

Kusursuz Nihilist

Keith Ansell-Pearson

POLİTİK BİR DÜŞÜNÜR OLARAK NIETZSCHE'YE GİRİŞ



İngilizce'den Çeviren: Cem Soydemir



2. BASIM

KEITH ANSELL-PEARSON

Keith Ansell-Pearson, Warwick Üniversitesi, Lisansüstü Felsefi Araştırmalar Yöneticisidir. Yazdığı ve editörlüğünü yaptığı kitaplar şunlardır: *Nietzsche contra Rousseau* (1991/1996), *Nietzsche and Modern German Thought* (1991), *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (1997), ve *Deleuze and Philosophy* (1977). Yazdığı en son kitap olan *Deleuze and Germinal Life: Essays on Ethology, Evolution, Ethics and Literature*, bu yıl Routledge yayınları tarafından yayımlandı. Ayrıca, Ansell-Pearson, Nietzsche'nin *On the Genealogy of Morality and Other Essays* başlıklı çalışmasının Cambridge yayınları edisyonu ve tercümesinin editörüdür. Bu çalışma, "Cambridge Texts in the History of Political Thought" dizisinden yayımlanmaktadır.

İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ✦ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ✦ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ✦ TUHAF HAYA/A. Ross ✦ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ✦ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott ✦ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ✦ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkelkraut ✦ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ✦ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ✦ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ✦ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ✦ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANISMA/R. Rorty ✦ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ✦ ÖPÜŞME, GİDİKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/A. Phillips ✦ İMKANSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier ✦ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vancigem ✦ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ✦ İDEOLOJİ/T. Eagleton ✦ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. Insel ✦ AMERİKA/J. Baudrillard ✦ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ✦ ERKEK AKIL/G. Lloyd ✦ BARBARLIK/M. Henry ✦ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ✦ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ✦ BELLEGİNİ YİTİREN TOPLUM/R. Jacobs ✦ GÜLME/H. Bergson ✦ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ✦ SIVİL İTAATSİZLİK/Der.: Y. Coşar ✦ AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ✦ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ✦ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ✦ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ✦ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ✦ VAKİT ÖLDÜRMEK/P. Fevrebend ✦ VATAN AŞKI/M. Viroli ✦ KİMLİK MEKANLARI/D. Marley-K. Robins ✦ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ✦ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ✦ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/D. Leader ✦ DOKUNMA/G. Jospovic ✦ İTİRAF EDİLEMİYEN CEMAAT/M. Blanchot ✦ FLÖRT ÜZERİNE/A. Phillips ✦ FELSEFİYİ YAŞAMAK/R. Billington ✦ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ✦ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ✦ POSTMODERN TEORİS. Best-D. Kellner ✦ MARKSİZM VE AHLAK/S. Lukes ✦ VAHSETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ✦ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ✦ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ✦ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ✦ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ✦ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/J. Marcuse ✦ KUSURSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ✦ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ✦ KUSURSUZ NİHİLİST/K.A. Pearson ✦ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ✦ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/Der.: J. Purkis & J. Bowen ✦ MARX'İN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ✦ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/ Der.: A. Belsey & R. Chadwick ✦ HAYATIN DEĞERİ/J. Harris ✦ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ✦ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ✦ ÖKÜZÜN A'SI/B. Sanders ✦ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ✦ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Gome & A. Ntcalfe ✦ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLIK/G. Sartwell ✦ KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin ✦ YÖNTEME KARŞI/P. Fevrebend ✦ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ✦ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ✦ ÖLME HAKKI/S. Inceoglu ✦ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ✦ MELANKOLİ KADINDIR/D. Binkert ✦ SİYAH 'AN'LAR I-III/J. Baudrillard ✦ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/S. Benhabib ✦ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ✦ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ✦ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ✦ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ✦ DUYGÜTESİ TOPLUM/S. Mestrovic ✦ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/A. Nehamas ✦ İMAJ/K. Robins ✦ MEKANLARI TÜKETMEK/J. Urry ✦ YAŞAMA SANATI/G. Sartwell ✦ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ✦ KOLONİYALİZM POSTKOLONİYALİZM/A. Loomba ✦ KREŞTEKİ YABANI/A. Phillips ✦ ZAMAN ÜZERİNE/M. Elias ✦ TARİHİN YAPISOKUMU/A. Munslow ✦ FREUD SAVANLARI/J. Forrester ✦ ÖTEYE ADIM/M. Blanchot ✦ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ✦ ATEİZM/R. Le Poidevin ✦ ASK İLİŞKİLERİ/O.F. Kernberg ✦ POSTMODERNLİK VE HOŞNUSUZLUKLAR/Z. Bauman ✦ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/Z. Bauman ✦ TOPLUM VE BİLİNÇİŞİ/G. Leledakis ✦ BÜYÜŞÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ✦ KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders ✦ EDEBİYATIN YARATILIŞI/F. Dupont ✦ PARÇALANMIŞ HAYAT/Z. Bauman ✦ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ✦ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Volosinov ✦ MARX'İN HAYALETLERİ/J. Derrida ✦ ERDEM PEŞİNDE/A. MacIntyre ✦ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ✦ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ✦ KARNAVALDAN KOMANA/M. Bakhtin ✦ PİYASA/J. O'Neill ✦ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/E.V. Welldon ✦ KUTSAL İNSAN/G. Agamben ✦ BİLİNÇALTINDA DEVLET/R. Louwau ✦ YAŞADIGIMIZ SEFALET/A. Gorz ✦ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ✦ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ✦ EĞİTİMDE ETİK/F. Haynes ✦ DUYGUSAL YAŞANTI/D. Lupton ✦ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ✦ AKTİVİSTİN EL KİTABI/R. Shaw ✦ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ✦ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ✦ NIETZSCHE: BİR AHLAK KARŞITININ ETİĞİ/P. Berkowitz ✦ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/Nafiz Tok ✦ AYDINLANMIŞ ANARŞİZM. Kaufmann ✦ MODA VE GÜNDEMELER/D. Crane ✦ BİLİM ETİĞİ/D. Resnik ✦ CEHENNEMİN TARİHİ/A. K. Turner ✦ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/A. Sen ✦ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ✦ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/R. Hahnel ✦ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/K. R. Jamison ✦ MARX VE MAHDUMLARI/J. Derrida ✦ ADALET TUTKUSU/R.C. Solomon ✦ HACKER ETİĞİ/P. Himanen ✦ KÜLTÜR YORUMLARI/Terry Eagleton ✦ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/P. Singer ✦ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/P. Wagner ✦ DOĞRUCU SÖYLEMEK/M. Foucault ✦ SAYGI/R. Sennett ✦ KURBANSAI SUNU/M. Başaran ✦ FOUCAULT'UN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/J. W. Bernauer ✦ DELEÜZE & GUATTARI/P. Goodchild ✦ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/J. Butler ✦ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/S.D. Coe & M.D. Coe ✦ DEVRİMİN ZAMANI/A. Negri ✦ GEZEGENGESEL UTOPIYA TARİHİ/A. Mattelari ✦ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/J. Chambers ✦ ATEŞ VE SÖZ/G.M. Ramirez ✦ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/E.J. Hobsbawm ✦ HOMO LUDENS/J. Huizinga ✦ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/S. Neiman ✦ ÖLÜM VE ZAMAN/E. Lévinas ✦ GÖRÜNÜR DÜNYANIN EŞİĞİ/K. Silverman ✦ BAKUNIN'DEN LACAN'A/S. Newman ✦ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/J. Le Goff ✦ HAYAL KIRIKLIĞI/Jan Craib ✦ HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK/B. Williams ✦ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/J. Kristeva ✦ ŞİRKET/J. Bakan ✦ ALTKÜLTÜR/C. Jenks ✦ BİR AİLE CİNAYETİ/M. Foucault ✦ YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/Richard Sennett ✦ DİNİN GELECEĞİ/Santiago Zabala ✦ ZANAAT/ÄR/Ri. hard Sennett ✦ MELEZLİĞE ÖVGÜ/Michel Bourse ✦ SERMAYE VE DİL/Christian Murazzi ✦ SAVAŞ OYUNLARI A.Ş./Roger Stahl

İçindekiler



— Nietzsche'nin yaşamı: Bir zamandizini	13
— Giriş	17
— Nietzsche ve liberalizm üstüne bir not	26

Birinci Kısım

Nietzsche sorunu

I. BİR ÜSLUP SORUNU.	
NIETZSCHE'Yİ OKUMAYA GİRİŞ	33
II. NIETZSCHE'NİN MİRASI	42
A. Nietzsche ve Alman politikasının yazgısı	42
B. Nihilizm ve Aristokratizm	56

– Nihilizm	56
– Aristokratizm	62
C. Varoluşun trajikomedisi üstüne: Güç istemi olarak yaşam	69
D. Thomas Mann ve Albert Camus'nün Nietzsche üzerine görüşleri	81

İkinci Kısım
Eskiler ve modernler

III. NIETZSCHE VE ESKİ YUNANLILAR: POLİTİKAYA KARŞI KÜLTÜR	89
A. Giriş	89
B. Yunan tragedyası ve kültürü	90
C. Eski Yunan devleti	100
D. Sonuç	108
IV. NIETZSCHE VE MODERN POLİTİKA	113
A. Giriş: Aydınlanma ve devrim	113
B. Otoritenin batışı, modern devletin doğuşu	115
C. Demokrasi, sosyalizm ve milliyetçilik	121
D. Sonuç	127

Üçüncü Kısım
İnsan ve üstinsan

V. ZERDÜŞT'ÜN ÜSTİNSAN ÖĞRETİSİ	133
A. Giriş: Zerdüşt kimdir?	133
B. Üstinsan öğretisi	137
C. Ebedi dönüş düşüncesi	140
D. Üstinsan idealinin sorunu	150
VI. AHLÂKIN SOYKÜTÜĞÜ	156
A. Ahlâkın "soykütüğü"ne giriş	156
B. Üç deneme	163
– Efendi ahlâkı ve köle ahlâkı	164

– <i>Kötücül vicdan</i>	171
– <i>Çileci idealin anlamı</i>	178
C. Sonuç	182

VII. AH İNSANLIK!

ÜSTÜN POLİTİKA KONUSUNDA NIETZSCHE.....	185
---	-----

Dördüncü Kısım

Günümüzde Nietzsche sorunu

VIII. NIETZSCHE VE ÇAĞDAŞ LİBERALİZM	205
A. Giriş	205
B. Liberal ironist	206
C. Radikal liberal.....	213
IX. NIETZSCHE VE FEMİNİZM	222
A. Giriş	222
B. Nietzsche ve Avrupa feminizmi	224
C. Nietzsche. benlik, üslup ve kadın	228
D. Nietzsche ve "kadınısı": Kofman ve Irigaray	234
E. Sonuç	241
X. KUSURSUZ NİHİLİST (ya da Nietzsche olayı).....	245
— Ek okuma kılavuzu.....	254
— Kaynakça.....	263
— Dizin.....	269

TEŞEKKÜR

Verdikleri ilham ve gösterdikleri dostluk için Daniel Conway ve David Owen'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Kitabın yazılma sürecinde değerli katkılarını esirgemeyen Cambridge University Press'ten Judith Ayling ve Catherine Max'e ve kitabın düzeltmelerini üstlenen Gillian Maude'a teşekkürü borç bilirim. Stephen Houlgate çeşitli aşamalarda kitabın taslağını okudu, bunu kendine görev edinme ciddiyetini gösterdiği için kendisine minnettarım.

1992 yazında Augsburg Üniversitesi'nde bu kitaba ilişkin çalışmalar da dahil olmak üzere araştırmalarımı sürdürmemi mümkün kılan bir araştırma bursu vermelerinden ötürü Ekonomik ve Toplumsal Araştırma Konseyi'ne teşekkür ederim. Bu süre boyunca gösterdikleri misafirperverlikten ötürü Günter ve Doris Rieger'a ve Susanne Schuster, Alexander Thumfart ve Prof. Dr. Theo Stammen'a teşekkür etmek isterim. Gerçekten de yüce gönüllü bir ev sahibi olan Wilhelm Hofmann'a özel bir teşekkür borcum var.

Altıncı bölümde geliştirdiğim *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* değerlendirmesi, ilk kez "Politik Düşünce Tarihi Üstüne Metinler" dizisinde yayımlanan derlememin yeni Cambridge University Press baskısı için yazdığım Giriş için kullandığım malzemeyle şekillendi. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'ye ilişkin açıklamam, yeni baskının hazırlık aşamasında Raymond Geuss'un yaptığı zeki eleştirilerden beslendi. Dokuzuncu bölüm, Paul Patton'un derlediği *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* (Nietzsche, Feminizm ve Politik Teori) [Londra: Routledge, 1993] adlı kitapta biraz farklı şekilde yer almıştı. Bu makaleyi bu kitapta kullanma iznini verdikleri için Paul Patton'a ve Routledge'a teşekkür ederim. Ayrıca Christine Battersby'nin çok değerli eleştirilerinden yararlandığımı da belirtmeliyim.

Bu kitap *dostluğun umut vericiliğine* adanmıştır.

*Yazmalıyım, yazamam, yazacağım
Lento! Kardeşlerim, Lento!*

METİNLER VE KISALTMALAR HAKKINDA

Nietzsche'nin yapıtlarından yaptığım alıntıların geçtiği yerlerde hem metinde hem de notlarda kaynağını doğrudan belirttim. Göndermeler, özellikle belirtilmediği sürece, sayfa nu maralarına değil bölümlere yapılmıştır. Açıkça belirtmesem de, bazı yerlerde çevirilerin doğruluğunu veya orijinal metinlere uygunluğunu sağlayabilmek amacıyla çeviriler üzerinde küçük değişiklikler yapma cüretini gösterdim. Kitapta şu kısaltmaları kullandım.

- AC *The Anti-Christ*, çev. R. J. Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1968. *Deccal. Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yay., 3. basım, 1995.
- BGE *Beyond Good and Evil*, çev. W. Kaufmann, New York, Random House, 1966. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ara Yay., 2. basım, 1990.
- BT *The Birth of Tragedy*, çev. W. Kaufmann, New York, Random House, 1967. *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yay., 3. basım, 1996.
- CW *The Case of Wagner*, çev. W. Kaufmann, New York, Random House, 1967. *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu, Gündoğan Yay.
- D *Daybreak*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. *Tan Kırılışı*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, İmge Yay., 1. basım, 1997.
- DS *David Strauss, the Confessor and the Writer*, (David Strauss, Günah Çıkaran Papaz ve Yazar) çev. R. J. Hollingdale, *Untimely Meditations* (UM) içinde (Mevsimsiz Düşünceler), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- EH *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale ve W. Kaufmann, New York, Random House, 1967. *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, Say Yay., 1990.
- GS *The Gay Science* (Şen Bilim), çev. W. Kaufmann, New York, Random House, 1974.
- GS1 *The Greek State* (Yunan Devleti), içinde *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 2. cilt (Friedrich Nietzsche'nin Toplu Eserleri), der. O. Levy, çev. M. A. Mügge, Londra, T. A. Foulis, 1911.
- GW *The Greek Woman* (Yunanlı Kadın), yukarıda adı geçen Levy'nin derlemesinde.
- HAH *Human, All Too Human* (İnsanca, Pek İnsanca), çev. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- HC *Homer's Contest*, Levy'nin derlemesi içinde.
- HL *Uses and Disadvantages of History for Life*, çev. R. J. Hollingdale, UM içinde, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, *Tarih Üzerine* içinde, Say Yay., 2. basım, 1994.
- KSA *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, der. G. Colli ve M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter ve Deutscher Taschenbuchverlag, 1967-1977 ve 1988.
- OGM *On the Genealogy of Morals*, çev. R. J. Hollingdale ve W. Kaufmann, New York, Random House, 1967. *Ahlâkım Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ara Yay., 1. basım, 1990.
- RWB *Richard Wagner in Bayreuth* (Richard Wagner Bayreuth'da), çev. R. J. Hollingdale, UM içinde, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SE *Schopenhauer as Educator* (Eğitimci Olarak Schopenhauer), çev. R. J. Hollingdale, UM içinde, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- TI *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1968. *Puların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yay., 1. basım, 1991.
- WP *The Will To Power* (Güç İstemi), çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967.
- WS *The Wanderer and his Shadow*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. *Gezgin ile Gölgesi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Broy Yay, 1991.
- Z *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1969. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yay., 1984.

Soylu insan günah işlemez, demek ister bize derinlikli şair:
Her yasa, her doğal düzen, hatta ahlâki dünya insanın ey-
lemleriyle yok olsa da, onun bu eylemleri aynı zamanda,
yıkılmakta olan eski dünyanın kalıntıları üzerinde yeni bir
dünya bulan sihirli, daha yüksek bir etkiler döngüsü üretir.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* (1872)

Tarzıma ve üslubuma kanıp,
beni izler ve peşime düşer misiniz?
İçtenlikle kendi benliğinizin peşine düşün
–böylece beni izlemiş olacaksınız– yavaş! yavaş!

Nietzsche, "Joke, Cunning, and Revenge ", (Şaka, Kurnazlık ve Öç)
The Gay Science'dan (Şen Bilim) {1882}

Doğrusunu söylemek gerekirse. başka bir ruhtan a-
labildiğim şey ders değil. tahrik ancak. Bana söylediği
şeyi, kendimde doğru bulmalı ya da reddetmeliyim; onun
sözüyle veya onun emri altında. ki bu kim olursa olsun,
hiçbir şeyi kabullenemem.

Ralph Waldo Emerson, "Divinity School Address" (1838)

Savaşın genel koşul, çekişmenin adalet olduğunu ve her
şeyin çekişme dürtüsünden nasibini aldığını anlamamız ge-
reker.

Herakleitos

Kişi eğer eski ateşini koruyarak yeniye ilişkin bir anlayış
geliştirebiliyorsa, öğretici olmaya uygun biridir.

Konfüçyüs

Nietzsche'nin yaşamı: Bir zamandizini



- 1844 15 Ekim: Nietzsche, Leipzig'in güneybatısında Saksonya'da bir Prusya köyü olan Röcken'de Karl Ludwig Nietzsche adında papaz bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir.
- 1849 30 Temmuz: Babasının lm.
- 1858 Nietzsche Naumburg yakınlarında Almanya'nın önde gelen Protestan yatılı okulu Schulpforta'ya kayıt yaptırır.
- 1864 Ekim: Nietzsche teoloji ve filoloji ğrencisi olarak Bonn niversitesi'ne kayıt yaptırır.
- 1865 Ekim: Nietzsche, Bonn'daki filoloji hocası F. W. Ritschl'in peşinden Leipzig'e gider ve eğitimine burada devam eder. Leipzig'de eski kitaplar satılan bir dkknda Schopenhauer'ın bir kitabını bulur ve arkadaşlarına bundan böyle

- bir "Schopenhauerci" olduğunu açıklar.
- 1868 8 Kasım: Nietzsche Leipzig'de, Richard Wagner'le ilk buluşması.
- 1869 Şubat: Henüz doktorasını tamamlamamış olan Nietzsche, Ritschl'in tavsiyesi üzerine Basel Üniversitesi Klasik Filoloji Bölümü'ne genç yaşta öğretim görevlisi olarak atanır.
17 Mayıs: Nietzsche'nin Wagner ve Cosima'ya (von Bülow) Tribtschen'de ilk ziyareti.
28 Mayıs: Basel Üniversitesi'nde "Homeros ve Klasik Filoloji" üzerine bir açılış konuşması yapar.
- 1870 Ağustos: Nietzsche Fransız-Alman Savaşı patlak verince, üniversiteden izin alır ve gönüllü sıhhiye eri olarak cepheye gider. Ama sağlığının bozulması nedeniyle iki ay sonra Basel'e geri döner.
- 1871 Ocak: Basel Üniversitesi Felsefe Kürsüsü'ne yaptığı başvuru geri çevrilir.
İsviçre Alpleri'nden kalbi kırık bir şekilde ayrılır ve klasik filolog olarak mesleğinden giderek hoşnutsuz olmaya başlar ve felsefeye yönelir.
Bu yıldan sonra Nietzsche, bozuk sağlığıyla sürekli bir mücadeleye girer.
- 1872 Ocak: İlk kitabı *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music* (Müziğin Tininden Tragedyanın Doğuşu) yayımlandı (Başlangıçta kitabın başlığı "Yunan Neşeliliği Üstüne" idi).
Şubat-Mart: Basel'de "Eğitim Kurumlarımızın Geleceği" konulu halka açık seminerler verir.
22 Mayıs: Nietzsche, Bayreuth tiyatrosunun temel-atma töreni için Bayreuth'a giden Wagner'in elli dokuzuncu doğum gününde besteciye eşlik eder.
- 1873-1875 *Untimely Meditations*.
- 1876 Ağustos: Birinci Bayreuth Festivali. Wagner'le dostluğu gölgelenir.
Eylül: Paul Rée ile birlikte Bayreuth'tan ayrılır.
Ekim: Basel Üniversitesi, sağlığının bozuk olduğu gerekçesiyle Nietzsche'ye bir yıllık hastalık izni verir.
- 1878 *Human, All Too Human*'ın (İnsanca, Pek İnsanca) ilk bölümü (Voltaire'e adanmıştır).

3 Ocak: Wagner Nietzsche'ye yeni yayımlanan eseri *Par-sifal*'in bir kopyasını gönderir.

Mayıs: Nietzsche Wagner'e yazdığı son mektupla birlikte *İnsanca, Pek İnsanca: Özgür Tinler İçin Bir Kitap* adlı çalışmasının bir kopyasını gönderir. Wagner'den tamamen kopar.

1879 *İnsanca, Pek İnsanca*'nın İkinci Cilt, Birinci Kısım: *As-sorted Opinions and Maxims*.

Nietzsche, sağlığının bozukluğu öne sürülerek Basel'deki Kürsüsü'nden istifa etmeye zorlanır.

Bundan sonraki on yıl boyunca otel odalarında ve pan-siyonlarda yaşayan yalnız bir gezgin yaşamı sürecektir.

1880 *İnsanca, Pek İnsanca*, İkinci Cilt, İkinci Kısım: *Gezgin ile Gölgesi*.

1881 *Tan Kızılığı. Ahlâkın Önyargıları Üstüne Düşünceler*. Ay-nının ebedi dönüşü düşüncesini deneyimlediği Sils-Maria'da ilk yazını geçirir.

1882 *Şen Bilim (Neşeli Bilgelik* adıyla da bilinir). 125. Afo-rizmada bir deli "Tanrının öldüğü"nü açıklar.

Mart: Paul Rée Roma'ya gitmek üzere Cenova'da Ni-etzsche'den ayrılır. Rée Roma'da Lou Salomé ile tanışır ve ona âşık olur.

Nisan: Nietzsche Roma'ya gider ve Lou Salomé ile tanışır. Nietzsche birkaç gün sonra, önce Rée aracılığıyla daha son-ra şahsen, Salomé'ye evlenme teklif eder. Teklifi geri çevrilse de, kendisi, Rée ve Salomé arasındaki düşünsel *ménage à trois** bağlılıktan hoşnuttur.

Yıl sonunda Nietzsche, Rée ve Salomé'den kopar ve ken-disini ikisinin ihanetine uğramış hisseder.

1883 *Böyle Buyurdu Zerdüşt: Herkes ve hiç kimse için bir kitap* adlı çalışmasının birinci ve ikinci kitaplarını yazar.

13 Şubat: Wagner'in ölümü.

1884 Nice'de *Zerdüşt*'ün üçüncü kısmını yazar.

1885 *Zerdüşt*'ün dördüncü ve son bölümünü sınırlı sayıda ve ken-di başına yayımlatır.

1886 *İyinin ve Kötünün Ötesinde. Geleceğin Felsefesine Prelüd*.

* Üçlü ev yaşamı, üçlü ilişki. (y.h.n.)

- 1887 *Yeraltından Notlar*'ın Fransızca baskısı tesadüfen eline geçer ve böylece Dostoyevsky'yi keşfeder.
10 Kasım: *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Polemik*.
- 1888 Mayıs-Ağustos: *Wagner Olayı; Dionysos Dithyrambosları*'nı bitirir (1891'de yayımlanır).
Eylül: *Deccal* (1894'te yayımlanır).
Ekim-Kasım: *Ecce Homo*'yu yazar (kitabın yayımlanması, Elisabeth Förster-Nietzsche tarafından 1908'e dek engellenir).
Aralık: Nietzsche Wagner'e karşı (1895'te yayımlanır).
- 1889 *Putların Alacakaranlığı* (özgün adı "Bir Psikoloğun Âtullığı").
3 Ocak: Nietzsche, Torino'da Piazza Carlo'da sinir krizi geçirir ve sahibi tarafından kırbaçlanan yaşlı bir atın boynuna sarılarak ağlar.
18 Ocak: Jena Üniversitesi psikiyatri kliniğine kaldırılır.
Doktorlar "ileri yeti yitimi" teşhisi koyarlar.
- 1890 Nietzsche'nin annesi oğlunu alır ve bakmak üzere Namburg'taki evine getirir.
- 1897 20 Nisan: Annesinin ölümü. Kız kardeşi Nietzsche'yi alarak beraberinde Namburg'tan, 1894'te Nietzsche-Arşivini taşımış olduğu Weimar'a götürür. Marazi Nietzsche-kültü başlar böylece.
- 1900 25 Ağustos: Nietzsche Weimar'da ölür.
Röcken'de babasının mezarının yanına gömülür.
- 1901 1880'lerde kaleme alınan *Nachlass*'tan 500 bölüm *Güç İstemi* adıyla yayımlanır. 1906'da kitabın ikinci baskısı bu sefer 1067 bölümlük bir çalışma olarak piyasaya çıkar.

Giriş



Lafı evirip çevirmeden söylemek gerekirse, yaşama karşı takınılacak temel olası tutumlar birbiriyle bağdaştırılamaz, dolayısıyla mücadeleleri asla kesin bir çözüme kavuşturulamaz. Bu yüzden kesin bir tercihte bulunulması zorunludur.

Max Weber, “Meslek Olarak Bilim” (1919)

Yapıtları kişinin en derin inançlarına meydan okuduğunda bile rahatsız etmeye, kışkırtmaya ve esinlendirmeye asla son vermeyen, anlaşılması güç ve aykırı bir düşünür Nietzsche. Yüz yıldan daha uzun bir süre, düşünsel ve kültürel panoramada çok önemli bir şahsiyet olarak tanındı; dolayısıyla düşüncesiyle ciddi biçimde hesaplaşılması gerekiyor. Bir zamanlar Martin Heidegger’in de belirttiği gibi, bugün düşünen herkes, ister “izinde” isterse “karşısında” olsun, Nietzsche’nin aydınlattığı yolda veya gölgesinde düşünmektedir. Nietzsche, bugün akademik açıdan gördüğü saygınlık ve “modern bir üstad”ın muğlak konumuna sahip olması nedeniyle değil, her şeyden önce bir *yaşam* felsefecisi olduğu için önemli. Nietzsche’nin yapıtları, insan olmanın ne anlama geldiğine

dair en önemli sorularla ilgilenir (Nietzsche, insanı, *sorgulayan* hayvan olarak tanımlar). Ama Nietzsche'ye göre insan kimliğine ilişkin bu varoluşsal sorgulama, tarihe (özellikle ahlâka), kültüre ve politikaya dair bir anlayıştan koparılamaz.

Nietzsche'nin politik düşüncesi, içinde bulunduğumuz yüzyılın büyük bir bölümünde, bir karışıklık ve huzursuzluk kaynağı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden çok yakın tarihlere değin çeşitli dönemler boyunca sallantıda kalan konsensüs, Nietzsche'nin sonuçta politik bir düşünür olmadığı, temelde, toplumsal dünyanın kaygı ve dertlerinden uzakta, tek başına duran bireyin yazgısıyla ilgilenen birisi olduğuydu. Bu görüş, kendisini Nietzsche'nin Nazi ideologları ve propagandacılarının ellerinde kötüye kullanılmaktan "hırpalanmış" olan yapıtlarını kurtarmaya adanmış olan ünlü Nietzsche çevirmeni ve biyografi yazarı Walter Kaufmann gibi kişilerin tipik görüşüydü. Ama bunun sonucu, Nietzsche'nin felsefesinin çok önemli bir yönünün, yani politik görüşünün önünü tıkayan, tarihten ve politikadan arındırılmış bir yorumun benimsenmesi oldu. Son yıllarda, Nietzsche'nin politik düşüncesi üzerine pek çok önemli çalışmanın yayımlandığına tanık olundu. Sonuçta, Nietzsche'nin geç modernlik döneminde yaşayan ve varoluşlarının politik ikilemeleriyle cebelleşen insanların kaygılarının merkezinde olduğu, artık büyük ölçüde kabul görüyor. Ama ne var ki, açık politik düşüncesi, bazı kişileri rahatsız etmeyi ve birçoklarının da kafasını karıştırmayı sürdürüyor. Nietzsche'nin düşüncesinin politik boyutuna ilişkin sorgulama, Nietzsche'yi konu eden çalışmaların en tartışmalı, en ihtilafli yönü olmaya devam ediyor.

Kafasını politikanın modern dünyadaki yazgısına takmış bir düşünür Nietzsche. Onun her şeyden önce "politik" bir düşünür de olduğunu fark etmek için –Yunan *agon* üzerine ilk düşün-celerinden, ahlâkın soykütüğünü yazma girişimine ve modern insanların ahlâki mutsuzluk ve hastalığını tanımlamaya yönelik nihilizm teşhisine kadar– geniş bir alana yayılan ilgilerine göz atmak yeterli olacaktır. Konuya bugüne değin benimsenenlerden çok daha hassas bir şekilde yaklaşılması gerektiği kanısındayım.

Geçtiğimiz iki yüz yıl boyunca egemen olan liberal ve demokratik kanımlarla bağdaşma konusunda başarısız olduğundan, Ni-

etzsche'nin politik düşüncesi genellikle ciddi biçimde ele alınmamakta ve göz ardı edilmektedir. Nietzsche'nin politik düşüncesinin şimdiye dek katı ahlâkçı bir tarzda ele alınması, ahlâki edep (iyi liberal) ile ahlâka aykırı veya ahlâk-dışı güç (kötü seçkin –Nietzsche) arasındaki çatışmayı iyiden iyiye kurtuplaştırmaktadır. Nietzsche'nin bugün bizimle konuşabilmesinin tek yolunun bizim terimlerimizi kullanmasına bağlı olduğunu, aksi takdirde bizimle konuşamayacağını belirten hoşgörüsüz varsayım, Nietzsche'nin nasıl değerlendirildiğini fazlasıyla açıklıyor. Modern insanların karşı karşıya kaldığı devasa sorunlara ilişkin önerdiği çözümü yetersiz addederek politik görüşünü reddedebiliriz belki, ama bu, çalışmasında işimize yarar hiçbir bilgi bulamayacağımız anlamına gelmez kesinlikle. Tıpkı yaşamda olduğu gibi Nietzsche'nin çalışmalarında da, hem büyük bir tehlike hem büyük bir vaat dikilir önümüze. Bizzat Nietzsche gösterir bize bunu.

Kitabın ilk iki bölümünde, sırayla, Nietzsche'de “üslup” sorununu ve Nietzsche'nin mirası konusunu ele alıp, düşüncesinin tüm çarpıcı yönlerine değinerek, genel bir giriş sunuyorum. 3. ve 7. bölümler arasındaki kısımda, Nietzsche'nin düşünsel çizgisi üzerinde duracak ve eski Yunan üzerine ilk düşüncelerinden yola çıkıp, tartışmamı “üstün politika” nosyonuyla sona erdirerek, çeşitli yapıtlarının ve temel metinlerinin içerdiği politik önemi göstereceğim. Sonraki iki bölümde, 8. ve 9. bölümlerde, çağdaş liberalizm ve feminizm üzerinde yoğunlaşarak Nietzsche'nin fikirlerine, son dönemlerin politik düşüncesinde nasıl sahip çıkıldığını irdeleyeceğim. Kitabın son bölümü olan 10. bölümdeyse, bugün Nietzsche'nin mirasına ve düşüncesine nasıl sahip çıkmamız gerektiği konusunda kişisel görüşlerimi dile getireceğim. Özetle, “kusursuz nihilist” olarak bir Nietzsche tasviri çizdiğimi belirteyim.

Nietzsche yorumlamalarının her biri, tarih, zaman ve mekânın koşullandırdığı bir yapıbozum ve aynı anda bir yeniden-inşadır. Sonuçta bu kitap da bir istisna oluşturmuyor kuşkusuz. Konunun ya da sorunun kesinleştirici ve kapsamlı bir şekilde ele alındığı iddiasında bulunmaya gerek yok. Nietzsche üzerine yazmak ve çalışmalarının anlam ve önemini yorumlamak, çok riskli değilse de, sorunlu bir girişim. Sanırım, *Nietzsche probleminin* –yani onun

kim olduğu ve onu okurken, yorumlarken bizim kim olacağımız sorununun- açık bırakıldığının kesin bir şekilde belirtilmesi daha fazla önem taşıyor.

Nietzsche, yapılarının hiçbirinde hiçbir yerde ve hiçbir şekilde, politik görüşünün sistematik bir açıklamasına yer vermez. En derin düşünsel içgüdüleri “sistem-karşıtı” olduğundan, bu hiç de şaşırtıcı değildir. Ama yine de, düşünme biçimine, birbiriyle bağlantılı iki tema hâkimdir. Bunlar ise, kültür ve tarihe ilişkin sorunlardır.

Nietzsche her şeyden önce kültür ve politika arasında sürekli bir çatışma olarak gördüğü şeyle ilgilenir: Sanat ve kültürün ereklere nelerdir? Toplum örgütlenmesinin, politikanın (adaletin) ereklere mi, yoksa kültürün ereklere mi hizmet etmesi gerekir? Ne tip bir yönetim şekli “kültürü” (yani, üstünlük ve gerçek insanların yetiştirilmesini) en iyi destekleyebilir? Nietzsche'nin politik görüşü, ekonomik sömürü ve tahakküm ilişkilerinin karmaşık ve alışılmadık bir haklılaştırımı üzerinde temellenir (Nietzsche bir noktada “ahlâk”ı, “yaşam” fenomeninin ortaya çıktığı tahakküm ilişkileri [*Herrschaft*] öğretisi” olarak tanımlar, *BGE* 19). Nietzsche, insanın üstünlüğüünün üretiminin, toplumun hiyerarşik bir toplumsal yapının (bir mertebeler düzeninin -*Rangordnung*) çizgilerinde kurulmasını gerektirdiğine inanır. Nietzsche'ye göre, kültürün yaratımının gerçekleşebilmesi için bir tür kölelik zorunludur. *Beyond Good and Evil*'da (İyinin ve Kötünün Ötesinde) daha yüksek, daha bütünlüklü ve melez soydan türeyen insan tiplerinin yaratımının, insanlar arasında uzaklıklar, ama ancak belirli türde toplumsal yapılar ve ekonomik ilişkiler aracılığıyla yaratılabilecek uzaklıklar bulunması gerektirdiğini öne sürer. Uzaklıkların, ruhun içinde daha nadide ve daha yüksek, daha kapsamlı varlık hallerine erişilmesini olanaklı kılacak şekilde, şimdiye dek görülmemiş yeni bir genişlemesine ise, yalnızca belirli toplumsal düzenlemeler ve belirli bir politika biçimi aracılığıyla ulaşılabılır (*BGE* 257). Nietzsche, politikanın taleplerinin meşruluğunun tamamen farkındadır, ama “katı hakikat” olarak gördüğü şeyde, merhamet gözyaşlarının kültürün surlarını yerle bir etmesine asla izin verilemeyeceğini savunur.

Nietzsche, tarih sorunu üzerine düşünmeye, 1872'de yayımlanan ilk kitabı *The Birth of Tragedy* (Tragedyanın Doğuşu) ile

başlar. Kafasını kurcalayan sorun ise, dünya tarihini karakterize eden ıstırapı, acıyı, zulmü ve dehşeti nasıl yorumlayacağımıza ilişkindir. Tarihe herhangi bir anlam ve önem atfedilmesi mümkün müdür? Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıtta, ister insanlık tarihine isterse evrene ilişkin olsun, onlara nihai bir hedef ve erek kazandıracak teleolojik bir görüşün rahatlığına kendimizi bırakamayacağımızdır. İstırap, zulüm, acı ve "günah" (dinsel saygısızlık), insan varoluşunun kökü kazınamaz ayırt edici özellikleridir. Önemli olansa, bunları nasıl kavradığımızdır. Nietzsche bizi trajik bir kültürün yeniden yaratılması için savaşılmaya zorlar, çünkü ancak böylesi bir kültür, alacalı doğasında insanın tüm çıplaklığıyla ortaya çıkarılmasını mümkün kılacak bir uzam (bir *polis*) yaratabilir. Ama Nietzsche'ye göre insanın "hakikat"inin ortaya çıkarılması için en önemli araç, politika değil sanattır. Nietzsche, trajik sanatın değerlendirilmesiyle bireyin dar kişisel varoluşunun *ötesinde* bir bakış açısına ulaşabileceğine ve Dionysosca içgörüyü kazanabileceğine inanır. Nietzsche'ye göre, bize insan olma koşuluna ilişkin en derin içgörülerini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda varoluşun dehşetine ve saçmalığına anlam ve önem atfetmemizi mümkün kılan şey de sanattır (yani, hakikat *olarak* sanat). İyi ve kötü şeklinde mutlak ahlâki değerler temelinde kurulmuş bir toplum, "bütünün genel ekonomisini" kavramada başarısızlığa uğrar. Bunun yanı sıra, Nietzsche'nin modern Alman devletinde gözlemlediği gibi, araçsal ve faydacı değerler temelinde yükselen, iktidar-güç politikasıyla yönetilen ve bir "para-ekonomisi" ile idare edilen bir toplum da, doğru dürüst bir kültür anlayışına ulaşmada başarısız olacaktır. Nietzsche'nin sözünü ettiği ve değer verdiği "sanatın", bir halkı veya topluluğu bir araya toplayan ve onlara varoluşlarının "hakikat"ini açıklayan *kamusal* sanat, yani Yunan trajik draması gibi bir sanat olduğunu kavramak önemlidir. Dolayısıyla, bu anlamda sanatın tattırdığı deneyimin politik *olduğu* söylenebilir. Pek çok şey, "politik" sözcüğünü nasıl anladığımızı bağlıdır.

