

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>

KEITH ANSELL PEARSON

NIETZSCHE'Yİ

NASIL OKUMALIYIZ?

NIETZSCHE'Yİ NASIL OKUMALIYIZ?

DÜNYAYI
KAYBEDEN
KENDİ
DÜNYASINI
KAZANIR.



NASIL OKUMALIYIZ? | 08

Çeviren: Celal Sabancı

RUNİK
KİTAP

RUNİK
KİTAP

08

NASIL OKUMALIYIZ?

NIETZSCHE'Yİ NASIL OKUMALIYIZ?

Keith Ansell Pearson

RUNİK KİTAP

No: 176 | Nasıl Okumalıyız Serisi: 8 |

NIETZSCHE'Yİ NASIL OKUMALIYIZ?

Keith Ansell Pearson

ÖZGÜN ADI

How to Read Nietzsche

ÇEVİREN

Celal Sabancı

EDİTÖR

Abdulkadir Annak

YAYIMA HAZIRLAYAN

Muhammed Nuri Demirli

SON OKUMA

Mustafa Ateş

KAPAK TASARIM

Şevket Dönmezoğlu

SAYFA DÜZENİ

Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT

Repar Dijital Matbaası

BASKI

Nisan 2022 - 1. Basım

ISBN

978-625-7513-55-5

SERTİFİKA NO

40675

Originally published in English by Granta Publications under the title How to Read Nietzsche, copyright © 2005 by Keith Ansell Pearson.

Keith Ansell Pearson asserts the moral right to be identified as the author of this Work.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Granta Books ile yapılan anlaşmayla alınmıştır.

Runık Yayınları, Repar Tasarım
Matbaa ve Reklamcılık
Ticaret Limited Şirketi'nin
tescilli markasıdır.

Mimar Sıvan Mah.,
Selanî Ali Efendi Cad., No: 5
34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 48 45

© Bu kitabın tüm hakları saklıdır.
Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında
metin ya da Görseller yayınevinin izni
olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

NIETZSCHE'Yİ NASIL OKUMALIYIZ?

Keith Ansell Pearson

Çeviren: Celal Sabancı

RUNİK
KİTAP

Keith Ansell Pearson

Warwick Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü ve Lisansüstü Araştırma müdürüdür. Kitapları arasında *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist* ve *Nietzsche Contra Rousseau* bulunmaktadır. *The Nietzsche Reader*'ın editörüdür ve yakında çıkacak *Blackwell Companion to Nietzsche*'nin de editörlüğünü yapacaktır.

Nasıl Okumalıyız?

David Tacey Jung'u Nasıl Okumalıyız?

Slavoj Žižek Lacan'ı Nasıl Okumalıyız?

Mark Ridley Darwin'i Nasıl Okumalıyız?

Neil Gregor Hitler'i Nasıl Okumalıyız?

Keith Ansell Pearson Nietzsche'yi Nasıl Okumalıyız?

John Phillips Sade'ı Nasıl Okumalıyız?

Ray Monk Wittgenstein'ı Nasıl Okumalıyız?

Johanna Oksala Foucault'yu Nasıl Okumalıyız?

Mark Wrathall Heidegger'i Nasıl Okumalıyız?

Peter Osborne Marx'ı Nasıl Okumalıyız?

Nicholas Royle Shakespeare'i Nasıl Okumalıyız?

Penelope Deutscher Derrida'yı Nasıl Okumalıyız?

Stella Sandford Beauvoir'yı Nasıl Okumalıyız?

Barry Kemp Mısır'ın Ölümler Kitabı'nı Nasıl Okumalıyız?

John Cottingham Descartes'ı Nasıl Okumalıyız?

Simon Blackburn Hume'ü Nasıl Okumalıyız?

Derek Attridge Joyce'u Nasıl Okumalıyız?

John D. Caputo Kierkegaard'u Nasıl Okumalıyız?

Mauruzio Viroli Machiavelli'yi Nasıl Okumalıyız?

Terence Cave Montaigne'i Nasıl Okumalıyız?

Richard Kraut Platon'u Nasıl Okumalıyız?

Mona Siddiqui Kur'an'ı Nasıl Okumalıyız?

Miriam Leonard Antik Felsefeyi Nasıl Okumalıyız?

Timothy McDermott Aquinas'ı Nasıl Okumalıyız?

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ	9
TEŞEKKÜR	11
GİRİŞ	13
1- VAROLUŞUN DEHŞETİ	19
2- İNSANCA, PEK İNSANCA TARİHSELE KARŞI METAFİZİK FELSEFE	29
3- NIETZSCHE'NİN NEŞESİ	39
4- HAKİKAT VE BİLGİ ÜZERİNE	49
5- BELLEK VE UNUTMA ÜZERİNE	59
6- YAŞAM BİR KADIN YA DA NİHAİ GÜZELLİKLERDİR	67
7- EN BÜYÜK AĞIRLIK	77
8- ÜSTİNSAN	85
9- NİHİLİZM VE HIÇLIK İSTENCİ	95
10- ECCE HOMO	105
EK	115
KRONOLOJİ	117
OKUMA ÖNERİLERİ	121
DİZİN	125

Nicky'ye derin sevgilerimle.

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ

Nasıl Okumalıyız Dizisi'ni Nasıl Okumalıyız?

Bu seri hazırlanırken son derece basit, ama yenilikçi bir firkiden yola çıkıldı. Büyük düşünürler ve yazarlar için daha önce hazırlanmış giriş metinleri çoğunlukla kısa yaşam öyküleri, eserlerin özeti ya da bunların bir arada sunulduğu kitapçıklar şeklindeydi. Fakat *Nasıl Okumalıyız*, uzman gözüyle hazırlanmış bir kılavuzla birlikte okuru doğrudan eserlerle buluşturan bir seri. Bir yazarın söylediklerini bütünlüklü olarak anlayabilmek için kullandığı kelimelere daha yakından bakmak ve bu kelimelerin nasıl okunacağını bilmek gerektiği gerçeği, bu serinin ilk hareket noktasını meydana getirdi.

Serideki her bir kitap okura kendine özgü yönleriyle ustalık düzeyinde bir okuma sunuyor. Yazarlarımız ilgili düşünürün yapıtlarından yaklaşık on özlü metin seçerek bunları ayrıntılı biçimde irdeledi, her birindeki ana fikri açığa çıkararak okura düşünürün fikir dünyasına açılan yeni kapılar gösterdi. Bu özlü metinler düşünürün zaman içindeki gelişim evrelerini göstermek için kimi zaman kronolojik bir sırayla düzenlendi, kimi zaman da farklı bir yol izlendi. Bu kitaplar düşünürlerin meşhur pasajlarının ya da "en iyilerinin" alelade bir derlemesi değildir; daha çok, okurun kendi başına yola devam etmesini ve özgün keşifler yapmasını mümkün kılan bir ipucu ya da anahtar demeti sunmaktadır. Her bir cilde, orijinal metinler ve yorumların yanı sıra kısa bir biyografik kronoloji ve ileri okumalar, internet siteleri vs. için bir öneri listesi eklenmiştir. *Nasıl Okumalıyız* serisindeki kitaplar size Freud, Nietzsche, Darwin, Shakespeare veya Marquis de Sade hakkında bilmeniz gereken her şeyi verme iddiasında değildir; ama daha ileri düzeyde bir araştırma için en uygun başlangıç noktasını sunmaktadır.

Bugüne kadar entelektüel, kültürel, dini, siyasi ve bilimsel birikimlerimizi şekillendirmiş ikinci el düşünür okumalarının aksine, *Nasıl Okumalıyız* serisi okura bu düşünürlerle birinci elden, yenileyici bir karşılaşmalar takımı sunuyor. Bu kitapların, okuru düşünürler konusunda evvela bilgilendirmesi, ardından ilgisini uyandırması, onu teşvik etmesi, yüreklendirmesi ve hoşnut etmesi en büyük beklentimizdir.

Simon Critchley
New School for Social Research, New York

TEŞEKKÜR

“Nasıl Okumalıyız” serisine katkıda bulunmaya beni davet ettiği için Simon Critchley’e ve kendisinin artık standart hâle gelmiş Nietzsche Kronolojisi’nde değişiklikler yapmama izin verdiği için Duncan Large’a müteşekkirim. Granta Books’tan George Miller ve Bella Shand, bu kitabın olgunlaşma sürecinde paha biçilmez katkılarda bulundular, dolayısıyla her ikisine de minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Warwick’teki meslektaşım Michael Bell’e, sekizinci bölümde ele aldığım “kurtuluş” konusuna ilişkin görüşleri için özel teşekkürlerimi sunarım.

Bu kitapta telif hakkına tâbi materyalleri yayımlama izni verdikleri için aşağıdaki yayıncılara teşekkür ederim.

The Birth of Tragedy & Other Writings, çev. Ronald Speirs (1999); *The Gay Science*, çev. Josefine Nauckhoff (2001); *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits* (2 Cilt), çev. R. J. Hollingdale (1986); *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe (1994) yapıtlarından alıntı yapmama müsaade ettikleri için Cambridge University Press’e teşekkürler.

Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One, çev. R. J. Hollingdale (1961); *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale (1992) yapıtlarından alıntı yapmama müsaade ettikleri için Penguin’e teşekkür ederim. Metin boyunca atıflar, sayfa numaralarına göre değil, aforizma ve bölüm numaralarına göre verilmiştir.

Kâinat parçalara ayrılmalıdır. Keşfedilmemiş kâinata, bilinmeyene ve bütüne verdiğimiz saygı geri alınmalı ve en yakına, bizim olana iade edilmelidir. Kant şöyle demişti: “İki şey sonsuza kadar hayranlığa ve saygıya layıktır” [üzerimizdeki yıldızlı gök ve içimizdeki ahlak yasası] – bugün daha çok “sindirim daha saygıdeğerdir” demeyi tercih ederiz. Kâinat her zaman “Kötülük nasıl mümkün olabilir?” türünden soruları gündeme getirirdi. Nitekim kâinat yoktur.

Nietzsche, 1886-1887.

Modern ruhun bütün alanlarını keşfetmek, onun her köşesine oturmak: bu benim hırsım, işkencem ve mutluluğum.

Nietzsche, 1887.

GİRİŞ

1900'de ölen Nietzsche, o günden bu yana büyük ilgi gördü ve çalışmaları mütemadiyen tartışmalara yol açtı. Peki, bugün neden Nietzsche'yi okumaya devam etmeliyiz? Bunun iki temel nedeni olduğunu düşünüyorum. Birincisi, Nietzsche'nin, felsefe tarihinde bulunabilecek en güzel biçimde hazırlanmış metinlerden bazılarını yazması ve hakikaten bağımsız felsefi ruhun ilham verici örneklerinden biri olmaya devam etmesidir. Onun yazıları, bizi zorlu ve çoğu zaman zihin açıcı biçimde düşünmeye teşvik eder. İkinci neden, Nietzsche'nin modern dönemin hâlâ en büyük felsefe eğitimcilerinden biri olmasıdır. O, bizzat bağlı kaldığı modern felsefi muhakemenin temel çıkmazlarını -ve bazı tuzaklarını- son derece öğretici bir yolla açığa çıkarır.

Ortaya attığı her düşünceye katılmasanız bile bir filozofun girdabına kapılabilirsiniz. Benim Nietzsche'yle yirmi yılı aşkın bir süredir devam eden münasebetim, onun fikirleriyle sürekli mücadele hâlinde olmamı ihtiva ediyor. Hiçbir ciddi yorumcu tanımıyorum ki Nietzsche'yle eleştirel bir bağ kurmamış ve onun düşüncesinin boyutlarını tedirgin edici ve tartışmalı bulmamış olsun. Nietzsche'nin savaş sonrası çevirmeni ve yorumcusu Walter Kaufmann'ın (1921-1980) durumu buna iyi bir örnektir. Kaufmann, yaşamının önemli bir bölümünü Nietzsche'yi çevirmeye, Nazizm'in beslediği Nietzsche imajını düzeltmeye ve onu İngilizce konuşulan dünyaya sunmaya adanmıştır. Kaufmann'ın çalışmaları, özellikle Kuzey Amerika'da çalışan bütün bir akademik camiaya ilham kaynağı olmuştur. Ne var ki Kaufmann Nietzscheci felsefenin müntesibi değildi. Aslına bakılırsa Nietzsche felsefesine intisaplı olmanın tam olarak ne anlama geldiği de pek açık değildir. Savaş sonrası dönemin önemli entelektüel figürlerinden biri olan Michel Foucault (1926-1984), (geç dönem İngiliz filozoflarından Bernard Williams'ın desteklediği) saf ve öz bir Nietzscheciliğin müm-

kün olabileceği fikrine itiraz etmişti. Foucault, sorulacak doğru sorunun, "Nietzsche'nin yerleştirilebileceği doğru bağlam nedir?" sorusu olduğunu dile getiriyordu. Bununla birlikte, durum tek çeşit bir Nietzscheciliğin söz konusu olmayacağıyken, Nietzsche biz modernlere nihilizm sorunuyla başa çıkmak ve iyi yaşama sanatıyla bilimini yeni yollarla kavramak için "şen bilim" ile felsefî "neşe" üretme pratiği gibi sıradışı bir dizi felsefî görevleri (üstinsanın görevleri) miras bırakmıştı. Bana kalırsa bu görevleri anlamak ve bunların sınırlarını belirlemeye çalışmak Nietzsche'yi yeni okura tanıtmanın en iyi yoludur. Bu kısa kılavuzda yapmaya çalıştığım şey de işte budur.

Nietzsche, dilin tarihî ve mukayeseli yönleri üzerine yoğunlaşan filoloji (*philologia*, öğrenmeyi ve sözcükleri sevmek) alanında eğitim aldı. Klasik filoloji profesörü olarak Antik Yunan literatürünün ve felsefî metinlerinin incelenmesi alanında uzmanlaştı. Bu disiplini skolastik ve bilgiç yanlar barındırıyor diye sık sık eleştirdiyse de okuma ve yorumlama sanatlarına verdiği önem, çalışmalarını derinden etkiledi. Nietzsche, iyi bir okuma yapmayı bilmenin değerine defalarca vurgu yapmıştır. Ona göre üslup, her zihin durumunun okura aktarılabilirliği ifade araçlarını keşfetmeye bağlıdır. O, kendisini zamansız ya da modası geçmiş terimlerle, yavaş okumanın öğretmeni ve yavaşlığın arkadaşı (*lento*) olarak sunar. Modern dönem bir hız çağıdır ve yavaşlığı önemsemeyip her şeyde acele etmeyi teşvik eder. Filoloji, uygulayıcılarının sakın ve yavaş olması için vakit ayırmalarını talep eden saygıdeğer bir sanat olarak görülebilir. Öyle ki filoloji, her şeyden çok, insana sağlıklı okumayı öğreten, yavaş ve derinlemesine okumaktan, hatta kendisinin yardımıyla belirli, özel bir şekilde, ihtiyatla, dikkatlice, "kapıları açık bırakarak, hassas gözler ve hassas parmaklarla" bakmaktan ve görmekten müteşekkil bir sanattır. Nietzsche, okuma eyleminin uzun uzadıya düşünmeyi gerektiren bir sanat olduğuna inanır. Bir aforizmanın öylesine okunduğu için deşifre edilemediğine, bu noktada bir yorumlama veya tefsir sanatının devreye girmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu kılavuzda Nietzsche'nin sözlerine derinlemesine nüfuz etmeye çalıştım ve bu çabam, onun fikirlerine dair açıklamalarıma yön verdi. Okurlarından eserlerinin sağlıklı bir şekilde

okunmasının öğrenilmesini talep eden bir filozof için titiz okumanın değeri küçümsenemez.

Vecize, genişletilmiş aforizma, deneme ve *dithyramb* (tutkulu ve gösterişli şiir) dâhil olmak üzere Nietzsche pek çok tarzda yazı kaleme aldı. O, aforizmayı tek bir amaca yönelik kullanmaz. Dahası, onun yazılarında pek çok tarzda aforizma bulunabilir. Uzun ya da kısa fark etmeksizin bu yazılarda, herhangi bir konu hakkındaki bir aforizma, tek bir cümleden geniş çaplı düşünmeye kadar farklı biçimlerde kendini gösterebilir. Aforizmanın tek bir varoluş amacı (*raison d'être*) yoktur. "Aforizma" sözcüğüne ilk kez rastlanan yer, iyi bir yaşam sürmenin ve sağlıklı olmanın kurallarını içeren, M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış Hipokrat'tan sonra *Corpus Hippocraticum* olarak adlandırılan eser koleksiyonudur. Aforizma formunun orijinal kullanımı, Nietzsche'nin yazılarında varlığını şüphesiz sürdürür ve onun felsefi uygulama kavrayışını şekillendirir ki Nietzsche bir defasında kendini kültür hekimi olarak tanımlamıştır. Yaşam için hikâye ne ise düşünme için de aforizma odur, yani kapsamayı öğrenmenin aracıdır. Aforizma, bildiğimizi ve aşına olduğumuzu düşündüğümüz şeylerle ilişkimizi şüpheyse sevk ederek anlamın sınırlarını ölçmeye yarar. Bu sözcük aslında bünyesinde ufuk (*horos*) kelimesini de barındıran Yunanca tanımlamadan (*aphorismos*) gelir, nitekim sınırlar ve ufuklarla müzakere etmek Nietzsche'nin düşüncesinde önemli bir rol oynar. Bu kılavuzda aforizmalar ve bölümlerden bir seçki yapmaktaki amacım, okura Nietzsche'yi ilgilendiren temel felsefi problemler hakkında fikir vermektir.

Nietzsche'nin yazıları alışlagelmiş biçimiyle üç döneme ayrılarak incelenir: erken dönem (1872-1876), orta dönem (1878-1882) ve geç dönem (1885-1888). İlk dönem, 1872'de *Tragedyanın Doğuşu*'nun yayımlanmasıyla başlar ve 1873-1875 yılları arasında yazılan, kültürel anti entelektüalizm üzerine, tarihin yaşam için yararları ve sakıncaları üzerine, eğitimci kimliğiyle Schopenhauer üzerine ve Bayreuth'taki Wagner üzerine denemelerinden oluşan dört "çağa aykırı düşünceyi" de içerir. Bu dönemde Nietzsche, "bir sanatçının metafiziği" ile kültürel diriliş ve yenilenme konularına yoğunlaşır. İkinci dönem, iki ciltlik *İnsanca, Pek İnsanca, Tan Kızılığı* ve *Şen Bilim*'den oluşan "özgür ruh üçlemesi"ni

içerir. Bu dönemde Nietzsche, metafiziğin üstesinden gelmeye ve yeni bir felsefî olgunluğa erişmeye odaklanır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* 1883-1885'te yayımlanmış ve Nietzsche'nin orta dönemiyle geç dönemi arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Nietzsche, bu metinde, dünyanın anlamının artık üstinsana ulaşmak olduğunu ilan eder. Geç dönemi *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, *Putların Alacakaranlığı*, *Deccal* ve *Ecce Homo* gibi bir dizi klasik metni içerir. Özgür ruh üçlemesine işaret eden "evet demek" görevinin aksine, bu geç dönem metin dizisi, Nietzsche'nin "hayır demek" olarak adlandırdığı ve tüm değerlerin bir yenden değerlendirmesini ve Hristiyan ahlakıyla ölümcül bir hesaplaşmayı da içeren göreve adanmıştır. Düşüncesinin en fantastik ve sorunlu yönleriyle bu metinlerde karşılaşırız. Bu gelişmenin doğası, kitabın ilerleyen kısımlarında daha açıkça ele alınacaktır.

Bu kılavuzda Nietzsche'nin düşünce yapısını, entelektüel gelişimini karakterize eden üç ana dönemin her birini ele almak suretiyle okura tanıtacağım. Ne var ki bunu eşit ölçüde yapabildiğimi söyleyemem. Bu türden bir kılavuzdan memnun kalınması için yazarın karşılaması gereken pek çok talep olsa da bunu başarabilecek yazarların sayısı bir hayli azdır. Okur, Nietzsche'nin başlıca fikirlerini ve entelektüel gelişimini kavramak, hayatının bazı ayrıntıları hakkında bir şeyler bilmek ister. Yazar, düşünürün fikirlerinin karmaşık karakterinin hakkını vermek ister ve bunları okura hem öğretmeyi hem de sorgulatmayı amaç edinen bir tarzda sunar. Bu kılavuzu oluşturan on bölümde, bir yandan okurun bahsettiğim ihtiyaçlarını karşılamaya çabalarken, diğer yandan büyük oranda Nietzsche'nin fikirlerinden beslenen kendi düşüncelerimin felsefeye katkısını ilan eden soru ve sorunlara sadık kalmaya çalıştım.

İlk iki bölüm, Nietzsche'nin felsefeye başlamasının ve bunu takip eden gelişiminin iç yüzünün anlaşılmasını sağlıyor. Üçüncü bölüm, temel bir konu olan "Tanrı'nın ölümü"nü ele alıyor ve Nietzsche'nin felsefî neşesinin karakteri hakkında fikir veriyor. Dördüncü bölüm, Nietzsche'nin hakikat ve bilgiyle ilgili bazı kendi nevi şahsına münhasır soruları nasıl ortaya koymaya çalıştığına odaklanıyor. Beşinci bölüm, Nietzsche'nin yazılarında hafıza ve unutkanın nasıl

ele alındığıyla ilgileniyor. Altıncı ve yedinci bölümler, *Şen Bilim*'in dördüncü kitabında yer alan, biri diğerinden çok daha iyi bilinen ve geniş çapta tartışılan iki aforizmanın yakın okumalarını sunuyor: ilki son derece karışık *vita femina* yaklaşımı; ikincisi ise tuhaf ebedi dönüş düşüncesi¹ üzerine. Sekizinci bölüm, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı yapıtındaki üstinsan düşüncesiyle ilgili. Dokuzuncu bölüm, Avrupa nihilizmi sorunu ve hiçlik istenci yaklaşımı üzerine. Nietzsche'nin karmaşık mirasına bir filozof olarak odaklandığım son bölüm ise, onun *Ecce Homo* adlı son yapıtını soruşturuyor.

Nietzsche, felsefenin bizleri daha iyi insanlar hâline getirmek üzere var olduğunu düşünmez, bilakis felsefe, bizleri daha bilgili insanlar hâline getirebilir. Nietzsche, ahlakın soykütüğü üzerine yazdığı 1887 tarihli büyük metnine çelişkili bir notla başlar: "Biz biliciler" in -yani kendimiz üzerine düşünmekten hoşlanan modernler olarak bizlerin- temelde kendimize bile yabancı olduğumuzu iddia eder. Kendimizi bulmak, kendimizi nasıl arayacağımızı bildiğimiz varsayımına dayanır. Nietzsche ise kendi varlığımızın sesleri ve yankıları da dâhil olmak üzere etrafımızdaki seslere sağır olduğumuzu ifade eder. Hayat tecrübelerimizi özümsemek için gerekli zamanı bulmakta zorlanıyoruzdur, düpedüz söylemek gerekirse yüreğimiz (ve kulaklarımız) ondan içre değildir. Aklımız bir karış havada yaşıyoruz, gün ortasında saatin on ikiyi vurmasıyla sıçrayarak hayretle uyanıp "Saat kaç?" diyen, kendi düşüncelerinin derinliklerine dalmış insanlar gibiyiz. Daha sonra, zaman geçince başımızı kaşıyıp şaşkınlık ve kafa karışıklığıyla şöyle soruyoruzdur: "Peki o hâlde az önce yaşadığım da neydi?" ve "Ben aslında kimim?". İster istemez kendimize yabancıyızdır. Aslında bilgiyi eve, yani aşına olduğumuz zamana ve yere geri getirmeye çalışıyoruzdur. Arzumuz, yaşantılarımızda ve eylemlerimizde daima kendi yansımamızı görmektir. Aşinası olduğumuz ve omzumuzla zamanın taleplerini yüklemeyecek bilgiler istiyoruzdur.

Nietzsche, kendimize dair bilgi edinmek hususunda yeterince ciddi olup olmadığımızı ve bu görev için "yeterli zaman" bulup bulamayacağımızı sorgular. Temel anlamda bu

1 Evrenin daima kendini tekrarladığına ilişkin görüş. (e.n.)

Hitler, Nietzsche'yi okumak için vakit bulmayı ve "sağlıklı"
okuduğumuzdan emin olmak için onun nasıl okunması ge-
rettiğini öğrenmeyi de ele alır.

1

VAROLUŞUN DEHŞETİ

Dionysosçu sanat da bizi varoluşta mevcut edebi arzuya ve zevke ikna etmek ister ama bu zevki görünende değil görünenin ardında aramamız gerekir. Vücuda gelen her şeyin acı dolu bir yıkıma hazırlanması gerektiğini idrak etmeliyiz, bireysel varoluşun dehşetine bakmaya zorlanıyoruz ama yine de dehşetin içinde donakalmamalıyız: Değişen görüşlerin hengâmesinden bizi bir an için kurtaran, metafizik avuntudur.

Biz aslında kısa bir süre için ilkel varlığın kendisiyiz ve onun dizginsiz açgözlülüğünü ve var olmaya yönelik şehvetini hissediyoruz; kendi kendilerini hayatın içine doğru iten varoluş biçimlerinin sayılamayacak kadar çok olduğu dünya iradesinin coşkun doğurganlığı göz önüne alındığında mücadele, ıstırap, görünüşlerin yıkımı, bunların hepsi şimdi bizim için gerekli görünüyor. Varoluşta mevcut sınırsız, temel zevkle bir olduğumuzda ve Dionysosçu coşkuyla bu hazzın yok edilemez ve ebedi olduğuna dair bir izlenim edindiğimizde, bu sancıların şiddetli iğnesi batıyor etimize. Bu korkuya ve acıya rağmen, bireyler olarak değil, tek başına yaşayan bir varlık olarak, doğurgan şehvetiyle kaynaştığımız hayattan mutluyuz.

Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu, 17. Bölüm.

Nietzsche'nin bir dizi felsefî çıkış noktası vardı. 1860'ların başında bir genç olarak, Amerikalı yazar Ralph Waldo Emerson'ın (1803-1882) bir dizi denemesiyle iştigal edip ondan aldığı ilhamla kader ve tarih üzerine ilk felsefî denemelerini kaleme aldı. Orta dönemi olarak adlandırılan dönemde (1878-1882) Emerson okumalarından faydalanmaya devam etti. Günümüzde Amerikalı filozof Stanley Cavell (1926-) daha yüksek ve daha derin bir benliğin geliştirilmesi türünden ahlaki mükemmeliyetçiliğin ödevlerine odaklanarak Nietzsche'nin Emersoncu bir değerlendirmesine önemli ölçüde katkı sunmuştur. 1860'ların ortalarında Nietzsche, Schopenhauer'ı (1788-1860) keşfetti, akabinde onun kendisi-

nin melankolik mizacına uygun olduğunu gördü. Schopenhauer erken gelişmiş bir yeteneğe sahipti, dahası başyapıtı *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'yı* (eser 1819'da yayımlandı) yazmaya başladığında yalnızca yirmi altı yaşındaydı. Nietzsche aynı zamanda Friedrich Lange'nin 1866'da yayımlanan yetkin eseri *Materyalizmin Tarihi*'ni okumuş, derinden etkilenmişti. Bu eseri, birçok felsefî sorunu kavramak açısından paha biçilemez bir yardımcı olarak gördü. Aynı zamanda Goethe'nin (1749-1832) doğa üzerine çalışmalarını okuyordu ve Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (1790) sanat felsefesine ve doğa felsefesine yeni bir yaklaşım getirme çabasını etraflıca ele alıyor, bunların yanısıra doğa bilimleri alanındaki birçok kitabı da inceliyordu. 1868'de Schopenhauer'ın sistemine dair (Schopenhauer'ın yaşam istenci formülasyonundaki istencin beceriksizce icat edilmiş ve her şeyi kapsayan bir kelime olduğu, şiirsel sezgiyle ifade edildiği ve bu teoriyi desteklemek adına sunulan mantikî ispatların ikna etmekte yetersiz kaldığı yönünde) ferasetli bir eleştiri yazdı fakat ilginçtir ki değindiği hayati konuları *Tragedyanın Doğuşu*'nda çözüme kavuşturamadı.

1869'un başlarında, yirmi beş yaşındayken, kısa süre önce seçtiği çalışma konusundan hoşnutsuzluk duymaya başlayan Nietzsche, İsviçre'deki Basel Üniversitesi'nin Klasik Filoloji Bölümü'ne yarı zamanlı profesör olarak atandı. Birkaç yıl sonra felsefe kürsüsü kurmaya yönelik başvurusu reddedildi. Richard Wagner ve eşi Cosima'ya ilk ziyaretini o yılın nisan ayında gerçekleştirdi, mayıs ayında "Homeros'un Kişiliği" başlıklı açılış dersini verdi. 1870 ve 1871'de Sokrates, tragedya ve Dionysosçu dünya görüşü gibi ilk kitabının temelini oluşturacak konularda dersler verdi. İçinde sanatın, felsefenin ve bilginin birlikte büyüdüğü bir "centaur"² doğurmak üzere olduğunu hissetti. Fransa-Prusya Savaşı'nda sağlık görevlisi olarak görev yaptı. Basel'e döndüğünde uykusuzluktan yakınmaya başlamıştı ve hayatının geri kalanında ciddi hastalıklarla boğuştu, migren atakları geçirdi.

Tragedyanın Doğuşu'nu 1872'nin ilk ayında Wagner'e ithafen yayımladı. Bu, onun yazgısının yalnızca akademik

2 Şarap Tanrısı Dionysus'a tapan centaurlar, yarı at yarı insan şeklinde mitolojik varlıklardır. (e.n.)

bir filozof ya da bilim adamı olmak olmadığını gösterir. O, klasik filoloji eğitiminin kültürel yenilenme hırsını sınırlamasına ve akademik duruşunun entelektüel tasarılarından ödün vermesine izin vermedi. *Tragedyanın Doğuşu*, Yunan tragedyasına oldukça orijinal bir bakışla yaklaşır: İkisi de birer Tanrı olan Dionysos ile Apollon ikiliğini keşfetmek suretiyle estetiğe özgün bir katkı sunar ve dünyanın yalnızca bilinmekle kalmayıp aynı zamanda düzeltilebileceğini söyleyen Sokrates'in (Sokrates, akli içgüdüyle karşı karşıya getirmesi dolayısıyla dekadandan bir figür olarak kabul edilir) kuramsal iyimserliğinin karşısına da eleştirel ve soğukkanlı bir şekilde çıkar. Kitap, aynı zamanda Nietzsche'nin nihilizmi ilk kez takdim etmesini gösterir ki burada ilk kez telaffuz edilirken nihilizm, kozmik bir sorundan kaynaklanan varoluşsal bir yaklaşımı temsil eder; oysa Nietzsche'nin tarihî ve kültürel bir değerler sorunu olarak daha sonraki nihilizm vurgusu, insanlığın en yüksek değerlerinin düşüşe geçtiği bir noktaya işaret eder. *Tragedyanın Doğuşu*'nda varoluşsal nihilizm kendisini, bize aslında duymak istemeyeceğimiz kelimelerle, sefil ve geçici, tesadüflerin ve sıkıntıların çocukları diye hitap eden Dionysos'un satiri ve yoldaşı Silenus'un sözleriyle gösterir: "En iyi şey, kesinlikle ulaşamayacağınız şeydir: doğmamış olmak, olmamak, hiç olmak. Şu da var ki sizin için en iyi ikinci şey, hemen ölmektir."

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* hakkında kaleme aldığı özeleştirisinde (1886), bu kitapta Kant ve Schopenhauer'ın formüllerini [özellikle dünyayı görünüş ve bilinçten bağımsız şey (görünüşün arkasındaki bilinmeyen "x") olarak iki boyuta bölmeleri ki bu Schopenhauer'da yaşama yönelik kör, gayrişahsi ve gayriinsani yaşama istencidir] onların sistemleriyle hiçbir ilgisi olmayan fikirleri ifade etmek için kullandığını söyledi. Bu bölümde, bu fikirlerin ne olduğuna dair bir çerçeve sunmak istiyorum. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche, varoluşun ve dünyanın temellendirilmesinin yalnızca estetik bir fenomen olduğunu ileri sürer. Aristoteles, felsefenin merakla -şeylerin nasıl olup da öyle olduğu merakıyla- başladığını söyler. Nietzsche bunun aksine, felsefenin korkuyla başladığını, varoluşun hem korkunç hem de saçma bir şey olduğunu dile getirir. Albert Camus'nün (1913-1960) yazıları da dâhil olmak üzere yirminci yüzyıl-

daki varoluşçuların düşüncelerine bu denli etki eden Nietzsche, işte bu Nietzsche'dir. Neden bu korku? Bu ilişkide sanatın oynadığı rol nedir? Bu soruları cevaplamadan önce, kitapta yer alan anahtar fikirler hakkında bir şeyler söylemem gerekiyor.

Tragedyanın Doğuşu, Nietzsche'nin Yunan kültürünün rekabet eden fakat aynı zamanda birbirini tamamlayan Apolloncu ve Dionysosçu iki itici gücü tanımlamasıyla açılır. İlki ismini ışığın, hayalin ve kehanetin, parıldayanın tanrısı Apollon'dan alırken, ikincisi ismini sarhoşluğun ve coşkunluğun tanrısı Dionysos'tan alır. Apollon görünen biçim, anlaşılır bilgi ve itidallilikle ilişkilendirilirken; Dionysos biçimsiz akış, mistik sezgi ve aşırılıkla bağlantılıdır. Dahası, Apolloncu dünya, farklı bireylerden oluşan bir dünyaya karşılık gelirken, Dionysosçu dünya bu ayrı bireysel kimliklerin çözüldüğü ve insanların kendilerini tabiatın temel güçleri ve enerjileriyle barışık bulduğu bir dünyaya karşılık gelir. Dionysosçu coşku sayesinde, ebedi yaratılıştaki sevinciyle kaynaştığımız tek ve yaşayan bir varlığın parçası oluruz.

Sanatsal açıdan Apollon, mimariyle güçlü bir bağı olan plastik veya görsel sanatların (resim ve heykel) tanrısıdır; Dionysos ise fiziksel formdan yoksun soyut müzik sanatının tanrısıdır. Nietzsche'nin kitaptaki argümanının yeni-likçi yönlerinden biri, Yunan kültürünü dingin ve huzurlu bir ihtişam olarak tasvir eden yüceltilmiş Yunan imajına itiraz etme biçimidir. Nietzsche'nin iddiası, Yunan sanatının ve kültürünün Apolloncu yüzeyinin, Dionysosçu ifadenin sağladığı trajik kavrayışlarla uzun ve karmaşık mücadelesinin ürünü olduğudur. Aiskhylos ve Sofokles gibi tragedya yazarlarının çalışmalarında gördüğümüz M.Ö. beşinci yüzyıl Yunan tragedyası (Attika tragedyası), Apolloncu ve Dionysosçu bir kaynaşmaya dayanıyordu. Nietzsche'nin kitabı, bu iki estetik güç arasındaki ("gizem" adını verdiği) bu birliğe ve Yunan tragedyasının kökenine dair yeterli bilgiye ulaşma arayışdır.

Diğer şeylerin yanısıra bu araştırma, Nietzsche'yi, Yunan şiirinin (Homeros, Arhilohos ve Pindaros) ve trajik koronun ana eğilimlerini incelemeye sevk eder. Nietzsche bu-

rada tragedyanın kökeninin koroda bulunduğu yönündeki hâkim Aristotelesçi görüşü kabul eder ve aynı zamanda koronun gerçek, yani ampirik dünya ile sahnede icra edilen trajik eylem arasında bir bariyer görevi gördüğüne dair argümanı da (bu argüman, örneğin, Friedrich Schiller'in çalışmasında bulunur) onaylar. Fakat koronun, seyircilerin bir temsili olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkar; aksine, koro-yu, Dionysosçu ifadenin ve bireysel varoluşumuzu karakterize eden acı ve ıstırap karşısında hayatın yok edilemez ve zevkli kaldığı Dionysosçu kavrayışın bir temsilcisi olarak görür. Bireyler olarak türlü nedenlerle acı çekeriz. Kozmik önemsizliğimizi fark ettiğimizde, insan varoluşunun nihai bir amacı olmadığını anlarız; ölüm gerçeği, her bireyin bunu açık ve güçlü bir biçimde anlamasını sağlar. Yaşam, arzu (büyüme ve üreme) ve enerji (birikme ve boşalma) ile karakterize edilir, ne ki bu yaşam faaliyetinin hiçbir şekilde bize odaklanmadığını biliriz.

Nietzsche'ye göre erken Yunan tragedyasının tek konusu, Tanrı Dionysos'un çektiği acılardır. O, Euripides'e kadar Dionysos'un trajik kahraman olmaktan çıkmadığını, böylece Yunan sahnesinin Prometheus ve Oedipus gibi tüm tanınmış figürlerinin asıl kahraman Dionysos'un maskeleri olduğunu iddia eder. Önemli olan, yalnızca Tanrı Dionysos'un sahnede nasıl görüldüğünü takdir etmemizdir. Onun günah işleyen, çabalayan ve acı çeken bir bireyi andıran görünüşü, rüyaların ve görünen dünyanın mütercimi olan Apollon'un etkisi dolayısıyladır. Gelgelelim Nietzsche, gerçekte kahramanın acı çeken Esrarlı Dionysos olduğunu, yani onun bireyselleşmenin acılarını kendi kişiliğinde deneyimleyen, Titanlar tarafından bir çocukken parçalara ayrılan fakat aynı zamanda kendi korkunç durumunun tam bağrında da parçalara ayrılan bir Tanrı olduğunu söyler. Nietzsche, Dionysos'un bireyselleşmesi nedeniyle acı çektiğini, tüm ıstırapın kaynağı olan ve reddedilmesi gereken şeyin bireyselleşme olduğunu ekler.

Bu bize dünyaya dair derin ve kötümser bir bakış açısı sunar: Aslında var olan birliktir ve bu birlik ilkel bir birliktir; bireyselleşme yalnızca görünüştür ve tüm kötülüklerin temel kaynağıdır; sanat, bireyselleşme büyüünün kırılacağı ve birliğin yeniden kurulabileceği konusunda neşeli bir

umut sunar. Yaşam bize acı verir; çünkü bizler doğaya yabancılaşmış bireyleriz, dahası bu yabancılaşmanın yarattığı bölünmenin bilincinde olmamız sebebiyle ıstırap çekeriz.

