa bile, Nietzsche’nin sonradan kendi koşulları uyarınca çarçabuk “aydınlanmanın diyalektiğinin üzerinden atlamasını” onaylamak doğru değildir. Şayet bu krize modernitenin “karşı-söylemine” geri dönerek yanıt vermiş olsaydı, Nietzsche’nin Aydınlanmaya katkısı tam anlamıyla yapıcı bir katkı olabilirdi.

Hem aklı, hem de potansiyel olarak elinin altındaki “karşı söylemi” çarçabuk reddeden Nietzsche’nin, modernitenin

¹³ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), s. 96. a.g.e., s. 96.

yazgısını, kendisini takip edecek yasa koyuculara ve komutanlara emanet etmekten başka bir şansı yoktur:

Bir yandan tarihsel aydınlanma, şimdilik yalnızca modernitenin başarılarında iş başında olan somut yıkımları pekiştiriyordu; bir kültürel din formu olarak tezahür eden akıl, bundan böyle geleneksel dinin birleştirici gücünü yeniden canlandırabilecek herhangi bir sentetik gücü şekillendiremez. Diğer taraftan, restorasyonun yörüngesi moderniteye kapalıdır. Antik uygarlıkların dinsel-metafizik dünya görüşlerinin kendisi hâlihazırda aydınlanmanın bir sonucudur; nitekim modernitenin radikal aydınlanmasına muhalefet etme becerisi gösteremeyecek *kadar rasyoneldirler*.¹⁵

Habermas’a göre, Nietzsche’nin özne-merkezli aklın enkazını korkutucu biçimde canlandırması, görünüşte Nietzsche’nin pek çok Fransız müridinin hükme bağladığı gibi bizzat aklın düşüşünden çok, daha eksiksiz bir akıl kavramının açık açık ifade edilmesini gerektirir. Nihayetinde Habermas, özne merkezli aklın belirli aralıklarla Nietzsche ve MacIntyre’ın sayıp döktüğü türden eleştirilerle karşı karşıya kalan modernite “karşıtı-söylemi” canlandırma girişiminde bulunur. Bu karşı söyleme ve bilhassa onun o inişli çıkışlı kariyerinin istikametini belirleyen can alıcı anlaşmazlıklara atılan dikkatli bir bakış, Habermas’a “gidilemeyen bir yol”un, bir başka deyişle özne-merkezli akla dönük artık aşına olunan karşı çıkışlara karşı bağımsızlık kazanmış bir akıl kavramının olanaklılığını gösterir.

Şimdiye kadar modernitenin karşı-söylemi üzerine gerçekleştirdiği kazılardan istifade eden Habermas, çift taraflı tanınma ve karşılıklılık temeline oturtulmuş bir akıl modeli inşa etmemize olanak tanıyacağını düşündüğü “iletişimsel

a.g.e., s. 87.

eylem" mefhumunu ileri sürer. İletişimsel eylem, karşılıklı olarak bağlayıcı olan geçerlilik iddialarına başvurmayı ve bunlara uymayı özgürce kabul eden taraflar arasındaki stratejik olmayan, çarpıtmadan azade bir iletişim durumu içerisinde erişilen rasyonel söylemi kendi amacı olarak önerir. Özne-ler-arası iletişimsel eylem paradigmasında iş başında olan akıl, bir doz iyileştirici aydınlanma reçetesi hazırlar ki Nietzsche ve MacIntyre tarafından teşhis edilen hastalıklara Habermas'ın önerdiği reçete de tam olarak budur.

Ne modernliğin karşı söyleminin geri kazanılmasında, ne de iletişimsel eylem modelinin süregiden eklemlenişinde Nietzsche'ye herhangi bir pay ayırır Habermas. Nietzsche'nin aydınlanmanın yenilenmiş diyalektiğindeki rolü, rasyonellik iddialarından çarçabuk feragat edebilecek başkaca filozoflara yapılan bir uyarı olarak, bilhassa olumsuzdur. Her ne kadar Nietzsche'nin politik düşüncesini reddederken haklı olsa bile, ben bu çalışmada Habermas'ın Nietzsche'yi Aydınlanmanın diyalektiğini canlandırma girişiminden dışlayarak hata ettiğini göstermiş olmayı ümit ediyorum. "Aşırılığın peygamberi" sıfatıyla aklın "ötekisi"ni fetişleştiren popüler yorum, Nietzsche'nin Zerdüşt sonrası düşüncesinin bir karikatüründen istifade ediyordur. Ortaya koymaya çalıştığım gibi, Nietzsche bir yandan özne-merkezli aklın eleştirisini sürdürüyorken, diğer taraftan alternatif kavramlarla fiili deneyler yapmaya devam ediyordur. Gerçek şu ki Habermas'ın Nietzsche'nin politik düşüncesine yönelik indirgeyici yaklaşımı, biçim ve uygulama açısından, bir bütün olarak modernite konusunda Nietzsche'yi denemekle suçladığı "düzleştirme" manevrasına fazlasıyla benziyordur.¹⁶ MacIntyre'ın tantanalı polemğinde söz konusu olduğu gibi, Habermas'ın kurtarmaya çalıştığı etik ve politik

a.g.e., s. 86.

olanakların pek çoğu, o ezeli düşmanı Nietzsche'nin sığına-
ğında muhtemelen bulunabilir.

Nietzsche Aydınlanmanın o muazzam, büyük çaplı rüya-
sının iflas ettiğini tartışmasız biçimde ortaya koysa bile, soy-
kütük yöntemi aklın yerel kullanımlarının yıkıcı, maskeleri
düşüren gücünü yine de göklere çıkarır. Aydınlanmanın tanı-
dık bir suretinden istifade eden Nietzsche *Soykütük*'ün gizem-
den arındıran gücünü methediyordu: "Her birinin bitiminde,
hepten ürkütücü patlamalarla *yeni* bir hakikat belirir dumanlı
bulutlar arasından" (EH XI). Daha sonra iftihar duyarak "ha-
kikati ilk defa *keşfeden*" ve kendisini "bin yıllık yalanlarla mü-
cadeleye giren hakikat" olarak temsil ederek "felaket geti-
ren" yazgısını yendiğini ilan edip şahsını hakikatin biricik
savunucusu olarak tanıtır (EH XIV: 1). Karmakarışık politik
amaçları göz önünde tutulduğunda, Nietzsche'nin hakikat
istencini sessiz bir biçimde kutlaması tamamen anlaşılabilir bir
durumdur. Eğer Hristiyan ahlakının kendi kendini aşmasına
katkıda bulunacaksa, şu durumda Nietzsche'nin hakikat is-
tencinin hizmetinde çaba harcaması da *gerekiyordur* ki kendi
ateşini "halâ binlerce yıllık bir inançla yanan alevden; Hristi-
yan inancının Platon'un da inancı olmasından; Tanrının haki-
kat olmasından, hakikatin *tanrısal* olmasından" alıyordu (GS
344, GM III: 24'ten alıntılandı).

Nietzsche ve Rorty

Nietzsche'ye olan borçlarını seve seve kabul eden Richard
Rorty, son birkaç yılda "postmodern burjuva liberalizmi"nin
savunuculuğunu yapmıştır.¹⁷ Nietzsche'nin liberal ideallere
yönelttiği iğneleyici eleştirilerden etkilenmeyen ve yılmayan

a.g.e., s. 87.

Rorty, onun politik düşüncesinin temel öğelerini özenle seçerek sahiplenir. Nietzsche'nin açıktan açığa liberal olmayan düşüncesini liberalizmin yol gösterici prensipleriyle uzlaştırmamanın yolu, onun ahlaki mükemmeliyetçiliğini özel alanla sınırlamaktan geçer. Rorty'nin izahına göre bu uzlaşım mümkündür, çünkü Nietzsche'nin liberalizme yönelttiği acayip eleştiriler ile uzun süreli felsefi içgörüler arasında bir ilişki yoktur:

Nietzsche sanki toplumsal bir misyona sahipmiş gibi, sanki kamusal eylem açısından anlamlı görüşlere -özellikle anti-liberal görüşlere- sahipmiş gibi konuşur. Ama Heidegger'de olduğu gibi, bu anti-liberalizm arızı ve mizaca özgü gibi görünmektedir. Çünkü Nietzsche ve Heidegger'in model oluşturdıkları kendi kendini yaratma türünün toplumsal politika meseleleriyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünür.¹⁸

Alexander Nehamas'ın Nietzsche'ye¹⁹ atfettiği anlatı modelini belirgin bir tarzda inşa eden Rorty, çağdaş liberal demokratik toplumların ahlaki yaşantısını canlandırmak adına Nietzsche'den yardım alıyordu. Nietzsche'nin özcülük-karşıtlığına ve perspektivizmine hayranlık besleyen, ancak metafizik güç istencine tekrar tekrar başvurmasından öğrenen Rorty, Nietzscheci kendi kendini yaratma ediminin saflaştırılmış, post-modern bir yorumunu dile getirir. Kendi kendini yeniden

¹⁸ Rorty bu konuyu ilk olarak 1983 tarihli şu denemesinde ortaya koymuştu, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Volume 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 197-202. Şimdilerde "liberal ironicilik" olarak bilinen bu konuyu sonradan şurada gözden geçirip genişletmiştir, *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), özellikle Bölüm 4.