Nietzsche'nin (kendi formülleştirmesinde saptadığı üzere, yalnızca yaşam ve varoluşun gerekçelendirilebileceği estetik bir fenomen olarak) "estetizmi"nin, yaşamın insanları çözmeye yönelttiği türden sorunlarla başa çıkmada yetersiz olduğu sık sık

öne sürülür. Nietzsche'nin hani şu (estetik kategorisinin yaşamın tüm alanlarına yayılması girişimi anlamına gelen) "estetizmi"nin görünürdeki ahlâki nihilizmine rağmen birçok kişi, iyi ve kötüyü barındıran aleni bir ahlâki (ve ahlâkçı) bakış açısını savunma ihtiyacını hisseder. Ama sanat ve ahlâk arasında basit bir karşıtlık tahayyül etmekle itham edilemez Nietzsche. Ne de düşünme biçimine bir "estetizm" suçlaması yıkılabilir tümüyle. Böylesi bir suçlamanın, Nietzsche'nin sanat ve ahlâka dair düşünme biçiminin yanlış anlaşılmasından kaynaklanacağına inanıyorum. Bu kitapta da öne sürdüğüm gibi, Nietzsche'ye göre, sanata, bizi ahlâka-aykırı kılması veya "etiksel" in alanının ötesine geçirmesi için ihtiyaç duymayız, tersine varoluşun dehşeti ve saçmalığını kabul etmemize rağmen ahlâki olmayı sürdürmemizi mümkün kıldığı için ihtiyaç duyarız. Nietzsche, Bismarck'ın Alman Reich'inin doğuşu bağlamında yazarken, insanın varoluş sorununa atıfta bulunma veya bu sorunu çözme yolu olarak (kendisinin *Machtropolitik*'i [Güç-iktidar politikası] kastettiği) "politikayı" sert bir dille eleştirir (SE 4). İlk yapıtlarından son yapıtlarına değin Nietzsche'nin düşüncesi, "Geist" (tin) ve "Reich" arasındaki karşıtlıkla tanımlanabilir. İnsanlığın ihtiyaç duyduğu şey, şiddete dayanan bir politik devrim değil, eğitim alanında ve insanlığın düşünme biçimlerinde yapılması gereken değişikliklerdir. Kısacası, insanlık, "tin"i bir "kültür" anlayışı üzerinde temellendirmeye ihtiyaç duyar.

Nietzsche'nin modern politika eleştirisi, birçok açıdan, Alexis de Tocqueville (1805-1859) ve John Stuart Mill'in (1806-1873) politik görüşleriyle birçok benzerlik taşır. Örneğin, Tocqueville gibi Nietzsche de, modern endüstriyel dünya, modern demokrasi ve bir para-ekonomisi tarafından sahnelenen yeni politik gerçekliklerde gizli tehlikeler bulunduğunu görür. Modernlik her iki düşünür için de, toplumsal atomculuk, ahlâki mutsuzluk ve kamusal eylemin yitirilmesi pahasına özel yaşantı ve özel beğenin geliştirilmesiyle belirlenmektedir. Bu ise, bitab düşmüş bir politik kültür yaratır. Politikanın, modern para-ekonomisinin sınıf çıkarlarının ve modern teknolojinin araçsal rasyonelliğinin hâkimiyetine girerek bu şekilde yozlaşması tehlikesi ise, insanların kendi kaderleri üzerinde politik denetimi yitirip, politik açıdan duyarsız hale gelebilecekleri bir duruma yol açabilecek olmasında yatar. Bu

noktada “devlet” –Nietzsche’nin dile getirmekten hoşlandığı şekliyle bu “hissiz canavar”– politik yaşama hükmetmeye ve bireysel özgürlük ile sahici kamusal eylem pahasına çoğunluğun zorbalığını (“kamuoyunu”) yeşertmeye başlar (Mill’de de açıkça görülebileceği gibi bu tehlike, Tocqueville’in “yumuşak despotizm” adını verdiği şeydir).

Tocqueville gibi Nietzsche de, liberal bireyciliğe aşağılayıcı bir nitelik atfeder. Her ikisi de, modern bireyciliğin, tamamen kişisel amaçlarla bezeli ben-merkezcil bir takıntıyla sonuçlandığına inanır. Nietzsche’ye göre insanlığın önündeki tehlike, toplumun, kültürün önemini göz ardı ederek, bir beğeni yoksunluğunun kültürü alaşağı etmesine olanak tanıyacağıdır. Böylece, toplum, yalnızca “mutluluğun” (ama maddi arzuların tatmini anlamında anlaşılacak şekilde mutluluğun) peşinde koşan ve kendileri dışında (*über*) daha üstün veya daha soylu hiçbir şey tahayyül edemeyen bir “son erkekler ve kadınlar” sürüsüne dönüşecektir. Bu insanlar bundan böyle kendilerini geliştirmeyi, riske girmeyi ve yeni deneyimlerden geçmeyi istemeyecek ve yalnızca kasvetli ve güvenli bir “burjuva” varoluş arayışına gireceklerdir. Nietzsche’nin biraz da önseziyle saptadığı haliyle Alman toplumunun sorunu, tümüyle güç-iktidar politikasının çıkarları (*Machtpolitik*) tarafından yönetilmekte oluşu ve devletçi ve militarist politikacılar aracılığıyla yürüttüğü ulusal kimlik mücadelesinde, kaba ve saldırgan bir milliyetçiliğin gösterişli bir şekilde serpilmesine elverişli hale gelerek kültürün yok olmasını deneyimleyecek oluşuydu. Nietzsche (güç istemi felsefecisi Nietzsche!) yaşamı boyunca *Machtpolitik*’in ilkelerine ve hedeflerine karşı çıktı. Nietzsche’ye göre, uygun bir politika anlayışı, politikayı bir amacın aracı olarak gören bir anlayıştır; bu amaç da kültürün ve insanın üstünlüğünün yaratılmasıdır. Öyleyse, politika anlayışımız bir kez maddi güç kaygılarının hâkimiyetine girecek olursa, Nietzsche’ye göre, insanın toplumsal varoluşuna tinsel veya kültürel bir gerekçe bulamayacak hale geliriz. Nietzsche, *Übermensch* nosyonuyla, Tocqueville gibi kendisinin de modern toplumlarda revaçta olduğuna inandığı dar bencillik ve materyalizm tipinden tinsel açıdan daha üstün ve daha soylu bir insan tipini tahayyül etmeye çalışır. Nietzsche’nin peşine düştüğü devrim, politik değil eğitimsel ve kültürel bir devrimdir.

İlkinden sonuncusuna değin tüm yapıtlarında bunu açıkça ifade eder. Düşünürlerin bu en tinsel olanının yapıtlarının nasıl olup da, (kendi aklındaki tamamen tersine) Alman maddi ve askeri gücünün emrine sokulabildiğini ise, kitabın ikinci bölümünde ele alacağım.

Nietzsche'yi Mill ve Tocqueville gibilerinden ayıran, modern ahlâki ve tinsel mutsuzluğa dair içgörülerinin derinliğidir. Nietzsche açısından sorun, yalnızca liberal-demokratik kurum ve pratiklerin arıtılması ve geliştirilmesiyle çözülebilecek toplumsal veya politik bir sorun değildir. O, Batı uygarlığının, dünyaya dair en temel anlayışlarımızın bundan böyle akla uygunluklarını ve inanılabilirliklerini yitirdiği zayıflatıcı ve cesaret kırıcı bir nihilizmin pençesine düştüğü kanısındadır. Demek ki, nihilizm, dünyaya dair bir anlayış geliştirmemizi ve dünyadaki edimselliğimizi temellendirmemizi sağlayan metafizik ve ahlâki dilleri etkileyen bir durumdur. Nietzsche sezinelebildiği krizin derinliğine açıklık getirmek için “hedef”, “birlik”, “erek”, bizzat “hakikat”in kendisi, “merhamet”, “adalet” ve benzeri kavramlardan örnekler verir. Bu kavramların hepsinin de, kapsamlı bir iç hesaplaşma gerektirdiğine inanır. Eğer Tanrı öldüyse ve varoluşu anlamlandırmamızı, varoluşa bir anlam ve bir erek kazandırmamızı sağlayan geleneksel metafizik-ahlâki yapıyı yitirdiysek, dünyayı yorumlamak ve yaşamlarımıza anlam katmak bundan böyle bizler için nasıl mümkün olabilir? Böyle bir deneyime nasıl katlanabilir ve üstesinden gelebiliriz? Nietzsche'ye göre, nihilizm olayı, bize toplumsal varoluşun (politikanın toplumsal varoluşunun) hedef ve ereklerini yeniden düşünme fırsatı verebilir: Toplum niçin var olur? Hangi amaçlara hizmet etmelidir? Hangi amaçlar uğruna ve nasıl örgütlenmesi gerekir? Nihilizm sorunu üzerine düşünmek ve Nietzsche'nin tüm değerlerimizin yeniden değerlendirilmesi talebini yerine getirmek, hiçbir zaman, bugünkü kadar zorunlu olmadı.

Yaşamda kolay yanıtlar yoktur, olsa olsa zor tercihler vardır. Bu tercihlerin öneminin, ağırlığının kavranması içinse, doğru soruların ortaya atılması gerekmektedir. Nietzsche'nin yapmamıza yardımcı olduğu şey de işte budur. Yapıtlarına, aslında hak etmediğimiz bir ahlâki üstünlük noktasından hareketle yaklaşacak olursak yanılıya düşeriz. Düşüncelerinin karmaşıklığı ve aşırılık-

larına bađlı olarak bir dūřunūrū būyūklūđū yūzūnden “Fařist” olarak damgalamak –ayrıca akıl ve karakter soyluluđu ile birlikte *politik* dūřūncesinin būyūk bir bōlūmūnūn birbirlerini tamamladıđını gōz ardı etmek– bir iđđōrū belirtisi deđil, olsa olsa ahlāki tembellik ve dūřūnsel budalalık belirtisi olacaktır. Bu anlamda yalnızca Nietzsche’ye būyūk bir kōtūlūk etmekle kalmayız, kendimize de zarar veririz.

Nietzsche ve liberalizm üstüne bir not



Nietzsche, düşüncesini liberal bir bireycilikle bağdaştırarak bireyin politik yapılar karşısında kendini gerçekleştirmesinin değerini savunan bir düşünür olarak değerlendirilir büyük ölçüde. Ama bu çalışmada da ortaya koymaya çalışılacağı gibi, Nietzsche'nin düşüncesi liberalizmin politik felsefesiyle kolay kolay kaynaştırılamaz. Bu yüzden, Nietzsche'nin liberalizmden ayrıldığı noktaları en baştan saptamak istiyorum.

Bir öğretisi ve bir düşünce kümesi olarak "liberalizm", yüzyıllar süren bir gelişmenin ürünüdür. Dolayısıyla, anlamının tek bir tanımında içerilmesi mümkün değil. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*'ta (Uluslararası Toplum Bilimleri Ansiklopedisi) [der. David L. Sills, Macmillan, 1968, IX, s. 276-282], felsefi liberalizmin temel ilkelerinden bazıları şöyle sıralanır:

- 1) Liberalizm, bireysel kişiliğin özgürce dışavurulmasına çok değer verir.
- 2) İnsanların kişiliklerini özgürce dışavurmayı hem kendileri hem de toplum için değerli kılma yetenekleri olduğuna inanır.
- 3) Kişiliğin özgürce dışavurulmasını ve bu anlayışın hoşgörüsünü koruyan ve destekleyen kurum ve yönetim biçimlerini onaylar.

Liberalizmin iki ana teması vardır: Keyfi otoriteden hoşlanmama ve bireysel kişiliğin özgürce dışavurulması. “Liberal” sözcüğü, modern politik yan anlamlarını ilk kez, 1791 Fransız anayasasının bir versiyonunu destekleyen “Liberales” isimli bir İspanyol partısından almıştır. Ama liberalizm, bütünlüklü bir politik idealler sistemi olarak, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İngiltere’de doğmuştur. Başlıca idealleri, dini özgürlükler ve hoşgörüyü, anayasacılığı (hukuk devleti, güçler ayrılığı) ve politik hakları içeriyordu. Almanya’da, birbiriyle çatışan iki ana liberal düşünce okulu gelişmişti. Locke’tan türeyen ve eğitimci ve hümanist Karl Wilhelm von Humboldt’un (1767-1835) yapıtlarından gelişen birinci düşünce okulu, anayasal bir hükümet ve minimal bir devlet arayışındaydı ve toplumun hedefini karşılıklı güvenliğin sağlanması olarak görüyordu. İkinci gelenekse devletçiydi ve ulusal bir birlik olarak Almanya’nın özgürlüğünü istiyordu. Alman milliyetçi liberaller, bireysel haklardan çok kolektif haklar kapsamında düşünüyorlardı.

Nietzsche’nin liberalizm eleştirisi ise, görece kısa bir dönemin ürünüydü ve liberalizme dair üç temel yön içermekteydi:

- (a) Avrupa liberalizminin soylu ideallerinin –öncelikle de yaratıcı kişilik ideallerinin– milliyetçilik yüzünden çürümekte olduğu;
- (b) Tarihsel açıdan bakıldığında felsefi liberalizmin gelişiminin, ekonomik liberalizmin (yani *laissez-faire* kapitalizmi) ayrılmaz parçası olarak görülmesi gerektiği. Nietzsche’ye göre, politik yapının bir para-ekonomisinin tahakkümü altına girmesinin sonucu, güçlü bir komünal, etik yaşamın temelinin aşınması ve kültürün beğeni yoksunluğuyla yerle bir edilmesidir. Hakiki bireyselliğin dışavurumu ve gerçekleştirilmesi, modern dünyada neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Nietzsche için liberalizm,

“hakiki birey”i değil, (burjuva toplumunun) “özel kişisi”ni özgülleştirir. Ve bir kültür anlayışından yoksundur.

- (c) Liberalizm, bireyin benliğine ve gerçekleştirilmesine dair soyut ve tarihdışı bir anlayışa dayanır. Gerekli olan şeyse, farklı insan tiplerinin ve farklı ahlâkların varoluşunu tanıtlamak amacıyla insan eylemliliğinin tarihsel ve psikolojik evriminin incelenmesidir (Nietzsche, *Genealogy of Morals*'ta [Ahlâkın Soykütüğü] bunu dener).

Modernliği karakterize eden (ve “özel kişi” olarak kavranan) “bireyin özgürlüğü”, muğlak bir başarıdır, öyle ki, modern bireyler artık hiyerarşik toplumsal bağlar veya dinsel bağlarla kısıtlanmazken, kendilerini ve kendi yasalarını yaratmaları için tek tek her bireye sorumluluk yüklenmiştir (*BGE* 262). Toplumsal ilişkilerin temelleri artık herhangi bir mutlak ahlâksal veya dinsel değerler zemininde değil, bu “egemen bireylerin” bütünlüğü kapsamında atılmak zorundadır. Ama Nietzsche'ye göre, modern politik yapı bir kültür anlayışından yoksundur, bu yüzden kifayetsiz ve doğru dürüst bir politika anlayışına da sahip değildir. Modern devlet, bir “güç-iktidar politikasına” girişir ve kendini milliyetçi ve militarist ilgi ve tutkuların hâkimiyeti altında bulur. Politikanın basitçe belirli bir hedefe ulaşma aracı, yani gerçek ve üstün insanların yaratılması ve “insan”ın sürekli olarak kendini alt etmesi için bir araç olduğunu kavramada başarısız olur.

Bu nedenle, Nietzsche'nin önerdiği bireyciliği kavramanın en iyi yolu, bu bireyciliği liberal değil, aristokratik bir bireycilik olarak görmekten geçer. Kendisinin de vurguladığı gibi, felsefesi “bireyci ahlâkı değil, bir merteye düzenlemesini hedeflemiştir” (*WP* 287). Düşünme biçimi, birçok önemli açıdan liberalizmden ayrılır. Nietzsche, liberalizmin tersine, birey(sel) kişinin dokunulmaz ve insan yaşamının da çok kutsal olduğu görüşünü savunmaz. “İnsan”a ilişkin düşünme biçimi (hümanizmin, insanın evrenin merkezine oturtulması ve insanın değerinin –öneminin– de insani/ahlâki bir perspektiften yorumlanması anlamına geldiği noktada) anti-hümanisttir. Duygusal bir politikaya yol açtığına inandığı modern liberalizm ve feminizme *muhalif olan* Nietzsche, *savaşçının* değerlerini ve erdemlerini savunur. Yine liberalizmin tersine, soylu

etik kurallar düzenini (code), eşit duyarlılığa sahip ahlâki varlıklar olarak kabul edilen kişilerin tümüne eşit bir saygı duyma görüşüne bağlanım üzerinde temellendirmez (liberalizmin bu tanımlarını Barbara Goodwin'in *Using Political Ideas* [Politik Fikirlerin Kullanımı] adlı kitabından aldım, Chichester, John Wiley, 1992, üçüncü basım, s. 37). Nietzsche'nin politik görüşü, liberal toplumların temel duygularına ve en derin inançlarına meydan okur. Bireyler, Nietzsche'ye göre, kendilerini ancak kültüre hizmet etmeye adayarak (Nietzsche için bu, üstün veya hakiki insan varlıklarının yaratılması anlamına gelir) ve bir anlamda "yaşamın" yükseltici güçlerini temsil ederek "değer" kazanabilirler. Görüşünün belki de en açık ifadesini, *Twilight of the Idols*'ın (Putların Alacakaranlığı) "Bencilliğin Doğal Değeri" başlıklı bölümünde buluruz. Burada Nietzsche, insanların inandığı ve felsefecilerin koytuğu "bireyi", "tek başına kişiyi" (*Einzelne*) bir hata olarak kabul ettiğini çok açık bir dille belirtir. Birey kendi başına hiçbir şeydir, bir atom bile değildir, ne bir zincirin halkası, ne de sadece geçmişten miras kalan bir şeydir. Daha doğrusu, der Nietzsche, "birey 'insanın' bağlı olduğu ve kendisini de dahil ettiği 'tam, tek bir çizgi' " olarak görülmelidir.

Birinci Kısım



Nietzsche sorunu



I

Bir üslup sorunu. Nietzsche'yi okumaya giriş



İyi üslup için ilk kural, aslında tek başına yeterli koşul, *söyleyecek bir şeye sahip olmaktır.*

Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena* (1851)

Nietzsche'yi anlamak için *ne* söylediğine (yani, söylediğinin içeriğine) kulak verilmesi kadar, yazma ve kendini ifade etme *şekline* (yani, üslubuna) dikkat edilmesi de önemli. Bu gerçek, muazzam yorum zorlukları ortaya çıkarıyor, özellikle de Nietzsche'nin hakikat anlayışı hesaba katıldığında. Burada, hakikat nosyonunun Nietzsche'nin üslup fakıntısıyla bağlantısını göstererek, yapıtlarında oynadığı karmaşık role değinebilirim ancak.¹

1. Yakın tarihlere bir yorumcu, hakikat nosyonunun Nietzsche'nin ilgilerinden ayrı düşünülmemeyeceği gibi, Nietzsche'nin de nesnel bir gerçekliğe ilişkin doğru bilginin hem mümkün hem de arzu edilir bir şey olduğunu savunduğunu öne sürmüştür. Bkz. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Hakikat ve Felsefe Konusunda Nietzsche) [Cambridge: Cambridge University Press, 1990].

Nietzsche, Kant'ın dünyaya ilişkin deneyimimizi anlaşılır ve hesaplanabilir kılma amacıyla dünyaya kategoriler dayattığımız görüşünün yanında yer alarak, hakikate dair bir tekabüliyet teorisini –yani, sahip olduğumuz kavram ve yargıların, “gerçekliğe” katıksız bir şekilde ulaşmamızı sağladığı görüşünü– reddediyordu. Nietzsche, “pozitivizm” olarak bilinen ve dünyaya ilişkin olgulara duyusal deneyim ve ampirik gözlem aracılığıyla ulaşabileceğimizi savunan düşünce okulunun iddialarının reddedilmesine katılıyordu. Ama “neden” ve “sonuç”, “özne” ve “nesne” gibi kategoriler ve “hukuk devleti”, “özgürlük” ve “güdü” gibi nosyonların, “adlandırma ve iletişim kurmaya yönelik –açıklamaya yönelik *değil*– uzlaşım sal kurmacalar” olarak görülmeleri gerektiğini savunuyordu (BGE 21). Ve insan bilgisinin gelişimi de, insan türünün dışsal dünya üzerindeki denetim ve hâkimiyetini artırmasını sağlayan bir güç isteminin sonucu olarak görülmeliydi:

Bilgi bir güç aracı işlevi görmektedir ... “Bilgi”nin anlamı: Burada kavram, “iyi” ya da “güzel” için söz konusu olduğu gibi, katı ve dar insanmerkezci ve biyolojik bir anlamda kabul görmektedir. Belirli bir türün hayatta kalmayı sürdürebilmesi ve gücünü artırabilmesi için, bu türün gerçeklik anlayışının, tür üzerinde bir davranış dizgesi temellendirilmesini mümkün kılacak biçimde tür için hesaplanabilir ve sabit olanı içermesi gerekir ... Başka türlü söyleyecek olursak: Bilgi arzusunun ölçüsü, güç isteminin bir türde büyüme ölçüsüne bağlıdır: Bir tür, gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurabilmek için gerçekliğin belirli bir miktarını ele geçirir. (WP 480)

Nietzsche'nin bizi düşünmeye davet ettiği sorun, mantık aksiyomlarının gerçeklik için ne denli yeterli olduğu ya da bizim (“gerçeklik” kavramının kendisi de dahil olmak üzere) yalnızca gerçekliği *yaratmamızı* sağlayan araçlar olup olmadıklarıdır (WP 516). Hakikatin “bulunacak” ya da “keşfedilecek” bir şey olmadığını savunur Nietzsche; ona göre, hakikat “yaratılması gereken ve bir süreci adlandıran” bir şeydir; hakikatle tanışmanın, –tek başına ele alındığında değişmez ve belirlenmiş bir şeyin bilincine varmak değil– “etkin bir belirleme” olduğunu söyler. “Hakikat, ‘güç istemi’nin dile getirilmesidir” (WP 552). Kant'ın “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusuna ilişkin

epistemolojik sorgulamasına cevaben psikolojik bir soru ortaya atar Nietzsche: “Bu tür yargılara inanmak bizim için neden zorunlu olsun?” (BGE 9). Nietzsche’nin bu soruya verdiği yanıtta, gerçekten “doğru” oldukları için değil, dünyadaki güçlülük duygumuzu artırdıkları için bu tür yargılara insani bir ihtiyaç duyduğumuzdur. Dünyaya dair bir yargının yanlış olabileceğini, ama yine de, sonuçta “yaşamı-ilerletmeye” ve “törü-korumaya” yönelik olabileceğini öne sürer (BGE 4). Bizi asıl ilgilendirmesi gereken, dünyaya dair yorumlarımızın “doğru” veya “yanlış” olup olmaması değildir Nietzsche için (bu asla kesin olarak bilemeyeceğimiz bir şeydir) aslolan, yorumlarımızın, güç istemini denetim ve güçten yana mı, yoksa kaos ve güçsüzlükten yana mı geliştirdiğidir. Nietzsche aynı perspektifi ahlâki değerler ve ahlâki yargılara da uygular. Bunlara dair analizimizin, sözü edilen bu değer ve yargıların farzettığı “hakikat-iddiaları” üzerinde değil, zengin, güçlü, bereketli ya da zayıf, tükenmiş ve yozlaştırıcı yaşam biçimlerini yansıtıp yansıtmadığı sorusu üzerinde yoğunlaşması gerektiğini söyler. Yargıların bu şekilde düşünülmesi, radikal bir “perspektivizm” kapsamında ve “iyinin ve kötünün ötesinde” bir bakış açısından hareketle düşünmek anlamına gelir, çünkü bu tür bir düşünme tarzı, insanın bilgi biçimlerinin koşulluluğunu kabul eder ve ahlâki ya da başka türde mutlaklarla ilgilenmez.

Nietzsche, koşulsuz ve mutlak “hakikat istemi”ne (insanın yarattığı kavram ve kategorilerin kendi başlarına, gerçekliğe karmaşık olmayan bir şekilde ulaşılmasını sağladığı görüşüne) ilişkin eleştirisini “özne” nosyonuna da yöneltir. Örneğin, Descartes, bir özdüşünüm yapısı olarak kavranan bir insan öznesi nosyonuyla (“düşünüyorum, öyleyse varım”, *ego cogito, ergo sum*) birlikte kesin hakikatler ve bilginin temellerini atmaya çalışmıştı. Oysa, Nietzsche, söz konusu bu “özne”nin varoluşunun mitolojik olduğunu savunur, çünkü “Ben”in (“I”) varoluşunun basitçe doğru olduğu varsayılmaktadır. Bizi “insan” ve “dünya” arasındaki ilişkiyi daima bir “özne” ve bir “nesne” kapsamında düşünmeye yönelten dilbilgisel kategorilere olan inancımız yüzünden, insan egosunu bir töz kapsamında ya da dünyadaki tüm eylemlerimizin nedeni olarak, tüm amellerimizin amili olarak (the doer of all our deeds) görürüz. Nietzsche’nin deyişiyle, dilbilgisine inanmayı sürdür-

düğümüz sürece Tanrı'dan kurtulamayız (*TI* "Felsefede Akıl" 5). Şeylere, töze ve varlığa olan inancımız, dilbilgisel önyargıların ürünüdür. Sözgelimi, isimlere ve fiillere olan bağlılığımız, karmaşık bir gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurmamızı ve üstesinden gelmemizi, eylemlerinden bağımsız bir "ego"dan söz etmemizi ve kendilikleri sabit ve istikrarlı olarak kavramamızı olanaklı kılar. Dilin şeyleştirilmesi aracılığıyla "gerçeklik" in süreçlerden oluştuğunu ve daimi hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unutturuz.

"İstem" adını verdiğimiz şeyse, dilde gizli aynı mitolojinin parçasıdır. "Aklın" *naïveté*'si üstüne şöyle yazar Nietzsche:

İsteme genelde neden olarak inanan; "ego"ya inanan, varlık olarak egoya, töz olarak egoya inanan ve ego-töz olan inancını her şeye *yanıt* bu "akıl" –ancak bu yolla "şey" kavramını *yaratır* ... Varlık, neden olarak düşünülüşü, *zorla dayatıldığı*, her yerdedir; "varlık" kavramı yalnızca türevsel olarak, "ego" anlayışından hareketle ortaya çıkar ... İstem *sonuç (etki) üreten* bir şey olduğunu, –yani, istemin bir *yeti* olduğunu– bildiren büyük yazgısal hata en başta durur ... Bugünse onun yalnızca bir sözcük olduğunu biliyoruz. (a.g.y.)

Nietzsche "güç istemini", "gerçeklik" olarak, içeriden izlenebilseydi dünyanın olacağı şey olarak koyutlarsa bile (*BGE* 36) bu, onu, insani bir "istem" in metafizik varoluşuna inanmaya mecbur bırakmaz. Aslında Nietzsche, özgür istem, özne ve "ruh" nosyonlarının, tarihin çeşitli aşamalarında yaşamlarına düşsel bir özgürlüğün yanı sıra bir tözsellik duygusu da kazandırma amacıyla güçsüz ve ezilmiş insan grupları tarafından icat edilen kurmacalar oldukları yönündeki radikal görüşü savunur. Özgürce isteyen bir öznenin icat edilmesiyle birlikte zayıflar, güçlü olanları eylemlerinden ötürü sorumlu tutabilir ve güçlerinden dolayı suçluluk duymalarına yol açabilirler (güçlü olduğun için kötüsün) ve aynı zamanda, kendilerinin güçten yoksun olmalarını da manevi özgürlüğün bir koşulu olarak yüceltebilirler. Amaçlı olarak eylemde bulunan özgür insan öznesinin icat edilmesi sürecinin sonuçlarından biri de, suçlama, suçluluk ve sorumluluk nosyonlarının dünyadaki eylem anlayışımıza hâkim olduğu ahlâki bir evrenin ya-

ratılmasıdır. Oysa, Nietzsche açısından en sahici eylem, özgürce-akan, sağlam bir sağlık ve güçten bilinçsizce kaynaklanan eylemdir. İnsan denen hayvanda “bilincin” ortaya çıkışı, ille de bir ilerleme belirtisi olarak değil bir batış (bir güçsüzleşme) belirtisi olarak görülmelidir (bkz. *GS* 354). Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda, üretken insanda içgüdünün “yaratıcı-onaylayıcı bir güç” olduğunu, bilincin ise eleştirel ve caydırıcı şekilde işlediğini öne sürer; ama, Nietzsche’ye göre, dekadant insan tipinde bizzat içgüdü eleştiren konumundadır (*BT* 13). “Bir kimsenin içgüdüleriyle savaşmak zorunda kalması”, diye yazar Nietzsche, “dekadans”ı anlatan formüldür bu: Yaşam yükseldiği sürece mutluluk ve içgüdü birdir” (*TI* “Sokrates Problemi” II).

Nietzsche’nin hakikat ve bilgiye ilişkin kökten yıkıcı görüşleriyle ilgili iki ana sorun vardır. Öncelikle, kategorilerimizden bağımsız bir gerçekliğe ulaşamıyorsak ve neyin “doğru”, neyin “yanlış” olduğunu (“semptomatik” olana karşıt biçimde) gerçek anlamda asla bilemiyorsak, Nietzsche nasıl olur da gerçekliğin “güç istemi” olduğunu iddia eder? İkincisi, Nietzsche görelilik sorunundan nasıl kaçınabilir? Nietzsche’nin perspektivizm öğretisinin önüne çıkan sorunlardan biri, öğretisinin destekliyor görüldüğü yorumsal çoğulculuğun –yani, dünyaya dair tek bir hakikat bulunmadığını, yalnızca, yükselen ve alçalan yaşam biçimlerinin ihtiyacına hizmet eden farklı yorumlar bulunduğunu savunan görüşün– kolaylıkla, tüm hakikat iddialarının eşit geçerliliğe sahip onaylayıcı bir güç isteminin dışavurumlarından başka bir şey olarak görülmediği teorik bir anarşizme dönüşecek biçimde yozlaşabileceğidir. Bu sorunlara ilişkin bir analiz, daha farklı yönlere yönelmeme yol açacağından, ne yazık ki burada, yalnızca okuyucunun dikkatini çekmekle yetiniyorum. Nietzsche’nin yapıtlarında ikinci soruna ilişkin yeterli bir açıklama bulamıyorum, ama kendi dünya görüşünün perspektifsel karakterini açıkça güç istemi olarak ilan ederek birinci sorunu kesinlikle çözüyor. Birisi çıkıp, keza bunun da “sadece bir yorum” olduğunu belirterek Nietzsche’nin konumuna itiraz etseydi, Nietzsche buna “daha iyi ya!” diye yanıt verirdi, bence (*BGE* 22). Nietzsche’nin üslup takıntısı, perspektifsel hakikat ve bilgi teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Nietzsche, *The Gay Science*’ın (Şen Bilim) [1887] ikinci bas-

kısına yazdığı önsözde felsefeden bir “kabuk değiştirme sanatı” olarak söz eder. Yazdığı bu önsözde “iyileşmekte olan bir hasta” olarak konuşur. Yaşamın ereğinin, hastalığın sağlığa dönüştürülmesi olduğunu ileri sürer. Önünde sonunda hastalığı alt etmemizi mümkün kılacak tek yol, acı ve ıstırapın zorunluluğunun, yaşamın temel bileşenleri olarak onaylanmasından geçer. Nietzsche için felsefe, ruh ve beden bütünlüğüne dayandığından, “bir anaya benzer”. Her bir felsefecinin yapıtının, gerçekte felsefecinin varoluşunun, kim olduğunun bilinçdışı, irade-dışı bir yaşam öyküsünü yansıttığını savunur (*D* Önsöz). Nietzsche’ye göre gerçek felsefeci, düşüncelerinin, tıpkı doğurma deneyimi gibi, “kanla, yürekle, coşkuyla, hazla, tutkuyla, şiddetli acı ve ıstırapla, vicdanla, yazgıyla ve yıkımla” donatılmış olması gereken deneyim sancısından kaynaklandığını fark eden kişidir. “Yaşam”, bizi yaralayan ve incitenler de dahil olmak üzere, bizi biz yapan her şeyi “yakıp kül”e dönüştürmektir. İnsan topluluğuna ilişkin en derin içgörülerini kazanmamızı ise ancak ve ancak büyük acı deneyimi sağlayabilir. Nietzsche bu deneyimin bizi ille de “daha iyi” insanlara dönüştürmesi gerekmediğine, ama “çok daha derin” kıldığına dikkat çeker. İçine düştüğümüz “uçurumlardan” ve “hastalıklarımızdan” kurtulup, “yeniden doğmuş” bir şekilde yaşama “döneceğiz” (*GS* Önsöz).

Nietzsche çalışmasını, bir şüphelenme, yüreklilik ve cüretkârlık “eğitimi” olarak tanımlıyordu. Yaşam üzerine kendi düşünme biçiminin yalnızca bir teselli kaynağı değil, aynı zamanda bir kandırmaca da olabileceğini söylüyordu; ama bunun, “ahlâktan yoksun, ahlâkın dışında, ‘iyinin ve kötünün ötesinde’ ” konuşmak olduğunu iddia ediyordu (*HAH* Önsöz). Ne var ki, daha sonra yapıtlarının (iyiye, kötüye, neyin adil ve neyin adil olmadığına vb.), insanları tüm eski değerlerini altüst etmeleri ve yeniden değerlendirmeleri yönünde heveslendirmek üzere tasarlandığını itiraf eder. Nietzsche kendi yaşam deneyiminin –“bir hastalık ve iyileşme tarihi”nin– sadece kendi kişisel deneyimi mi olduğunu, yoksa daha evrensel bir öneme mi sahip olduğunu sorgular (a.g.y., 6. bölüm). Nietzsche’nin kendisi de bu soruya yanıt bulamaz. Akıl

* “Transfiguration” karşılığı kullandım; büyük harfle başladığında “tecelli” anlamına geliyor ve “üç havarisi önünde İsa’nın görkemli biçimde görünüm değiştirmesini” anlatıyor. (ç.n.)

sağlığını yitirmeden önceki son yıllarına doğru “öldükten sonra doğmanın” yazgısı olduğunu fark etmeye başlar. “İyinin ve kötünün ötesindeki” felsefesi, gelecekte, ama yalnızca umduğu ve temsilcisi olduğuna inandığı bir gelecekte yaşayan bilinmeyen bir izleyiciye seslenir. Çalışmasındaki *Übermensch*’in içerdiği anlamlardan biri de budur: “İnsan”ın ardından gelecek olanlar, aynı zamanda Nietzsche’den *sonra* (“üstünde”, “yanında” ve “ötesinde” anlamlarında da) gelecek olanlardır.

Nietzsche, bir “Doppelgänger”^{**} olarak konuştuğunu söyler (*EH* “Neden Bu Kadar Akıllıyım”, 1. bölüm). Batılı insanlığın, iki bin yılı aşkın bir süredir, bu dünyaya ait, duyumlu insan varoluşunun yerilmesine dayanan “Hıristiyan-ahlâki kültür” adını verdiği şeyin büyüünde yaşamakta olduğu inancını taşır Nietzsche. Bu kültürün ürünü ise, insan denen “hasta hayvan”dır. Nietzsche aynı zamanda kendisinin de tarihe tabi olduğunu ve dolayısıyla, kendi kalıtsal özellikleri yüzünden bozulmuş “hasta bir hayvan” olduğunu kabul eder. Bir düşünür olarak kişisel yazgısını hem bir son hem yeni bir başlangıç olarak yorumlar: Bir dekadant ve yeni doğmuş biri. Otobiyografisi *Ecce Homo*’da, yazgısının ölümden sonra doğmak olduğunun farkına vararak, kendi kendisine tanıklık eder ve bize “kim olduğunu” söyler. Temelde “Dionysos felsefesinin (Nietzsche’nin Hıristiyanlık dinine karşı öne sürdüğü öğretisi) müridi”dir (*EH* “Önsöz”, 2. bölümce). Şu soruyu sorar Nietzsche:

Anladınız mı beni? Beni ben yapan, beni insanlığın geri kalanından ayıran, Hıristiyan ahlâkının *maskesini düşürmüş* olmamdır ... Hıristiyan ahlâki –yalan isteminin en kötü niyetli biçimi, insanlığın gerçek Kirke’si:^{**} İnsanlığı harabeye çeviren Hıristiyan ahlâki ... Yaşamın temel içgüdülerini küçümseme öğretildi: Öyle ki, bedeni yok etmek için bir “ruh”, bir “tin” *yaratıldı sahte bir şekilde*; yaşamın önkoşulunda, cinsellikte, pis bir şey barındığı öğretiliyor boyuna; öyle ki, katı bençilikte, muvaffakiyet için son derece gerekli olan şeyde kötülük ilkesi aranıyor (*EH* “Neden Bir Yazgıyım Ben” 7).

* Hayatta olan bir kimsenin eşruhunu taşıdığı tasavvur edilen ve yalnız o kimseye görünen hayalet. (ç.n.)

** Homeros’un *Odysssea*’sında sihirli bir içki ile erkekleri domuz şekline sokan büyücü kadın. (ç.n.)

Böylece bir sonuca ulaşır Nietzsche:

Hıristiyan ahlâkının *maskesinin düşürülmesi*, eşi benzeri olmayan bir olay (*ein Ereigniss*), gerçek bir dönüm noktasıdır. Bunu halka açıklayan kişi, *karşı konulamaz bir güç*, bir yazgıdır –insanlık tarihini ikiye böler. Kendinden *önce* yaşayanlar ve kendinden *sonra* yaşayanlar (a.g.y. 8).

Nietzsche'nin kim olduğu sorusunu yanıtlayabilseydik, onun önünde mi, yoksa arkasında mı olduğumuza, onun karşısında mı, yoksa yanında mı yer aldığımıza karar verebilirdik. Nietzsche'nin felsefesinin daha önde gelen hedefi ise, okuyucularını özerk olmaya teşvik etmektir. *Ecce Homo*'ya yazdığı önsözü *Thus Spoke Zarathustra*'nın (Böyle Buyurdu Zerdüşt) önemli bir pasajıyla bitirmesinin taşıdığı önem yadsınamaz. Zerdüşt, geçirdiği on yıllık yalnızlıktan sonra Tanrı'nın ölümünün anlamını öğretmek için insanlığa iner. Ama aradığı ne ardıllar ne de müridlerdir, o yalnızca yandaşların ve dost-yaratıcıların peşindedir:

Daha kendinizi aramamıştınız, derken beni buldunuz. Bütün inananlar böyledir; bütün inançların önemi bu yüzden bu kadar azdır.

Artık beni yitirmenizi ve kendinizi bulmanızı istiyorum; ve ancak hepimiz beni *yadsıdığımız zaman* döneceğim size.

Nietzsche modern insanlar tarafından anlaşılamayacağı inancındaydı, bu yüzden öncelikle bir gelecek için. “post-modern” (*insan-sonrası*'nda olduğu gibi) okur/izleyici için yazmıştı. Örneğin, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin önsözünde, kendisinin etkin bir şekilde okunabilmesi için gerekenin, okuyucunun “yorumlama sanatında ustalaşmış” olmasıdır, der. Bu sanatı öğrenmek için gerekli olansa, modern insanların sahip olmadığı bir şey, “geviş getirme”dir. Nietzsche başka yerlerde, en kötü okuyucuların şurdan burdan parçalar alarak “yağmacı askerler” gibi okuyanlar olduğunu yazmıştır. Nietzsche'yi dikkatli ve eleştirel bir gözle okumanın yolu, düşünme biçiminin izini sürmek ve bir felsefeci olarak kendi önüne koyduğu görevleri anlamaktan geçer.