Nietzsche, Dionysos'u Mesih benzeri bir figür olarak sunar ve aslında metin boyunca kurtuluş gibi teolojik kavramları kullanır. Bununla birlikte Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Hristiyanlığın bakış açısından çok farklı bir teori de sunar; dünyanın estetik gerekçesi, bizzat ilkel zemine yönelik ihtiyacına gönderme yapar ve bunun bizimle çok az ilgisi vardır. Yunanlar, varoluşun dehşeti ile saçmalığını biliyor ve hissediyorlardı öyle ki Dionysos ve Apollon'u da en güçlü ihtiyaçlarından yola çıkarak yarattılar. O âna kadarki tek tatmin edici teoriye ulaşabildiler çünkü "Tanrılar insan hayatını belirlerdiler, onlara düşense sadece yaşamaktı." Nietzsche'ye göre onların deneyimlerinde çileciliği, tinselliği veya görevi öneren hiçbir şey yoktur: "[Onların deneyimlerinde] iyi veya kötü her şeyin tanrılaştırıldığı coşkulu ve muzaffer bir hayatın seslerinden başka hiçbir şey duyamayız."

Nietzsche'ye göre dünya, zıtların trajik oyunudur, hiçbir kefaretilmez ve kurtuluşa ihtiyaç duymaz. Bir yorumcunun belirttiği üzere Nietzsche, psikolojik kavramları kozmik boyutlara kadar taşıyarak abartır.³ Felsefe, yalnızca karanlık (Dionysos) ile aydınlık (Apollon) arasındaki ezeli çekişmeye -yani yaşamın her şeyi yiyip bitiren, biçimsiz ve dipsiz zemini ile bireyleri biçimlendiren aydınlık alan arasındaki çekişmeye- ilişkin bir kavrayış temelinde geliştirilebilecek trajik bir bilgelik meselesidir. Trajik kavrayış felsefesi, ilkel birlik ile bireyleşme arasındaki bu ebedi uyuşmazlığı kavrayan bir felsefedir. Bu, Nietzsche'yi Schopenhauer'ın yaptığı gibi pasif bir kötümserliği kucaklamaya götürmez; görünenlerdeki değişimlere rağmen yaşamın yıkılmaz, kudretli ve zevkli bir şey olduğunu kanıtlar. Yalnızca sanat trajik felsefede bulunan kavrayışa denk olabilir. Antik Helen, dünya tarihindeki korkunç yıkımlara ve doğanın acımasızlığına ilk elden tanıklık eden, Budistlerin yaptığına benzer bir irade reddi için özlem duyma riskiyle karşı karşıya kalan ve derin acılara karşı savunmasız kalan bir insandı. Gelgelelim sanat,

3 Eugen Fink, *Nietzsche's Philosophy* (1962), çev. Goetz Richter (London and New York, Continuum Press, 2003), s. 20.

onu estetik yaşam aracılığıyla kurtarır. Nietzsche, Dionysosçu olanı felsefî bir pathosa dönüştürme gayreti nedeniyle, sonraları kendisinin ilk trajik filozof olduğunu iddia edecektir. Ona göre trajik kategorisi, Aristoteles'in arınma (katarisis) teorisinde olduğu gibi acıma ya da dehşet gibi tehlikeli bir duygunun şiddetli bir şekilde boşaltılması yoluyla arınmasını ifade etmez; bunun aksine, trajik kategorisi, acıma ve dehşetin ötesinde bir deneyimin, yıkımdaki sevinci de içeren evrensel oluşun sonsuz sevincinin tasdik edilmesidir.

Schopenhauer, "bireyselleşme ilkesi" (*principium individuationis*) ifadesini skolastik düşünceden ödünç aldı ve bunu bize bir arada var olan ve birbirini izleyen çokluğu sunan şeyler olarak zaman ile mekânın fenomenal dünyasını belirtmek için kullandı. Buna karşın, irade kendiliğindendir ve zamanın ve mekânın düzeninin dışındadır. İrade, aynı zamanda, yeter neden ilkesinin (bir şeyin belirli bir zamanda ve belirli bir yerde ne olduğunu ve onun tabi olduğu nedensel yasaları açıklamaya hizmet eden ilke) alanının dışında yer alır, bu nedenle temelsiz ve ilkel olduğu söylenebilir (sadece bir nesne veya kavram olarak değil). Bireyler var olurken ve yok olurken, yalnızca kör, karşı konulmaz bir dürtü olarak düşünülen istencin fenomeni olarak var olurlar ve yok olurlar. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki argümanı, büyük ölçüde Schopenhauer metafiziğinin terimlerine dayansa da onları basitçe tekrarlamaz. Burada Apollon, görünüşte kendisi aracılığıyla kurtuluşa ulaşılabilen bireyselleşme ilkesinin başkalaştırıcı dehası olarak düşünülmüştür. Nietzsche, görünüşün güzelliğinden alınacak zevkin Apolloncu perspektifle deneyimlenmesinde soylu bir taraf bulur. Bununla birlikte, soylu olanın başka bir biçimi ise Dionysosçu perspektiften ve onun, bilişsel biçimlerin çöküşünü başlatmasından çıkar. Bu, dehşetin asaletidir. Nietzsche, bu her iki güce veya erke eşit düzeyde ağırlık vermeye çalışır ve Schopenhauer'ın aksine sadece istencin mistik bir şekilde bastırılmasını savunmaz; bundan ziyade, bizzat görünüş düzlemini gerekçelendirmeye dair girişimde de bulunur.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda esasen çifte argüman yürütüyor. Bir yandan Yunan trajedisinin kökeni ve gerilemesi hakkında tartışmalı bir argüman buluyoruz (1.-

15. Bölümler), öte yandan çağdaş Alman kültürünün yeniden canlanması lehine ateşli bir makaleyle karşılaşyoruz (16.-25. Bölümler). Bu iki argümanı birbirine bağlayan şey, Nietzsche'nin müziğe atfettiği roldür. Yunan tragedyası müzikten doğar ve Nietzsche, kültürel yenilenme beklentisinin zeminine Wagner tarzı operayı yerleştirir. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da Schopenhauer, müziğin, temsile dayanmayan karakteri dolayısıyla eşsiz bir sanat olduğunu iddia etmişti. Müzik, görünen ve bayağı dünyanın (temsiller dünyası) etrafından dolaşabilir ve bize kendi özünde dünyaya, irade olarak dünyaya erişim imkânı sağlayabilir. Nietzsche'ye göre trajik olan, görünüşün ve güzelin estetik kategorisinden çıkarılamaz; fakat onunla, yalnızca müziğin ruhu temelinde ve bu ruh aracılığıyla bireyin yok edilmesinde deneyimlenen sevinçte karşılaşırız.

1886'da Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* hakkında keskin bir özeleştiri yazdı. Onu "imge delisi ve imgeleri karıştıran", aynı zamanda duygusal ve "kadınlık derecesine kadar tatlı" olarak değerlendirdi. Eser, yayımlanmasının ardından filologlar topluluğu tarafından şiddetli bir reddiye ve suçlamayla karşılandı ve Basel'deki görevini temin eden akıl hocası Friedrich Ritschl tarafından reddedildikten sonra Nietzsche, gözden düştüğünü ve dışlanmış bir figür hâline geldiğini kabul etmek zorunda kaldı. Nietzsche şiddetli bir kriz dönemine giriyordu. Sınıfındaki öğrenci sayısı gitgide azalıyordu ve son birkaç yıl içinde Wagner hakkında ciddi şüpheler duymaya başlamıştı. Dahası Wagner davasına verdiği desteği ciddi ölçüde azalmıştı.

Tragedyanın Doğuşu her zaman hem hakir görülmüş hem de destek bulmuştur. Günümüzde ise çok tartışılmaktadır. Nietzsche'nin Dionysosçu olana değer vermesiyle ve kitabın bir sanatçının metafiziğini ilan etmesiyle ilgili olarak savaş sonrası entelektüel camianın önde gelen isimlerinden Jürgen Habermas, Dionysosçu olanın hem teorik kavrayış dünyasından hem de gündelik hayatın ahlaki faaliyetinden yoksun olduğu yönünde tehlikeli bir irrasyonelizm ve estetizm görüyor. Habermas, her ne kadar coşku dünyasına erişim sağlasa da bireyin bunu, biçimsiz doğada acı verici bir çözülme pahasına yaptığını söylüyor. Bununla birlikte, Peter Sloterdijk gibi diğer yorumcular, en iyisinin Nietzsche-

he'nin metninin kültürel avangart bir eser olarak okunması olacağını savunuyorlar. Modern dönemde estetiğin, varoluşumuzun diğer alanlarından kopması söz konusu olsa da Sloterdijk açısından bu, sanat eserinin öznenin oluşumunun alternatif biçimlerini keşfetmekte özgür olduğu anlamına gelir. O, Dionysosçu oların yalnızca kayıtsız bir esime içinde farkına varılmadığını fakat aynı zamanda kimliğimize bağlı kendilik algımızı zayıflatmaya ve daha akışkan bir enerjinin salıverilmesini sağlamaya çalıştığını iddia eder. Batı kültüründe, bireysel kimliği tutarlılık, istikrar ve bütünlük kavramları üzerinden idrak etmeye yönelik güçlü bir gelenek vardır. Sloterdijk, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche'nin bu insan kimliği anlayışının tamamen hayali olduğunu gösterdiğini öne sürer.

Nietzsche'nin düşüncesi, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan ve 1872-1876'nın ilk döneminden sonra bazı temel değişikliklere uğrar. Sanat, onun düşüncesinde önemli bir rol oynamaya devam etse de (sanat, varoluşa katlanmamızı sağlayan "görünüşe dair iyi niyet" olarak yapılandırılır), artık bilgi ve bilimin talepleri daha çok ciddiye alınıyordur. Nietzsche'nin daha sonraki metinlerinde yeni bir bireyselleşme düşüncesi yer alır; bu düşünceye göre birey olmak, artık metafizik bir bunalım hâline mahkûm edilmemelidir. Nietzsche'nin var olmanın ıstırapı hakkındaki görüşleri de önemli ölçüde evrim geçirir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, fani bireyler olarak acı çektiğimiz şey zamanın öylece akıp geçmesidir. *Ahlakın Soykütüğü*'nde ıstırabımız, metafizik ya da varoluşsal kaynaklardan değil, kültürel oluşum ve sosyal farklılaşmanın gereklerinden kaynaklanır. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te tabiatın zulmünden bahsetmeyi bırakmıştır, zulmü sosyal ve etik yaşamın gelişim sürecindeki bir unsur olarak görür. Erken dönem yazılarından sonra düşünce dünyasının geçirdiği dönüşümlere rağmen Nietzsche, bir yaşam felsefesi olarak Dionysosçu olana hep bağlı kalmıştır. Nietzsche'nin geç dönem çalışmalarında Dionysos'u nasıl kavradığına dair bazı bilgiler son bölümde verilecektir.

İNSANCA, PEK İNSANCA TARİHSELE KARŞI METAFİZİK FELSEFE

Kavramların ve duyguların kimyası. Neredeyse tüm felsefî sorular, bir kez daha iki bin yıl önce yaptıklarıyla aynı türden bir sorgulamayı gündeme getiriyor: Bir şey nasıl oluyor da karşıtından türeyebiliyor? Örneğin mantıksızlıktan mantık, ölüden canlılık, açgözlü arzudan çıkarsız tefekkür, egoizmden başkaları için yaşamak, yanılgıdan hakikat? Metafizik felsefe, şimdiye kadar, bunların birinin diğerinden kaynaklandığını reddederek ve bunlar arasından daha değerli olanın “kendinde şey” olduğunu ve özünde ve varoluşunda mucizevi bir kaynağın yer aldığını varsayarak bu zorluğun üstesinden gelmiştir. Öte yandan, tüm felsefî yöntemlerin en yenisi olan ve doğa biliminin artık ayırt edilemeyen tarihsel felsefe, münferit durumlarda (ve muhtemelen her durumda sonuç bu olacaktır) popüler veya metafizik yorumların alışlagelmiş biçimde abartılması dışında hiçbir karşıtlığın olmadığını ve bu zıtlıkların temelinde bir akıl yürütme hatasının yattığını keşfetmiştir: Açıkça söylemek gerekirse, bu açıklamaya göre ne bencil olmayan bir eylem ne de tamamen çıkar beklemeyen bir tefekkür vardır; bunların her ikisi de temel unsurları buharlaşıp uçmuş ve kendilerini ancak en dikkatli gözlem altında açığa vuran yüceltmelerdir. Tek ihtiyacımız olan ve münferit bilimler şimdiki seviyelerine ulaştığında elde edebileceğimiz şey, kültürel ve sosyal etkileşimde ve yalnız başımızayken bile kendi içimizde deneyimlediğimiz tüm çalkantıların yanısıra ahlaki, dinî ve estetik anlayış ve duyumların bir kimyasıdır: Ya bu kimya, bu alanda da en görkemli renklerin tabandan, hatta hor görülen malzemelerden türediğini ortaya çıkaracak olursa? Çoğunluk, bu tür araştırmaları takip etmeyi arzulayacak mıdır? İnsanoğlu, kökenler ve başlangıçlarla ilgili soruları unutmayı sever: İnsanın kendindeki zıt eğilimi sezmesi için adeta insanlıktan çıkmış olması gerekmez mi?

Filozofların kalıtsal kusuru. Bütün filozofların ortak kusuru, insanın şimdi olduğu hâlimden yola çıkmak ve amaçlarına onu analiz ederek ulaşabileceklerini düşünmektir. Farkında olma-

arak "insan"ı bir aeterna veritas,⁴ tüm akışın ortasında sabit kalan bir şey, şeylerin kesin bir ölçüsü olarak düşünürler. Bununla birlikte, filozofun insan hakkında beyan ettiği her şey, aslında çok sınırlı bir zaman diliminde var olan insana ilişkin tanıklıktan başka bir şey değildir. Tarih duygusundan yoksunluk, tüm filozofların birbiri ardına intikal edegelmiş kusurudur. Pek çoğu, farkında olmadan birtakım inançların ve hatta bazı siyasi olayların etkisiyle ortaya çıkan insanın en son tezahürünü sabit bir kalıp, yola çıkılacak başlangıç noktası olarak kabul eder. İnsanın ve onun bilme yetisinin dönüştüğünü öğrenmek istemezler; bazıları ise tüm dünyanın bu düşünce gücü etrafında döndüğünü düşünürler. Şimdi, insanlığın evriminde önemli olan her şey, bildiğimiz dört bin yıldan çok önce, tarih öncesi çağlarda meydana geldi; içinde bulunduğumuz dönemde insanlık pek fazla değişmemiş olabilir. Ancak filozof burada, insandaki "içgüdüleri" şimdi olduğu gibi görür ve bu içgüdülerin insanlığın değişmez gerçeği olduğunu ve bu ölçüde genel olarak dünyanın anlaşılması için bir anahtar görevi görebileceğini varsayar. Nitekim teleolojinin tamamı, son dört bin yılın insanına, dünyadaki her şeyin başladığı andan itibaren kendisiyle doğal bir ilişkiye sahip olunan "öncesi olmayan insan" muamelesi yapılarak inşa edilmiştir. Fakat aslında her şey dönüşür: Sonsuz gerçekler olmadığı gibi, ebedi ve ezeli olgular da yoktur. Sonuç olarak, bundan böyle ihtiyaç duyulan şey, tarihsel felsefe yapmak ve bunun yanısıra alçakgönüllülük erdemidir.

İnsanca, Pek İnsanca, 1. ve 2. aforizmalar.

1878'de Nietzsche, üslubu ve bakış açısı yönünden ilkinden çok farklı bir kitap olan *İnsanca, Pek İnsanca*'nın ilk cildini yayımladı ve Fransız Aydınlanması'nın müdafisi Voltaire'e ithaf etti. Nietzsche'nin yeni felsefî yaklaşımı, onun delirdiğinden korkan Wagner'i geri püskürttü. *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Dionysosçu coşkusu ve tezahürünün aksine Nietzsche, okurunu küçük ve gösterişsiz gerçeklere değer vermeye, mütevazı açıklamaları dolayısıyla fizik bilimini kutlamaya ve mucizevi yollarla elde edilen tüm esin ve bilgilere olan inancı terk etmeye davet ediyordu.

Kitabın yayımlanmasından kısa bir süre sonra sıhhati kötüleşmeye başlayan Nietzsche, bu sebeple Basel Üniversitesi'ndeki görevinden istifa etmek zorunda kaldı, daha sonra ona bir yıllığına az miktarda emekli maaşı verildi. Her na-

4 Lat. "ölümsüz gerçek". (e.n.)

sıl olduysa Nietzsche, felsefî vazifesinin peşinde koşmanın akademik yaşamla ne ölçüde bağdaşmaz olduğunu anlamaya başlamıştı. Aklı başında ömrünün sonraki on yılını belli aralıklarla Venedik, Cenova, St Moritz, Roma, Sorrento ve Nice’de ikamet eden daimî bir gezgin olarak geçirdi. İlk seyahatini 1881 yazında, daha sonraları yazlık ikametgâhı hâline gelecek olan İsviçre’nin Upper Engadine bölgesindeki Sils-Maria’ya yaptı. O sırada kâtibi Peter Gast’a yazdığı bir mektupta Nietzsche, (entelektüel olarak) son derece tehlikeli bir yaşam sürdürdüğünden ve “şu patlayabilen makinelerden biri”ne dönüşeceğinden söz etti. Duygusal yoğunluğunun onu ürperttiğini ve güldürdüğünü, hüznün gözyaşları değil, sevinç gözyaşları döktüğünü itiraf etti. Artık coşku ile depresyon arasında gidip geliyordu.

1881 yılının yazı, Nietzsche için işaretlerle doluydu. Spinoza’da (1632-1677) bir öncül keşfetti ve bu keşiften sadece birkaç gün sonra, “insan ve zamanın 6.000 fit ötesinde” bir kâğıda not aldığı ebedi dönüş fikrini deneyimledi. *Ecce Homo*’da, bir gün Silvaplana Gölü’nün yarındaki ormanda yürürken “muazzam piramidimsi bir taş bloğun” yanında durduğunu ve “sonra, ebedi dönüş fikrinin aklına geldiğini” açıklıyor. Nietzsche, ebedi dönüşü, ulaşılabilecek en yüksek doğrulama formülü olarak adlandırır. Spinoza’ya hissettiği yakınlık; özgür irade, amaç, ahlaklı bir dünya düzeni ve kötülük kavramlarının ve bilgiyi en güçlü tutku hâline getirme eğiliminin reddini içeren, onunla paylaştığı bir dizi öğretilerden ibaret değildi.

Nietzsche’nin hayatında bu dönemde meydana gelen bir başka olaya daha değinmek gerekir. Bu, Paul Rée (1849-1901) ve Lou Salomé (1861-1937) ile genellikle platonik *ménage à trois*⁵ olarak tanımlanan arkadaşlığıdır. Rée, Nietzsche’den beş yaş küçüktü ve 1873’te Nietzsche ile tanıştığında doktora tezi üzerinde çalışıyordu. 1870’lerde, Nietzsche’nin 1870’lerin ortalarında psikolojiye dönüşüne sebep olan iki kitap –*Psychologische Beobachtungen* (1875) ve *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877)– yayımladı. Rée, dini deneyimin verili bir gerçek değil, psikoloji vasıtasıyla açıklanabilecek bir yorum olduğunu savunan bir ateistti. Ayrıca, ahlakın “doğa” değil, gelenek olduğunu ve iyi ile kötü-

5 Fr. “üçlü ilişki” (e.n.)

nün sadece uylaşımlar olduğunu savundu. Nietzsche, onun entelektüel bağımsızlığını ve netliğini kastettiği, Rée'nin "kayıtsızlığı" dediği şeye hayrandı. Rée için varoluşun anlamdan yoksun olduğu gerçeği bir umutsuzluk kaynağıydı; Nietzsche, aksine, aynı anlam yoksunluğunu insan özgürlüğünün kaynağı olarak gördü. Nietzsche'yi Nisan 1882'de başka bir arkadaşıyla birlikte Salomé ile tanıştıran Rée'ydı. Salomé, St. Petersburg'da doğdu (babası bir Rus generali ve Huguenot kökenli bir Baltık Almanı'ydı) ve Eylül 1880'de Zürih Üniversitesi'nde okumak için Rusya'dan ayrıldı. Kısa süre sonra üretken bir yazar ve Nietzsche üzerine ilk ciddi çalışmanın yazarı olacaktı. Salomé daha sonra Rainer Maria Rilke'nin sevgilisi, sırdaşı ve Sigmund Freud'un saygın arkadaşlarından biri oldu. Nietzsche ve Rée arasında geçen, her iki adamın da Salomé'ye evlenme teklif ettiği (her ikisini de geri çevirdi) bu alışılmadık ilişkinin ayrıntıları burada ele alınmayacaktır. Şimdilik, Nietzsche'nin duygusal gücünün epey sınındığını söylemekle yetinelim. Nihayetinde Nietzsche'nin hayatındaki bu acı dolu bölümde önemli olan, ondan çıkardığı felsefî zenginliklerdir, özellikle söylemek gerekirse dikkat çekici çalışması *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (1883-1885). Lou ile ilişkisi Ekim 1882'de sona erdi ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ilk bölümü 1883'ün başında, on gün içinde yazıldı.

İnsanca, Pek İnsanca, "Özgür Ruhlar İçin Bir Kitap" alt başlığını taşır. *Ecce Homo*'da Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca* hakkındaki düşüncelerini ifade ederken, alt başlıktaki "özgür ruh" ifadesinin artık özgürleşmiş bir ruh anlamında düşünülmesi gerektiğini söyler. Başka bir deyişle, burada idealizme galebe çalmış bir kendini özgürleştirme süreci söz konusudur: Bizim ideal şeyleri gördüğümüz yerde Nietzsche "insanca, yazık ki pek insanca şeyleri" görecektir. Bir kitap başlığı ve proje adı olarak *İnsanca, Pek İnsanca*, Nietzsche'yi kendisine bilgi meseleleriyle ilgili olarak katı bir öz disiplin dayatmaya zorlayan bir krizin hatırlatıcısıdır. Nietzsche başlangıçta özgür ruh kavramını çevrenin, sınıfların veya dönemin hâkim görüşlerinden farklı düşünen bir ruh olarak tanımlar. Böyle bir ruh, kendisini geleneğin zincirlerinden kurtarmıştır ve kendi payına, tüm inanç ve alışkanlıklardan kaçınması ve yalnızca nedenleri talep etmesi

gereken hakikatin ardından giden bir ruhtur. 1880'lerde çalışmalarını ilerledikçe anlamları büyük ölçüde aynı kalsa da ondan talep edilen görevler gittikçe ağırlaşıyordu.

1878'de *İnsanca, Pek İnsanca*'nın yayımlanmasıyla Nietzsche, sonraki tüm çalışmalarını şekillendirecek felsefî sorulara bir yaklaşımın ana hatlarını çizdi. Bu, onun "tarihsel felsefe yapmak" olarak adlandırdığı şeydir ve modern bilimin, özellikle de evrim teorisinin⁶ onun düşüncesi üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. Nietzsche, olaylara "tarihî bilginin çekiş darbesi"ni uygulamaktan bahseder. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de kendi deyimiyle "tarihî yöntem"de ısrar etmiştir ve *Putların Alacakaranlığı*'nın *İnsanca, Pek İnsanca*'nın açılış bölümlerine çarpıcı benzerlikler gösteren bölümleri vardır. Nietzsche artık metafizik bir dünyanın var olup olmadığı sorusuyla ilgili olarak agnostik kılığına bürünür. Metafizik bir dünya olabilir ama kendi kafamızı kesemediğimiz için tek söyleyebileceğimiz, onun bizim için erişilemez bir "farklılığa" sahip olduğudur; ona dair herhangi bir ontoloji ancak negatif bir ontoloji olabilir. Dahası, fırtınanın ortasında kalmış bir teknedeki insan için suyun kimyasal analizinin bilgisi ne kadar önemliyse metafizik bir dünyanın bilgisi de bizim için o kadar önemlidir. Sanat, din veya ahlak, gerçekliğin başka bir boyutuna erişmemizi sağlamaz (Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysos'un durumunu ele alırken tartıştığı gibi). Kendimizi her an bir temsiller dünyası içinde buluruz ve hiçbir sezgi bizi olduğumuz yerden öteye götüremez. Dahası, dünya dediğimiz şey, organik yaşamın gelişmesinden kaynaklanan sayısız hatanın sonucudur. Bu hata ve fanteziler koleksiyonu, aynı zamanda bir geleneğin hazinesini oluşturur -insanlığın değeri ona bağlıdır- ve bu, hataya duyduğumuz güven ile fanteziye duyduğumuz ihtiyaç ve bilim ile bilimsel hakikatin gelişimi arasında çatışmaya yol açar.

İnsanca, Pek İnsanca'nın açılış bölümünde Nietzsche, bir şeyin nasıl olup da kendi karşıtından doğabileceği sorusuna odaklanır ve "metafizik felsefe" ile "tarihsel felsefe" arasında karşıtlık ilişkisi kurar. Metafizik felsefe, bu soruyu, daha yüksek bir değere sahip olduğu düşünülen bir şeyin kökenini açıklamak için "kendinde şey" gibi mucizevi bir kay-

6 Darwin'in ünlü eseri *Türlerin Kökeni* 1859'da yayımlandı.

nağa başvurarak yanıtlar. Nietzsche, bu “kendinde” olana, evrimsel değişim gibi yaşam koşullarının dışında bulunan koşulsuz bir şeyi ifade etmek üzere başvurur. Bunun aksine, Nietzsche’nin doğa bilimlerinden artık ayrılamayacağı konusunda ısrarcı olduğu [(ve) “tüm felsefî yöntemlerin en genci” dediği] tarihsel felsefe; karşıtların olmadığını, her şeyin bir süblimleşme sürecinden ortaya çıktığını ve buna dâhil olduğunu ve dolayısıyla Nietzsche’nin bir “kavramlar ve duyumlar kimyası”na (kimya, değişimin bilimidir) ihtiyacı olduğunu göstermeyi amaçlar.

Bu tarihsel felsefe yapma tarzı, modern düşüncede ufuk açıcı olduğu kanıtlanmış bir dizi fikre yol açar: İnsanlığın değiştirilemez gerçekleri yoktur; dünya hakkındaki bilgimizin aşkın kaynağı veya yaratıcısı olmaktan çok uzak olan bilme yetimizin (buradaki referans Kant’adır)⁷ kendisi de evrim geçirmiştir ve bir toplumun zihninde neyin iyi ya da neyin kötü olduğuna ilişkin hiyerarşik yapı sürekli değişmektedir (*İnsanca, Pek İnsanca*, 2 ve 107). İnsan-hayvan, binlerce yıl öncesine dayanan tarih öncesi sürecin ürünüdür. İnsanın şimdideki hâli, çok eski zamanlardan beri alnında yazan şey değildir. Nietzsche’nin çalışmasındaki bu bakış açısı, ahlakın soy kütüğü üzerine projesi ile birlikte, Foucault’nun aklın tarihi ve bilimsel bilginin bir konusu olarak “insan”ın oluşumu üzerine meşhur ama aynı zamanda tartışmalı çalışmasına derin bir etki bırakmıştır.

Nietzsche, ilk ve son şeyler hakkında kesin bilgiye ulaşma dürtüsünün en iyi ihtimalle “dinî esrime” olarak kabul edildiğini savunur. İlk ve son şeyler, “en dıştaki bölgeler” ile ilgili bilgi sorunlarına göndermede bulunur: Evren nasıl meydana geldi? Evrenin amacı nedir? Bu sorular, bizim için ancak etik ve dinî duyguların nüfuzu altında dehşet verici bir ağırlık kazanır. Gözü gerilmeye zorlarlar ve karanlıkla karşılaştıklarında ise tek yaptıkları işleri daha da karanlık hâle getirmektir. Herhangi türden bir kesinlik kurmanın imkânsız olduğu yerde, bu karanlığı doldurmak için büsbütün bir ahlaki-metafizik dünya inşa edilir. İnsanların evreni görme biçimleri çeşitli fantastik fikirlerce yönetilir ve gelecek

7 *Saf Aklın Eleştirisi’nde* (1781-1787) Kant, “Nesnelerle çok bağlantısı olmayan tüm bilgilere Transendental adını verdim, çünkü bu bilgi biçimi apriori mümkün olduğu sürece nesnelere ilişkin bilgimizin kipiyle ilgilenir,” demektedir.

nesillerin bunları hakikat belleyip ciddiye almaları istenir. Ahlaki ve dinî duyguların kökenlerini araştırmak işte bu sebeple bu kadar önemli bir görevdir. Buradaki temel amaç, bu duyguların içini boşaltmaya yönelik bir amaçtır. "Tam ve mükemmel bir insan hayatı" yaşamak için, -Nietzsche'nin "en uzak ufuk" dediği- ilk ve son şeylerle ilgili kesinliklere ihtiyacınız yoktur (*Gezgin ve Gölgesi*, 16). Nietzsche geleneksel düşünce kalıplarından kopmanızı tavsiye eder. "İnsanın amacı nedir?", "Ölümden sonraki kaderi nedir?", "İnsan, Tanrı ile nasıl uzlaşabilir?" gibi sorular karşısında imana karşı bilgi geliştirmeye ihtiyaç duyulmamalı, aksine, bu türden sorulara kayıtsız kalınmalıdır.

İnsanca, Pek İnsanca'nın açılışındaki felsefî meselelerde Nietzsche'nin takındığı tavır, sonraki yazılarında görevlerine odaklanmaya ve onların doğasına dair daha büyük bir anlam geliştirmeye devam ettikçe rafine hâle gelir. Örneğin, *İnsanca, Pek İnsanca*'nın bu açılış aforizmaları, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinin "Filozofların Önyargıları Üzerine" başlıklı açılış bölümünü oluşturan bazı aforizmalarında yankılanmıştır. Buna, değerlerin değerine odaklanan ahlak eleştirisi de dâhil olmak üzere bazı yeni görevler eklenmiştir. Kökenlere yönelik bir soruşturma yeterli değildir; bunun yerine değer meselesini hesaba katmak önemlidir ve yalnızca en yüksek şeylerin düşük kökenlerini göstermek bunu yapmamızı sağlayamaz. Ek olarak, işin içine yeni kavramlar girer ve bu kavramlar Nietzsche'nin bilgi için belirlediği kritik görevlere, özellikle de güç istencine dayanır. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde "yeni bir filozof zümresi" gelsin diye beklemenin gerekli olduğunu savunur (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 2). Henüz gelmemiş olan bu filozoflar, metafizikçilerin değerlerin karşılığına olan inancını görür görmez reddedeceklerdir. Bu filozofların zevki ve eğilimi, şimdiye kadar felsefeye yön verenlerin zevklerinden ve eğilimlerinden bir hayli farklı olacaktır. Bazı yeni sorular sormayı arzulayacaklardır: Hakikat hatadan ortaya çıkabilir mi? Diğerkâmlık bir egoizm biçimi olabilir mi? Bilge adamın halis tefekkürü, açgözlü arzudan kaynaklanıyor olabilir mi?

Nietzsche'nin yetkin çalışmasının merkezinde, gerçek dünya ile görünen dünya arasında bir ikilik olduğunu

varsayan Platonizm gibi düşünce tarzlarına saldırı vardır. Gerçek dünya -varlık dünyası- zamanın, değişimin, çoğulluğun ve oluşun düzeninin dışında tutulur. Buna karşın değişimin, oluşun ve evrimin dünyası sahte bir dünya, bir hata ve salt bir görünüm olarak kabul edilir. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı* eserinin "Felsefede 'Akıl'" başlıklı birinci bölümünde, filozofların kendilerine özgü vasıflarının, genel olarak, tarihsel anlamda eksiklikleri ve kendisinin *Mısırcılık* dediği şey de olan oluş fikrine duydukları nefret olduğunu savunuyor: Filozoflar olayları tarihsizleştirir ve olayları anlama sürecinde kullandıkları kavramları mummyalarlar. Ölüm, değişim, üreme, büyüme gibi yaşam süreçleri, yeterince ele alınmamış olanlardır; öyle ki mevcut şey asıl varlık olarak değil, gerçek olmayan ve eksik bir şey olarak kabul edilir. Nietzsche dördüncü bölümde, metafizikte en genel ve en boş kavramların -mutlak, iyi, gerçek ve mükemmel- nasıl en yüksek ve en zengin kavramlar olarak konumlandırıldığını gösteriyor. Bunların, bizzat kendilerinin mucizevi nedenleri olarak sunulmaları ve büyüme ve evrimin kirliliğinden uzak olmaları gerekir. Tüm bu kavramlar arasında en cılız ve en kof olanı Tanrı kavramıdır. Beşinci bölümde, aklın dilinin metafizikçileri yoldan çıkardığını iddia eder. Buna göre dil, psikoloji ve bilimsel bilgi en ilkel biçimindeyken ortaya çıkmıştır ve bununla, iradeyi olayların ve eylemlerin bir nedeni olarak varsaymak ve dünyadaki varlığımızın merkezi olarak bileşik bir "ben" gibi bizi artık aşınası olduğumuz belirli şekillerde düşünmeye sevk eden kaba bir fetişizmi tanıyabiliriz.

Felsefî gelenek, bilincin yaşamdaki rolünün önemini mütemadiyen abartmıştır. Nietzsche, ruhi süreç ve etkinlikleri anlama girişiminin başarısızlığa uğramasının nedeninin, dilin farklılaşmayı kavrayamaması ve gözlemimizin belirsizliğinin bunu engellemesi olduğuna inanır. Bunu *Tan Kızılığı*'nın 115. aforizmasında güçlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Hiçbirimiz yalnızca bilince ve dile sahip olduğumuz durumlara dayanarak görüldüğümüz gibi değiliz." Bilinç, "bilinmeyen, muhtemelen bilinmeyen ama hissedilen bir konu üzerine aşağı yukarı fantastik bir yorumdur" (*Tan Kızılığı*, 129). Nietzsche'ye göre bilim, bize, deneyimlerimizi tarif ederken ve duygularımız ve arzularımızdan bahseder-

ken hayal ettiğimiz ve düşündüğümüz dünyadan çok farklı, yabancı bir dünya gösterir. Farklı düşünmeyi ve hissetmeyi, hatta daha doğru biçimde hayal kurmayı öğrenip öğrene-meyeceğimizi sorar. Bununla birlikte, bunun ortaya çıkar-dığı sorun çok büyük ve belki de üstesinden gelinemez bir sorundur: Dünyayı zorunlu olarak kendi psişik kurguları-mız ve tasarımlarımız aracılığıyla yorumluyoruz ve Nietzs-che'nin dünyayı güç istenci olarak düşünmesi, *İyinin ve Kö-tünün Ötesinde*'nin 36. aforizmasında "yaşamın ön-formu" dediği antropomorfizm suçlamasından yakasını sıyıramaz. Bize dünyanın ne olduğunu tarafsız terimlerle söyleyecek saf ontolojik dile ulaşamayız. Nietzsche'nin yaptığı gibi, dünyada meydana gelen olayların evrimini sözüm ona in-san-öncesi duygulanımların diliyle kavramak, kendisinin de tamamen kabul ettiği gibi zaten bir çeviri eylemine gi-rişmektir.

Nietzsche'nin felsefî düşüncesinin gelişimi, onun proje-sine eleştirel bir anlam biçmek isteyen okur için bazı ciddi zorluklar ortaya çıkarır. Nietzsche'nin olgunluk dönemin-de (1885-1888), yüceltme ve soylulaştırma görevlerini üst-lenen felsefî düşüncenin belirli görevlerinden vazgeçmek istemediği ve bilimde bulduğumuz türden bilginin aray-şıyla yetinmeye niyetli olmadığı açıktır. O, olguların dün-yayı yönettiğini ve bilimin felsefenin üstesinden geldiğini savunan modern pozitivistler gibi "ıvır zıvır filozofları" olarak adlandırdığı kişileri derinden eleştirir ve felsefenin bilgi teorisine indirgenmesinden utanç verici bir korkaklık eylemi diye bahsederek yakınır (*İyinin ve Kö-tünün Ötesin-de*, 204). Felsefedeki bu tahribata karşıt olarak, Nietzsche onu, "gerçek *derinliğin* ruhsal vizyonunu" içeren bir "gerçek ruhsal güç" disiplini olarak uygulamaya çalışır (a.g.e., 252). Bununla birlikte, modern Alman düşüncesinin metafiziğe, özellikle de Kant metafiziğine ısrarlı bağlılığını eşit derece-de eleştirmektedir. Nietzsche, pratik aklın yerini entelektüel vicdana bırakması gerektiği konusunda ısrar eder ve felse-fenin kendini bilimin zorlu sınavlarına teslim edip rahiplik mesleğinden vazgeçmesini ister (*Deccal*, 12). Kant'a yönelik eleştirel tutumu serttir, çünkü Kant'ın, pratik aklı inşa eder-ken [Tanrı, özgür irade ve ruhun ölümsüzlüğü gibi metafi-zığın klasik kavramlarına yeni bir meşruiyet kazandırarak

(bu kavramlar teorik bilgi gereksinimlerini karşılayamasa-
lar da pratik akıl yürütme önermeleri olarak var olma hakkı-
na sahiptirler ve Nietzsche'nin "yüreğimizin arzusu" dediği
şeyi gayet de tatmin edebilirler)] bilimsel aklın iddiaların-
dan vazgeçtiğine ve eski ahlakı ve metafiziği soylu olana
mantıksız bir çağrı ile pekiştirdiğine inanmaktadır. Nietzsc-
he, Kant'ın, aklın bizi rahatsız etmemesi gereken durumlar
için özel olarak tasarlanmış daha yüksek bir akıl sunduğu-
nu söylüyor. Yine de 1883'ten itibaren Nietzsche'nin yazıla-
rında (büyük ölçüde yaşamı güç istenci olarak düşünmeye
odaklanan ve aynı zamanda onun olgun tarihî yönteminin
ilkesi olarak da hizmet eden) bir tür metafizik ve yeni bir
ideal (Üstinsan, dünyanın yeni anlamı hâline gelecektir) ta-
savvurunun ortaya çıktığını görüyoruz.

Bazı yorumcular, bunun, Nietzsche'nin kendi "Mısırcı-
lığını" geliştirmeye devam ettiğini ve felsefeyi rahiplik mi-
rasından tamamen koparamayacağını gösterdiğini iddia et-
mişlerdir. Nietzsche, eski metafiziğin ve eski ahlakın ötesine
geçen bir düşünme biçimi aramaktadır. Ama yine de soylu
ahlak niteliğindeki bir şeyin bu arayışta iş başında olduğu
ve ebedi dönüş, üstinsan ve Dionysos gibi yetkin ve son dö-
nem metinlerinde karşılaştığımız tüm temel fikirlerde bu
soylu ahlak niteliğindeki şeyin kendini gösterdiği açıktır.
Bu kitabın sonraki bölümlerinde, bunların her biri ve Nietz-
sche'nin düşüncesindeki rolleri hakkında bazı temel bilgiler
verilecektir.