Rorty, *Contingency*, s. 99.

yaratmak, diye izah eder Rorty, kişinin basitçe kendi “nihai sözdağarcığını” gözler önüne serip icra ettiği, kendisi için kolaylaştırıcı bir anlatı oluşturmaları meselesidir. Kişinin sayesinde kendi umutlarını, korkularını ve özlemlerini ilettiği terimlerin, kavramların ve dışavurumların gelişmekte olan takımıyıldızı için Rorty’nin önerdiği bir belirlenimdir bu. Rorty’nin özerklik adını verdiği anlatsal kendi kendini yaratma edimi, ancak kişinin kendine ait gördüğü nihai sözdağarcığını başarılı bir biçimde harekete geçirmesiyle gerçeklik kazanır. Rorty’nin postmodernist burjuva liberalizmi, bu tür bir kendi kendini yaratma edimini salt kendi vatandaşlarında teşvik etmekle kalmayacak, ama aynı zamanda başkalarının kendi kendisini yaratmasına elverişli bir hoşgörüyü de besleyecektir. Kendi politik ütopyasında ikamet eden “liberal ironistler” için çizdiği taslak adına Zerdüştü bir imgeyi ödünç alan Rorty şunu ileri sürer: “Herhangi bir ironistin başarıyı ölçmek için başvurabileceği tek şey, geçmiştir -ona sadık kalarak değil, kendi terimleriyle yeniden betimleyerek “Onu ben böyle istemiştim” demeye muktedir olabildiği bir geçmiş.”²⁰

Nietzsche’nin politik düşüncesi liberal ideallerin gelişmesine tartışmasız biçimde düşman olsa bile, liberal demokrasiye ancak kamusal alandaki politik söylemin çerçevesini çizmesini izin verildiği takdirde gerçek bir tehdit oluşturabilir. Şahsi özerkliklerini kazanmalarını ifade eden nihai söz dağarcığına ulaşma çalışan şu Rorty’nin ütopyasında ikamet eden liberal ironistler, Nietzsche’nin ahlaki mükemmeliyetçiliğini kendi kendini yaratmaya özgü kişisel disiplin pratiklerine dâhil edebilirler, fakat yalnızca kendi kendilerini mükemmelleştirme yönündeki kişisel arayışlarını gözetip muhafaza eden liberal ideallere aleni bir bağlılık taahhüdünde bulunurlar. Kendi

kendilerini yaratmaya dönük şahsi çabalarının meyveleri, *yalnızca* liberal demokrasinin kendine özgü ideallerini destekledikleri sürece kamusal alanda ifade edilebilir nihayetinde.

Demek ki Rorty, kamusal alana erişimini yasaklasa bile, dolaylı yollardan gelişen bir demokrasiye canlılık ve dinamizm katan hususi bir kahraman olarak Nietzsche'yi başköşeye yerleştirir. Postmodernist burjuva liberalizminin özünü ortaya koymak isteyen Rorty, aşağıdaki "uzlaş"ı öngörür:

Zulümden kaçınmaktan daha önemli bir toplumsal amaç olduğunu düşünmenize yol açacak politik bir tutuma kaymaktan korunabilmek için Nietzscheci-Sartreci-Foucaultcu sahicilik ve saflık girişimini *özelleştirin*.²¹

Bu sınırlı bağlamda, Rorty'nin liberal demokrasinin itiraf edilmemiş öncülü olarak Nietzsche'yi sahiplenmesi, Cavell'in demokratik vatandaşların ahlaki eğitiminde Nietzsche'nin oynadığı rolü savunmasından farklıdır.

Rorty'nin Nietzsche'nin ahlaki mükemmeliyetçiliğini sahiplenışı ne kadar mahirane olsa da, dışavurumu ve temsili gerçekçi bir biçimde özel alanla sınırlandırılacak politik bir "özerklik" idealinin değerini merak edebiliriz. Nietzsche "sağlıklı" bir kendi kendini yaratma ediminin hiçbir zaman özel alanla sınırlı olmadığına su götürmez biçimde ısrarcıdır. Ahlaki mükemmeliyetçiliğin kamusal yansımalarını sınırlamaya yönelik her türlü girişim, "gelecekte" yaratılacak olası benlikler dizisinin ancak yapay olarak sınırlandırılmasıyla başarılı olacaktır. "Sağlıklı" bir kendi kendini yaratma edimi, Rorty'nin kamusal ile özel arasındaki temel ayrımını tahrif edecek Dionysoscu bir çokluk ya da fazlalık ögesi barındırır hep:

a.g.e., s. 97.

Deha, amelinde ve eyleminde, ister istemez savurgandır; kendini ne kadar tüketirse, o kadar büyüktür. Kendini koruma içgüdüsünden feragat etmiştir bir bakıma; taşkın güçlerin ezici baskısı, kendini korumayı ve özen göstermeyi yasaklamıştır ona. (TI IX 44)

Bu temel ayrımı muhafaza edebilmesi için, Nietzsche'nin kendi kendini yaratma edimi açısından özsel olduğunu iddia ettiği birtakım aşırılık unsurlarını Rorty'nin bastırması gerekir. Her ne kadar Rorty kendi ütopyasındaki vatandaşları içtenlikle kendi kendilerini yaratma edimine davet etse de, aynı zamanda "gelecekte" yarattıkları her türlü benliğin, kendi tahayyül ettiği (muhafazakâr) liberal çoğulculuk ile uyumlu olmasını da şart koşar.

Aşırılık probleminin olası "çözüm"lerinden biri, modernitenin ilerleyen çöküşünde bulunmaktadır elbette. Eğer kendi kendini mükemmelleştirme çabası ve ulaştığı başarı özel alanın sınırlarına bağlanabilirse, şu durumda Rorty'nin postmodernist burjuva liberalizmi, geç modernitede iş başında olan politik yaşama uygun bir model teşkil edebilir.²² Bununla birlikte, Rorty geç modernitedeki ahlaki mükemmeliyetçiliğin kapsamını kesin olarak gözden geçirmişse, o zaman belki de onun postmodernist burjuva liberalizmi, Allan Bloom'un Rawls'ın adalet kuramı için önerdiği başlık altında toplanabilir: *A First Philosophy for the Last Man*²³ (Son İnsan İçin Metafizik).²⁴

a.g.e., s. 65.

²³ Rorty, görünüşe bakılırsa kendi "liberal ironiciliği"nin prensipleriyle tutarlı biçimde, özel alanın sınırlarını aşan bir kendi kendini mükemmelleştirmenin sebebiyet vereceği kaçınılmaz zarara göğüs germektense, onun potansiyel faydalarından feragat etmeyi tercih eder. "Gaddarlık yapacağımız en kötü şeydir" diye ileri sürer (*Contingency*, p. xv); bir bireyin

Tek başına metinsel kanıtlara bel bağlarsak, feminist politikayı Nietzsche'den daha az savunan birini gündeme getirmekte zorlanabiliriz. Kadınların statüsü ya da *das Weib an sich* meselesine ilişkin rastlantısal fikirlerinde iş başında olan mizojini, ancak kendi *Eğiticisi* Arthur Schopenhauer'in giderek yozlaşan düşünceleriyle rekabet edebilir.²⁵ Feminist araştırmacılar yakın dönemde Nietzsche'nin politik düşüncesinin²⁶ stratejik (ve seçime dayalı) sahiplenilişi konusunda büyük miktarda üretken enerji sarf etmiş olsalar da, Nietzsche'nin feminist siyasete yaptığı en büyük katkı hem amaçsız, hem de dolaylı kalmayı sürdürmüştür. Çağdaş feminizme bıraktığı politik miras, mutlak surette yaşamsal olan nesnellik eleştirisinden türer ki son zamanlarda bazı feminist araştırmacılar politik projelerinin epistemolojik çerçevesine dâhil etmek amacıyla bu eleştiriye benimsemiştir.

Bir dizi eril ve arta kalan mizojinist imge vasıtasıyla iletilen epistemik bir tez olarak Nietzsche'nin perspektivizmi,

kendini mükemmelleştirmeyi hedefleyen özel arayışının kamusal alanda yol açtığı herhangi bir istila, potansiyel bakımdan gaddardır.

Allan Bloom, "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy", in *Giants and Dwarves: Essays 1960–1990* (New York: Simon & Schuster, 1990), s. 345.