Nietzsche'yi okumak çok büyük tehlikeler içerir. Kişi kendi sağlığına ciddi zararlar verebilir. Onu yanlış yorumlamak da ol-

dukça kolaydır, bağlam dışında okumak da. Nietzsche, “kendinde olgular yoktur”, ama “ancak sözümona olguların yorumları vardır” şeklindeki kendi dünya görüşünü bilhassa vurgular (*BGE* 108). Yazdığım bu girişle ulaşmayı umduğum şey, okuyucuların kendilerinde “yorumlama sanatını” geliştirme arzusu uyandırmak (bunu, yalnızca Nietzsche’nin yaşamının anlamını ortaya çıkarmak için değil, aynı zamanda okuyucuların kendi yaşamlarının anlamını ortaya çıkarmaları için arzuluyorum) ve hem öğretici hem kışkırtıcı bir Nietzsche yorumuna, onun meydan okumasının ağırlığını kavrayabilecek bir yoruma ulaşmaktır. Erich Heller, Nietzsche’nin örneğinin taklit edilemeyecek denli benzersiz ve ürkütücü olduğunu yazmıştı: Ama aynı zamanda, göz ardı edilemeyecek kadar da önemlidir Nietzsche’nin sergilediği örnek.²

2. Bkz. Erich Heller, *The Importance of Nietzsche: Ten Essays* (Nietzsche’nin Önemi: On Deneme) [Chicago: University of Chicago Press, 1988], s. 17.

II Nietzsche'nin mirası



Bir “-eccaksin”in* hâlâ bize seslendiğine, keza üzerimizde kurulmuş katı bir yasaya hâlâ itaat ettiğimize kuşku yok –ve bu, kendisini bize hâlâ duyurabilen son ahlâk yasası... Biz *vicdan sahibi kişiler*, yararsız ve çürümüş olana, “inanmaya değmeyen” şeylerin tümüne, gelin buna Tanrı, erdem, hakikat, adalet, yardımseverlik ya da merhamet diyelim, dönmek istemeyen kişiler; biz kendimizin, antik ideallere uzanan yalanlardan oluşan köprüler inşa etmesine izin vermeyeceğiz; biz, her tür inanca ve bugün mevcut olan Hıristiyanlığa düşmanız; nefretle bakıyoruz tüm romantizm ve anavatana-tapınma biçimlerine.

Nietzsche, 1886 Preface to *Daybreak*
(*Tan Kızılığ*'nın Önsözünden)

A. NIETZSCHE VE ALMAN POLİTİKASININ YAZGISI

Alman tarihçi Golo Mann'ın da belirttiği üzere, Bismarck'ın Almanyası, Amerikan birleşik devletler topluluğunun kuruluşunda olduğu gibi politika felsefesinin yüce ilkeleri temelinde değil, vahşi bir pragmatizm temelinde kurulmuştu.¹ Alman *Reich*'inin kuruluşu, insan ve toplumun doğasına ilişkin derin felsefi müzakereler sonucu değil, savaşlar, başka toprakların yönetimlerinin ele

* “Tou shalt”; eski kullanım veya Kutsal Kitap ile ilgili olarak, “yalnızca tek bir kişi ile konuşurken kullanılan buyurma şekli”. (ç.n.)

1. Golo Mann, *The History of Germany Since 1789* (1789'dan Bu Yana Almanya'nın Tarihi) [Middlesex: Penguin, 1985], s. 328-329.

geçirilmesi, ittifaklar ve şantaj aracılığıyla kurulan ısmarlama bir parlamento tarafından takdim edilmişti. Bismarck, “demir gibi ve kan bağına dayanan” bir yönetim şekliyle “söylevler ve önergeler” politikasına karşı çıktığını ilan ederek iktidara geldi.

Nietzsche kitaplarını Bismarck’ın Almanya’sında yazdı ve Dionysosca felsefeyi desteklemeye yöneldi. Bismarck iktidara geldiğinde on yedi yaşında olan Nietzsche, Demir Hükümdar’ın görevden düşürülmesinden bir yıl önce deliliğin pençesine yakalandı. Schulpforta’da klasik liberal bir eğitim almıştı. Okulun müdürü, (manevi gelişme için kişiselleşmiş bir çaba harcanması anlamına gelen) *Bildung* ideali ile Johann Gottfried Herder’in (1744-1803) formüleştirdiği kültürel milliyetçiliği birleştirdiğine inandığı liberalizmin diriltilmesinin ateşli bir savunucusuydu.² Nietzsche’nin hocaları, Weimar klasisizmi ve örnek alınan yüzyıl-ortası Prusya milliyetçiliği gelenekleriyle özdeşleşmeleri anlamında klasik liberallerdi. Nietzsche’nin düşünce yapısı, aynı zamanda, çocuklukta aldığı dini eğitime karşı başkaldırmasıyla da biçimlenmiştir. Daha önceki bir kuşak, Piyetizmden* kopuşunu, giriştiği kahramanca bir manevi mücadele kapsamında tanımlayabilmişti. Ama Piyetizmin 1850’ler ve 1860’larda evrensel inzivaya çekilmesiyle birlikte bu, artık olabirliğini yitirmişti. Piyetist geleneğin etkisi altında yetişen diğer yüzyıl-ortası asileri gibi (örneğin Strindberg ve Van Gogh) Nietzsche de dinle olan mücadelesini bir yerlere yerleştirmede zorlanmıştı. 1848’de ruhani otoritenin çöküşüne tanık olan asiler, Protestanlar arasında Hıristiyanlaşmanın hızla çözülme döneminde reşit olmuşlardı. Dinsel

2. Burada yaptığım açıklama ağırlıklı olarak Peter Bergmann’ın aydınlatıcı çalışması *Nietzsche. The “Last Anti-Political German”*’da (Nietzsche. “Son Anti-Politik Alman”) [Bloomington: Indiana University Press, 1987], özellikle de 19. ve 59. sayfalar arasında sunduğu malzemeye dayanıyor. J. G. Herder, Königsberg’de Kant’ın yanında çalışmıştı, ama düşünme biçimi, Kant’tan ve Alman aydınlanmasından etkilendiği kadar, aşırı dindar ve akılcılık karşıtı J. G. Hamann’dan da etkilenmişti. Goethe ile çeşitli defalar bir araya gelme fırsatını bulduğu iki yıllık yolculuk döneminin ardından Herder, Weimar’da Lutherci Kilise’nin başına getirildi. Herder’e göre hakikat aklın ürünü değil; dil, mit, din ve şiirde ifadesini bulan, bireyin bütün bir yaratıcı gücünün ürünüydü. Daha fazla ayrıntı için bkz. H. Holborn, *A History of Modern Germany 1648-1840* (Modern Almanya’nın Tarihi 1648-1840) [Londra, 1965], s. 325-328.

* Aşırı dindarlık, sofuluk. (ç.n.)

politikanın başarısızlığı, Nietzsche ve çağdaşlarının karşılaştığı can alıcı konunun sekülerleşme olduğunu kesinleştiriyordu. Nietzsche'nin kuşağını etkileyen tinsel kaygı üzerine kafa yoran bir biyografi yazarı önemli bir noktaya dikkat çekiyor: "Sekülerleşme, onları yerlerinden, yurtlarından ve köklerinden kopma tehlikesiyle baş başa bırakmıştı, ama yine de 'yeni insanların' ilkleri olarak din-sonrası bir kimlik alternatifi doğrultusunda baştan çıkarmıştı".³ Nietzsche'nin ilk gelişimi, politik ve dinsel cephelere yeniden yönelmeyle belirlenmişti.

Nietzsche, Bismarck'ın iktidara gelmesi ve 1860'ların dramatik olayları sırasında politik olarak rüştünü ispatlamıştı. Çağdaşları kendilerini, yeni bir politik ve kültürel çağın şafağındaki halis öncüler olarak görüyorlardı. 1860'ların başlarında Nietzsche'nin politik görüşleri kesinlikle kralcıydı. Aldığı klasik liberal eğitimle birleştiğinde kralcılığı, tarihin yetiştirdiği kahramanlara, ulusa, büyük liderlere ve klasiklere saygı beslemesini sağlıyordu. 1866'da Avusturya ile girilen savaş, kendi açısından politik görüşlerinin sınanmasını sağladı. Arkadaşlarının çoğu, savaş ve Prusya karşıtı gösterilere katıldı; Nietzsche'nin yaşanan bunalıma verdiği ilk tepki ise, savaş tehdidinin önüne geçecek yeniden toplanmış bir Alman parlamentosunun yönetimi devralmasına yönelik liberal çağrışı desteklemek olmuştu. Nietzsche bunu "bu anlamda birleşik bir Almanya yaratılması için Bismarck'ın [*sic*] cephesindeki bir cüretkârlık" olarak görüyordu.⁴ Ama savaş patlak verdikten sonra, Prusya askeri aygıtını destekledi. Bu sıralarda, Schopenhauer'ın kötümser felsefesinin yardımıyla, tanık olduğu büyük çalkantılardan bir anlam çıkarıyordu. Prusya üst üste girdiği savaşlardan hep zaferle çıkarken, Nietzsche, "Kişi böyle zamanlarda çok şey öğrenebilir. Böylesine sağlam ve değişmez görünen yeryüzü sarsılır. Maskeler düşer ve bencillik yüzünü gösterir. Ama her şeyden önemlisi, kişi düşüncelerin gücünün ne denli zayıf olduğunu fark eder," diyerek düşüncesini dile getiriyordu.⁵

Nietzsche, kendisini zafer kazanma davasına adamaya hevesliydi. İşgal altındaki Leipzig'de yaşayan bir Prusyalı olarak,

3. P. Bergmann, *Nietzsche. "The Last Anti-Political German"*, (Nietzsche. Son Anti-Politik Alman), s. 29.

4. Alıntı aynı yapıttan, s. 46.

5. A.g.y., s. 47.

Prusya'nın Saksonya'yı istila etmesini isteyen, Bismarck yanlısı küçük bir liberaller topluluğuna katıldı. Hareketin istila yanlısı düşünsel lideri, yeni merkezi bir Almanya'nın ortaya çıkmasını olanaklı kılarak Prusya ve Avusturya arasındaki ikiliği sonunda çözmeyi başarmış olan Bismarck'ın devrimini "yukarıdan bir devrim" olarak göklere çıkaran Heinrich von Treitschke idi. Nietzsche daha sonra, yeni *Reich*'in ünlü milliyetçi tarihçisi olmaya yazgılı Treitschke'ye sert eleştiriler yöneltecekti; ama yaşamının o döneminde, Treitschke'nin Prusya'nın Almanya'da oynadığı role ilişkin görüşünü paylaşıyordu. 1866 yazında Nietzsche ilk ve son politik kampanyasına doğrudan doğruya katıldı. Prusya davası adına, Kuzey Almanya Konfederasyonu kurucu *Reichstag*'ı* için yapılan yerel seçimde, (öyle ki bu, yeni Bismarck yanlısı devlette halk oylamasına dönüşen bir seçim olmuştu) Prusya davasına hizmet etmek amacıyla Saksonya Ulusal Liberalleri partisi ve partinin adayı olan Stephani adındaki bir partizanın hararetle bir destekçisi olmuştu. Ulusal Liberal Parti, Alman imparatorluğunun savunucusu olması anlamında "ulusal" ve programının serbest ekonomi, serbest ticaret ve anayasal bir devlet gibi liberalizmin klasik taleplerini içermesi anlamında da "liberal"di. Sol ve sağın yerel yurtseverleri, Prusya taraftarı "vatan hainlerine" karşı birleşirken kampanya. bütün büyük partiler cephesinde karşılıklı suçlamalarla ve nefretle yürütülüyordu. Treitschke'nin, her ne kadar gelecek için umudunu yitirmemiş olsa da zamanın liberalizmin hükümlerine için henüz uygun olmadığı şeklindeki açıklamasıyla birlikte seçim, liberal dava için hüsrarla sonuçlanmıştı. Gelecek birkaç yıl içinde Nietzsche'nin Bismarckçılığı kendisini parti politikasına yönelik mesafeli bir küçümseme kapsamında dışavuracaktı. 1870'lerde Alman eğitim sistemi ve kültürünün klasik ideallerine yeni bir derinlik kazandıracığına inandığı Schopenhauer'ın felsefesi ve Wagner'in müziğinin etkisiyle yeni politik havayı, trajik bir kültür ve kötümserliğin yeniden doğuşunu talep etme fırsatı olarak kullanmaya yönelmişti.

1880'lerin Nietzschesi, 1860'ların ve 1870'lerin genç Nietzschesinden çok farklı bir kişilik sergiler. Bu dönemde, modern

* Anayasayı değiştirme yetkisine sahip meclis. (ç.n.)

Alman politikasını keskin bir dille eleştirir; bir Alman tarihçinin ifade ettiği gibi “böylesine kurnaz ve zeki bir eleştirmene bir daha, hiçbir zaman ve hiçbir yerde rastlanmamıştır”.⁶ Nietzsche, artık Bismarck’ın Alman *Reich*’ını, güç politikasını ırkçı, devletçi ve milliyetçi yönetim biçimleriyle sürdürerek kendi beğeni yoksunluğuyla övünen bir devlet olarak görüyordu. Klasik liberal değerlerin milliyetçi davayla yozlaştırılmış olduğuna ve kültürün tehlikeli bir beğeni yoksunluğunun pençesine düştüğüne inanıyordu.

Nietzsche’nin yeni Alman *Reich*’ına yönelik tutumundaki köklü değişimin nedenleri, kendi düşünsel olgunluğuyla ve Almanya’da kültürel yenilenmeye yönelik başlangıçtaki umutlarının idealistçe olduğunu fark etmesiyle yakından ilişkilidir. Yeni Alman *Reich*’ına duyduğu giderek artan hoşnutsuzluk, aynı zamanda Richard Wagner’le olan ilişkisinin kopmasıyla da bağlantılıydı. Gençlik döneminde kariyerine insanların kendi yasalarına göre yaşama haklarını savunan bir devrimci olarak başlayan Wagner de son derece karmaşık bir kişiliğe sahipti. 1860’larda, öğütler verdiği ve onun için Alman politikası ve Alman olmanın ne anlama geldiğine dair makaleler yazdığı Bavyera kralının gözdesiydi ve onun *himayesi altındaydı*. Sonunda Bismarck’ın *Reich*’ıyla arası düzeldi ve 1872’de Bayreuth’da tiyatro binasını kurmakla görevlendirildi. Tiyatro binasının, bir Alman sanat mabedi ve ulusal cemaat merkezi olması tasarlanmıştı. 1870’lerin başlarından ortalarına dek Nietzsche, üstadın hem çok yakın dostu hem de en büyük hayranı olmuştu ve düşünsel yeteneklerini Wagner davasını desteklemeye adanmıştı. Nietzsche, trajik kültürün yeniden canlanmasına ilişkin ilk umutlarını Wagner’in tiyatrosuna bağlamıştı. Tiyatroda toplumsal farklılıkları yansıtan localar veya balkonlar bulunmuyordu, ayrıca etkinlikleri arasında sadece ticari olanlara yer verilmiyordu; şiir ve felsefe, müzik ve resim ve hatta dini ayinler de dahil olmak üzere tüm sanatları yeni bir birlik, bütünlük içinde bir araya getiriyordu. Tam da bu nedenlerle, Nietzsche başlangıçta Wagner’in sanatının, evrensel birlik ve ahengin Dionysosca bir deneyim olanağını modern insana sunduğuna inanıyordu. Ama Wagner’in romantizmi ve ben-tutkusu (egomania) olarak algıladığı şeyden rahatsızlık duy-

6. G. Mann, *The History of Germany Since 1789*, s. 396.

maya başlamış ve köklü Yahudi düşmanlığından tedirgin olmuştu. Nietzsche'nin Wagner'den kopuşu, aynı zamanda gençliğinin politik idealizmi ve kültürel romantizminden kopuşunu da yansıtır.

Nietzsche 1880'lerde Bismarckçı *Reich*'ı sözünü esirgmeden eleştiren biri olsa da, Alman duyarlılığına olan güvensizliğini daha 1870'lerin başlarında ifade etmiştir. Bu duyarlılığın, kabalık, donukluk ve aptallıkla karakterize edildiğini görmüş ve görmeyi de sürdürmüştür. İlk yazılarında, temel ilgi odağının, dar politik bir anlamda birleşme olmadığını, ama Alman tını ve yaşamının kültürel anlamdaki birliği olduğunu vurgulamaya özen göstermiştir. David Strauss üstüne kaleme aldığı ve Alman "tını" (*Geist*) ve Alman "*Reich*"ı arasında, muhalefet anlamında, bir karşıtlık kurduğu, ilk mevsimsiz düşüncesinin giriş bölümünde konumunu açıkça ortaya koyar. Fransız-Alman savaşını ve Almanya'nın modern ulus-devlet olarak kuruluşunu izleyen birkaç yıl boyunca yazdığı yazılarda, zaferin Alman halkı için ne anlama geldiği konusunun, Alman kamuoyu yüzünden doğru değerlendirilemediğini öne sürdü. Savaşın Nietzsche'nin saptadığı "düşündürücü sonucu", Fransa'yla girilen savaşta Alman kültürünün (*Kultur*) zafer kazandığı yönünde kamuoyunun düştüğü genel hataydı. "Bu yanılğı," der Nietzsche, "son derece zararlıdır" ama sırf bir yanılğı oluşundan değil –kendisinin de dikkat çektiği gibi, yanılğılar ve hatalar üretken olabilir– zaferi bir yenilgiye, bir düş kırıklığına dönüştürdüğü için, "*Alman Reich*'ının uğruna Alman tınınin kökünü kuruttuğu" için zararlıdır (*DS* I, s. 3). Almanya'da "kültürün ne olduğu konusunda hiçbir kesin anlayış mevcut değildir artık" (a.g.y., s. 5). Nietzsche'ye göre, Almanya'nın Fransa karşısında zafer kazanmasını mümkün kılan şeylerin, sözgelimi üstün komuta yeteneği, katı disiplin, rütbeler arasında birlik ve itaat gibi, kültürle karıştırılmaması gerekir.

Olgunluk dönemindeki yapıtlarında Nietzsche kendisini, yalnızca bütünüyle politikadan değil, Almanya'yı mahvetmiş olduğunu düşündüğü milliyetçilik ve devletçiliğin küçük politikalarından da uzaklaştırmak amacıyla kesin bir ifadeyle "son politika-karşıtı Alman" olarak tanımlar. *Putların Alacakaranlığı*'nda, "*Deutschland, Deutschland über alles*" (Almanya, Al-

manya her şeyin üstündedir) haykırışının Almancada ciddi düşünmenin, felsefenin sona erişinin habercisi olduğu yönündeki korkusunu dile getirir (TI “Almanlarda Eksik Olan Şey” 1). Bunun yanı sıra, girdiği derin bunalımdan birkaç ay önce 1888’de kaleme aldığı ama Yahudi düşmanı kız kardeşinin 1908’e kadar yayımlanmasına engel olduğu otobiyografisi *Ecce Homo*’da Nietzsche, sert bir dille Treitschke’ye saldırır. “Alman,” der, “bir sav olmuştur, *Deutschland, Deutschland über alles* ise bir ilke, Germanler tarihte ‘ahlâki dünya-düzenini’ temsil ederler ... *reich-deutsch** bir tarihyazımı var artık; ve korkarım, yahudi düşmanı bir tarihyazımı var bir de –saray eksenli bir tarihyazımı ve Sayın von Treitschke’nin yüzü bile kızarmıyor bu yüzden” (EH “Wagner Olayı” 2). “Milliyetçilik” Nietzsche’ye göre, “kültür-karşıtı hastalığın” *en tipik* yansımasıdır.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de, felsefeci-yasa koyuculardan oluşan bir seçkinler sınıfının, Avrupa’yı milliyetçiliğin küçük politikasının ötesine taşımamasını ve “iyi Avrupalı”nın ne anlama geldiğini resmen açıklayarak yürürlüğe koymasını sağlayacak “üstün bir politika” kurulmasını arzusunu dile getirir. Bu yapıtının retorik aşırılığına rağmen, ikkçılığı teşvik eden tüm politikalara tutarlı biçimde karşı çıkar ve milliyetçi bir potikayı destekleme amacıyla Yahudi düşmanlığını kullanan Alman politikacılara saldırırken özellikle iğneleyici bir üslup kullanır (bkz. *BGE* 52, 195, 248, 250, 251). Kitap yayımlandığında, “Yahudilerin yüceltilmesine” hizmet ettiği iddia edilerek, Almanlara karşı suçlayıcı bir tutum takındığı sonucuna ulaşılmıştı.⁷ Nietzsche’nin politik düşüncesi, “insanın kendini-alt etmesi” ihtiyacı olarak gördüğü şey üzerinde odaklanır; ve Nietzsche’nin hümanizm karşıtlığı, iyi liberallerin, sosyalistlerin ve Hıristiyanların ahlâki duyarlılıklarını suçlarken, kendini ne ırkçı ne de milliyetçi çizgilerde haklı çıkarmaya çalışır.

Almanya davası karşısında Avrupa davasını destekleyen, politikada ırkçılığın tüm biçimlerine, özellikle de Yahudi karşıtlığına

* Alman *Reich*’ına özgü. (ç.n.)

7. Bu konuda bkz. R. Hinton-Thomas, *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918* (Alman Politikası ve Toplumunda Nietzsche 1890-1918) [Manchester: Manchester University Press, 1983], s. 122.

şiddetle karşı çıkan bir yazarın, böylesine yaygın bir şekilde Nazizmin ideolojik kurucusu olarak algılanmaya çalışılması oldukça paradoksaldır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Nietzsche üzerine yazılmış her şeye rağmen, yapıtlarıyla, özellikle de politika alanındaki çalışmalarıyla ilk kez tanışan herkesin bu Nazi çağrışımlarına takılıp kalması hâlâ düşünülmesi gereken, önemli bir konudur. Nietzsche'nin Nazizmle bu yazgısal bağlantısı nasıl gerçekleşmiştir?

1889'daki ruhsal çöküşünden sonra Nietzsche'nin felsefesinin yayılması ve alımlanması çok fazla çeşitlilik gösterir. Takındığı aristokratça havalar ve sosyalizmden duyduğu hoşnutsuzluk göz önüne alındığında umulacağına tersine, çalışması doğrudan doğruya sağa hitap etmemiştir. Aksine, ruhsal sağlığını yitirmesinden sonraki yirmi yılda, sosyalistler, anarşistler ve feministler, ya da başka bir deyişle, Nietzsche'nin çalışmasını bireyin kendini-gerçekleştirme arayışıyla bağlantılı gören kişilerde ilgi uyandırmış ve ilginç biçimlerde ele alınmıştır. Sosyalistler açısından. Nietzsche'nin yaratıcı kişiliğe (*Persönlichkeit*) dair fikirleri, fazlasıyla gereksinim duyulan "otantik birey" anlayışını sosyalist öğretiyeye katabilirdi.⁸ Çağdaşlarının çoğu, politik radikalizm veya sosyalizmin genel tutumlarına hiçbir yakınlık beslemeyen ama aynı zamanda Alman milliyetçiliğinin ve devletçiliğinin yandaşı olmayan çok-yönlü bir şahsiyet olarak okudular Nietzsche'yi. Nietzsche'nin tanrıtanımazlığı, aynı zamanda Alman muhafazakârlığından yabancılaşmasına da yardımcı olmuştu. Dolayısıyla, Nietzsche'nin konumu karmaşıktı ve bu, yapıtlarının çok geniş bir insan topluluğunun bu denli ilgisini çekmesinin ve itibar görmesinin nedenini de açıklar. Alman tarihçi Ernst Nolte'nin öne sürdüğü gibi, Nietzsche adı o zamanlar bir "savaş alanı"nı (*Schlachtfeld*) temsil ediyordu. Kitapları, eğitilmiş her Avrupalı için okunması gereken yapıtlar arasındaydı ve o dönemin en önemli kişilerinin çoğu Nietzsche'yi okumuştur (bunlar arasında Gustav Landauer, Benito Mussolini, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Ludwig Klages, Thomas Mann, Stefan Ge-

8. Nietzsche'nin delirmesinin ardından sol üzerindeki etkisine ilişkin aydınlatıcı bir analiz için R. Hinton-Thomas'ın 48. sayfada sözü edilen (7. not) çalışmasına bakın.

orge ve Gabriele d'Annunzio da yer almaktadır).⁹

Savaş-arası dönemde Nazilerin Nietzsche'yi ideolojik bir müttefik olarak kullanabilmesini, sömürmesini mümkün kılan, Nietzsche'nin yapıtlarının I. Dünya Savaşı boyunca Almanya'da kazandığı popüleriteydi (kayıtlarda belirtildiğine göre, Alman askerleri parkalarının bir cebinde Kutsal Kitap, ötekinde de *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'le cepheye gidiyorlardı). Nietzsche, harekete felsefi bir gerekçelendirme ve meşruluk kazandırılması amacıyla Nazi davasına dahil edilmişti. O sırada Nietzsche, fikirleri, Nazilerin görüşlerine düşünsel güven ve güç kazandırabilecek, uluslararası üne sahip, tartışılan bir felsefeciydi. Kız kardeşi Elisabeth, Nietzsche'nin Alman militarizm ve emperyalizminin felsefecisine dönüştürülmesinde belirleyici rol oynadı. Ağabeyinin yazınsal serveti üstünde mutlak bir denetime sahip oldu; bugün, Elisabeth'in yalnızca *Ecce Homo* gibi belirli elyazmalarının yayımlanmasını engellemekle kalmayıp, aynı zamanda bazı çalışmaları üzerinde değişiklikler yaptığı ve Nietzsche tarafından yazılmış olduğunu iddia ettiği sahte mektuplar yazdığı da kesin biçimde kanıtlandı.¹⁰ Elisabeth, birçok kez Hitler'i Nietzsche'nin arşivine davet etmiş ve hatta bir seferinde ona Nietzsche'nin bastonunu hediye etmişti (bunu hangi amaçla yaptığı hâlâ bilinmiyor). Öyle görünüyor ki, Elisabeth Nietzsche'yi bu şekilde destekleyerek kendi önem ve ününü artırmayı hayal ediyordu.

Elisabeth'in de yardımıyla Naziler, Nietzsche'yi Almanya'da ve yurtdışında en popüler ve en çok okunan felsefecilerden biri haline getirdiler. Nietzsche'nin yapıtlarını, kendi eğitim programlarının parçası haline getirdiler ve ucuz yorumlar, derlemeler

9. Bkz. Ernst Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus* (Frankfurt: Propylaen, 1990), s. 268. Ayrıca bkz. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* (Münih: R. Piper Verlag, 1979, beşinci baskı), s. 529-535.

10. Nietzsche'nin yapıtlarının kız kardeşi tarafından zapt edilmesi hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, and Antichrist* (Nietzsche, Felsefeci, Psikolog ve Deccal) [New Jersey: Princeton University Press, 1974, dördüncü baskı], s. 4-8, 15-18, 442-445; H. F. Peters, *Zarathustra's Sister. The Case of Elisabeth Förster-Nietzsche* (Zerdüşt'ün Kız Kardeşi. Elisabeth Förster-Nietzsche Vakası) [New York, 1977]; ve Ben MacIntyre'in yakın tarihli çalışması *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Förster-Nietzsche* (Unutulan Anavatan: Elisabeth Förster-Nietzsche'nin Peşinde) [Londra: Macmillan, 1992].

(toplular eserler) ve antolojiler yayımladılar. Alfred Baeumler ve Alfred Rosenberg de dahil olmak üzere pek çok Alman felsefeci (akademide yer alan veya almayan), Nietzsche'yi yaygınlaştırma ve çalışmasının doğru Nazi yorumunu yapma görevini üstlendi. Örneğin, Baeumler, Nietzsche'nin politikası üstüne ilk çalışmalardan birini kaleme aldı, *Nietzsche as a Philosopher and Politician* (Bir Felsefeci ve Politikacı Olarak Nietzsche) başlıklı bu çalışma 1931'de yayımlandı. Kitap, Nietzsche'yi Germen ırkının felsefecisi olarak yorumlamaya kalkışmıştı. Baeumler bunu, Nietzsche'nin düşüncelerini fazlasıyla basitleştirerek ve çarpıtarak yapmıştı. Böylece, Nietzsche'nin yapıtlarında Alman halkına her yönden yöneltilen saldırılar, yalnızca Alman karakterindeki Hıristiyan, Germen-olmayan unsurlara yönelik saldırılar olarak açıklandı; Nietzsche'nin yüce Germen sanatçı Wagner'e yönelik küfürbaz saldırısı ise, kıskançlığına yoruldu. Diğer felsefeciler daha da ham yorumlarda bulundular; bunlardan biri, Heinrich Härtle, Nietzsche'nin düşüncelerinin bir Nazi felsefesinin temellendirilebileceği malzeme olarak yüceltildiği, *Nietzsche and National Socialism* (Nietzsche ve Nasyonal Sosyalizm) başlıklı, popüler bir el kitabı ve kullanma kılavuzu yazdı.

Naziler, Nietzsche'nin Nazileştirilmesi yolunda şüpheli ama fazlasıyla etkili yöntemlere başvurdular. En verimli kurnazlıklarıysa, Nietzsche'nin temel "Nazi vecizeleri"ni içeren küçük antolojiler basmak olmuştu.¹¹ Bunlar Nietzsche'nin adı altında yayımlandı, ama yayıma hazırlanmalarına ilişkin hiçbir işaret yoktu. Sonuçta, halk, bir editörün seçkisini ve yorumunu değil, gerçekten Nietzsche'yi okumakta olduğuna inandı. Sözgelimi, bu antolojilerden biri, *Judaism, Christianity, Germanity* (Musevilik, Hıristiyanlık, Germenlik), Nietzsche'nin yayımlanmış ve yayımlanmamış notlarından alınmış, temalar halinde gruplandırılmış kopuk parçalardan ve kısımlardan oluşmaktadır. Yahudilere değinilen kısımların yanı sıra *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den alınan "açık tenli hayvan" üstüne kötü şöhretli pasaj da bağlamından koparılmıştır ve Nietzsche'nin savının yanlış okunmasına yol açmıştır. Nietzsche'yi Germen felsefecisi olarak tanıtmaya çabasıyla

11. Bkz. R. E. Kuenzli'nin "The Nazi Appropriation of Nietzsche" (Nietzsche'ye Naziler tarafından Sahip Çıkılması), *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), s. 428-435.

Naziler, Nietzsche'nin Latin kültürü hayranlığı ve Alman milliyetçiliğine yönelik saldırıları da dahil olmak üzere yapıtlarının büyük bir bölümünü sansürlemek zorunda kalmışlardı. Örneğin, "açık tenli hayvan" nosyonu, bir Nazi kavramı değildir, çünkü kesin biçimde Arapları ve Japonları da kapsamaktadır (*OGM I, II*). Nietzsche, bireyin değerini asla biyoloji veya ırk kapsamında değil, ama daima "kültür" kapsamında tanımlamıştır.

Ünlü Fransız şair ve düşünür Georges Bataille, Nazilerin Nietzsche'nin düşüncelerini ve görüşlerini nasıl yanlış yorumladıklarını örneklerle göstermiştir. Bataille eski belgelere başvurarak, Nietzsche'nin kuzeni ve Yahudi düşmanı kız kardeşinin yardakçısı Richard Oehler örneğini zikreder. Oehler, *Nietzsche and the Future of Germany* (Nietzsche ve Almanya'nın Geleceği) başlıklı çalışmasında, Nietzsche'nin öğretileriyle Hitler'in *Mein Kampf* 'ında (Kavgam) savunulan görüşler arasında köklü bir benzerliğin bulunduğunu tanıtlamaya çalışıyordu. Bataille, Oehler'in kitabın ' yer verdiği Nietzsche'den bir alıntıyı aktarıyor:

Bizim için en önemlisi, şu uyarıdır:

"Daha fazla Yahudiye yer yok! Ve özellikle de doğuya kapıları kapatın!" ... "Almanyanın yeterince bol Yahudiye sahip oluşu, Alman midesinin, Alman kanının bu kadar çok 'Yahudiyi' sindirme sıkıntısı yaşaması (daha uzun bir süre sürecek bu sıkıntı) –daha güçlü bir sindirim sistemine sahip olan İtalyanlar, Fransızlar ve İngilizlerin yaptığı gibi– işte size, ne yapılması gerektiği konusunda dinlenmesi gereken genel bir içgüdünün açık bildirisi ve ifadesi."¹²

Anti-Faşist Nietzsche'nin önde gelen savunucusu ve yandaşı Bataille, burada karşı karşıya bırakıldığımız şeyin yalnızca edepsizce kandırılma değil, "kaba ve bilinçli bir şekilde uydurulmuş bir yalan" olduğuna dikkat çeker. Oehler'in Nietzsche'den yaptığı alıntı, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 251. kısmından alınmıştır. Bu kısım doğru dürüst okunacak olursa, ifade edilen görüşlerin Nietzsche'ye ait olmadığı, aksine Nietzsche'nin alay etmek için ken-

12. Bkz. "Nietzsche and the Fascists" ("Nietzsche ve Faşistler"), G. Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939* (Aşırılık Görüleri: Seçme Yapıtlar 1927 1939) içinde (Manchester: Manchester University Press, 1989), s. 183-184.

dine seçmiş olduğu Yahudi düşmanlarının görüşleri olduğu kolaylıkla görülebilir. Aslında şöyle der Nietzsche:

Şimdiye dek Yahudilere sıcak davranan veya yardımcı olan bir Alman rastlamadım; ama tedbiri elden bırakmayıp politik hesaplar güdenlerin hepsi, kayıtsızca gerçek Yahudi düşmanlığını yadsınsalar da, bizzat sarıldıkları bu tedbir ve politika, aslında düşmanlık duygusunun türüne değil, yalnızca bu duygunun tehlikeli aşırılığına, özellikle de bu aşırı duygunun sanki vahiy almışçasına ve yüz kızartıcı biçimde ifade edilmesine karşı yöneltilmiştir –bu konuda kişinin kendini kandırmaması gerekir. Almanya'nın *yeterince* bol Yahudiye sahip oluşu vs.

Daha sonra ise, Oehler'in Nietzsche'ye atfettiği yorumlar geliyordu. Oehler'in çarpıtılmış Nietzsche alıntısından kasıtlı olarak atılan şeyse, Nietzsche'nin “Yahudi-düşmanı çıkartkanları ülkeden çıkartmak yerinde ve yararlı olacaktır” şeklindeki önerisiydi. Nietzsche'nin öne sürdüğü, Yahudilerin “kökünün kazınması” değil, asimile edilmesiydi.

Bu kısa değerlendirme bile, Nazilerin Nietzsche'ye sahip çıkma şeklinin ne denli ham ve seçici olduğunu göstermeye yetebilir. Acaba Nietzsche böylesine yoğun biçimde suiistimal edilmekten kurtarılabilir mi? Konuyu ele alan bir yorumcunun vurguladığı bir noktanın, bu soruya verilecek uygun yanıt olduğuna inanıyorum:

Nietzsche'nin yapıtları kesinlikle kendimi huzursuz hissetmeme yol açıyor. Ama huzursuzluğum, Nietzsche'nin yapıtlarının Naziler tarafından beceriksizce suiistimalinden kaynaklanmıyor. Nietzsche'nin Nazi olarak yaygın şekilde yaftalanmasının varlığını sürdürmesini, bu isimlendirmeyi ancak kendi savunma mekanizmamız, kendi stratejimiz, Nietzsche'yle uğraşamayıştığımızın özü olarak yorumladığımda anlayabiliyorum yalnızca. Kuşkusuz, bizi Nietzsche'nin yapıtlarıyla yüzleşme zorunluluğundan kurtarır görünen başka bir yaftalamayı da kullandık aynı zamanda: Deli Nietzsche.¹³

Ne var ki, birçok tanınmış yazar, Nietzsche'yi Nazizmden ve Nazizmin işlediği kötülüklerden sorumlu tutma konusunda ısrar e-

13. Kuenzli, “The Nazi Appropriation of Nietzsche”, s. 435.

diyor. J. P. Stern, Nietzsche'nin kişinin kendi değerlerini kendisi için yaratması anlayışına dayanan kişisel sahicilik modelini somutlaştırmaya hiç kimsenin Adolf Hitler'den daha fazla yaklaşmadığını öne sürmüştü.¹⁴ Ama Hitler'i kendini-yaratan bir kişi olarak resmeden bu portrede göz ardı edilen şey, Nietzsche'ye göre, kendiniz olma görevinin (örneğin, karakterinize bir *üstup* kazandırarak –GS 290. bölümce), bir insanın ancak öbür insanların benlik duygularını yadsıyarak ve kendisini “üstün” ilan ederek kendi benlik duygusuna inanmasını (saygı duymasını) sağlayan hınç tutumundan benliği kurtarmak üzere tasarlanmış olduğudur. Bu, Nietzsche için, kişisel sahiciliğin değil, “köle ahlâkı” adını verdiği ve bir kişinin veya toplumsal bir grubun ötekileri “kötü” olarak tanımladığı ve ancak bu yadsımadan sonra kendilerini “iyi” olarak tanımlayabildiği ahlâk tipinin somutlaştırılmasıdır. Başka bir deyişle, köle ahlâkını somutlayanların kimliklerini karakterlendirmeleri, kendi kendilerini onaylamalarına değil, ötekileri olumsuzlamalarına bağlıdır. Hitler, tüm varlığı derinlere kök salmış hınç ve etrafına zehir saçan intikam duygularıyla yanıp tutuşan bir insandı; dolayısıyla Nietzsche'nin soylu birey modeline örnek olarak gösterilmesi çok zordur.

Başka bir Nietzsche yorumcusu da, Nietzsche'nin görüşleriyle Faşizm arasında bir yakınlık bulunduğu sonucunu çıkarmanın mantıksız olmadığını öne sürer.¹⁵ Belki de, Nietzsche'nin görüşlerinin Faşist bir politika üslubuna yakınlığının nedeni, Nietzsche'nin, ahlâkın hepten ahlâka aykırılıkta bir temele sahip olduğu ve tüm adalet mücadelelerinin adil olmayan araçlarla yürütüldüğü gerekçesiyle politikanın, tanım gereği “makyavelci” olduğuna inanmasıdır (WP 304).¹⁶ Nietzsche'nin, seçkincilik ve zulmü politik

14. Bkz. J. P. Stern, *Nietzsche* (Glasgow: Collins, 1978), s. 79.

15. Bkz. Howard Williams, “Nietzsche and Fascism” (Nietzsche ve Faşizm), *History of European Ideas*, 11 (1989), 897-898. Ayrıca bkz. Margaret Canovan, “On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections” (Hakikat Hakkında Ekonomik Olmak Üstüne: Bazı Liberal Düşünceler), *Political Studies*, 38 (Mart 1990), s. 5-20; Canovan bu makalesinde, Nietzsche'nin doğal eşitlik karşısında doğal hiyerarşi fikrini tercih ettiği gerekçesiyle Nietzsche'yi “faşizmin tinsel babası” ve “birçok ön-faşist düşünme biçiminin kaynağı” olarak görüyor, s. 17.