NIETZSCHE'NİN NEŞESİ

Neşemizi nasıl anlamalı. – Bu aralar gerçekleşen en büyük hadise –“Tanrı’nın ölümü”, yani Hristiyan Tanrısı’na olan inancın yersizleşmesi– Avrupa’nın üzerine ilk gölgesini çoktan düşürdü bile. En azından gözleri ya da gözlerindeki şüphe bu gösteri için yeterince güçlü ve ince olan birkaç kişi için bir bakıma güneş batmış gibi görünüyor; eskinin derin inancı, artık şüpheyeye dönüştü: Dünyamız bu insanlara daha hazin, daha tekinsiz, daha “yaşlı” görünüyor olmalı. Ama genel olarak şöyle denebilir: Pek çok insanın kavrayış gücüne göre “Tanrı’nın ölümü” çok büyük, uzak ve hatta henüz haberinin ulaştığı düşünülemez kadar uzaktır. Hatta daha azı, birçok kişinin bu olayın gerçekten ne anlama geldiğini bildiğini varsayabilir –ve şimdi bu inanç sarsıldığına göre, bu inanç üzerine inşa edildiği, ona yaslandığı, ona doğru büyüdüğü için ne kadar da çok şeyin çökmesi gerekecektir– örneğin, bütün bir Avrupa ahlakımız. Şimdi önümüzde duran şey bu uzun, topyekûn yıkım ve tahrip ve çöküş ve kargaşa dizisi: Bugün kim bu fevkalade korkunç mantığın eğitimci, habercisi ve muhtemelen henüz dünyada benzeri olmayan derin karanlığın ve güneş tutulmasının peygamberi rolünü oynayacak kadar iyi bir tahminde bulunabilir? Deyim yerindeyse bir dağın zirvesindeki bir gözcü gibi bugün ile yarının arasına yerleştirilmiş ve bugün ile yarın arasındaki çelişkinin içine süzülen biz bilmece tahminçileri dahi, biz gelecek yüzyılın ilk doğanları, prematüre bebekleri, yakında Avrupa’yı sarsacak gölgelerin şimdiden görünür olduğunu anlaması gereken bizler, neden bu karanlığa gerçek bir sempati duymadan, her şey bir yana, kendimiz için endişelenmeden ve korkmadan onun gelmesini dört gözle bekliyoruz? Yoksa hâlâ bunun ilk sonuçlarının çok fazla mı etkisi altındayız? –Ve bu ilk sonuçlar, bizim için olan sonuçları, belki de bekleyebileceğimizin tam aksidir.– Hiç de üzücü ve kasvetli değil, henüz çok yeni ve zar zor tarif edilebilir bir ışık, mutluluk, rahatlama, eğlence, cesaretlendirme ve şafak gibi... Gerçekten de biz filozoflar ve “özgür ruhlar”, “eski tanrının ölümü” haberini işittiğimizde yeni bir şafakla aydınlanmış gibi hissediyoruz; yüreğimiz minnetle, hayretle, önsezilerle, beklentiyle dolup taşıyor; nihayet

ufuk, parlak olmasa da yeniden açılıyor önümüzde; nihayet gemilerimiz yeniden, herhangi bir tehlikeyle yüzleşmek üzere yola çıkabilir; bilgi âşığının her cesur atılımına yeniden izin veriliyor; deniz, bizim denizimiz yine açık; belki de hiçbir zaman bu denli "açık deniz" olmamıştı.

Şen Bilim, 343. aforizma.

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan ettiğini herkes bilir. Bununla birlikte, onun bununla neyi kastettiğinin yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Nietzsche bu sözcükleri deli bir adamın ağzından bir pazar meydanında duyurur (*Şen Bilim* 125'in orijinal taslağında deli karakteri, Zerdüş adlı bir kişi tarafından canlandırılıyor). Nietzsche, sanki birtakım bilimsel gözlemleri bildiriyormuş gibi yalnızca "Tanrı öldü" demez. O, bu durumun kaçınılmaz karakterini göstermek adına bu olayı dramatize eder. Aslında deli, sırf Tanrı'nın ölümü gerçeğiyle yetinecekleri için haberini kuşkuyla ve alay ederek karşılayan insanlara ateistler olarak hitap ediyor. Walter Kaufmann'ın belirttiği üzere, Nietzsche'nin *Şen Bilim* 125'teki dili, İncil'den türetilmiş gibi duran dinî bir dildir. Nietzsche sadece "Tanrı öldü," demiyor, aynı zamanda bir delinin bunu "Onu biz öldürdük," diye ilan etmesini sağlıyor. Bu ifade, nihai bir gerçeklik hakkında metafizik bir spekülasyon olmayıp Avrupa kültürünün durumu ve gidişatının teşhisidir.

Nietzsche'nin "şen bilimi", hakikat, bilgi ve varoluş hakkında sorabileceğimiz sorularla ilgili yeni deneysel düşünme tarzları getirmeyi amaçlamaktadır. O, projesini doğa bilimleri gibi mevcut bir dizi bilgi pratiğiyle eşitlemiyor, bilgi âşığının şimdi bağ kurması gereken düşünce kapasitelerinin tüm hatlarını ifade etmeye çalışıyor. Walter Kaufmann, Nietzsche'nin başlıkta kullandığı "şen" kelimesinin, geleceğe meydan okuyan ve Nietzsche'nin "töretanımazlığını" -ahlaki önyargılardan ve korkulardan arındırılmış soruları ve problemleri takip etme girişimini- tesis eden bilgiye işaret ederek, alışlagelmiş manasının dışında anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür. Nietzsche'nin şen bilim kavrayışı, kısmen saray aşkı sanatını uygulayan, on birinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla uzanan Provençal şövalyeleri ve ozanlarından esinlenmiştir. Nietzsche *Ecce Homo*'da, "ahlak üzerinden aşip gitme" girişiminin mükemmel bir Provença-

lizmi ifade ettiğini söyler. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* 260'ta "tutku olarak aşktan" bahseder ve bu fikrin Avrupa'nın çok şey borçlu olduğu *gai saber*'in⁸ yaratıcıları "Provençal şövalye şairleri" tarafından icat edildiğini belirtir. Bir yorumcu, şen bilimi, öğretici bir şekilde şöyle tanımlamıştır: "İçinde en açık ve dolayısıyla en az güven verici bilgiye en coşkulu ruh hâlinin eşlik ettiği felsefî güzellik..."⁹ Bu bölümün başında alıntılanan aforizmada sergilenen tam olarak budur.

Nietzsche, *Şen Bilim*'in (1887) ikinci baskısının önsözünde, şen biliminin şiddetli, uzun ve korkunç bir baskıya veya külfete soğuk ve umutsuzca direnen fakat şimdi birdenbire umutla çevrelenen bir ruhun cümbüşü anlamına geldiğini söylüyor. İyileşmesinden bahsederken Nietzsche, geçmişte kendisini rahatsız eden sorulara cevaplar bulduğunu değil, yeni ve orijinal şeyler keşfettiğini iddia ediyor. Bu ruh, "yarın ve yarından sonraki güne" iman eder. Şen bilimi inceleyen özgür ruh, kendini son bir yaşama ve yalnızca bir ötesini, bir dışarısını veya bir üstünü aramaya götürebilecek son bir duruma olan ihtiyacını terk etmiştir. Kendini özgürleştirme, kişinin kendi romantizminden kurtulmasını içerir. Geleceğe ve yeniye dair umut, sadece talihsizlerin ve acizlerin umudu olamaz. Nietzsche, şimdiye kadar kutsal, iyi ve ilahi olarak adlandırılan her şeyle nasıl oynanacağını bilen, "insanı, insanüstünü, esenliği ve yardımseverliği" gözetken, bugüne kadarki tüm dünyevi ciddiyetle karşılaştırıldığında genellikle insanlık dışı görülecek olan ideal ruhu davet eder (*Şen Bilim*, 382). Geçmişin ağırlığıyla sınırlandırılmamış, bilme istemi hususunda "çok hafif" hissedebilecek özgür ruhlardan oluşan bir topluluk arayışındadır (380). O, asıl sorunun, kendi "özgül ağırlığımız" hakkında "ne kadar hafif veya ağır olduğumuz" sorusu olduğunu vurgular.

Şen Bilim'in beşinci kitabı, "Biz Korkusuz Olanlar" başlıklı 343. aforizmayla açılır ve Nietzsche'nin neşesinin anlamına odaklanır. Aforizma, yakın zamandaki tüm olayların en büyüğü kabul edilebilecek bir olaydan bahseder ve Nietzsche, bu olayın etkisini tam olarak iletebilmek için oldukça renkli bazı imgeler kullanır: batan bir güneş, tutulan bir gü-

8 Provansal lehçesinde bir ifade. Şiir yazmak için gerekli bir teknik kabiliyeti ifade eder, Ralph Waldo Emerson tarafından da kullanılmıştır. (e.n.)

9 Clement Rosset, *Joyful Cruelty: Toward a Philosophy of the Real*, çev. D. F. Bell (Oxford University Press, 1993), s. 49.

neş ve sonbahara çalan bir dünya. Bu olay bir gölge oluşturacak, onun hakiki olaylarla dolu karakteri birçok insana yine de uzak görüneceğinden herkes tarafından yukarıdaki gibi algılanmayacak ve kabul edilmeyecek ve birçokları için bu olayın manasını kavramak daha da güç olacaktır. Bu, yalnızca dinî inancın çökmesi anlamına gelmez; ek olarak bu inanç üzerine inşa edilen her şeyin artık kökünden sarılacağı anlamına gelir. Batan bir güneşin açılış tasvirinden güneşin tutulduğu yere doğru ilerlediğimiz aforizmanın bu noktasında Nietzsche, okuru açığa çıkanlara daha fazla dâhil etmeye hizmet eden bir dizi soru sormaya başlar.

Öyle görünüyor ki aforizmanın son bölümünde Nietzsche, özgür ruhların sabırla bu olayı beklediğini ve derinlerde bir yerde buna hazırlandıklarını belirtiyor. Örneğin, özgür ruhların bilgiye duydukları hususi sevginin şimdi bir kez daha mümkün olduğundan bahsediyor, böylece bir tür geri dönüşün gerçekleştiğini gösteriyor. Bu muhtemelen ufkun ilk kez açılması değildir. Bununla birlikte Nietzsche, kendisini ezen özgürleşme duygusunu ifade etmekten de geri duramaz ve bu nedenle, şimdi önümüzde açılan deniz gibi bir denizin daha önce de açılıp açılmadığını merak ederek aforizmayı sona erdirmeyi tercih eder. Bununla birlikte, "Nasıl oluyor da hâlâ bu kadar dindarız" başlıklı bir sonraki aforizmada, hemen bir uyarı notu verilir: Burada, artık tüm özgür ruhlu filozofların ve bilgi âşıklarının bazı taze ve oldukça zorlu görevlerle karşı karşıya olduklarını açıkça ortaya koyar.

Buna bir sonraki bölümde değinilecektir. Bu bölümün geri kalanını, Tanrı'nın ölümünü ve Nietzsche'nin neşesini açıklamaya ayırmama izin verin. Tanrı'nın ölümü nosyonu ve ölen tanrılar, genç Nietzsche'nin aşına olduğu bir şeydi. 1870 tarihli bir notta Nietzsche, eski Almandaki "Tüm tanrılar ölmeli" deyişine inandığını dile getirir. Bundan daha da erken bir tarihte, 1862'de okul arkadaşlarından birine yazdığı mektup gösteriyor ki Nietzsche, aziz olmanın, kutsiyeti sonsuzlukta aramayıp cennetimizi yeryüzüne indirmemiz gerektiğine işaret ettiğini düşünüyor. Ona göre öte dünya yanılısamı, insanı yalnızca dünyevi hayatla yanlış ilişkiye sokmaya hizmet eder. Nietzsche, elbette Tanrı'nın ölümünden bahseden ilk filozof değildir. *Din Felsefesi Dersleri* (1827)

adlı eserinde Hegel, "Tanrı'nın kendisi öldü" ifadesini içeren 1641 tarihli Lutherci bir ilahiye atıfta bulunarak bundan söz etmiştir. Nietzsche'de bu durum iki şeye işaret eder. Bir yandan sembolik Tanrı'nın, yani bildiğimiz Hristiyan Tanrı'nın ölümünü ilan eder. Bu Tanrı, insan hayvanına ve yeryüzüne karşı patolojik bir nefret beslemesine yardım etmiş olsa da insan iradesini teorik ve pratik nihilizmden korumaya da hizmet etmiştir. Öte yandan bu, ilahiyatçıların, filozofların ve bazı bilim adamlarının tanrısının, yani evrenin yapı, düzen ve amaçtan yoksun olmadığına kefil olan Tanrı'nın da öldüğü anlamına gelir. Nietzsche *Şen Bilim*'in 109. aforizmasında, Tanrı'nın ölümüne ilk kez değindiği çok kısa bir bölümün (108) hemen ardından gelen uzunca bir bölümde, Tanrı'nın hakkından gelinmesi gereken gölgeleri olduğu hususunu açıklığa kavuşturur. Burada dikkat etmemiz gereken bazı şeyler vardır. Örneğin, evreni yaşayan bir varlık ya da makine olarak düşünmek, doğa yasalarının yalnızca birer zorunluluk olarak var olduklarını düşünmek, yaşam yalnızca ölü olanın nadir bir formuyken ölümün yaşama karşıt olduğunu düşünmek, Tanrı kurgusunun yerine bir madde kültü koymak gibi... Kısacası Nietzsche, estetik ve ahlaki yargılarımızın hiçbirinin evren için geçerli olmadığını anladığımızdan güç bir bilgi durumuyla karşı karşıya olduğumuzu savunur. Bu aforizmanın sonunda, Tanrı'nın gölgelerinin insan zihnini karartmasının sona ermesini ister ki bu da ancak Tanrı'nın doğadan sökülüp atılmasıyla gerçekleşebilir.

Nietzsche'ye göre insanlık, Tanrı'ya inanmanın inanılacak bir şey olmaktan çıktığı bir tarihî noktaya ulaşmıştır. Okuduğumuz aforizmada konuyu tam da bu şekilde ifade ediyor. Sorun metafizikî olmadığından, ateistlerin Tanrı'nın varlığına karşı delil geliştirmekle uğraşmalarına lüzum yoktur. *Şen Bilim* 357'de Nietzsche, Alman düşünürler arasında, varoluşun Tanrı'sız karakterinin aşikâr ve su götürmez olduğunu düşünen ilk inatçı ateist olarak Schopenhauer'ı kabul eder. Schopenhauer'ın bütün dürüstlüğü, birisi konunun etrafından dolaşmaya çalıştığında öfkeli olduğu gerçeğine dayanıyor. Nietzsche, koşulsuz ve dürüst ateizmin, büyük zorluklarla kazanılmış Avrupa vicdanının zaferini temsil ettiğini söylüyor; bu "iki bin yıllık hakikat disiplini-

nin en belirleyici eylemi, Tanrı'ya inanma *yalanını* nihayetinde bizzat yasaklıyor". İşin tuhaf yanı, Tanrı'ya karşı zafer kazanan şey bizzat Hristiyan ahlakı ve onun hakikat kavramı, yani onun entelektüel ve ahlaki temizlik arayışıdır. Günah çıkartan papazın Hristiyan vicdanını arıtması, sonunda kendisini "ne pahasına olursa olsun" entelektüel bir vicdan olan bilimsel vicdana yükseltir. Şimdi olup biten şey şunları içerir: doğaya, bir tanrının iyiliğinin ve ilgisinin kanıtıymış gibi bakmak; tarihi, bazı ilahi sebepler ve ahlaki bir dünya düzeninin tanıklığı olarak yorumlamak ve kişinin deneyimlerini, sanki ruhunun kurtuluşu uğruna tasarlanmış ve emredilmiş gibi dindar bir açıdan yorumlamak.

Nietzsche, açıkça, kendimizi içinde bulduğumuz, dahası hayal kırıklığı ve umutsuzlukla üstesinden gelemeyeceğimiz yeni durumla yeterince başa çıkmamızı sağlayacak yeni bir tinsel olgunluğun geliştirilmesine önayak olmayı istiyor. Daha önceki metni *İnsanca, Pek İnsanca*'da Nietzsche, postmetafizik çağda -iyi bir- mizaca, yani neşeli bir ruha duyulan ihtiyaçtan bahsediyor (*İnsanca, Pek İnsanca* 34). Nitekim Nietzsche, ilkinden sonuncusuna kadar yazılarının her yanında, neşesinin anlamı ile güreşirken görülebilir. *Şen Bilim* 343'teki Almanca *Heiterkeit* sözcüğü, ironik bir biçimde "bu eğlenceli olacak" anlamında kullanılır, tıpkı yürüyüş esnasında yaklaşan devasa bir kara bulutu izleyip sıırıslamak olacağınızı öngördüğünüzde olduğu gibi, risk içerdiğini bile bile yürüyüşe devam edersiniz. Nietzsche'nin bu aforizmasında neşesini sunma biçimi, açıkça bu benzetmeye yakın anlamda bir şeyler içerir ve bilgi arayışıyla ilgili olarak maceraperestliğe ve korkusuz ruha işaret eder. Nietzsche'nin neşesinin birçok gizli dehlizi ve boyutu vardır. Bu, korkunç bir hadise olan Hristiyan Tanrı'nın ölümü karşısında hissettiği hususi mesafe duygusunu açıklıyor.

Nietzsche, yayımladığı ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda tema olarak neşeyi ön plana çıkarmıştır. Bu eserde, "ciddi ve önemli 'Yunan neşesi'" kavramının doğru anlaşılmasını sağlama ihtiyacından bahseder (*Tragedyanın Doğuşu*, 9). Nietzsche'nin görüşü, bugün içerisinde bulunduğumuz tehlikeden uzak bütün konfor alanlarında bu kavramın yanlış anlaşılmasıyla karşılaşabileceğimiz yönündedir. Eksik olan şey, bu Yunan kavramının ortaya çıktığı yapının derinlikle-

rine ve onu canlandıran ve esinlendiren trajik kavrayışlara dair herhangi bir takdirdir. *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'da (1874) Nietzsche, birbirlerinden oldukça farklı iki tip neşeli düşünür olduğunu göstermeye heveslidir. Gerçek düşünür, ister ciddi ister esprili olsun, her zaman neşelendirir ve canlandırır ve bunu, titreyen eller ve gözyaşlarıyla dolu gözlerle değil, cesaret ve güçle ve muzaffer bir edayla yapar. Bizi en derinden neşelendiren şey gerçek düşünürün, "savaştığı tüm canavarlardan geriye kalan muzaffer tanrıyı görmemizi sağlamasıdır" diye ekler (*Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 2). Cesareti olmadığı, iletişim kuramadığı ve fethettiği şeyin kıymetini anlamadığı sürece bir düşünürün, yeni içgörülerin ve gerçeklerin öğretmeni gibi davranması anlamsızdır. Buna karşın, vasat yazarların ve kıvrak düşünürlerin neşesi bize sıkıntı verir. Nietzsche, bu türden neşeli düşünürün, gördüğünü ve savaştığını iddia ettiği acılara ve canavarlara aslında kör olduğunu iddia eder. Sığ düşünürün neşesi ifşa edilmelidir çünkü bizi işlerin gerçekte olduğundan daha kolay olduğuna ikna etmeye çalışır. Katılabileceğimiz neşe, sadece derinlemesine düşünen ve en dirimli olanı seven birinden gelmek zorundadır.

Nietzsche, düşündüğümüz şeylere değmesi için düşüncemizin acı çekmemize sebep olması gerektiğini savunur. Sorunlarımızı sevmeliyiz, çünkü ancak bu şekilde onların derinliği ve ağırlığı hakkında bir fikir edinebiliriz. Bu, onun felsefi düşünceye yaklaşımının kendine özgü ve ayırt edici bir özelliğidir. *Şen Bilim*'in ikinci baskısının önsözünde, pek çok durumu deneyimlemiş bir düşünürün pek çok felsefe de deneyimlediğini ve felsefenin, düşünürün kendini manevi bir forma aktararak perspektif kazanması suretiyle kendi kendini değiştirmesi sanatından başka bir şey olmadığını yazar. Yaygın kanaatin aksine bir filozof, düşünen bir kurbağa ya da iç organları alınmış sadece bir kayıt mekanizması değildir. Düşünce, yaşamın acılarından ve imtihanlarından doğmalı ve ardından "kan, kalp, ateş, zevk, tutku, ıstırap, vicdan, kader ve felaket" ile donatılmalıdır. Nietzsche, hayatın aslında şu anlama geldiğini söylüyor: bizi yaralayan şeylerin tamamı da dâhil, olduğumuz her şeyi ışığa ve aleve dönüştürmek. Sayısız kendine hâkim olma alıştırmasının bir sonucu olarak kişi, daha önce eğlendirmeye hazır hâliyle

sahip olduğundan daha fazla soruyla, farklı bir insan olarak ortaya çıkar. Bizler için bir sorun hâline geldiğinden yaşama olan güvenimizin sonsuza kadar ortadan kalktığı kesindir. Bununla birlikte Nietzsche, bunun bizi mutlaka kasvete sürükleyeceği sonucuna alelacele hükmetmememiz gerektiği yönünde tavsiyede bulunur. Yaşam sevgisi hâlâ mümkündür, ancak şimdi onu farklı bir biçimde sevmemiz gerekir. Bu durum, "bir kadını sevmenin içimizde doğurduğu şüphelerle" karşılaştırılabilir.

Yaşam probleminden zevk almak, korku ve karamsarlığı yenmiş, son derece ruhani bir düşünceyi gerektirir. Nietzsche'nin neşesi, bilgi sevgisi pratiğinden kaynaklanabilecek hayal kırıklığı ve umutsuzluk deneyimini de içeren bilgi deneyimlerinden kaynaklanır - bu, mücadele edilmesi gereken uzun vadeli bir baskıdır. O, neşe ya da şen bilimden bir mükâfat olarak bahseder. Örneğin, "uzun, cesur, çalışkan, derinleri eşeleleyen ciddiyetin bir ödülü [olarak]" (*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, "Önsöz", 7). Bilgi, "kahramanca duyguların dans edecek ve oynayacak yerler bulduğu [...] tehlikeler ve zaferler dünyası" olarak tasarlanmalıdır. Nietzsche, yaşamın, bilgi arayışıyla donatılmış bir görev ruhu, bir felaket ya da hile olarak yürütülmemesi gerektiğini, *bilgiye ulaşmanın aracı olarak yaşamı* bir ilke olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler (*Şen Bilim*, 324). İnsan zekâsını "beceriksiz, kasvetli, gıcırdayan bir makine" olarak görür ve insanoğlunun çok ciddiye alarak düşündüğünde iyi ruhunu nasıl daima kaybettiğinden bahseder (*Şen Bilim*, 327). O, zekâyâ böyle bir makine olmak zorunda olmadığını göstermek, kahkaha ve neşe eşlik ederse düşünmenin işe yaramayacağı önyargısını ortadan kaldırmak ister. Nietzsche daha sonraki çalışmalarında neşesinden bahsetmeye devam ediyor. Örneğin *Ecce Homo*'da, "sıkı gerçekler arasında neşeli olmaktan" bahsediyor (*Ecce Homo*, "Neden Böyle Güzel Kitaplar Yazıyorum", 3).

Şen Bilim 125'te deli adam, bu Tanrı'nın ölümü olayına layık olmak için şimdi bizim tanrılaşmak zorunda olup olmadığını sorar. "Bundan daha büyük bir olay hiç olmadı," der. "Ve bizden sonra kim doğacaksa, bu olayın hatırına, şimdiye kadarki tüm tarihten daha yüksek bir tarihin parçası olacak."

Bu meseli yazmasından sonraki birkaç yıl içinde, nihilizm sorunu Nietzsche'nin düşüncelerine hükmetmeye başladı. Walter Kaufmann'ın belirttiği gibi, nihilizmden nasıl kaçılacağı meselesi -hem (yeryüzünün değerini çaldığı için) Tanrı'nın varlığının kabulü iddiasında hem de onu inkâr etmede (çünkü bu, her şeyi anlam ve değerden mahrum bırakıyor gibi görünüyor)- Nietzsche'nin en kalıcı sorunudur. Bunu *Şen Bilim* 357'de şunları yazarak kabul ettiğini görüyoruz: "Hristiyan yorumunu bu şekilde reddettiğimizde ve onun 'anlamını' kalpazanlığa mahkûm ettiğimizde, Schopenhauer'ın sorusu korkunç bir şekilde aniden karşımıza dikiliyor: *Varoluşun herhangi bir anlamı var mı?*" Nietzsche bu sorunun tüm derinliğiyle kavranması için birkaç yüz yıl geçmesi gerektiğini düşünür. *Deccal* gibi son dönem çalışmalarında, bu soruya soruyla cevap vererek bu mevcut anlam probleminin çözümünü zorlamaya çalışır: "Bir halk veya ırktan ziyade 'insanı' bir bütün olarak yetiştirmek ve disipline etmek hangi amaca hizmet eder?" Bu mesele, dokuzuncu bölümde ele alınacaktır.

HAKİKAT VE BİLGİ ÜZERİNE

Bilginin kaynağı. – Çok uzun zaman boyunca anlama yetisi, hatalardan başka bir şey üretmedi; bunlardan bazılarının yararlı olduğu ve türleri koruduğu ortaya çıktı; bunları keşfedenler ya da miras edinenler, kendileri ve soyları için verdikleri mücadelede daha şanslıydılar. Nesiller boyunca kalıtım yoluyla aktarılan ve nihayetinde neredeyse türün temel sermayesinin bir parçası hâline gelen bu tür hatalı inanç konuları, kalıcı şeylerin bulunduğu; birbirine özdeş şeylerin olduğu; maddi cinsten, bedensel şeylerin bulunduğu; şeylerin göründükleri gibi olduğu; istencimizin özgür olduğu; benim için iyi olanın kendinde ve kendisi için de iyi olduğu gibi iddiaları içerir. Bu tür iddiaları inkâr edenler ve şüpheciler oldukça geç ortaya çıkmıştır. Hakikatin, bilginin en zayıf formu olduğu oldukça geç bir zamanda ortaya çıkmıştır. İnsan bununla yaşayamazmış gibi algılandı; organizmamız bunun tam tersini yapacak şekilde tertip edilmişti: Duyu algıları ve genel duyumlar da dâhil olmak üzere organizmamızın tüm yüksek işlevleri, zamanın başlangıcından beri içlerine kök salmış temel hatalarla çalışmıştı. Dahası, bilgi alarında bile bu önermeler, insanın saf mantığın en uzak alanlarına kadar “hakiki” ve “sahte” olarak belirlediği normlar hâline geldi. Bu nedenle bilginin gücü, doğruluk derecesinde değil, onun yaşında, yerleşik oluşunda, yaşamın bir koşulu olma karakterinde yatmaktadır. Yaşam ve bilginin birbiriyle çelişiyor gibi görüldüğü yerde, hiçbir zaman ciddi bir mücadele olmamıştır; inkâr ve şüphe, basitçe delilik olarak görülmüştür. Bununla birlikte doğal hataların zıtlarının bulunduğu kabul eden ve bunlara tutunan Elealılar gibi istisnai düşünürler, aynı zamanda bu karşıtlarla bir arada yaşama olasılığına da inanıyorlardı: Onlar bilge’yi değişmezliğin, gayrişahsiliğin, sezginin evrenselliğinin insanı olarak ve aynı zamanda bir ve bütün olarak, bu tersine çevrilmiş bilgi için özel bir kapasite ile icat ettiler; bilgilerinin aynı zamanda yaşamın ilkesi olduğu inancını taşıyorlardı. Ancak tüm bunları iddia edebilmek için kendi durumları konusunda kendilerini aldatmak zorunda kaldılar: Kurgusal olarak kendilerine gayrişahsilik ve hiç değişmeyen süre atfetmeleri gerekiyordu; bilenin

doğasını yanlış yorumlamaları, bilgideki dürtülerin gücünü reddetmeleri ve genel olarak akli tamamen özgür, kendinden kaynaklı bir faaliyet olarak kavramaları gerekiyordu. Kendilerinin de önermelerine, doğru olduğu düşünülen şeylere karşı çıkarak ya da sükûnet, tek başına sahip olma ya da tahakküm arzusuyla ulaştıkları gerçeğine gözlerini kapattılar. Dürüstlük ve şüpheciliğin daha incelikli gelişimi, nihayet bu insanları da imkânsız hâle getirdi; onların yaşamlarının ve yargılarının bile, bütün bir bilinçli varoluşun kadim dürtülerine ve temel hatalarına bağlı olduğunu kanıtladı. Bu daha ince dürüstlük ve şüphecilik, her ikisi de temel hatalarla uyumlu iki çelişkili önermenin hayata uygulanabilir görüldüğü ve dolayısıyla yaşam için az ya da çok yararlılık hakkında tartışmanın mümkün olduğu her yerde ortaya çıktı. Bunlar, aynı zamanda yeni önermelerin doğrudan yararlı olmadığı ama en azından zararlı da olmadığı, bu yeni önermelerin entelektüel bir oyun dürtüsünün ifadeleri olarak her şey gibi masum ve mutlu göründükleri her yerde ortaya çıktılar. İnsan beyni yavaş yavaş kendini bu tür yargı ve inançlarla doldurdu ve bu çekişmede bir mayalanma, mücadele ve güç hırsı gelişti. Yalnızca fayda ve zevk değil, aynı zamanda her türden dürtü, “hakikatler” hakkındaki bu mücadelede yer aldı; entelektüel mücadele bir uğraş, bir cazibe merkezi, bir meslek, bir görev, bir itibar meselesi hâline geldi – bilgi ve hakikat uğruna çaba, nihayet ihtiyaçlar arasındaki yerini aldı. Bundan böyle, sadece inanç ve kanaat değil, aynı zamanda tahkik, inkâr, şüphe ve çelişki de bir güçtü; tüm “kötü” içgüdüler bilgiye tabi kılındı ve onun hizmetine sunuldu; müsaade edilenin, onurlandırılanın, yararlı olanın parlaklığını ve nihayet iyinin gözünü ve masumiyetini kazandı. Böylece bilgi, yaşamın bir parçası oldu ve bir tür yaşam formu olarak sürekli artan bir güç hâline geldi, ta ki bilgi ve kadim temel hatalar hem yaşam hem de güç olarak aynı kişinin bünyesinde birbirleriyle çarpışana kadar. Hakikate giden yolun yaşamı koruyan bir güç olduğu kanıtlandıktan sonra, düşünür artık hakikate giden yolun ve hayat kurtaran hataların ilk savaşlarında mücadele eden varlıktır. Bu savaşın önemi ile karşılaştırıldığında geri kalan her şey önemsizdir: Burada yaşamın durumuna ilişkin nihai soru sorulur ve soruyu deney yoluyla cevaplamaya yönelik ilk girişim yine burada yapılır. Hakikatin dâhil edilebileceği sınırları neresidir? Soru budur, deney budur.

Şen Bilim, 110. aforizma.

Nietzsche'nin hakikat konusundaki açıklamaları, yorumcularının kafasını karıştırdı. Nietzsche, şu türden iddialarıyla ünlüdür: Hayat, hakikatin lehine bir argüman değildir çün-

kü hayat şartları hata ihtiva eder (*Şen Bilim*, 121), insanın hakikatleri, basitçe söylemek gerekirse onun inkâr edilemez hataları olabilir (*Şen Bilim*, 265) ve hakiki olmayanı bir yaşam koşulu olarak kabul etmek, kendini iyinin ve kötünün ötesine yerleştirmektir (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 4). Pek çok yorumcu, bir filozofun yalnızca apaçık hakikati söylemesini bekledikleri için bu bilmecelere karşı sabrını yitirir. Nietzsche'nin oyuncululuğunu savunurken –ve her zaman olduğu gibi, bu oyunbazlık ölümcül ciddiyeti tasfiye ediyor– filozofun görevinin sabit fikirlerimizi bozmak ve inançlarımıza meydan okumak olduğu söylenebilir. Nietzsche'ye göre, hakikate olan inancımızla bağlantılı inançlardan daha güçlü inanç yoktur.

Nietzsche'nin bu konudaki en eski düşüncelerinden biri, "Hakikatin Pathosu Üzerine" (1872) başlığını taşır. Bu başlık, Nietzsche'nin, hakikat hakkındaki hislerimiz (hakikate olan inancımız ve ona yönelik arzumuz) bakımından hakikate ne ölçüde yaklaştığını çağırıştırır. Erken dönem yazılarında şu türden iddialarla karşılaşırız: Hakikat ihtiyacımız ile yanılısama ihtiyacımız arasında trajik bir çatışma vardır; hakikat arayışımız, koşulsuz bir görev olarak görülmekle birlikte düşmanca bir güç olduğunu ve hatta dünyayı yok edebileceğini de kanıtlıyor; hakikat öldürür ve aslında temelinin hata olduğunu anladığında kendisini de öldürür; iyi ve güzel olan her şey yanılısamaya bağlıdır: "Bütün sözleşmelerin temeli ve insan türünün hayatta kalmasının önkoşulu olarak dürüstlük, eudaimonist bir taleptir: Buna, nihai refahın yanılıgıda yattığı bilgisiyle karşı çıkılır."¹⁰ Nietzsche, hakikati, bilginin koşulsuz gücünü ifade etmek üzere ele alır ve onu bu zeminde sorgular. Hatadan bahseder çünkü bilginin karakterinde, mecburen, belirsizlik, tarafgirlik ve göreliliğin yattığını düşünür. Nietzsche son dönem yazılarında, aklın kategorilerinin kökenlerinin; güvenlik, çevresel kontrol ve işaretlere dayalı hızlı kavrayış için gerekli olan biyolojik ihtiyaçlarımıza dayandığını savunur (*Güç İstenci*, 513). Gerçeklikte ustalaşmak için önce onun belirli bir mik-

10 "Hakikatin çileciliği" üzerine olan bu ifade 1873 yaz-sonbahar tarihli bir defterden alınmıştır. Bu çalışma için bkz. F. Nietzsche, *Unpublished Writings from the period of Unfashionable Observations*, çev. Richard T. Gray (Stanford University Press, 1995), s. 190ff. "On the Pathos of Truth" makalesi için bkz. F. Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870s*, çev. Daniel Breazeale (Humanities Press, 1979), s. 61-69.

tarını kavramamız gerekir; deneyim, algılarımızın düzenliliği ve sabit ve hesaplanabilir olana dair bilgimiz aracılığıyla birikir. Bizimki gibi bir türün korunmasında yararlı olduğu kanıtlanan şeyin, bize hakikatin ispatını sunduğunu varsaymaya hakkımız yoktur.

Nietzsche'nin yazılarında hakikatin yalnızca tek bir anlamı yoktur. Hakikat, bazen varoluşsal bir biçim alır, bazen de epistemolojik terimlerle sunulur; burada söz konusu mesele, düşünce kategorilerimizin dünyada karşılık bulup bulmadığı veya ilk önce bir dünya inşa etmemizi sağlayıp sağlayamadığıdır ve sonra onunla deneysel anlamda ilişki kurup kuramayacağımızdır. Nietzsche'nin, düşünce kategorilerimizin ve yargılarımızın "doğru" olduğunun söylemeyeceğini ve aslında "yanlış" olabileceğini öne sürmesinin nedeni budur (açıkçası bu, yapılması gereken karmaşık bir değerlendirmedir). Kendini tanımaya giden çetin yol ile karşı karşıya olduğumuz varoluşsal cephede Nietzsche, hatayı körlük ve korkaklık olarak ilan edecek ve bir kişinin kıymetinin, onun hakikate ne denli cesaret ve tahammül edebildiğinde yattığını söyleyecektir. Bilgi yolunda, ancak kendimizi ciddiye alarak ilerleyebiliriz. Nietzsche, imkânsız olduğunu düşündüğümüz şeye tutunuyor. Bir yandan, kendilik bilgisinin edinilmesi hakikatin uygulanmasını gerektirir; öte yandan her zaman hakikat içinde yaşamak mümkün değildir ve hakikat hiçbir zaman yeterli bir yaşam ortamı sunamaz. Burada net olan, her ne şekilde tasarlanırsa tasarlansın, hakikatin, Nietzsche'ye göre metafizik bir statüsü olmadığıdır. Bu iddia onun, varlıkların yalnızca bir perspektif ve bir yorum ufku içinde var olduğu görüşünü ifade eden "perspektivizm" e bağlılığının bir parçasıdır. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesi* 34'te, yaşamın yalnızca "perspektivist değerlendirmeler ve görünüşler" temelinde mümkün olduğunu savunur (ayrıca bkz. *Şen Bilim*, 374).

"Bilginin kökeni"¹¹ hakkındaki bu aforizmada, Nietzsche'nin hakikatin ortaya çıkışına dair evrimsel açıklama geliştirdiğini ve hakikate verdiğimiz değerle ilgili bazı yeni sorular sorduğunu görüyoruz. Artık bilginin günlük haya-

11 Nietzsche'nin bilgi için kullandığı Almanca sözcük *Erkenntnis*'tir. Bilinebilen, yeneden tanınabilen ve böylece aşına olunan (*das Bekannte*) anlamına gelir. Nietzsche için bilinmeyen (*das Unbekannte*) önemi hakkında bkz. *Şen Bilim*, 374.

tımıza yerleştığı bir dünyada yaşıyoruz. Gerçekte hakikatle meşguliyet, insan yaşamının evriminin geç bir döneminde ortaya çıktı ve insanların ona dayanmakta güçlük çekmesi nedeniyle uzun bir süre en zayıf bilgi formu olarak kaldı. Nietzsche'nin bu aforizmada anlattığı hikâyede bunun nedeni; bilginin, insan hayvanının evrimsel tarihinin büyük bölümünde hayatta kalması, hatta özdeş ve kalıcı şeylerin var olduğu ve bu şeylerin bizim zannettiğimiz gibi olduğu türünden bir dizi yanlış inanç hükümleri hâline gelen birtakım temel hataları bünyesine katarak gelişmesidir.

Şen Bilim'in 110. aforizmasını izleyen bölümde Nietzsche, temel düşünce tarzımızın kökenleri ve gelişimi hakkında Darwinvari bir açıklama sunuyor. Örneğin, sürekli olarak özdeşlik açısından düşünebilmek, hayatta kalma mücadelesinde faydalıdır çünkü çevredeki şeylerin hızlıca tanınmasını mümkün kılar ve harekete geçmeye izin verir. Buna göre, bir hayvanın her yerde sürekli değişimden başka bir şey görmemesi, o hayvanın evrimi için felaket olur. Nietzsche'nin işaret ettiği gibi, tam olarak görmeyen varlıklar, her şeyi "bir akış hâlinde" görenlerden daha avantajlıdır (*Şen Bilim*, 111). Şimdiye kadar bilginin dayanıklılığını veya gücünü belirleyen şey, tahmin edebileceğimiz gibi, onun doğruluk derecesi değil, daha ziyade onun bir yaşam koşulu olarak niteliğidir. Ve hayat ile bilginin çatıştığı her yerde inkâr ile şüphe, deliliğin ifadeleri olarak kabul edilmiştir. Artık bilgi arayışının ve hakikat için çabalamanın esaslı ihtiyaçlar olarak kabul edildiği yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Nietzsche, bugünkü düşünürün, "içinde hakikat dürtüsü ile hayat kurtaran hataların ilk savaşını verdiği varlık" olduğunu söyleyerek aforizmayı sona erdirir. Böyle bir savaş şimdi gerçekleşiyordur çünkü hakikat için çabalamak, kendisinin aynı zamanda hayat kurtaran ve yaşamı zenginleştiren bir güç olduğunu da göstermiştir. Hakikatle daha fazla ilerleme kaydetmek için bir deney yapmak gerekir. Bu deney, yeni bir özümseme biçiminde olacaktır.