²⁵ Nietzsche'nin düşüncesinin yakın zamanlardaki feminist değerlendirmelerinin temsili bir örneği için bkz. *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, ed. Paul Patton (London: Routledge, 1993). Şu muazzam denemelere özel olarak bkz. Paul Patton "Nietzsche and the Pathos of Distance"; Keith Ansell-Pearson, "Nietzsche, Woman and Political Theory"; Elizabeth Grosz, "Nietzsche and the Stomach for Knowledge" ve Frances Oppel, "'Speaking of Immemorial Waters': Irigaray with Nietzsche"

²⁶ Örneğin bkz. Kelly Oliver'in örnek niteliğindeki çalışması, *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the "Feminine"* (New York: Routledge, 1994).

muhtemel olmayan bir öncül gibi görünebilir. Ama aslında Nietzsche, feminist filozofların çok değer verdiği tam anlamıyla yerleşik deneyimleri hem kabul eden, hem de uzlaştıran epistemik bir konumu dile getiriyordur. Şimdilerde “perspektivizm” olarak bilinen konumuna ilişkin en ayrıntılı ve en güçlü tartışmayı içeren aşağıdaki paragrafta, Nietzsche hem geleneksel epistemolojinin tuzaklarını gün yüzüne çıkarıyor, hem de bizleri daha ümit verici bir istikamete yönlendiriyordur:

İyisi mi biz filozof beylerim, sakınalım kendimizi bundan böyle “arı, istençsiz, ıstırapsız, zamansız bir bilgi öznesi” koyutlamış olan o eski, tehlikeli kavram uydurmacasından; sakınalım “saf akıl”, “mutlak tinsellik”, “kendi içinde bilgi” gibi çelişkili kavramların ahtapot kollarından; tasarlanması mümkün olmayan bir gözün tasarlanması talep edilir burada hep, öyle bir göz ki yönü olmayacak, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlerinin önü alınmış olacak, bu kuvvetlerden yoksun olacak; oysa ancak bu kuvvetler sayesinde görmek *bir şeyi* görmek olur, hep bir saçmalık ve olmayan bir göz kavramı talep edilir burada kısacası... *Yalnızca* bir bakış açısından [*perspektivisches Sehen*] görme, *yalnızca* bir bakış açısından “bilme” vardır; ve bir konuya ilişkin *ne denli* çok duygularına söz hakkı verirse [zu Worte kommen], bir konuya *ne denli* farklı ve çok gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki “kavramımız”, “nesnelliğimiz” de o denli eksiksiz olur. (GM III: 12)

Bu kısa paragrafta Nietzsche, son zamanlarda feminist kuramcılarının hemfikir olduklarını ifade ettikleri birkaç gözlemini kaydeder. Nietzsche, her şeyden önce, *çıkardan arındırılmış tefekkür* olarak geleneksel Nesnellik yorumundan sakınmaları konusunda okurlarını uyarır. Çıkardan arındırılmış tefekkürün amacı, “kavramsal uydurmacaları” ve “çelişkili kavramları” önceden varsaymaktır; üstelik bedenden kopuk, çıkardan

azade ve bilen bir özne, “belirli bir istikamete çevrilmemiş bir göz” koyutlamamızı talep eder. Demek ki Nietzsche’nin perspektivizmi, bilindiği gibi ortodoks epistemologlar tarafından görmezden gelinip hesaptan düşülen bilginin bu duygulanımsal içeriklerini ve belirleyicilerini izah etme girişiminde bulunur. Onun yeniden yapılandırılmış (ve devamlı suretle tırnak işaretleri kullanması sayesinde tayin edilen) nesnellik kavramı, bilginin dünyadaki duygulanımsal yatırımımızın cisimleşmiş dışavurumunun bir ifadesi olduğunu öne sürer. Dolayısıyla Nietzsche’nin perspektivizmi, radikal biçimde dünyada olan ve kendi bedenlerinde yerleşmiş bulunan bilen öznelerle ilişkin bir izahını önceden şart koşar.

İkincisi, eğer biz bu “gözleri” bir duygulanımın yayılımı tarafından muhafaza edilen “yorumlayıcı güçler”den ibaret olan perspektifler olarak yorumlarsak, şu durumda, Nietzsche için perspektiflerin, dünya üzerinde çıkardan arınmış biçimde gezinip duran bedenden kopuk bakış açıları olmadığını anlarız. Aslına bakılırsa Nietzsche’nin perspektivizmi, temsili epistemolojiye egemen olan (ve onu saptıran) görüş (*vision*) metaforlarını stratejik biçimde yeniden ele geçirmek üzere tasarlanmıştır. Nietzsche, görüş metaforlarını yeniden yapılandırılmış nesnellik kavramına uyarlamak amacıyla, “gözler”in ve “sesler”in ikiz duyusal imgesini işe koşar:

Ve bir konuya ilişkin *ne denli çok* duygulanıma söz hakkı vererek [zu Worte kommen], bir konuya *ne denli* farklı ve çok gözle bakmayı becerirsek, o konu hakkındaki “kavramımız”, “nesnellüğümüz” de o denli eksiksiz olur. (GM III: 12)

Duygulanımlar ve gözler, bilme ve duyumsama, görme ve konuşma, kavrama ve algılama, durum ve ifade: Nietzscheci nesnellik arayışı, bu ikili karşıtlıkları yapı söküne uğratmamı-

zı ve her bir karşıtlığın içine sözde antagonizmaları dâhil etmemizi şart koşar. Onun yeniden yapılandırılmış nesnellik kavramı, dünyaya yapılan duygulanımsal yatırımın azami bir dışavurumunu teşvik eder -radikal biçimde yerleşik kılınmış bir “sesler” korosu- ve böylelikle, geleneksel epistemolojinin çıkardan arınmış, duygulanım yoksunu tefekküründen 180 derece uzakta konumlanır. Gerçek şu ki Nietzsche, çıkardan arınmış tefekkür karşısında yaptığı uyarıyı, Nesnellik arayışını apaçık biçimde kendi kendini hadım etme edimine benzetererek sonlandırır: “İstenci tümünden elemek, duygulanımları topyekûn askıya almak; diyelim ki yapabildik bunu; zihni *hadım etmek* anlamına gelmez mi bu?” (GM III: 12).

Öyleyse “*yalnızca* bir bakış açısından bilme vardır” ifadesi, bilginin ancak dünyayla kurulan duygulanımsal meşguliyetin kabul edilip dışavurulması durumunda mümkün olduğu anlamına gelir. Başka türlü, en iyi ihtimalle kuruyup gitmiş, kansız bir bilgi simulakrumu iddiasında bulunulabilir. Demek ki Nietzsche’nin görme metaforlarını yeniden ele geçirmesi, perspektifleri *bedenler* olarak kavramamızı olanaklı kılar: duygulanımla dolup taşmış, koparılamaz biçimde dünyada yerleşik kılınmış ve gelenekler ile kurumları normalleştirmenin yüklediği ıstırap ve eziyet ile yazılmış bedenler. Sonuçta Nietzsche, radikal biçimde yerleşiklik kazanmış bakış açılarının ya da bedenlerin bir araya gelmesinden türettiği nesnellik kavramını yeniden oluşturur -hiçbir bakış açısı bize dünyanın epistemik bakımdan saf bir görüntüsünü vermez. Nietzscheci nesnelliği arzulayan filozofun görevi, geniş kapsamlı bir bakış açıları yığını derlemek, eşi benzeri görülmemiş bir duygulanımsal sesler korosunu bir araya getirmektir.

Üçüncü olarak Nietzsche, kendi perspektivizmini epistemik saflığı nedeniyle değil, yeniden yapılandırılmış nesnellik

kavramına sağladığı stratejik avantaj nedeniyle tavsiye eder. Yürüttüğü perspektivizm tartışması, çıkardan arındırılmış tefekkür olarak geleneksel Nesnellik kavrayışıyla irtibatlandırdığı çileci ideal tahlili bağlamında ortaya çıkar. Nietzsche sık sık şunu iddia eder: Nesnellik arayışı, paradoksal biçimde kâh bilginin azalmasına, kâh yerleşik bilgilerin cansız bilgi simulakralarına tabi kılınmasına yol açan duygulanımların beraberinde getirdiği saldırıları bünyesinde barındırır. *Nietzsche'nin nesnelliğinin stratejik avantajı, "tam da bu bakış açıları ve duygulanımsal yorum farklılıklarını bilgi açısından yararlı kılabilsin diye, kişinin lehte ve aleyhte şeyleri denetim altına alma ve bunları bir araya getirme ve birbirinden ayırma yetisi"*nde bulunur (GM III: 12).

Dördüncüsü, yerleşik bilgilere çıktığı desteğin kendi kendine göndermede bulunan içerimlerini seve seve kabul eder Nietzsche. Kendi perspektivizminin de yerleşiklik kazanmış olduğunu, yazarın kendine özgü politik çıkarlarını yansıttığını çarçabuk teslim eder. "Perspektivizm"in kendisi doğası gereği belirli bir perspektifle ilgilidir, çünkü Bay Nietzsche'ye özgü kısmi perspektifin ve cisimleşmiş duygulanımın bir ürünüdür. Nietzsche epistemik saflık lehine meşrulaştırılmamış bir iddiada bulunmaktansa, geleneksel epistemolojinin çileci pratikleri karşısında kendi politik mücadelesini canlı tutan düşmanlığı ve hıncı uluorta dile getiriyordur. Perspektivizminin en aydınlatıcı ifadesinin, ahlakın bir soykütüğünü derleyip toparlarken kendi yerleşik politik çıkarlarını resmen gözler önüne serip ilan ettiği bir kitap olan *Soykütük*'te gün yüzüne çıkması tesadüf değildir.