16. Oxford İngilizce Sözlüğü, “makyavelci”yi dolandırıcı, sadakatsiz ve hilekâr eylem olarak tanımlıyor. Batı düşünce tarihinde “makyavelcilik”, *realpolitik* il-

amaçların başarıma aracı olarak savunması kadar, geçmişten kopuşu ve Hıristiyanlığın merhamet *ethos*'una saldırmasının da, Faşist bir okumayla bağdaştığı öne sürülür. Ama Nietzsche'de, milliyetçilik karşıtlığı, Avrupa-birlikçiliği, politika karşısında kültüre olan bağlılığı ve yaratıcılık ile bireyliği engellemesi yüzünden modern bürokratik devlete saldırması da dahil olmak üzere, Faşist bir politika için tiksinti kaynağı sayılabilecek pek çok şey vardır. Georges Bataille'in zekice vurguladığı gibi:

Klasik ahlâkın reddi, Marksizm, Nietzschecilik ve Nasyonal Sosyalizmde sık rastlanan ortak bir durumdur. Tek esas ise, yaşamın bu üstün hakları değer adı altında savunmasıdır. Bu yargı ilkesi yerleştiğinde, Nietzscheci değerlerin aslında bütünlüklü bir bağlamda ırkçı değerlere karşı çıktığı görülebilir ... Nietzsche'nin düşüncesinde her şey kültüre tabi kılınmıştır. Oysa. Üçüncü Alman *Reich*'inde yoksullaşmış bir kültür, amacı olarak ancak askeri kudrete sahiptir.¹⁷

Nietzsche'nin Faşist ya da daha kötüsü Nazi olarak yaf-talanmasıyla ilgili asıl sorun, Nietzsche'nin aristokratizminin daha eski bir politika anlayışını, Yunan *agon*'una oturttuğu ve daha ileride göreceğimiz gibi, zamanımızda Hannah Arendt tarafından yorumlanan eylem felsefesiyle çarpıcı benzerlikler taşıyan bir politika anlayışını diriltme peşinde olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesidir. Bu türden bir benzerlik iyice kavranacak olursa, Nietzsche'nin politik düşüncesini "Faşist" ya da Nazi olarak betimlemenin saçmalığı da kolaylıkla açıklık kazanır.

Nietzsche'nin kendisi, günün birinde adının korkunç bir şeyle ilişkilendirileceğine dair bir önseziye sahipti ve bunu şöyle dile ge-

kesini –yani, devlet yönetiminde menfaatçiliğin daima ahlâka tercih edilmesini– ifade etmektedir. Machiavelli'nin modernliğin bir bölümü, politikayı ahlâk ve dinden ayırmasına dayanır. Daha fazla bilgi için bkz. J. Leonard'ın "Public versus Private Claims: Machiavellism from Another Perspective" (Özel Hak Taleplerine Karşı Kamusal Olanlar: Başka Bir Perspektiften Makavelcilik), *Political Theory*, 12 (Kasım 1984), s. 491-506. Ayrıca bkz. Bernard Crick'in N. Machiavelli'nin *Discourses* (Söylevler), çev. L. Walker (Middlesex: Penguin, 1970) adlı çalışmasına yazdığı giriş.

17. Bkz. Georges Bataille, *On Nietzsche* (Nietzsche Üstüne), çeviri B. Boone (Londra: Athlone Press, 1992), Ek I, "Nietzsche and National Socialism" (Nietzsche ve Nasyonal Sosyalizm), s. 171.

tirmişti: “yeryüzünde eşi benzeri görülmemiş bir krizle, en büyük vicdan çatışmasıyla anılacak adım” (EH “Neden Bir Yazgıyım Ben” I). “Öldükten sonra tekrar doğmaya” yazgılı olduğunu da biliyordu: Öyleyse, yapıtlarına mal edilen kötülüklerin sorumluluğunun Nietzsche’nin üstüne yıkılması tümüyle kendi denetiminin dışında kalan bir sorundur. Bu anlamda, hepimiz öldükten sonra yeniden doğarız, çünkü ömrümüz boyunca söylediğimiz ve yazdığımız her şey, biz öldükten sonra yanlış yorumlanmaya ve yanlış anlaşılmaya açıktır. Ama geçerliliğini koruyan şey, Nietzsche’nin, 1866’daki kısa bir bunalım dönemi dışında, yaşamı boyunca asla politik bir parti adına konuşmadığı ve ayrıca, bir kez olsun bile, yapıtlarının ve düşüncelerinin Alman milliyetçiliği ve ırkçılık davası adına kullanılmasını teşvik etmediğidir; aksine, çağdaşlarını yeni Alman Reich’ının tehlikelerine karşı uyarmak için yapabileceği her şeyi yapmıştır.

B. NİHİLİZM VE ARİSTOKRATİZM

Nihilizm

Marx’ın, toplumun ekonomik yapısının kökten bir şekilde dönüşürüleceği toplumsal bir devrimi ipe çektiği noktada Nietzsche, dile ilişkin değerlendirmemizin ve hakikat ve bilgi anlayışlarımızın temel bir dönüşümden geçeceği kültürel bir devrim hayal ediyordu. Dilin yaşamsal önemi üzerindeki bu vurgu, Nietzsche’nin idealizmden suçlu tutulması anlamına yorulmamalıdır kesinlikle. Nietzsche’ye göre dil, bir hayvan bedeninde barınan insani ihtiyaçlarımıza kök salmış ve tarihsel olarak evrimleşmiş maddi bir fenomendir. Sözelimi, *Human, All Too Human*’ın (İnsanca, Pek İnsanca) başlangıç kısmındaki bölümlerden birinde, insan denen hayvanın “*aeterna veritas*”^{*} değil, “oluşan” bir yaratık olduğu (aynısı, insanın bilme yetisi için de geçerlidir) gerçeğini kavrama konusunda becerisiz olmalarına yol açan bir tarihsel anlayış eksikliklerinden ötürü felsefecilere saldırır. “Her şey,” der ısrarla Nietzsche, “oluşmaktadır. Tıpkı mutlak hakikatler olmadığı gibi, *e-zeli, ebedi olgular* da yoktur”. Bu nedenle, “bundan böyle ihtiyaç

* Ezeli ve ebedi hakikat, doğruluk. (ç.n.)

duyulan şey, tarihsel felsefileştirme ve buna eşlik eden bir tevazu erdemidir” (HAH 2).

İnsan, “gerçeklik” anlayışı, kullandığı dille koşullanmış olan simge hayvanıdır. Dünyaya dair deneyimleri de, dil aracılığıyla ve gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurmak için kullandığı kavramlar aracılığıyla dolayımlanır. Kavramlardaki bir değişiklik, dünyaya dair kavramsal anlayışımızdaki değişiklik anlamına gelir. Nietzsche için, dilde ve bilgide eski değerlerin yeniden-değerlendirilmesi ve yeni değerlerin yaratılmasını da kapsayacak bir devrim yapılması fırsatını sunacak olansa, “nihilizmin” ortaya çıkışıdır ancak. Peki ama nedir bu nihilizm? Ve nedenleri nelerdir?

John Gunnell’in *Political Philosophy and Time* (Politika Felsefesi ve Zaman) adlı kitabından aktarılan aşağıdaki paragrafta, nihilizm deneyimine ve nihilizm deneyiminin insanın kendini-anlaması açısından ne ifade ettiğine ilişkin bir şeyler yakalayabiliriz:

Simgelerin belirli bir yönlendirilmesi veya düzenlenmesiyle bilgilenen düşünce ve eylem tarzları, beklenmedik bir şekilde, deneyim veya sorunlarda mevcut simgeler ve anlayış biçimleriyle kuşatılamayacak “kuraldışılıklara” tosladığında, faaliyeti yöneten gerçekliğe ilişkin geçerli “paradigmalar” veya varsayımların yeniden değerlendirilmesi gerekebilir. Toplumsal eylemi yönlendiren ve gerekçelendiren imgeler yaşamın taleplerini karşılayamaz hale geldiğinde ve bu tür talepler yeni bağlanımlar yarattığında veya yaratıcı bireylerin görüşleri faal varsayımlara karşı çıkıp mevcut imgeleri altüst eden yeni simgeler ve biçimler ortaya çıkardığında toplumsal eylem de değişir.¹⁸

Nihilizm, dünyayı deneyimleyişimiz ile bu deneyimimizi yorumlamak için başvurduğumuz kalıtım yoluyla bize miras kalan hizmetimizdeki kavramsal aygıt arasında bir karşısallığın bulunduğu bir durumu tanımlar.¹⁹ Öyleyse, alışkanlıklarımız ve geleneklerimizin bundan böyle bizi ayakta tutamadığı metafiziksel-ahlâksal bir krizin deneyimlenmesi, modern çağa özgü bir şey de-

18. John Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Politika Felsefesi ve Zaman) [Connecticut: Wesleyan University Press, 1968], s. 8.

19. Nihilizmin bu biçimde nitelendirilmesi konusunda daha fazla ayrıntı için Mark Warren’in *Nietzsche and Political Thought* (Nietzsche ve Politik Düşünce) [Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988] adlı özgün çalışmasına, özellikle de s. 15-17’ye bakın.

ğildir; ama kendini-anlamada temel bir dönüşümün gerçekleştiği herhangi bir dönemi karakterize eder; sözelimi, eski Yunan'ın mitsel temellerinin çökmesi örneğinde olduğu gibi.

Nihilizmin semptomlarının veya deneyiminin, nihilizmin nedenleriyle karıştırılmaması Nietzsche için çok önemlidir. Nietzsche'nin sözünü ettiği semptomlardan bazıları şunlar: Toplumsal keder, fizyolojik bozulma, ahlâksal çöküntü, yaygın kötümserlik vb. Şu anki nihilizm deneyimimiz ise, dünyanın ve insan varoluşunun belirli bir şekilde yorumlanmasının ürünüdür. Aşağı yukarı iki bin yıldır Batılı insanlığın kültürel ufkunu belirlemekte olan bir yorumdur bu: "Hıristiyan ahlâkı"nın dünya "yorumu" (WP 1). Bu yorum başlangıçta, anlamın aksaması ve kendini-anlamanın yitilmesiyle sonuçlanır. Nihilizm, "en yüksek değerlerin kendi değerlerini düşürmeleri" ve "niçin?" sorusuna hiçbir yanıt verilememesi" anlamına gelir (WP 2). Uç bir deneyimden başka bir uç deneyime, mutlak dinsel ve ahlâksal değerlere inanmaktan *hiçliğe* inanmaya geçersiz. Hıristiyan dünya görüşü ve evrensel değerler sisteminin çöküşüyle birlikte dünya artık, anlam, erik ve amaçtan yoksun görünür. İşte bu nedenle, Nietzsche nihilizmi "patolojik geçiş evresi" olarak tanımlar (WP 13). İnsanlığın deneyimlemesi ve başına gelmesi gereken bir şeydir.

Nihilizmin nedenleri, Nietzsche'ye göre, derin ve çok yönlüdür. İnsanların yüzyıllardır inanmakta olduğu değer ve ideallerin mantıksal sonucu olduğundan, modern nihilizm deneyiminin, bir yazgı veya mukadderat kapsamında anlaşılabileceğini savunur Nietzsche. İnsanlığın ahlâka olan inancının sonuçlarından biri de, "doğruculuk"un, bir hakikat *istemini* (örneğin, Hıristiyanlığın günah çıkarma pratiğini düşünün) geliştirilmesidir. Hıristiyanlıktaki bu hakikat istemi, zamanla, modern bilimsel sorgulamaya temel teşkil eden düşünsel vicdana dönüşür. Bunun sonucu ise, hakikat isteminin en sonunda Hıristiyanlığın temellerinin sorgulanmasına yol açmasıdır (örneğin, Darwin'in keşifleri düşünülebilir). Bilim, ahlâkın yalnızca, insan deneni hayvanın tekamül eden fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarınca koşullanan yaşama dair kısmi bir perspektif olduğunu keşfeder. Nitekim, kendimizi, Nietzsche'nin şu sözlerle saptadığı bir gerilimin içinde buluruz:

Artık, asırlardır varlığını koruyan ahlâki yorum tarafından içimize işleyen ihtiyaçları –artık bize yalana duyulan ihtiyaçlar olarak görünen ihtiyaçları– keşfettik; ama ne var ki, yaşama katlanmamızı sağlayan değer, bu ihtiyaçlara bağlı görünüyor. Bu karşıtlık –bildiğimiz şeye itibar etmeyişiğimiz ve kendimize söylemek zorunda kaldığımız yalanelara itibar etmemize bundan böyle izin verilmeyişi arasındaki bu karşıtlık– bir çözülme süreciyle sonuçlanacaktır (WP 5).

Bu yüzden Nietzsche, nihilizm deneyiminin biz modernler için bir zorunluluk niteliği taşıması gerektiğinde ısrar eder. Şimdiye dek inandığımız değerler, kesin akıbetlerini belirlerler ve bu “değerlerin” gerçekten sahip olduğu değeri ortaya çıkarmak için nihilizm deneyiminden geçilmesi artık zorunlu hale gelmiştir. Ama sonunda, yeni değerlere ihtiyaç duyacağız (WP Önsöz 4).

Nihilizmin temel nedenleri, (Nietzsche'nin genellikle “metafizik” olarak nitelediği) Batı din ve felsefesinin tarihinin derinlerine kök salmıştır. Dünyaya dair dinsel ve felsefi anlayış biçimimiz, yaşama yönelik hınç dolu bir tutum üzerinde temellenmektedir. Sözgelimi, Hıristiyanlıkla birlikte hem Platoncu hem de Kantçı metafizik, bir gerçeklik alanına –“hakiki dünya”– gerçek dünya olarak itibar edildiği ve başka bir gerçeklik alanının da –“görünür dünya”– otantik-olmayan, daha az gerçek, sırf dış görünüş olarak değersiz addedildiği bir iki-dünya teorisi üzerinde kurulur (bkz. *TI* “ ‘Gerçek Dünya’ Sonunda Nasıl Bir Masal Haline Geldi”). Batı metafiziğinde “ruh”, “beden” pahasına yüceltilir ve insanlar da maddi, duyumlu varoluşu kötülemeye, sonraki-yaşama inanarak yaşamın ıstırabından kurtuluş aramaya teşvik edilir. Hıristiyanlık, Nietzsche için, temelde İsa'nın öğretisine, çarmıhta çektiği ıstırabın simgesel anlam ve önemine bir ihanettir. Kişi, ölümü başka bir yaşama peşrev olarak değil, bu yaşamın kati bitiş-noktasının onaylanması olarak görmelidir (*D* 68; *AC* 34, 37, 39). Nietzsche, aynı zamanda, yaşam isteminin yadsınmasına dayanan ve düşünsel eğitiminin oluşum yıllarında kendisini derinden etkilemiş olan Schopenhauer'ın kötümserlik felsefesini, Hıristiyanlık idealinin başka bir dışavurumu olarak okur (*GS* 99; *AC* 7).

Sert Hıristiyanlık-karşıtı görünümüne rağmen Nietzsche, bir din olarak Hıristiyanlığın kültürel önemini göz ardı etmez. Hı-

ristiyan ahlâkı, “teorik ve pratik nihilizmin muhteşem panzehiri” olarak gelişmiştir (WP 4). Hıristiyanlık, yaşamın ve ezeli, ebedi oluşun akışı karşısında, insana mutlak bir değer bahşetmiş; eskatolojisi* aracılığıyla dünyada kötülüğün varoluşunu anlamlandırmış; mutlak değerlere dair bilgiye sahip olmanın, dolayısıyla iyiyi kötüden kesin olarak ayırma ve yaşamı yargılamanın ve böylece en önemli şeyler hakkında yeterli bilgiye sahip olmanın “insan” için mümkün olduğu inancıyla insan denen hayvanı kurtarmış ve varoluşunu daimi kılmıştır (a.g.y.). Ama artık, Darwin ve modern bilimin ardından, modern insanlar, bundan böyle başka, daha üstün ve daha hakiki bir dünyaya inanma hakkının kendilerine verilmediğine inanırlar. Ahlâkın, iyinin ve kötünün köküne ilişkin sorgulamanın ortaya çıkardığı şeyse, değerlerin başlangıçtaki koyutlanmasının nihilistçe olduğudur; çünkü bu değerler (Platon’un biçimler teorisinden tutun da, Kant’ın koyutladığı kendinde-şeyin numenal gerçekliğine kadar) olumsuzluğa, “oluşa” ve tarihe aşkın olan ve dünyaya ait, ölümlü, acı verici yaşamın kötülenmesi ve değersiz kılınmasına hizmet eden bir “öte”ye duyulan inanç üzerinde temellenir.

Nietzsche’nin nihilizm deneyimini, *psikolojik* bir yıpranma, güvensizlik, hissizlik ve ümitsizlik deneyimi olarak nitelendirmesini anlamamanın bir yolu da, Doğu Avrupa’da komünizmin çöküşü ve bunun kendilerini davalarına adanmış sosyalist ve Marksistler üzerindeki varoluşsal etkisi gibi zamanımızda yaşanan yakın tarihli olaylar üzerine düşünmekten geçer. Nihilizm, tarih sürecinde bir anlam (bir ereklilik) bulunduğu inancının terk edilmesini gerektirir. Şöyle der Nietzsche:

Demek ki nihilizm, dayanıklılığın uzun süredir *israf edildiğinin*, “boş çabalardan” duyulan şiddetli ıstırapın, güvensizliğin, huzuru tekrar bulma ve tekrar kavuşma şansının olmadığı fark edilmesidir –sanki kişi çok uzun bir süredir kendini *kandırmış* gibi kendi karşısında utanç duyuyordur. Bu anlam, tüm olaylardaki en yüce etik kuralın, ahlâki dünya düzeninin. “yerine getirilmesi” (bundan hoşnutluk duyulması); ya da varlıkların karşılıklı-ilişkisinde sevgi ve uyumun gelişmesi; ya

* Tanrı’nın insanı son kez yargılaması, ölümden sonra insanların ödüllendirilmeleri ve/veya cezalandırılmaları. (ç.n.)

da giderek, evrensel bir mutluluk haline yakınlaşılması; hatta evrensel bir yokoluş haline doğru gelişme olabilirdi –her erek, bir anlam teşkil eder en azından. Tüm bu nosyonların ortak yanı, süreç aracılığıyla bir şeyin *başarılmakta olduğudur*– ve kişi artık, oluşun hiçbir şeyi hedef almadığını ve *hiçbir şey* başarmadığını fark eder. (WP 12A)

Nietzsche'ye göre, tarihin insan ırkının ilerlemesi ve geliştirilmesi amacıyla tasarlanmış olduğuna inanmamıza yol açan ahlâki ideali terk etmemiz gerekir.

Nihilizm, Nietzsche'nin kendi düşünme biçimi için bile büyük zorluklar içerir. Hiçbir önermenin doğruluğuna inanılmayan (artık “doğru” ne anlama gelebilir?) ve tüm politik yapılar ve politik düşünme tarzlarının yalanlar veya mitler olarak sergilendiği bir durumla sonuçlanır nihilizm (Platon'un soyluluk miti; Hobbes'un doğa hali kurmacası; Rousseau'nun “Yüce Varlık” görüşü; modern demokrasinin tüm bireylerin eşit olduğu konusundaki inancı vb.).²⁰ Modern nihilistin sloganı bile –“hiçbir şey doğru değil, öyleyse her şey mübahdır” (OGM III, 24)– edimsel bir çelişkiyle (“hiçbir şeyin doğru olmadığı doğru mu?”) sonuçlanır. Nietzsche'ye göre, tüm değerler ve idealler, yaşama “yalanlar” olarak başladıkları, sonra “kanılara” dönüştükleri ve en sonunda da “erdemler” olarak adlandırıldıkları bir süreçten geçerler (HAH 99). Ama modern nihilizm çağında bu süreç kesintiye uğramıştır ve yalan bir yalan olarak, “doğru-olmayan” da bir yaşam koşulu olarak kabul edilir ancak. Bu nedenle, Nietzsche'nin düşünme biçiminden kaynaklanması gereken sorun şudur: Nietzsche'nin, *Übermensch* (üstinsan), güç istemi ve “aynının ebedi dönüşü” gibi, kendi Dionysosca ders ve öğretilerinin konumu nedir? Ayrıca, bizim kendi nihilizm deneyimimizin ardından politikaya ne olur? Birinci sorunu zaten ele almış bulunuyorum (Nietzsche'ye kalırsa, bu soruna ilişkin düşünme biçimimizi değiştirmemiz ve bir şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusunu bir kenara bırakmamız ve yaşamı-zenginleştiriyor mu, yoksa yaşamı-yoksullaştırıyor mu so-

20. Nihilizmin barındırdığı politik içerimlerin bu çizgilerdeki düşünce-kışkırtıcı bir okuması, R. J. Hollingdale'in Mart 1992'de Queen Mary and Westfield College'in Politik Çalışmalar Bölümü'nde düzenlenen bir lisans-üstü seminerde sunduğu “Nietzsche and Politics” (Nietzsche ve Politika) başlıklı yayımlanmamış tebliğde bulunabilir.

rusunu sormamız gerekmektedir). Şimdi, sık sık Nietzsche'nin politika anlayışıyla ilişkilendirilen zorlukların birçoğunu açıklayan şeyin, nihilizm sorunu olduğunu göstermeye çalışmak istiyorum.

Aristokratizm

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 257. bölümcesinde, "aristokratizminin" dayandığı temel ilkeleri sıralar. İnsan tipinin her "zenginleştirilmesinin" (*Erhöhung*), insanlar arasında değer bakımından bir mertebeler ve farklılıklar düzeninin bulunduğu inanan bir toplumun işi olduğunu öne sürer. "Bir anlamda, köleliğe ihtiyaç duyan" bir toplumdur bu. "İnsanın sürekli kendini-alt etmesi" (Nietzsche bunu "ahlâk-üstü anlamda bir ahlâk formülü olarak" kullanır), "çok daha yüksek, daha olağandışı, daha mesafeli, daha fazla genişleyen, daha kapsamlı haller" erişilebilmesi için bu mertebeler düzenini ve bu düzenin ürettiği "mesafe *pathos*"unu gerektirir. Nietzsche, ancak yönetici bir grubun özneleri "araçlar" olarak "değersiz gördüğü" bir sınıf veya kast toplumu aracılığıyla bu çeşitli "haller"e ulaşılabilceği inancını taşır.

Nietzsche'ye göre, bireylerin kendilerine sorabileceği en önemli soru, yaşamlarının "en yüksek değeri" ve "en derin önemi" nasıl kazanabileceğidir. Nietzsche, çoğunluğun yararı için değil, ancak en az rastlanan ve en değerli insan tiplerinin hizmetinde yaşanarak bu değer ve önemin kazanılabileceği yanıtını verir (*SE 5*). Bireyin yaşamına dair böylesi bir perspektif, biz modernleri (yani, liberal eşitlikçileri) son derece hoşgörüsüz ve seçkinci olarak sarsabilecek olsa da, Nietzsche'yi açıkça tanımlanmış politik bir *Weltanschauung*'u yorumlamaya yönelir:

İyi ve sağlıklı bir aristokrasinin temel özelliği, kendisini bir işlev olarak *değil* (monarşinin ya da ulusun bir işlevi olarak değil), bu kavramların *anlamı* ve en yüce haklılaştırımı olarak deneyimlemesidir – ki, bu yüzden, *kendi iyiliği için*, kifayetsiz insanlara, kölelere, araçlara indirgenmesi ve alçaltılması gereken sınırsız sayıda insanın feda edilmesini vicdanı sızlamaksızın, gönül rahatlığıyla kabul eder. Bu insanların temel inancı, toplumun, toplum yararı adına *değil*, yalnızca

seçme bir insan tipinin kendini daha yüce bir göreve ve daha yüksek bir *varlık* haline yükseltebildiği bir temel ve yapı iskelesi olarak var olmak zorunda olduğunu bilir (BGE 258).

Nietzsche, aralarındaki farklılıklara rağmen, kültürün değerinin a-
zaltıldığı ve faydacı bir mantığın hâkim olduğu, toplumun e-
konomik yönetim girişimlerinden başka bir şey olmadıkları ge-
rekçesiyle hem sosyalizme hem de liberalizme karşı çıkar. Liberalizm, bir mertebeler düzeni nosyonu barındırmaz ve top-
lumda çekingen bir uyumluluğun ortaya çıkmasını sağlayan soyut
bir bireyciliğe yaslanır; öte yandan sosyalizm de kültürün ereğini
toplumsal adaletin ereğine tabi kılar ve bürokrasi tarafından
yönetilen bir toplumun ortaya çıkmasına yol açar.

Nietzsche, aynı zamanda, “efendi” olmanın ve hükmetmenin
öz-disiplin ve kişinin kendine hâkim olmasını gerektiren zor bir
görev olduğunu hiç bilmaksızın vurgular. “En tinsel insanlar,” der,
“mutluluklarını öteki insanların kendi yıkımlarını, kendi batışlarını
bulacakları yerde bulurlar,” yani “labirentte, kendilerine ve başka-
larına karşı sertlikte, girişimde” (AC 57). Bu nedenle, yüksek bir
kültür, her toplumsal gruba, üstlendiği toplumsal role uygun ay-
rıcalıklar ve görevlerin verildiği bir piramit gibi kavranmalıdır. Ni-
etzsche'nin politika teorisi, klasik bir hamleyle, politik olana i-
lişkin teoriyi bir doğa teorisi üzerinde temellendirir:

Kastlar düzeni, yani *mertebeler düzeni*, yalnızca yaşamın kendi yüce
yasasını formüleştirir; üç tipin birbirinden ayrılması, toplumun ko-
runması, çok daha yüksek tiplerin mümkün kılınması için zorunludur
–hak eşitsizliğidir, sonuçta hakların var olmasının koşulu. Her hak bir
ayrıcalıktır. Her varlığın ayrıcalığı, kendi varlığının doğasına be-
lirlenir. *Sıradan olanın* (orta düzeydekilerin) ayrıcalıklarını küçümse-
meyelim. Yaşam, yükseklerle yaklaştıkça giderek zorlaşmaya başlar –
soğukluk artar, sorumluluk artar (a.g.y.).

Böylece Nietzsche, sözcülemi “sıradan olan açısından, sıradan ol-
mak mutluluk kaynağıdır” ve bir “kamu hizmetinin, yani çarkın
dişlerinden biri olmanın”, halkın büyük çoğunluğu açısından “do-
ğal bir iş” olduğunu öne sürer.

Nietzsche'nin aristokratizminin zayıflığı ise, kendini sa-

vunulamaz bir doğacılık kapsamında haklı çıkarmasından kaynaklanır. Modern nihilizm çağında bundan böyle inanılabilirliğini hepten yitirmiş olan, tam da bu tür bir haklı çıkarmadır –doğa yasası kılığına bürünmüş soylu *yalan*. Dolayısıyla, şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bir yalanın yalan olduğunun açığa çıktığı bir çağda yaşadığımız düşünülürse, Nietzsche politik görüşünü nasıl meşrulaştırabilir?²¹

Nietzsche, yapıtlarında hiçbir yerde, politika teorisini desteklemek için bir meşruluk nosyonu geliştirmez. Nietzsche'nin geleceğe ait bir insanlık görüşü. *Übermensch*, meşruluk sorununun etrafından dolanır ve kendini yeni bir insan tipinin istemli yaratımı kapsamında haklı çıkarır yalnızca. "İnsanın" her yeni ilerlemesi yeni bir köleleştirilmeye dayanır; açıktır ki, Nietzsche'nin insanın kendini-alt etmesi adını verdiği şey böylece, güç ve şiddet kullanılmasıyla gerçekleşecektir (bkz. *GS* 377). Ama meşruluk sorununun bu şekilde göz ardı edilmesi yüzünden Nietzsche, savunduğu, kendini zor kullanma ve şiddet aracılığıyla kuran yeni aristokratik düzenin bir taraftan süregelen sınıf çatışmasını, bir onur ve zafer politikasını ve diğer taraftan bir kıskançlık ve hınc politikasını doğurmasının kaçınılmaz olduğunu kavrayamaz. Modern politik düşüncede, toplumun kendini-kurması, özgür ve eşit insanların bir araya gelme ve kendilerini toplumsal varlıklar olarak biçimlendirme konusunda görüş birliğine vardıkları bir toplum sözleşmesi nosyonu kapsamında kavranmaktadır.²² Modern dön-

21. Soylu yalan veya mit konusunda bkz. Platon, *Devlet*, çev. H. D. P. Lee (Middlesex, Penguin, 1970), s. 156-161. Mit, toplumun üç ana sınıfının (yönetenler veya gardiyanlar, yardımcılar ve işçiler) yeryüzünün derinlerindeki gelişimleri kapsamında şekillendirilmesini anlatır. Her bir sınıfın oluşumuna bir element eklenmektedir: Yönetenler için altın, yardımcılar için gümüş ve çiftçiler ile işçiler için de bronz. Öykü, adil olmanın kişinin kendi içinde dikkatli olması ve toplumda üzerine düşen işlevi yerine getirmesine ilişkin olduğunu savunan Platon'un adalet teorisine mitsel bir temel kazandırmak üzere tasarlanmıştır. Lee, Platon'un kurucu mitini "muhteşem mit" olarak tercüme eder ve "soylu yalan"ın uzlaşımalsal tercümesinin kötü bir tercüme olduğunu, çünkü Platon'un miti basitçe politik propaganda aracı olarak gördüğünü öne sürdüğünü iddia eder. Oysa bu "mit" in daha çok bir topluluğun ulusal geleneklerinin yerini aldığı ve topluluğun ideallerini ifade ettiği düşünülmelidir.

22. Bkz. Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory* (Politik Yükümlülük Sorunu. Bir Liberal Teori Eleştirisi) (Oxford: Polity Press, 1985).

me dair her politika teorisi, insan doğasına ilişkin belirli bir teoriye yaslanır. Hobbes'ta sözleşme, meşru iktidarın (otoritenin), (doğa halinin, "herkesin herkesle savaş içinde" algılandığı kötümser bir insan doğası teorisinden türetilen) mutlak bir egemene teslim edilmesiyle sonuçlanır.²³ Locke'da ise sözleşme, (insanların, Hobbes'ta olduğunun tersine, saldırgan veya bencil olmadığı ama hukukun yerleşik davranış kurallarının bulunmayışı yüzünden yaşamın zor olduğu politika-öncesi bir doğa hali açıklamasından türetilen) sınırlı, temsili bir hükümetin kurulmasıyla sonuçlanır.²⁴ Rousseau'da ise, (Rousseau'nun "doğal iyiliğimiz" olarak adlandırdığı, iyimser bir insan doğası teorisinden türetilen) herkesin yurttaş olduğu ve egemenliğin kendisini kolektif özerklik olarak dışavurduğu adil, erdemli bir düzenle sonuçlanır.²⁵ Oysa, Nietzsche, tersine, güçlü olanları kandırmayı ve onları güçsüzlerin ahlâkına döndürmeyi amaçlayan bir köle ahlâkının yansımından başka bir şey olmadığı inancıyla toplum sözleşmesi teorisini reddeder.

Stephen K. White, bir meşruluk nosyonunun, politika hakkında düşünme biçimi açısından böylesine önemli oluşunun nedenini çok iyi yakalamıştır. White, şimdiyle (içinde bulunulan anla) radikal bir kopuşu tahayyül eden herhangi bir politik görüşün, yeni bir politikaya usulen bir köprü sağlamak için ilgilerinin önüne bir meşruluk nosyonu yerleştirmesi gerektiğini öne sürer. Bunu yapmayacak olursa, yeni bir zorbalık ve yeni bir despotizmi doğurma tehlikesine düşer.²⁶ Ama Nietzsche, ("insanın kendini-alt etmesi" ile aynı anlama gelen) "ruhun yazgısının Dionysosca dramı" adını

23. Bkz. T. Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1990), on üçüncü bölüm.

24. Bkz. J. Locke, *Two Treatises of Government* (Yönetim Üzerine İki Deneme) [Cambridge, Cambridge University Press, 1988], ikinci kitap, ikinci bölüm.

25. Bkz. J. J. Rousseau, *The Social Contract* (Toplum Sözleşmesi), çev. G. D. H. Cole (Londra: Dent 1973), birinci kitap, altıncı bölüm: "Sorun, genel kuvvetin tümüyle kişinin ve her birlikteliğin yararını savunacak ve koruyacak ve her kişinin, kendisini bütünlü birleştirirken, yalnızca kendisine itaat etmesini ve daha önce olmadığı kadar özgür olmasını mümkün kılacak bir birliktelik biçimi bulmaktır."

26. Bkz. Stephen K. White, "Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics" ("Heidegger ve Postmodern Bir Etik ve Politikanın Zorlukları"), *Political Theory* 18: 1 (Şubat 1990), 80-103, s. 87-88'de.

verdiği şeyde yeni bir aşamaya geçilmesi için yeni bir köleliğe gerek sinim duyulduğunu öne sürer (GS 377). Nietzsche'nin nihilizm teşhisi önemlidir; çünkü günümüzde politika ve politik düzenin sorunları hakkında düşünmek zorunda olduğumuz bağlamı (bir ahlâki değerler krizini) açığa vurur. Ama Nietzsche'nin düşünme biçimi, yeni bir aristokratik yaşamaya ilişkin politik programının, "insanın kendini-alt etmesi"nin sorunlu estetik kapsamının dışında kendisini meşrulaştırmaya kalkmaması açısından zayıftır.

Nietzsche'nin politik görüşü, içinde bulunduğumuz yüzyılda Hannah Arendt'in düşüncesinde birçok yankısını bulur. Nietzsche'ye getirilen Faşizm suçlamasına kulak asmamak ve bu tip bir politik görüşün ayırt edici özellikleriyle beraber içerdiği sorunlardan bazılarını değerlendirebilmek için bu benzerliklerin vurgulanması önemlidir.²⁷ Hem Nietzsche hem Arendt, şiddet ve köleliği toplumun kurulması açısından gerekli şeyler olarak onaylar. Her ikisi için de, gerçek özgürlük, kamusal arenanın görkemli bağlamında gerçekleşen özgürlüktür; yine her ikisi de, Yunan *agon*'unu böylesi bir arenanın modeli olarak görür. Özgürlük eylemle bir tutulur ve büyük ya da yaratıcı eylem, mevcut kurallara ve normlara uymaması, tersine yenilerini kurması anlamında "iyinin ve kötünün ötesinde"dir. Evin (aile yaşamının) özel alanı, ödleklığı ve kamusal eylem için ihtiyaç duyulan cesarettten korkmayı teşvik ettiği ölçüde toplumsal ve maddi çıkarların alanı olur. Ekonomik ve ahlâki kaygıların hor görülmesi kadar özveri ve kendine hâkim olmayı da talep eden özgürlük haşindir. Hem Nietzsche hem Arendt, modern liberal devletin, kamusal arena olarak kavranan politik olanın değerinin azaltılmasına yaslandığını düşünür. Liberalizme göre, toplumun asıl ereği, bireyler için özel bir özgürlük alanının –yani, müdahaleci olmayan bir özgürlüğün–

27. Shiraz Dossa çarpıcı çalışması *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*te (Kamusal Alan ve Kamusal Benlik. Hannah Arendt'in Politik Teorisi) [Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1989], s. 61 ve 68 Arendt ve Nietzsche arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir. İki düşünür arasındaki bağlantının daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Dana R. Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" (İyinin ve Kötünün Ötesinde: Arendt, Nietzsche ve Politik Eylemin Estetikleştirilmesi), *Political Theory* 20: 2 (Mayıs 1992), s. 274-308.

güvence altına alınmasıdır.

Her iki düşünürde de ortak olan, amel ile amel arasında, aktör ile edim arasında hiçbir ayrımın gözetilmediği, aristokratik bir benlik nosyonudur. Nietzsche ve Arendt'e göre, modern düşünme biçimi, edimde bulunmaktan bağımsız bir öz (özne ya da ruh) koyutlayan, benliğe dair bir Hıristiyan-ahlâk anlayışını miras olarak almıştır. Arendt bunu, en önemli şeyin *manevi* özgürlük (yani, benliğin değişmez bir özelliği ve içsel bir iyelik olarak kavranan özgürlük) geliştirilmesi olduğu "varoluşsal" veya "liberal" özgürlük olarak tanımlar. Ama bu, hem Nietzsche hem de Arendt açısından, kölenin özgürlüğüdür. Onlara göre, eylem faydacı özçıkara -yani, "burjuva insanın" özgürlüğüne- bağlanamaz çünkü bu, insan eyleminin dışavurumcu, şiirsel ve estetik boyutlarının göz ardı edilmesi olacaktır. Eğer Platon ve Aristoteles, politik olanı "ahlâki olanın" (tefekkür düzeyinde doğru ya da iyinin peşine düşülmesi) altında sınıflandırıyorsa, modern politik düşünce, bu durumda Arendt ve Nietzsche'ye göre, politik olanı ekonomik olanın (maddî tatmin ve refah arayışı) altında sınıflandırır. Nietzsche ve Arendt'e göre, politika -Yunan *agon* örneğinde yaşadığı gibi- ekonomik çıkarların ve yalnızca kendini korumanın hizmetine sokulduğunda yozlaşır.²⁸

Nietzsche ve Arendt'in politik görüşlerinin belki de en ayırt edici özelliği, Machiavelli'ninki gibi politikayı ahlâktan ayırmaya uğraşmasından kaynaklanır.²⁹ Örneğin, Nietzsche ve Arendt'in takdir ettikleri gösterişli eylem türünün ahlâka aykırı ve iki-yüzlü olduğunu düşünen Rousseau gibi bir ahlâkçının tersine, politikanın özünün ahlâki açıdan "doğru" ve "adil" olanın istenilmesi ol-

28. Nietzsche'nin Atina demokrasisinin pratiğine yönelik kuşkuculuğunun tarihsel bir temeli vardır. John Gunnell'in *Political Philosophy and Time* (Politik Felsefe ve Zaman), s. 123'te dikkat çektiği gibi, *agon*'un başlangıçtaki aristokratik tını, Atina'nın demokrasisine tercüme edildiğinde, "bireysel mücadele ve devletin sürekliliği"nin birbiriyle bağdaştırılamaz hale gelmesi ve "politik insan"ın yerini "ekonomik insan"ın almasıyla birlikte *polis* yaşamının anlamının bozulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Friedrich Nietzsche ve Kabuk Değiştirme Politikası) [Berkeley: University of California Press, 1975], s. 192-202.

29. Bkz. N. Machiavelli, *The Prince* (Prens), çev. G. Bull (Middlesex: Penguin, 1961), özellikle 18. bölüm.

madığını, daha çok, yaratıcı eylemin kendini ahlâkın ötesinde konumlandırması gerektiğini ve sonuçlarıyla ya da uzlaşımsal ahlâkın standartlarıyla değerlendirilmemesini, tersine, yerine getirilmesinde içerilen mükemmellikle yargılanmasını savunurlar.³⁰

Bu, hiç de sorunsuz olmayan, son derece estetikçi bir eylem ve özgürlük nosyonudur. Asıl sorun ise, politikayı, eylemlerin ahlâki tutkuları veya sonuçlarından ötürü değil, basitçe edimsel ve görkemli yönlerinden ötürü ödüllendirildikleri bir estetik etkinlik olarak kavramanın sonucunda eylemin, tözsel ahlâki içeriğinden yoksun bırakılmasıdır. Bhikhu Parekh'in Arendt üstüne bir incelemede sormuş olduğu gibi, büyük sözler ve eylemler büyük ve soylu amaçlar gerektirmez mi? Parekh'in iddiasına göre, eğer ekonomik ve ahlâki sorunlar politikadan dışlanacak olursa, büyük sözler söylemek ve büyük eylemler başarmak için hangi konuların insanları esinlendirebileceğini anlamak zorlaşır.³¹ Ayrıca, Nietzsche ve Arendt, ekonomik konuları politikanın parçası olarak

30. Bkz. S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self*, s. 93. Aynen Machiavelli gibi Arendt de, güdüler ve eylemin sonuçları kapsamında yargılanması gereken "normal insan davranışı" ile yurttaşların gündelik yaşamın sıradan değerlendirmelerinin ağırlığı altında ezildiği ve etkinliğin, sıradan yaşamın niyetler ya da sonuçlar şeklindeki ahlâki standartlarıyla değil, sözcüklerin ve yapılan işlerin üstünlüğüyle değerlendirildiği politik alandaki eylem arasında bir ayırım yapmaktadır. Bkz. Dossa, s. 94.