Almanca özümseme sözcüğü (*Einverleibung*), tıpkı İngilizcede olduğu gibi, kelimenin tam anlamıyla bedene girme (*Leib*) anlamını taşır. Bu fikir, açıkça, dışarıdan bir şey alan bir vücuda atıfta bulunur (bu, bir protoplazma gibi basit bir yaşam formu veya kendimiz, bir toplum, bir insan ırkı gibi

daha karmaşık bir organizma türü olabilir). Nietzsche'ye göre var olan her şey eğer evrimsel süreçlerin bir sonucuysa, bu şeyler bedenlerinde yabancı maddeler de barındırır. Bedenler kendi aralarında, iç ve dış arasında kapalı veya sabit sınırlar oluşturarak evrimleşmezler; eğer durum bu olsaydı, aslında hiçbir şey gelişemezdi. Bu, bir bedenin bir kez ve herkes için sabitlenmiş bir kimliğe sahip olmadığı ama esasen esnek ve uyarlanabilir bir güç tarafından canlandırıldığı, derin bir değişime meyilli olduğu anlamına gelir (Nietzsche'nin, yaşamı, tüm canlılarda büyüme ve gelişme arzusu olarak düşündüğü "güç istenci" olarak kabul etmekle ifade ettiği şey budur). Bu tür bir değişim, asimilasyon ve özümseme süreçleri yoluyla gerçekleşir. Neyin asimile edilip neyin asimile edilemeyeceğinin kuralları evrimde verilmediğinden (açıkça güç ve uyum sağlama başarısı için mücadeleler olmasına rağmen), tüm bedenler değişim yoluyla uyum sağlamayı öğrenmek zorundadır. Bu noktada Nietzsche, bir beden neler yapabileceğini bilmediğimizi iddia eden Spinoza ile hemfikirdir (*Etika*, III, 2. Önerme, Şerh).

Hakikate gelince, Nietzsche'nin aklındaki deney, hakikatin uzamında veya ufkunda yaşamayı öğrenmeye neyin dâhil olduğunu bulmaya yöneliktir. Hakikati sindirmek, belirli veya edimsel bir dizi hakikati bünyeye dâhil etmek anlamına gelmez; daha ziyade, kalıcı şüphecilik, inancın askıya alınması, olaylara mesafe alma ve onları incelemeye tabi tutma gibi bir dizi doğruluk uygulaması düşünmemizi gerektirir. Şimdiye kadar insanlar, yalnızca uyarlanabilir varoluş koşullarında köklenen temel hataları bünyelerine dâhil etmiş veya özümsemişlerdir. Nietzsche iki anlayıştan rahatsızdır: Birincisi, hatanın hayvan varlığımızın temelini oluşturuyor ve bu yüzden kolayca üstesinden gelinemez gibi görünüyor oluşudur. İkincisi, hakikatin esasen antropolojik bir kavram olduğu ve bu nedenle insan yaşamının (korunma ve büyüme) koşullarının dışına taşan hiçbir anlamı olmadığıdır. Nietzsche, bir varoluş tarzı ve "hakikat istenci" olarak tasarladığı hakikat görüşünü oldukça sıradışı ve rahatsız edici bir sorgulama üslubu sergilediği 1887 yazılarında açıklığa kavuşturur (*Şen Bilim*, 344; *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, III, 23-27). Bu iradenin geçici olarak sorgulanması ve eleştiriye tabi tutulması gerektiğini ifade eder.

Ahlakın Soykütüğü'nün üçüncü denemesinde Nietzsche, modern bilimi, insanoğlunun şimdiye kadar geliştirdiği ve kendisinin sorgulamaya çalıştığı tek ideal olarak gördüğü bir fikrin en yeni ve en asil tezahürü olarak tanımlar. Bu, onun çileci ideal olarak bahsettiği şeydir; bunu dokuzuncu bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Nietzsche'nin bilimden çileci idealin en asil tezahürü olarak bahsetmesi yersiz değildir. Nietzsche, modern bilimin dürüst hizmetkârlarının yaptıkları işten duyduğu zevki mahvetmek istemediğini ve bu yaptıkları işten kendisinin de zevk aldığını söyler. Yine de bilimin her türden "somurtkan mizacın", "rahatsız edici solucanların" ve "vicdan azabının" yuvalandığı yer olduğunu söyler (*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, III, 23). Nietzsche, eleştirisini doğa bilimleriyle sınırlandırmaz, aksine Almanca bilim (*Wissenschaft*) kelimesinin önerdiği gibi eleştirisini bilginin disipline edilmiş herhangi bir pratiğine doğru genişletir. Örneğin 26. bölümde modern tarih yazımını örnek alır ve gerçeğin aynası olmayı amaçlaması nedeniyle onu eleştiriye tâbi tutar. Modern bilim yalnızca tüm teleolojiyi (nihai amaçları ve sonuçları olan şeylere odaklanmayı) reddetmekle kalmaz, aynı zamanda yargılamayı da küçümser, ne denli az inkâr ederse o kadar azını onaylar ve basitçe ileri sürmek ve tarif etmekle yetinir. Nietzsche, "Bütün bunlar büyük ölçüde çileciliktir; ama daha da yüksek bir dereceye kadar nihilistçedir, bu konuda hiç kuşkunuz olmasın!" der (*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, III, 26). "Sahici bir gerçeklik felsefesi" olarak modern bilim, kendisi olma cesaretine sahiptir ve "Tanrı, öte dünya ve inkârın erdemleri olmaksızın" hayatta kalabileceğini keşfetmiştir (a.g.e., 23). Bununla birlikte Nietzsche, bilimi bu doğrultuda savunanların sadece "propaganda konuşmalarına" düşkün olduklarını ve şu anda gerçeği bilginin nesnesi olarak öttürenlerin gerçekten "kötü müzisyenler" olduklarını iddia eder. Onların seslerinin "derinliklerden gelmediğini ve bilimsel vicdanın uçurumundan konuşmadıklarını" söyler (a.g.e.). Peki, bu uçurum nedir?

Bilim, bilgi arayışına yön ve irade verebilecek, sırtını imana dayayan bir şevk gibi daha yüksek bir idealden yoksundur. Bilim, bilginin uygulamaya koyulabilmesi için, yorumlamanın ve yorumlama için lüzumlu diğer her şe-

yin gerekli ve hayatî öneme sahip olduğunu kabul etmez. Nietzsche burada "zorlamayı, ayarlamayı, kısaltmayı, hariç tutmayı, doldurmayı, icat etmeyi ve gerçeği çarpıtmayı" anar. Bilgimizin her zaman bir perspektife dayalı seçmeye dâhil olacağı gerçeği, ona yönelik basit bir itiraz olarak görülmemelidir. Modern bilim, bilgi arayışında temelde dürüst olmaması nedeniyle Nietzsche'yi rahatsız eder; aslında modern bilim, yorumlamanın temeli olarak Nietzsche'nin listelediği tüm unsurlardan faydalanır. Nietzsche, önkoşulsuz bilginin hayal edilemeyeceği hususunda ısrarcıdır. Bir felsefe ya da bir tür "inanç", bir yola girmesi için bilgiyi yönlendirmelidir (*Ahlakın Soykütüğü Üzerine* III, 24). Bilim, kendisiyle yüzleşmek yerine kendisini inkâr etmeyi seçer ve böylece kendisinin mevcut bir gücün hizmetine sunulmasına izin verir.

Nietzsche, hakikat istencine yönelik bir eleştiri talebinde bulunur. Bu yalnızca olumsuz bir göreve işaret etmez. Eleştiri sözcüğünü belirli bir bağlamda anlamamız gerekir. Bu, kısmen, Kant'ın bir şeyin kapsamını ve sınırlarını belirlemeye çalışan orijinal eleştiri anlayışıyla bağlantılıdır (Kant özelinde bu, saf akıl, pratik akıl ve yargıdır). Bilimin bir gerekçeye ihtiyacı olduğunu öne sürmek isteyebiliriz [onun *raison d'être*'i (varoluş amacı) nedir?], ama aslında bir varoluş amacının olabileceğini varsayamayız. Bunun yerine Nietzsche, hakikatin bir sorun olarak görülmesini önerir: "Çileci idealin Tanrısı'na olan inancın reddedildiği andan itibaren yeni bir sorun daha ortaya çıkar: hakikatin değeri" (a.g.e.). Özgür ruh, hakikate olan inancı sorgulama ihtiyacını anlayana ve bu inancı nasıl sorgulayacağını öğrenene kadar gerçekten özgür değildir. Bu yüzden Nietzsche nihilist, ahlaksız veya Deccal olmanın yeterli olmadığını söyler: Hakikat istencini nasıl sorgulayacaklarını ve bunun bir eleştirisini nasıl gerçekleştireceklerini bilene kadar tüm bu tipler, bilginin idealistleri olarak kalır.

Özümseme konusu aynı zamanda Nietzsche'nin kendini nasıl seveceğini öğrenmek de dâhil olmak üzere kendini tanıma görevlerine ilişkin anlayışında önemli yere sahiptir. Özgür ruh, bilgiyi nasıl sindireceğini ve onunla nasıl besleneceğini bilen ruhtur. Nietzsche'nin karşı çıktığı ruh, ağırlığın ruhu olarak adlandırdığı ruhtur. Bu, bilginin ve

varoluşun ağırlığı ile kapasitesinin dışına çıkmış bir ruhtur. Her şeyi çiğneme ve sindirme ihtiyacı, hayvani bir doğayı ortaya çıkarır. Ağırlığın ruhu, bilgiyi nasıl birleştireceğini, yani onu nasıl sindireceğini ve düzenleyeceğini bilmeyen ruhtur. Fani bir insan olarak kişinin kendini sevmesi esastır: "Kişi kendini sağlıklı ve sıhhatli bir sevgiyle sevmeyi öğrenmelidir ki kendisine katlanabilsin ve başıboş dolaşmasın..." (Böyle Buyurdu Zerdüşt, "Ağırlığın Ruhu Üzerine", 2). Bu, incelik ve sabır gerektiren, tüm sanatların en iyisi olan, kişinin kendini sevmesidir. Hayata tahammül etmek o kadar da zor değildir ama insan hayvanının kendisiyle yaşaması çok zordur: O, yaşam deneyimi de dâhil olmak üzere birbiriyle çelişen birçok arzusunu nasıl düzenleyeceğini ve başına gelenleri nasıl sindireceğini öğrenmelidir.

Nietzsche, ne pahasına olursa olsun hakikat istencinin, kötü bir zevkin işareti ve bir parça gençlik çılgınlığı olduğuna inanır. Özgürleşen ruh, önemli bir dersi öğrenerek şunu başarmıştır: bilgiyi sınırlar içinde tutma ihtiyacı (*Decal*, "Önsöz"). *Şen Bilim*'in önsözünde Nietzsche, her şeyi bilmenin veya her şeyi tüm çıplaklığıyla görmeyi istemenin gerekli olmadığını söyler. Nietzsche'nin özgürleşmeye çalışan ruh için belirlediği karmaşık görev, "entelektüel anlamda derin" değil, yüzeysel olmaktır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesi*'ndeki uzun bir aforizmanın (230) sonunda, insan hayvanına, onun doğanın geri kalanından ve daha yüksek bir şeyden farklı bir kökene sahip olduğunu öğreterek ruhumuzu başka dünyalara sürüklemek isteyen metafizik kuş avcılarından yakınıyor. Daha sonra kendisini ve okurlarını sorguluyor: Şayet en derin ve en yüce hâliyle bile bizi insanın kibrinden öteye asla götürmüyorsa ve biz şimdi "bugüne kadar karalanmış ve ebedi orijinal metin olan *homo natura*'nın üzerine eklenmiş pek çok hodbin ve aşırı coşku-lu yorumlarda ve ikincil anlamlarda ustalaşmak için insanı doğaya geri döndürme gayretindeyse, ne diye bilgiyle uğraşalım? Bu yalnızca çılgın bir proje değil midir? Nietzsche için bilgi projesi uğraşmaya değerdir çünkü öğrenmek eylemi bizi dönüştürür (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 231). Bu, basitçe, filozofun düşünce için besin sağlayan biri olduğu anlamına gelmez; bundan ziyade filozof, tıpkı ruhun mide olması gibi düşüncenin besin olduğunu gösterir (230): "Fi-

lozof, fizyologların bildiği gibi 'bizi harekete geçirmekten' ziyade, bütün bir beslenme sistemi nasıl işliyorsaa öyle işler" (231). Bize güçlü inançlar ilham eden çözümlerle aşmaya çalıştığımız sorunlar, sadece kendini tanıma yolundaki ayak izlerimizdir ve bu yolda ve çok derin bir düzeyde kendi büyük aptallığımızla kaçınılmaz olarak karşılaşmamız gerekir.

BELLEK VE UNUTMA ÜZERİNE

Vaatlerde bulunabilen bir hayvan yetiştirmek: Doğanın insana yüklediği çelişkili görev tam olarak bu değil midir? İnsanlığın gerçek sorunu bu değil midir? Bu sorunun büyük ölçüde çözülmüş olması, karşıt güç olan *unutkanlığı* tam olarak anlayabilen kişiye daha da şaşırtıcı görünmelidir. Unutkanlık, üstünkörü insanların düşündüğü gibi sadece bir *vis inertiae* [atalet] durumu olmayıp, daha ziyade, "fiziksel tüketim" denen o çok katmanlı süreç bilinç seviyemize ne kadar az çıkıyorsa; sayesinde basitçe yaşadığımız, deneyimlediğimiz, içimize aldığımız şeylerin de (ki buna "ruhsal tüketim" de diyebiliriz) bilinç seviyemize o kadar az çıktığı, kelimenin tam anlamıyla olumlu bir bastırma becerisidir. Bilincin kapılarını ve pencerelerini bir süreliliğine kapatmak; itaatkâr organlardan oluşan bilinçaltı dünyamızın birbirleri için ve birbirlerine karşı çalışırken çıkardıkları gürültüden ve mücadeleden uzakta kalmak; biraz huzur ile yeni olana ve asıl önemli olan daha asil görevlere ve görevlilere, yönetmeye, tahmin etmeye, önceden belirlemeye (gördüğünüz üzere organizmamız oligarşik eksenler boyunca ilerliyor) yer açsın diye küçük bir *tabula rasa* [boş levha] bilinci... Dedğim gibi, aktif unutkanlığın yararı, yani bir kapı bekçisinin ya da zihni düzenin, sükûnetin ve görgünün koruyucusunun faydası budur. Buradan yola çıkarak görebiliriz ki unutkanlık olmadan mutluluk, neşe, umut, gurur ve şimdi de olmazdı. Bastırma aygıtı artık çalışmayacak noktaya kadar hasar görmüş olan kişi, bir dispepsiden mustarip birine benzer (ve sadece benzemekle de kalmaz); o, hiçbir şeyle "baş edemez." [...]

Ahlakın Soykütüğü Üzerine, 2. deneme, 1. aforizma.

Bu bölümde Nietzsche'nin "suç", "kara vicdan" ve ilgili meselelerin analizine adanan *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinin ikinci denemesinin bu açılış bölümünde bellek ve unutma hakkında söylediklerini incelemek ve bunu, başka yazılarında yine bu konu hakkındaki düşünceleriyle ilişkilendirmek istiyorum. O, belleğe bir patoloji sorunu olarak, yani sağlık ve hastalıkla, sağlam ve hastalıklı irade konularıyla bağlantılı bir şey olarak yaklaşır. Şaşırtıcı olmayan

bir şekilde, özümseme ile sindirim sorularının onun düşüncelerinin merkezinde yer aldığını görürüz. Nietzsche, belleği, biçimi olan bir organ ya da soyut bir yeti olarak değil, aksine, en iyi biçimiyle fizyolojik bir alt katman ve yaygın bir fonksiyon olarak düşünmektedir. Bellek, dürtülerle ilişkili olduğu için doğası gereği hissîdir. Bir yorumcuya göre, Nietzsche'nin ifade ettiği "bir anının geri dönüşü", Sigmund Freud'un (1856-1939) psikanalitik kavrayışının açık bir habercisi olarak bilinçdışında hayatta kalan gizli yaşam deneyimlerinin bilince dönüştüğü ânı ifade eder.¹² Aslında Nietzsche, anıları uyandıranın bir "ben" veya "ego" değil, bir "o" bulunduğunu söyleyecektir.

Ahlakın Soykütüğü Üzerine'nin ikinci denemesi, "insanlığın sorunu" ile başlar: İnsan, vaatler verme kapasitesini geliştirmiş bir hayvandır ve Nietzsche bunu, insan açısından ve insanla ilgili asıl problemde doğanın üstlendiği paradoksal bir görev olarak görür. Bu kapasite önemli görülebilir; çünkü bu kapasite sayesinde insan hayvanı zamanın hayvanı hâline gelir. Bir vaatte bulunduğunda kişi kendisini zamanla ilişki içine sokar ve bunu, sayma ve hesaplama yoluyla eylemlerinden kendini sorumlu tutar. Nietzsche, bölümün sonunda zamanın yaratıkları hâline gelmeden ve gelecek üzerinde bir dereceye kadar kontrole sahip olduğumuzu hissetmeden önce neyin gerçekleşmesi gerektiğine dikkat çekiyor (gelecek, tüm bunlarla birlikte bir zaman biçimi olarak meydana gelir): tesadüfen olanı ve tasarım yoluyla olanı birbirlerinden nasıl ayırt edeceğinizi, nedsel düşünme ve geleceği şimdiki zaman olarak algılama ve onu öngörebilme kapasitesini vb. öğrenmek. Tahmin eden ve hesap yapabilen bir hayvan olabilmesi için insanın önce kendi nazarında "güvenilir, düzenli, otomatik" bir şey hâline gelmesi gerekir. Nietzsche'nin ilerleyen bölümlerde keşfetmeye devam ettiği şey budur; burada "gelenek ahlakı", "toplumsal deli gömleği" ve sorumluluk duygusunun uzun geçmişinde, bunların içimizde ortaya çıkmasında bir belletme tekniğinin nasıl rol oynadığını tartışır.

Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine (1874) adlı kitabında Nietzsche, sindirim, ruh sağlığı ve canlılık kay-

12 Bkz. Paul-Laurent Assoun, *Freud and Nietzsche* çev. Richard L. Collier, Jr (Continuum Press, 2000).

gısıyla bilginin temel sorularına -bu durumda tarihî bilgi- yaklaşır. Nietzsche, bu meditasyonda modern insanların keskin "tarihî algısını", "canlıya zararlı ve nihayetinde ölümcül" bir "uykusuzluk, geviş getirme ve tarihî duyu" düzeyi olduğunu iddia ederek eleştirir (*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, 1). Kısacası, "unutmadan yaşamak hiç de mümkün değildir" Geçmişin ne dereceye kadar unutulacağına karar vermek, bir insanın, bir halkın veya kültürün estetik gücü hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu güç, kişinin kendinden kaynaklanan gelişebilme yeteneğine ve özümseme kapasitesine atıfta bulunur, yani bu, "geçmişte kalmış ve yabancı olanı dönüştürme ve kendine katma, yaraları iyileştirme, kaybedileni yenisiyle değiştirme ve kalıpları tazeleme yeteneği" anlamına gelir (a.g.e). Bu, bir anlamda kurtarıcı bir projedir ve fakat bir seçim ilkesine duyulan ihtiyacın kılavuzluğunda yönlendirilen bir projedir. Zamanın seçimi (*selection of time*) geleceğin hatırına, geleceğin gerçekleşmesine izin vermek için yapılır. Bu meseleler üzerindeki gücümüzü bilmemiz esastır çünkü o olmadan, tek bir acı verici olay da dâhil olmak üzere deneyimlerimizde kaybolabiliriz. Güçlü ve bereketli bir sağlık, ancak bir ufuk ile sınırlandırıldığında ortaya çıkabilir. Nietzsche bunu bir evrensel yaşam yasası olarak önerir. Şöyle yazar: "Neşe, iyi vicdan, sevinçli eylem, geleceğe güven - tüm bunlar, tek tek bireylerde olduğu gibi bir ulusta da aydınlık ve görülebilir olanı aydınlanamaz ve karanlık olandan ayıran bir çizginin varlığına ve bunu doğru zamanda hatırlamak kadar doğru zamanda unutabilmeye de bağlıdır" (a.g.e). Unutma gücüne sahip olmayan bir insan, artık kendi varlığına inanmaz ve oluşun akışında kaybolur. Bu nedenle unutmak, "organik her şeyin yaşamı için hayati önem taşır"

Bellek sadece başımıza gelen olayların ve şeylerin tarafsız bir şekilde hatırlanması değildir. O, aynı zamanda hissî veya duyarlı yaşamımızla da bağlantılıdır. Geçmişte kalan şeyler bizi rahatsız eder, bizi sarsma potansiyeline sahiptir ve bize unuttuğumuz veya unutmak istediğimiz deneyimleri hatırlatır. Hayat; mummyalar, ruhlar ve hayaletlerle doludur, bizim için yalnızca sanal nesneler olarak var olan bir sürü insan ve mekân... Bu bize bellek hakkında önemli bir şey söyler: O, bizim irademizden bağımsız bir varlıktır. Ha-

tıralar bize beklenmedik şekillerde geri dönebilir; belki de roman yazarı Marcel Proust'un keşfettiği gibi bir koku veya tat ile istemsizce karşılaşmamız, bize bir zamanlar yaşamış olduğumuz tamamıyla unutulmuş bir dünyanın kapılarını açar. Hafızanın bu istemsiz şekilde geri dönüşü, hem büyük bir neşe hem de muazzam bir ıstırap getirebilir.¹³

Bu, Nietzsche'nin hakikaten kıymet verdiği bir şeydir: "Bellek hakkındaki düşüncelerin gözden geçirilmesi gerekir" (*Güç İstenci*, 502). Zamanın dışında yatan ve kendini anılarında yeniden üreten ve tanıyan bir "ruh" tasavvur etmeye meyilliyiz. Ancak bu, belleğimizin ürünü birer varlık olarak kendimizin doğasını yanlış anlamaktır -yani Nietzsche'nin söylediği kadarıyla, deneyimlenen şeyin "hafızada" yaşadığı ölçüde-. Bu nedenle, herhangi bir düşüncenin ortaya çıkışında olduğu gibi bu durumda da irade etkisiz olduğu için, olaylar bize geri dönerse elimizden bir şey gelmeyecektir. Bilinçli algılama alanı içinde, şimdinin ihtiyaçlarına göre bir hatıra seçimi zorunlu olarak yer alır. Yalnızca içinde bulunulan durumda yararlı olduğu düşünülen anılar seçilir ve bunların bilince girmelerine izin verilir. Fakat bu, anıların yalnızca zamanın geçmesiyle aşındığı anlamına gelmez. Daha ziyade bu, belleğin bir bütün olarak kendine özgü varoluş biçiminde (hareketsiz, bilinçsiz ve sanal) var olması ve belirli hatıraların irademize karşı kendilerini gösterebilmesidir. Ölü ve gömülü sandığımız şeyler, aniden ve beklenmedik bir şekilde hayata dönebilir. Nietzsche, hayata telaşla yaklaşmanın bu kadar evrensel olmasının nedenlerinden birinin herkesin kendinden kaçması olduğunu düşünüyor. Bazen durup düşünmek için boş zamana sahip olmak istemeyiz, çünkü o zaman, aniden kendilerini öne çıkarma alışkanlığındaki tatsız anılar tarafından kuşatılabiliriz (*Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 5). Nietzsche, aslında her zaman anıların bize saldırdığı bir durumda olduğumuzu savunuyor, "bellek korkusu ve içe dönme korkusuyla yaşıyoruz" çünkü "çevremizde ruhlar var, hayatımızın her anı bize bir şeyler söylemek istiyor". Aslında, sosyalliğe kulaklarımızı tıkamaya gerçekten ihtiyacımız var.

13 Örneğin, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* adlı romanındaki büyükannenin ölümünün son bölümüyle, şekerleme pastasının ilk bölümü karşılaştırılabilir. Ayrıca "Uvertür" ve "Kalbin Aralıkları" başlıklı bölümlere bakılabilir.

Nietzsche'ye göre mesele, büyüme ve gelişme koşullarına uyum sağlayan, "yaşam için bir bellek" olarak adlandırılabilir eleştirel veya seçici bellek kapasitemizdir. Nietzsche'nin bu bölümde ileri sürdüğü gibi hem bellek hem de unutmama, aktif bir varoluş tarzından zevk alır fakat her ikisinin de işlenmesi gerekir. Bu ikisi, aktif hâle gelmemizde ve çeşitli insan hastalıkları karşısında bir oluş ihtiva etmemizde hayati bir role sahiptirler. Nietzsche, unutkanlığın pasif bir bastırma becerisi olmadığını, daha çok bastırmak için aktif bir beceri olduğunu ve onsuz zihni düzen veya denge olamayacağını vurgular.¹⁴ O olmasaydı umuttan, gururdan, mutluluktan ve neşeden mahrum kalırdık ve başımıza gelen her şeyin altında ezilirdik. Kafamız gürültülü bir yere dönüşür, sindiremediğimiz şeylerle dolup taşar ve eylem kabiliyetimiz felç olurdu. Kendimizi yeni bir şey oluşturmamaya ve hatta yeninin gelişini kabul edemeyecek bir durumda bulurduk. Nietzsche, bu kapasitesi zarar gören insanların, hiçbir şeyi bitiremediği için sorunlarla başa çıkma becerisi olmayan bir dispeptik ile karşılaştırılabileceğini söylüyor. Onlar, bu sorunlarla baş etmek yerine, sonsuz bir kusma yaşarlar ve sindirilmemiş deneyimlerin ıstırabını çekerler.

İyi yetişmemiş kişi, bilinç dışında oluşan ama bilinci daima istila eden bellek izlerinden rahatsızlık duyan kişidir. Sorun sadece varoluşumuzda aktif olmak yerine reaktif olmamız değil, tepkilerimizi harekete geçirmememizdir. Bunun yerine tepkilerimizi hisseder ve bu şekilde hıncın zehrini davetiye çıkarırız. Nietzsche, "Soylu insanda meydana geldiğinde hıncın, anlık bir tepki ile tüketilir ve biter, sonuç olarak o kişi zehirlenmez," der. Suçluluk ve vicdan azabı kapasitemiz muazzamdır. Hastalandığımızda evham yapmaktan zevk alırız, yanlışlar üzerinde dururuz ve her türlü saygısızlığı hayal ederiz; geçmişimizin bağırsaklarınıdeşerek müphem, sorguya açık, daha sonra yoğun ıstıraplar çekmemize ve kendi zehirli günahkârlığımızla sarhoş olmamıza sebep olan hikâyeler ararız; aslında epeydir iyileşmiş eski yaralarımızıdeşerek kendimizi kan kaybına uğratarız ve arkadaşlar, eşler, dahası çocukların hepsi bizim bu kendi-

14 Etkin bir süreç olarak bu unutmama kavramı on dokuzuncu yüzyıl psikolojisinde dolaşımdaydı; örneğin Nietzsche'nin de aşına olduğu Alman filozof ve psikolog Johann Friedrich Herbart'ın (1776-1841) çalışmasında buna rastlamak mümkündür.

mize dair saplantımızın kurbanı olurlar (*Ahlakın Soykütüğü Üzerine* III, 15). Acı çekmemizin suçuna ortak ararız -böylesine sağlıksız olmamızın nedeni bir şey ya da biri ya da bir başkası olmalıdır- ve böylece bizi merhemlerle nasıl tedavi edeceğini ve aynı zamanda nasıl zehirleyeceğini bilen çileci rahipler de dâhil olmak üzere her türden sihirbaz tarafından tedavi edilmek için hazır hâle geliriz.

Nietzsche'ye göre tüm bunlar bizi yanlış yorumlamalara yatkın kılar: Yaşamın belirtilerini iyi okuyamaz oluruz, acı çekmemizin ve kendimizi kötü hissetmemizin fizyolojik nedenlerini aslında yanlış tanımlarız. Bununla birlikte Nietzsche, bu yanlış tanımda ısrar edebileceğini ve yine de "tüm materyalizmin acımasız bir rakibi" olabileceğini vurguluyor (bununla, her şeyi mekanik bir beden seviyesine indirgeyen bilimsel bir yöntemi kastediyor olmalı). Sağlığı neyin tesis ettiğinin, karmaşık bir mesele olduğunu savunuyor; beden sağlığımız hakkında verdiğimiz herhangi bir karar; güçlerimiz ve dürtülerimiz, hedeflerimiz ve ufkumuz, dahası Nietzsche'nin ruhumuzun "idealleri ve kurguları" dediği şeyler dâhil olmak üzere çeşitli faktörlere bağlıdır (*Şen Bilim*, 120). Nietzsche, aslında, "sağlık dediğin budur" diyebileceğimiz bir şeyin var olduğu fikrine karşı çıkıyor ve vücudun sayısız sağlığının bulunduğundan söz etmeyi yeğliyor. Yaşamak meselesinde idealizm, iyi bir nedeni olmaksızın Nietzsche'nin görev bildiği şeydir: "Fizyoloji hususundaki cehaletim -lanetli 'idealizm'- hayatımda tattığım gerçek ölümdür" (*Ecce Homo* "Neden Böyle Akıllıyım", 2). Nietzsche'nin çözüm önerisi, yaşamın her alanında (beslenme, mekân ve çevre, boş zaman vb.) seçici davranmak ve incelikli bir sanat olan zevkin geliştirilmesini savunmaktır. İnsanın kendisi olması için, kendisi hakkında en ufak fikre dahi sahip olmaması, aksine, şunu öğrenmesi gerekir: "Bu açıdan bakıldığında yaşamdaki *tökezlemelerin* [...] her birinin kendi anlamı vardır" (a.g.e., 9.), yanlış dönemeçlere sapmamız, gecikmeler, bir şeylerden geri durma, kapasitemizi aşan görevlere aşırı bağlılık da bu *tökezlemelere* dâhildir. Bir kişinin hayatı; koşulları, talihsizlik ve suçluluk merceğinden yorumlanmamalıdır; unutmayı bilen kişi, "her şeyin onun için en iyisine dönüşmesine yetecek kadar güçlü" olabilir (*Ecce Homo*, "Neden Böyle Bilgeyim", 2).

Nietzsche, *Şen Bilim* kitabının iç kapağı için Emerson'dan şu alıntıyı seçmiştir: "Tüm deneyimler faydalıdır, tüm günler kutsaldır ve tüm insanlar ilahîdir." Nietzsche, iyi yaşama girişiminin insanı sınavan doğasını küçümsemez. Bunu, kendi kişisel deneyiminden, özellikle deneyimlerinin gübresinden altın elde etmeye yönelik bir bakış açısıyla, yaşama bir simyacı gibi yaklaşmasının ciddi biçimde sınındığı Lou Salomé ile ilişkisinden bilir. Söz konusu ilişki son acı verici sancılara girerken Nietzsche, 25 Aralık 1882 tarihinde Franz Overbeck'e yazdığı mektupta kendi tutkularının çarkında parçalandığını itiraf etmiştir. Bu mektupta Nietzsche, ıstırap dolu anıların yanısıra bir delilik krizinden mustarip olduğunu söyler. Bu, çiğnemek zorunda kaldığı şimdiye kadarki en büyük lokmadır ve muhtemelen boğulmanın eşiğindedir. Fakat Nietzsche yine de bunun, hakkında vaaz vermeye çabaladığı şeyi [yani yalnızca tüm varlıkların ilahi olmadığını değil, insanın cennetine giden yolunun kendi şehvet düşkünlüğünden, yani kendi cehenneminden geçtiğini (*Şen Bilim*, 338)] kanıtlama şansı sunduğunu yazar.

Nietzsche, hususi cehennemimize inişimiz hakkında böyle konuşurken, sadece, Freud'un marazi bir tekrarlama dürtüsü olarak tanımladığı şeyi anlama çabasının önemli bir özelliği hâline gelecek olan acı verici deneyimlerde bulabileceğimiz sapkın hazzı övmez. Aksine Nietzsche, bu sezgiyi bir merhamet eleştirisi bağlamında geliştirir. Bir yandan, kişisel olarak çektiğimiz acılar neredeyse herkes için anlaşılmaz ve erişilemezdir. Nietzsche, hayırseverler olarak adlandırılanların değerimizi ve irademizi düşmanlarımızdan daha fazla düşürdüğü noktaya değin, merhametin, ıstırapın hususi karakterini ortadan kaldırdığını belirtir. Öte yandan, merhamet göstermeye istekli olanlar, acımızın bizi biçimlendiren doğasını ve ondan öğrenip ondan yararlandığımız gerçeğini kavrayamazlar. Zıtlarının olduğu kadar mahrumiyetin, yoksulluğun, maceraların, risklerin ve tökezlemelerin de bizim için gerekli olduğu talihsizlik anlarında "kişisel bir gereksinim" yattığını anlamıyorlar. Merhametli kişi; kişinin varlığını idare etmesinin, yeni kaynakların ve ihtiyaçların açılması, eski yaraların iyileşmesi ve geçmişin tüm dönemlerinin sökülüp atılması gibi talihsizliklere de dayandığına ilişkin hayati gerçeğe aldırış etmez.

YAŞAM BİR KADIN YA DA NİHAİ GÜZELLİKLERDİR

Vita femina. – Bir eserin nihai güzelliğini görmek için hiçbir bilgi ve iyi niyet yeterli değildir; zirveleri perdeleyen bulutların bizim için bir anlığına açılması ve güneşin bulutların üzerinde parlamasını görmemiz gibi çok ender rastlanan uğurlu tesadüfleri gerektirir. Bunu görmek için sadece doğru yerde olmamız yetmez, bunun yanı sıra bizzat kendi ruhumuzun perdeyi açması ve sanki kendi kontrolünü elinde tutmak için perdeyi zapt etmeye ihtiyaç duyuyormuş gibi bir dış ifadeye ve benzetmeye ihtiyaç duyması gerekir. Ancak tüm bu ânlar öylesine nadiren çıkıyor ki ister iş ister eylem isterse insanlık veya doğa olsun iyi olan her şeyin doruklarının şimdiye kadar çoğunluktan ve hatta en iyi insanlardan bile gizli ve örtülü kaldığına inanma eğilimindeyim. Ama kendini bizim için açan şey, bizim için kendini yalnızca bir kez açar! Şüphe yok ki Yunanlar “Her şey iki üç kat daha güzel olsun!” diye dua ettiler. Aslında, tanrıları çağırmak için iyi bir nedenleri vardı çünkü tanrıtanıma gerçeklik bize ya hiç güzellik vermez ya da yalnızca bir kez verir! Demek istediğim, dünyanın güzel şeylerle dolu olduğu ama aynı zamanda güzel anlar ve bunların açığa çıkması bakımından oldukça fakir olduğudur. Ama belki de hayatın en güçlü büyüğü budur: Üzeri, altın ipliklerle örülmüş güzel olasılıklardan örülü bir örtü ile kaplıdır – umut verici, direnen, utangaç, alaycı, şefkatli ve baştan çıkarıcı. Evet, yaşam bir kadındır!

Şen Bilim, 339. aforizma.

Şen Bilim’in dördüncü kitabının son aforizma serisinden alınan bu ilgi çekici aforizmanın bir dizi esrarengiz yönü vardır. Bu aforizma, son iki bölümdeki Nietzsche okumamla ilgilidir çünkü yaşam deneyimimizde özümsemenin ötesinde bir şey, yani en yüksek tepeler ve en güzel anlar bulunduğunu ima eder (bir sonraki bölümde özümseme konusuna tekrar döneceğiz). Bu aforizma, dördüncü kitaptaki diğer aforizmaları ve metnin önceki üç kitabında –özellikle ikinci kitapta– yer alan diğer aforizmaları anıştırır. Nietzsche

he, dördüncü kitaptaki önceki aforizmalarında, birden fazla vesileyle, şeyler ve kendimiz hakkında gerçek bir bilgi geliştirmenin önemine işaret etmiştir. Örneğin, "eril" bir havada ikamet etmemizi talep eden "bilimin ciddiyeti" (293); dinin tüm kurucularına ve ahlaki sistemlere yabancı bir tür dü-rüstlüğü uygulamayı içeren bilgimiz için deneyimlerimizi bir vicdan meselesi hâline getirmenin önemi (319); hayata, bilginin peşinden koşan biri için bir görev, felaket ya da aldatma olarak görülmemesi gereken bir deney olarak yaklaşmak ve fiziği (gözlem ve kendini gözlemleme yöntemlerini) kendine yasalar koymanın ve kendi kendini yaratmanın hizmetinde kullanmak (335) üzerine derinlemesine düşünmüştür. Bununla birlikte bu aforizmada Nietzsche, bilgiye ulaşmak uğruna çabaladığımız hayat deneyimimizin kapsamının dışında kalan bir yönünün önemine dikkat çekiyor: nihai güzelliklerin ortaya çıkarılması.

Sadece bu aforizmaya özgü olmayan cinsiyet kalıp yargılarına dayanarak bilgi ve yaşam konularını yorumlamanın Nietzsche söz konusu olduğunda ne derece sorunlu olduğu, muhakkak gündeme getirilmesi gereken bir konudur. Bu aforizmada sunduğu sezginin tamamen kadın figürasyonu tarafından belirlendiğini sanmıyorum, "yaşam bir kadındır" iddiasında da cinsiyetçi bir şey olduğunu düşünmüyorum. Aforizmaya dair kendi yorumumu sunduktan sonra bu konuya dair kararı okura bırakacağım.

Aforizmanın sonunda ortaya atılan "yaşam bir kadındır" iddiasını deşifre etmek zor değildir: Yaşam bir baştan çıkarma ve ayartmadır ve bu nedenle "kadın" (sevilen nesne) ile karşılaştırılabilir. Daha da fazlası yaşam, bir kadındır: içinde, kişinin yaşamayı ve bir başkasını mümkün olduğunca sevdiği, vadeden ve cezbeden bir kadın. Böyledir ki yaşam bize direnme, çekingen görünme, çabalarımızla alay etme, şefkat gösterme ve benzeri güçlere sahiptir. Nietzsche'nin aforizmasının ana bölümündeki, "kendini bizim için açan şey, *kendini bizim için yalnızca bir kere açar*" iddiası, deşifre edilmesi çok daha zor bir iddiadır. Bu açığa çıkan şey, tam anlamıyla nedir? Üstelik bu niçin yalnızca bir kez oluyor? Nietzsche'nin tam olarak neden bu görüşe sahip olduğunu belirlemek zordur ve kendisi de bu aforizmada neden bu görüşe sahip olduğuna dair herhangi bir şey sunmaz. Onun

yorumlama sanatını bununla ilişkilendirmemiz gerekir ki bu da onun kelime dağarcığına dikkat etmeyi ve içinde işleyen düşünce süreçlerini açığa çıkarmayı gerektirir.