Nitekim Nietzsche'nin perspektivizmi, feminist kuramcılar için umut verici bir epistemolojik model sunar. Ancak Nietzsche'nin perspektivizmini benimsemenin yarattığı politik

maliyetler konusunda net olalım biz; bu yeniden yapılandırılmış nesnellik kavramını kabul edip radikal biçimde yerleşiklik kazanmış bakış açılarının bir birleşimini aradığımız takdirde, demek ki dünyaya imtiyazlı kılınmış, epistemik bakımdan saf bir Tanrısal gözün bakış açısından bakma arayışını terk etmemiz gerekir. Belirli bakış açıları uğruna kendi kültürel, soykütüksel yahut politik tercihlerimizi inkâr etmemize gerek yok, fakat bu tercihleri somut bir politik gündem içerisine yerleştirmeye çalışırken dikkatli olmalıyız. Belirli bir bakış açısının sahip olduğu ayrıcalık, kendi içsel tutarlılığından ya da gerçek dünyaya imtiyazlı biçimde erişmesinden değil, bütünüyle açığa vurduğu politik gündem içerisindeki konumundan doğacaktır.

Pek çok feminist kuramcı, politik projelerinin ve gündemlerinin temelini oluşturan bilgi teorisini eklemlemek adına ödünç aldıkları Nietzsche'nin "perspektivizm"ine olan borçlarını yakın zamanda kabul etmiştir. Potansiyel bakımdan kötü niyetli bir düşmanla geçici olarak ateşkes ilan eden bu kuramcılar, geleneksel epistemolojik Nesnellik idealini reddetme hususunda Nietzsche'ye katılırlar. Feminist kuramcılar, Nesnellik arayışının bedensiz, perspektif-aşırı, ataerkil bir tasavvur noktasına razı gelmelerini faillere şart koştuğunu uzun zamandır ileri sürmektedir –Donna Haraway'ın "Tanrı hilesi"²⁷ adını verdiği asılsız bir hamle. Susan Bordo'nun da ileri sürdüğü gibi, bu "hiçbir yerden bakış", "her yerden bakış"ın ayrıcalığını ve saygınlığını elinde bulundurur ve dünyaya ilişkin bilgileri apaçık ve kaçınılmaz bir biçimde yerleşik kılınmış olan bu faillerin deneyimlerini etkin bir biçimde değer-

Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (London: Free Association Books, 1991), s. 189.

sizleştirir.²⁸ Dolayısıyla bu kuramcılar, çıkardan arındırılmış, bağımsız Nesnellik idealinin kadınların, bilhassa da esmer kadınların yerleşiklik kazanmış bilgilerinin dışlanması pahasına gerçekleştirilmeye çalışıldığı sonucuna ulaşırlar. Neticede geleneksel (ataerkil) epistemoloji, ancak bir nesnellik simulakrumu sunar, zira çıkardan arındırılmış tarafsızlığa yaptığı vurgu, tam da radikal olarak yerleşiklik kazanmış bir bakış açısını tanımlayan tarafgirliği hesaptan dışıyordu.

Gelgelelim bazı feminist kuramcılar, felsefi araştırmanın amacı olarak nesnel bakımdan geçerli bilgi *nosyon*undan feragat etme hususunda anlaşılacağı üzere gnlszdrler yine de. Sandra Harding'e göre, bu türden bazı eleştirel kıstaslar, bizzat feminist epistemoloji projesi açısından oldukça önemlidir:

Bilginin hangi yoldan retilidiğine ya da üretilebileceğine ilişkin bir teoriden neşet etmeyen bir bilgi teorisinin ya da bilgiye hangi yoldan ulaşılacağına ilişkin reçeteler sunmayan bir bilgi teorisinin ne gibi bir anlamı olabilir ki?²⁹

Yeniden yapılandırılmış bir nesnellik kavramı, kuramcılarının örneğin bir bilimsel teorisinin diğerlerinden daha iyi, daha tam ya da daha umut verici olduğunu iddia edebilecekleri bir kıstas sağlar. Bu bağlamda, feminist epistemolojinin amaçlarından birinin, feminist kuramcılar en ölümcül kavramlara boyunca eğmeden eleştirel bilim teşebbüsünü devam ettirebilsinler

²⁸ Susan Bordo, "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism," in *Feminism/ Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1990), s. 133–156.

²⁹ Sandra Harding, "Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity?'," in *Feminist Epistemologies*, ed. Linda Alcoff and Elizabeth Potter (New York: Routledge, 1993), s. 72.

diye, nesnellik kavramının yeniden oluşturulması olduğunu düşünebiliriz.

Nietzsche'nin perspektivizminin mirası, en yaşamsal biçimde birkaç radikal feminist kuramcının deneysel epistemolojileri içerisinde muhafaza edilmiştir belki de. Mesela Nietzsche'yi takip eden Donna Haraway, bir perspektifin nesnelliğinin kendi *kısmiliğinin* bir fonksiyonu olduğunu ileri sürer:

Düster basittir: nesnel bir tasavvuru ancak kısmi bir perspektif temin edebilir... Feminist nesnellik, özne ile nesnenin birbirinden ayrılması ya da aşkınlığıyla ilgili değil, yerleşik bilgi ve sınırlanmış konumla ilgilidir. Bu bakımdan, neyi nasıl öğreneceğimizden sorumlu olmaya başlayabiliriz.³⁰

Haraway'ın takdirini kazanan tarafgirliğe, öznelerin dünyadan çıkardan arındırılmış biçimde kopması aracılığıyla değil, daha çok öznelerin dünyadaki radikal konumu aracılığıyla ulaşılır. Bu yüzden, Haraway'ın ileri sürdüğü feminist nesnelliğin yeniden kavramsallaştırması, içerisinde yaşadığımız dünyaya kıyasla bilmeye çalıştığımız dünyanın daha köklü bir biçimde yeniden kavramsallaştırılmasından geçer.

Epistemik bakımdan el değmemiş, esas itibarıyla saf bir bakış açısı arayışını terk ettiği için, Haraway'ın feminizminin alamet-i farikası, büyük ölçüde postmodern olan bir duyarlılık taşır. Aslına bakılırsa denemesinin temel amacı, birtakım politik mücadelelere önyak olabilecekleri bozulmamış, kökensel bir bakış açısına duydukları gereksinimden vazgeçirmektir:

Feminizm bünyesindeki bilimsellik problemi, yerleşiklik kazanmış rasyonellik olarak nesnellik ile ilgilidir. Nesnelliğin su-

³⁰ Haraway, s. 190.

retleri kaçışın ya da sınırları aşmanın, yani yukarıdan bir bakışın ürünü değildir, daha çok kısmi bakış açılarının ve duraksayan seslerin, süregiden sonlu bir cisimleşmenin, sınırlar ve ilişkiler içerisinde yaşamanın araçlarına, bir başka deyişle herhangi bir yerden neşet eden bakış açılarına ilişkin bir tahayyül vaat eden kolektif bir özne konumuna dâhil edilmesidir.³¹

Böylelikle tarafgirlik nesnelliğin yegâne belirleyicisi olarak görünür ki nesnellik ile dışlama, baskı veya mağduriyet konumlarının yansıttığı bakış açıları arasında doğruluğu kanıtlanabilir epistemik bir ilişki mevzubahis değildir:

Akışkan konumlanışa ve ihtiraslı tarafsızlığa gösterilen sadakat, dikkatlice görebilmek adına boyun eğdirilenlerin bakış açısına uygun olan görme stratejileri olarak saf “kimlik” siyasetlerinin ve epistemolojilerinin olanaksızlığına bağlıdır.³²

Postmodern feministler dışlanmış, boyun eğdirilmiş kadınların bakış açılarını bunlar epistemik bakımdan el değmemiş oldukları için değil, daha çok “dünyanın daha elverişli, daha sürdürülebilir, daha nesnel ve daha dönüştürücü bir izahını vaat ediyor göründükleri”³³ için tercih ederler.

Şüphesiz bu tercih doğası gereği politiktir ve Haraway hiç de epistemik saflığa ya da kökensel bir bozulmamışlığa ulaşmak için çabalıyormuş gibi rol yapmaz. Haraway’e göre, her türlü epistemolojik imtiyaz, mecburen politik (yani yerleşiklik kazanmış) bir tercihi ima eder. Haraway’in postmodern yönelimi, siyaset ile epistemoloji arasında çizilen alışlagelmiş sınırları ortadan kaldırır ve böylelikle epistemik saflık idealini

³¹ a.g.e., s. 196.

a.g.e., s. 192.