Nietzsche'nin Kant'ın ahlâk felsefesi eleştirisinin temeline bu noktada da rastlanabilir. Kant, bir eylemin ahlâki değerini yargılayabilme şeklimizin, söz konusu eylemin "iyi bir istem" tarafından güdülenip güdülenmediğine karar verebilmemize bağlı olduğunu öne sürer. Bunu ise, eylemi "koşulsuz buyruk" sınavından geçirerek yapabiliriz. Bu sınav tasarlanan herhangi bir eylemin şu şekilde sorgulanmasını talep eder: Bu eylemin kaidelerini tüm rasyonel varlıklara uygulanabilir evrensel bir davranış ilkesine dönüştürebilir misiniz? Bkz. I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Ahlâkın Metafizik Temeli), çev. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), s. 69-71 ve s. 88-91. Nietzsche, Kant'ın koşulsuz buyruğunu, gerçekte evrenselleştirilebilme ilkesinden dolayı üstün, soylu bireysel eylemin kabul edilemediği bir köle ahlâki tipiyle aynı anlama gelen bir "soyutlama *Moloch*"u olarak görür. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı'nın* "Mevsimsiz Bir İnsanın Gezileri" başlıklı 29. bölümünde Kant'ın ahlâk felsefesini memurun en iyi formülü olduğunu söyler: "kendinde şey olarak memur, görünüş olarak memurun yargıcı kılınır." Ayrıca benim kitabımın altıncı bölümüne bakınız.

31. Bkz. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (Hannah Arendt ve Yeni Bir Politik Felsefe Arayışı) [Londra: Macmillan, 1981], s. 182.

* Ammoniler ve Fenikelilerin çocuk kurban ettikleri tanrı. (ç.n.)

görmeyi ve kendilerinin önerdikleri ideal yönetim biçimlerinin yaşamını tanımlayacak kibir ve hıncın saltanatının yıkıcı döngüsünden kaçınmak için bir toplumsal adalet nosyonunun zorunlu olduğunu kabul etmeyi reddederler. Buna karşın, bu tür bir karşıtlık, hem Nietzsche'nin politika ve özgür eylem anlayışının ayırt edici niteliğini hem de politik görüşünün Faşist olarak damgalanmasının yersizliğini değerlendirmemizi de mümkün kılar. Arendt gibi Nietzsche de, politik olana dair, bizim modern "burjuva" anlayışımızdan çok farklı, antik bir anlayışı tekrar yaşama döndürmeye çalışmaktadır. Eğer Nietzsche'nin politik görüşüne dair doğru dürüst bir değerlendirme yapılacaksa, bu noktanın kavranması gerekir.

C. VAROLUŞUN TRAJİKOMEDİSİ ÜSTÜNE: GÜÇ İSTEMİ OLARAK YAŞAM

Nietzsche'nin zihni, varoluşun ereğiyle meşguldü. O, bu sorunu çok özgül bir bağlamda ortaya koyuyordu: Eğer, kendisinin inandığı gibi, Tanrı ve temsil ettiği her şey öldüyse ve Hıristiyanlığın değerleri, artık Avrupa uygarlığına etik ve kültürel temeller sağlayamıyorsa, o halde, şu soru "doğrudan doğruya tüm korkunçluğuyla karşımıza çıkar: *Sonuçta varoluşun herhangi bir anlamı var mı?*" (GS 357).

Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıt, bir merkez-noktası veya bir Tanrı'nın yokluğunda dünyayı kurtaracağına ve masumiyeti yeniden yaşamın akışına yerleştireceğine inandığı tek tutumun, yani "trajik bir güç kötümserliği"nin, geliştirilmesi konusunda modern insanların yüreklendirilmesidir. Trajik olansa, yaşamın nihai amaçlardan veya ahlâki ereklerden yoksun olduğunun kabul edilmesi gerektiği gerçeğidir. Ama Nietzsche için bu, kendi hıncımız yüzünden bizi umutsuzluğa ya da yaşamdan intikam almaya yöneltmemelidir; aksine, gerçekliği olduğu haliyle neşeli bir şekilde onaylamaya çaba harcamalı ve yaşama karşı, mutlak ve koşulsuz ahlâki yargının "iyi" ve "kötü"sünün ötesinde bir tutuma ulaşmalıyızdır. Dünyaya yönelik tutumumuz, güçsüzlük veya hıncın değil, yardımseverlik ve kadirşinaslıktan, aşırı sağlık, e-

nerji, bilgelik ve yüreklilikten kaynaklanmalıdır.

Varoluşun bu tasvirinde yaşam, yaşamı ve kendimizi estetik bir temaşa kapsamında gördüğümüzde ancak katlanılabilecek zalim ve merhametsiz bir güçler erkesi tarafından yönetiliyor olarak resmedilmektedir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda (BT 5), "Dünya ve varoluş ancak *estetik bir fenomen* olarak ebediyen *hakkılaştırılır*" diye belirtir. Ya da *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ortaya koyduğu gibi: "Kahramanın etrafında her şey bir trajediye dönüşür; yarı-tanrının etrafında ise bir Satir dramına; peki ya Tanrı'nın etrafında -ne? yoksa 'dünya'ya mı?" (BGE 150). Bu pasaj şöyle yorumlanabilir:³² En yüksek insan (kahraman), kendi yaşamını bir feda ediş olarak onaylayan kişidir; "yarı-tanrı" olan insan, yaşamın bütünlüğüne ulaşan ve varoluşunu bir yazgı parçası olarak arayan kişidir; ve insan, yaşamın mantığıyla, yaşamın yasasıyla özdeşleşmeyi başarıp yaşamın bütünlüğünde eriyip yok olduğunda sonunda "Tanrı" olur: Artık kendisinden dünyanın kaynaklandığı ve yeniden doğduğu bir tanrıdır o.

Nietzsche, otobiyografisi *Ecce Homo*'da, kendisini "ilk *trajik felsefeci*" olarak resmeder. Felsefe Nietzsche için "en tinsel güç istemidir" (BGE 9). Felsefenin yaşamın anlamına dair düşüncülerini yönlendirmesi gereken, hakikat değil (daha önce gördüğümüz gibi Nietzsche, "hakikat-olmayanın" bir yaşam koşulu olabileceğini savunur), "güç", yani yaşamın yaratıcı bolluğudur. "Güç istemi" olarak "yaşam" görüşü, muhtemelen Nietzsche'nin düşünme biçiminin en kötü şöhretli yönünü oluşturur. Nietzsche'nin Alman militarizminin felsefecisi imajını desteklemek üzere sık sık kullanılır. Bu yaşam teorisi, hepsi tutarlı olmayan, pek çok yön içerir. Belki de en iyi, Nietzsche'nin, Schopenhauer'un "yaşam istemi" kavramında bulunandan daha yeterli ve onaylayıcı bir yaşam güçleri nosyonuna ulaşma çabası olarak kavranabilir. Nietzsche'nin "güç istemi" şeklindeki bileşik formülleştirmesinde, Almandada "güç" karşılığında kullandığı sözcüğün, *Macht*, istek veya arzu anlamına gelen *mögen* fiilinden ve gizil güç anlamına gelen *möglich* sözcüğünden (aynı zamanda, yapmak veya yaratmak

32. Bu pasaj hakkındaki yorumumu, Lou Salomé'nin *Friedrich Nietzsche. The Man in his Works* (Friedrich Nietzsche. Yapıtlarındaki İnsan) [Connecticut: Black Swan Books, 1988] adlı kitabından aldım, s. 137.

anlamına gelen *machen*'le de ilişkilidir) türetilmiş olması kayda değer bir noktadır. Nietzsche açısından "güç", potansiyel olarak var olur; öyle ki, "güç istemi" terimindeki "güç" sözcüğü, kuvvet veya dayanıklılık gibi, yalnızca sabit ve değiştirilemez bir kendiliği değil, kendini-alt eden veya kendine boyun eğdiren istemin "başarısını" da ifade eder. Göreceğimiz gibi, Nietzsche, "egemen birey"i, "vaatlerde bulunabilen" kişi olarak tanımlar; çünkü bunu yapma hakkına ulaşmakta veya bu hakkı kazanmaktadır (*OGM* II, 2). Bu tanım, Nietzsche'nin egemen gücü bir başarıma ve becerme kapsamında düşündüğünü gösteriyor.

"İstem" Schopenhauer tarafından bedeninin numenal biçimi, yani varoluşun kendineliliği olarak tanımlanır. Schopenhauer, Platon ve Kant'ı izleyerek, dünyayı bir ikilik kapsamında koyutlar: "İdea" veya "tasarım" (*Vorstellung*) olarak dünya, dışsal, fiziksel dünyadır, zamanın, uzamın ve nedenselliğin alanıdır; "istem" olarak dünya ise, uzam ve zamanın ötesindeki manevi, öznel dünyadır, yaşayan her şeyin ebedi tözüdür.³³ Her birey, Schopenhauer'ın, doyumsuz bir yok etme ve yıkma arzusu barındıran kör, saldırgan bir güç kapsamında kavradığı bu yaşam mücadelesi istemini kendisinde somutlaştırır. Schopenhauer, doğal yaşamı evrensel mücadele ve çatışma kapsamında koyutlamada da Hobbes'u izler. Yaşama dair bu görüşle, Schopenhauer'ın istemli bir yaşamı daimi ıstırap, acı ve mutsuzluk kapsamında kavramak zorunda oluşu pek de şaşırtıcı değildir. Daha fazla istemenin ancak daha fazla acı ve ıstırapa yol açtığı yaşamın kısır döngüsünün dışına çıkmanın tek yolu, istemin yadsınmasından, yaşam mücadelesine katılmanın reddedilmesinden geçer. Hiç kesilmeyen yaşam istemi mücadelesinden kurtuluş, yalnızca sanatın istemsiz tefekküründe ve "Nirvana" diye bilinen durumda anlık olarak mümkün olabilir.

Schopenhauer'ın yaşamı istemi, özünde, istemi bir *yoksunluk* olarak ifade eder. Belki de, yaşam istemi ve güç istemi arasındaki temel farkı yakalayabileceğimiz en iyi noktadır bu. "Güç is-

33. Bkz. R. J. Hollingdale'in, Schopenhauer'in *Essays and Aphorisms*'ine yazdığı sunuş bölümü (Denemeler ve Aforizmalar) [Middlesex: Penguin, 1970], s. 20-22 ve Schopenhauer, "On Affirmation and Denial of the Will to Life" ("Yaşam İsteminin Olunması ve Yadsınması Üstüne"), *Essays and Aphorisms* içinde, s. 61-66.

temi”nin, nosyonda koyutlanan “güç”ün yalnızca bir özne (“istem”) tarafından (eksik olduğu için) arzu edilen bir nesneye karşılık gelmediğinin, bunun bileşik bir düşünce olduğunun kavranması son derece önemlidir. Güç, istemenin *özünü* ifade eder (yani, “kendi kendine boyun eğdirme”dir). Schopenhauer ve diğer “istem” psikologlarına karşı Nietzsche, istemin içeriğinin niteliğinden çıkarılıp ayrı tutulmaması gerektiğinde ısrar eder (yani istemin içeriğini, “gittiği yeri, ereğini”). Nietzsche, Schopenhauer’ın “istem” olarak adlandırdığı şeyin, yalnızca içi boş bir sözcük olduğunu ve yaşamın sadece özel bir “güç istemi” vakası olduğunu öne sürer; sonuçta, yaşayan her şeyin bu güç istemi biçimine dahil olmaya çalıştığını iddia etmek oldukça keyfidir (WP 692). Nietzsche’ye göre “isteme”, bir sürece, sabit bir özne olmaksızın (bir) oluşa tekabül eder ve “arzulama” veya “çabalama” ile karıştırılmaması gerekir; her şeyden önce, “kumanda etme duygusu” ile tanımlanır. Nietzsche, “isteme” gibi bir şeyin söz konusu olmadığını ama ancak “bir şeyi isteme” gibi bir şeyin söz konusu olduğunu öne sürer. “Güç istemi” formüleştiriminde “istem” ile “güç” arasındaki ilişki, dinamik ve aktif bir ilişkidir. Ama metafizikçiler tarafından öne sürüldüğü şekliyle “istem” ve “isteme” fenomeni, saf kurmacadırlar (WP 668).

Nietzsche’ye göre, harekete geçirici kuvvet tümünden “güç istemi” olarak anlaşılmalıdır; “güç” tam da bu noktada, istemin nereye gittiği ve ne olduğunu tanımlar. Nietzsche, yalnızca Schopenhauer’a karşı değil, aynı zamanda Hobbes ve Spinoza’ya karşı da, “kişinin kendini korumasının”, yaşamın güçlerinin ve enerjilerinin amacını veya ereğini nitelendirmediğini öne sürer. Yaşayan her canlının, yapabileceği her şeyi kendini korumak için değil ama “daha fazla” olmak için yaptığını savunur (WP 668). Bu düzeyde, güç istemi, yaşayan her şeyin beslemek, büyütme ve geliştirmek zorunda olduğu arzuyu ifade eder (yani, Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’de “özgürlük dürtüsü” olarak tanımladığı şeyi). Haz ve neşe, ulaşılan ve bir “farklılık” bilincine ulaşmamızı sağlayan güç duygusunun arazlarıdır. Yaşam, “hiçbir şeyin kendisini korumak istemediği ama her şeyin ekleneceği ve biriktirileceği” “kendine özgü bir kuvvet biriktirme istemi” olarak anlaşılmalıdır (WP 689).

Nietzsche'nin yaşam teorisi, genellikle yanlış kavranan, kendine has bir güç anlayışına dayanır. Nietzsche'nin güç nosyonunun yeniliğini ve benzersizliğini en iyi, diğer büyük modern güç felsefecisi Hobbes'un güç nosyonuyla karşılaştırdığımızda anlayabiliriz. Hobbes'ta güç, bir canlının öbür varlıklara karşı kendi varoluşunu koruduğu araçlar kapsamında anlaşılır. Bu nedenle "güç", faydacı bir yaklaşımla, bir sonuç elde etme yolu olarak kavranır; "gelecekte olduğu varsayılan bir faydanın başarıma" aracıdır.³⁴ Hobbes'un, toplumun oluşumundan ve yasa ve adaletin yaratılmasından önce insanlığın kendini bulmuş olması gereken doğal koşul olarak tanımladığı, doğa halinin savaşıcı koşulu yüzünden, bu güç arayışı, sürekli ve kalıcıdır. Bir düzeyde Nietzsche, bu Hobbesçu güç anlayışını kabul eder.³⁵ Örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 259. bölümcesinde yaşamı, "sahip çıkma, yaralanma, yabancı ve daha zayıf olana boyun eğdirme, baskı altına alma, sertlik ... en azından ve en hafifinden sömürü" olarak tanımlar. Ama Nietzsche'nin güç görüşü, faydacı bir mantığa dayanmaması açısından Hobbes'unkinden ayrılır. Nietzsche için güç, her şeyden önce, önemli olan şeyin, ulaşılabilecek bir kesin-hal değil, kuvvet harcanması (hatta kuvvetin israf edilmesi) olduğu bir süreci ve bir etkinliği ifade eder. Nietzsche, güç istemi üstüne düşünürken tüm gereksiz teleolojik ilkelerden kuşku duymamız gerektiği konusunda bizi uyarır. Bir canlının, her şeyden çok "dayanıklılığını üzerinden atmak, boşaltmak" istediğini ve "... kendini-korumanın" da, güç isteminin "yalnızca dolaylı ve en sık görülen sonuçlarından biri" olduğunu öne sürer (BGE 13).

Nietzsche, bu nedenle, Hobbesçu geleneğin tersine, yaşamın yasasını "kendini-koruma" değil, "kendini-alt etme" olarak düşünür. Bu onu, ahlâk ve politikaya dair düşünme biçimi üzerinde çarpıcı bir etkiye sahip olacak, tümüyle yeni bir güç anlayışına ve gücün haklı çıkarılmasına yönelir. Bu ise, Nietzsche'nin hem

34. Bkz. Hobbes, *Leviathan*, 10. bölüm. Hobbes 11. bölümde şöyle der: "Tüm insanlığın genel eğilimi olarak, ancak Ölümle son bulacak, sürekli ve kabına sığmayan bir güç üstüne Güç yığılma arzusu öngörüyorum."

35. Bkz. Paul Patton, "Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche" ("Politika ve Hobbes ve Nietzsche'de Güç Kavramı"), P. Patton (der.), *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* (Nietzsche, Feminizm ve Politik Teori) içinde (Londra: Routledge, 1993).

“bütünün büyük ekonomisi”nin onaylanması üzerinde temellenen, “iyinin ve kötünün ötesine” dair ahlâk-dışı düşünme biçiminin hem de kendi içinde bir erek olarak değil, yalnızca kültürün üretimi (yani, insanın sürekli kendini-alt ederek üstünlüğe ulaşması ve yaratıcı enerjilerin ve kaynakların deha veya üstün birey tarafından kullanılması) için bir araç olarak görülen politikaya dair anlayışı hakkında bilgi verir. “Bütünün büyük ekonomisi”nin onaylanmasıyla Nietzsche bizi, yaşam üstüne sabit veya mutlak ahlâki yargının bakış açısının ötesinde düşünmeye davet eder. Her şeyin bir birlik ve zorunluluk olduğunun farkına varmamız gerekir. Kişinin kendi “üstünde” veya “ötesinde” düşünmesi, (ahlâkın, “genel” bir yaşam ekonomisinin karşıtı olarak “kısıtlayıcı bir yaşam ekonomisi” anlamına geldiği yerde) güç istemi olan erotik tutku ya da *pathos*’un ahlâksal olarak değil yaratıcı şekilde kullanılması demektir (ki bu da güç isteminin ta kendisidir). Genel yaşam ekonomisinin onaylanması aracılığıyla bir birey, yaşam hakkında “iyinin ve kötünün ötesinde” bir perspektife ulaşır. Nietzsche, bu “ekonomi”nin çoğu insana tatsız geleceğinden son derece emindir:

Eğer birisi, nefret, kıskançlık, mal-mülk tutkularını ve hükmetme arzusunu yaşamın koşulları, temelde ve özde, yaşamın genel ekonomisinde bulunması gereken (ve bu nedenle, eğer yaşam yükseltilecekse daha da yükseltilmeleri gereken) etkenler olarak kabul etmek durumundaysa, olayları bu şekilde görmesinden ötürü, tıpkı deniz tutmasına benzer bir ıstıraba kapılacaktır. Ama yine de, bu varsayım bile, bu engin, bu neredeyse yeni tehlikeli içgörüler alanında en yabancı ve en sancılı olmaktan uzaktır; aslında niçin herkesin ondan uzak durması gerektiğinin yüzlerce geçerli nedeni var *-becerebilene*. (BGE 23)

Ama bu tür bir yaşam görüşü, burada derin bir içgörü bulan “yürekli gezgin ve maceraperestler”i “dosdoğru ahlâkın üstüne yelken açmaya” (*über die Moral*) kıskırtır (a.g.y.).

Nietzsche’nin yaşam görüşünü güç istemi olarak sunması, birçok sorunu da beraberinde getirir; en azından kozmolojik bir teori olarak epistemolojik konumu sorun olarak önümüze dikilir. Ama kesin olan nokta, Nietzsche’nin, yaratıcı bir insan haline gelmek için insan benliğinin dürtülerini başboş bırakarak içgüdüsel ve ilkel enerjilerin basitçe serbest bırakılmasını ve öne sürülmesini ge-

rektirdiğini önermediğidir. Kendini-yaratma, Nietzsche için, katı bir öz-disiplin gerektiren zorlu bir görevdir. Nietzsche, Goethe'nin "kendisini bir bütüne dönüşecek biçimde disipline etmiş" olması gerçeğine hayranlık duyar (TI, "Zamanından Önce Yaşamış Bir İnsanın Seferleri", 49). Üstünlüğe erişme, *istememenin*, ama yaşamın güçlerinin inkârı anlamında değil, örneğin bir kararın er-telenmesiyle, arzuya nasıl hâkim olunacağıının ve denetim altına alınacağıının bilinmesi anlamında *istememenin* öğrenilmesini gerektirebilir: "Tinsellik yoksunluğunun, bayağılığın, pespayeliğinin tümü, bir uyarana karşı direnememeye bağlıdır –kişinin, itaat ettiği her itkiye tepki göstermesi gerekir" (TI "Almanlarda Eksik Olan Şey", 6).

Dayanıklılık ve güçsüzlük, sağlıklılık ve hastalık nosyonları, Nietzsche'nin yaşama ve kültüre dair düşünme biçiminin merkezinde yer alır. Kuvvetli bir güç isteminin, başkaları üzerinde tahakküm kurmayı gerektirmediğini, aksine başkalarını denetleme ve onlara karşı güç ve şiddet uygulama ihtiyacı duyanların genellikle güçsüz insanlar olduklarını savunur. Yalnızca bu şekilde, öz-saygı ve öz-güven (yani, bir güçlülük duygusu) kazanabilirler. Nietzsche'nin gördüğü şekliyle, kuvvetli veya soylu bir güç istemi, bol, yaratıcı enerjinin dolup taşması, başkalarını etkileme ve dönüştürme kapsamında, başka insanlarla ilişkilidir. Yüce gönüllü ve neşeli bir tine veya ruha sahiptir. Bununla birlikte, Nietzsche, daha zayıf güçlerin daha kuvvetli güçler tarafından "sömürülmesini" (*Ausbeutung*) aristokratik bir toplumsal yapının zorunlu ve ayrılmaz parçası olarak görür kesinlikle. Bir düzeyde, başkalarının yaralanması ve hâkimiyet altına alınmasının kuvvetli bir güç isteminin bilinçdışı etkileri olduğunu öne sürüyor gibidir; başka bir düzeyde, politik görüşlerini açıkça ortaya koyduğu düzeydeyse, yeni ve seçkin insan tiplerinin yaratılmasını temin eden, "insanın" sürekli olarak kendini-alt etmesinin mümkün olabilmesi için devletin ya da "toplumsal yapının", kumanda ve itaat ilişkileri temelinde kurulması gerektiği yönünde radikal bir öneride bulunuyordur. Ama bu yalnızca, kendini-yaratma peşindeki soylu bir seçkinin daha yüksek sorumlulukları ve daha yüksek görevlerine ait ayrıcalıkların garantilenmesi (belirli bir kültürel amaç uğruna ekonomik bir düzenlemenin gerekçelendirilmesi) için değil, aynı za-

manda efendilik ve kölelik deneyimlerinin kendi başlarına, kendini-alt etme olarak kavranan yaşam açısından yararlı olmaları nedeniyle de zorunludur (BGE 257).

Nietzsche, toplumsal tabakalar arasındaki farkla yaratılan “me-safe *pathos*”u olmaksızın, soylu sınıfın kendini-yaratma etkinliğine kalkışması için gerekli olduğuna inandığı seçkinlik ve benzersizlik duygusunun soylu sınıf tarafından hissedileme-yeceğini öne sürer. Sözelimi, kahramanca eylemlerin yerine getirilmesi, sıradan, gündelik ve faydacı olanı aşan duygular gerektirebilir. Nietzsche, bu tür etkinliğin ancak ve ancak çok az kişi tarafından (yalnızca bir azınlık bunun için yeterli cesaret ve isteğe sahiptir) başarılabileceğine ve bunu ayakta tutmak için toplumda bir mertebeye düzenine ihtiyaç duyulduğuna inanır (AC 57): “En azların harcıdır bağımsızlık, güçlü olanın ayrıcalığıdır” (BGE 29). Burada sömürü ve tahakküm, Nietzsche’ye göre, doğrudan bir biçim varsaymaz, ancak toplumsal ve politik kurumlar aracılığıyla dolayımlanır. Ama Nietzsche’nin yaratıcı, aristokratik yönetim biçimi açıklamasında eksik olan şey, daha iyi bir terim bulununcaya kadar “toplumsal adalet” olarak adlandırılabilir. Çalışmasında böyle bir nosyonun bulunmayışı, politik görüşünün aksayan başlıca yönlerinden biri olarak kabul edilebilir; çünkü bu, Nietzsche’nin dehanın ve kültürün üretimi için zorunlu diye tahayyül ettiği politik düzenin, yalnızca otoriteci bir biçimi varsayabildiği anlamına gelir. Eğer kültür, adaletin *politik* iddialarından bağımsız olarak gelişecekse, bu düzenin meşruluğunun sorgulanmaması ve bu düzene karşı çıkılmaması gerekir (daha sonra göreceğimiz gibi bu, tam da Nietzsche’nin Eski Yunan devleti üzerine yayımlanmamış ilk düşüncelerinde öne sürdüğü şeydir). Bu, genellikle Platon’a atfedilene benzer şekilde, belli bir ihtiyat payı bırakılarak, Nietzsche’nin politik görüşünün “totaliter” uğrağı olarak adlandırılabilir. Şeye te-kabül eder.

Nietzsche’nin insan yaşamını ve insan yaşamının trajik ve komik yönlerini kavrayış biçimi üstüne eleştirel bir perspektif geliştirilmesinin mümkün olabilmesinden önce bu kavrayışının daha fazla irdelenmesi gerekiyor. Bu nedenle, öncelikle, bir felsefeci olarak en fazla ilgilendiği sorunların değerlendirilmesi önem taşıyor. Bunlar, “dünya gerçekte nasıldır?” ve “dünya hakkında gerçek bil-

giye sahip olabilir miyiz?” gibi sorular üzerinde değil, daha çok, değerlerimiz ve bilgi biçimlerimizin (güç istemi olarak kavranan) yaşamı yükseltmeye hizmet edip etmediği veya yaşamı kısıtlayıp kısıtlamadıkları üzerinde yoğunlaşırlar. Yaşam “yükseliyor” mu, yoksa “alçalıyor mu”? Nietzsche, kendisinin de aşağıda tanımladığı gibi, yaşama ilişkin “trajik” bir perspektife sahiptir:

En tuhaf ve en zor sorunlarında bile yaşama Evet diyebilmek; en yüksek tiplerinin kurban edilmesinde bile, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşam istemi –Dionysosca dediğim şey işte bu, trajik şairin psikolojisine uzanan köprü olarak anladığım şey. Dehşet ve merhametten kurtulmak için değil, ateşli bir şekilde üstünden atarak kendini tehlikeli bir duygudan arındırmak için değil... ama hepten dehşet ve merhametin ötesinde, kendini oluşun ezeli, ebedi neşesi kılmak için –yıkımdan alınan zevki bile barındıran bu zevk (EH “Tragedyanın Doğuşu”. 3).

Nietzsche, bu yaşam görüşünü, yaşam döngüsünün tüm dehşet verici baştan çıkarıcılığıyla, yüce güzelliğiyle, hiçbir türden eksiltme, ekleme ya da eleme yapılmaksızın tekrar tekrar onaylandığı ebedi dönüş öğretisi aracılığıyla öğretmeye çalışmıştı. Kişinin ebedi dönüşte onayladığı şey, “kendini-alt etme” olarak yaşamdır, öyle ki, ezeli ve ebedi olarak kendini-yaratan ve kendini-yok eden bir güç olarak yaşam ve yitip gitme, ölüm, değişim ve yokoluş olarak yaşamın “yasası”; ve Nietzsche’nin de belirttiği gibi bu, “karşıtlık ve savaşa Evet deme”yi de içermelidir (a.g.y.). Trajik bir yaşam görüşüdür bu; çünkü yaşamın acı ve ıstırabından kaçış olmadığını savunur, üstelik böyle bir şey de istemez asla.

Gördüğümüz gibi, Nietzsche’nin yaşam mantığı veya “ekonomisi”, politika anlayışının en derin düzeyleri hakkında bilgi verir. İnsanların toplumsal yaşamı “kendini-alt etme”nin ahlâk-dışı olan, tümüyle estetik ereğine hizmet edecek şekilde örgütlemesi, ancak aristokratik bir kültürle mümkün olabilir. İçinde bulunduğumuz çağın sorunu, yaratıcılığın nihilizm deneyimi tarafından yavanlaştırılmış olmasıdır. İhtiyaç duyulan şey, “insan”ın Hıristiyanlık tarafından “iki bin yıldır mutluluk vaatleriyle kandırılarak doğa-karşısı kılınması ve kirletilmesine karşı bir suikast düzenleme” ve “tüm görevlerin en yücesine, yozlaştırıcı ve asalak

olan her şeyin amansızca yok edilmesi”ni gerektiren, insanlığın “daha yüksek bir düzeye” yükseltilmesi görevine kalkışacak “yeni bir yaşam ziyafetini” düzenleme girişimidir. Nietzsche, “insanlık en zor ama en gerekli savaşların bilincini *acı çekmeksizin* atlattığında” sanatların en büyüğünün, yaşama Evet demenin direleceği yeni bir trajik çağın özlemini çeker (a.g.y. 4).

Şen Bilim’in giriş bölümcesinde, Nietzsche’nin nihilizmin ortaya çıkışıyla doğan değerler krizine kendi felsefi müdahalesini nasıl kavradığına ilişkin gerçek bir ipucu bulunabilir. Bu bölümce, insan sürüsünün en güçlü içgüdülerinden birinin, insan ırkının korunması yararına olan şeyi yapma içgüdüğü olduğu ve bu içgüdüünün hem iyiliksever insanlarda hem de kötü insanlarda faaliyet gösterdiği iddiasıyla başlar. Bu iddianın, insanları iyi tipler ve kötü tipler olmak üzere ikiye ayırmaya uygun olduğunu düşünebiliriz. Ama “kapsamlı değerlendirme” perspektifinden baktığımızda, bu tür bir bölünmenin fazla basit olduğunu görürüz: Sonuçta insanca, pek insanca, diyen biri çıkabilir. “En zararlı insan bile,” der Nietzsche, “iş türün korunmasına geldiğinde gerçekten de en faydalı kişi olabilir”. Nietzsche, ardından, iyinin ve kötünün ötesinde düşünme biçiminin ne anlama geldiğini belirtir: Yaşam ekonomisinin bütün olarak onaylanması:

Nefret. başkalarının talihsizliğinden duyulan şeytanca zevk, gem vurulamayan çalma çırpma ve hükmetme. tahakküm kurma tutkusu ve ne denirse densin. kötülük, türün korunmasının en şaşırtıcı korunma ekonomisine bağlıdır. Emin olun, bu ekonomi, yüksek bedellerden. israftan korkmaz ve genel olarak son derece aptalcadır. Yine de, şimdiye dek neslimizi korumakta olduğu *kanıtlanmıştır*. (GS 1)

Nietzsche, insan olma koşulunun trajik doğasına katlanabilmek ve bunun bunaltıcı etkilerini alt edebilmek için, gülme sanatının geliştirilmesinin, “*tüm hakikatin karşısında*” kahkahalarla gülebilmeyi öğrenmenin zorunlu olduğunu öne sürer. Nietzsche, tarih ve uygarlığın “hakikat”inin, türü korumanın her şeyden önce gelmesi, bireyinse hiçbir önemi olmaması olduğunu öne sürer. Bu hakikate gülebildiğimizdeyse, der, kahkahalarımız, bilgelikle bir ittifak kuracak ve böylece “şen bilim” doğacaktır. Ama şu anda, hâlâ

“ahlâklar ve dinler çağında” yaşamaktayızdır.

Nietzsche bu bölümcede, insan denen hayvanın, varoluşuna bir anlam bulmaya yönelik temel bir ihtiyaç içinde bulunduğundan, kendine özgü bir hayvan olduğunu öne sürer. Yalnızca var olarak mutlu olamaz, yaşama bir erek ve değer yüklemek zorundadır. Bu gerçek, insanın tarihinin, başka insanları aydınlanmaya taşımaya çalışan (Buddha, İsa, Muhammet, Sokrates vb.) birçok önemli etik öğreticinin ortaya çıkışıyla karakterize edildiği anlamına gelmektedir. Ama etik öğreticilerin unuttuğu şey, der Nietzsche, varoluşun ereğine ilişkin öğretilerinin, zamanın doğası yüzünden, kaçınılmaz olarak demode olacağı ve komik görüneceğidir. Kendisini de bu öğreticiler soykütüğünün içinde gördüğü açıktır. Kendi *tarihsel uğraşımın* koşullarını, “iyinin ve kötünün ötesi” olarak adlandırdığı geleceğin felsefesinin öğreticisi olarak tanımlamaya çalışır. Nietzsche, bizi verdiği derse inandırmaya çalışacak, yaşamlarımızı dönüştürebileceğine ikna edecektir ve tarih üzerinde çok derin bir etkiye sahip olacağını ümit eder (bunun iyi mi yoksa sağlıksız mı olacağını söyleyemez, ayrıca böyle bir yargı, pek basit ve pek insancadır). Ama aynı zamanda, öğretisinin günün birinde yetersiz ya da yersiz bulunacağını ve insanların artık kendisini okumayı gereksiz bulacağı bir günün geleceğini de kabul eder. Ama öncelikle öğretisinin “zamanı” gelmelidir:

... Ah, beni anladınız mı, kardeşlerim? Bu yeni gel-git yasasını anladınız mı? Artık bizim için de bir dönem başlıyor! (GS 1)

Nietzsche'nin trajik felsefesinin doğrudan öze inen, en dolaysız yorumlanmalarından birine, eski dostu Lou Salomé'nin bir çalışmasında rastlanabilir. Salomé, Nietzsche'nin Hıristiyanlığı reddetmesinin ve varoluşa dair Eski Yunan düşünme biçimlerine dönüşünün, etikten bir varoluş estetliğine dönüşü yansıttığını gösterir.³⁶ İyi ve kötü karşıtlığının ötesinde düşünmek, yaşamın sürekli yaratıcılığının ancak aşırılık ve yıkım sayesinde mümkün olabileceğini fark etmek anlamına gelir. Nietzsche, bir savaş ve yıkım felsefecisi değildir, basit anlamda; o, yaşamın sonsuz yaratıcılığının ateşli bir savunucusudur. Nietzsche için, yaşama dair

36. Salomé, *Friedrich Nietzsche*, s. 121-123.

ahlâki bir bakış açısının benimsenmesiyle ilgili asıl sorun, bütünü onaylanmasının başarılabilmesi sonucunda yaşamın temel ve en güçlü koşullarının olumsuzlanmasıdır.

Nietzsche'nin düşüncesinin, çoğu insan için, açıkça Faşizan olduğundan değil ama adaletle her tür ilgiyi kasıtlı olarak kestiğinden ve tek tek her insan varlık tekinin saygınlığı ve bütünlüğü gibi mutlak ahlâki değerlere bağlanımları terk ettiğinden Faşist veya otoriteci politikayla bağlantılı olduğu kolaylıkla görülebilir. Buna karşılık olarak, Nietzsche, tüm politik sistemlerin otorite ve disiplin sistemleri olduğunu öne sürerdi. Bunun sonucunda ortaya çıkacak kilit noktanın, politik sistemin amacıyla ilgili olduğunu öne sürerdi. Toplum niçin vardır? Peki toplum ne tür veya ne tip bir insan geliştirmek ister? Nietzsche, ayrıca, her kişinin saygınlığı ve tüm insanların eşitliği konusunda vaaz veren öğretinin –Hıristiyanlık–, derinlere kök salmış bir şekilde hiyerarşik, otoriteci ve kadın düşmanı bir örgütsel yapı üzerinde temellenen bir din olduğuna dikkat çekerdi. Nietzsche'nin anti-hümanist politik görüşü, bireysel her insan yaşamına aynı değeri vermez; ama bireysel bir yaşama, yükselen veya alçalan bir yaşam tarzını temsil edip etmemesi bağlamında değer biçer. Birey, kendini kültürün yaratılması hizmetine adanarak değer kazanır. Eğer bireyler üstünlüğe ulaşamazlarsa, en azından ona hizmet etmeleri gerekir. Bu, Nietzsche'nin ortodoks-olmayan, aykırı, hoşgörüsüz ve Hıristiyanlık-karşıtı adalet görüşünü temellendirdiği ilke kadar, savunduğu aristokratizmin özüdür de. Nietzsche, *Nachlass*'ta yer alan bir notta, "adalet, şu ya da bu kişiden daha önemli olan bir şeyi korumak" için "iyinin ve kötünün dar perspektifinin ötesinde bakan, panoramik bir gücün (*Macht*) işlevidir" diye belirtir (*KSA II*, s. 188). Bu adalet anlayışında, Nietzsche'nin hem liberalizm hem de hümanizm karşıtlığının ifadesini buluruz.³⁷

Nietzsche'nin düşünme biçiminin çelişkili, hatta birbiriyle bağdaştırılamayan yönleri vardır. Bir yandan, çalışmasında, öncelikle de devlet üstüne, erkekler ve kadınlar üstüne ve toplumsal yapıda hiyerarşi ve eşitsizliğin gerekliliği üstüne görüş-

37. "Nietzsche's Immoralism" ("Nietzsche'nin Ahlâka-aykırılığı"), *New York Review of Books* (13 Haziran 1991), s. 18-22.

lerinde yankısını bulan otoriteci parçalara rastlanabilir. Ama öte yandan, düşünme biçimi derinden özgürleştirici liberter yönler tarafından belirlenir; örneğin, sabit sınırların, bölünmelerin ve merete düzenlerinin alt edilmesini gerektiren, sürekli kendini-alt etme olarak Dionysosca yaşam anlayışı, şen bilgi veya bilim görüşü (*Wissenschaft*) ve gülmeyi yüceltmesi gibi (Platon'un *Republic*'te [Devlet] koruyucu sınıfa, yani yönetici sınıfa, gülmeyi açıkça yasaklaması kayda değer ilginçlikte bir noktadır). Nietzsche politik görüşü kapsamında klasik otoriteci kalıba çok fazla uyar. Politik düzenin (ve kültürün yaratılması için düzen gereklidir) ancak disiplin, hiyerarşi ve kölelik sayesinde (en azından bir biçimde, ama ne var ki tanımlanmış biçimde) kurulabileceğine inanır. Bununla beraber, Nietzsche'nin "Dionysosca" felsefi görüşü hakkında insanı hayrete düşüren şey, felsefi görüşünün politik düzen anlayışını inşa ettiği temelleri yerle bir etmesidir.

D. THOMAS MANN VE ALBERT CAMUS'ÜN NIETZSCHE ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Nietzsche'nin öğretisi ve yirminci yüzyılın dehşet verici olayları arasındaki bağlantı, ne kıvırtarak ne de yüzeysel bir şekilde ele alınabilecek, oldukça karmaşık bir bağlantıdır. Bu konuyu en iyi ele alan girişimlerden ikisi, Thomas Mann ve Albert Camus'nündür.