Nietzsche'nin bu aforizmasında dikkatimizi çekmesi gereken ilk kilit nokta, bir eserin nihai güzelliklerini görmenin ne bilgimize ne de bir iyi niyetimize bağlı olduğudur. Nietzsche sadece en uğurlu tesadüflerin bu tür gözlemlerle sonuçlanabileceğini vurguluyor. Doğru yerde durmamız ve kendi ruhumuzun da doruklardaki perdelerini açmış olması gerekir. Bu çifte açılımda meydana gelen, fiziksel bir zirve ve bir iç psişik yükseklik gibi iç ile dış arasındaki bir tür örtüşme değil, sadece güzelin özellikle yoğun bir şekilde görülmesidir; niyetin ötesinde görmek diye adlandırılabileğimiz şey budur. Bu, bizim görme arzumuzdan ve bu görmenin masumiyetinden bahsetmektir. Nietzsche'ye göre bunların hepsinin denk gelmesi nadirdir; bu da iyi olan her şeyin doruklarının neden sadece çoğunluktan değil, aynı zamanda en iyi insanlardan da gizli kaldığını açıklar. Çünkü dünyada mevcut güzel şeylere çoğu zaman körüz. Güzel şeyler her zaman oradadır fakat alışkanlıklarımıza ve verili yaşama daldığımız için bizden gizlenmiştir (güzel şeyler, her zaman burada olmaya devam edecek ve biz de her zaman burada olacağız). Dünyanın güzel anlar ve nihai güzelliklerin açığa çıkması bakımından yoksulluğu, varoluşsal bir gerçektir. Bizler, anlamdan ve histen yoksun bir evrende ikamet eden anlam ve his yaratıklarıyız (aforizmada geçen "tanrıtanımaz gerçeklik" budur). Her an nihai güzellikleri gördüğünüzü hayal edin. Eğer bu mümkün olsaydı, onlar artık nihai güzellik olmazlardı. Tam aksine, onlar, hayatın tekil, ender ve güvencesiz anlarında görülen ve bu anlardan bağımsız nesnel bir varoluşa sahip olmayan güzelliklerdir. Onlar bize dünya hakkında hiçbir şey açmazlar, ancak görme arzumuzla bağlantılıdır. Kendinden geçmiş bir insan hayatı, bu nihai güzellikleri görmeye vakfedilmiş bir hayat olsa da Nietzsche, yaşamımızı bu şekilde sürdürdüğümüzü savunmuyor (bu görme, istenemez). Nietzsche'ye göre savunulabilecek tek hayat, beraberinde "en ağır yükü" taşıyan hayattır ve Nietzsche'ye göre bu da aynı derecede ilham verici olabilir; aslında, daha derinlemesine öyledir de.

Nietzsche daha erken dönem metinlerinden *İnsanca, Pek İnsanca*'da bu aforizmanın ana fikrine değinmiştir. "Yaşamın saat akrebi üzerine" başlıklı 586. Aforizmada, yaşamın "en yüksek öneme sahip ender ve münferit anlardan ve en iyi ihtimalle o anların hayaletlerinin etrafımızda dolaştığı sayısız aralıklardan" oluştuğunu yazar. "Aşk, bahar, güzel bir melodi, dağlar, ay ve deniz", kalbimizle yalnızca bir kez konuşur, "eğer gerçekten dile getirebilecek yol bulunabilirse" Bu, benim *Şen Bilim*'den seçtiğim aforizmayı deşifre etmeme yardımcı oluyor. Hayatın en yüksek anları veya zirveleri, zamanın akışından ve olayların normal seyrinden sıyrılan anlardır; onlar kendi kendilerine yeterler ve özüksenmeyi gerektirmezler. Dilin bazı biçimleri ve ifadeleri, bu algının deneyimini nakletmeye çalışır. Örneğin bir şairin ve mesel yazarının (ve Nietzsche'nin Zerdüşt'ün ulaştığı doruklar hakkındaki anlatımında) yaptığı gibi. Sayısız aralıklar, tam da normal zaman akışına ait olan ve zamanın geçişini (bir yaşamın tekdüze vuruşlarını) işaretlemeye ve hesaplamaya hizmet eden aralıklardır; güzel anlarda, bunun tam aksine, tekil bir sezgi veya algının işareti olan yalnızca tek bir zaman vardır. Bu nihai güzelliştir, nihai güzelliştir çünkü onu yalnızca bir kez göreceğizdir. Bir saatin akrebi gibi, bu anlar, ilerleyen dakikaların aksine, seyrektirler ve birbirlerinden çok uzaktadırlar. Bunun bir kısmı, Nietzsche'nin yalnızca veya *Ein Mal* olarak bir kez yazma (işaret etme) kararını bildirir. Normal *einmal* ifadesini kullanabileceği zaman kelimeyi ikiye böler (*İnsanca, Pek İnsanca* 586'da yaptığı gibi). *Mal* yalnızca zaman değil, aynı zamanda simge, işaret, abide, damga ve doğum lekesi de demektir; kısacası, bizim için belirleyici olan, hayatlarımızı hayati ve önemli kılan, göze çarpan ve var olmanın belirli coşkusu gösteren bir şeyi ilan eder.

İyi olan her şeyin doruklarının ortaya çıkarılması, tekil bir varoluşun keyfini çıkarma olarak tanımlanabilir –o, sayısal bir diziye ya da çokluğa ait değildir–; çünkü şimdiye kadar bildiğimiz ve algıladığımız ve daha sonra karşılaşacağımız her şeyden (bir örtü aracılığıyla) sıyrılan bir açığa çıkıştır. Hayat, böyle anlarda yaşamaya değer görünür ve özel bir yoğunluğa bürünür. Bununla birlikte, dorukları deneyimlemek bazı tehlikeleri de beraberinde getirir. Haya-

tımızın en büyük bölümünü onların gölgesinde yaşayarak geçirebiliriz çünkü bize yüce algı anları sağladıklarını düşünürüz. Bu yargı tehlikelidir çünkü sonunda neyin hoş bir illüzyon veya görünüş olduğuna çok fazla ağırlık ve önem vermeyi ihtiva eder.

Nietzsche'nin aforizması, örtülü olana hayıflanmıyor, daha ziyade bizi o örtüyü kaldırarak görmeye davet ediyor. Şeyleri, aradaki örtüyü kaldırarak görmek onların gerçekte oldukları gibi görünmesi anlamına da gelmediği için bu, Nietzsche'ye göre bir anlam ihtiva etmez (şeyleri yalnızca izlenimlerimizin veya duygularımızın perspektife dayalı koşulları altında görürüz). Aksine bu, şeyleri alıştığımızın dışında farklı bir şekilde görme deneyimidir. Nietzsche, düşüncelere dalarak yaşanan bir hayatı savunmadığı gibi sadece doruklarda olmaktan zevk alabilmek için dünyadan el etek çekmemizi de önermiyor (bunlar istenemez). Tefekkür kudretimiz dahi yaratıcı bir gücü gizler ve bizler daima kendi hayatlarımızın şairleri ve yazarlarıyızdır. Sadece evren hakkında düşünmekle kalmıyor, aynı zamanda onu sürekli olarak inşa ediyoruz (*Şen Bilim*, 301). İnsan, daha çok görüp işitmesiyle hayvanlardan, daha üstün insanlar ise daha dikkatli düşünüp görerek ve hudut tanımaksızın iyi işiterek kendilerini daha aşağı olan diğerlerinden ayırırlar. Bu daha dikkatli düşünüp görme dolayısıyla daha üstün insan, aynı zamanda daha mutlu ve daha mutsuz hâle gelir. Ancak böyle bir insan, hem seyircisi hem de dinleyicisi olsun diye yaşamın görsel ve işitsel oyununun karşısına yerleştirildiğini zannettiğinde bir yanılsamanın büyüüne kapılmıştır artık. Bizi insan olarak ilgilendiren şey, dünyayı yaratanın bizler olduğumuz gerçeğidir. Bu, sahip olmadığımız bir bilgidir ve onu kısa bir an için anlasak bile çabucak unuturuz. Nietzsche, aslında olabileceğimizden daha az mutlu ve gururlu olduğumuzu söyleyerek bu aforizmayı sona erdirir.

Nietzsche, *vita femina* hakkındaki bu aforizmada dikkatimizi, bilme ve istememizde yatan, özümseme gücümüzün dışındaki bir unsura çekiyor. Bu unsur, şans ve uğurlu tesadüf unsurudur. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş'te*, iyi ve kötünün ötesine dair düşüncelerinde tesadüfü, nesneleri amaçlarından ve bağılıklarından kurtaran, dünyanın en kadim asaleti, "Asil tesadüf" olarak nitelendirmek suretiyle

merkezi bir kavram olarak sunar. Sadece şansın, masumiyetin, tesadüflerin ve amaçsızlığın bir göğü veya cenneti vardır (*Böyle Buyurdu Zerdüşt, "Gündoğumundan Önce"*). Bu, projelerimize ve planlarımıza dâhil olsun istediğimiz şansın yanı sıra bize rehberlik eden kader sevgisidir. Bu aforizmadaki düşünce, bir ağlama tonundan bir teselliye ve en nihayetinde doğrulamaya yönelik hareket etmez; baştan sona bir doğrulamadır. Nietzsche, bir yaşamı karakterize eden ve noktalayan farklı zaman biçimlerine (zamanın farklı hakikatlerine) dikkat çeker. Yaşamın kendine özgü ve soylu anları vardır ama aynı zamanda o, onu yaşayabileceğimiz tek yolla, yani "güzel olasılıkların perdesiyle örtülmüş" olarak yaşanmalıdır. Dahası, hayat güzel bir rüya olarak değil, sevginin *eseri* olarak yaşanabilir. Hayat, ancak kendi heybetli gerçekliklerinin mekânında ve zamanında etkili ve hakiki bir biçimde yaşanabilir. Nihai güzelliği görme hâli geri gelemez (bu yalnızca bir kez gerçekleşir, hatırlanır) ama varoluşun bizden talep ettiği şeyler bize tekrar tekrar geri döner.

277. aforizma, tüm bunlarla ilgili bazı sağlam tavsiyeler içerir. Hayatın belirli bir yüksek noktasına atıfta bulunarak başlar ki bu bir kez elde edildiğinde bize özgürlük duygusu sağlar, ama aynı zamanda paradoksal olarak, şu anda ciddi bir ruhî özgürlük tehlikesi içinde olduğumuz konusunda da bizi uyarır. Bunun nedeni, varoluşun güzel karmaşasıyla yüzleşmemize ve böylelikle ilahî aklın varlığını bütünüyle inkâr etmemize rağmen hâlâ en zor sınavımızı geçmek zorunda olmamızdır. Bunun yolu ise kaderi ve sevgiyi birleştirmenin ne anlama geldiğini bilmekten geçer. Bu noktada karşı karşıya olduğumuz risk, anlamı (gerçekte) ait olmadığı yere yerleştirme hatasına düşmektir. Bu, tanrılar ve cinler gibi mistik güçlerin hayatımıza etki ettiğine inandırarak bizi yoldan çıkaracaktır. Hayatın hava durumu, bir yakınımızın kaybı, hastalık, hiç gelmeyen bir mektup, bir kitabın açılışı gibi başımıza gelen her şeyin en iyi şekilde sonuçlanacağı önermesini bize her gün ve her saat kanıtlamak istemesi olağanüstü değil midir? Tüm bunlar, diyor Nietzsche, başımıza gelen olayları algılama ve düzenleme yeteneğimizin zirveye ulaştığını gösteriyor.

*Şen Bilim'*in ikinci kitabında, Nietzsche'nin 339. aforizma-
da verdiği mesaja dair kavrayışımızı derinleştirmeye hizmet

edecek birkaç aforizma daha yer alır. Bunlar, Nietzsche'nin tutkuya ve fantastik kavramlara karşı iyi silahlandıklarına inanan ve anlamsızlıklarını bir gurur ve süs meselesi hâline getirmek isteyen "ayık gerçekçiler" olarak bahsettiklerini eleştirdiği "Gerçekçilere" (57) başlıklı aforizma ile başlar. Büyüden mahrum realistler olarak adlandırılabilir bu gerçekçiler, dünyanın gerçekte nasılsa kendilerine de öyle görüldüğüne ve gerçekliğin onların önünde açıkça durduğuna inanmak isterler. Bu realistler, aslında, yukarıda sözü edilen açığa çıkma olayından habersizdirler ve açığa çıkışın doğasını (neyin açığa çıktığını) anlamazlar. Ancak Nietzsche, bu gerçeklik sevgisinin bir aşk olarak kaldığını ve eski yüzyılların tutkuları ile aşklarından kaynaklanan, şeylere değer biçme yöntemlerini beraberinde taşıdığını söylüyor. İster gökyüzünde bir bulut ister uzaktaki bir dağ olsun, dikkatimizi üzerine yoğunlaştırdığımız her nesne; bir imgelem, korku, önyargı, cehalet ve benzer unsurları ihtiva eder. Hayali, gerçeklerden çıkarmaya çalışan realistler, basitçe söylemek gerekirse, bilme ve algılamamanın sarhoşluğundan kaçmak isterler. Belki de bu realistler, "büsbütün sarhoş olmaktan acizdirler" İkinci kitap, Nietzsche'nin, "görünene karşı iyi niyet" sergilediği için sanata sonsuz minnet sunmasıyla kapanıyor (107). Sanat "bize kendimizden bir fenomen yaratabilmemiz için [...] göz, el ve en önemlisi iyi bir vicdan sağlar" Sanat; sanatkârane bir perspektiften, karşıdan ve yukarıdan kendimize bakmamız için araçlar ve büyük bir güç sağlayarak bilgiye yönelik tutkumuzda neyin idol neyin aptalca olduğunu tespit etmemizi sağlar. Bununla birlikte, bilgeliğimizi gözetmek, dahası kendimizle ve ölümcül doğamızla savaşmak için aptallığımıza da ihtiyacımız vardır: "İdealimizin bizden talep ettiği şeyler üzerindeki özgürlüğümüzü" kaybetmemek için "coşkun, dalgalanan, dans eden, alaycı, çocukça ve keyif veren sanata ihtiyacımız var" (ayrıca bkz. 299.). Sanat ve gerçek temaları, sonraki aforizmalarda da (58-60) devam ediyor ve "kadınlar ve onların mesafeli tesirleri" hakkındaki 60. aforizma, 339. aforizmayla birlikte verimli bir şekilde okunabilir. Dördüncü kitaptaki 299. aforizma, "sanatçılardan ne öğrenmemiz gerektiği" konusuna ayrılmıştır. Burada Nietzsche, öyle olmadıklarında bile şeyleri güzel, çekici ve arzulanabilir kılmanın yollarını tartışır. Güzel olan; mesafe ve çeşitli perspektifler içeren, şeylere

kısmen şeffaf bir yüzey ve kabuk veren sanatsal bir yapı ve imalatır.

Şen Bilim'in orijinal baskısının bu son kitabı, büyük ölçüde şansın ve tesadüfün hayatta oynadığı rol konusuna ayrılmıştır ve güzel olan üzerine bir tefekkürdür. Bu son kitap, Nietzsche'nin "yeni yılda" aşkının artık ne olacağını ilan etmesiyle başlar; bunu *amor fati*, yani kişinin kendi kaderine duyduğu sevgi olarak belirtir. Çirkinlere savaş açmayı bırakmak ve kendini herhangi bir işkence görüntüsünden (Almanca kelimenin tam anlamıyla bir "işkence-imgesi"nden) uzaklaştırmak istediğini belirtir. "Kendimi yüce bir işkenceci yapmak isteseydim, hırsım bundan tatmin olmazdı" diyor [313; Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* sadece yüce bir insan (*Erhabener*) değil, daha yüce bir insan (*Gehobener*) olma ihtiyacından söz eder]. *Şen Bilim*'in ilk aforizmasında, "şeylerdeki güzel ve zorunlu olanı görmeyi gitgide daha fazla öğrenme" ve böylece "şeyleri güzelleştirenlerden biri olma" arzusunu ifade eder (276). Sadece "evet diyen" olmak ister. *Amor fati* formülünde yakalanan şey budur.

Bilindiği üzere, örneğin antik Yunan trajedilerinde olduğu gibi kader, insanın kontrolünün veya etkisinin dışında kalan talihe atıfta bulunur. Nietzsche'nin söz ettiği kader aşkı, şans ve tesadüf unsurlarının çatısı altında yaşamının ne anlama geldiğini öğrenmeyi içerir. Bundan kasıt, başımıza gelenlerin derin anlamlarını aramak değil, sanatsal konumumuzu değiştirerek ve bunu yaptığımızın bilincinde olarak yaşamaktır (ayrıca bkz. *Şen Bilim*, 290). Böylece hayal gücümüz ve tasarımlarımız konusunda dürüst olabilir ve onları kendi yapıları içinde değerlendirebiliriz.

Bir yorumcu; Nietzsche'nin kadın, sanat ve görünüş analojisinin, iddia edildiği gibi kadınları önemsizleştirmede olduğunu çünkü Nietzsche'nin nesnel doğru kabul edilen tasarım örneklerini açığa çıkarmak için erkeklerin kadınlar hakkındaki fantezilerinden yararlandığını iddia etmiştir. Nietzsche'nin sanat ve gerçeklik keşfi, okura, bu fantezilerin birer nesnel doğru olmadıklarının yanı sıra bu fantezilerin kadınların kendi bakış açılarının doğru bir temsili olmadığını da hatırlatmaya hizmet eder. Onun düşüncesi, bize, bakış açılarının sabit olmadığını ve perspektivizmin kendi okurlarının

katılmaya zorlandığı bir etkinlik olduğunu hatırlatmanın stratejisini içerir.¹⁵

“Sadece bir defaya mahsus” olan nedir ve neden “sadece bir defaya mahsustur”? Nihai bir güzelliği görmek, gerçekleşmesini isteyebileceğimiz bir şey değilse, o zaman onun geri dönmesini istememiz imkânsızdır; onu getiren uğurlu tesadüf, isteğimizin dışında yatmaktadır. İkinci soru ile ilgili olarak, Nietzsche’nin Yunanlar hakkında “her şeyin iki ve üç kat daha güzel olması” için dua etmeleri ile ilgili söylediklerini ve tanrıları çağırmak için iyi bir nedenleri olduğunu çünkü tanrıtanımaz gerçekliğin bize ya hiç güzellik getirmeyeceği ya da yalnızca bir kez getireceği üzerine söylediklerini not edebiliriz. Fakat bu, Nietzsche’nin ortaya attığı, bir nihai güzelliğin ortaya çıkarılmasının bizim için neden yalnızca bir defaya mahsus olarak gerçekleştiği bilmecesini çözmez (açıkçası Nietzsche’nin, tanrıtanımaz bir gerçeklikte yaşayan yetişkin ve modern insanların, hayatı güzel olasılıklar düzeyinde yaşayabileceklerine inanması ilginçtir). Bilmecenin bir cevabı şudur: Nihai bir güzelliğin görülmesini karakterize eden, içinde mesafeleri ve sınırları ortadan kaldıran ikili açılmanın meydana geldiği birleşme ânı, mecburen, tıpkı şimşegin çakma anındaki gibi bir siliniş ve yok oluş durumu ve ârudur. Bilincin bu deneyimi özümsemesi veya kendisine dâhil etmesi imkânsızdır; tam da bu nedenle bu deneyim “sadece bir defaya mahsus” yaşanabilir, tekrar gerçekleşse bile. Bu, anlık bir mutluluk ve unutuştur.

Nietzsche daha sonraki yazılarında yaşama “evet” demenin ne anlama geldiğini açıklar ve bunu arıtır: Bu, her şeye evet denilmesi anlamına gelmediği gibi “hayır”ın dışlanacağı anlamını da taşımaz. Hayatı güzel olanaklara dayanarak yaşamak, neyin çirkin olduğunu anlayamayacağımız ve bizi korkutan ve tahammül edilemez bulduğumuz şeylerle yüzleşemeyeceğimiz anlamına gelmez; aksine, bizim görevimiz, hayatımızda gerçekleşen büyük ve küçük, en yüksek ve en alçak her şeye eşit mesafede olmayı hedeflemektir. Nietzsche’nin değerlendirdiği şekliyle, bunda soylu bir şey vardır (bilinmeyenler âleminde bir şey) ve hayata eşit olmayı talep ederken içimizdeki soylu tarafa mecburen başvurmamız gerekir.

15 Bkz. Kathleen Marie Higgins, *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science* (Oxford University Press, 2000), s. 85. (Ancak *Şeyin Bilim* 339. aforizma, bu metinde ele alınmamıştır).

EN BÜYÜK AĞIRLIK

En büyük ağırlık. Günün ya da gecenin birinde iblisin biri, sen en kuytu yalnızlığında usulca yanına sokulsa ve sana şöyle seslense: “Şu anda sahip olduğun ve yaşadığın bu hayatı bir kez daha ve sayısız kez tekrar yaşamak zorunda kalacaksın ve bu tekrarda yeni bir şey olamayacak, ama hayatındaki her acı, her neşe, her düşünce ile iç çekiş ve anlatılamayacak kadar küçük veya büyük her şey sana aynı sırayla ve yeniden geri dönecek; hatta şu örümcek ile ağaçlar arasındaki ay ışığı ve hatta şu an ve ben dahi. Varoluşun ebedi kum saati tekrar tekrar çevrilecek ve sen de onunla birlikte, ey toz zerresi, sen de onunla birlikte...” Bunları söyleyen iblisi, kendini yere atıp dişlerini gıcırdatarak lanetlemez miydin? Yoksa bu muazzam ânu deneyimlediğinde ona şöyle mi yanıt verirdin: “Sen bir tanrısın ve daha önce hiç bu denli ilahi bir şey iştmemiştim.” Bu düşünce senin üzerinde hâkimiyet kurduğunda, seni ya dönüştürür ya da ezip geçerdi; her şeydeki, her bir şeydeki soru, “Bunu tekrar ve sayısız kez yaşamak ister misin?” sorusu, eylemlerinin üzerine ağırlıkların en büyüğünü yerleştirirdi! Yoksa niçin kendini ve yaşadığın hayatı iyileştirmek ve bu ebedi onay ve tasdik için can atasın?

Şen Bilim, 341. aforizma.

Bu, *Şen Bilim*’in orijinal baskısının dördüncü ve son kitabında yer alan sondan bir önceki aforizmasıdır. Bu aforizma, (“ölmekte olan”) Sokrates’in son sözleriyle ilgili bir aforizma ile Zerdüşť figürünün Nietzsche’nin yazılarında ilk kez sunulduğu “tragedya başlıyor” başlıklı bir diğer aforizmanın arasına sıkıştırılmıştır. *Şen Bilim* 341, Nietzsche’nin ebedi dönüş veya aynının tekrarı düşüncesine ilişkin yayımlanmış ilk sunumudur (daha sonraki sunumlar, *Böyle Buyurdu Zerdüşť*, “Görme ve Bilmece Üzerine” ve “İyileşmekte Olan”; *İyinin ve Kötünün Ötesinde* 56 ve *Putların Alacakaranlığı*, “Eskilere Borçlarım”, 4 ve 5’te bulunabilir).¹⁶ Nietzsche’nin aynının

16 Nietzsche öğretisi için iki cümle kullanır: ebedi dönüş olarak tercüme edilen *ewige Wiederkehr* ve ebedi tekrar olarak tercüme edilen *ewige Wiederkunft* (bkz. *Putların Alacakaranlığı*, “Eskilere Borçlarım”, 4 ve 5). *Wiederkehr*, *kehrten* (dönmek) fiiliyle ve *Wiederkunft* *kommen* (gelmek) fiiliyle ilişkilidir. *Wiederkunft* kelimesi Almandaca İsa’nın ikinci gelişinden bahsederken kullanılır (Nietzsche’nin gayet iyi bildiği gibi, bkz. *Deccal*, 41).

tekrarı düşüncesinden beklentilerini ve onu buna yönlendiren endişeleri doğru bir şekilde değerlendirebilmek için, 1881 yazında oluşturduğu bu düşüncenin orijinal eskizlerini incelememiz gerekir. Nietzsche, ebedi dönüşü, mümkün olan en iyi yaşamı ifade etmenin en yüksek formülünü sunan bir şey olarak düşündü ve bu düşünce, modern bilinç üzerinde geniş kapsamlı bir etkiye sahiptir. Bu düşünce, Stanley Cavell ve Gilles Deleuze gibi farklı filozoflar tarafından da ele alındı. Milan Kundera'nın kaleme aldığı *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği* gibi romanlarda kendine yer buldu, popülist *Bugün Aslında Dünyâ'da* den Andrei Tarkovsky'nin başyapıtı *Kurban*'a kadar birçok filme de ilham verdi.

Nietzsche defterlerinin birinde, bu düşünceyi kozmolojik bir ispata dayandırmaya ve hatta o zamanlar nispeten yeni termodinamik biliminin yasalarıyla ilişkilendirmeye çalıştı. Bununla birlikte, düşüncenin kozmolojik yönü, yorumcuları tatmin edememiştir ve bu düşünceyi destekleyecek güvenilir bir fiziğin bulunabileceğini hayal etmek güçtür. Nietzsche, 1881 ve 1882'deki ilk formülasyonunda, bunu yeni bir dünya teorisi olarak değil, yeni bir öğreti olarak tasarlamıştı. 1881 yılından bir notta Nietzsche, şeylerin dairevî tekrarının yalnızca bir olasılık veya olanak olmasına rağmen, bir olasılık düşüncesinin bizi parçalamaya ve dönüştürmeye devam edebileceğini yazar ve böylece bizi sonsuz lanet olasılığının nasıl işlediğini düşünmeye davet eder. En temel şekliyle ebedi dönüş, Nietzsche'nin kendi özgür ruh döneminde (1878-1882), özellikle Tanrı'nın ölümü üzerine çalıştığı bir dizi meseleye cevabıdır. O, yaşamımıza imkân sağlayan ağırlık merkezini –en büyük ağırlığı– kaybettiğimizden ve artık hayata nasıl dâhil olacağımızdan ve onu nasıl terk edeceğimizden emin olamadığımızdan söz eder. Hristiyan ahlak hipotezinin sunduğu eski öğreti, ağırlık merkezini yaşamın dışında, bir öteye ve uhrevi bir Tanrı'ya konumlandırır. Bu yeni ebedi dönüş öğretisi, bir yaşamın içkin koşullarına ve biçimine odaklı yeni bir ağırlık merkezi bulmayı amaçlamaktadır. Hayatı terk etme arzumuz, hayat hakkında daha yüksek bir bakış açısı kazanmamızı sağlarken, ona daha derinlikli bir bakış açısıyla ve kararlılıkla dönmemize de izin veren bir arzu olmalıdır. Yaşamın doğrulanması, önümüze koyduğu en sert ve en tuhaf sorunlara karşın, tüm yönleriyle ona eşit olma görevini merkeze alır.

Din, şimdiye kadar, insanlara bu geçici hayatı küçümse-meyi ve umutlarını belirsiz başka bir hayata saklamayı öğ-retmisti. Ancak Nietzsche'ye göre, bizi bilgimizin ve varlığı-mızın tüm enerjisini geçici bir hayata adamaya teşvik eden sığ bir ateizmle artık yetinemeyiz (bunun için hangi enerji gereklidir?). Daha ziyade amaç, bir kere yaşayacağımız bu hayata sonsuzluğun damgasını vurmaktır. 1881'deki eskiz-lerinden birinde Nietzsche, ebedi dönüşü, yalnızca fani bi-reyin iyiliğini arayan sekülerleşme denen siyasi yanılığının tenkidi olarak sunar. Bu sürecin meyvesinin, fani bireylerin mutluluklarını yalnızca maddi rahatlıkla ve kolay yaşamla ya da Nietzsche'nin "toplumsallaşma" dediği şeyle kuşat-mak isteyen sosyalizm olduğunu söyler. Kısacası seküler-leşme, yaşam üzerine düşünme ihtiyacını ortadan kaldırır ve insanlardan entelektüel kaygılar talep etmekten kaçınır. Bunun aksine Nietzsche, görevin, kişinin hayatını bu defa is-tediği şekilde yeniden yaşaması olduğunu ve bunu yapmak için ise kişiye en yüksek duyguyu veren şeyi bulması gerek-tiğini söyleyen bir öğreti sunar.¹⁷ *Şen Bilim* 341'de bahsedilen bu öğreti, kendimize ve hayata karşı iyi niyetli olmamız şeklinde ortaya konuluyor. Nietzsche'nin, Tanrı'nın ölümü-nün ardından hayata karşı yaygın bir ilgisizlik ve kayıtsızlık durumunun ortaya çıkmasından korktuğu aşikârdır. Ebedi dönüş fikri, bununla savaşmak için tasarlanmıştır.

İnsanın hayatının sonunda nihai bir yargı olarak ortaya çıkacak ve cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini be-lirleyecek nihai seçim kavramı, ebedi dönüşle taklit edilir. Nietzsche, en büyük ağırlığı sunarken, yalnızca ahlaklı ola-rak gerçekleştirebilecek cennete ulaşma -idealini- tarif etmek için Zerdüştilikten ödünç aldığı imgeleri taklit eder: Her bi-reyin kaderi, bir uçurumun üzerinde asılı duran bir köprüde belirlenir. Köprüde, on beş yaşından itibaren bir bireyin dü-şünceleri ve eylemleri karşı karşıya koyularak tartılır. İyilikle uyuşanlar daha ağırsa, o zaman bireye gökyüzündeki büyük, ışıltılı konağa erişme hakkı verilir; kötü düşüncelerinin ve ey-lemlerinin daha ağır bastığı kimseler ise ölümler diyarına veya cehenneme mahkûm edilir. Nietzsche'nin düşüncesi, aşkın veya metafizik bir standart olarak tasarlanmış bir iyilik yargı-

17 Bkz. *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari (Berlin ve New York, Deutscher Taschenbuch Verlag and Walter de Gruyter, 1967-77 ve 1988), 9. Cilt, 11 [163]. s. 504-505.

sına başvuramaz. Hayatımızda neyin anlamlı ve önemli olduğunu yalnızca biz kendimiz seçebiliriz. Dahası ebedi dönüş düşüncesi bize bunu yapmanın yolunu sağlamayı amaçlar. Bu, bizi, kendimizi ve hayatlarımızı dönüştürmek için güçsüz olduğumuz, sonsuza dek tekrarlanan bir hayata mahkûm etmez; fakat şu soruyu adeta bir nakarat olarak hayatımıza dâhil etmemizi ister: "Bunu tekrar tekrar istiyor muyum?" Nietzsche'ye göre, yaptığımız ve yapmayı arzuladığımız şeylerin ağırlığı hakkında böylece bir fikir edinebiliriz.

Ebedi dönüş, daha iyi bir yaşamın veya ölümden sonra yaşamın ortaya çıkışını değil, aynı yaşamın geri dönüşünü vadeden bir düşüncedir. "Aynı", dünyevî yaşamımızın geçici koşullarına ve biçimine göndermede bulunur. Bundan kaçış da kurtuluş da yoktur. Düşünce, hayatın kritik bir anında gelir, bizi nihai önemsizliğimizle (biz toz zerrelere [ile]) karşı karşıya getirir ve bir teselli de sunmaz. Bu düşünce, bizi dönüştürecek ve hatta yere serecektir. Bu aforizmanın Almancadaki başlığı, kelimenin tam anlamıyla "en ağır sıklet"tir ve Nietzsche burada, boks benzetmesine başvurur. Bu öğretinin kozmolojik yönüyle ciddi bir biçimde ele alınmak istense bile, bir yaşamın tekrarlarının nitelik olarak benzer ve yalnızca sayısal olarak değişen terimlerle gerçekleşeceğini kabul etmek çok önemlidir. Öyleyse, hayatı bir kez yaşamak ile sayısız kez yaşamak arasında gerçek bir fark yoktur; bu, her zaman yaşadığımız ve geri döndüğümüz hayatın aynısıdır. Özümseme görevlerini tekrarlayarak ve olduğumuz her şeyi ışığa ve aleve dönüştürerek (tıpkı ağ ören bir örümcek gibi) her zaman hayata ve onun koşullarına (bu mehtaba) geri döneriz.

Nietzsche'nin ebedi dönüşüne ilişkin ilk taslağı, "Ağustos 1881'in başı, Sils-Maria" tarihlidir ve bu taslak, "deniz seviyesinden 6.000 fit yüksekte ve tüm insanlardan daha yüksekte" imzalanmıştır. Bu, aynının dönüşü üzerine beş bölümden oluşan bir kitabın taslağıdır. Kitabın ana teması özümseme üzerinedir ve Nietzsche'nin başlangıçtaki vurgusunun, insanların bu özümseme düşüncesini nasıl yaşayabilecekleri ve nasıl kullanabilecekleri olduğunu gösterir. İlk bölüm temel hataların özümseme üzerine olacaktır; ikinci bölüm tutkuların özümseme üzerine; üçüncü bölüm bilgiye yönelik tutkunun özümseme anlamında bilginin bütünleştirilmesi üzerine; dördüncüsü "masum", "deney

olarak birey" ve "hayatın kolaylaştırılması" üzerine olacak; beşinci ve son bölüm ise bu doktrini yeni bir yük olarak sunacak ve "gelecek olan her şey için bilgimizin, hatamızın, alışkanlıklarımızın ve yaşam tarzımızın sonsuz önemi"ni ele alacaktır. Ortaya atılan soru şudur: "Hayatımızın büyük bir kısmını cehalet içinde geçiren bizler, hayatımızın *geri kalanında* ne yapacağız?" Verilen yanıt, kutsamamızın türü olarak sunulan bu en büyük öğretinin, onu kendimize dâhil etmenin en güçlü yolu olarak öğretilileceğidir. Nietzsche, şu anda çoğunlukla bilmek için yaşayan yaratıklar olan bizlere hangi yeni yaşam alışkanlıklarının gerekli olduğunu ayırt etmek için "beklememiz ve bilgiyle gerçeğin ne kadar özüm-senebileceğini görmemiz" gerektiğini savunur. Ardından şu soru sorulur: "Yaşam, toplam refahı açısından neye benze-yecek?" Taslak, kayıtsızlık ilkesine başvurarak sona erer (ki bu ilke içimizde bir yerlerde yaşamış olmalıdır) ve "hâlâ *yaşamak isteyip istemediğimizi*, eğer cevap evetse nasıl yaşamak istediğimizi" sorar.¹⁸ Kayıtsız kaldığımız şey gerçek yaşam-larımız değil, metafiziğin ilk ve son şeyleridir. Önümüzdeki görev, artık kendi cehaletimiz içinde yaşamamak, hayalî ya da sadece geçici bir varoluşu sürdürmeyi bırakmaktır.

Şen Bilim 341'de Nietzsche, düşüncesini iletmenin yolu olarak belirli bir hitap biçimi seçmiştir. Kelimeler, belirli bir saatte hayatımıza sessizce "giren" bir iblisin, en kuytu yalnız-lığımızın tuhaf sesinden gelir ve bizimle toz zerrecikleriymişiz gibi konuşur. Bu iblisin sesi, korku ve şüpheyi, hatta dehşeti temsil eder. Bu noktada kurulacak en güçlü bağlantı belki de Sokrates'in *daimon*'uyladır. Yunanca *daimon* terimi, bölen veya tahsis eden anlamına gelir ve Homeros'tan itibaren, yaşamdaki beklenmedik ve davetsiz olayların uygulayıcısına atıfta bulunur; *daimonios* sıfatı "tuhaf" ve "tekinsiz" anlamına gelir. Daha sonra terim, bir insanın hayatına eşlik eden ve ona şans ya da talihsizlik getiren bir ruh, "hami" veya "koruyucu" anlamlarında da kullanılmıştır. Platon'da *daimon*, Tanrı ile insanlar arasında bir aracı görevi görür ve bu anlayış, şeytan ve cinlerin varlığını araştıran, daha sonra ortaya çıkan bilimlerin tümünde benimsenmiştir. Sokrates, kendi iblisinden, kendisini yapacağı şeyden caydırmak için bir ses duyduğu

18 Bu taslağın tam çevirisi için bkz. *The Nietzsche Reader* (Basil Blackwell, 2005) K. Ansell Pearson ve D. Large. Orijinali için bkz. *Kritische Studienausgabe*, 9. Cilt, 11 [141], s. 494-495.

ilahi veya doğaüstü bir deneyime tabi olma açısından söz etmişti. Nietzsche'nin aforizmasında iblisin sözleri ne ikna etmek ne de caydırmak için tasarlanmıştır; bu sözler, daha ziyade, hayata karşı tutumumuzu ve başarmak istediğimiz şeyler hakkında temel bir şey keşfetmemizi sağlar.

Bazı yorumcular; Nietzsche'nin, ebedi dönüşü, en kuytu yalnızlığın kişinin gerçek ölüm saatine tekabül ettiği, ölüm döşeginde gelen bir tür farkındalık olarak tasavvur ettiğini öne sürmüştür (bu ebedi dönüş aforizmasının Sokrates'in son sözlerinden birinin ardından gelmesi, bu yoruma iyi bir zemin sağlar). Hayatımızın sonunda geriye dönüp baktığımızda, orada meydana gelen büyük küçük her şeyi, tekrar ve tam olarak aynı sırayla yaşamaya istekli olacağımız noktaya kadar onaylayabilir miydik? Buna evet demek için hayata ne kadar istekli olmamız gerekir? Yoksa arzumuz, hayattan kaçma ve ondan kurtulma arzusuyla mı kendini ifade eder? Sanırım bu, en kuytu yalnızlık ânımızın çok gerçek bir okumasını sunuyor (aforizma, basitçe "bir gün veya bir gece" diyerek açılıyor). Belki de teselli ve kurtuluş aradığımız ve yine de hiç kimsenin gelmeyeceğini kabul edecek kadar dürüst olduğumuz, tükendiğimiz âna, hayatın en zor zamanına atıfta bulunduğunu düşünüyorum. Nietzsche, bu zamanı, bize akla gelebilecek nihai meydan okumayı sunmak için ve acıma ya da merhamet olmaksızın seçer. Ebedi dönüş düşüncesi, nihayetinde bizi dönüştürecek ve belki de ezecektir (bu, yaşam dair umutsuzluğumuzu daha da arttırabilir) ya da belki kendimize ve hayata oldukça iyi bir yolla bağlanmamız için bize ilham verir ki hiçbir şey bizi nihai sonsuz onaylamadan ve onun sağladığı tasdikten daha fazla heyecanlandıramasın. Bu düşünce, açıkça hiçbir hakikat iddiasında bulunmayan bir düşünce deneyi olarak işliyor. Bu nedenle, kozmolojik statüsüne ilişkin herhangi bir varsayım konu dışıdır.