³³ a.g.e., s. 191.

boşa çıkarır. Feminist kuramcılarinkiler de dâhil olmak üzere, bütün bakış açıları kısmidir, tüm bakış açıları yerleşiklik kazanmıştır. Haraway'ın postmodern feminizm için tayin ettiği politik gündemde *bizzat* konumlandırılmış haliyle yerleşik bilgiye *ilişkin* iddialarını kabul etmemiz, kendi postmodern feminist projesi açısından mutlak manada can alıcıdır. Haliyle feminist kuramcıların kendi epistemik iddialarının kendi kendine göndermede bulunan içerimlerini kabul etmesi ve bunlara uyum sağlaması gerekir.

Demek ki postmodern feminizmin siyasi gündemi, (kimi) tabi kılınmış bakış açılarına politik bir öncelik ya da üstünlük tanıyordur. Örneğin Haraway, boyun eğdirilmişlere ait bazı bakış açılarının, bilhassa uzun zamandır görmezden gelinip dışlandıkları için düpedüz çok daha açıklayıcı olduğuna inanır. Ataerki kendi (yerleşiklik kazanmış) bilgi iddiaları için meşru-olmayan bir epistemik ayrıcalık talep ediyorken, politik ve psikolojik mekanizmaların diğerlerinin radikal biçimde konumlandırılmış bilgilerini göz ardı etmesi üzerinden anlaşılmaya başlanması özellikle faydalı olabilir:

Boyun eğdirilmiş olanların bakış açıları... (her şeyi kapsamlı bir biçimde gördüğü iddiasında bulunurken hiçbir yerde mevcut olmamanın yordamları olarak) bastırma, unutturma ve gözden kaybetme edimleri vasıtasıyla gerçekleştirilen inkâr etme biçimlerine karşı anlayışlıdır. Boyun eğdirilmiş olanların tanrı hilesiyle ve onun bütün o göz kamaştırıcı -ve dolayısıyla körleştiren- izahlarını keşfetmek açısından makul bir şansları var ellerinde.³⁴

Fakat boyun eğdirilmişlere ait olan bu bakış açıları, feminist kuramcılara kendi kendilerine inşa ettikleri politik gündem-

³⁴ a.g.y

den bağımsız olarak epistemolojik bakımdan imtiyazlı bir dünya görüşü sunmaz. Haraway, Nietzsche'nin "köle" tipi psikolojik profilinin yeniden görünür olan öğelerine karşı şu uyarıda bulunur:

Kendi konumlarından hareketle idrak ettiklerini öne sürerlerken, daha az güçlü olanın bakış açısını romantikleştirme ve/ya da temellük etme gibi ciddi bir tehlike ortaya çıkar. "Biz" "doğal olarak" boyun eğdirilmişlere ait bilgilerin o devasa yeraltı arazisinde ikamet etsek bile, aşağıdan görmek ne kolay öğrenilir, ne de sorunsuz bir şeydir. Boyun eğdirilenlere ait konumlar, eleştirel yeniden inceleme, kod çözümü, yapısöküme uğratma ve yorumlamadan; başka deyişle, eleştirel sorgulamanın hem göstergebilimsel, hem de yorumbilgisel kiplerinden muaf değildir. Boyun eğdirilenlere ait konumlar, "el değmemiş" konumlar değildir.³⁵

Boyun eğdirilenlere ait bir bakış açısı, bir gaddarın işe koştuğu yordamlara yepyeni bir ışık tutabilir, fakat gaddarın bakış açısını hiçbir suretle gereksiz ya da yersiz kılmaz. Her iki bakış açısı da birbirini tam olarak bünyesinde taşımadığından, bir araya getirilmeleri iki tarafı (veya bir üçüncü tarafı) da daha nesnel bir dünya kavrayışına yaklaştıracaktır. Eğer bazı feministlerin bu bir araya getirme projesini geri çevirmeye ya da seçici bir biçimde benimsemeye dair politik gerekçeleri varsa, şu durumda kendi politik gündemlerini başka türlü elde edebilecekleri daha kapsamlı bir nesnellik pahasına muhafaza etmeleri gerekir.

Bu Nietzscheci araştırma hattını takip eden Bat-Ami Bar On, "egemenliğin" tek, statik bir merkezden yayıldığı şeklin-

³⁵ a.g.y.

deki kavrayışın içerdiği tehlikeleri gün yüzüne çıkarır.³⁶ Nietzsche'nin "perspektivizmi"nin temel içgörülerini belirgin politik kavramlara tercüme etme girişiminde bulunan Bar On, gelişmiş endüstriyel kapitalizmdeki karmaşık toplumlarda, neredeyse tüm failerin aynı anda bazılarıyla "egemenlik" ve diğerleriyle "kölelik" ilişkisi içinde bulunduklarına dikkat çeker. Geleneksel epistemologların tercih ettiği "tek-merkezli" iktidar teorisine bir alternatif olarak Bar On, "çoklu merkezler arasındaki iktidar dağılımının teorize edilmesini" önermektedir.³⁷ Bell Hooks da, benzer bir Nietzscheci kavrayışla, "marjinalliğin" romantize edilmesinin aslında işe yarar bir "direniş mekânı"ndaki baskılanmış faileri bulundukları yerden mahrum edebileceği uyarısında bulunur.³⁸ Burada Hooks, belirli koşullar altında baskı formlarının doğurabileceği potansiyel bakımdan onarıcı güçleri zamanından önce hesaptan düşmelerini gerektiğini feminist kuramcılara hatırlatırken Nietzsche'nin izinden gidiyordur.

Haraway, bazı feministlerin politik mücadelelerine rehberlik etmeyi sürdüren bir "hayal"ın distopik yan ürünlerini açığa çıkararak, Nietzsche'nin bıraktığı epistemik mirasın siyasi temellükünü tamamen erdirir:

Feminist bakış açılarının değişmeyen tarafgirliğinin, politik örgütlenme ve katılım formlarına ilişkin beklentilerimiz üzerinde birtakım sonuçları vardır. İyi iş görmek için bütünselliğe ihtiyacımız yok bizim. Ortak bir feminist dil hayali, tam anlamıyla

³⁶ Bat-Ami Bar On, "Marginality and Epistemic Privilege," in *Feminist Epistemologies*, ed. L. Alcoff and E. Potter (New York: Routledge, 1993), s. 83–100.

³⁷ a.g.e., s. 94.

³⁸ Bell Hooks, "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness," in *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston, MA: South End Press, 1990), s. 150–151.

hakiki bir dil, deneyimin eksiksiz biçimde adlandırılmasına sadık bütün hayaller gibi, bütünleştirici ve emperyalist bir hayaldir.³⁹

Bu temel “el değmemişlik” hayali, yalnızca epistemik olarak iflas etmekle kalmaz, aynı zamanda politik olarak da bir felakettir, çünkü feminist siyasete yerine getirilmesi mümkün olmayan meşrulaştırma koşulları dayatır. Haraway’ın bu “hayalin” maskesini düşürüp ifşa etmeye dönük mücadelesi, feministleri epistemik kıstaslara başvurarak politik bir gündemi temellendirme ya da meşrulaştırmaya dönük her türlü maddi sorumluluğun yükünden etkin bir biçimde kurtarır. Hem epistemolojiyi, hem de siyaseti ciddi girişimler olarak görür Haraway, fakat siyasetin meşrulaştırıcı ve harekete geçirici gücünü epistemolojiden talep etmesini şart koşmaz -bilhassa epistemoloji o tanıdık ataerkil biçiminin herhangi bir kalıntısını elinde tutuyorsa. Herhangi bir postmodern feminist gündemin sahip olduğu “imtiyaz”, tam anlamıyla politik olmalıdır ve olacaktır da; bundan başka bir epistemik imtiyaza duyulan arzu ya da gereksinim, feminist politik faaliyeti yalnızca hüsrana uğratır.

Temel “el değmemişlik” hayalinin panzehiri olarak Haraway, feministleri şu kökensel, epistemik olarak saf bakış açısına duyulan ihtiyaçtan kurtarmak amacıyla tasarlanmış birtakım imgesel egzersizler önerir. Haraway postmodern feministlere uygun kolaylaştırıcı bir anlatı olarak, geç moderniteyi karakterize eden çözümsüz gerilimleri ve ikilikleri harekete geçiren pek çok parçadan oluşan, melez bir yaratık olan siborg mitini öne sürer.⁴⁰ Masumiyetin, kökenin ve kurtuluşun yanı sıra geçmişin de telafi edilemez biçimde kaybolduğu,

³⁹ Haraway, s. 173.

⁴⁰ Haraway, bölüm 8, “A Cyborg Manifesto”

bütünüyle ileriye dönük failliğin ve tarih-dışı bir mutantın somutlaşmasını temsil eder siborg. Şayet feministler yürüttükleri politik faaliyetlerde kendilerini siborglar olarak tahayyül edebilirlerse -ki gerçekte kadınlar her zaman öyle tahayyül etmiştir- o vakit belki de politik pratiklerine musallat olmayı sürdüren *das Weib an sich*'in o hareketsiz kılan hayaletini def edebilirler.