Thomas Mann için Nietzsche "esasen Avrupa'ya ait olan her şeyi özetleyen, olağandışı bir kültürel bolluk ve karmaşıklığı barındıran bir kişilik"tir.³⁸ Nietzsche, birçok yazar için olduğu gibi Mann'a göre de, her ne kadar görüşleri emperyalizm çağının ve hatta faşizm üzerindeki askeri zafere rağmen içinde "yaşamakta olduğumuz ve önümüzdeki uzun bir süre için yaşamayı sürdüreceğimiz" Batının Faşist döneminin habercisi olsa da, temelde politik-olmayan bir düşünürdür (Mann, "politikadan uzak ve saflık derecesinde tinsel" diye yazar Nietzsche için). Mann'a göre, Nietzsche Faşist değildir, ama yaklaşmakta olan tehdidi gören ve bu

38. Thomas Mann, *Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events* (Çağdaş Olaylar Işığında Nietzsche'nin Felsefesi) [Washington: Library of Congress, 1947], s. 3.

tehdidin içerdiği tehlikelerin farkında olan biridir. Ama yine de, Nietzsche'nin düşünme biçiminin temel eksikliğinin, (1930'lar ve 1940'larda Hitler ve Nazilerin yaptığı) Yahudi katliamı gibi bir kötülüğü önleyecek bir şeyler yapma gücünden yoksun bir "kahramanlık estetizmi" kurması olduğunu öne sürer. Mann, aynı zamanda, Nietzsche'yi "insan aklı tarihinin gördüğü en büyük ahlâk eleştirmeni ve psikoloğu" yapanın da kesinlikle bu "Dionysosca estetizm" olduğuna dikkat çeker.³⁹ Nietzsche'nin önümüze koyduğu vaka ise, Mann'ın iddiasına göre, estetik dünya görüşü ile ahlâki dünya görüşü arasındaki çözülemez çatışmadır (Mann, bu ikincisini sosyalizmle bir tutar). Mann, uğruna Nietzsche gibi on dokuzuncu yüzyılın özgür ruhlarının burjuva ahlâkına karşı çıktığı estetizmin, son tahlilde, bizzat burjuvazi çağına ait olduğunu öne sürerek, düşüncelerini acı bir ahlâki notla sonuçlandırır. Savaşın dehşet verici sonuçlarının ardından artık kesin olan, der Mann, estetik yaşam görüşünü aşma ve ahlâki ve toplumsal bir yaşam görüşüne adım atma ihtiyacı duymakta oluşumuzdur; çünkü "estetik bir yaşam felsefesi temelde, çözmek zorunda olduğumuz sorunların üstesinden gelememektedir".⁴⁰

Klasik çalışması *The Rebel*'de Albert Camus de buna benzer bir perspektif benimser. "Mutlak Onaylayım" başlıklı bölümde Camus, Nietzsche'nin çalışmasını kendine özgü bir yaşam mantığı, bir onaylama mantığı olarak yorumlar. Tıpkı de Sade'in çalışması gibi, Nietzsche'nin çalışmasının meydan okuması da ahlâkın temelini yıkmaya dayanır. Bu düşünürler, düşünceyi, kelimenin tam anlamıyla, tüm cehennemlerin yok olduğu ve Tanrısız bir evrenin kapılarının açıldığı noktaya doğru iteklerler:

İnsan Tanrı'yı ahlâki yargıya boyun eğdirdiğinde, O'nu yüreğinde öldürmüş olur. Peki öyleyse, ahlâkın temeli nedir? Tanrı adalet uğruna yadsınır, tamam ama adalet düşüncesi, Tanrı düşüncesi olmadan anlaşılabilir mi? Böylece bir saçmalığa varmış olmuyor muyuz?⁴¹

Camus'ye göre Nietzsche'nin sorduğu en önemli soru, kişinin

39. A.g.y., s. 17.

40. A.g.y., 36.

41. Albert Camus, *The Rebel* (Asi, 1951), çev. A. Bower (Middlesex: Penguin, 1971), s. 57.

hiçbir şeye inanmadan yaşayıp yaşayamayacağıdır. Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıt, evettir; evet, ama ancak nihilizmin kati sonuçları –yani, “hiçbir şeyin doğru olmadığı, her şeyin mübah olduğu”nu açığa vuran, dünyaya ve varoluşa dair içgörünün kesin sonuçları– kabul edildiğinde (OGM III, 24) –ve ancak çöle dönüşen kişi acı ve zevki birlikte hissettiğinde. Artık “iyi” ve “kötü”, mutlak, koşulsuz ve evrensel biçimlerinde var olmayacaklardır. Bundan böyle insana düşen görev *ötede* yaşamaktır: İyinin ve kötünün ötesinde, iyinin ve kötünün yaratıcı birliğinin yaratıcı iyinin onaylanmasıyla sonuçlandığı, iyinin ve kötünün ötesinde. Bu, kişinin kendini dünya hakkında yargıda bulunma zorunluluğundan, insanların insanbiçimci kibrinden kurtarması demektir. Yaşam hakkında yargıda bulunmak, yaşamın olumsuzlanması ve yaşama kara çalınmasıdır. Bu, Nietzsche'nin sözünü ettiği çatışkıdır: Ahlâka inandığımız ölçüde yaşamı cezalandırırız (WP 6). Ahlâk yüzyıllardır Hıristiyanlığın dinsel temelleri ve inançlarıyla beslenerek ayakta durmaktadır. Ama şimdi Hıristiyanlık bir çöküş sürecine girmiştir ve son günlerini yaşamaktadır; ahlâk da, kendisini bir dekadans ve batan bir yaşamın arazi olarak açığa vurmaktadır. “Biz” daha yüksek yaşam biçimlerine yükselmek isteriz. Bu nedenle, Nietzsche için ateizm. Camus'nün dikkat çektiği gibi, hem radikal hem de yapıcıdır. “Tanrısal istemden mahrum olduğunda,” der Camus, “aynı şekilde, dünya da birlik, bütünlük ve ereksellikten mahrum kalır.”⁴² Bu, yaşanması kolay veya huzurlu bir dünya değildir. Yasanın *üstünde* (*über*) pes etmemeyi, kendi ayakları üzerinde durmayı başaramayanlar başka bir yasa bulmak ya da deliliğe sığınmak zorundadırlar (D 14).

Özgür olmak, erekleri, amaçları, gayeleri ve hedefleri terk etmek demektir. Kişi, bu sayede, oluşun masumiyetini yaşama yeniden kazandırır. Bütünsel zorunluluğun bütünsel kabulü –kişinin farklı olmak için hiçbir şey istememesi– özgürlükle aynı anlama gelir. Yaşamın bu şekilde, amaçsız veya hedefsiz olarak onaylanmasında barınan mantık, Camus'ü şunları söylemeye iter:

Tinin zenginliği ve bütünlüğünden kaynaklanan bu muhteşem rıza, insanın eksikliğinin ve ıstırabının, kötülük ve cinayetin, varoluşumuzda

42. A.g.y., s. 58.

barınan sorunlu ve yabancı her şeyin kararsız onaylanmasıdır.⁴³

Camus, önemli bir noktayı vurgular: “Nietzsche kurtuluş istemez asla.” Kendini-yaratmanın zevki, yok etmekten duyulan zevktir, çünkü birey “türün yazgısında ve dünyaların ezeli, ebedi hareketinde kaybolmuştur”.

Camus’ye göre, Nietzsche’nin tam olarak neden sorumlu tutulduğunun açıklanması gerekir. Yanıtlaması güç bir soru bu. Camus’nün Nietzsche eleştirisi, aynen Mann’ın eleştirisi gibi, ahlâki bir bakış açısından hareket eder. “Nietzscheci düşüncenin yöntemsel boyutunun ihmal edildiği andan itibaren.” diye yazar Camus, “Nietzsche’nin isyankâr mantığı hiçbir sınır tanımaz” ve katiller ve katliamların failleri, bu düşüncenin lafzını alıp ruhunu yadsıyarak, Nietzsche’de kendi mazaretlerini bulabilirler. Camus’ye göre Nietzsche, “nihilizmin vicdanının keskin tezahürünü” temsil eder:

İnsan olma deneyiminin bütünlüğü onaylandığı andan itibaren, yalanlar ve cinayetlerden, zayıf düşmek şöyle dursun, güç kazanacak olanlara yol açılmış olur. Nietzsche’nin sorumluluğu, yönetime ilişkin değerli nedenlerden ötürü ... onursuzluk hakkını, Dostoyevski’nin de zaten daha önce belirtmiş olduğu gibi, eğer biri bunu insanlara sunacak olursa, insanların üstüne çullanacaklarını göreceğinden daima emin olabileceği onursuzluk hakkını, meşrulaştırmasında yatar.⁴⁴

Nietzsche, *Übermensch*’in gelecekte hüküm süreceği günü özlemlerle beklerken, modern dönemin tüm radikal ütopyacı düşüncelerinde bulunan köklü ayartıya kapılmıştı: İdealin sekülerleşmesi. Bu, Camus’ye göre, Nietzsche’nin büyük yanılgısının kaynağıdır. Ama Camus, Nietzsche’nin felsefesinin temelde dinsel tutkular üzerinde temellendiğini öne sürerken (Nietzsche, upuzun çileci rahipler listesinde yeni bir mesih olarak görülür), Nietzsche’nin kendi otoritesini etkisiz kılan, kendisiyle dalga geçen ve temel düşüncelerinin ve öğretilerinin kişisel doğasına dikkat çeken (yani, güç istemi, varoluşa dair *kendi* yorumudur; ebedi dönüş, yaşamın mümkün olabildiğince en yüksek onaylanmasına

43. A.g.y., s. 64.

44. A.g.y., s. 69.

dair *kendi* formülünü temsil eder, vb.) felsefesinin öz-göndergeci yönlerini gözden kaçırır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Nietzsche kendisini yeni bir çileci rahip olarak değil, çileci idealin bir *komedyeni* olarak görür.

Savaş sonrası dönemde yazan ve Yahudi katliamının tüm boyutlarını ve doğasını ele almaya çalışan Mann ve Camus, Nietzsche'nin bizi yapmaya davet ettiğinin tersine, "bu olayların altındaki ahlâki yargı yanlışını" terk etmenin imkânsız olduğuna inanır (*TI* "İnsanlığın İslahçıları", I). Keza, yapıtlarının Alman politik kültürü üzerinde bıraktığı derin etkiler göz önüne alındığında Nietzsche'nin bir komedyen olarak okunması da Mann ve Camus'ye zor gelir. Özgül bir tarihsel dönemde kaleme alınmış bir meydan okuma olarak gördükleri Nietzsche'nin düşüncesine verdikleri yanıt, Nietzsche'nin çalışmasına ilişkin herhangi bir okumaya merkez teşkil etmesi gereken sorular ortaya atar. Yaşamın yaratıcı güçleri geliştirilsin ve fayda güce dönüştürülsün diye savaş ve "kötülüğü" savunmak ne ölçüde gereklidir? Kişi ahlâki yargı olmadan yaşayabilir mi? Eğer üstinsan olmak, ahlâki yargının aşılması anlamına geliyorsa, insan (ya da insanca, pek insanca) olmak için yapabileceğimiz her şeyi yapmamamız mı gerekir? İnsanı aşmak mümkün müdür? Kişi, bırakın tanımlamayı, yaşamın "yükseltici" ve "alçaltıcı" güçleri arasında nasıl bir ayırım yapabilir? Mann ve Camus'nün yorumlarıyla ortaya çıkan kritik sorulara yedinci bölümde döneceğim.

Öncelikle hem Mann hem Camus'nün Nietzsche'ye yüklediği "estetizm" suçlamasının tartışılması gerekiyor. Nietzsche'nin sorunu, "bütünün genel ekonomisi"nin nasıl kavranacağı sorunudur. Zengin ve ürkütücü bütünlüğünde yaşamın "ekonomisi"dir bu: Haz, aşk, zevk ve mutluluğun yanı sıra, şiddet, zulüm, acı, cinayet, ıstırap vb. "fenomenler"in de insan davranışına –olduğu biçimiyle insana– merkez teşkil ettiğini fark ederiz. Nietzsche için Eski Yunanlıların önemi, trajik sanatlarında "iyi ve kötü" (basitçe siyah ve beyaz) arasında kesin hiçbir çizgi çekilemeyeceğini fark etmiş olmalarından kaynaklanır. Tıpkı Eski Yunanlıların yaptığı gibi, "kötülük" duygularının ve tutkularının bile üretken olabileceğinin ve türün korunmasında üstlerine düşeni yaptıklarının farkına varılması gerekir (*GS* I). Sanat ve ahlâk arasında basit ve düz bir kar-

şıklık kurduğu yakıştırmasının Nietzsche'ye mal edilmesi çok kolaydır. Nietzsche için sanat, bireylere çektikleri ıstırapın, acının, zaaflarının ve hatalarının hayret verici doğasını açıklamasından ötürü, bir "hakikat" biçimini (belki de, insanların bulabileceği en yüksek hakikat biçimini) temsil eder. Bu anlamda, insanın yaşam deneyiminin çok büyük bir kısmını karakterize eden ıstırap ve trajedinin karşısında ahlâki varlıklar olarak var olmayı sürdürmelerini sağlar. Nietzsche, sanatın hakikatinin yokluğunda, ıstırap, zulüm vb. *anlaşılamaz* olacağından insanların ahlâki nihilizme yakalanıp kalacaklarını savunur.

Ne hakiki Hıristiyanlık inancının sunduğu avuntulara ne de trajik sanatın engin hakikatine sahip olan modern insanların durumu işte budur. Modern insanlık, insanın antik, ezeli sorusuna yanıt bulamaz: Niçin ıstırap çekiyorum? (*OGM III, 27*). Modern insanlık ancak sanat *ihtiyacını* hissettiğinde, *tinsel* bir insanlık haline gelecektir. Nietzsche'nin sevgili halkına söylediği şey, gerçek ve hakiki ihtiyaçları üstüne geçmişi düşünerek, kendi içlerinde "tin"i (*Geist*) geliştirmedikçe yaşamlarının Alman *Reich*'inin yozlaştırıcı, bayağılaştırıcı güç-iktidar politikası yüzünden mahvolacağıdır.

İkinci Kısım



Eskiler ve modernler



III

Nietzsche ve Eski Yunanlılar: Politikaya karşı kültür



A. GİRİŞ

Nietzsche'nin ilk yapıtları (1871-1876), *Tragedyanın Doğuşu*, *Untimely Meditations* (Mevsimsiz Düşünceler) adlı kitaplar ve *The Greek State* (Eski Yunan Devleti, 1871) ile *Homer's Contest* (1872) başlığını taşıyan yayımlanmamış iki denemeden oluşur.¹ Eski Yunan devletini konu alan çalışma, Nietzsche'nin, genellikle politikaya dair hiçbir şeye değinmediği varsayılan ilk önemli kitabı *Tragedyanın Doğuşu* ile meşgul olduğu dönemde kaleme alınmıştı. Bununla beraber, Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan bu çalışmaya ilişkin bir değerlendirme, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda ortaya koyduğu sanat ve kültür teorisini, belirli bir po-

1. Bu iki makalenin Carol Diethe tarafından yapılan yeni çevirileri, Cambridge University Press'in yeni baskısında ve *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin çevirisi içinde yer alacak.

litik alan anlayışına dayandırdığını gösterecektir. Politik yaşamın üstün insanların ve kültürün üretimi için bir araç olarak gösterildiği bu çalışmada, Nietzsche'nin kendine özgü politika teorisinin kesin bir ifadesini buluruz. Nietzsche'ye göre modern politika, yer-yüzünde evrensel uyum ve adaletin kurulabileceği yanılgısı üzerinde temellenir. Oysa Nietzsche, insan topluluğunu modern politik araçlarla iyileştirmeye yönelik tüm girişimleri beyhude çabalar olarak kınar.

B. YUNAN TRAGEDYASI VE KÜLTÜRÜ

Nietzsche, yayımlanan ilk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu*'nun (1872) genç "estetik bilimi"ne bir katkı olacağını düşünmüştü. Sanatın gelişimi, "Apollonca ve Dionysosca ikilik" ile bağlantılıdır (BT I).² Nietzsche'ye göre, Eski Yunanlılar bu iki sanat tanrısıyla, yani sırasıyla heykel ve müzik tanrılarıyla, sanatsal üretimin derin gizlerini keşfetmişlerdir. Apollon, düş deneyimini temsil eder; "ışık saçan tanrı"dır o, bir kez derine indiğimizde yaşamı yaşanmaya değer kılan "güzellik yanılsaması"nı bize sunan ışık tanrısıdır. Apollonca deneyimle bahsedilen "güzellik yanılsaması", acı veren bir dünyada sıkışıp kalmış bireye güven ve huzur veren bir deneyimdir. Dionysosca deneyim ise, aksine, "*principium individuationis*"i paramparça eden ve "öznel olan her şeyin, eksiksiz kendinden-geçme içinde kaybolduğu" bir esrime deneyimidir (a.g.y.).

Nietzsche'nin temel argümanı, baskıdan (doğadan ve diğer insanlardan) özgürleşmenin ancak sanat aracılığıyla mümkün olduğuna dayanır. Nietzsche bunu güçlü biçimde şöyle ortaya koyar:

2. Tracy Strong bana doğru gelen bir noktaya dikkat çekiyor. Strong'a göre, Apollon ve Dionysos kutupsal, diyalektik bir "ikilik" kapsamında değil, "bütün oluşturan bir çift" veya "bir bütünün iki eşit parçası, çift" olarak yorumlanmalıdır. Nietzsche bu ayrımı, içgüdü veya önsezi ile akıl arasında basit bir karşıtlık koymamaktadır. Bu konuda bkz. T. Strong, "Aesthetic Authority and the Tradition: the Greeks and Nietzsche" (Estetik Otorite ve Gelenek: Eski Yunanlılar ve Nietzsche), *History of European Ideas*, 11 (1989), s. 989-1007. Ayrıca bkz. John Sallis'in *Crossings, Nietzsche and the Space of Tragedy* (Kavşaklar, Nietzsche ve Tragedyanın Uzamı) [Chicago: University of Chicago Press, 1991] başlıklı kitabında sunduğu titiz ve konunun özüne inen yorumu.

Dionysosca büyüünün etkisiyle, yalnızca insanın insanla birliği yeniden onaylanmakla kalmaz. aynı zamanda, yabancılaşmış olan, düşmanca bir tutum takınmış veya boyun eğdirilmiş olan doğa da, yitirdiği oğlu insanla barışmasını bir kez daha kutlar ... Köle artık özgür bir insan olmuştur; bundan böyle, gereksinim, kapris ya da "haddini bilmez, küstah uzlaşım"ın. insanla insan arasına sıkıca yerleştirdiği tüm katı engeller ortadan kalkar. Artık, evrensel ahenk müjdesiyle birlikte, herkes kendisini komşusuyla birlik içinde, barışık ve kaynaşmış hissetmekle kalmayacak. aynı zamanda, sanki gözlerini örten *maya*'nın* peçesi kaldırılmış ve esrarlı ezeli bütünlüğün önünde, lime lime bir halde kanat çırpıyorcasına, komşusuyla bir bütün olduğunu hissedecektir. (a.g.y.)

Dionysosca deneyim, evrensel ahengi bir anlık kavramamızı sağlayabilir ancak; bizi devrime kıskırtmak değildir sanatın görevi. Sözelimi, Nietzsche, trajedinin kökenleri sorunu üzerine düşünerek, trajedinin, örneğin "halk" gibi, "ideal seyirci" olarak anlaşılan trajik eşlikçilerden kaynaklandığını öne süren geleneği eleştirir. Nietzsche'nin argümanı, bu tür bir görüşün, Eski Yunan dramının kökenlerine, trajedinin dinsel kökenlerinden tamamen sökülüp atılması gereken prens ve halk arasında bir karşıtlığı, "gerçekte politik-toplumsal alanın tümü"nü, yerleştirdiğini savunur (BT 7). Şöyle der Nietzsche: "Antik anayasalar, *uygulamada*, halkın anayasal temsilinden bihaberlerdi, üstelik trajedide bunun 'üstü kapalı anlatımlarına bile yer vermemeleri' beklenmeli" (a.g.y.). Nietzsche, günlük gerçeklik ve kişinin kendi yurttaşlarıyla bir ezeli birlik deneyiminin erişilebilir olduğu Dionysosca gerçeklikten oluşan iki dünyanın bir "kayıtsızlık uçurumu" tarafından birbirinden ayrıldığında ısrar eder. Bu anlamda Dionysosca trajik deneyimde yetişen her insan, Hamlet'i andıracaktır: Şeylerin özünde eğitilmiş, bilgiye bu yolla ulaşmış ve aynı şekilde eylemi engelleyen tiksinti deneyiminden geçmiştir. Bugün yaptığı her şeyin, olayların gelecekteki akışı üzerinde etkili olabileceğini varsaymanın komik ve saçma olduğunu, dolayısıyla kendisinden ille de, rayından çıkmış bir dünyayı düzeltmesinin istendiğini varsaymanın beyhude ve küçük düşürücü olduğunu bilir. "Bilgi eylemi öldürür, eylem de bir yanılısma maskesi gerektirir," diye yazar Nietzsche, "bu ise, Hamlet'in öğretisidir, yoksa çok fazla düşünen ve sanki, olanakların

* Büyü, yanılı. (y.h.n.)

çokluğu yüzünden bir türlü eyleme geçemeyen Hayalperest Sıradan İnsanın ucuz bilgeliği değil” (BT 7).

Nietzsche’ye göre, güçlü ve coşkulu bir kültür, bir “güç kötümserliği”ne yaslanan kültürdür. Eski Yunanlılar, der Nietzsche, varoluşun dehşetini ve saçmalığını biliyor ve hissediyorlardı (BT 3). Eski Yunanlılar, bu dehşet ve saçmalığı kabul etmeleri sayesinde, yaşamı estetik bir fenomen olarak deneyimleyebilmek için, ama insanın sadece bireysel bir doğayı aştığı ve yaşamı ezeli-ebedi oluş olarak yalnızca anlık kavrayabildiği estetik bir fenomen olarak deneyimleyebilmek için sanatı icat ettiler. Sanat, “görüntülerin tüm değişimine rağmen, yaşamın aslında yok edilemeyecek denli güçlü ve zevkli olduğu hususunda ... metafizik rahatlık” sağlar (BT 7). Eski Yunanlı, “doğanın acımasızlığı ve varlık kadar, hani şu sözde dünya tarihinin korkunç yıkıcılığına da cesurca doğrudan bakarak, istemin Budistçe olumsuzlanışını arzulama tehlikesinde” olan, en sancılı ve en derin ıstıraba duyarlı kimsedir. “Sanat onu kurtarır ve sanat sayesinde –yaşamı” (a.g.y.). Eski Yunan sanat deneyimi, onaylayıcı bir deneyimdir, çünkü iyinin ve kötünün ötesinde yaşama olanağını sunar. Şöyle der Nietzsche:

Her kim yüreğinde başka bir dinle, bu Olymposlulara, aralarında ahlaki yücelik, hatta kutsallık, insan kılığına bürünmemiş tinsellik, sevecenlik ve yardımseverlik arayışıyla yaklaşacak olursa, kısa sürede, cesareti kırılmış ve hayal kırıklığına uğramış bir halde onlara sırtını dönmek zorunda kalacaktır. Çünkü orada çilecilik, tinsellik veya görev gerektiren hiçbir şey yoktur. İster iyi ister kötü olsun, her şeyin tanrılaştırıldığı coşkulu, muzaffer bir yaşamın aksanından başka bir şey duymayız. (BT 3)

Nietzsche, modern kültürde eksik olan şeyin, korkutucu yönleri karşısında yaşamın onaylanmasını gerektiren bu “güç kötümserliği” olduğunu öne sürer. Hıristiyanlık tarafından “hadım edildik” “-ciddiyet ve korkudan bu kadını kaçışla” (BT 11); politika teorilerimiz duygusal ve her kültürün köleliğin zorunlu olduğunu kabul etmesi gerektiğini fark etmede başarısız (Rousseau ve sosyalizm) (BT 18). Çağdaş dünya görüşümüz, (Nietzsche’nin betimlediği Eski Yunanlıların sanatsal ve mitsel dünya görüşünün aksine) bilimsel ve teorik, yani bilginin varlığın en derinlerine

nüfuz edebileceği, hatta yaşamı düzelterip *iyileştirebileceğine* inanan bir “Sokratizm” mirasından başka bir şey değil (BT 13).

Dolayısıyla, Nietzsche’ye göre Eski Yunan sanat deneyimi, nihilizmin ütopyacı bir politika ya da eskatolojik bir din aracılığıyla değil, varoluşun trajik karakterinin onaylanması aracılığıyla alt edilmesinin nasıl mümkün olduğu konusunda bize ders verebilir. Aynen modern insanlık gibi, Eski Yunanlılar da kendilerini varoluşun saçmalığı ve anlamsızlığı yüzünden allak bullak olmuş hissederdiler. Ama trajik sanat sayesinde, en iyi şeyin hiç doğmamış olmak, “olmamak” ve ikinci iyi şeyin de en kısa sürede ölmek olduğunu belirten Satir’in bilgeliğinin meydan okumasına kulak vermişlerdir. Eski Yunanlılar için sanat, basitçe doğanın taklit edilmesi değildir. “alt edilmesi ve kabuk değiştirmesini sağlamak için yanına eklenen, doğanın gerçekliğinin metafizik tamamlanması”dır (BT 24). Bu bağlamda Nietzsche, Rousseau’nun duygusallığının sütüyle beslenen bir çağı ve bu çağın, başlangıçtan itibaren müşfik ve yardımsever olduğu öngörüsüyle naif doğa görüşünü şiddetle eleştirir:

Bu noktada, modern insanın böylesi bir özlemle düşünüp tasarladığı bu ahengin, doğayla bütünlüğün ... hiçbir şekilde, doğal olarak ve sanki kaçınılmaz olarak oluşan basit bir koşul olmadığına dikkat etmemiz gerekir. Tıpkı bir yeryüzü cenneti gibi, her kültürün geçitinde *zorunlu olarak* bulunması gereken bir koşul değildir bu. Yalnızca romantik bir çağ, sanatçıyı Rousseau’nun *Émile*’i gibi kavrayan bir çağ, inanabilir buna... Sanatta “naif”likle karşılaştığımızda, önce daima bir Titan imparatorluğunu alt etmek ve canavarları vahşice öldürmek zorunda olan ve en güçlü, en zevkli yanlısamalardan yararlanarak, berbat ve korku salan bir dünya görüşü üzerinde ve ıstıraba karşı en keskin duyarlılık üzerinde zafer kazanmak zorunda olan Apollonca kültürün en yüksek etkilerini fark etmemiz gerekir. (BT 3)

İki tanrı, Apollon ve Dionysos, Nietzsche’ye göre, Eski Yunanlıların nihilizmi ancak yaşamın temaşasına –ezeli acı, ıstırap ve kendi içinde bir çelişki olarak yaşama– dair estetik bir değerlendirme geliştirerek alt edebilen yaratıklar olarak var oldukları derin gerilimi açığa vururlar. Eski Yunanlılar, sanat aracılığıyla, doğaya ve insana dair Dionysosca bir ezeli bütünlük duygusu kazanmışlar ve

aynı zamanda, bu duygunun Apollonca dengi tarafından sağlanan zevkli yanılısına sayesinde bu Dionysosca duygunun kişide esri-meye yol açan, sarhoş edici etkilerinden kurtulabilmişlerdi. Dionysosca deneyimde aşırılık kendisini “hakikat” olarak açığa vururken, çelişki de doğanın kalbinden seslenir. Ama Dionysosca deneyim, politik olarak yorumlanacak olursa, insanları toplumsal ve politik kurumları değiştirmeye ve Dionysosca deneyimin varlığın hakiki zemini olarak açığa vurduğu birlik deneyimi uyarınca bu kurumları ıslah etmeye kışkırtacaktır. Nietzsche’nin korktuğu da işte budur.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*’nda, Dionysosca deneyimi ras-yonalist (Sokratik) bir politikanın emrinde kullanmaya yönelik her girişime karşı çıkar. Sokrates’i “şu sözde dünya tarihinin dönüm noktası ve anaforu” olarak görür (BT 15).³ Sokrates, kendinde-

3. Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*’nın “Sokrates Problemi” başlıklı bölümünde, Sokrates’in kökenlerinin “en düşük mertebeye”de yer aldığından söz eder ve Sokrates’in ironisinin “halk yığınının hıncı”nın dışavurumu olduğunu öne sürer. Ama bu bir ölçüde kendine has bir görüştür. Sokrates bir zanaatkârın çocuğuydu. I. F. Stone’a göre, *The Trial of Socrates* (Sokrates’in Yargılanması) [Londra: Johnathan Cape, 1988], s. 117-121. Sokrates kökenleri, birikimi ve aldığı eğitim itibarıyla tipik bir “orta-sınıf snob”tu. Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood’a göre, politikası, Atina’yı silip süpüren demokrasinin eşitleştirici gelgitine karşı çıkan tipik bir aristokratın politikasıydı. Sokrates, çoğunluğun tiranlığı ve bayağı ticarileşmenin yükselişi de dahil olmak üzere demokrasiyle gelen politik yozlaşma olarak gördüğü şeye karşı çıktı. “Halk”ı bencillik ve kişisel çıkarla güdülenen ve soylu ve varlıklılara kıskançlık duyan cehalet içindeki bir kitle olarak görüyordu. Wood ve Wood, Sokrates’in geleneksel temellere sahip aristokrasinin çıkarlarını ve onurlu bir bağımsızlığı, emeğin küçük görülmesini, görgü kurallarının iyice ön plana çıkarılmasını ve kişinin kendisini spora, müziğe ve dansa adanmasını kapsayan kendine özgü sınıf kültürünü savunmaya çalıştığını öne sürüyorlar. Wood ve Wood’a göre, Sokrates’in hedefi Atina demokrasisinin yerine “aristokratik-oligarşik bir seçkin sınıfının egemenliği”ni getirmektir. Bkz. E. M. Wood ve N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* (Sınıf İdeolojisi ve Eski Politik Teori: Toplumsal Bağlamda Sokrates, Platon ve Aristoteles) [Oxford: Basil Blackwell, 1978], s. 97. Sokrates’ten etkilenen insanların, sözcümleri 411 devriminde Alkibiades ve 404’ün başarılı devriminde Kritias gibi, Atina demokrasisini yıkmaya kalkıştıkları kesinlikle doğrudur.

Wood ve Wood başka bir yerde, özünde aristokratik olan (iyi veya en iyi tarafından yönetilen) bir polis’in, biçimsel olarak oligarşik olması (zenginlerin egemenliğinde olması) gerektiğini öne sürerler. Wood ve Wood’un aristokrasinin yeterli olmasa da gerekli koşulunun oligarşi olduğu yönündeki görüşleri, kesinlikle Nietzsche’nin de paylaştığı bir görüştür ve Yunan devleti üstüne makalesinde Nietzsche tarafından açıkça ifade edilmiştir. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin birinci çalışmasının beşinci bölümcesi ile karşılaştırın. Nietzsche

gerçekliği bilmenin mümkün olduğuna inanmakla yetinmeyip, aynı zamanda gerçekliği düzeltip geliştirmenin de olanaklı olduğunda direten “teorik iyimserin prototipi”dir. Nietzsche’ye göre, “teorik ve trajik dünya görüşleri arasında ezeli ve ebedi bir çatışma” vardır (BT 17). Teorik dünya görüşünün akılcılığı ve iyimserliğinin aksine, trajik görüşe göre mit, kültür ve toplumun temelidir. Teorik görüş, dünyevi mutluluğun herkes için mümkün olduğu konusunda kendisini kandırırken, trajik görüş köleliğin zorunluluğunu kabul eder (BT 18). Yaşam ve tarihin ıstırapından nihai bir kurtuluş mümkün olmasa da, aristokratik bir kültür, ezeli acı ve zevke ve varoluşa dair kahramanca bir deneyim için gerekli koşulları yaratabilir. Nietzsche, Sokrates’in aristokratik yönetime rasyonel ve bilinçli bir temel sağlama girişimine temelde karşı çıkar. Sokrates yalnızca, varlığın derinliklerine sızmanın mümkün olduğuna inanmasından ötürü yanılmamıştı, aynı zamanda öğretisi, toplumu dönüştürmenin ve rasyonel ilkeler üzerinde temellenen adil bir toplumsal düzen kurmanın mümkün olduğuna inanan teorik bir iyimserliğe yol açtığı için de hatalıydı. Sokrates, Atina ahlâkının içeriğini kökten değiştirmeye veya yeni bir ahlâk yaratmaya kalkışmamıştı, ama yaygın ahlâka yoksun olduğu *özbilinci* kazandırmaya çalışmıştı.

Nietzsche, modern politikanın, Sokrates’ten türeyen, hakikat ve rasyonelliğe duyulan belirli bir ahlâki güven üzerinde temellendiğini savunur. Ama Nietzsche’ye göre, kültürün anlamını doğru dürüst değerlendireceksek, bilim ve bilginin değerini de yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir. *Mevsimsiz Düşünceler*’de kalkıştığı şey de budur. Modern toplumdaki kaynaklanan hastalıkların çözümü için “eğitimde bir devrim” gerçekleştirilmesini önerir: “Kültür [*Bildung*] özgürleşmez” (SE 1, s. 130). Kültür,

burada Yunancadaki “iyi” ve “soylu” ile “varlıklı” ve “güçlü” sözcükleri arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Bkz. Wood ve Wood, “Socrates and Democracy” (Sokrates ve Demokrasi). *Political Theory*, 14: 1 (Şubat 1986), s. 55-82. 3. not. Sokrates ve demokrasi arasındaki ilişkiye ilişkin başka bir görüş için bkz. Richard Kraut, *Socrates and the State* (Sokrates ve Devlet) [New Jersey: Princeton University Press, 1984], özellikle s. 194-245. Sokrates’in Atinalı demokratlar tarafından mahkûm edilmesinin tarihsel bağlamına ilişkin bir içgörü için bkz. Ernest Barker, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors* (Eski Yunan Politik Teorisi. Platon ve Öncelleri) [1918] [Londra: Methuen, 1977], s. 108.

“biçim değiştirmiş *physis*’in (doğanın) alanı olarak kavranır (SE 3, s. 145) ve bir halkın yaşamının tüm dışavurumlarındaki sanatsal üslubun birliği” olarak tanımlanır (HL 4, s. 79). Nietzsche, tarih üzerine düşünerek, Eski Yunan eğitim ve kültür deneyiminin, geçmişe yönelip gerçek ihtiyaçlarımızın kökenlerine inerek kendi içimizdeki kaosun örgütlenmesi görevi üzerinde yoğunlaştığını öne sürer. “Böylece Eski Yunan kültür anlayışı ortaya çıkarılacaktır ... içsel ve dışsal ayrımı olmaksızın, gizlenme ve uzlaşma olmaksızın, yeni ve geliştirilmiş bir *physis* olarak kültür [*Cultur*] anlayışı, başka bir deyişle, yaşam, düşünce, görünüş ve istemin ittifakı olarak kültür” (HL 10, s. 123). Nietzsche tarih üzerine düşünerek, “insanlığın ereğinin ulaşmak istediği noktada değil, ancak en yüksek örneklerinde bulunabileceğini” öne sürer (HL 9, s. III). Büyük bir eğitim reformu başarma girişiminin, en yüksek anlamıyla “Alman birliği” için çaba harcanması olarak anlaşılması gerektiğine açıklık getirir. Mevsimsiz eğitimciler, “biçim ve içerik, öznellik ve uzlaşsallık antitezini terk ettikten sonra Alman tını ve yaşamının birliği” uğruna, “politik yeniden birleşme” için harcadıklarından çok daha büyük ve çok daha etkin bir çaba içine girmek durumunda kalacaklardır (HL 4, s. 82).

Nietzsche, “zindelik kazandırmayan eğitim”in ve “eylemin eşlik etmediği bilgi”nin, “gereksiz bir fazlalık ve lüks” olduğunu göstermek ister. Tarih çalışmasını kullanarak, gençliği ve yaşamın saflığını geçmişin ağırlığı altında ezdiği gerekçesiyle Almanya’daki eğitim sistemine saldırır. Kuşkusuz tarihe ihtiyaç duyarız, der Nietzsche, ama “bilgi bahçesindeki aylaktan farklı nedenlerle” (HL Önsöz, s. 59). Böylece, Nietzsche yaşadığı çağın ve bu çağın eğitimcilerinin önüne tayin edici bir sorun koyar: “Yaşam mı bilgi ve bilime hükmedecek, yoksa bilgi mi yaşama? Bu iki güçten hangisi daha yüksek ve daha tayin edicidir?” (HL 10, s. 121).

Şu anki tarih çalışması, nesnel bir bilim olma açısından, Nietzsche için neden böylesine önemli bir sorundur? Nietzsche’ye göre, insanın içinde bellek yetisi ve unutma gücü arasında, bilgi ve masumiyet arasında, geçmiş ve gelecek arasında derin bir çatışma vardır. Yaşayan bir şeyin, ancak bir ufukla sınırlı olduğu ölçüde gelişip serpilebileceğini, yani başka bir deyişle, sağlıklı ve güçlü olabileceğini “evrensel bir yasa” olarak koyutlar (HL 1, s. 63). Sa-

adet dolu bilgi yoksunluğuyla bir andan diğerine geçen bir hayvanın (örneğin inek) tersine insan, daima beraberinde taşıdığı, geçmişe dair bir bilinçliliğe sahiptir. Hayvan, tarihsel-olmayarak da yaşayabilir çünkü varoluşu, sadece şimdiki anla ve anlık ihtiyaç ve arzuların tatmin edilmesiyle sınırlıdır. Bir hayvan, der Nietzsche, gerçek duygularını, amacını vb. gizleyemez, “hiçbir şeyi gizleyemez aslında ve her an tamamen olduğu gibi görünür” (HL 1, s. 61). Kalıcı bir belleğe sahip olmayan ve vaatlerde bulunamayan hayvanın aksine insan, “kendisini itip kakan ve belini büken” geçmişe dair bilgisinin ağırlığı altında ezilir. İnsanın çektiği eziyet, yaşamın kendisine daima “oldu”yu hatırlatması gerçeğine dayanır ki Nietzsche bunu, “çatışma, ıstırap ve doygunluk hissini insana, varoluşunun temelinde ne olduğunu hatırlatacak şekilde ulaşmasını bu parola sağlar” şeklinde ifade eder –başka bir deyişle bu, asla “içinde bulunulan ânı da kapsayacak biçimde şimdiye kadar olan zaman süresini gösteren fiil zamanı” olamayan, “geçmişte başlayıp, bitmemiş bir eylemi gösteren fiil zamanıdır.” (a.g.y.).

Geçmişin ağırlığı, insanı gerçekten yaratıcı bir yaşam sürmekten alıkoyar. Nietzsche'nin, “*bir bireyin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel-olmayana ve tarihsel-olana eşit ölçüde ihtiyaç duyulur*” şeklindeki önerme üzerine okuyucunun uzun uzun düşünmesi gerektiğini söylemesinin nedeni de budur (a.g.y., s. 63). Sahici bir insan olmak, tarihsel-olan (bilgi) ve tarihsel-olmayan (bilgi yoksunluğu) arasındaki gerilimin içinde yaşanması anlamına gelir. Nietzsche konuyu daha da ayrıntılandırır.