Şen Bilim'in dördüncü kitabındaki bir dizi aforizma, bizimle konuşan farklı ses türlerine göndermede bulunur. Örneğin *Şen Bilim* 278, dar sokakların, ihtiyaçların ve seslerin karmaşasında yaşamayı tecrübe ettiğimiz "melankolik mutluluktan" bahsediyor. Nietzsche'ye göre görev, doğru türden sesleri duymaktır. Örneğin ahlaki vicdanın sesindense entelektüel vicdanın sesini duymaktır (*Şen Bilim*, 335) ayrıca mucizelerin ve yeniden doğuşların deneyimlenmemesi

veya meleklerin sesinin duyulmaması için aklın eğitilmesidir (*Şen Bilim*, 319). Bir meleğinkinden farklı olarak iblisin sesi, avutmaya ya da teselli etmeye çalışan bir ses değildir. Bu ses, yüksek ve asil benliğimizin sesi, bizi yaşam ve düşünce birliğini uygulamaya teşvik eden ve bizden sıradışı taleplerde bulunan, sahip olabileceğimiz herhangi bir entelektüel veya ahlaki tembelliğe meydan okuyan sestir.

Nietzsche'nin *Şen Bilim* 341'deki sunumunun oldukça farklı iki yönü vardır ve bu durum, aforizmanın yalnızca ilk kısmına odaklanma eğilimindeki yorumlarda genellikle gözden kaçırılır. Burada bir iblis, yaşadığımız hayatı sadece bir kez daha değil, içinde yeni hiçbir şey olmadan sayısız kez daha yaşamak zorunda kalacağımızı ve hayatımıza damga vuran küçük ya da büyük her şeyin aynı sırayla bize geri döneceğini söyler. Ardından aforizmanın ikinci kısmı, bizden cevabımızı düşünmemizi ister. Oldukça korkunç bir lanet empoze ediyor gibi görüldüğünden, Nietzsche'nin bu düşünce deneyinin çirkin ve acımasız bir yanı olduğunu varsayabiliriz. Fakat bu düşüncenin ne vadettiğini algılamak için iki şeyin ortaya çıkması gerekir: Birincisi, bu düşünceyi onaylanmaya layık ilahi bir şey olarak selamlamamızın mümkün olacağı kadar muazzam bir ânı hiç yaşadık mı? Böyle bir ânın geri döneceği vaadi, bu düşünceyi ve bunun gerektirdiği (küçük veya büyük fark etmeksizin) her şeyi onaylamamız için bize ilham verebilir. İkincisi, bu düşüncenin üzerimizde güç kazanmasıyla ilgili oldukça farklı bir mesele vardır ve bunun için kendimizi keşfetmemiz, olduğumuz kişi olmayı istememiz gerekir. Durum böyle olsaydı, her bir şeyde bulunan belirli bir sorun, eylemlerimizin üzerine en büyük ağırlık olarak yerleşirdi.

Sunumun bu ikinci yönü çok önemlidir ve göz ardı edilmemelidir. Pratik bir sentez olarak ebedi dönüş, hayatımıza müdahale edebilir ve diğer tüm düşüncelerimiz üzerinde denetleyici bir rol oynayabilir. Örneğin, *Şen Bilim* 341'in ikinci bölümünün ana hatlarını teşkil eden 1881 tarihli bir taslakta Nietzsche, bunu, "düşüncelerin düşünülmesi" olarak tanımlıyor ve iyi bilinen bir felsefî soruna çözüm olarak öneriyor: Yaptığımız işte ne ölçüde özgürüz ya da her şey daha önceden belirlenmiş midir? Nietzsche, bunu, eylemlerimizin üzerinde bir dereceye kadar güç kazanma görevi olarak ifa-

de eder: “Düşünce ve inanç, bana olabildiğince ve hatta diğer tüm ağırlıklardan daha fazla baskı yapan bir ağırlıktır. Yemeğin, mekânın, havanın, toplumun sizi dönüştürdüğünü ve şartlandırıldığını söylüyorsunuz: Oysaki düşünceleriniz bunu daha da fazla yapar, zira yiyecek, mesken, hava ve toplum seçiminizi belirleyen de onlardır. Bu düşünceyi diğer düşüncelerinizin arasına dâhil ederseniz, bu sizi dönüştürecek. Dilediğiniz her şeydeki soru, ‘Bunu sonsuz kez yapmak istediğimden emin miyim?’ sorusu size en büyük ağırlık olacak.”¹⁹ Bir diğer ifadeyle, kurulmuş davranışlar ve anılar kümesinden başka bir şey olmamamıza rağmen, yaşamaktan mustarip olmaktan kurtulmak ve kendimizi onun temsilcileri biçiminde inşa etmek suretiyle aslında olduğumuz insanlar hâline gelebiliriz. Düşünce, bizim “iyi”mizin ne olduğunu söylemez, bize sadece onu keşfetme ve test etme imkânı verir ve bu şekilde biz, olduğumuz kişiler oluruz: “kendisinin yasasını koyan, kendi kendini yaratan, yeni, benzersiz ve kıyaslanamaz olanlar” (*Şen Bilim*, 335).

Nietzsche’nin pratik kuralı, kendimize ve hayata karşı tutumumuzu iyileştirmeye çalışırken bize yeni bir ağırlık merkezi sağlar. Öte yandan, olduğumuz insan olmak, ahlaki bir vicdan meselesinden daha fazlasıdır; vicdani bilginin gayretle uygulanmasını gerektirir (Nietzsche, vicdanımızın arkasında bir vicdan olarak çalışan entelektüel vicdandan, yani vicdanın üstün biçiminden bahseder). Dördüncü kitabın önceki aforizmalarında Nietzsche, dürüstlük veya dürüstlüğün değerini ve kendi deneylerimiz ile kobaylarımız olmamızın gerekliliğini övmüştür (*Şen Bilim*, 319 ve 335). Nietzsche, kişinin kendi kendini yaratmasını bir fantezi olarak değil, görev olarak sunuyor [dördüncü kitaptaki iki aforizma, bir şeyi “tekrar tekrar” yapmanın değerinden bahseder, (*Şen Bilim*, 304 ve 334)].

Ebedi dönüş düşüncesiyle Nietzsche, enerjimizi en yakına olana yönlendirebilelim diye bizleri metafizik evreni unutmaya davet ediyor. Bunun, yaşamak sorununa bir “çözüm” önerdiğini düşünmek saçma olur. Bunun mutlaka kendi sınırları vardır ve bu düşünce, yaratıcı bir şekilde ve itinayla denenmesi gereken bir düşüncedir.

19 Aynı eser, 11 [143], s. 496. Nietzsche, 1881’deki bazı taslaklarda ebedi dönüşü bir tekrar öğretisi (*Wiederholung*) olarak açıkça ele alır. Bkz. Örneğin, *Kritische Studienausgabe* 9, 11 [165], s. 505.

8 ÜSTİNSAN

Orası, aynı zamanda “ÜSTİNSAN” lafzını ve insanın alt edilmesi gerektiğini kavradığım yerdı,

insanın bir amaç değil köprü olduğunu; yeni şafaklara giden bir yol olarak öğlenlerine ve akşamlarına sevindiğini:

Zerdüş’tün büyük öğlen vakti bahsi ve insanların üzerine astığım erguvani bir günbatımı sonrası kızılığı gibi başka her ne varsa.

Onlara içtenlikle yeni gecelerle birlikte yeni yıldızlar gösterdim, sonra gecenin, gündüzün ve bulutların üzerine renkli bir kubbe gibi serdim kahkahayı.

Onlara tüm sanatımı ve amaçlarımı öğrettim: insanda parça ve muamına ve korkunç tesadüf olan her ne varsa hepsini bütünde bir araya getirmeyi

şair olarak, bilmecelerin okuru ve tesadüflerin kurtarıcısı olarak onlara geleceği tesis etmeyi ve geçmişte kalan her şeyi ihdas ederek kurtarmayı öğrettim.

İnsanlığın bu geçmişini kurtarmak ve her “ÖYLEYDİ”yi istem şöyle diyene kadar dönüştürmek için: “Ama ben böyle olsun istedim! Bu yüzden böyle olsun isteyeceğim!”

Bunun kurtuluş olduğunu, yalnızca buna kurtuluş deneceğini öğrettim onlara.

Şimdi kendi kurtuluşumu bekliyorum – son defa aralarına gitmeyi.

Çünkü bir kez daha insanlara gitmek istiyorum: Onların arasına girmek istiyorum, en kıymetli hediyemi ölürken vermek istiyorum!

Güneş, o koca yıldız batarken ondan şunu öğrendim: sonra, tükenmez zenginliğinden denize altın dökmeyi –

en fakir balıkçı da altından kürekler çeksın diye! Bir kez olsun bunu gördüm ve seyrederken ağlamaktan usanmadım.

Zerdüşt de güneş gibi batmak ister: şimdi burada oturuyor ve bekliyor, etrafında eski kırık levhalar ve bir yanında yeni levhalar, yarısı yazılı.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine",
3. Bölüm.

Şen Bilim 342' de, kitabın orijinal baskısının son aforizmasında Nietzsche, Zerdüşt figürünü tanıtır. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ise sunuşu için bu aforizmadan yararlanır. Dağlarda ruhunun ve yalnızlığının tadını çıkardığı on yılın ardından Zerdüşt, çok fazla bal biriktiren bir arı gibidir: Bilgeliğinden bıkmıştır ve şimdi bu balı dağıtabileceği, kendisine uzanan eller arzulamaktadır. Aşağı inmeye ve "tekrar insan olma-ya" karar verir. İnsanlara yeryüzünün yeni bir mahiyete ve doğrultuya ihtiyacı olduğunu öğretmek ister.

Bu, bizi, Nietzsche'nin çoğu zaman vahşi karikatürlere konu olan üstinsan fikrine götürür. Bu fikir, Nazi ideologları tarafından katıksız, Ari, "üstün ırk" amacını desteklemek ve haklı çıkarmak için kullanıldı. Irk fantezilerinin Nietzsche'nin düşüncesinde hiçbir rolü olmadığına dikkat etmek önemlidir. Bununla birlikte, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere Nietzsche'nin, üstinsan hakkındakiler de dâhil olmak üzere kendi fantezileri de var. Kavramın mahiyeti, Nietzsche'nin felsefî yorumcuları ve okurları tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Gilles Deleuze için bu, yeni bir dünya ve gelecek yeni insanlar hakkında bir vizyon ve bilmecede temellenen insanın yeni bir duygusunu ve duyarlılığını ifade eder. Martin Heidegger (1889-1976) gibi diğer düşünürler ise bu kavramı modern çağın ekolojik ve dünyevi krizine uygulamaya çalıştılar.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te üstinsan, kendi kendini aşmak gibi asil bir ideal olarak sunulur; bu "kendini aşma ideali", yeryüzünün ölümlü bir yarattığı olarak benliğin, kendi varlığının doruklarını ve de uçurumlarını özgürce keşfetmesini kapsar. Kavramın kesin ölçütünü elde etmek kolay değildir; aslında bu, Nietzsche'nin insanın sınırlarını test etmek için tasarladığı bir şeydir. Bir yandan Nietzsche, Zerdüşt'ün, bilgimizin enerjisini, insanlar için düşünülebilir ve aşikâr olana odaklamasının önemini vurgulamıştır (*Böyle Buyurdu Zerdüşt, "Mutlu Adalar Üzerine"*). Zerdüşt, bizi şu soru üzerine

düşünmeye davet eder: Bir tanrıyı mükemmel, hareketsiz ve kalıcı bir şey olarak tasavvur edebilir miyiz? Bunu böyle yapmaya kalkıştığımızda, daima, her şeyi eğri büğrü ve baş döndürücü hâle getiren bir düşünceyle karşı karşıya kalırız. Gerçek olmadığı ilan edildiğinden, zaman, aniden kaybolur ve geçici her şeyin yalan olduğu ilan edilir. Böyle bir varlığı tasavvur etme çabası içindeyken baş dönmesi yaşarız ve karnımıza ağırlar girer. Bir sindirim problemimiz vardır artık. Öte yandan böylesi bir varlık, bizi insandan daha fazlası olmaya zorlar. Buradaki zorluk, bu varlığın kesin anlamını daha fazla belirleme zorluğudur.

Zerdüşt, kitabın önsözünde pazar yerine iniyor ve şöyle diyor: "Bundan böyle dünyanın anlamı Üstinsan olacak." Zerdüşt burada, "son insan" dediği en aşağılık insan biçiminden söz ediyor. Bu, artık varoluşla ilgili sorular sormak istemeyen ve yeryüzündeki varlığından memnun olan adamdır. İnsanın varoluş sorununun çözümü olarak modern mutluluğun keşfi, ihtiyaç duyduğu cevabı bu adama sağlamıştır. Bununla birlikte Zerdüşt, insanın büyüklüğünün onun bir amaç olmasından ziyade köprü olmasında yattığını öğreten ciddi bir şeftir. İnsanın varoluşunun maksadı, insandan daha fazlası olmaktır. İnsan, "parça, muamma ve korkunç tesadüf" tür; o, üzerinde çalışılacak malzemedir. Üstinsan ancak bir deney olabilir. Nietzsche iki şeyin üstesinden gelmemizi istiyor: metafizikî ihtiyaçlarımız ve varoluşumuzun hayvani kesinlikleri.

Nietzsche *Ecce Homo*'da *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün elverişsiz, hatta olanaksız koşullar altında yazıldığını söyler. Bununla, Rée ve Salomé ile arkadaşlığının çöküşünün ardından yaşadığı depresyona atıfta bulunuyor. Nietzsche bu depresyondan keşfettiği birtakım felsefî zenginliklerle çıktı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, sarhoşluk, rüya, uykudan uyanma ile karar ve kararsızlık hâlleri dâhil olmak üzere çok sayıda durum ve varoluş biçiminin işlendiği ve aşıldığı, biçim değiştirme sanatı olarak tasarlanan yeni bir tür felsefî uygulamanın ta kendisidir. Nietzsche *Ecce Homo*'da Zerdüşt'ü, fizyolojik koşulu "büyük sağlık" olan bir tip olarak tanımlar. Bu; güçlü, kurnaz, sert ve cüretkâr, "prematüre doğmuş ama henüz gösterilmemiş bir geleceğin" yeni ve isimsiz kimselerine ait olacak neşeli bir sağlıktır. Nietzsche, 1887'de

yazdığı *Şen Bilim*'in beşinci kitabının 382. aforizmasında bu sağlığın doğasını özetliyor ve *Ecce Homo*'daki Zerdüşt tartışmasında ondan alıntı yapıyor. Bu sağlık, basitçe sahip olabileceğimizi söyleyebileceğimiz türden bir sağlık değildir; çünkü insanın sürekli olarak onu kazanması ve de tekrar tekrar feda etmesi gerekir. Bu; tehlikeli bir sağlıktır çünkü bir tekrarlama yasasını, "bilinen tüm toprakların ötesinde" bir toprağın sınırlarının sınanmasını ve güzel, tuhaf, sorgulanabilir ve korkunç olanla dolup taşmayı ihtiva eder.

Böyle bir tip, şimdiye kadar iyi, kutsal ve dokunulmaz (belki de yaşamın sırları) olarak adlandırılan her şeyle dürtüsel olarak oynayan ve dolup taşan bolluk ve güçten gelen yeni bir tür ideal ruh tarafından büyülenir. Buna ek olarak yine de Nietzsche, bu tipin şakacı mizacına yapılan tüm vurguya rağmen, bu yeni varlığın gelişile ilk kez ortaya çıkan büyük ciddiyetten de söz edebiliyor, böylelikle "ilk gerçek soru işareti ortaya koyuluyor [...] tragedya başlıyor [...]" (*Ecce Homo*, "Böyle Buyurdu Zerdüşt", 2. Bölüm). Bununla birlikte insanları bu tipe dönüştürmek ödev değildir, çünkü "kimsenin buna hakkı olduğunu kolayca kabul etmiyoruz" Zerdüşt, gerçekliğin en dehşetli sezgisini yaşayan ve en derin düşünceyi (hayatın ebedi dönüşünü) deneyimleyen ve bunlarda varoluşa dair hiçbir engel görmeyen, aksine "kendisi olmak ve her şeye evet demek" için bir neden daha bulan, hayatın bir rakkası ve müzisyenidir ve şunu beyan edebilir: "'Onaylamamın kutsamasını hâlâ her uçuşuma doğru taşıyorum'" (a.g.e., 6. Bölüm). Bu, nasıl hayır diyeceğini bilmeyen ve karşısına çıkan her şeyi çiğneyen, dahası sindiren, her şeye evet diyen bir budalanın tasdiki değildir.

Daha çok kendisinin sonraki Yunan formu Zerdüşt adıyla bilinen, "Develeri yönetebilen" Pers peygamber Zerdüşt, varoluşu ilahi bir planın nihai gerçekleşmesi olarak gördü ve her şeyin bir kez ve sonsuza kadar mükemmel hâle getirileceğini önceden haber verdi. Kozmos, basit varoluşa sahip değildir, onun varoluşunun bir amacı vardır. Kâinat, kadim peygamber tarafından derin ahlaki terimlerle betimlenmiştir ve düzeni koruyan güçlerde cisimleşmiş iki ruh ile onu zayıflatmaya çabalayanlar arasındaki bir mücadele olarak tasvir edilmiştir. Bunlar iyinin ve kötünün, yaratımın ve yıkımın güçleridir (*asha* ve *druj*). İlahi plan, yıkım ruhu-

nun ve etkin kötülüğün “yalanının” yok edileceği ve her yerde yaratıcı iyiliğin hüküm süreceği bir zamanı önceden bildirir. Böylece kozmos, kaosun güçlerinden sonsuza kadar kurtulacaktır. Aslında bu, şimdiye kadar kozmosu çevreleyen sonlu zamanın sonunu ve mutlu sonsuzluğun hükümdarlığının başlangıcını işaret edecektir. Eskiden var olan ve şimdiye kadar hüküm süren kaos sona erecek, şimdi artık büyük bir ayrılma gerçekleşecektir.

Öyle görünüyor ki Nietzsche, *Avesta* (“güvenilir söz”) olarak bilinen kutsal metinleri dâhil Zerdüştîliğin ayrıntılarına aşinadır. Kitap boyunca bu ayrıntılara ve bunların parodilerine birçok göndermede bulunmaktadır. Zerdüşt’ün “develeri yöneten kişi” anlamında kullanılıyor olma ihtimali, hayatın okkalı ağırlığını hafif ve özgür kalarak katlanılabilecek bir şeye dönüştürmesi gereken Zerdüşt’ün geçirdiği dönüşümleri anlamak açısından önemli bir referanstır (eserin açılış konuşması deve, aslan ve çocuğa atıfta bulunan “Üç Dönüşüm” başlığını taşımaktadır). Nietzsche, eski Pers peygamberi Zerdüşt’ün adını seçmesinin nedenini yalnızca *Ecce Homo*’da açıklar. Zerdüşt, hataların en vahimini –ahlak ve ahlakın metafizikî alana aktarılması– yarattığı için bu hatayı tanıyan ilk kişi de eski Pers peygamberi olmalıdır. İşte bu yüzdendir ki Nietzsche, görevi, dürüstlük yoluyla ahlakın üstesinden gelen bir tür yeni ahlaka ulaşmak olarak yorumlamaktadır; ikinci görev ise Pers peygamberin de onayladığı yüce erdemdir. Şimdi dünyayı iyinin ve kötünün metafiziğinden kurtarmanın zamanıdır. Bu, adeta bir uzvumuz hâline gelen ahlakın kendi kendini aşmasına atıfta bulunan yeni bir gerçeklik ve yeni bir erdem olacaktır. Bu kendini aşma, ahlakın sona ermesi veya ortadan kaldırılması anlamına gelmez, ahlakın gerçek doğası (insan hayvanını terbiye etmenin ve yetiştirmenin bir yolu olduğu) hakkındaki bilgiyi fethetmeyi temsil eder.

Bu bölüm için seçtiğim pasaj, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’teki “Eski ve Yeni Levhalar Üzerine” başlıklı söylevden alıntıdır. Otuz bölümden oluşan bu söylev, metindeki en uzun söylevlerden biridir ve kitabın üçüncü bölümünün sonlarında yer alır. *Ecce Homo*’da Nietzsche, bu özel söylevin kitapta belirleyici bir rolü olduğunu dile getiriyor. Bu söylev onun *Übermensch*’i, yani üstinsanı nasıl tasarladığına dair değerli

bilgiler içerir. Bu söylevde Zerdüşt'le sabırlı biri olarak karşılaşırız. Bolca zamanı vardır ve bir kez daha insanların arasına ineceği saatin gelmesini beklemektedir. Etrafı eski kırık levhalar ve yarısı yazılı yeni levhalarla çevrili hâlde oturmakta ve beklemektedir. Söylevin ikinci bölümü, kitapta iyi ve kötünden bahsedilen ilk yer değildir. Zerdüşt, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen tek kişinin yaratan, "insanlık için bir hedef yaratan ve dünyaya anlamını ve geleceğini veren" kişi olduğunu söyler: Şeylerin iyi ve kötü vasfını yaratan odur. İyinin ve kötünün yaratılmasıyla ilgili eski metafizik kibirlerin alt üst edilmesi gerekiyordur. Profesör kürsülerinin, erdemin büyük ustalarının, azizlerin, şairlerin ve dünyanın kurtarıcılarının... Hepsinin bu konuda alaya alınması gerekmektedir.

Hâl böyle olunca Zerdüşt tüm bunları insanlarla nasıl konuşacaktır? Bu, şakaya gelmez mahiyette ciddi bir iştir ve eski öğretilerin alaya alınması, ederinden daha ucuz bir işmiş gibi algılanabilir. Yeni öğreti bile hızla mahvolabilir ve yanlış değerlendirmeye yanlış yorumlamaya maruz kalabilir (sanki yeni bir iyi ve kötünün yaratılması kolay bir işmiş gibi). Zerdüşt, kendisinin de bir şair gibi ve kıssalarla konuşmak durumunda kalması nedeniyle utandığını itiraf eder. Onun bilgelik arzusu dağlarda -insanlardan uzakta- doğmuştur ve bu vahşi bilgelik, dünyanın oluşuna bakmış; dizginlenmemiş, terk edilmiş ve kendi içine kaçan bir dünya, tüm ânların keyifli birer alay konusu olarak görüldüğü, zorunluluğun özgürlük olarak düşünüldüğü ve insanın şeytanı ve ilk-düşmanı olan ciddiyetle, yani "zorlamayı, dogmayı [...] amacı, istenci, iyiyi ve kötüyü" yaratan ruhla karşılaştığı bir dünya görmüştür. Zerdüşt'ün sürekli savaştığı ruh işte budur. Bu, *Üstinsan* sözcüğünü doğuran, Zerdüşt'ün ciddiyeti alt etme çabalarından kaynaklanmaktadır.

Kitabın merkezinde, yeni bir kurtuluş öğretisi yer alır. Yukarıda tartışılan bölümde buna değiniliyor ve Nietzsche burada "Kurtuluş Üzerine" başlıklı en önemli söylevlerden birine göndermede bulunuyor. Bir borcun ödenmesini akla getiren İngilizce "Redemption" kelimesinin aksine, Almanca *Erlösung* kelimesi çözüm (*Lösung*) ve feshetme (*Auflösung*) anlamları ile bağlantılıdır ve bu nedenle "azat etme" anlamına gelir. Zerdüşt, "İstencin en çetin ıstırapı nedir?"

diye sorar. Başka bir deyişle, istencin en çok kedere ve üzüntüye kapıldığı şey nedir? Bulduğu cevap, istencin, zamanı ve zamanın arzusunu kendisinde kıramadığını hissetmesidir: "İstencin dişlerini gıcırdatan ve en yalnız ıstırap denen şey 'buydu'" (burada da *Şen Bilim* 341'de ebedi dönüş üzerine kullanılan imgenin aynısı kullanılmıştır). Yapılanlara karşı kendini güçsüz hissettiği için irade, geçmişte olan her şeye kızgın bir izleyici hâline gelir. Üstelik geriye de gide-meyeceği için zamanın kendisine kızmaya başlar. Bununla birlikte, zaman içinde olanları sadece gelecek telafi edebilir; gerçekten de, sadece gelecek bize geçmişe ilişkin olarak "Bu yüzden istedim!" demenin ne anlama geldiğini öğretebilir. Şimdinin monoton ve istikrarlı ritimlerini kesintiye uğratan geleceği, "burada ve şimdi" olarak düşünmemiz gerekir. Görev, geçmiş zamanla uzlaşma sağlamak değil, onu yeni bir yaratım ve eylem yoluyla kurtarmaktır. Ne zaman ki zamanı bu yolla kurtarırsınız, işte ancak o zaman istenci zamanla ve hatta geçmişle ilişkisini sekteye uğratan intikam ruhundan arındırabiliriz (zaman yasası, zamanın sürekli bir yok olma hâlinde geçmesidir).²⁰ Bu, Zerdüş'tün eylemin gerekliliğini öğretmeye neden bu kadar hevesli olduğunu açıklıyor: "Güzellik nerede? Tüm idaremlerle istemek zorunda olduğum yerde; bir görüntünün yalnızca bir görüntü olarak kalmayacağı, sevmek ve yok olmak istediğim yerde" ("Le-kesiz Algı Üzerine"). Hayatı yaşamak ve onu sevmeyi öğrenmek, ona dokunmamızı gerektirir.

Bu söylev başka önemli önerileri de kapsar. Bu alt etme misyonunun çeşitli yolları olmasına rağmen, yalnızca bir soytarı, insanın üzerinden atlanabileceğini düşünür (4. Kısım). Soylu ruh, sevgiyi kendine bir iş ve görev bilen ruhtur, "hiçbir şeyi, hayatın kendisini dahi bedavadan" arzulamaz. Çünkü hayatın onlara kendisinden bir şey kattığı bu soylu ruhlar, karşılık olarak ne vermelerinin en iyi olduğu üzerine daima düşünürler. Hayatın vadettiğini hayata saklayan ruhtur soylu ruh (5). Bilginin vicdan azabından kurtulacağı yeni bir bilgi pratiğinin ortaya çıkması gerekir (7). Aslında

20 Bu yasa, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1927) adlı başyapıtında "Geçici dünyadaki nihai kötülük, herhangi bir özel kötülüktən daha derindir. Geçmişin solup gitmesi, zamanın 'sürekli bir yok oluş' olması gerçeğinde yatmaktadır," şeklinde yazan A. N. Whitehead de dâhil olmak üzere birçok büyük düşünürü tedirgin etmiştir.

şimdiye kadar sadece iyi ve kötünün bilgisi, derin bir cehalet ve ilahi veya aşkın bilgi kılığına girmiş kendini beğenme vardı (9). Ona her ne ölçüde teslim olunduğu anlaşıldığında, insanın şefkati geçmişe yönelmek zorunda kalır. İki şeye karşı korunmak için yeni bir asaletle ihtiyaç vardır: geçmişte kalan her şeyi kendi köprüsü hâline gelene kadar zorlayıp sınırlayabilecek büyük bir despotun hükmü ve yığının içinden gelen ve ceddine geri dönen ve durduğu noktada zaman durduğu için artık bunun ötesine gidemeyen birinin hükmü. Yeni asalet, her türden yığının yönetimine ve her türden despotizme karşı çıkacak, yeni levhalar üzerine "SOYLU" kelimesini yazacaktır. Bu asalet, birçok farklı türden ve tipten asil varlıklardan oluşacaktır (11). Bu, soyuların seveceği topraklar, baba yurdu ve ata yurdu değil, çocukların yurdu, "en uzak denizdeki keşfedilmemiş yurt" olarak tasarlandı (12).

Bu yeni öğreti; hayattan vazgeçmeye karar vermiş ve şimdi ölümü vaaz eden, her şeyin boşuna olduğunu -ekip biçmek dururken neden yaşayasın ki? Kendini yakmak ve ısınmamak varken neden yaşayasın ki?-, dünyanın pis bir yer olduğunu, bilgeliğin insanı yorduğunu ucuz bir şekilde ifade eden mevcut nihilist ruhların vaaz ettiği umutsuzluğa karşı koyacaktır. Bazı modern ruhlar, bu kalıba uyarak kendilerini yüceltmeyi arzularlar: Böyle insanlar yemeğe oturlar ve yanlarında hiçbir şey, iyi bir iştah bile getirmezler ve "Her şey beyhude!" diye çıkışırılar (13). Bu modern ruhlar, nasıl yiyip içileceğini bilmenin boş bir sanat olmadığını anlamazlar. "Kötü öğrenirler, en iyi şeyleri hiç öğrenmezler, her şeyi çok erken ve çok hızlı öğrenirler: kötü yerler" (16). Yaşamdan bu şekilde etkilenenler, ruhun bir mide olduğunu, ağrıyan ve ölümü öğütleyen bir mide olduğunu bilmezler.

Evlilik akdi de dâhil hayatımız boyunca yaptığımız tüm sözleşmeler, iyi yaşama sanatı ve biliminden ilham almalıdır. Mükemmel evliliğe uygun olup olmadığımızı görmek için "bir dönemliğine ve kısa bir evlilik denememiz gerekmez mi? Bir başkasıyla birlikte olmak her zaman büyük bir şeydir!" Kötü çiftler her zaman en kinci insanlardır ve artık yalnız olmadıkları için herkesin acı çekmesine sebep olurlar. Birbirlerini sevenlerin birbirlerine âşık olduklarını görmele-

ri veyahut vermiş oldukları sözlerin hata olduğunu beyan etmeleri gerekir (24). Zerdüş'tün yaşam ve yeryüzü arzusu öyledir ki "yeni derinlikler"e akan "yeni pınarlar" ile yükselen "yeni halklar"ı öngörür (25). "İnsanın" ülkesini keşfeden, "İnsanın Geleceği'nin ülkesini de keşfetti. Artık denizci olacaksınız, cesur ve sabırlı denizciler!" (28).

İnsanı, ona farklı bir kökene ve daha yüksek bir amaca sahip olduğunu öğretmek isteyen tüm metafizik kuş avcılarından korumak istese de Nietzsche, insana ne olabileceğiyle ilgilenmeye hâlâ devam ettiği açıktır (*İyinin ve Kötünün Ötesi* 62'de buna değinir: "henüz belirlenmemiş hayvan"). Üstinsan, Nietzsche tarafından yanlış yönlendirilmiş bir fantezi midir? Metafiziğin soyutlamalarının ve ahlak ideallerinin hakiki anlamda üstesinden gelmek, üstinsan gibi bir şeyden vazgeçmeyi gerektirmez mi? Bu, büyük oranda, Nietzsche'nin bu kavramı kullanmasından ne anladığımızla ilgilidir. Böyle Buyurdu Zerdüş'te bu terim fantastik metafizik spekülasyonlarla bağlantılı değildir, sadece Tanrı'nın ölüm haberini hazmeden, şen bilimi uygulamaya çalışan ve ahlak metafiziğinden feragat eden yeni insan tipini ifade eder. Nietzsche'nin insanın geleceği hakkındaki görüşleri daha sonraki çalışmalarında ise (1885-1888) fantastik ve zararlı hâle gelecektir.

Nietzsche, yazılarında okurlarına karşı hâlâ bir "Yapacaksınız!" ifadesinin alttan alta kendisini gösterdiğini kabul edecek kadar dürüsttü. Freud gibi, bunun onu yüce bir ahlakçı yaptığını düşünebiliriz. Bununla birlikte Nietzsche'nin ahlakçılığının kendine özgü ve paradoksal varoluş koşulları vardır. O kendine eşsiz bir amaç koyar: arınma ve feragat görevlerine neyin dâhil olduğunu insanlara gösterme amacı (*Şen Bilim*, 285 ve 335). Bu, Tanrı kavramı ve idealin "laneti" olmadan yaşamayı öğrenmeyi gerektirir. Nietzsche'ye göre Tanrı kavramı, varoluşa karşı gelme biçimlerinin en büyüğüdür. Tanrı, ilk neden olarak hizmet eden ve dünyayı bir birlik olarak tasavvur etmemize izin veren nihai bir varlığın adıdır. Dünya ancak bu kavramın inkâr edilmesiyle kurtarılabilir (özgürleştirilebilir). Tanrı, entelektüel bir soruna kaba bir cevap ve düşünmeye karşı bir yasak olduğundan reddedilmelidir. *Şen Bilim* 285'te Nietzsche, modern insanların yüzleştiği feragat görevini ve onlardan ne talep ettiğini esas

hatlarıyla açıklar. Biz modernler bir daha asla dua etmeyeceğiz ve bir daha asla sonsuz güven içinde yaşamayacağız; düşüncelerimizin herhangi bir nihai bilgelik, iyilik veya gücün önünde kendilerini dizginlemelerine izin vermeyeceğiz; intikamcı bir kimse olmadan ve hayatımızın metninin son bir musahhihi olmadan yaşamaya kararlıyız; hâlihazırda olanlar için bir gerekçe bulamıyoruz ve başımıza gelenlerde sevgiyi göremiyoruz; kendimizi herhangi bir nihai barışa karşı silahlandırıyoruz ve savaşın ve barışın ebedi tekrarını arzuluyoruz. Bizler feragat eden varlıklarız ve tüm bunlardan vazgeçtik. Yine de bu şekilde yaşayabilmek için gerekli gücü nerede bulabiliriz? Nietzsche, bir gün akıp gitmeyi reddeden ve bir bent kuran ve o zamandan beri daha da yükselen bir gölden bahseder ve şu sonuca ulaşır: "Belki de bu feragat, bize, feragat etmeye dayanma gücü verir; belki de insan artık bir tanrıya doğru akmadığında daha da yükselir."

Nietzsche, bizden, gerçekliği idealize etmeden ve ahlakileştirmeden yaşamamızı talep eder ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te yeryüzüne sadık kalma görevini yüklediği yeni insanlığa sunduğu meydan okuma görevi, bu idealize etme ve ahlakileştirme olmadan da insanların ayakta kalıp kalamayacakları, eğer kalırlarsa yaşamı sevip sevmeyeceklerine ilişkin bir görevdir. Nietzsche, kendisinin bu denli hor gördüğü ahlakileştirme ve idealize etme hastalığından derinden etkilenmediğinden emin değildi. Onun en çok acı çektiği ve acısına derinlik ile zorluk katan şey, işte bu iltihaptı.

NİHİLİZM VE HİÇLİK İSTENCİ

Çileci ideali hariç, insanın, insan hayvanının şimdiye değin bir anlamı olmadı. Yeryüzündeki varlığının bir amacı olmadı; "İnsan gerçekten niçin vardır?" - sorusu cevabı olmayan bir soruydu; insan ve yeryüzü için bir istenç yoktu; her büyük insanın kaderinin ardında dahi hep aynı "Boşuna!" nakaratı yankılandı. Çileci idealin anlamı budur: Bir şey eksikti, insanın etrafında büyük bir boşluk vardı, kendisine hiçbir gerekçe, açıklama ya da onay bulamıyordu, ne anlam taşıdığı yönündeki dertten mustarıptı. Başka şeyler de ona acı çektiirdi, esasen hastalıklı bir hayvandı; fakat insanın sorunu acının kendisi değil, haykırdığı soruya, "Niçin acı çekiyorum?" sorusuna cevabının olmamasıydı. İnsan, en cesur ve acıya en yatkın olan hayvan böylesi bir acıyı inkâr etmez: Onu *arzular*, hatta bir anlam göstermesi, acı çekmenin amacını göstermesi koşuluyla onun peşinden koşar. Acının kendisi değil, acının anlamsızlığı şimdiye kadar insanlığın üstünü kaplayan bir lanetti ve çileci ideal insana bir anlam sundu! Şimdiye kadar tek anlam buydu fakat herhangi bir anlam, hiçbir anlamın olmamasından daha iyidir; çileci ideal, insanın her bakımdan nihai *faute de mieux* [daha iyi seçeneklerin olmaması nedeniyle] mükemmeliyetiydi. Acı çekme, onun aracılığıyla yorumlandı; devasa boşluk doldurulmuş gibiydi; kapı her türden intihara meyilli nihilizme kapatıldı. Bu yorum -şüphesiz- beraberinde yeni acılar, daha derin, daha deruni, daha zehirli ıstıraplar getirdi; daha yoğun bir şekilde kemiren acı, tüm acıları suçluluk perspektifinde topladı. [...] Ama her şeye rağmen insan kurtulmuştu, bir anlamı vardı, artık rüzgârda savrulan yaprak gibi absürdün, "anlamsızlığın" oyuncağı değildi; bundan sonra bir şeyler isteyebilirdi; onun ilk başta neyi, neden ve nasıl yaptığının bir önemi yoktu, istencin kendisi kurtulmuştu. Aslında çileci ideal tarafından yönlendirilen ve tüm bu istemede ifadesini bulan şeyi gizlememiz kesinlikle imkânsızdır: Bu insanî olana duyulan nefret, bundan da ziyade hayvanî ve hatta maddi olana duyulan nefret, bu mutluluk ve güzellikten duyulan korku, bu görüntüsten, geçicilikten, büyümeden, ölümden, dilekten, özlemin kendisinden uzaklaşma özlemi... Tüm bunlar, onu anlamaya cesaret edelim,

bir hiçlik istenci, yaşama karşı bir isteksizlik, yaşamın en temel önkoşullarına karşı bir isyan anlamına gelir ama bu böyledir ve bir istenç olarak kalacaktır! Ve başlangıçta söylediğimi söyleyerek bitirmek gerekirse: İnsan, istenci istememektense hiçliği istemeyi tercih eder.

Ahlakın Soykütüğü Üzerine, 3. Bölüm,
28. aforizmadan alıntı.