Haraway burada da Nietzsche'nin izinden gidiyordur. Siborgun prototipi, geç modernitenin o eksiksiz mikro politik faili olan Zerdüşt'ten başkası değildir. Gerçek şu ki Zerdüşt'ün *Bildungsgang*'ını kolayca bir siborg mitine benzer şekilde yorumlayabiliriz: Kendi alacakaranlık yazgısı tarafından ne saygı duyabileceği, ne de görmezden gelebileceği yıkılmakta olan putlara beslediği inanca emanet edilmiş, ölü bir Tanrının gölgesinde hareket eden Zerdüşt, o romantik geri dönüş ve kurtuluş hayallerini bir şekilde etkisiz hale getirmek zorundadır. Nihayetinde Zerdüşt, kendisine baskı yapan şeyi -yazgısını ve mukadderatını- stratejik avantajına dönüştürerek "olduğu şey haline geliyordu" O kaçınılmaz bir biçimde hem özgür bir ruhtur, hem de çileci bir aziz; "yüksek insanlar"dan (Z IV: 2-9) oluşan bir mikro topluluk kurmak amacıyla, bu çifte mirasın her iki kısmını da hayata geçirir. Bu topluluk istikrarsız ve kısa ömürlüdür; teorik gerekçelerden, kurumsal desteklerden ve kurucu mitlerden bütünüyle yoksundur. Yüksek insanlardan meydana gelen bu topluluk, yalnızca ileriye dönük bir yönelime sahiptir; Avrupa nihilizminin hayatta kalmasını engellemenin ötesinde, bu topluluğun hiçbir yasası, hiçbir geleneği, hiçbir âdeti, hiçbir tarihi ve hiçbir amacı yoktur.

Zerdüşt bu topluluğu, başlangıçta "Eşek Festivali" (Z IV: 17-18) biçimindeki asgari bir mikro politik altyapı ile takviye ederek inşa eder, fakat sonuçta ondan geri adım atar. Kendisine intikal eden çifte mirasın yaşamını hem canlandırdığını,

hem de yok ettiğini fark etmeye başlar. Zerdüş bu mikro topluluğu putların alacakaranlığa girdiği bir evrede kutsamasına karşın, yeni yoldaşlarının kurtarıcı umutlarını kendisine yattırmaya da teşvik etmiştir. Yüksek insanları gizlice köleleştirdiğini ve ölü Tanrının -uğruna “dünyada yaşamaya değer” biri haline gelmek (Z IV: 19)- makamını gasp ettiğini hisseden Zerdüş, onları sürgüne gönderir ve kurduğu mikro topluluğu dağıtır.

Zerdüş’ün kapalı bir sistemi akla getiren döngüsel tasvirlerle tertiplenmiş son bölümü, siborgun bütünüyle ileriye dönük failliğini yansıtmaktadır. Korunaklı yalnızlığında vesveseye kapılan, fakat daha önceki politik girişimlerini mahkûm eden hastalığın nüksetmesi ihtimalinin yola getirdiği Zerdüş, yine de tan kızılığını selamlamak için ayağa kalkar. Nihai başarıya ulaşma ümidinden yoksun olan ve yalnızca geç modernitenin çöküşünden sağ salim kurtulma iradesiyle donatılmış olan Zerdüş, tekrar mağarasından dışarı çıkıyor ve bir kez daha aynı ölçüde kısa ömürlü bir siborg topluluğu kuruyordur.

Nietzsche ve Foucault

Nietzsche’nin geç moderniteyle giriştiği politik yüzleşmenin mirası, Michel Foucault’nun (1926-1984) yapıtında en canlı şekilde varlığını sürdürür. Foucault, Nietzsche’nin çelişkiler ve kargaşayla dolu parçalanıp gitmekte olan bir çağ olarak geç moderniteye ilişkin genel teşhisini büyük ölçüde kabul eder ve geç modernitede faillerin ulaşabildiği politik imkânların ve seçeneklerin benzer bir dökümüne ulaşır. Her ne kadar Nietzsche’nin modernite eleştirisini yansıtan biyolojik kavrayışlara ve kategorilere karşı direnç gösterse bile, Foucault yine de eleştiri projesinin ancak filozofların araştırmaya niyetlendikle-

ri kültürel problemlerdeki suç ortaklıklarını ve katılımlarını kabul etmeleri durumunda sürdürülebileceğini öne sürer. Foucault, putların alacakaranlığı çağında felsefi soruşturmayı gölgeleyen müphemliğe ve olumsuzluğa yanıt olarak, Nietzsche'nin deneye dayalı yöntemlerini benimser ve bunları yöneldiği eşsiz araştırma alanlarına uyarlar.

Arkeoloji

Foucault, belki de en çok *arkeoloji* adını verdiği ve geç moderniteye özgü epistemik koşulları keşfetmek amacıyla geliştirdiği deneysel yöntemle bilinir. Arkeolojinin temel amacı, çift yönlüdür: 1) Bir bilimler ve disiplinler kümesinin bir ucundan diğer ucuna uzanan tarihsel epistemik yakınsama dönemlerini belirlemek ve 2) söylemsel bilim pratikleri içerisindeki epistemik tutarlılığın dönüşümünü ve nihai parçalanmasını haritalandırmak. Dolayısıyla Foucault, arkeolojik araştırmaları aracılığıyla bir söylemsel yakınsama dönemini yöneten epistemik ilkeleri ortaya çıkarmaya niyetlenir. Tek bir tarihsel dönemde iş başında olan çeşitli söylemsel pratiklerin epistemik tutarlılığına işaret etmek için *episteme* terimi kullanır Foucault. Bir episteme içerisinde kümelenen bilimlerin ve disiplinlerin hepsi, müşterek bir epistemik çerçeveyi ve uzmanlaşmış bir söz dağarcığını paylaşırlar; sonuç olarak bunlar hakikatin, bilginin, doğrulamanın ve kesinliğin temel koşulları ve kriterleri hakkında genel bir fikir birliği sergilerler.

Arkeoloğun araştırdığı temel mesele, beşeri bilimlere hükmeden söylemdir. Foucault "söylem" ile yalnızca bilimsel disiplinlerin müşterek, olağan dilini değil, ama aynı zamanda bu dilin biçimi ile içeriğini belirleyen temel yapıları ve pratikleri de kasteder. Demek ki beşeri bilimlerin söylemi, bilimsel otoritelerin konuştuğu uzmanlaşmış dil kadar, bilimsel bilginin üretilmesi ve dağıtılması sürecinde neyin, kim tarafından

söylenebileceğini belirleyen dil-dışı koşulları bünyesinde taşır. Arkeoloji başlıca failliği bilimsel araştırma yürüttüğü iddiasında olan uzmanlara değil, bizzat söylemin içerisinde “gömülü” bulunan “anonim pratikler alanına” tahsis eder. Böylelikle söylem, hem kendi “temsili” uzmanlarını, hem de özenle yaydıkları bilgiyi üretiyordur. Farkında olmadan dâhil oldukları söylemsel pratiklerin gizli kapaklı menfaatlerine gayri-iradi biçimde hizmet eden öznelere “nesnel”, bilimsel araştırma vasıtasıyla keşfettiklerini iddia ettikleri bilginin üretimine ve yayılmasına katkıda bulunurlar.

Nietzsche gibi, modernitenin ilerlemiş çürümesine felsefi araştırma adına keşfedilmemiş bir alan olarak muamele eden Foucault, kendi tarihsel durumunun benzersiz koşullarından istifade etmeye çalışır. Bilginin bir arkeolojisi ancak episteme çözülüp gitmeye başladığı zaman, yani kümelenmiş bilimlerin ve disiplinler paylaştıkları ortak epistemik çerçevenin yapısının ve sınırlarının ayırdına vardığı zaman mümkündür. Gerçekten de söylemsel pratikler, epistemik projelerini tanımlayan artan başarısızlıkların kanıtladığı gibi, arkeolog için ancak içsel istikrarsızlıklarını dışavurdıkları zaman görünür olurlar. Bir episteme dağılıp gittikçe, o epistemenin kendine özgü koşullarının ve bilgiye dair kıstaslarının oluşturduğu takım-yıldızı, hem arkeolog için apaçık bir hal alır, hem de epistemik bakımdan iflas eder.