Ânın eşiğinde batmayı başaramayan ve geçmiş hepten unutamayan, bir zafer tanrıçası gibi başı dönmeksizin ve korkusuzca dengede kalamayan kişi, mutluluğun ne anlamâ geldiğini asla bilemeyecektir –daha da kötüsü, başkalarını mutlu etmek için de hiçbir şey yapamayacaktır. Unutmanın gücüne hiç sahip olamamış ve bu yüzden her yerde bir oluş hali görmeye mahkûm bir insanı, bu uç örneği düşünün: Böyle bir insan bundan böyle kendi varlığına, kendisine asla inanamayacaktır ... ve kendisini bu oluş akıntısında kaybedecektir: Tam da Herakleitos'un bir öğrencisinden bekleneceği gibi, sonunda parmak kaldırmaya bile cesaret edemeyecektir. (a.g.y., s. 62)

Nietzsche, tarihsel-olmaksızın yaşama yeteneğinin, karşıtından daha yaşamsal ve daha temel olduğunu, çünkü bu yeteneğin “tek başına sağlam, sağlıklı ve büyük her şeyin, gerçekten insani olan her şeyin büyümesi için gerekli zemini oluşturduğunu” iddia eder (a.g.y., s. 63).

Nietzsche, güçlü ve birleşmiş bir Almanya atmosferinde (1866-1874) Schopenhauer’ı, yenilenmiş bir Almanya’nın felsefecisi olarak okumuştur. Almanya’nın içinde bulunduğu yeni politik dönemin, kaçınılmaz olarak kıyaslanabileceği kültürel bir benzerini gerektireceği Nietzsche’ye kesin gibi görünüyordu. Bir yorumcunun dikkat çektiği gibi: “Bismarck’ın politik çözümü, Nietzsche’nin düşündüğü gibi, Schopenhauer’ın himayesinde kültürel bir filizlenmeyi mümkün kılmıştı”.⁴ Schopenhauer’ın, tam da Hegel’in 1830 kuşağı için olduğu türden bir ilham kaynağına dönüştürülmesi, Nietzsche ve kuşağının diğer akademisyenlerinin özlemiydi. Örneğin, 1877’de, önde gelen bir neo-Kantçı olan Wilhelm Wundt, “Schopenhauer’ın Almanya’da felsefenin akademi sınırları dışındaki lideri” olduğunu yazabilmişti.⁵ Nietzsche, daha

4. Peter Bergmann, *Nietzsche. The “Last Anti-Political German”* (Nietzsche. “Son Anti-Politik Alman”) [Bloomington: Indiana University Press, 1987], s. 50. Nietzsche’nin daha sonra Schopenhauer’ı reddetmesi konusunda bkz. *Putların Alacakaranlığı* “Mevsimsiz Bir İnsanın Gezileri”, 21. bölüm. Nietzsche burada, Schopenhauer’ın felsefesinin gerçekte, Hıristiyan ahlakının dünya görüşünün yıkılmasını veya alt edilmesini temsil etmekten öte, onun mirasçısı olduğunu ve “yaşamın nihilistçe değerinin tümünden düşürülmesi”nden başka bir şey sunmadığını öne sürmektedir. Schopenhauer bir itiraf niteliğinde yazdığına bile bu noktayı gizlemişti: “Öğretim, gerçek Hıristiyan felsefesi olarak adlandırılabilir ama bu konunun özüne inmeyi reddederek onun yüzeysel yönlerini tercih edenlere çelişkili gelebilir”, A. Schopenhauer, *Essays and Aphorisms* içinde, çev. R. J. Hollingdale (Middlesex: Penguin, 1970), s. 63. Schopenhauer, Hıristiyanlığın Brahmacılık ve Budizmle aynı “hakikat”i, yani istemin yadsınmasıyla ıstırap içindeki bir varoluştan kurtulma arayışı ihtiyacını barındırdığına inanıyordu. Bkz. A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1958), 11, s. 628.

5. A.g.y., s. 51. R. J. Hollingdale, çevirdiği *Essays and Aphorisms*’e (s. 36) yazdığı girişte Schopenhauer’ın kabul edilmesindeki gecikmeyi Almanların 1860’lar, 1870’ler ve 1880’lerde endüstrileşme sürecine balıklama dalana değin çalışmasını alımlayabilecek bir Alman okuyucu kitlesinin olmaması gerçeği kapsamında açıklıyor (*The World as Will and Representation* [İstem ve Tasarım Olarak Dünya] 1819’da yayımlanmıştır). Hollingdale’in dikkat çektiği gibi, Schopenhauer’ın kötümserliği, on dokuzuncu yüzyıldaki ilerlemenin ille de çağlar boyu sürmesi gerekmediğini ve perişan haldeki insanlık durumunun toplumsal

sonra, Schopenhauer'ın felsefesini Hıristiyan ahlâkı geleneğinin uzantısı olarak değerlendirmiş ve böylece Schopenhauer'ın, kendisinin akıl hocası olduğunu reddetmiş olsa da, o sıralarda Nietzsche'nin o dönemin akademik, eğitimsel, politik ortodoksilerine karşı sarılabileceği tek Alman felsefecisiydi. Schopenhauer'ın felsefesi bize, durmayı ve düşünmeyi, kitlelerden uzak durmayı ve “Kendin ol! Şu an yapmakta, düşünmekte ve arzulamakta olduklarının seninle, kendinle hiçbir ilgisi yok!” diye seslenen vicdanımızı izlemeyi öğretir (SE I, s. 127). Schopenhauer'la kuracağımız bağlanım aracılığıyla kendimiz oluruz ve “kendi gerçek benliğimizin temel yurasını” keşfederiz, çünkü kendi “gerçek doğamız”, benliklerimizin –ya da genellikle benliğimiz olarak kabul ettiğimiz şeyin– üzerinde (über), son derece yüksekte bulunmaktadır, der Nietzsche (a.g.y., s. 129). Nietzsche'ye göre, “Mutlu bir yaşam imkânsızdır: İnsanın ulaşabileceği en yüksek yaşam, *kahramanca* olandır” (a.g.y., s. 153). Kahramanlık, bireyin zamanın akışına karşı direnme ve her ne kadar kısa ve geçici de olsa, bir sonsuzluk ânına ulaşabilme becerisine dayanır; kişinin kendisini “ebedi ve ölümsüz” kılmasında yatar (a.g.y., s. 155).

Nietzsche'nin eğitim ve kültüre verdiği ağırlık, politik etkinliğin hor görülmesine yol açar. Nietzsche şöyle yazar:

Politik bir olayla varoluş sorununa, bırakın bu sorunu çözmeyi, değinilebileceğine inanan her felsefe, saçma ve gülünesi bir şeydir –ve sözümona felsefedir. Dünyanın başlangıcından beri birçok devlet kurulmuştur; çok eski bir hikâyedir bu. Politik bir yeniliğin, insanları bir anda hepten, yeryüzünün mutlu sakinlerine dönüştürmesi nasıl beklenebilir? Böyle bir şeyin mümkün olabileceğine gerçekten inanan birisi varsa, bir adım öne çıksın çünkü o, felsefe hocası olmaya gerçekten layıktır. (a.g.y., 4, s. 148)

Varoluşun trajik niteliğinden nihai kurtuluş olamaz. Zayıf bir bireyliğin dar bakış açısını aşmaya ve kati bir hedefi veya ereği olmayan yaşamın ezeli ve ebedi kendini-yaratma ve kendini-yok etme sürecini onaylamaya çalışmamız gerekir.

İslah ve teknolojik başarıya rağmen varlığını sürdürdüğüne inananlara sesleniyordu.

C. ESKİ YUNAN DEVLETİ

Eski Yunan devleti üzerine eski tarihli, yayımlanmamış çalışması, Nietzsche külliyatında birçok açıdan önemli bir yapıt sayılır. Nietzsche'nin politik düşüncesinin, kendisinin liberalizmle ittifak kurmasına yol açan, uzlaşmacı-olmayan bir bireyciliğe yaslandığı varsayılır genellikle.⁶ Ama sözü edilen bu çalışmada Nietzsche, bireyin devletle olan ilişkisinin etik temelini, genellikle Rousseau veya Hegel'le ilişkilendirilen bir şekilde çözümler. Bu ise, Nietzsche'nin, politikayla ilgilenmeyen birisi bakımından, politika teorisinin gelişimi hakkında fazlasıyla bilgi sahibi olduğunu, liberalizm ve sosyalizm gibi yeni politik ideolojileri, modern politik düşünme biçiminde yozlaşma olarak gördüğü şey kapsamında değerlendirmeye kafa yordüğünü gösterir. Nietzsche, liberal bir politikanın sınırlarını göstermeye çalışır ve duygusal bir yaşam görüşünü reddeder. "Merhamet gözyaşları"nın, "kültürün surları"nı yıkmasına izin verilmemelidir.

Nietzsche'nin politik görüşü başlangıçta, atomlaşmış bireyciliğin hüküm sürdüğü bir dönemde, politik disiplini ön plana çıkarıp bireyi organik bir bütünün parçası olarak kavrayarak bir Eski Yunan politik yaşam duygusunu yeniden yaşama geçirmek istemesi açısından, Rousseau ve Hegel'in politik görüşünü andırır. Nietzsche politika üstüne düşünürken, Rousseau ve Hegel'in karşılaştığı türden ikilemlerle karşı karşıya kalır.⁷ Modern politik kültür, politik disiplini üreten erdemlerin aşındığı, potansiyel olarak anarşik bir bireyciliğe yaslanır. Modern yönetim şeklinde, bireyin topluma olan yükümlülüğünün temeli, neredeyse tamamen sağduyuya yaslanır. Dolayısıyla, Nietzsche'nin trajik, aristokratik bir kültürün yeniden doğuşu için gerekli gördüğü politik duygular

6. Bu tür bir yorumun örneğini, J. P. Stern'in *Nietzsche* (Glasgow: Collins, 1978) adlı kitabında bulabilirsiniz. Ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Erdem Peşinde. Ahlâk Teorisinde Bir İnceleme) [Londra: Duckworth Press, 1981], s. 107-108.

7. Rousseau konusunda bkz. Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (İnsanın Doğal İyiliği: Rousseau'nun Düşünce Sistemi Üstüne) [Chicago: University of Chicago Press, 1990]. Hegel konusunda bkz. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Hegel ve Modern Toplum) [Cambridge: Cambridge University Press, 1979].

ve erdemler, modern dünyada eksiktir: Liberal bireyciliğin doğuşuyla birlikte, “daha yüksek bir yazgı” talebi ve “etik itki”nin kökü kazınır ve hepten gereksiz kılınır.

Nietzsche’nin çalışması, Eski Yunanlıların ve “biz modernler”in (*Wir Neuren*) varoluşun ve çalışmanın doğası üstüne görüşlerimiz arasındaki karşıtlıktan yola çıkar. Modern dünya, en fazla itibar gören fikirlerin, “insanın saygınlığı” ve “emeğin saygınlığı” olduğu bir çalışma çağı olarak tanımlanmaktadır. Oysa, Eski Yunanlıların, emeği bir iş etiğiyle yüceltmediklerini, çünkü çalışıp didinmeye adanmış bir yaşamın, kişi için sanatçı olmayı imkânsız hale getirdiğini bildiklerini öne sürer Nietzsche. Modern politikanın doğasını da işte bu bağlamda yorumlar:

Bilgi ağacının meyvesiyle. kölenin masumiyetini un ufak eden men-debur riyakârlar! Köle bundan böyle, daha derin içgörü sahibi herkesin kolaylıkla fark edebileceği, güya “herkes eşit hak sahibi” veya sözde “insanın temel hakları”, insanın denebilirse tabii, veya “emeğin saygınlığı” gibi şeffaf yalanlarla günbegün boşuna kaçmak zorundadır. Aslında köle, saygınlıktan öncelikle hangi aşamada ve hangi yükseklikte söz edilebileceğini –yani, bireyin tümüyle kendisinin ötesine geçtiği ve bundan böyle kendi bireysel varoluşunu koruyabilmek için çalışmak ve üretmek zorunda olmadığı noktayı– anlayamamaktadır. (*GSİ* s. 5)

Nietzsche’nin Eski Yunan yaşamına dair kendi yorumundan edindiği temel içgörü şudur: “Kültür –sanata duyulan gerçek ihtiyaç olarak tanımlanan kültür– berbat bir temele dayanmaktadır”; yani:

Sanatın gelişimine elveren geniş, derin ve verimli bir zeminin mevcut olabilmesi için, büyük çoğunluk, yaşam mücadelesine bir azınlığın hizmetinde sanki köleymişçesine ve kendi isteklerinin gerektirdiğinden *çok daha büyük* ölçüde katılmalıdır. Çoğunluğun emek fazlası sayesinde ve çoğunluğun gözden çıkarılması pahasına, yeni bir istek dünyası yaratılması ve tatmin edilebilmesi için, bu imtiyazlı sınıfın varoluş mücadelesi hafifletilmiş olacaktır. (a.g.y., s. 6-7)

Nietzsche, gönüllerde taht kuran ve modern yönetim şeklini karakterize eden eşitlik idealine ters gelen şeyler söylediğinin far-

kındadır. “Kölelik kültürün özüdür”, biz modernlerin ise bu gerçek karşısında gözlerimizi kapattığımızı öne sürmektedir. Bugünün politikası, bu gerçeğe beslenen hınçla belirlenmektedir. Nietzsche, okuyucunun aristokratik bir kültürle demokratik bir yönetim arasında bir seçim yapmasını ister, şöyle ki:

Eğer kültür gerçekten de halkın iradesine dayanıyor olsaydı, burada değiştirilemez güçler, bireyin önüne yasa ve engel olarak çıkan güçler hüküm sürmüyor olsaydı, bu durumda, kültürün hor görülmesi, “tinsel fakirliğin” yüceltilmesi, sanatsal iddiaların köklü geleneklere karşı çıkar bir edayla yok edilmeleri, bastırılan kitlelerin asalağimsı bireylere karşı ayaklanmasından daha fazla bir şey olurdu; kültürün surlarını yıkan merhamet gözyaşları olurdu; adalet arzusu, ıstırapın herkes için eşit kılınması arzusu, tüm öbür düşünceleri silip süpürürdü. (a.g.y., s. 7)

İçinde bulunduğumuz çağın büyük toplumsal hastalıkları (köle olma düşüncesinin midemizi hemen bulandırırvermesi anlamında) “modern insanın hadım edilmesinden” kaynaklanmaktadır. Eğer söz konusu olan, Eski Yunanlıların barındırdıkları kölelikten ötürü yok olmalarıysa, biz modernlerin tam da köleliğe sahip olmayışımız yüzünden yok olacağımız kesin bir gerçektir, diye iddia eder Nietzsche. Kuvvetli ve dayanıklı bir politik disiplin ve hiyerarşik bir toplumsal yapının yokluğunda, toplum, devletle olan ilişkilerini yalnızca kişisel çıkarın tatmin edilmesi kapsamında gören bencil bireylerin eline bırakılacağından, toplumun tüm etik ve hukuksal temeli çökecektir.

Nietzsche’ye göre devlet, politik disiplinin bireye toplumsal dayatılma sürecinin gerçekleştirilmesini sağlayan araçtır. İnsan toplumsal bir içgüdüye sahip olabilir pekâlâ, ama devletin demir kısıkaçı olmaksızın, der Nietzsche, Hobbes’un izinden giderek, bireyi politik bir hayvan olacak biçimde eğitmek imkânsızdır: “Devlet olmaksızın, doğal *bellum omnium contra omnes* halinde, toplum, büyük ölçüde ve ailenin erişim alanının ötesinde, hiçbir köke sahip olamaz.” (a.g.y., s. 12). Devletin kökenleri şiddet içerir ve kanlıdır; çünkü “ilk hakkı vermek” iktidarın doğasında yatar ve “gerçekte küstah, gasp edici, şiddet içermeyen hiçbir hak yoktur” (a.g.y., s. 10). Bu, Nietzsche’nin tüm yapıtlarında koruduğu ve

duygusal bir politikayla savaşmak için kullandığı bir konumdur. Politik içgörü sahibi kişiler, devleti “bireyin fedakârlıklarının ve görevlerinin ereği ve nihai hedefi” olarak görmelidirler (a.g.y., s. 11). Yüz kızartıcı, onur kırıcı, aşağılık kökenlerine ve şiddete dayanan doğumuna rağmen, bireylere hakiki değerlerini gösterebilen, kimi dönemlerde, belki savaş sırasında, onları kahramanca fedakârlıklarda bulunmaya ve kahramanca eylemleri yerine getirmeye çağıran da devletten başkası değildir. Nietzsche, politika hakkında bilgi sahibi oldukları ve kendilerini özgürce devletin disiplinine tabi kıldıkları için Eski Yunanlıları “tek başına politik insanlar” olarak tanımlar (bunun dışında, yalnızca Rönesans İtalyası, tarihin bir döneminde buna açıkça yaklaşır ama sonra uzaklaşır).

Modern dönemde politik içgüdü ve erdemler bulunmadığı içindir ki Nietzsche, “politik alanda sanat ve toplum için aynı ölçüde önemli, tehlikeli köremler”in mevcudiyetini sezinler. Devlet artık kültürün üretimi için bir araç olmak yerine, bencil bireyin isteklerine hizmet eden bir araç olmaya indirgenmektedir:

Doğundan başlayarak ulusal olanın ve devlet-içgüdülerinin dışında yer alan, bu nedenle kendi çıkarlarıyla örtüştüğüne akılları yattığı ölçüde devlete saygı duymak zorunda olan insanlar var olmak durumundaysa, o halde, bu tür insanlar, *kendi* amaçlarını hiçbir kısıtlama olmaksızın gerçekleştirmelerine izin verilebildiği, büyük politik cemaatlerin hiç ihlal edilmemiş paralel varoluşunun mümkün olduğunu, kaçınılmaz bir şekilde, nihai politik amaç olarak tahayyül edeceklerdir. Bu düşünceyi akıllarından çıkarmadan, bu amaçlara en büyük teminatı sağlayacak o politikayı destekleyeceklerdir; oysa, belki de bilinçdışı bir içgüdü'nün yönetimi altındaki tüm niyetlerine karşın, kendilerini devlet için feda etmeleri gerektiği düşünülemez bile: Düşünülemez, çünkü onlar tam da bu içgüdüden yoksunlardır. (a.g.y., s. 13)

Nietzsche, devletin modern felsefesinin, “Fransız Rasyonalizmi ve Fransız Devrimi’nden filizlenen liberal, iyimser dünya görüşü”nden kaynaklandığını öne sürer (a.g.y., s. 14). Modern politikanın ereği, devleti savaşın kestirilemez olası sarsıntularından kurtarmak ve ekonomik amaçlara ulaşılması için devleti tümüyle rasyonel bir temelde kurmaktır –bu, tam da Nietzsche’nin

çalışmasında bir yerde “devlet-eğiliminin para-eğilimine sapması” adını verdiği şeye denk düşmektedir (a.g.y., s. 15). Nietzsche, aslında savaşın, “devletin bu şekilde liberal iyimserliğe gömülmesi”ne derman olabilecek tek kurtuluş yolu olduğunu; çünkü devletin “yalnızca bencil bireyleri koruyucu bir kurum” olmadığını, aynı zamanda “anavatan Almanya ve prens uğruna, çok daha yüksek bir yazgıyı gösteren etik bir itki ürettiğini” bireye gösterenin de yine savaş olduğunu öne sürer (a.g.y.). Nietzsche savaş çağrısını şu şekilde gerekçelendirir:

Eğer devrimci düşüncenin bencil, devletsiz bir para aristokrasisinin emrine sokulmasını bu yüzden, şu anki politik durumun tehlikeli ve karakteristik bir göstergesi olarak saptıyorsam ve aynı zamanda, liberal iyimserliğin muazzam yayılmasını, yabancı ellere geçen modern finansal ilişkilerin sonucu olarak kavırıyorsam; ve toplumsal koşulların tüm kötülüklerini, ister bu kökten türemiş, isterse onunla birlikte gelişmiş olsun, sanatların kaçınılmaz çürümesiyle birlikte tahayyül ediyorsam, özellikle söylediğim savaş *Türkümün hoş görülmesi* gerekir. Tatlı ezgiler çıkaran arşesi nasıl da müthiş tınıyor: Gece gibi geçse de savaş, Apollon’dur yine de, devleti kutsama ve arındırmanın gerçek tanrısı. (a.g.y.)

Rousseau gibi Nietzsche’nin de, askeri dehalar yetiştirmelerinden ötürü Spartalılara övgüler yağdırması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

Nietzsche, birey ve devlet arasındaki ilişkiyi, topluma olan yükümlülüğümüzün korku ve güvensizlikten kaynaklandığı ve asıl temelinin rasyonel kişisel çıkar olduğu bir basiret ilişkisine indirgemelerinden ötürü modern politika teorilerini eleştirerek bitirir denemesini –özellikle de liberalizm ve sosyalizmden söz eder (daha sonra göreceğimiz gibi, modern sosyalizmi, liberalizmin atomcul ve bireyci eğilimlerinin alt edilmesi olarak değil *şiddetlendirilmesi* olarak yorumlar). Her ne kadar Nietzsche burada belirli düşünürlerden söz etmese de, liberalizm hakkında söylediklerinin, politik yükümlülüğü tam da Nietzsche’nin belirttiği şekilde kavrayan Hobbes ve Locke’un örtük bir eleştirisini içerdiği açıktır. Hobbes’u konu alan çalışmasında Richard Tuck’ın öne sürdüğü gibi, eğer liberalizm devletin esasen doğal, politik-öncesi hakları korumak için var olduğunu be-

nimseyen öğretiyse, o halde, Hobbes ve Locke, ilk liberal geleneğin kurucuları olarak yorumlanabilir pekâlâ.⁸ Nietzsche, politik yaşamın etik temelini vurguladığı ve bireyin, toplumsal bütündeki belirli işlevini yerine getirdiği ölçüde değer gördüğü, klasik bir Platoncu devlet anlayışını savunur. Sözelimi, Nietzsche, Platon'un *Devlet*'inin politika teorisiyle ilgili olarak, devletin –“dehanın, Olymposça varoluşu ve sürekli-kılınmış yaratımı ve hazırlanması” olarak tanımlanan– asıl amacının, “şiiirsel önseziyle” keşfedilmesi ve “sağlam bir şekilde tasvir edilmesinin” ancak bu yapıtta bulunduğunu yazar. Platon ve Nietzsche arasındaki fark ise, dâhi insanın Platon için bilgi sahibi insan tarafından (Sokrates ya da filozof-kral), Nietzsche içinse sanatçı tarafından temsil edilmesidir. Aslında, Nietzsche, yapıtlarında her bakımdan, sanatçılığında ötürü Platon'u göklere çıkarmadan edemez. Nietzsche'ye göre Platon'un sorunu, bizzat kendi felsefesinin sanatsal temelini fark edememesi ve felsefesini ezeli, ebedi ve nesnel hakikat olarak sunmasından kaynaklanır.⁹ Nietzsche için böylesi her hakikat bir yanılsamadan ibarettir; sanatçı veya şairin yaptığı şey, “hakiki” bir dünya yaratmaktır. Ama politikada hakikatin sanatsal üretiminin, şeylerin doğal düzeni görünümü, yanılsaması verecek biçimde gizlenmesi zorunlu hale gelebilir (örneğin, Platon'un ünlü soyluluk mitinde olduğu gibi). Platon'un politik düşüncesinde, “kapsamlı ve ezeli-ebedi olarak yorumlanabilecek, devlet ve deha arasındaki bağlantının içrek öğretisinin muhteşem hiyeroglifinin” izlerine rastlanabilir (a.g.y., s. 18).

Homer's Contest'te Nietzsche, Eski Yunanlıların, insan doğasının kalbinde şiddet ve acımasızlık itkilerine rastlanacağını

8. R. Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 72-73.

9. Nietzsche-Platon ilişkisine dair bir inceleme için bkz. Catherine Zuckert, “Nietzsche's Re-reading of Plato” (Nietzsche'nin Platon'u Yeniden-Okuması), *Political Theory*, 13: 3 (Mayıs 1985), s. 213-239; ve Alex McIntyre, “Virtuosos of Contempt: An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas” (Küçümseme Vürtözleri: Belirli Platoncu Politik Fikirler Aracılığıyla Nietzsche'nin Politik Felsefesinin İncelenmesi), *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), s. 184-210. Platon'un sanatçılığı konusunda John Gunnell, Platon'un vürtöz ruh ve kozmik yönetimin doğasını koyutlamasından ötürü en az öncelleri kadar şair olduğunu öne sürmektedir. Bkz. Gunnell, *Political Philosophy and Time* (Politik Felsefe ve Zaman), s. 135.

farkına vardıklarını öne sürer. Nietzsche, tıpkı cinayet işleme ve bunun cezasının çekilmesi düşüncesinden doğan Eski Yunan hukuk anlayışı gibi, daha soylu bir uygarlığın da “ilk zafer çelengini cinayetin cezalandırılma sunağından” aldığını öne sürer (HC s. 53). Nietzsche, insanlığın doğadan farklı olduğu görüşüne karşı çıkar. Sözde “doğal olan” nitelikler ve buna uygun olarak insansı diye adlandırılan vasıflar, gelişimlerini hep bir arada sürdürürler. “En yüksek ve en soylu becerilerinde doğadır insan ve doğanın müthiş çiftkişilikli karakterini kendisinde barındırmaktadır.” Yaygın olarak korkutucu ve insansı-olmayan diye addedilen beceriler ve vasıflar, “duygularda, eylemlerde ve işlerde tüm insanlığın yeşermesini mümkün kılan verimli toprağın ta kendisidir” (a.g.y., s. 51).

Nietzsche’ye göre, bireysel dürtülerin “bütünün, yani yurттаş toplumunun refahını” desteklemesini garantileyerek, insan doğasının ürkütücü ve saldırgan itkilerinin yüceltilmesine ve kanalize edilmesine hizmet eden şey, (politikada, sanatta, sporda ve şenliklerde) rekabettir (*agon*) (a.g.y., s. 58). Her Atinalı, diye öne sürer Nietzsche, “rekabette [kendi] egosunu geliştirmekteydi, böylece rekabetin, Atinalılara en büyük hizmeti ve en az zararı vermesi sağlanıyordu” (a.g.y.). Rekabet ortamı aracılığıyla Eski Yunanlılar, bencilliği dizginleyip kısıtlayabiliyorlardı. Eski Yunan toplumunda bireyler, kesin sınırlar ve belirli ufuklar içinde yaşıyorlardı. Eski Yunan’da bireyler, modern bireylerden daha özgürdü, çünkü ereklere daha somut ve daha belirgindi. Oysa, modern insan kendisini toplumsal bağdan ve geleneksel roller ve hiyerarşilerden özgürleştirmişti, ama sadece, yeni kazanılmış sonsuz özgürlüğünün, taşınması çok ağır bir yük olduğunu keşfetmek için (a.g.y., s. 59).

Nietzsche basitçe devletin acımasız temeline övgü yağdırmaz. Tutumu da, yüksek kültürün inceliklerini, saflıklarını sahte bir te vazuyla süzen, muhafazakâr bir müdafinin tutumu değildir. Bir yorumcunun dikkat çektiği gibi, hedefimiz, Nietzsche’yi görüşlerinden ötürü ne mazur görmek ne de suçlamak olmalıdır, asıl yapmamız gereken, onun kültürün ikilemelerine karşı duyarlılığını daha fazla takdir etmek olmalıdır.¹⁰ Nietzsche, kültürün ezilenlerin dökülen kanı ve çektiği sefalet üzerinde kurulduğu gerçeğini örtbas

10. Bkz. Henry Staten, *Nietzsche's Voice* (Nietzsche'nin Sesi) [New York: Cornell University Press, 1990], s. 83-85.

etmeye kalkışmaz. Bunun yerine, kültür ve politika arasındaki çekişmeyi trajik terimlerle ifade eder. Ezilenlerin “merhamet gözyaşları”nın haklı bir gerekçesi vardır belki, ama bu gözyaşlarının politikanın yazgısını belirlemesine izin verilecek olursa, devletin etik temeli aşınacak ve toplum bundan böyle sanat ve üstünlük uğruna var olmayıp, tersine dar bir bencilliğin tatmini için var olacaktır yalnızca. Nietzsche, modern liberal demokrasinin estetik üstünlük, kahraman bireylik ve aristokratik özgürlük nosyonlarının kökünü kazımaya eğilimli olduğuna dair nahoş hakikati bize gösterme konusunda zekice davranır. Liberal açıdan yaşama dair tüm değerler görelileştirilmiş ve eşit kılınmıştır. Dolayısıyla, toplumda ve değerler arasında bir mertebeye düzeninin gerekliliğini kabul etmeye yanaşmaz hiçbir şekilde. Böylece, toplumsal yaşam, *özel* bir bencilliğin geliştirilmesinin ön plana çıkarıldığı dar, tanımlanmış bir bireylik tarafından karakterize edilir hale gelir. Nietzsche, bir yandan modern demokrasi, bir yandan da modern düşünme biçimlerinin sanat ve kültür açısından barındırdığı yazgısal sonuçlar tarafından yaratılan ikilemlerden bazılarını bize göstermektedir.

Nietzsche'nin kölelik ve savaşı savunurken öne sürdüğü argümanlar, yalnızca derine kök salmış liberal ve demokratik duygularımıza ters düştüklerinden değil, ama daha da önemlisi, yirminci yüzyılda tanık olduğumuz savaş dehşetine dair bilgilerimizden ötürü, bize tuhaf ve naif gelebilir belki. Bu argümanlar, Yunan politik erdemlerini on dokuzuncu yüzyılda çalışmanın ve savaşın ekonomik ve askeri gerçeklikleriyle ilişkilendirmede başarısızlığa uğramalarından ötürü naiftir. Nietzsche, argümanlarını modern endüstriyel üretim teknikleriyle değişen çalışma koşullarına uyarlamaya özellikle hiç çaba harcamaz, bunun yerine antik bir köle kültüründen tomurcuklanan düşünceler üzerinde temellendirmeye çalışır. Marx'ın kapitalizm eleştirisinin en güçlü yönlerinden biri, modern çalışma koşullarının işçinin varoluşsal ve psikolojik yaşamı üzerinde sahip olduğu kötürümleştirici etkileri ortaya çıkardığı yabancılaşma teorisidir.¹¹ Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin gücü, büyük ölçüde, politikanın zengin ve yoksul

11. Bkz. K. Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts of 1844” (“1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları”), *The Early Writings* içinde, çev. R. Livingstone (Middlesex: Penguin, 1975), s. 279-401.

arasındaki ekonomik çatışmanın hâkimiyetinde bulunduğu sınıflı bir toplumun ürettiği toplumsal rahatsızlıklara ilişkin bir değerlendirme olmasından kaynaklanır. Nietzsche'nin modern toplumun ekonomik ve toplumsal gerçekliklerini kavrayış şekli, Marx'ın eleştirisinin hüküm süren koşullara uygunluğunun tersine, tipik bir "romantik anti-kapitalist" in kavrayışından daha etkili ya da daha yeterli değilmiş gibi, çok yüzeyselmiş gibi bir izlenim uyandırmaktadır.¹²

D. SONUÇ

Nietzsche'nin Eski Yunanlılar yorumu, ideolojik çıkarlar tarafından harekete geçirilmesi anlamında politiktir. Nietzsche, eski demokrasi ile modern demokrasinin itibarını sarsma ve aristokratik bir kültürü yüceltme girişiminde önümüze, çıplak bir "ya bu, ya o" mantığı koyar. Politik düşüncesi, Perikles Atinası'nda demokrasinin altın çağında deneyimlendiği şekliyle politikanın değerinin azaltılmasına yaslanır. Nietzsche, Sokrates'e karşı çıkmasına rağmen, Sokrates'in demokratik bir yönetim şekli olarak tarihsel bir gelişim izleyen *polis*'in değerini düşürmesini paylaşır. Nietzsche'nin Eski Yunanlılar portresinde eksik olan şeyse, Eski Yunanlıların politika deneyimlerinin yeni ve kendine has doğasına dair bir değerlendirmedir. Yunan demokrasisi, efendinin tebası üzerindeki keyfi hâkimiyetinin yanı sıra, akrabalık ve kabile töresinin hâkimiyetini de yurttaşlık bağları ve hukuk devletiyle değiştirerek farklı türde, yeni politik ilişkiler kurmuştur. Eski Yunanlılar, ne kabileye ait ne de daha geniş patriyarkal ve hiyerarşik hane büyüklüğünde olan, yeni bir komünal ilişki biçimi geliştirmişlerdir. Demokratik *polis*'te "Saray ve kralın yerini, özgür insanlar veya yurttaşlar topluluğu alır".¹³ Devleti cisimlendiren artık kral değil, yurt-

12. "Kapitalizm-karşıtı romantik" terimi, kapitalist düzene karşı çıkan ama kültürün geçirdiği modern krizin toplumsal ve ekonomik belirleyenlerini yerleştiremeyen veya toplumun ilerici ve kökten dönüşümünü tasavvur edemeyen kimseyi tanımlar. Daha fazla bilgi için bkz. M. Löwy, *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism* (Georg Lukács. Romantizmden Bolşevikliğe) [Londra: New Left Books, 1979].

13. Bkz. Wood ve Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory* (Sınıf İdeolojisi ve Antik Politik Teori), s. 26.

taş-topluluğudur.

Nietzsche'nin politika değerlendirmesi araçsalcı bir değerlendirmedir. Eski Yunan *polis*'inin ayırt edici demokratik özelliklerini değerlendirmedeki başarısızlığından ötürü, politika yalnızca bir toplumsal denetim aracına indirgenmektedir. Nietzsche, eylemi, tümüyle ahlâk kavramının olmadığı estetik bir açıdan daimi virtüözlük olarak görür. Nietzsche, kültürü niçin politikaya öncelikli olarak tercih etmemiz gerektiğinin nedenini bize gösterirken genellikle zekice davransa da, demokratik bir yönetimin erdemlerine karşı kör gibidir nedense.¹⁴

Nietzsche'nin Yunan tragedyası ve kültürü üzerine yayımlanan ilk çalışması, daha sonra kendisinin şiddetli eleştirilere maruz kalmasına yol açan, gençlik dönemine ait düşüncelerle doludur. 1886'da bir özeleştiri yaparak kendi kitabını, eski Yunan kültürünü özgün biçimde modern sorunlara bağlamak gibi bir problemi olan "sorgulanabilir bir kitap" olarak kabul ettiğini itiraf eder. 1886'daki "Bir Öz-Eleştiri Denemesi"nin başlarında vurguladığı gibi, 1870-1871 Fransız-Alman Savaşı'nın ortasında ve sonrasında, kesinlikle modern türde romantik özelemlerden acı çeken "kafası karışmış ve kalbura dönmüş" genç bir akademisyen, *Eski Yunanlılar* hakkındaki düşüncelerini kâğıda dökmüştür. Nietzsche, kitabın estetizmi ve romantizminin, Almanya'da kültürel yenilenme, canlanma beklentileriyle ilgili olarak kendi kişisel kötümserliğini yansıttığını itiraf eder. Nietzsche'nin ortaya koymak istediği, geçerliliğini ve önemini koruduğuna inandığı sorun, bir "güç kötümserliği" keşfetmenin mümkün olup olmadığıdır; yani, güçlü kuvvetli olmanın ve sağlıklılığın harekete geçirdiği, varoluşun katı, tüyler ürpertici ve kötü yönleri için düşünsel bir tercih açığa vuran bir kötümserlik. Nietzsche şu paradoksu kabul eder: Varoluşa dair, sağlıktan kaynaklanan bir kötümserlik? Artık Wagner'in müziğinde ve Schopenhauer'ın felsefesinde bulunduğu şey, hastalıklı bir "romantik kötümserlik"tir. "Sanatçı ya da düşünür ya-

14. Günümüzde yazan, demokrasinin ideallerinin en iyi yorumcusu ve savunucusu, Cornelius Castoriadis olsa gerek. Düşüncesine bir giriş için toplu yazılarına bakınız, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy* (Felsefe, Politika, Özerklik: Politik Felsefe Üstüne Yazılar) [Oxford: Oxford University Press, 1991].

şamın aşırı zenginliğinden veya yoksulluğundan mı ıstırap çeker ve yaratır?” şeklindeki can alıcı soruyu sorarak, sanatçıların ve felsefecilerin yapıtlarının “ikili yorumundan” faydalanır. Sanatçı ve felsefeciler aşırı sağlıktan acı çekiyorlarsa şayet, der, yıkım ve değişim arzuları da, “geleceğe gebe” güçlü bir enerjinin dışavurumu olabilir pekâlâ; ama öte yandan, ikinci koşuldan ıstırap çekiyorlarsa, bu tür bir arzu genellikle, yoksunluğa ve ayrıcalıklardan mahrum olmaya duyulan nefret ve hincin dışavurumu olacaktır ancak (GS 370).

Nietzsche'nin olgunluk dönemi çalışmasında bu tür bir sorgulama ağır basmaktadır. Örneğin, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'deki sorgulaması, şu soruyla yön kazanmaktadır: Modern ahlâki değerler, coşkulu, yaratıcı yaşamın belirtileri midir, yoksa insanlığın kendisini tüketmesinin ve yıpratmasının mı? *Tragedyanın Doğuşu*'nda estetik değerler üzerinde yoğunlaşan, Eski Yunanlılar üstüne düşüncüsü, Nietzsche'nin felsefi eğitimini geliştirmesini ve modernlik belirtilerini deşifre etme işine kalkışmasını mümkün kılar. Aslında Nietzsche, ilk çalışmasında “anıtsal bir tarih” uyarlaması yazıyordu, yani kendisinin özne üstüne mevsimsiz düşüncesinde de belirttiği gibi, kişinin geçmişin üstünlüğünü hatırlayarak hemen şimdi üstünlük için mücadele etmesini olanaklı kılan bir tarih tipini. Kişi geçmişe ait örneklerden esinlenebilir kuşkusuz. Ayrıca, *Tragedyanın Doğuşu*, belirli açılardan zaten Nietzsche'nin daha sonraları “ahlâkın soykütüğü” olarak adlandırdığı şeyi, yani “şimdinin tarihi”ni (kişi nasıl kendi olur?) oluşturur. Nietzsche, o sırada Avrupa kültüründe hüküm sürenin karşısında geçmişe dair farklı bir imgeyi gün ışığına çıkararak, şimdii, yani içinde bulunulan ânı ve bu ânın gelecekteki gelişme açısından barındırdığı olanakları açmıyordu. O dönemde Eski Yunanlılar hakkındaki başat tasvir, Yunanlıları “soylu yalınlık ve dingin azamet” terimleriyle betimleyen Johann Winckelmann (1717-1768) tarafından geliştirilmiştir.