Nihilizm sorunu, Nietzsche'nin geç dönem düşüncesine hâkim olsa da yayımlanmış yazılarında bu sorunun kapsamlı bir şekilde ele alındığını görmüyoruz. En önemli kaynaklar, *Şen Bilim*'in beşinci kitabı ile özellikle *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin üçüncü bölümüdür. Bu döneme ait yayımlanmamış yazılarda ise nihilizm üzerine yazıların bulunduğu çok sayıda defter buluyoruz. Bunlardan en önemlisi, Haziran 1887 tarihli, Nietzsche'nin o yılın Temmuz ve Ağustos aylarında *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserini yazmasının arifesinde "Lenzer Heide" olarak bilinen Yukarı Engadine'de kaleme almış olduğu "Avrupa Nihilizmi" başlıklı yazıdır. Bu defter, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinin üçüncü bölümüyle yakından alakalıdır ve daha ileride göreceğimiz gibi başka bir ebedi yinelenme örneğini kapsar.²¹

Bu aforizma, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserin son aforizmasıdır ve kitabın çileci idealler, inkâr idealleri ve istencin küçük düşürülmesinin idealleri üzerine bir araştırma biçimini alan üçüncü ve son bölümünü nihayete erdirir. Nietzsche, bunu, bu kavramların içeriği veya anlamına (*Bedeutung*) ilişkin bir araştırma olarak ifade eder. Kitabın bu son aforizmasında, Nietzsche'nin bu kavramları sorgulamasının aynı zamanda insan istenci bizzat anlamını ve yönünü (*Sinn*) sorgulaması olduğu açıktır. Nietzsche, araştırmasının özgül doğasını bu incelemenin 23. bölümünde açıklar. Burada, çileci idealden kapsamlı bir terim olarak bahseder ve bunun neyi ifade ettiği meselesine, "arkasında, altında ve içinde ne yattığı"nın ve "soru işaretleri ve yanlış anlamalarla dolu geçici, belirsiz bir şekilde ifade ettikleri"nin analizi-nin yapılarak yaklaşılması gerektiğini söyler. Özetle amaç, bu idealin altında yatan şeyi ortaya çıkarmak ve onu öz far-

21 Bu defter İngilizcede yakın zamanda ilk kez doğru biçimde yayımlandı. Bkz. *Nietzsche, Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner (Cambridge University Press, 2003), s. 116-23.

kındalığımıza eklemlemektir. Nietzsche, bu idealin bir güce sahip olduğunu savunur. Dahası bu gücün canavar-vari bir tarafı vardır. Bu güç, "vahim" sonuçlar doğuran bir canavarlık yaratmıştır. Nietzsche bunun insan varoluşunda neden bu kadar çok yer kapladığını ve ona karşı neden tesiri bu kadar zayıf bir direniş gösterildiğini bilmek ister. Ayrıca, "Buna karşı bir idealin kendisini ifade edebileceği, karşı çıkan istenç nerede?" sorusunu da sorar.

İnceleme boyunca Nietzsche, sanat ve sanatçılar (2. ve 6. Bölümler), felsefe ve filozoflar (7-12), din ve rahip (13-22), bilim (23-27), ateizm ve genel olarak bilginin idealizmi (25-27) dâhil olmak üzere kendi yol gösterici sorusuna ilişkin birtakım gerçek olguları ele alır. Nietzsche'nin sarsıcı iddiası, tüm bu uygulamaların çileci ideale içkin oldukları ve ona bir yatırım yaptıklarıdır. Bazı okurlar, Nietzsche'nin çileci idealin gelişiminde rolü olduğunu ima ettiği muazzam fenomen yelpazesine şüpheyle yaklaşabilir. Ancak Nietzsche'ye göre, bu idealin tarih boyunca bu kadar yaygın olması ve böyle olmaya devam etmesi, insan istenciyle ilgili temel bir şeyi, "temel bir gerçeği", özellikle bir *horror vacui*'nin²² insan istencini yuttuğunu ve insan istencini -bir amaç veya hedef "istemektense hiçliği istemeyi tercih ettiği" noktaya kadar- bu ideale ihtiyaç duyduğunu gösterir.

Nietzsche, "hiçlik istenci" deyimini kullanarak Schopenhauer'ın isteme ve hiçliğin birbirini dışlayan koşullar olduğu görüşünü kasıtlı olarak altüst ettiğinin bilincindedir. Tedavi edilemeyen ıstırabın ve daimî sefaletin yaşama istenci olgusunun temel özellikleri olduğunu anladığımızda ve dünyanın bu istencin kaldırılmasıyla eriyip gittiğini gördüğümüzde, önümüzde sadece içi boş hiçlik kalır. Schopenhauer'a göre bu, bizim için büyük bir teselliye dönüşebilir. Nietzsche'nin iddiası, bir şeyi istemenin insan varoluşunun kaçınılmaz gerçeği olduğu ve istencin kendisine karşı gelmeyi içeren kendini inkâr etme pratiklerinin istemenin bir ifadesi olarak kaldığıdır (hiçlik bir amaç veya hedef olarak kalır ve bir şeyi Tanrı veya Nirvana olarak adlandırır). As-

22 Lat. "Boşluk korkusu" Empedokles, Anaxagoras, Leukippos ve Demokritos gibi filozoflar tarafından geliştirilen "atomcu felsefe"nin "Doğa, boşluğu kabul etmez" fikrini anıştıran kelime, boşluktan duyulan korkuyu ifade eder. Görsel sanatlarda, yüzeyde en ufak boşluk kalmaması için sanatçının eserine çeşitli detaylar eklemesi anlamında da kullanılır. (e.n.)

linda Nietzsche bir sapkınlık teorisi geliştiriyor, keşfettikleri onu büyülüyor ve de rahatsız ediyor.

Bir açıdan çileci ideal, onunla karşılaştığımızda, yaşama karşı yaşamı deneyimleme eğiliminde olmamız dolayısıyla kendisiyle çelişiyor gibi görünüyor. Bununla birlikte Nietzsche, fizyolojik ve psikolojik açılardan bakıldığında bunun saçma olduğunu savunur. Üçüncü incelemenin 13. kısmında, bu çelişkinin ancak daha yakından incelendiğinde açık bir biçimde ortaya çıktığını iddia ediyor, bu 'gerçek doğasının ne olduğu, uzun süre anlaşılamamış psikolojik bir yanlış anlaşılma türünden' bir şeydir..." Nietzsche bunun, "insan bilgisindeki eski boşluğa sıkışmış" bir terim olduğunu söyler. Onun argümanı, çileci idealin kaynağının veya kökenlerinin, "yozlaşan bir yaşamın koruyucu ve iyileştirici içgüdüleri" olarak adlandırdığı şeyde yattığıdır. Bu ideal, "yaşamın en derin içgüdülerinin bozulmadan kaldığı, yeni yöntemler ve icatlar aracılığıyla mütemadiyen mücadele ettiği" fizyolojik bir yorgunluğa işaret eder. Çileci ideal, sandığımız gibi değildir; sözgelimi yaşam koşullarının aşılması (değişim, ölüm, oluş) değil, onlarla ve onlara karşı bir mücadeledir. Aslında bu, "yaşamın korunması için bir aldatmaca" anlamını taşır. Çileci idealin temelinde yer alan yaşamdan tikslenme ve var olmanın mide bulantısı, yaşam koşullarını aşamaz fakat bu koşulları yalnızca belirli şekillerde ifade eder. Nietzsche'nin belirttiği gibi, çileci rahibin başka türlü ve yeryüzünden başka bir yerde olma arzusu, "arzusunun gücünün" rahibi arzusuna bağlayan bir pranga olduğu derunî bir şevk ve tutku içerir. Bu bağ, rahibi "burada olmamız ve insan olmamız için daha elverişli koşullar meydana getirmek için çalışması gereken bir araç" yapan şeydir. Bu olumsuz insan tipi, ironik bir şekilde, "yaşamın gerçekten büyük koruyucularının ve evet, var eden güçlerinin" bir parçasıdır.

İnsanın bu hastalığı nasıl mümkün olabilir? Bu nasıl açıklanacaktır? Nietzsche'nin cevabı, bizi *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin ikinci incelemesinin başına geri götürüyor: Zamanın ve hafızanın mahluku olarak insan, kendisinden kaynaklı çokça ve derinden acı çekme potansiyeline sahiptir. Hastaların hastası hayvan olarak insan, "birlikte ele alınan diğer tüm hayvanlardan daha fazla cüret gösterdi, daha çok

yenilik yaptı, daha fazla cesaret gösterdi, kadere meydan okudu". İnsan, kendi üzerinde özgürce deneyler yapan ayrıca hayvanlar, doğa ve tanrılar üzerinde azami kontrol sağlamak için mücadele eden bir hayvandır. İnsan, geleceğinin "bir mahmuz gibi her ânı etine acımasızca sapladığı" "hâlâ fethedilmemiş fütürist"tir. Bu cesur ve ziynetli hayvan, aynı zamanda bu cesaret ve zenginlik nedeniyle en çok tehlike altında olan ve akut bir yaşam hastalığından mustarip bir hayvandır. Nietzsche, tarihte insanı yaşamdan usandırmış kesintisiz salgınların var olduğu ve bu salgınların bir halkı topyekûn ele geçirdiği dönemler olduğunu belirtir. Ancak, varoluşta mevcut bu hastalık ve bu hastalığın karşısındaki tükenmişlik hissinin bile insanı yeni yaratımlar ve yenilikler doğrultusunda ileriye itmeye yardımcı olduğunu, böylece "hayır"ın içinde onun yaşama sunduğu "dokunaklı bir 'evet' zenginliğinin olduğunu" öne sürer: Kendi kendimizi yok etmemizde bile bizi yaşamaya zorlayan bir yara icat ederiz. Bu durumda, Nietzsche'ye göre insandaki hastalık normal bir durum olarak anlaşılmalıdır. İnsan hayvanının gerçek dürtüsü, ruhunun kurtuluşuna ulaşmak değil, kendi üzerinde deney yapmaktır. Bizler, sorgulayan ve sorgulanabilir olan, "ruhun ceviz kırıcıları" olarak kendimizi çiğneyen kişileriz. Nietzsche temel bir soruyu gündeme getiriyor: Bu sorgulama durumunun üstesinden gelebilir miyiz? Soru sormayı daha çok hak ettiğimiz takdirde, yaşamaya daha layık olabiliriz.

Nietzsche'nin çileci ideale karşı çıkışının temelinde yatan şey nedir? Nietzsche, çileci ideali, altında yatan sahtekârlık nedeniyle eleştirir: Çileci ideal, aslında kabul etmediği yaşamın enerjilerine ve güçlerine yatırım yaparken, sözde daha yüksek ve asil bir şeye yatırım yapar (kendi arzusunun doğasını bilmez). Nietzsche'ye göre, örneğin bir filozof, Schopenhauer'ın yaptığı gibi çileci ideallere övgüde bulunursa, bunun nedeni en güçlü ve en kişisel çıkara, yani acı çeken kişinin ısraptan kurtulma arzusuna sahip olmasıdır. Nietzsche, çileci rahibin sunduğu ilaca, doktorun verdiği ilaç olmadığı için itiraz ettiğini söylüyor. Rahip, hastalığın nedeni ve gerçek durumuyla değil, yalnızca acı çeken kişinin rahatsızlığıyla mücadele eder. Elbette bu, rahibin mezkûr perspektif içinde ne ölçüde gördüğünü ve keşfettiğini övmekten

Nietzsche'yi alıkoymuyor. Rahip, bir teselli dehasıdır ve Hristiyanlık bu amaç için tehlikeli ve cüretkâr riskler üstlenerek "derin depresyonu, kurşuni yorgunluğu ve fizyolojik açıdan engellenmiş olanın kara melankolisini yenmek için hangi duyguların uyarılacağını" incelikle tanımlayarak "teselli etmenin en yaratıcı araçlarından oluşan büyük bir hazine koleksiyonu" geliştirmiştir (ferahlatmanın, yatıştırmanın, uyuşturmanın yöntemleri ve araçları). Tüm büyük dinler, yaşamdaki yorgunluk ve ağırlık salgınına karşı bir mücadeleyi temsil eder. Psikolojik-ahlaki düzlemde yanlış kaynağını ve çözümünü bulan bu bilinçsiz fizyolojik tıkanıklık hissi, Nietzsche tarafından din denen şeyin genel bir formülü olarak sunulur (örneğin, suçluluk ve günah gibi paralojik kavramların icadı yoluyla).

Nietzsche, insanın karşı konulamaz korkusuna da bağlı olan bu hastalığının en büyük tehlikesinin, daha yüksek ve daha nadir tiplerin gelişmesini teşvik etmediği gibi bu hastalığın sosyal ve politik kurumların basitçe insanı kapsayacak şekilde var olacağı bir düzleme ve homojenleşmeye götürmek olduğunu savunuyor. Tehlike, toplumun, insanların acı çekmesine yanlış bir sempati beslemesini sağlamamızdır. Yeni deneyler ve görevler için bir mahmuz işlevi göreceğinden alt edilmesi için çabalanması gereken şey insanın korkusu değil, daha ziyade tiksinti ve bu konuda insana duyulan merhamettir. Çünkü bu yalnızca insanın "'son isteğini", onun hiçlik istencini, "nihilizmi" üretecektir. Nietzsche, insanlık tarihine bir amaç yüklenemeyeceği gerçeğinin tamamen farkındadır; daha ziyade, sadece içine bir hedef yerleştirilebilir. Bir hedefe ihtiyacımız varsa, bir istence ihtiyacımız olduğu içindir, "bu bizim omurgamızdır".²³ Öyle görünüyor ki Nietzsche, felsefeyle dolu kendi varoluşu süresince bu omurgaya sahip olduğunu yoğun bir şekilde hissetmiştir.

Kendisinin de belirttiği üzere, sorun sadece bizim yaşamdan mustarip olmamız değil, bu acının bir açıklama ve gerekçelendirmeye ihtiyaç duymasıdır. Nietzsche, insan hayvanının kendisine bir amaç ve yön tayin ettiği müddetçe acı çekmeyi bile isteyebileceğini iddia eder. Çileci idealin ıstıraba ilişkin geliştirdiği yorum, intihara meyilli bir nihilizme

23 Bkz. Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, s. 124.

kapıyı kapatmayı başarmıştır. Çileci ideal, hayatı çok daha yoğun bir şekilde kemiren başka bir ıstırap yaratarak ve hayatı suçluluk veya ahlaki borç perspektifine taşıyarak acıyı daha derin ve daha derunî hâle getirmek suretiyle hayata yeni boyutlar ve katmanlar eklemiştir. Ancak isteğin bu şekilde engellenmesi, insanın geleceği namına kazanılmışsa da insanın varoluş koşullarına yönelik bir nefretin gelişmesine yol açmıştır. Bu, hiçliğe yönelik temel bir istenci, bir "mutluluk ve güzellik korkusunu" ve "görünüştten, geçicilikten, büyümeden, ölümden uzaklaşma özlemini" ifade eder.

Haziran 1887 tarihli, Avrupa Nihilizmi üzerine notlar içeren defter, "Hristiyan-ahlak varsayımı"nın, insanlığın kozmik küçüklüğüne ve oluşun akışının ortasında yer almasına mutlak bir değer bahşedilmesi gibi bir dizi avantaj sunduğunu belirterek başlar. Bu, aynı zamanda, kötülüğün ve ıstırapın bir anlam sağladığı mükemmellik karakterini dünyaya vermede Tanrı'nın savunucularına da hizmet eder. En önemlisi, insanı kendisini küçümsemekten ve bilgidan umudunu kesmekten korur. Özetle Nietzsche, bunun, teorik ve pratik nihilizmin büyük panzehri olduğunu söyler. Nihilizmden artık sadece bu varsayımın çökmesi ve tüm güvenilirliğini yitirmesi nedeniyle kaçınılamaz. Bununla birlikte Nihilizm, patolojik bir geçiş aşaması olarak ele alınmalıdır: Bir uç konumdan (doğa ve dünyanın bir anlamı ve amacı vardır) başka bir uç konuma geçeriz (her şey anlam ve amaçtan yoksundur). Nihilizm şimdi bize tekinsiz bir misafir olarak gelirse, bunun nedeni varoluşun nahoş karakterinin öncekinden daha büyük olması değil, sadece şu anda var olmanın herhangi bir anlamı olup olmadığı konusunda güvensiz hissetmemiz ve bize her şeyin beyhude görünmesidir. Nietzsche, işte bu noktada, nihilizmin en uç biçimi olarak ebedi dönüş hipotezini yeniden gündeme getirir. Bu böyledir, çünkü varoluşu aynen olduğu gibi, anlamsız ve amaçsız ve hiçliğe son vermeden ebediyen yinelenen bir şey olarak kabul eder. Bunu Avrupalı bir Budizm biçimiyle karşılaştırır ve tıpkı Buda'nın doktrinleri gibi bu doktrinin de bilimsel varsayımları olduğunu not eder. Modern bir nihilist olmak, bir dereceye kadar entelektüel kültürü ve dolayısıyla göreceli refahı öngördüğü için manevi ve kültürel düzeyde nispeten varlıklı bir konumda olmak demektir.

Patoloji düzeyinde nihilizm, hayatlarında kötü bir sonuca ulaşmışların ve kendilerini herhangi bir teselliden mahrum bulanların belirtisidir. Nietzsche, tüm sınıflarda bulunabilen bu sağlıksız tipler için ebedi dönüşün bir lanet olarak yaşanacağını söyler. Bu tipler, varoluş anlamını yitirdikten sonra "hayır" diyen ve sadece karşılığında yok edilmek için yok eden tiplerdir. Bu nedenle onların yıkım arzusu absürt bir karaktere sahiptir. Onlar dişlerini gıcırdatırlar ve aşırı bir şekilde, "amacı ve anlamı olmayan her şeyi söndürmek" amacındaki yıkım istencinin peşinde koşarlar. Bu sözde aktif nihilizm, aslında reaktif bir nihilizmdir. Nietzsche, farklı güçlerin bir araya gelip çarpışacağı ve "karşıt düşünme biçimlerine sahip insanlara ortak görevler" verileceği "*güçler arasında bir aşama düzeni*"nin başlamasına yol açacak bir krizin yaşanacağını öngörür. Bu mücadeleden kimin en güçlü olarak çıkacağını sorar ve bunun sayılarla ya da kaba güçle bir ilgisi olmadığını belirtir. En güçlüler, aşırı inanç ilkelerine ihtiyaç duymayan fakat pek çok olasılık ile saçmalığı kabul edebilen ve hatta bunları sevebilen ve küçülmeksizin, zayıflamaksızın kendi değerinin ölçüsünü düşünebilen en ölçülü kişiler olacaktır. Bunlar sağlık açısından zengin, hayattaki aksiliklerin üstesinden gelen ve dolayısıyla aksiliklerden daha az korkanlar hatta kendi güçlerinden emin olanlardır. Nietzsche, ruhen olgun insanın ebedi dönüş hakkında ne düşüneceğini sorarak bu defteri bitirir. Bu dönemin diğer defterlerinde ebedi dönüşü, güçlü olanı güçlendirmeye ve zayıf ile hoşnutsuz olanı felç etmeye hizmet ederek yeni bir (yapay) seçim ve üreme ilkesi sağlayacak büyük bir uygulamanın düşüncesi olarak özetler.

Nietzsche, çileci idealin şedit bir eleştirmeni olmasına rağmen insan istencinin bir anlama ve doğrultuya ihtiyacı olduğu fikrinden vazgeçemez. Bu konuyla meşgul olması geç dönem çalışmalarında ciddi sorunlara yol açar. *Decal'*de (1888) "iyi"yi "güç hissini (güç istencini) artıran her şey" ve "kötü"yü "zayıflıktan kaynaklanan her şey" olarak tanımlar; "*bizim insan sevgimizin ilk ilkesi odur ki zayıf ve kötü yetişmiş herkes yok olacaktır*" der (*Deccal*, 2). Bunlar aydınlanmış ve olgun bir filozofun sözleri değil, hasta kalmaya devam eden bir hayvanın sözleridir. Nietzsche, sorunu, insanın diğer türler arasında yerini alması için şimdi ne

“olması gerektiğine” ve yaşama daha layık olacak ve gelecekte emin olacak ne tür bir insanın yetiştirilmesi “gerektiğine” karar verme sorunu olarak tanımlar. Nietzsche, bu daha değerli türün daha önce de var olduğunu ama yalnızca bir tesadüf eseri var olduğunu söyler; fakat o şimdi “istence sahiptir” ve “evcil hayvana, sürü hayvanına, hasta hayvana –Hristiyan olana– karşıttır. [...] Bu “yüksek tip”, Nietzsche’nin “üstinsan” olarak adlandırdığı şeydir (*Deccal*, 3 ve 4). Nietzsche’nin bu üreme ve seçim programı anlayışında ırkçı hiçbir şey olmamasına rağmen, şüphesiz onun düşüncesinin en rahatsız edici yönü budur. Nietzsche’nin güç istenci, ebedi dönüş ve üstinsan gibi yükselen “ideallerinin” son dönem yazılarında –bunların yükselen nitelikleri *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te sergilenir– fantastik ve grotesk bir şeye evirilerek yozlaştığını inkâr etmek zordur.

Nietzsche’nin Avrupa nihilizmi fenomenine dair analizi öğretici olsa da aynı zamanda oldukça sorunludur. Bu analiz, anlam krizine çok fazla odaklanmıştır ve sonuç olarak, üstesinden gelmek istediği şeyi, yani metafiziği sürdürür. Nihilizmin en uç biçimi olarak ebedi dönüş, bu krize çözüm olarak sunulmaktadır. Ancak anlamsızlık, anlam sorununa bağlı kalır ve anlamsızlığın ebediyen geri döndüğünü onaylamak, ona bir çözüm getirmez. Aslında sorunun çözülmesine değil yok edilmesine ihtiyaç vardır. Dahası, 1887 defterinde geçerliliği olan ebedi dönüşün yarı-kozmolojik (metafizik) biçimi Nietzsche’nin kendi düşüncesine pek hizmet etmez. Tüm somut polemikleri yok etmek pahasına Nietzsche, tekrar eden dünyaların sonsuzluğunun ortasında bizim dünyamızı göreceli hâle getirmek suretiyle mutlak tekillik iddialarını ezip insanlığın kurtuluşunu sağlayacak ilahi bir muafiyetle yönetilen eşsiz bir tarihin Yahudi-Hristiyan düşüncesiyle çelişir. Nietzsche’nin, ebedi dönüş doktrinini gücünün zayıf üzerinde söz hakkına sahip olması için kullanma fikri, intikamcı fantezinin alanına aittir.

10 ECCE HOMO

Yakın zamanda insanlığın karşısına ona şimdiye dek yöneltilmiş en büyük taleple çıkacağımı göz önünde bulundurarak, *kim* olduğumu söylememin zaruri olduğunu düşünüyorum. Aslında bunun çoktan bilinmesi gerekirdi çünkü “kendimi gizlemiş” değilim. Ancak, misyonumun büyüklüğü ile çağdaşlarımın küçüklüğü arasındaki eşitsizlik, ne duyulduğum ne de görüldüğüm gerçeğinde kendini gösterdi. Kendi kredimle yaşıyorum, belki yaşıyor olmam da sadece bir önyargıdır? Hayatta olmadığımı kendimi ikna etmek için yazın Ober-Engadin’e gelen herhangi bir “kültürlü insan” ile konuşmam gerekiyor. Bu koşullar altında, alışkanlığımın, hatta içgüdülerimin gururunun başkaldırdığı bir görev var, yani şöyle demem gerekir ki: Dinleyin beni! Çünkü ben böyleyim. Evvela beni olmadığım şeyle karıştırmayın!

Mesela, ben kesinlikle bir öcü, bir ahlak canavarı değilim, şimdiye kadar erdemli olarak onurlandırılan insan türüne bile zıt bir fıtrattayım. Laf aramızda, bana öyle geliyor ki bu yönüm, tam olarak gururumun bir parçasını oluşturuyor. Filozof Dionysos’un öğrencisiyim, aziz olmaksızın *satir* olmayı tercih ederim. Ama sadece bu yazıyı okumalısınız. Belki de bu antitezi neşeli ve nazik bir şekilde anlamlandırmayı başarmışımdır, belki de bu yazının bunu yapmaktan başka bir amacı yoktur. İnsanlığı “islah etmek”, vadedeceğim son şey olurdu. Yeni putlar dikmiyorum; bırakın eski putlar kilden bacaklara sahip olmanın ne demek olduğunu öğrensinler. Putları devirmek (ben onlara “idealler” diyorum): benim işim daha ziyade işte bu. Gerçeklik değerinden, anlamından ve doğruluğundan mahrum bırakılmıştır ve sözde ideal bir dünya uydurulmuştur... “Gerçek dünya” ve “görünen dünya” – basit terimlerle: uydurma dünya ve gerçeklik... İdeal denen yalan, şimdiye kadar gerçeğin başına bela olmuştur, onun vasıtasıyla insanlığın kendisi en derin içgüdülerine kadar, yalnızca refahın, geleceğin, yüceltmenin güvencesini verebilecek olan zıt değerlere tapınacak kadar yalan ve yanlış hâle gelmiştir.

Ecce Homo, “Önsöz”, 1 ve 2. Bölümler.

Nietzsche'nin geç dönem yazılarıyla ilgili iki ana özelliğe dikkat edilmesi gerekir. Birincisi, bu yazıların geleceğin felsefesi olarak yazılmış olmaları ve bu felsefeyi bir olay olarak müjdelemeye çalışmalarıdır. İkincisi, 1878'den itibaren daha önceki yazılarında yerine getirdiği görevinin "evet demek" kısmı olarak gördüğü şeyin aksine, bu geç dönem yazıları onun "hayır demek" dediği kısma, örneğin değerlerin yeniden değerlendirilmesini talep eden ve büyük bir karar gününün haberini veren kısma aittir. Bu noktadan sonra Nietzsche, tüm yazılarının balık kancası olduğunu ve balık aradığını söyler; başka bir deyişle bu geç dönem yazıları, birer baştan çıkarma (*amor*, Latince kanca anlamına gelen *amus*'tan gelir) girişimleridir.

Nietzsche'nin "Güç İstenci: Tüm Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi" başlığını verdiği planlı başyapıtı hiçbir zaman tamamına ermedi. Bununla birlikte, 1889'da yayımlanan *Putların Alacakaranlığı* ve 1895'te yayımlanan ve Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine yönelik talebinin kendini gösterdiği ilk kitap olarak kabul edilen *Deccal* metinlerinde onun mahiyetine ilişkin bir şeyler bulunabilir. Nietzsche'nin bu çalışmalarıyla ahlaka, özellikle de Hristiyan ahlakına karşı verdiği mücadele, giderek daha kavgacı bir üslup kazanır. 1886'da Nietzsche, kendini en iyi yansıttığı yazıları arasında yer alan yayımlanmış metnlerinin arka kataloğuna bir dizi yeni önsöz yazdı. O, kendisinin de bir "kuş avcısı" olduğunu kabul eder ve kişisel deneyimi evrensel yargıya dönüştüren bilim dışı, romantik karamsarlık eğilimine karşı çıkar. Nietzsche kendi düşüncesinde bu eğilime karşı koymaya isteklidir.

Nietzsche'nin yazıları, ancak onun akli başında yaşamının sonlarına doğru Avrupalı yazarların ve entelektüellerin (örneğin, Hippolyte Taine ve August Strindberg) dikkatini çekmeye başladı. Nietzsche, çeşitli radikal partiler ve çevreler arasında gizil bir etkiye sahip olmaya başlamasını komik bir gerçek olarak gördü. Kırk üç yaşındayken çocukluğundaki gibi bir başına hissettiğini dile getirir. Yalnızlığını, kendisinin mahkûm edildiği bir kader olarak yorumlar: yaşamaya devam etmesini gerektiren olağanüstü ve zorlu görevinin, aynı zamanda insanlardan ve tüm normal insanî ilişkilerden uzak durmasını da gerektirdiği bir kader. Nietz-

sche, kendi lehine tartışmasının ne gerekli ne de arzu edilir olması gerektiğini düşündü; bunun yerine, kendisiyle ilgili daha akıllıca olan tavrın, dıştaki ve yabancı bir bitkinin varlığında –yani merak ve ironik direnişin varlığında– alacağı pozu benimsemek olacağını öne sürdü. Nietzsche, 1887 yılının Aralık ayında, çalışmaları üzerine ders veren ilk kişi olan Danimarkalı eleştirmen Georg Brandes’e yazdığı bir mektupta kendi düşüncesini “aristokratik radikalizm” olarak tanımlamasından hoşnutluğunu dile getirdi.

1888’de Nietzsche, Sils-Maria’da son yazını geçirdi. Bu yılın başlarında arkadaşı Franz Overbeck’e, tıpkı acı çeken ve aç bir hayvandan avına zarafetle saldırması beklenmediği gibi, dünyanın ondan daha güzel şeyler beklememesi gerektiğini yazmıştır. Burada, tazeleyici ve sağaltıcı bir insan sevgisinden yoksun olduğunu itiraf eder ve insanlarla olan bağının kalıntılarını bir acı kaynağı hâline getiren absürt yalnızlığından bahseder. Bu yılın başlarından kalma bir başka mektupta, kendisinden hasta bir hayvan ve *la bête philosophe* [ucube filozof] olarak bahseder. İnsanların şimdiye kadar saygı duyduğu her şeyle amansız bir mücadeleye girişen filozofun, kitaplarının patoloji ve psikiyatri dilinde yargılanmasıyla, kendisini buzdan yalnızlığa mahkûm edecek düşmanca bir toplumsal tavırla karşılaşacağını farkındadır. Danimarkalı ünlü düşünür Søren Kierkegaard’ın (1813-55) “psikolojik sorun” olarak adlandırdığı sorunu çözmeye karar verir. Kierkegaard’a bu şekilde atıfta bulunmakla ne demek istediğini asla açıklamaz ve bu sadece bizde merak uyandırabilir. Nietzsche, akıl sağlığını yitirmeden hemen önceki yıllarda, Torino şehrini beğenmeye başlamıştır. Torino’nun modern bir metropolden ziyade küçük banliyölerin bulunmadığı, aristokrat bir sükûnet ve hâkim bir zevk birliğine sahip, “on yedinci yüzyılın asil bir ikametgâhı” olduğunu yazmıştır. Özellikle güzel kafeleri, şirin kaldırımları, tramvay ve otobüs ağını ve sokakların temiz olmasını çok sevmiştir.

Nietzsche, kırk dördüncü doğum gününde *Ecce Homo* üzerinde çalışmaya başladı ve metnin, “Almanca konuşma özgürlüğü fikri” ile neler yapılabileceğini test etme yolu olduğunu söyledi. Kendisi ve yazıları hakkında, “olası tüm psikolojik kurnazlık ve şen muhalefeti” ile konuşmak is-

tiyordu. İsteddiği son şeyin, bir tür peygamber muamelesi görmek olduğunu ve okurların, kendisinin aslında olmadığı şeyle kafasını karıştırmasını engelleyeceğini umduğunu söyledi. Başlık, yalnızca Pontius Pilatus'un İsa hakkındaki ünlü sözlerine değil, aynı zamanda Napolyon'un Goethe'yi selamlarken kullandığı "Voilà un homme!" ["İşte hakiki bir adam!"] ifadesine de göndermede bulunuyor. Nietzsche bu ifadeye bir anlam yükler: "İşte bir insan, oysa sadece bir Alman bekliyordum ben" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 209). Nietzsche'nin de "sadece Alman" olarak düşünölmek istemediğı ortadadır. Nietzsche, kendisini "iyi bir Avrupalı", "politika karşıtı son Alman", Polonyalı, Fransız kültürü hayranı vb. olarak tanıtıyor; kısacası, yalnızca bir Alman olmak dışında herhangi bir şey. Bu dönemde Nietzsche, sağlığının hiç bu kadar iyi olmadığını birçok insana yazdı. Biri Kaiser II. Wilhelm'e ve biri de ondan sonsuza dek ayrılmak zorunda olduğunu bildirdiğı kız kardeşine olmak üzere çeşitli mektuplar kaleme aldı. Nietzsche daha önce birkaç kez bunu geri dönüşü olmayan bir şekilde yapmaya teşebbüs etmişti. Kız kardeşi ile kendisini ayırdığını hissettiğı devasa uçurum, büyük ölçüde kız kardeşinin anti-semitizminden kaynaklanıyordu.

Ecce Homo, aralık ayında yayıncılara gönderildi ve Nietzsche, evinde çıırılçılak dans edip şarkı söylerken ev sahibesi tarafından gözetlendi. 3 Ocak 1889 sabahı, Torino'da, Piazza Carlo Alberto'da gezerken, bir at arabası sürücüsünün atını dövdüğüne tanık oldu. Kollarını atın boynuna doladı ve bilincini kaybederek yere yığıldı. Birkaç gün içinde, kötü şöhretli bir dizi mektup yazdı: Gast'e, dünyanın yeniden şekillendiğini duyurduğu bir mektup yazdı; Kopenhag'daki destekçisi Brandes'e, en büyük zorluğun onu nasıl kaybedeceğini keşfettiğini yazdı; Wagner'in dul eşi Cosima Wagner'e "Ariadne, seni seviyorum," yazdı; Overbeck'e tüm anti-Semitistleri vurduğunu ve Basel'deki eski meslektaş Jacob Burckhardt'a tarihteki tüm isimlerden daha büyük olduğunu yazdı. Burckhardt daha sonra Nietzsche'yi almak ve Basel'e getirmek üzere Torino'ya giden Ovaerback'e, Nietzsche'den aldığı mektubu gösterdi. Bir Nietzsche biyografisi yazan Rüdiger Safranski'nin belirttiğı üzere, Nietzsche'nin felsefi tarihi Ocak 1889'da sona erer. Sonra,

onun bugün hâlâ devam eden etkisinin ve yankılanmasının tarihi başlar.

Ecce Homo Nietzsche'nin son kitabı olarak çıkmışsa da o böyle olsun istememiştir. Yeni projeler için Nietzsche'nin planları da vardı fakat o sırada o güne kadarki yazılarını gözden geçirerek gelecekteki okuyucularına *Ecce Homo*'yu sunmayı tercih etti. Kitap, "Neden Bu Kadar Akıllıyım", "Neden Bu Kadar İyi Kitaplar Yazıyorum" ve "Neden Bir Yazgıyım Ben" gibi ironik başlıklı bölümlerle neşeli bir kitap. M.Ö. beşinci yüzyıla ait, Pindaros'un Pythian masallarından birinden alınan ve "olduğun kişi ol" (*genoí hoios essi*) ifadesini içeren "İnsan Nasıl Kendisi Olur?" alt başlığını taşır. Bununla birlikte, önsözde ve kitabın diğer yerlerinde kendisinin "kim" olduğuna vurgu yapar. Bir filozof olarak anlaşılması gereken Dionysos'un öğrencisi olduğunu (bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 295) ve bir azizdense şehvete düşkün bir adam (*satir*) olmayı tercih ettiğini söyler. İyinin ve kötünün ötesinde felsefe yapan bir ahlak karşıtı olmasına rağmen, bir ahlak canavarı olmadığını söyler. Yazıları, insanlığı geliştirme görevini yüklenmez ve yeni putlar (kendi ifadesiyle yeni "idealler") dikmez. O, kendini ideal olanın yalanını ifşa etmeye adanmıştır ve insanlığın "yüce bir gelecek hakkı" kazanmasını ister. Kendinden bu şekilde bahsederken Nietzsche'nin kendisiyle savaş hâlinde olduğu, karmaşık mirasıyla savaşıyor ve yeni öğretisini gelecekteki okurlara miras bırakacağı söylenebilir: Pek çok şeyden vazgeçmek durumundayız, yine de pek çok şeye inanmak durumundayız; ideallerimizden vazgeçmek ama yine de kendimize yeni görevler tesis etmek ve kendimize karşı sert davranmak zorundayız, aslında biz modernler kendimize karşı önceki insanlardan daha sert olmak durumundayız.

Nietzsche'nin Dionysos'a çağrısı, geç dönem yazılarında yeniden ortaya çıkar. *Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Eskilere Ne Borçluyum" başlıklı bölümünde Dionysosçu olan, "yaşama dair en derin içgüdünün", kendi geleceği ve sonsuzluğunun içgüdüsünün dinî bir tarzda hissedildiği bir inanç olarak sunulur. Dionysos'un gizemli dehlizlerinde, geleceğin geçmişte kutsandığı ve yaşamın ölüm ve değişimin üzerinde muzaffer bir tasdikinin olduğu "hayatın ebedi dönüşünü" bulmak mümkündür. Nietzsche daha sonraları,

yayımlamış olduğu ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*’nda Hristiyanlık konusunda sessiz kaldığını ve bu sessizliğı hem temkinli hem de düşmanca bir mesele olarak gördüğünü kaydetti. Dionysos’u aslında sadece geç dönem çalışmalarında çarmıhtaki figürün karşısında, onun tam ve nihai antitezi olarak konumlandırır. *Ecce Homo* şu sözlerle noktalanır: “Anlaşıldım mı? Çarmıha gerilmiş olana karşı Dionysos...” Nietzsche, bu ikisinin arasındaki farkı, şehit olmalarının manasındaki bir fark olarak ortaya koyar. Çarmıha gerilmiş olanı masum olarak temsil eden Hristiyan örneğinde acı çekmek, varoluşa bir itiraz olarak sayılır ve kutsal bir hayata giden yoldur; diğer örnekte, “varlık, muazzam miktarda ıstıraba bile hak vermeye yetecek kadar kutsal kabul edilir” Çarmıhtaki Tanrı “yaşam üzerinde bir lanet” ve ondan kurtuluş arayan bir işaretken, parçalara ayrılmış Tanrı Dionysos, “bir yaşam vaadidir: ebediyen yeniden doğacak ve yıkımdan geri dönecektir” (*Güç İstenci*, 1052). Dionysos kavramı bir onaylama kavramıdır fakat bünyesinde temel bir inkârı taşır: çarmıha gerilmiş olanın ve Hristiyan ahlakının inkârını. “Anlaşıldım mı?” ifadesi, *Ecce Homo*’nun son üç bölümünün her birinde görünür. Hristiyanlık; “yalan iradesi”nin en kötücül biçimi olması, “doğa karşıtı” ahlakı, bedeni yok etmek için ruhu icat etmesi ve insanlığı iyileştirme gibi kutsal bir bahane altında yaşamı emmesi (“kan emicilik olarak ahlak”) vb. sebeplerle eleştirilmektedir. Nietzsche, kendisini bir kader olarak yorumlamaktadır çünkü kendisinin eşsiz ve “gerçek bir felaket” olan Hristiyan ahlakının maskesini düşürdüğüne inanmaktadır.

Nietzsche bize, kendisine *Ecce Homo*’yu yazma ilhamı veren şeyin, eserleriyle insanları fesatlık yapmaktan alıkoyma arzusu olduğunu ve bunu okurlarına kendisinin kim olduğunu söyleyerek yapacağını söylüyor. Peki, Nietzsche’nin tanıklığı ne kadar güvenilir? *Ecce Homo*’da sunduğu portre kuşkusuz karmaşık, çok yönlü ve kafa karıştırıcıdır. Bir yanda, kaderin sesiyle karşı karşıyayızdır (“Bir gün benim adım korkunç bir şeyin, dünyada daha önce görülmemiş bir krizin hatırasıyla ilişkilendirilecek”), büyük ve korkunç şeylerin geleceğini haber veren bir sesle: “Dünyada daha önce benzerini görmediğimiz savaşlar olacak.” Öte yandan, kaderin bu sesi bize ne yiyip içmemiz gerektiğı konusun-

da tavsiyelerde bulunmaya heveslidir ("kahveden sakının çünkü insanı kasvete sürükler; çay iyidir ama sadece sabahları faydalıdır" gibi). O, insanlara ve durumlara mümkün olduğunca seyrek tepki vermemizi sağlayan bir sağduyu ve öz-savunma biçimi geliştirmemizi; çok fazla kitap okumamızı, sadece birkaç değerli kitabı okumamızı ("bir kitabı sabahın tazeliğinde okumak, oldukça hatalıdır," diyor); kitapları yuvarlamaktan başka bir şey yapmayan ve sonunda kendi kendine düşünme yeteneğini kaybeden, yalnızca bir uyarana cevap verebilen bir bilgin gibi olmaktan kaçınmamızı; okuma salonlarından sakınmamızı; mümkün olduğu kadar az oturmamızı ve açık havada ve özgürce dolaşırken doğmamış hiçbir düşünceye itibar etmememizi; olduğumuz gibi olma şansına sahip olmak istiyorsak bencil olmamızı; Shakespeare'i büyük bir soytarı gibi okumamızı ve Hamlet'i şüpheden ziyade kesinlik dolayısıyla çıldırmış bir karakter olarak düşünmemizi tavsiye ediyor.