Foucault’nun arkeolojik yönteminin temsili bir uygulaması, *The Order of Things*’de (Kelimeler ve Şeyler) bulunmaktadır.⁴¹ *The Order of Things*’de Foucault, öncelikle Klasik Çağ epistememesinin parçalanmaya başladığı on sekizinci yüzyılın sonunda meydana gelen “derin kargaşayı” belgelemekle ilgi-

Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House/Vintage Books, 1973).

leniyordur.⁴² Klasik epistemeyi birleştirmeye yarayan temsil projesi, temsil edimini ve faili haklı çıkarmakta başarısızlığa uğradığını kanıtlamıştı. Beşeri bilimlerde yürütülen araştırmanın sözde odak noktası olan “insan”, temsil çerçevesinden paçayı kurtarmıştı. Temsil projesinin uğradığı sistemik başarısızlığa ve buna tekabül eden epistemenin dağılıp gitmesi hadisesine rağmen, “insan” gene de on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca bilimsel araştırmanın (hatalı) nesnesi olmayı sürdürdü. İnsan Çağı, diye ileri sürüyordur Foucault, bilimsel bilginin koşullarını bizzat insanın sonluluğundan türetmeyi amaçlayan bir dizi marifetli (ama başarısız) proje tarafından tanımlanır. Açıkça ilan edilmiş bilimsel meselelerin dağılıp gidişini yansıtan beşeri bilimler, doğup gelişmelerine öncülük eden bir epistemik yakınsamanın yokluğunda iş görüyorlardır artık. Beşeri bilimler kendilerine uygun araştırma nesnelerinin boşalttığı alanda yeni kuramlar ve önermeler inşa etmek için çırpınıp durduğundan, şimdi sorgulanmakta olan tam da hakikatin ve bilginin olanaklılığıdır.

İnsanın ortadan kalkmasına yazıklanmak ya da yeniden beşeri bilimlerin epistemik tutarlılığını inşa etmek yerine, Foucault “insan”ın geri alınamaz parçalanışını bilimsel araştırmaya uygun yeni istikametler tayin eden bir yasa koyucu olarak takdim eder. *The Order of Things*’de insanın sonluluğu beşeri bilimlerin epistemik muammalarını çözüme bağlayabilecek yepyeni bir kesinlik olarak değil, daha çok içerisinde verimli deneysel düşüncenin varlığa gelebileceği, kendi başına yepy-

Benim *The Order Of Things* hakkındaki yorumum, Charles Scott’un şurada ileri sürdüğü ilgi uyandıran yoruma çok şey borçludur, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), Bölüm. 3, kısım 3-4.

ni bir olanaklılık olarak sunulur.⁴³ Tıpkı Nietzsche gibi Foucault'nun araştırmaları da, modernitenin başarısızlıkları içerisinde korunaklı biçimde duran, kaynağı bilinmeyen ve beklenmedik başarıları tasvir etmeyi amaçlar. Epistemenin dağılıp gitmesi, şimdiye dek ihmal edilmiş olan etik ve politik imkânları pekâlâ aydınlatılabilir.

Özneleştirme

Foucault kendi arkeolojilerini yalnızca betimleyici sonuçlar verecekleri şekilde tasarlamıştı. Bu sonuçlardan hareketle, oluşturulan episteme ya da söyleme ilişkin ne eleştirel bir değerlendirme elde etmeyi umuyordu, ne de böyle bir iddiası vardı. Arkeoloji araştırmak istediği söylemsel pratiklerden eleştirel bir mesafe almasına imkân verse de, kendisini ilgilendiren somut toplumsal meseleleri ele almasına olanak tanııyordu. Nitekim Foucault'nun politik düşüncesindeki en kayda değer gelişme, 1960'ların sonlarında, başlıca odağını söylemsel pratiklerden bu pratikleri muhafaza edip yansıtan iktidar ilişkilerine kaydırıldığı zaman meydana gelmişti.

İnsanlar, söylemsel pratiklere gayri-iradi katılımları nedeniyle, belirli iktidar rejimlerine hizmet etmeleri amacıyla benzersiz biçimde etkili ve etkisiz kılınan belirli özne tiplerine dönüştürülürler.⁴⁴ İktidarın ayırt edici niteliği, karmaşık bir söylemsel pratikler ağı içerisindeki “sonsuz yer değiştirme” kapasitesinde yatar. Bütün söylemler, karmaşık ve gizli kapak-

“İnsanın ölümü”nden doğan üretken ahlaki içerimlerin teferruatlı bir incelenmesi için bkz. Scott, s. 79-93.

⁴⁴ Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*'da (trans. Alan Sheridan, New York: Random House/Vintage Books, 1979) [Hapishanenin Doğuşu], hapishanenin farkında olmadan belirli özne türlerini üretmede ve bilgi ile iktidar akışlarını denetleme süreçlerinde yerine getirdiği rolü belgeler. Özellikle Foucault'nun işkence izahına bakınız, s. 32-69.

lı yollarla olsalar da, nihayetinde iktidar ile ilgilidirler. Ama iktidar ancak kısmen gizli kalabildiği için, kendisini her zaman başka bir şeye ilişkin bir söylem içine saklıyordur. İktidar kendi tezahürlerinde hem her yerde hazır ve nazırdır, hem de kılcal damar gibidir ve mevcudiyetini yalnızca daha merkezi etkinliklerinden bir sapma olarak duyurur.

Foucault arkeolojik keşiflerine eleştirel, politik bir boyut katmak amacıyla, bile isteye Nietzsche'den ödünç aldığı, "soykütük" olarak bilinen tarihsel bir araştırma yöntemi geliştirmişti. Soykütüksel yöntem, Foucault'nun yalnızca gizli kapaklı iktidar ilişkilerini araştırmasını değil, aynı zamanda somut toplumsal ilişkilerin bir eleştirisini sunmasını da mümkün kılmıştı. Arkeolojik yöntemi hiçbir zaman terk etmemiş olsa da, en nihayetinde iktidarın tahakküme meyleden konsolide hareketine işaret eden incelikli dönüşümleri açığa çıkarmak amacıyla soykütüğe bel bağlamaya başlamıştı.

Otorite konumundaki söylemsel pratiklerin tarihsel kökenlerinin izini süren Foucaultcu soykütük araştırmacısı, bilgi ile iktidar arasındaki değişken ilişkileri bu pratiklerin tarihsel dönüşümü içinden haritalandırabilir. Soykütük araştırmacısı, stratejik olarak ikamet ettiği toplumsal ve politik ilişkiler içerisinde kendisini düzenleyen ve yeniden yapılandıran, söylemsel pratikler ile kurumları sessiz sedasız dönüştüren iktidarı ancak bir anlığına görebilir. Foucault delilik, suçluluk ve cinsel sapkınlığın kurumsallaşmış tanımlarından sorumlu olanlar da dâhil, söylemsel pratiklerin dışlayıcı gücünü araştırmakla özel olarak ilgilenmiştir.

Foucault'nun daha sonradan yüzünü etiğe dönmesi, soykütüksel yönteminin gelişimsel bir uzantısından ibarettir.⁴⁵

Foucault'nun bilimsel etkinliği "dönemselleştirmesi"ne dair sunduğum açıklamada, Alan Schrift'in şu kusursuz tartışmasından istifade ediyorum,

Etİğe yaptığı katkı, ne yeni bir ahlak kuramının ifade edilmesini, ne de geç moderniteye hâkim olan özgül “benlik teknikleri” karşısında alternatif bir tekniğin savunulmasını gerektiriyordu. Bilakis Foucault, belirli “yumuşak başlı” öznelere hangi koşullar altında şekillendirildiği soruşturmak ve bu öznelere hizmet ettiği gizli saklı iktidar çıkarlarını gün yüzüne çıkarmakla meşguldü. Sonuç olarak Foucault, etiği konu edinen araştırmalarını *özneleştirme* adını verdiği sürecin merkezine konumlandırdı ki bu sayede insanlar kademeli bir biçimde eşsiz güçlerle ve sınırlamalarla donatılmış öznelere dönüştürölür. Bilhassa son yazılarında, türlerin bakımına ve tikel insanların sağlığına özen gösterme bahanesine sığınan modern toplumların kaynaklarını örgütleyen “bio-iktidar”ın yürürlüğe koyduğu özneleştirme teknikleri kendisini bilhassa ilgilendiriyordu.⁴⁶

Foucault, etiği konu edinen son denemelerinde, özneye uygun nedensel bir etkinlik ve mütevazı bir faillik alanı oluşturmaya başlamıştı. Modern cinsel özneye ilişkin Foucaultcu soykütükler, özneleştirme sürecinin sıkı sıkıya zorlayıcı ve sakatlayıcı olmadığını gün ışığına çıkarmıştı. Keza iktidar ilişkileri, malları ve bilgileri dağıtan, sınırlı arzuları tatmin eden, kaynakları yöneten ve toplumsal ahengin maddi koşullarını güvence altına alanlar da dâhil, kendilerini üretken söylemsel pratiklerde ortaya koyarlar. Modern öznelere bir dizi normalleştirici disiplin aracılığıyla uysallaştırılır, ama aynı zamanda donatıldıkları üretken güçleri tahakküm uygulama

Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Modernity (New York: Routledge, 1995), s. 34–58.

⁴⁶ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Random House/Vintage Books, 1990), Bölüm. 5: “Right of Death and Power Over Life.”

tehdidinde bulunan iktidar rejimlerinin aleyhine döndürebilirler de.

Demek ki Foucault'nun etik incelemeleri, iktidar rejimlerinin ancak insanlar sınırlı bir kendi kendine yasa koyma kapasitesine sahip üretken özneler haline getirildiği takdirde kendi amaçlarını gerçekleştirebileceğini ortaya çıkarmıştı. Foucault'nun daha sonraki soykütük incelemelerinde tarif edilen özneler, salt gizli kapaklı söylemsel pratiklerin kasıtsız ürünleri değillerdir, çünkü en ihtiraslı ve yekpare rejimler içinde bütünselleşmiş iktidara karşı direnme becerisine sahiptirler. İktidarın dönüşüm mekanizmaları içerisindeki hareketliliğini ifşa etmek, onu bir süreliğine daha az etkili ve daha az tehlikeli bir duruma getirmektir. İktidar ne ortadan kaldırılabilir, ne de denetim altına alınabilir, fakat tahakküme dönük amansız eğilimi çoğu zaman yerel rejimler içerisinde etkisiz kılınabilir.

Bir Direniş Siyasetine Doğru

Foucault, kariyerinin sonunda "etik" ile ilgilendiği dönemde, Nietzsche'nin keşfedilmemiş faillik konfigürasyonlarıyla ilgili denemesine merak salmıştır. Her ne kadar Foucault bio-iktidarın hâkim konumdaki rejimlerinde tahakküme yönelik gizli saklı bir itki saptamış olsa da, aynı zamanda modern öznenin oluşumunda oynadıkları üretken ve güçlendirici rolleri de kabul ediyordu. Kariyerinin sonunda, tehlikeli özneleştirme tekniklerine karşı öznelerin kendilerini oluşturabilecekleri koşulları ana hatlarıyla belirterek öznenin failliğini kısmen iyileştirmeye çalışmıştı. Belirli koşullar altında modern özne-

ler, iktidarın belirli yapılar ve yerel rejimler dâhilinde bütünleştirilmesine karşı direniş gösterirler veya gösterebilirler.⁴⁷

Nitekim Foucault'nun "etik" döneminde kaleme aldığı denemeleri, Nietzsche'nin ana hatlarını çizdiği deneysel direniş politikasına ziyadesiyle benziyordur. Bilhassa da *The History of Sexuality*'de (Cinselliğin Tarihi) gerçekleştirdiği araştırmalarda, Nietzsche'nin (kimisi) modern öznelerin çileci disiplinleri kendi avantajlarına çevirebileceği şeklindeki "olumlayıcı" tezini ciddi ciddi sahiplenir Foucault. Özneleştirme teknikleri hem baskıcıdır, hem de özneleri tahakküme karşı gösterdikleri direnişte işe koşabilecekleri yetilerle donattığından her zaman güçlendiricidir. Niyet edilmemiş bir yan ürün olarak öznenin oluşumunun potansiyel bakımdan üretken olan güçlerden ibaret bir geri besleme döngüsü yarattığını kabul eden Foucault, modern öznelerin erişimine açık sıranmamış faillik biçimlerinin deneysel yönden araştırılmasına işaret eder.⁴⁸ Dolayısıyla Foucault'nun belli bio-iktidar rejimleri içerisinde iktidarın topyekûn konsolidasyonu anlamına gelen tahakküme direnme çabaları, Nietzsche'nin "hiçlik istenci"nin ortaya çıkışını saptırmaya dönük girişimlerine benzer şekilde ortaya çıkıyordur. Her iki filozof için de, politik direnişin nihai amacı, günün birinde kendi geleceğini güvence altına alabilsin diye, insani öznenin aralıksız gelişimini garanti altına almaktır.

Nietzsche'den farklı olarak Foucault, politik yasa koyucunun himayesini reddetmişti. Aydınlatmaya çalıştığı iktidar rejimleriyle yaptığı suç ortaklıklarına karşı ihtiyatlı davranan Foucault, iktidar konsolidasyonun tahakküm yapılarına dö-

Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*, trans. Robert Hurley (New York: Random House/Vintage Books, 1988).

⁴⁸ Foucault'nun "iktidar ile direniş arasında ihlal edici üçüncü yolu"nun etkileyici bir yeniden inşası için bkz. Jon Simons, *Foucault & the Political* (London: Routledge, 1994), Bölüm 7.

nüşmesine elverişli bölgeler olarak hizmet edebilecek alternatif ahlaki sistemler ya da “benlik teknikleri” önermeyi kabul etmemişti. Kendisini bilinçli olarak, bizlerin erişebilir olduğu özne oluşumlarının gerçekleştiği düzeni muhafaza eden tarihsel koşulların araştırılmasıyla sınırlandırmıştı. Burada Foucault, politik bir düşünür olarak Nietzsche’den bariz bir şekilde ayrılmıştır. Hıristiyan ahlakına karşı savaş ilan etmek adına o yıkıcı soykütük pratiklerini askıya alan Nietzsche’nin, Hıristiyan ahlaksallık söyleminde tezahür edenlere kıyasla potansiyel bakımdan daha tehlikeli olan iktidar rejimlerinin oluşumuna farkında olmadan katkıda bulunduğunu söyleyebilir Foucault. Bu bakımdan, kendisini “politik dama tahtasına”⁴⁹ konumlandırmayı ısrarla reddeden Foucault, keşfettiği yeni faillik konfigürasyonlarının araştırılmasına verebileceği zararlı etkiyi asgari düzeye indirmeyi amaçlıyordu. Yarattığı olumsuz etkilerin tesirini yok etme stratejisinin tam anlamıyla başarılı olduğu ya da olabileceği kuşkulu olsa da, dönüp Nietzsche’yi bulan yazgıdan kaçınma arzusu elbette idrak edilebilir.

Tıpkı Nietzsche gibi Foucault da, kendisi için tayin ettiği o ihtiraslı soykütük gündemini hiçbir zaman bütünüyle nihayete erdirmemiştir. Son dönem yazılarının yansıttığı o ihtiyatlı iyimserlik, kendisini takip eden soykütük araştırmacıları tarafından ele alınmıştır, ama Foucaultcu bir politik konumun eklemlenmesi, kimileri için devam etmekte olan bir proje olarak kalmayı sürdürüyor.⁵⁰

Michel Foucault, “Politics, Polemics, and Problematizations: an Interview,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), s. 383–386.

⁵⁰ Nietzsche’nin Foucaultcu mirasın merceğinden ele alınmasından doğan “demokratik duyarlılığın” kışkırtıcı bir savunması için bkz. William Connolly, “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault”, *Political Theory*, vol. 21, no. 3, s. 365–89.

Nietzsche'nin politik tahayyülü

Daniel W. Conway

Nietzsche'nin politik görüşleri yaşamı boyunca nasıl bir evrim geçirmiştir? Elinizdeki kitap, Nietzsche'nin ilk eserlerinden başlayıp *Zerdüş'te* ve sonrasına uzanan geniş bir düşünsel hat üzerinden Nietzsche'nin insanın kusursuzlaşmasına dönük inancı ile politik fikirleri arasındaki değişen ilişkiyi nefes kesici bir biçimde ortaya koyuyor.

Nietzsche'nin gençlik eserlerindeki büyük politik beklentilerinin giderek öznel alana sıkıştığını ve kişisel düzeyde ancak çok az kimsenin erişebileceği bir çileci etiğe bağlanmayı gerektirdiğini ileri sürüyor Conway. Ama bu etiğin Nietzsche'nin yazılarından hiçbir zaman silinmediğini de söylüyor.

Conway, Nietzsche'nin politik özelemlerinin tam merkezinde insanın mükemmelleştirilebilirliğine ilişkin büyük bir ideal olduğunu ileri sürüyor. Bu ideal, modernitenin alacakaranlığa gömüldüğü bir çağda, cılız da olsa Nietzsche'nin düşüncesindeki yerini korur. Üst-insan, sanatçı ve aziz gibi Nietzscheci figürler, hep bu idealin gerçekleşeceği somut koşulları tarif edebilmek amacıyla ileri sürülen figürlerdir.

Çağdaş felsefeye baktığımızda ise, Nietzsche'nin etkisinde kalan Foucault, Haraway, Habermas ve McIntyre gibi filozofların, ya Nietzscheci etikten yana ya da bu etiğin tam karşısında konumlandıklarını görüyoruz. Conway'ın kitabı Nietzscheci etiğin ve antropolojinin çağdaş bağlamda nasıl alımlandığına ilişkin dikkate değer içgörüler sunuyor.

Nietzsche'nin bütün yapıtlarını baştan sonra kateden elinizdeki kitabın, siyaset felsefesi ve etik tartışmaları bağlamında önemli bir boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.



Şehit Adem Yavuz Sok.
Hitit Apt. 14/1 Kızılay - Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81
E-posta: info@siyasalkitap.com
www.siyasalkitabevi.com

phoenix

www.phoenixyayinevi.com



@yayineviphoenix



@yayineviphoenix



siyasal kitabevi