Eleştirmenlerden biri, Peter Sloterdijk, Nietzsche'yi *Ecce Homo*'da egoist bir kendini haklı çıkarma mantığından keyif almakla suçladı. Sloterdijk'e göre Nietzsche, kendisinin tanımladığı büyüklük kinine (*Ecce Homo*, "Böyle Buyurdu Zerdüşt", 5) yenik düştü. Sloterdijk'e göre bu, kişinin yaptığıının ötesini görme konusunda rahatsız edici bir ihtiyaçtır ve benliğin sürekli olarak kendiliğinden olan ve hatırlanan olarak ikiye ayrılmasını gerektirir. Nietzsche örneğinde, kendi büyüklüğünü şahsi egosu ile yeniden birleştirmeyi isteme çabası, bu büyüklüğün boğulmasıyla sonuçlanır. Sloterdijk'e göre Nietzsche, bencil olmayan yaratıcı süreçlerin benmerkezci bir öz-değerlendirmesini yapıyor. Tüm psikolojik bilgeliğine rağmen, çağdaşlarının onun dehasını tanımaması sebebiyle sürekli olarak başkaları tarafından övülmeyi ve değer görmeyi isteyen biri veya kendine övgüler düzen biri durumuna düşüyor. Nietzsche böylece sürekli olarak kendini sömürmekte ve kendi canlılığından ve entelektüel gücünden yararlanmaktadır: "Onun taze fikirleri sürekli olarak en eski değerlerin çerçevesi tarafından tüketilmiş ve aslında ölü bir egonun öz-değerlendirme ihtiyacı daima her türlü hayati çabaya üstün gelmiştir."²⁴ Bu,

24 Peter Sloterdijk, *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*, çev. Jamie Owen Daniel (Minnesota Press Üniversitesi, 1989), s. 44-45.

Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki yazarlığının olası yönlerine dair öğretici bir sezgi sağlasa da onun karmaşık karakterini tam anlamıyla yakalayamamaktadır.

Başka bir okura, Alain Badiou'ya göre, bir filozof olarak Nietzsche'nin olayı, delilik kisvesi altında kendini aynı anda hem gerçekleştirmek hem de ortadan kaldırmaktır. Elbette Nietzsche'nin delirdiğini biliyoruz. Ancak Badiou'ya göre söz konusu delilik sadece hastalıklı bir zihin değil, aynı zamanda felsefî kibirdir. Badiou, Nietzsche'nin durumunda bunun bir "anti-felsefe"nin açmazı olduğunu savunur. Badiou, Nietzsche'yi bu terimlerle okumasını, onun kendi safsatasını ve apokaliptik büyülere eğilimini saptadığı için haklı çıkarır. Badiou, Nietzsche yorumunu, bugüne kadar belirli felsefî çevrelerde hâkim olan bir eleştiri bağlamında ilerletir. Bu, her ikisi de Nietzsche'nin Batı metafiziği ve ahlakını değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla aşma girişiminin, bu girişimin tersine çevirme girişiyle yüklenildiğini iddia eden Heidegger ve Eugen Fink (1905-1975) gibi düşünürler tarafından geliştirilen Nietzsche yorumudur. Ancak Badiou'ya göre Nietzsche'nin yeni meselesi, bir üstesinden gelme değil, eylem ve temel kırılmadır.

Aslında Nietzsche *Ecce Homo*'da ahlakın doğruluk yoluyla kendi kendini aşmasına dair bir söylem ile dünyaya bir durak yerleştiren "Çarmıha gerilmiş olana karşı Dionisos" ilanı arasında gidip gelir. *Ecce Homo*'da kendini insan değil bir dinamit parçası olarak ilan ettiği sayfada Nietzsche aynı zamanda bir soytarı olabileceğini söylüyor ve yeniden değerlendirme görevini, insanlığın kendisini yüce bir kendine gelme eylemine adanmasını gerektiren bir görev olarak tanımlıyor ("Neden Bir Yazgıyım Ben", 1). Nietzsche, yeni bir dinin kurucusu olmadığı ve birilerinin peşinden gelmesini beklemediği hususunda ısrar ediyor. Otoritesinin sorgulanmasını ve sonunda alt edilmesini isteyen bir sesle karşı karşıyayız gibi görünüyor. Bununla birlikte, Nietzsche'nin son yazılarının aslında dinî ve demagojik dürtülere ses verdiğini inkâr etmek zordur.

Badiou'ya göre, Nietzsche'nin "Çarmıha Gerilmiş Olana karşı Dionisos" [şeklindeki] son imzası, kurucu ya da özgün (ve felsefî düşüncenin tabi kılındığı, hatta feda edildiği) bir

politikayı temsil eder. Badiou'ya göre böyle bir politikanın sorunu, neyin gerçek ve neyin kehanet olduğunu ayırt edememesindedir. Olay basitçe kendini duyurur ve bu nedenle kendi fantastik beyanının çemberinde sıkışıp kalır. Nietzsche bize kim olduğunu söylüyor ve buna tanıklık ediyor fakat gerçekte Nietzsche'nin beyanının ve ilanının doğruluğuna kefil olabilecek herhangi bir şey var mı? Badiou'ya göre Nietzsche, bu türden bir politikanın kendi koşullarına sahip olduğunu kavrayamaz; bunun yerine, yeni olay Nietzsche tarafından yalnızca düşüncede kavranır ve sonuç olarak, bu yeni olayın fiilî veya etkin gerçekliği ile ilanı arasında ayırım yapamaz. Badiou, Nietzsche'nin kendi yarattığı yeni dünya ve eski dünya kurgusuyla baş başa kaldığını iddia eder. Nietzsche'nin düşüncesinin fantastik unsurlarına ilişkin Badiou'nun kaygısı, ilk olarak Lou Salomé'nin 1894'teki dikkat çekici derecede keskin değerlendirmesinde dile getirilen endişeleri yansıtır. Salomé'ye göre Nietzsche'nin tüm deneyimi, düşüncelerden hastalanmak ve düşüncelerle tedavi olmaktan ibaretti. Nietzsche'nin özgünlüğünü, trajedisini ve ihtişamını oluşturan şey, kendi ruhunu evrensel bir model hâline getirmesidir. Daha sonraki yaşamında Salomé, aşırı sorgulamanın umutsuz kahramanlığına karşı herhangi bir radikal dönüşüm arzusundan ve ikna etme ve öğretme dürtüsünden vazgeçmemizi gerektiren ayık rasyonalizme dair keşifleri dolayısıyla Freud'u Nietzsche'ye tercih eder.

Sonuç olarak, Nietzsche'nin fikirleri ve düşüncesinin bıraktığı miras hakkında ne söylenebilir? Onun entelektüel anlamda olgun ve gerçekten zorlayıcı görüşleri ile felsefî kurgu alanına giren görüşlerini birbirinden ayırt etmek önemlidir.

Nietzsche, modernitenin Kant ile başlayan temel misyonuna, yani insanlığın entelektüel olgunluğunu geliştirme ve koruma amacına önemli katkılarda bulunur. Nietzsche'nin yazılarında, bu görev uğruna verilen muazzam emekleri gözlemlemek ve müzakere edilmesi gereken sorunlar hakkında derinlemesine fikir edinmek mümkündür. Bununla birlikte o, Kant'ın metafiziğe olan kalıcı bağlılığının sert bir eleştirmeni olmasına rağmen felsefenin yeni değerler icat ederek ve "Böyle olacak!" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 211) deme hakkını kazanarak yasa yapma iddiasından vazgeçe-

mezdi. Nietzsche'nin yeni bir üreme ve seçim yoluyla insan hayvanı sorununu çözmeye yönelik zorlama girişimi, metafizik düşünceler ve spekülasyonlar tarafından aşırı bir biçimde belirlenir (bu, güç istencinin daha sonraki konfigürasyonlarında, üstinsan ve ebedi tekerrürde açıkça görülür). Sadece metafizikten mustarip değilsek de Nietzsche'nin düşüncesinin büyük kısmı bu tür ıstıraplara odaklanmıştır; metafiziği aşmayı planladığı noktaya kadar tamamen metafiziğin patolojilerinin pençesinde kalır. İnsan varoluşunun olanaklarına ilişkin anlayışımızı genişletme çabaları ve insan hayvanının karmaşık karakterine dair analizi, onun düşüncesinin zorlu bileşenleri olmaya devam etmektedir. Nietzsche, insan patolojilerini gerçekten öğretici yollarla incelemesine rağmen onları bilgilendiren ve şekillendiren sosyal yapılara ve ekonomik gerçeklere çok az dikkat eder. Kapitalizme karşı muhalefeti kesinlikle romantik türdendir ve onun nihai siyasi düşüncesi, sosyal değişim ve kültürel dönüşüm konusunda güvenilir bir vizyondan yoksundur. Nietzsche, birkaç kilit noktada idealist ve ahlakçı olarak kalmıştır. Sonuç olarak, onun düşüncesi bize ancak bir yere kadar yön verebilir.

EK

Nietzsche, Tanrı'nın ölümü fikrini ilk kez aşağıdaki aforizmada açıklar. Onu okumak, Franz Kafka'nın mesellerinden biriyle karşılaşmak gibidir; ürkütücü bir biçimde böyledir.²⁵ Kafka, Nietzsche'nin hevesli okurlarından ve onun fikirlerinden ilham alan yirminci yüzyılın sayısız edebi şahsiyetlerinden biriydi. Diğerleri şunlardır: Georges Bataille, Gottfried Benn, Albert Camus, André Gide, Hermann Hesse, D. H. Lawrence, André Malraux, Thomas Mann, Jean-Paul Sartre, George Bernard Shaw ve W. B. Yeats.

Bir sabah mahkûmlar çalışma alanına girdiler: Gardiyan kayıptı. Bazıları her zaman olduğu gibi hemen çalışmaya başladı, diğerleri boş boş durup meydan okurcasına etrafına baktı. Sonra biri öne çıktı ve yüksek sesle dedi ki: "İstedığınız kadar çalışın ya da hiçbir şey yapmayın, hepsi bir. Gizli planlarınız gün yüzüne çıktı, gardiyan sizi dinliyordu ve önümüzdeki birkaç gün içinde sizlerle ilgili korkunç bir hüküm vermek niyetinde. Onu bilirsiniz, sert ve kincidir. Şimdi söylediklerimi dikkatle dinleyin: Şimdiye kadar beni yanlış tanıdınız. Ben görüldüğüm gibi değilim, çok daha fazlasıyım: Ben gardiyanın oğluyum ve onun her şeyiyim. Sizi kurtarabilirim, kurtarmak istiyorum ama şunu iyi bilin ki içinizden sadece gardiyanın oğlu olduğuma inananları [kurtaracağım]; geri kalanlar, inançsızlıklarının meyvesini tadabilirler." Kısa bir sessizlikten sonra yaşlı mahkûmlardan biri, "Pekâlâ, sana inanıp inanmamız senin için ne anlama geliyor?" diye sordu. "Gerçekten onun oğluyun ve söylediklerini yapabilecek kudretteysen, hepimiz için iyi niyetlerini bildir: Böyle yaparsan gerçekten çok iyi olur. Ama bu inanma ve inanmama meselesini bir kenara bırak!" Daha genç biri araya girerek, "Ona inanmıyorum: Bu sadece kafasına koyduğu bir fikir. Bahse girerim ki bir hafta içinde kendimizi tıpkı bugün olduğu gibi burada bulacağız ve gardiyanın hiçbir şeyden haberi yok," dedi. Avluya yeni giren son mahkûm, "Ve eğer bir şey biliyorduydu da artık bilmiyor," dedi, "hapisane

25 Gilles Deleuze, "Bu metin gizemli bir şekilde Franz Kafka ile rezonansa giriyor," der. Bkz. Deleuze, *Pure Immanence: Essays on a Life*, çev. Anne Boyman (New York, Zone Books, 2001), s. 101.

gardiyanı ansızın öldü" Çoğunluk hep bir ağızdan "Hey!" diye bağırdı, "Hey! Oğul! Oğul! Vasiyet ne diyor? Yoksa şimdi de senin tutsakların mıyız?" "Size söyledim," dedi usulca, "babamın yaşadığından emin olduğum sürece bana inanan herkesi özgür bırakacağım." Mahkûmlar gülmediler, omuzlarını silktiler ve onu öylece orada bıraktılar.

Gezgin ve Gölgesi, 84. aforizmadan alıntıdır.

KRONOLOJİ

1844 Friedrich Wilhelm Nietzsche, Karl Ludwig ve Franziska Nietzsche'nin oğlu olarak 15 Ekim'de Röcken'de (Saksonya) doğdu. Babası ve her iki büyükbabası da Protestan din adamlarıydı.

1846 Kız kardeşi Elisabeth doğar.

1849 Erkek kardeşi Joseph'in doğumu; babası düşme sonucu "beyin yumuşaması" nedeniyle vefat eder.

1850 Erkek kardeşi vefat eder; ailesi Naumburg'a taşınır.

1858-1864 Klasikler hususunda sivrildiği ünlü yatılı okul Pforta'ya gider.

1864 Teoloji ve klasik filoloji okumak için Bonn Üniversitesi'ne yazılır.

1865 Klasikler profesörünün peşinden Leipzig Üniversitesi'ne gider, burada teolojiyi bırakır ve klasik filoloji çalışmalarına devam eder. Schopenhauer'ın felsefesini keşfeder.

1867-1868 Bir binicilik kazası sonucu çürüğe çıkıncaya değin Naumburg'da askerlik hizmetini yerine getirir.

1868 Leipzig'e döner, Richard Wagner ile ilk kez karşılaşır ve arunda ona hayran olur. Zaman geçtikçe Filolojiden soğumaya başlar: Paris'te kimya eğitimi almayı planlar.

1869 Basel Üniversitesi'nde kürsüsü olmaksızın buraya Klasik Filoloji Profesörü olarak atanır. Sınavsız doktora verilir; Prusya vatandaşlığından vazgeçerek İsviçre vatandaşlığına başvurur fakat bu olumlu sonuçlanmaz (gerekli ikamet yeterliliğine sahip değildir ve hayatının geri kalanında vatansızdır). Lucerne Gölü'ndeki Tribtschen'deki Wagners'e bir dizi pastoral ziyarete başlar.

1870 Tam zamanlı Profesörlüğe terfi eder ve "Yunan Müzik-Draması" üzerine halka açık konferanslar verir. Fransa-Prusya Savaşı'nda gönüllü bir sağlık görevlisi olarak katılır, iki hafta içinde cephede dizanteri ve difteri hastalığına yakalanır. Noel'i Wagner'le geçirir.

1871 *Tragedyanın Doğuşu* üzerinde yoğun bir şekilde çalışır. Almanya birleşir ve Reich kurulur. "Sağlığını geri kazanmak için" üniversitesinden ilk iznini alır.

1872 *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nu yayımlar. "Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine" adlı dersleri yürütür"; Bayreuth Festival Tiyatrosu'nun temel atma törenine katılır.

1873 *İlk Çağa Aykırı Düşünce: David Strauss İtirafçı ve Yazar'ı* yayımlar.

1874 *İkinci ve üçüncü Çağa Aykırı Düşünceler: Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine ve Eğitimci olarak Schopenhauer'ı* yayımlar. Wagner'le olan ilişkisi kötüye gitmeye başlar; ağustos ayında kendisine son özel ziyaretini yapar. Yaklaşık iki yıl birbirlerini görmezler.

1875 Onu idolleştiren ve öğrencisi olan müzisyen Heinrich Köselitz (Peter Gast) ile tanışır. Şiddetli baş ağrılarına ve kusmasına çare bulmak için Kara Orman'daki bir kaplıcaya gider.

1876 *Dördüncü ve son Çağa Aykırı Düşünce: Richard Wagner, Bayreuth'ta* yayımlanır. İlk Bayreuth Festivali'ne katılır, ancak erken ayrılır ve ardından Wagner'den kopar. Hastalığı ilerler; üniversiteden yıllık hastalık izni alır.

1878 Wagner'den kopuşunu teyit eden *İnsanca, Pek İnsanca: Özgür Ruhlular İçin Bir Kitap* yayımlanır.

1879 *İnsanca, Pek İnsanca, Karışık Düşünceler ve Özdeyişler'e* eki yayımlar. Sonunda öğretmenlikten emekli olur ve emekli maaşı bağlanır. İlk kez Engadine'e gider, yazı St. Moritz'de geçirir.

1880 *Gezgin ve Gölgesi* yayımlanır. Bundan sonraki ilk iki durağı Venedik ve Cenova'dır.

1881 *Tan Kızılığ: Ahlaki Önyargılar Üzerine Düşünceler'i* yayımlar. İlk kez Sils-Maria'da kalır. Bizet'in Carmen'ini ilk kez görür ve bunu Wagner'e örnek antitez olarak benimser.

1882 *Şen Bilim'i* yayımlar. Evlenme teklifini reddeden Lou Andreas-Salomé'ye delice âşık olur.

1883 *Böyle Buyurdu Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, Bölüm I ve II'yi (ayrı ayrı) yayımlar. Wagner vefat eder. Yazı Sils'te, kışı sonraki beş yıl boyunca yeni rotası olacak olan Nice'de geçirir.

1884 *Böyle Buyurdu Zerdüşt, "III. Bölüm"* yayımlanır.

1885 *Böyle Buyurdu Zerdüşt, "IV. Bölüm"* basılır fakat yalnızca bir avuç arkadaşına dağıtılır.

1886 *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Geleceğin Felsefesine Giriş* kitabını yayımlar.

1887 *Ahlakın Soykütüğü Üzerine: Bir Polemik* yayımlanır.

1888 Halk tarafından tanınmaya başlar: Georg Brandes, Kopenhag'da çalışmaları hakkında ders verir. Wagner Vakası: Bir Müzisyenin Sorunu'nu yazdığı Torino'yu keşfeder. Şu çalışmalar hızlı bir şekilde art arda tamamlanır: *Putların Alacakaranlığı veya Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* (ilk basım 1889), *Deccal: Hristiyanlığa Lanet* (ilk basım 1895), *Ecce Homo veya Kişi Nasıl Kendisi Olur* (ilk basım 1908), *Nietzsche Wagner'e karşı: Bir Psikoloğun Belgeleri* (ilk olarak 1895'te yayımlandı) ve *Dionysos Dithyrambosları* (ilk olarak 1892'de yayımlandı).

1889 Torino'da zihinsel çöküntü yaşar (3 Ocak) ve sonunda Jena'da bir akıl hastanesine gönderilir. Zihinsel çöküşünden sonra çıkan yeni kitaplarının ilki olan *Putların Alacakaranlığı*, 24 Ocak'ta yayımlanır.

1890 Naumburg'da annesinin bakımına verilir.

1894 Elisabeth, Naumburg'da Nietzsche Arşivi'ni kurar (iki yıl sonra onu Weimar'a taşır).

1895 *Deccal* ve *Nietzsche Wagner'e Karşı* yayımlanır. Nietzsche'nin telif hakkı Elisabeth'e devredilir.

1897 Anneleri vefat eder; Elisabeth, kardeşini Weimar'a götürür.

1900 Nietzsche, 25 Ağustos'ta Weimar'da vefat eder.

OKUMA ÖNERİLERİ

Penguin Classics ve Random House (Vintage Books) uzunca bir süre Nietzsche'nin birincil yayıncılarıydı, ancak şimdi Cambridge University Press ve Oxford University Press'ten birçok metnin baskıları mevcut. Nietzsche'nin Toplu Eserleri'nin Almanca edisyonunun Giorgio Colli ve Mazzino Montinari tarafından hazırlanan çevirisi Stanford University Press tarafından yavaş yavaş yayımlanıyor. Çevirideki mektuplarının mevcut en iyi koleksiyonu için bkz. Christopher Middleton tarafından düzenlenen *Selected Letters of Friedrich Nietzsche* (Hackett 1996).

Aşağıdaki eserler, okurlarının Nietzsche'nin erken dönem felsefi kaygılarını daha iyi anlamalarına yardımcı olacaktır: *Philosophy and Truth: Nietzsche's Notebooks from the Early 1870s*, ed. ve çev. Daniel Breazeale (Humanities Press, 1979), ve *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873, ancak Nietzsche tarafından yayımlanmamıştır), çev. Marianne Cowan (Regnery 1998). *The Will to Power* (çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Random House, 1967) başlığını taşıyan kitap, Nietzsche'nin planlanmış ama asla sonuca ulaşmamış başyapıtı ile karıştırılmamalıdır; bu kitap 1883-1888 dönemine ait defterlerinin bir koleksiyonudur ve ölümünden sonra Peter Gast da dâhil olmak üzere Nietzsche arşivinin üyeleri tarafından ve Nietzsche'nin kız kardeşinin rehberliğinde bir araya getirilmiştir. Ne içeriklerin sırası ne de başlıklar Nietzsche'nin kendi fikridir. Kitap, Nietzsche'nin tüm olayların yeni bir açıklamasına yönelik bir girişim olarak tasavvur ettiği "güç istenci"nin, onun olgun düşüncesinin merkezi öğretisi olduğu gibi hatalı bir izlenim vermeye hizmet etmiştir; bununla birlikte yayımlanan yazılarda, güç istenci teorisinin metodolojik terimlerle sunulduğu sadece iki yer vardır (*İyinin ve Kötünün Ötesinde* 36 ve *Ahlakın Soykütüğü* II, 12). Defterlerin kendisini 1885-1888 dönemiyle sınırlayan daha güvenilir bir baskısı yakın zamanda yayımlanmıştır: *Nietzsche: Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner (Cambridge University Press 2003). Nietzsche'nin bu döneme ait defterlerine ilişkin değerli bilgiler için Mazzino Montinari'nin vazgeçilmez cildine bakınız: *Reading Nietzsche* (1982), çev. Greg Whitlock (University of Illinois Press 2003).

Nietzsche'ye yeni başlayan okurlar için iyi bir başlangıç noktası, onun iki savaş sonrası İngilizce çevirmenlerinin kitaplarıdır:

RJ Hollingdale, *Nietzsche: The Man and his Philosophy* (1964) (Cambridge University Press, 1999) ve Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist* (1950) (Princeton University Press, 1974, dördüncü basım). İngilizce olarak mevcut iki yeni biyografi vardır: Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche* (Hutchinson, 2002) ve R. Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography* (Norton & Co., 2002). Ayrıca Lesley Chamberlain, *Nietzsche in Turin: An Intimate Biography* (St Martin's Press, 1999) kitabını öneririm. Nietzsche ve kız kardeşi hakkında bkz. Heinz Frederick Peters, *Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche* (Markus Wiener Publications, 1985) ve Carol Diethe, *Nietzsche's Sister and the Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche* (University of Illinois Press, 2003). Salomé için bkz. Angela Livingstone, *Salomé: Her Life and Work* (Moyer Bell, NY, 1984). Salomé'nin Nietzsche üzerine kitabı ilk kez 1894'te yayımlandı ve bugün hâlâ okunmaya değer, Lou Salomé, *Friedrich Nietzsche: The Man in His Works*, çev. Siegfried Mandel (Black Swan Books, 1988). Nietzsche'ye, düşüncesinin gelişimi de dâhil olmak üzere mükemmel bir giriş için bkz. Eugen Fink, *Nietzsche's Philosophy* (1962), çev. Goetz Richter (Continuum Press, 2003). Fink'in kitabı aynı zamanda Nietzsche üzerine yazılmış en iyi çalışmalardan biridir; Nietzsche hakkında okuduğum tüm kitaplar arasında en çok hayran olduğum ve en çok saygı duyduğum kitaptır.

Nietzsche üzerine önemli ve ufuk açıcı çalışmalar arasında şunlar yer alır: Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (1962), çev. Hugh Tomlinson (Athlone Press, 1983); Michael Haar, *Nietzsche and Metaphysics* (1993), çev. Michael Gendre (State University of New York Press, 1996); Martin Heidegger, *Nietzsche* (1961), çev. David Farrell Krell ve ark. (Harper & Row, 1982; dört cilt); Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to his Philosophical Activity*, çev. Charles F. Wallcraft ve Frederick J. Schmitz (University of Arizona Press, 1965); Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), çev. Daniel W. Smith (Athlone Press, 1997); Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* (1978), çev. J. Harvey Lomax (University of California Press, 1997); Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* (1971), çev. David J. Parent (University of Illinois Press, 1999); ve Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche* (1907), çev. Helmut Loiskandl ve ark. (University of Massachusetts Press, 1986).

Bu kılavuzun on bölümünde ele alınan konularda, *Tragedyanın Doğuşu* üzerine iki kitap öneriyorum: James I. Porter, *The Invention of Dionysus: An Essay on The Birth of Tragedy* (Stanford University Press, 2000); ve Peter Sloterdijk, *Thinker on Stage: Nietzsche's Ma-*

terialism, çev. Jamie Owen Daniel (University of Minnesota Press, 1989). Nietzsche'nin ahlakî mükemmeliyetçiliği hakkında bkz. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (University of Chicago Press, 1990); ve Daniel W. Conway, *Nietzsche and the Political* (Routledge, 1997). Habermas'ın Nietzsche'nin etkisine yönelik eleştirisi için bkz. *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick Lawrence (MIT Press, 1987). Camus için özellikle *The Rebel*'i, çev. Anthony Bower (Penguin, 1971) öneririm. Foucault için bkz. "Nietzsche, Genealogy, and History", M. Foucault, *Language, Counter-Memory, and Practice: Selected Essays and Interviews* içinde (Cornell University Press, 1977), s. 139-165; ve onun *The Order of Things* (Routledge, 1992) adlı yapıtı. Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü meselesi hakkında bkz. René Girard, "The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche", Paul Dumouchel, *Violence and Truth: On the Work of René Girard* içinde (Athlone Press, 1988), s. 227-247; ve Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt (Harper & Row, 1977), s. 53-115. Nietzsche'nin hakikat üzerine en iyi açıklamalarından biri Alenka Zupančič'in *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* başlıklı eserinde (MIT Press, 2003) bulunabilir. Ayrıca bkz. Jean-Luc Nancy, "Our Probity!" On Truth in the Moral Sense in Nietzsche, Laurence A. Rickels (ed.), *Looking After Nietzsche* içinde (State University of New York Press, 1990), s. 67-89. Altıncı bölümdeki *Şen Bilim* 339 yorumum bazı önemli yönlerden onunkinden farklılık gösterse de, William Beatty Warner'ın mükemmel eseri *Chance and the Text of Experience: Freud, Nietzsche ve Shakespeare's Hamlet*'teki (Cornell University Press, 1986) yorumu, benim yorumuma önemli ölçüde katkıda bulundu. Ebedi dönüşün özellikle isabetli bir okuması için bkz. Howard Caygill, 'Affirmation and Eternal Return in the Free-Spirit Trilogy', K. Ansell Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought* (Routledge, 1991), s. 216-40. Cavell'in bu düşünceyi yaratıcı bir biçimde kullanımına şahit olmak için bkz. S. Cavell, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Harvard University Press, 1981); Deleuze'ün okuması için bkz. G. Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton (Athlone Press, 1994). Ayrıca bkz. Milan Kundera'nın *The Unbearable Lightness of Being*, çev. Michael Henry Heim (Faber & Faber, 1984). Böyle Buyurdu Zerdüş'te bkz. Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?", David B. Allison (ed.), *The New Nietzsche* (MIT Press, 1985) içinde, s. 64-80; *What is Called Thinking?* çev. Fred D. Wieck ve J. Glenn Gray (Harper & Row, 1968); Carl G. Jung, *Seminars on Nietzsche's "Zarathustra"* (1934-1939) (Princeton University Press, 1998) ve Deleuze'ün *Nietzsche and Philosophy*. Hiçlik istenci ve çileci ideal için bkz. Christopher Janaway (ed.),

Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator (Clarendon Press, 1998), özellikle editörün kendi denemesi; ve Charles E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger* (Indiana University Press, 1990). *Ecce Homo* ve son dönem çalışmaları için bkz. Alain Badiou, "Who is Nietzsche?", çev. Alberto Toscano, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 11 (2001), s. 1-12; Gillian Rose, "Nietzsche's Judaica", Rose, *Judaism and Modernity* içinde (Basil Blackwell, 1993), s. 89-111; Sloterdijk'in yukarıda adı geçen eseri; Paul Valadier, "Dionysus versus the Crucified", David B. Allison, *The New Nietzsche*, s. 247-262; ve Sarah Kofman, "Explosion 1: On Nietzsche's *Ecce Homo*", *Diacritics*, 24 (Winter 1994), s. 51-70. David Owen'in *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason*'ı (Routledge, 1994) modern düşüncede "olgunluğun" nasıl ortaya çıktığına dair mükemmel bir kavrayış sağlar. Nietzsche'nin yirminci yüzyıl romancıları üzerindeki etkisi için iyi bir başlangıç noktası Keith May'in, *Nietzsche and Modern Literature: Themes in Yeats, Rilke, Mann ve Lawrence* (Macmillan, 1988) adlı yapıtıdır.

1990'ların başında bir grup İngiliz akademisyen tarafından kurulan Friedrich Nietzsche Derneği (Büyük Britanya), yılda bir konferans düzenler ve yılda iki kez olmak üzere dergi yayımlar. Bu derneğin aynı zamanda Nietzsche'ye adanmış diğer web sitelerine de bağlantılar sağlayan faydalı bir web sitesini vardır: <http://www.fns.org.uk>.

Bütün bunlara ek olarak aşağıdaki web siteleri de önerilebilir:

www.geocities.com/thenietzschechannel

www.dartmouth.edu/~fnchron

www.hypernietzsche.org

DİZİN

A

- acı çekme 98
açığa çıkma 73
ağırlığın ruhu 56
ahlak 12, 33, 35, 38, 40, 78, 89, 93, 101, 105, 109, 110
ahlaklı bir dünya düzeni 31
Aiskhylos 22
akıl 26, 29, 38, 56, 107, 119
Alain Badiou 112, 124
Albert Camus 21, 115
amaç 16, 31, 79, 85, 87, 93, 96, 97, 100
Andrei Tarkovsky 78
André Malraux 115
anlamsızlık 103
Apollon 21, 22, 23, 24, 25
Apolloncu 22, 25
Arhilohos 22
Aristoteles 21, 25
arınma 25, 93
arzu 23, 78, 107
Asil tesadüf 71
ateizm 97
August Strindberg 106
Avesta 89

B

- Basel 20, 26, 30, 108, 117
Basel Üniversitesi 20, 30, 117
Bedeutung 96
bellek 59, 61, 62, 63

bilgi 17, 22, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 46, 49, 52, 53, 55, 57, 61, 67, 68, 91

Bilim 40, 41, 46, 51, 53, 55, 65, 74, 77, 82, 84, 93

bilinç 59, 78

bireyselleşme 23, 25, 27

C

- çileci ideal 55, 95, 98, 123
Cosima Wagner 108
coşku 22, 26, 31
çözüm 64, 83, 84, 90, 103

D

- Deccal 16, 37, 47, 56, 57, 77, 102, 106, 119
D. H. Lawrence 115
Din Felsefesi Dersleri 42
Dionysos 21, 22, 23, 24, 27, 33, 38, 105, 109, 119
Dionysosçu 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 109
doğa 20, 29, 31, 34, 40, 43, 55, 67, 99, 101, 110

E

- en büyük ağırlık 83, 84
enerji 23, 79
Etika, III 54
Eugen Fink 24, 112, 122
Euripides 23

F

- feragat 93
feshetme 90
filoloji 14, 21, 117
Fransa-Prusya Savaşı 20, 117

Franz Kafka 115

Friedrich Ritschl 26

Friedrich Schiller 23

G

Georg Brandes 107, 119

Georges Bataille 115

gerçeklik 40, 55, 67, 69, 73, 89, 105

Gilles Deleuze 78, 86, 115, 122

Gottfried Benn 115

günah 23, 100

güzellik 41, 67, 69, 75, 101

H

hakikat 16, 29, 35, 40, 43, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 82, 123

Hermann Hesse 115

hiçlik 17, 96, 97, 100

Hipokrat 15

Hippolyte Taine 106

hınç 63

Homeros 20, 22, 81

Hristiyan ahlakı 44

Hristiyanlık 100, 110

I

iblis 83

ilkesi 25, 38, 49, 102

İncil 40

inkâr idealleri 96

insan 20, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 43, 46, 51, 53, 54, 57, 60, 61, 63, 69, 71, 74, 84, 86, 87, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 105, 107, 108, 112, 114

irade 24, 25, 26, 55, 59, 62, 91, 95, 97

İsa 77, 108

iyi ve kötü 90

J

Jacob Burckhardt 108

Jürgen Habermas 26

K

kader 19, 45, 72, 74, 106, 110

Kant 12, 20, 21, 34, 37, 56, 113

kendini inkâr etme 97

kötü 24, 34, 50, 55, 57, 64, 79, 90, 92, 102, 108

kötülük 31, 91

kültürel yenilenme 21, 26

Kurban 78

kurtuluş 11, 24, 80, 82, 85, 90, 110

L

Lou Salomé 31, 65, 113, 122

M

Martin Heidegger 86, 122, 123

Materyalizmin Tarihi 20

merhamet 65, 82

metafizik 27, 29, 33, 34, 38, 40, 52, 57, 79, 84, 90, 93, 103, 114

Michel Foucault 13

Mısırcılık 36

mutluluk 39, 59, 75, 95, 101

müzik 22

N

Nazizm 13

neşe 14, 45, 46, 59, 62, 77

nihilizm 14, 21, 47, 96, 102

Nirvana 97

O

Oedipus 23

ölüm 23, 82, 93, 98, 109

özgür irade 31, 37

özgür ruh 15, 32, 41, 78

özümseme 53, 60, 61, 67, 71, 80

P

Paul Rée 31

Peter Gast 31, 118, 121
Peter Sloterdijk 26, 111, 122
Platon 81
Prometheus 23
psikoloji 31, 36

R

Rainer Maria Rilke 32
Ralph Waldo Emerson 19, 41
Richard Wagner 20, 117, 118
Rüdiger Safranski 108
ruh 16, 26, 32, 41, 56, 57, 60, 62, 81, 88, 90, 91

S

sağlık 20, 59, 61, 64, 87, 102, 117
sanat ve gerçeklik 74
şans 71, 74, 81
Sartre 115
Schopenhauer 15, 19, 21, 24, 25, 26, 43, 45, 47, 62, 97, 99, 117, 118, 122, 124
seçilim 102, 103, 114
sekülerleşme 79
Şen Bilim 15, 17, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 91, 93, 96, 118, 123
Shakespeare 111, 123
Sigmund Freud 32, 60
Silenus 21
sindirim 12, 60, 87
Sinn 96
Sofokles 22
Sokrates 20, 21, 77, 81, 82
Søren Kierkegaard 107
sosyalizm 79
soylu 25, 38, 72, 75, 91
Spinoza 31, 54

Stanley Cavell 19, 78, 123
suç 59

T

Tanrı 16, 21, 23, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 55, 78, 79, 81, 93, 97, 101, 110, 115, 123
Tanrı'nın ölümü 16, 39, 44
tanrıtanımaz 67, 69, 75
Thomas Mann 115
toplumsallaşma 79
Torino 107, 108, 119
tragedya 20, 22, 77, 88

U

unutma 59, 63
üreme 23, 36, 102, 103, 114
üstinsan 17, 38, 86, 93, 103, 114

V

vaatler 60
Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği 78
vicdan 44, 45, 55, 59, 61, 63, 68, 73, 84, 91
Vita femina 67
Voltaire 30

W

Walter Kaufmann 13, 40, 47, 121, 122

Y

Yargı Gücünün Eleştirisi 20
yaşam 15, 20, 23, 25, 27, 31, 34, 36, 43, 50, 51, 52, 53, 57, 60, 61, 63, 67, 68, 79, 81, 83, 93, 98, 99, 110
Yunan tragedyası 22, 26

Z

zaman 12, 13, 17, 25, 26, 30, 40, 45, 49, 51, 52, 56, 60, 62, 64, 69, 70, 72, 75, 79, 80, 86, 87, 91, 92, 106, 115
Zerdüş 16, 17, 27, 32, 40, 57, 70, 71, 74, 77, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 103, 111, 118, 123

KEITH ANSELL PEARSON

NIETZSCHE'Yİ NASIL OKUMALIYIZ?

Nietzsche'nin düşünce dünyası, yeni ve çarpıcı bir insanlık tanımının etrafında döner: Tanrı'nın ölümünü kabullenen, yaşamak sanatını ve bilimini deneyimleyen, metafizik ve ahlakî mutlak ihtiyacından azade bir insanlık. Peki bu durumda nasıl yaşayacağız? Neyi sevecek, neye tutunacağız?

Yazar Keith Ansell Pearson, Nietzsche'nin ayrıksı felsefî üslubuna ve düşünce dünyasının gelişim evrelerine giriş yapıyor. Nietzsche'nin en çok bilinen aforizmalarını yakından okuyarak onun sık sık referans verilen ve fakatsürekli yanlış yorumlanan fikirlerine ışık tutuyor.

Nietzsche'yi Nasıl Okumalıyız?, felsefe tarihinin bu en tartışmalı ismini fevkalade yalın bir üslupla ve sınırları belli, derli toplu bir yapı içinde sunuyor okura.

"*Nasıl Okumalıyız?* serisi hazırlanırken son derece basit, ama yenilikçi bir fikirden yola çıkıldı. Büyük düşünürler ve yazarlar için daha önce hazırlanmış giriş metinleri çoğunlukla kısa yaşam öyküleri, eserlerin özeti ya da bunların bir arada sunulduğu kitapçıklar şeklindeydi. Fakat *Nasıl Okumalıyız?*, uzman gözüyle hazırlanmış bir kılavuzla birlikte okuru doğrudan eserlerle buluşturan bir seri. Bir yazarın söylediklerini bütünlüklü olarak anlayabilmek için kullandığı kelimelere daha yakından bakmak ve bu kelimelerin nasıl okunacağını bilmek gerektiği gerçeği, bu serinin ilk hareket noktasını meydana getirdi."

Simon Critchley



**RUNIK
KITAP**

 /RunikKitap

 /RunikKitap

 /RunikKitap

ISBN 978-625-7513-55-5



9 786257 513555