Bu nedenle, daha sonraki yaşamında Nietzsche'nin ilk kitabına yönelik tavrı, iyiden iyiye ikircikli bir hale bürünmüştü. Bir yandan, kitabını “iş bilenler için ... kötü yazılmış, kasvetli ve zarafetten yoksun, iç karartıcı, imge-delisi, imgelerin iç içe geçtiği, duygusal bir kitap” olarak görüyordu. Ama öte yandan, “bi-

linmeyen yeni yollar ve dans alanları” açmaya yönelik bir ustalık gösterisi sergilediğine inanıyordu (BT “Bir Öz-Eleştiri Denemesi”, 3). Böylece, hasta romantiğin coşkulu, “rapsodik” anlatım biçiminin, “bir Almanın diyalektik hastalıklı-mizahı”nın ve “bir Wagnercinin berbat yaşam biçimi”nin ardında, “bilinmeyen, yabancı bir ses”i ve “hâlâ ‘tanınmayan bir Tanrının’ (Dionysos) müridi”ni keşfetmek mümkündür. Ama Nietzsche kitabının temel iddiasını, sanatın insanın gerçekten yaşamı-onaylayan ve yaşamı-yükselten etkinliği olduğunu savunur yine de. Oysa ahlâk, tersine, yaşama karşı bir nefret ve düşmanlık sergiler, çünkü yaşamın dış görünüşe, aldanmaya, perspektiflere ve hataya bağlı olduğunu kabul edemez bir tür. Ahlâk, “yaşamı olumsuzlama istemi olarak, gizli bir batış, küçültme ve iftira ilkesi ... tehlikelerin tehlikesi olarak yargılanmalıdır” (Nietzsche açısından bir paradoks daha) (a.g.y., 5). Ama Nietzsche, ilk kitabında hâkim olan romantik perspektifi terk edip, varoluşun dehşeti ve saçmalığı karşısında sanatın insanlara “metafizik teselli” sağladığını belirten betimlemeyi sorgulamaya yönelir. Artık, yalnızca romantiklerin ve Hıristiyanların *metafizik olarak* rahatlatılmaya, teselli edilmeye ihtiyaç duydukları görüşünü savunur. Güçlü kötümserlerden beklenirse, “*bu-dünyaya ait* rahatlama, teselli bulma sanatı”, ya da başka bir deyişle, *gülme* sanatı olarak adlandırdığı şeyi öğrenmeleridir (a.g.y. 7). İlk kitabının yayımlanmasından sonraki on dört yıl boyunca Nietzsche’nin savunmayı istediği, yalnızca *tragedyanın* tanınmasının öneminden ibaret değildir, aynı zamanda, ve daha da önemlisi, varoluşun *komedisidir*. Böylece, olgunluk döneminde sergilediği genel bakış açısının perspektifinden bakıldığında, ilk kitabı belki de daha doğru olarak “Komedinin Doğuşu” adını alabilirdi.

Dolayısıyla, ilk kitabında çizdiği genel bakış açısının tersine, Nietzsche’nin olgunluk dönemindeki düşünme biçimi, kişi kendi “modernliğini” başarılı bir şekilde alt edecekse, bu modernlikle arasında bir mesafe bırakması gerektiğinin kabul edilmesi üzerinde temellenmektedir. Felsefeci, kendi mevsimsizliğini geliştirerek başarabilir bunu pekâlâ (*Tragedyanın Doğuşu*’nun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Nietzsche’nin kalktığı bir şey). Daha sonraki dönemlerin Nietzschesi için ilk kitabının sorunu, kitabın şimdiye dair sağlıklı ve hastalıklı her şeyi sergiliyor oluşudur. Daha son-

raki çalışmasında, kendisine yeni bir görev belirler: Kişinin kendi dekadansını ve hastalığını ele alması zorunluluğu. Kişinin, sağlıklı ya da dekadant bir çağda doğup doğmamayı özgürce seçemeyeceğini kabul eder. Öyleyse, dekadant olmayı seçmek ne Sokrates'in ne de Wagner'in harcıdır; yalnızca, kendi dönemlerinin hissedilen rahatsızlığını ve yozlaşmasını kendilerinde somutlaştıran birer sanatçıdır ikisi de. Ama asıl gereken, kişinin kendi çağının belirtilerini ve arazlarını fark etmesi, modernliğe karşı koyması ve böylece, belirli ölçüde özgürlük kazanmasıdır. Kişinin kendi çağını alt etmesi, her şeyden önce, kendi çağına yönelik eski tiksintisini ve bu çağdan duyduğu acıyı alt etmesini gerektirir (GS 380). Nietzsche, bir dekadant olduğunu söyleyebilir, ama aynı zamanda kendi çağına karşı çıktığı için olası yeni bir başlangıç temsil ettiğini de iddia edebilir rahatlıkla. Böylece, bir ömür süren araştırması hem hastalıklı hem sağlıklı yönler barındırdığından, kendisini modern çağın *eşi benzeri görülmemiş, tipik* öğreticisi olarak tanımlar. Hem bir tehlikeyi hem de bir vaadi temsil eder *aynı anda* (EH, “Neden Bu Kadar Bilgeyim”, I).

Aslında, Nietzsche'nin kendisini bu şekilde tasvir ederken yapmakta olduğu şey, öğretisini alımlama tarzlarını iyinin ve kötünün ötesinde (“evet” ve “hayır”a bağlı basit bir ahlâk yargısının ötesinde) bir yere yerleştirmeleri için okuyucularını yürekletirmek ve böylelikle, çalışmasıyla karşılaşmalarını bir yazgı kapsamında yorumlamaya teşvik etmektir (Nietzsche, *Ecce Homo*'da kendisini bir “mukadderat” olarak tanımlar). Böylece, Wagner'i alt etmek için kişinin önce bir Wagnerci olması gerekir dediğinde, aynı, okuyucunun Nietzsche'nin kendisini alımlayışına da eşit ölçüde uygulanabilir (CW Önsöz).

IV

Nietzsche ve modern politika



A. GİRİŞ: AYDINLANMA VE DEVRİM

Nietzsche'nin 1878-1882 dönemindeki yapıtları, modern toplumsal varoluşun gerçeklikleri ve ikilemelerine dair bir dizi tutarlı ve öğretici içgörü içerir. Bu yapıtlarda, Aydınlanma'nın hedeflerini savunan ve rasyonel bir eleştirel teori davasını destekleyen bir Nietzsche buluruz karşımızda.

Nietzsche, ahlâki kavram ve yargıların tarihsel evrimine ilişkin arkeolojik kazısına ilk kez bu dönemde başlar. Nietzsche artık, Schopenhauerci metafiziğin avantajlarını bir kenara bırakarak, otorite ister dinsel ve metafizik olsun, isterse ahlâki veya politik olsun, sorgulanmamış tüm otorite biçimlerine saldırısında modern felsefeyi destekler. Aydınlanmayı savunur, ama meşru olmayan otoriteye meydan okuyuştan yola çıkarak bir devrim felsefesi ge-

liştirilmesine yönelik girişimlerin hepsini kınar. “Aydınlanma” ve “devrim” arasındaki karşıtlık, Rousseau ve Voltaire arasındaki karşıtlık kapsamında sunulmaktadır. Nietzsche’ye göre devrim felsefesi kendisini, toplumsal düzen bir kez yıkıldıktan sonra, “adil insanlığın en şerefli yüce tapınağının hemen, kendiliğinden yükseleceği” yanılığısına kaptırmaktan mustarıptır. Modern devrim teorisi, Rousseau’nun, uygarlığın katmanları altında doğal bir insani iyiliğin saklı olduğu, yozlaşmanın kaynağının insanın içinde, yani insan doğasında değil, devlet ve toplumun kurumlarında ve eğitimde yattığı inancından türetilmiştir. Nietzsche ise, bu teoriye karşı şu uyarı ve tavsiyede bulunur:

Tarihin deneyimleri bize, ne yazık ki, bu tür her devrimin, en acımasız erkelerin en uzak çağların uzun süre gizli kalmış kötülüğü ve taşkınlıkları şeklinde yeniden canlanmasına yol açtığını gösterdi: Böylece bir devrimin, asla insan doğasının bir düzenleyicisi, bir mimarı, bir sanatçısı, bir geliştircisi değil ama güçsüz insanlıkta bir erke kaynağı olabildiğini öğretti. Gerçekte *Voltaire*’in düzenlemeye, arındırmaya ve yeniden kurmaya eğilimli olan ılımlı doğası değil, *Rousseau*’nun Devrim’in iyimser tinine meydan veren ihtiraslı budalalıkları ve yarım yamalak yalanlarıdır, benim haykırışıma karşı yalanları: “*Ecrasez l’infame!*”^{*} Uzun bir süreden beri, *Aydınlanmanın ve ilerlemeci evrimin tinini* sürgün eden de bu tin’dir işte: Haydi –her birimiz kendi içimizde – sürgün edilen bu tini geri çağırmanın mümkün olup olmadığına bakalım! (HAH 463).

Bu paragrafta açıkça belirtilen görüşlerin, Nietzsche’nin erken dönemdeki politik görüşüyle süreklilik sergilemesi kayda değer bir noktadır; Nietzsche bir kez daha, kültürün politikadan daha önde gelmesi gerektiği inancını dile getirir ve Dionysosca aşırılıklara karşı uyarıda bulunur, özellikle de doğrudan doğruya politik anlamda devrimci bir coşkunun yeşermesine yol açabileceklerine dikkat çeker. Nietzsche, “devrim” karşısında “ilerlemeci evrim”i savunan Apollonca “Voltaire”i onaylar. Son kitabının içerdiği aşırılıklara sırtını yaslamayan Nietzsche, ahlâki ve politik fanatizme karşı duyduğu korkuyu ve güvensizliği asla terk etmez.

Nietzsche, ölçülülük (kendine hâkim olma) ve ilerlemeci evrim

* Budalalıkları, safsataları, boş inançları yok edin. (y.h.n.)

davasının gelişmesine katkıda bulunmak için, hiçbir ezeli, ebedi gerçek veya hiçbir mutlak hakikat yoktur varsayımından kaynaklanan yeni bir felsefileştirme tarzına özlemlerle kucak açar. Felsefeciler tarihsel bir anlayıştan yoksundur Nietzsche'ye göre. İnsanın evrimleştiğinin kabul edilmesinin, gelecek felsefesini yönlendirmesi gerektiğine inanır. "Ahlâkın soykütüğü"ne uzanan yolda şöyle seslenir:

Bugün insanlığın gelişimine *temel olan* her şey, neredeyse hakkında hiçbir şey bilmediğimiz dört bin yıldan çok daha önce, dünyanın ilk çağlarında gerçekleşmiştir; o yıllarda insanlık, çok şey değiştirememiş olabilir pekâlâ. Ama şimdiki felsefeciler, insanda, bugün olduğu şekliyle insanda, "içgüdüler" görüyor ve bu içgüdülerin insanlığın değiştirilemez olgularına ait olduğunu ve bu ölçüde genel olarak dünyanın anlaşılmasına temel oluşturduklarını varsayıyorlar: Teleolojinin tümü, son dört bin yılın insanından, insanın ortaya çıkışından itibaren dünyadaki her şeyin insana yönelik doğal bir ilişki barındırdığı ezeli, ebedi insan olarak söz edilmesiyle kurulmuştur. (HAH 2)

Nietzsche'nin metafizik ve felsefî otorite eleştirisi yapma girişimi, neleri modern Avrupa toplumlarında yaşanan önemli politik değişiklikler olarak gördüğünü yansıtmaktadır. Nietzsche için toplumun giderek liberalleşmesi ve demokratikleşmesi hem aydınlanmış hem de cleştirel olacak yeni bir "tarihsel" felsefileştirme tarzı ihtiyacını doğurmaktadır. Nietzsche, değişim ve gelişme programlarının, yani felsefî ve politik programların savunucusu olur böylece.

B. OTORİTENİN BATIŞI, MODERN DEVLETİN DOĞUŞU

Nietzsche'ye göre, modern çağda mutlak otorite ve değiştirilemez hakikate duyulan inancın kaybolmakta olduğunun kabul edilmesi zorunludur. Modern çağı karakterize eden şeyse, politik otoritenin sekülerleşmesidir. "Tiranlık dönemi artık geçmişte kalmıştır." Nietzsche konuşmasını şöyle sürdürür: "Daha yüksek bir kültürün alanında, egemen otorite var olmak zorundadır şüphesiz –ama bu egemen otorite, bundan böyle, *tinsel oligarşi üyelerinin* ellerinde

bulunacaktır.” (HAH 261). Nietzsche'nin bu söylediklerinde, Avrupa'da politik reform ve değişikliğe kültürel bir reform ve değişikliğin eşlik etmesi gerektiğini savunduğu eski görüşünün bir uzantısını ve yeni değerleri yasalılaştırarak Avrupa'nın geleceğine yön verecek felsefeci-yasa koyucuların yetiştirilmesine yönelik daha sonraki çağrısının izini buluruz (BGE 211).

Bu ara döneme ait yapıtlarında Nietzsche, görebileceğimiz en uzlaşmacı tavrını takınmış haldedir ve modern politikanın gelgitlerinin hakkını teslim etmeye fazlasıyla hazırdır; toplumsal hastalıkları iyileştirmek için ihtiyaç duyulan şey, “mülkiyetin zor kullanılarak yeniden dağıtımı değil, aklın tedrici dönüşümüdür: adalet duygusu herkeste daha fazla artmalı, şiddet içgüdüsüyle daha da zayıflamalı” (HAH 452). Nietzsche'ye göre, modern politik yaşam gerçek bir görenek ve gelenek duygusundan yoksundur. Yeni bir gelecek inşa etme kapasitesi, geçmişin dayanıklılıklarıyla (geleneklerle) sürekliliği görebilme becerisine bağlıdır. Geleceğe dair hesaplamalar yapmamızı ve tahminde bulunmamızı olanaklı kılacak, politika ve toplum hakkında belirli bir düşünme biçimi (ki Nietzsche bunu “inanç” olarak adlandırır), bugün hepten yok olmaktadır. “İnsanın ancak *görkemli bir yapının yapıtaşı* olduğu sürece değer ve anlam kazandığına duyulan inanç”tır bu (GS 356).

Dinsel inancın çöküşüyle birlikte modern toplumlar, otoriteyi meşrulaştırmaya yönelik geleneksel araçlardan mahrum kalırlar. Nietzsche, örneğin, “bizde olduğu gibi, yasanın gelenek olmadığı yerde, yasa ancak ve ancak kısıtlama aracılığıyla *buyurulabilir*, dayatılabilir,” der ve ekler, “bu yüzden, *bir yasa olması gerektiği* gerçeğinin zorunluluğunun dışavurumu olan *keyfi yasaya* katlanmak zorundayız.” (a.g.y. 459). Modern dönemin belirleyici olayı, Nietzsche'ye göre, dinsel bir temelin devlet katına inişidir. *İnsanca, Pek İnsanca*'nın en önemli bölümlerinden biri, Nietzsche'nin bu dönemdeki politik düşüncesinin anlaşılması açısından yaşamsal öneme sahip olan bir pasaj, sırf bu konuya ayrılmıştır. Bu bölüm, Nietzsche'nin, Hobbes ve Locke'un liberal geleneklerinin başlangıçtaki politik görüşleriyle ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu hissini uyandırır belli ölçüde.

“Din ve Hükümet” başlıklı bölüm, bir kültürün yaşamında dinin öneminin, kaybetme, mahrumiyet ve korku anlarında veya başka

bir deyişle, kıtlık ve savaşlar gibi önüne geçilemeyen ve kaçınılması mümkün olmayan (ya da en azından ilk çağlarda kaçınılmaz olarak görülen) olaylar karşısında halkının fiziksel ıstırabını dindirme açısından bir hükümetin güçsüz olduğu zamanlarda, dinin ön plana çıkarak bireyleri teselli ettiği, rahatlatığı gerçeğinden kaynaklandığına dikkat çekerek başlar. Din, yaygın bir duygu birliği ve ortak bir kimlik yaratarak, ülkenin iç barışını koruması ve bir kültürün sürekli gelişimine yardımcı olması açısından faydalı bir işleve sahiptir. Nietzsche, ruhban sınıfının yardımı olmaksızın politik iktidarın –Napolyon’un da fark ettiği gibi– meşruiyet kazanmasının imkânsız olması yüzünden “mutlak vesayet edici konumundaki hükümet ile dinin titizlikle korunmasının zorunlu olarak sırtlarını birbirlerine dayadıklarını” iddia eder. Ama din ve politika arasındaki bu yakın birleşme ancak yönetici sınıfların dinden sağlayabilecekleri avantajların farkında olduğu ve kendilerini dine üstün hissettikleri bir koşulda geçerliliğini koruyabilir. Din, yönetici sınıflara, yalnızca faydalı bir yaygın denetim ve politik disiplin aracı olarak hizmet eder. Ama demokratik bir devlette durum tamamen farklıdır. çünkü burada din, kesin bir şekilde, “alt” ile olan ilişkisindeki bir “üst” olarak değil, yalnızca tek egemen gücün, yani “halk”ın işlevi olarak görülecek, halk iradesinin aracı sayılacaktır. Bu politik çerçevede, toplumun dinsel öğreti aracılığıyla denetlenmesi pek de kolay olmayacaktır, çünkü öğreti, rasyonel ve aydınlanmış bir tartışma ve sorgulamaya açık hale gelecektir. Nietzsche’nin tasavvur ettiği tek istisna, bir demokraside parti liderlerinin, aydınlanmış bir despotizmdekine benzer şekilde nüfuz sahibi oldukları noktadır. Ama ne var ki, devletin artık dinden kazanç sağlamakta serbest olamadığı ve dinsel inançlar ve uygulamalar açısından çoğulculuğun hoş görüldüğü bir toplumda dinin, bireylerin vicdanına ve göreneklerine terk edilen, tümüyle özel bir olaya dönüşmesi de olasıdır.¹

Bir topluluğun veya bir ulusun kültürel yaşamında dinin

1. Bu konuda Marx’ı karşılaştıran, “On the Jewish Question” (Yahudi Sorunu Üstüne), *The Early Writings* içinde, çev. R. Livingstone (Middlesex: Penguin, 1975), s. 225-226. Marx’a göre demokrasi, Hıristiyanlığın “egemen bir varlık” olarak insan nosyonunu seküler bir kaideye çevirir. Marx, “mükemmelleşmiş Hıristiyan devleti”nin “ateist devlet” olduğunu öne sürer, s. 222.

öneminin bu şekilde azalmasının sonucu ise, bireyin topluma olan yükümlülüğünün etik temelinin, bencilce duyguların politik yükümlülük duygusuna hükmetmeye başlamasıyla birlikte giderek aşınması olacaktır. Nietzsche, modern demokrasinin doğuşunun temel sonucunu “devletin çöküşü ve ölümü” olarak yorumlar. Vurgulamak istediği noktalardan biri de, modern seküler devletin, “birey”in değil, ancak ve ancak “özel kişinin kurtuluşu”nu temsil ettiğidir. Nietzsche açısından önemli bir gözlemdir bu, çünkü Nietzsche’yi sadece asosyal, izole bir bireyin doğasını kendine dert edinmiş uç bir bireyci veya varoluşçu olarak resmeden yaygın kanının son derece yanlış olduğunu gösterir. Kendi gözleminin de gösterdiği gibi, Nietzsche’nin bağlanımı kültüre ve bireyedir, modern liberal demokrasinin soyut özel bireyine değil. Aynen Rousseau ve Hegel’in politik görüşleri gibi Nietzsche’nin politik düşüncesi de, başından sonuna kadar, modern toplumların atomcul temelini ve dar. “burjuva” bireyciliğini aşma arzusuyla nitelenmektedir. Toplumun mahremleşmesi, Nietzsche için, toplumun *sonnu* anlamına gelir. 1980’lerin ya da 1990’ların değil 1870’lerin sonlarının Avrupalı okuyucu kitlesine seslendiğini hesaba katarak, Nietzsche’nin politik yükümlülüğe ilişkin herhangi bir etik temel çöküşünün etkilerini ortaya koyduğu şu paragrafı bir değerlendirin:

Bundan böyle birey, [devletin] yalnızca, kendisine faydalı olmayı vaat eden ya da zarar vereceği konusunda gözdağı veren yönünü görecektir... Bir hükümet tarafından alınan tedbirlerin hiçbirinin sürekliliği temin edilemeyecektir; meyvelerinin olgunlaşabilmesi için yıllar veya yüzyıllarca sebatkâr bir titizlik gerektiren görevler almaktan herkes kaçınacaktır. Hiç kimse, yasaya karşı, yasaya arka çıkan kuvvete şimdilik boyun eğmekten daha fazla bir yükümlülük hissetmeyecektir: Kişi böylece, hiç zaman kaybetmeksizin, bu kuvveti yeni bir kuvvetle, yeni bir çoğunluğun yaratılmasıyla, ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Sonuçta –bu kesinlikle söylenebilir– hükümete karşı duyulan güvensizlik, bu kısa ömürlü mücadelelerin yararsızlığına ve yıkıcılığına dair içgörü, insanları tamamen yeni bir çözüm arayışına itecektir: Devlet kavramının ortadan kaldırılması, özel ve kamusal arasındaki ayrımın terk edilmesi arayışına. Özel şirketler devletin işini adım adım ele geçirecektir: Önceden hükümetin görevi olan şeyin en dirençli artığı bile (örneğin, hükümetin özel kişiyi özel kişiden ko-

rumak üzere tasarlanmış etkinlikleri) uzun vadede özel taşeronların koruması altına girecektir. (HAH 472)

Nietzsche modern demokrasinin, “tarihsel biçiminde”, “devletin bozulması”nı yansıttığını öne sürer ısrarla (a.g.y.). Politika alanında ilahi bir düzene duyulan inanç dinsel kökenli olduğundan, dinin çöküşüyle birlikte, sivil barış ve uyumu ağır ağır aşındırmakla tehdit edecek bir yücelik yitimi, modern devletlerin doğuşuna eşlik etmektedir. Nietzsche bu noktada Hobbes’a yakınlaşır. İlahi yasanın resmen onayladığı politik mutlakiyetçilikte yaşanan çöküşle birlikte, toplumun bir anarşi haliyle ya da Hobbes’un ünlü tanımıyla “insanın insana düşman olduğu bir *Warre*” ile “yönetilmek” üzere parçalanması olanaklı hale gelir.² Ama politik yaşamın yeni gerçekliklerine verilmesi gereken uygun yanıtın ne olacağını ele alırken, Hobbes gibi bir düşünürden çok Locke gibi bir düşünüre yakınlaşır. Nietzsche, seküler devletin doğuşunun yeni bir hoşgörü, çoğulculuk ve bilgelik çağını beraberinde getireceğini ümit eder. Ölçülü ve aydınlanmış kişileri, toplumsal değişme için var olan fırsatlardan yararlanmaya ve çabalarını, “acelecilik ve aşırı istekliliğin yıkıcı deneyimlerinin defedilmesi” amacıyla hoşgörülü ve çoğulcu bir toplumun hizmetine adamaya çağırır (a.g.y.). Nietzsche’nin iyimserliği, modern devletin görevini yerine getirdiğinde ve “eski hastalık depreşmeyecek biçimde alt edildiğinde, insanlık tarihinde, daha okunacak pek çok bilinmeyen öykünün yer alacağı ve bunlardan bazılarının belki de iyi öyküler olacağı yeni bir sayfanın açılacağı” inancında izdüşümünü bulur (a.g.y.). Eğer modern insanların hesaplı davranışları ve kişisel çıkarları, en güçlü ve en etkin içgüdüleri olmuş olsaydı ve “eğer devlet bundan böyle bu güçlerin taleplerinin sorumlu mercii olmasaydı”, bunu izleyecek şeyin, ille de kaos ve anarşi olması gerekmeyecekti ve insanlar “kendi amaçlarına devletten daha uygun bir şey icat etmek” için tedrici ve aydınlanmış bir mücadeleye girebileceklerdi belki de; işte Nietzsche’nin inandığı şey budur (a.g.y.).

Nietzsche’nin ara döneminde, modern insanlık için öngördüğü

2. T. Hobbes, *Leviathan* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), 13. bölüm.

liberal ve aydınlanmış görevdir bu ve insanlığın kendisini bu şekilde alt edebilme gücü ve kapasitesine sahip olduğu inancına güveni tamdır. Ama Nietzsche'nin iyimserliği kısa ömürlü olmuştur. Birkaç yıl içinde, *Şen Bilim*'i yazdığı dönemde (1882) karşılaştığı sorun, Hegel'in modern toplumların asıl sorunu olarak kabul ettiği sorundu: Modernliğin, son derece muğlak bir bireycilikle karakterize edildiği göz önüne alınırsa yeni bir etik yaşam (Hegel bunu *Sittlichkeit* olarak adlandırıyordu) nasıl mümkün olabilir? Bir yandan, herkes için bireysel özgürlüğün sağlanması ilerici bir atılımı yansıtır. Ama öte yandan, potansiyel olarak yıkıcı ve basıkcıdır (değerleri ve inançları yalnızca kendi dar perspektifinden yorumlayan burjuva bencilliğinin saltanatıdır).³ Nietzsche, *Şen Bilim*'in 356. bölümcesinde, biz modernlerin bundan böyle, kendimizi "toplumun malzemesi" olarak tanıdığımız ve örgütleyebildiğimiz, Eski Yunandaki anlamıyla politik hayvanlar olmadığımızı öne sürer (*BGE* 262 ile karşılaştırın). Sosyalizme ve modern toplumların bireyciliğini dönüştürerek yeni ortaklaşmacı bireylerin yaratılmasının mümkün olduğuna inanan sosyalistlerin *naivete*'si olarak gördüğü şeye yönelik sert eleştirisinin ardında da bu içgörü yatmaktadır. Aslında, Nietzsche'nin burada saptadığı şey, bireylerin dar sınırlar içinde kavranan bireyciliği aştığı, politik alanın yenilenmesini tahayyül eden tüm girişimlere musallat olan bir sorundur. Sözelimi, bir genel irade nosyonunu modern liberal demokratik toplumların "ilerici bireyi"nin aydınlanmış kişisel çıkarı temelinde formüleştirmeye yönelik zahmetli çabasında Rousseau'nun başına bela olan da tam olarak bu sorundu. Rousseau, burjuva insanının burjuvazi-sonrası insana dönüşecek biçimde kendini-alt etmesinin başarılabilmesi için "yasa önünde, yasa aracılığıyla *olmanız* gerektiği şekilde olmak zorunda olduğumuzu" kabul etmişti.⁴

3. Bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right* (Hukuk Felsefesi), çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), para. 142-148.

4. Bkz. J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Toplum Sözleşmesi ve Söylevler), çev. G. D. H. Cole (Londra: Dent, 1973), ikinci kitap, yedinci bölüm.

"Sahiplenici birey" terimini, C. B. MacPherson'dan aldım; bu terim, yaşamını öncelikle maddi mülkler, mallar kapsamında gören modern liberal açgözlü toplumun bireyine karşılık gelmektedir. Modern liberal düşüncede benlik, kendi ma-

Bu paradoksu çözümenin kolay bir yolu yok, daha sonra göreceğimiz gibi, bu, Nietzsche'nin de sorunu. Aynı zamanda, politik görüşünün barındırdığı çelişkilerin birçoğunu da açıklıyor.

C. DEMOKRASİ, SOSYALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*'da, politikanın amacı, yaşamı mümkün olduğunca çok sayıda insan için katlanılır kılmaksa, katlanılır bir yaşamdan ne anladıklarını tayin etme özgürlüğünün, "bu anlamda her şeyin politik olmaması" koşuluyla insanlara tanınması gerektiğini kabul ederek (Nietzsche, bunun modern yaşamın faydacı ahlâkına temel oluşturduğu saptamasında bulunur) eski Platoncu devlet anlayışını önemli ölçüde yumuşatır (*HAH* 438). Toplumun, seçkin, benzersiz ve soylu olan için bir uzam yaratmak zorunda olduğu anlamına gelir bu; yani, yaşamdaki her şeyin politikleştirilememesi ve dolayısıyla bayağılaştırılmamasını sağlamak amacıyla politik-olmayan duygular ve uğraşlar için bir uzam. Değindiğim bu bölüm, Nietzsche'nin modern demokratik politikayı, Eski Yunan devleti üzerine kaleme aldığı çalışmada sergilediği kaygı ve korkulardan çok farklı bir biçimde değerlendirdiğini gösteriyor. Sanki Nietzsche artık, ikisinin –kültür ve politikanın–, her birinin ereği konusunda bir uzlaşmaya varabilmeleri ve her ikisinin pratiği için de uzam sağlanması koşuluyla demokrasinin ille de yüksek kültürün ve soylu değerlerin ölümü anlamına gelmesi gerekmediğini düşünüyor gibidir. Nietzsche'nin görüşü, demokrasinin, modern dünyanın kültür için en iyi korumayı sağlayabilen politik biçimi olduğudur. Örneğin, *The Wanderer and his Shadow*'un (Gezgin ile Gölgesi) [1880] 275. bölümcesinde, "Avrupa'nın demokratikleşmesine direnilemez" şeklinde bir açıklama yaptıktan hemen sonra, bu tür bir sürecin bir "bağ"ı temsil ettiğinin düşünülebileceğini öne sürmeye yönelir. Şöyle ki:

nevi özüne sahip olan ve bu özün özel mülkiyet biçiminde dışavurulduğu bir mülk olarak görülür. Bkz. MacPherson, *The Political Theory of Possesive Individualism* (Sahiplenici Bireyciliğin Politik Teorisi) [Oxford: Oxford University Press, 1962], s. 263-264.

Modern dönemlerin bir anlayışı olan ve onlar aracılığıyla kendimizi Ortaçağ'dan ayırdığımız şu muazzam *koruyucu tedbirler* halkasında bir bağdır bu. Taştan yapılmış büyük yapının devri ancak geldi! Nihayet temelleri sağlam bir şekilde atuk, öyle ki geleceğin tümü bu temeller üzerinde güvenle inşa edilebilir artık! Böylece kültürün verimli tarlalarının, vahşi ve duygusuz seller tarafından bir gecede yerle bir edilmesini bir kez daha mümkün kılmış oluyoruz! Barbarlara karşı, salgınlara karşı, *fiziksel ve tinsel köleliğe karşı* koruyucu taş surlar diktik, ne mutlu!

Nietzsche, zenginlik ve güç kutuplaşmalarını alt edecek ve modern dönemin en tehlikeli iki ideolojisi olarak gördüğü şeyi, milliyetçilik ve sosyalizmi rafa kaldıracağını umduğu, gelecek zamana ait bir demokrasinin gerçekleşeceği konusunda kanıtlar öne sürer. Demokrasinin, “mümkün olduğunca çok *bağımsızlık* yaratmayı ve temin etmeyi” amaçladığını belirtir: “Düşünce bağımsızlığı, yaşam tarzı bağımsızlığı ve çalışma bağımsızlığı.” Ama bunun başarılabilmesi için, bağımsızlığın karşısına dikilen üç büyük düşmanın yok edilmesi gerekmektedir: Siyasi partiler, yoksul mülksüz sınıf ve zengin, mülk sahibi sınıf. Nietzsche, “demokrasiden yeni ortaya çıkacak bir şey olarak söz ettiğini” belirtir (WS 293). “Çalışarak kazanılacak *ölçülü* zenginliğin birikimine uzanan tüm yolları açık tutan” ve aynı zamanda “zenginliğin kolayca ve hak edilmeden elde edilmesi”ni engelleyen bir toplumsal düzeni savunur (a.g.y., 285). Nietzsche, adaletsizliğe ve sömürüye karşı işçilere güvenlik ve koruma sözü veren aydınlanmış bir emek politikasını da açıktan desteklediğini belirtir. Böylece, işçinin beden ve ruh hoşnutluğunun sağlanması, işçinin kendi mutluluğunu aynı zamanda toplumun mutluluğu saymasını da garantileyecektir. Nietzsche, okuyucularının çoğunu şaşırtacak bir pasajda şöyle yazar:

Artık farkına varıldığı üzere, işçinin *sömürülmesi*, bir saçmalık örneği, gelecek pahasına toprağın harcanması, toplumun tehlikeye atılmasıydı. Neredeyse daha şimdiden bir savaş haline girdik; barışı korumanın, anlaşmalar yapmanın ve güven aşılamanın bedeli, bundan böyle her durumda çok yüksek olacak çünkü sömürenlerin çılgınlığı o kadar büyük ve o kadar uzun süreliydi ki. (a.g.y., 286)

Bu duygular ışığında, Nietzsche'nin sosyalizme hangi temellerde karşı çıktığını sorabiliriz sanırım.

Nietzsche'nin itirazı iki yönlüdür: Öncelikle, “doğal iyilik”i barındıran naif bir “Rousseaucu ahlâk” üzerinde temellendiğinden sosyalizmi tehlikeli bir politik şiddet öğretisi olarak görür; özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasında direten sosyalist tutkunun da, özel kişinin özgürlüğüne yönelik ciddi ve gereksiz bir saldırı yansıttığına inanır. Nietzsche, Platon ve sosyalizm arasında bağlantı kurarak, bireyin özel mülkiyete sahip olma hakkını etkisiz kılmaya yönelik bu her iki girişimin de, toplumsal yaşamda sahnelenmelerine izin verilmesi gereken kendini beğenmişlik ve bencillik duygularının yok edilmesiyle sonuçlanacağını öne sürer. “Platon’un, günümüzde sosyalistler tarafından sürdürülen, ütopyacı ana temasının insana dair eksik bir bilgiye dayandığını” öne sürer (*WS* 285). Eğer mülkiyet tümden ortaklaşmacı bir temelde paylaşılacaksa, birey ona, kendi başına sahip olduğunda göstereceği ilgi ve özverinin aynısını göstermeyecektir; daha çok, “bir hırsız veya hoyratça har vurup harman savuran biri gibi” davranacaktır (a.g.y.). Nietzsche, özel bir varoluş alanının ortadan kaldırıldığı, tamamen politikleşmiş bir varoluş arayışında değildir. Aksine, özel/kamusal ayrımının korunmasını ister. Modern liberal toplumla girdiği çatışmanın nedeni, modern liberal toplumun politikayı özelleştirme ideolojisinin bireylere son derece büyük bir özel özgürlük olanağı sunsa da, bunu kültür ve yurttaşlık nosyonlarını aşındırma pahasına yapıyor olmasıdır.

Nietzsche'nin sosyalizme karşı getirdiği ikinci ve daha ciddi suçlamaysa, en derin içgüdülerinde ve eğilimlerinde sosyalizmin gerici bir ideoloji olduğudur. Nietzsche, sosyalizmin “vârisi olmak istediği, neredeyse son nefesini vermek üzere olan despotizmin akli havadaki küçük kardeşi” olduğunu öne sürer (*HAH* 473). Nietzsche'ye göre bunun nedeni, sosyalizmin özlemini çektiği, bireylerin özel yaşamı üzerindeki toplumsal denetimin çok yoğun bir şekilde artırılmasını gerektirecek olan (tabii ki, “iyi sosyalistler” olduklarını garantilemek için) toplumun dönüştürülmesini mümkün kılabilmek amacıyla, normalde en korkunç despotizmle ilişkilendirilebilecek türde bir devlet gücü bolluğunu istemek zorunda oluşudur. Sosyalizm, der Nietzsche:

Kendisine, *topluluğun* faydalı bir *organına* dönüşecek biçimde gelişmeye yazgılı olan ve sanki doğanın yetkisiz bir lüksü gibi görünen bireyin ortadan kaldırılmasını açıkça amaçladığı ölçüde, geçmişin tüm despotizmlerine rahmet okutur ... yurttaşın devlete, şimdiye dek görülmemiş biçimde, kayıtsız şartsız boyun eğmesini ister. (a.g.y.)

Nietzsche, sosyalizmin asıl tehlikesinin uç boyuttaki terörizminde yattığını öne sürer. Dinin çöktüğü ve artık devlet için hiçbir etik veya ilahi temel kalmadığı göz önünde bulundurulacak olursa, tüm mevcut devletlerin ortadan kaldırılmasını aklına koymuş, dinsiz ve din karşıtı bir itikat olarak kabul edilen sosyalizm, ancak terörizmin uygulanmasıyla var olabilir. Nietzsche, bir korku ortamı yaratıyor olmalarından ötürü ve “yarım yamalak eğitilmiş kitlelerin akıllarını çelmek ... ve oynamakta oldukları kötülük oyununu örtbas etmek için onlarda iyi bir vicdan yaratmak amacıyla, dünya ‘adaleti’ni bu kitlelerin kafalarına kazık gibi çakmalarından” ötürü sosyalistlere saldırır (a.g.y.).

Nietzsche'nin sosyalizm hakkında öne sürdüğü en çarpıcı iddialardan biri de, sosyalizmin nitel açıdan yeni bir toplum biçiminin temsilcisi olmadığı, ama daha çok, özgürlük ve mutluluğu her bireye sunma arayışında olan liberal toplumun atomcul bireyciliğine bir tepki olarak görülmesi gerektiğidir. Dolayısıyla, sosyalizm bir bütün olarak yönetimin amaçlarına dair hiçbir nosyona sahip değildir ve yönetim biçimlerini gerekçelendirmek için yararlanabileceği tek ahlâk biçimi de faydacıdır. Nietzsche'nin sosyalizm eleştirisinde, şiddet ve devrimin, sözgelimi radikal toplumsal değişimin gerçekleştirilmesi gibi politik amaçlarla kullanılmasına bir karşı çıkışa rastlarız. Nietzsche devrimlerden korkar çünkü sonucun, yeni bir toplumsal ahenk dünyası olmayacağına, özgürlük değil bir hınç politikası kuracak yıkıcı enerjilerin salıverilmesi olacağına inanır. Bu yüzden, Nietzsche, terörizmi politik bir silah olarak kabul etmesi ve bir ahlâki fanatizm geliştirmesinden ötürü sosyalizme karşı çıkar. Bunlar sert eleştirilerdir.

Nietzsche'nin modern Avrupa politikasında gizil güç ve vaatlerle tıka basa dolu olduğunu düşündüğü diğer büyük olay, milliyetçiliğin çöküşüdür. Nietzsche, bunun yalnızca kendi hüsnüku-

runtusu olduğunu kısa sürede fark edecekti; ama milliyetçiliğe karşı çıkmaya ve açıkça ırkçı olarak gördüğü milliyetçiliğin küçük politikasını alt etme yolu olarak Avrupa'nın birleşmesi davasını desteklemeye asla son vermemiş olması da önemli bir noktadır. 1880'lerde Bismarck'a verdiği desteği artık tümüyle kesmiş ve açıkça Alman Reich'inin düşmanı olmuştu. Nietzsche, bu döneme ait yapıtlarında, çağının tüm politik güçlerinin, kendi seçmenlerini artırma kaygısıyla sosyalizm korkusunu kullandığına dikkat çekerek, sosyalizme yönelik bu saldırının galibinin demokrasi olacağını öne sürmüştü. Tüm siyasi partilerin, sosyalizmle mücadele etmek amacıyla, halka yönelmek ve insanların özelemlerini politik gündemlerinin tepesine yerleştirmek zorunda olmalarının nedeni de budur. Nietzsche kaçınılmaz sonucun, yeterince çelişkili biçimde, halkın sosyalizme duyduğu ihtiyacın sona ermesi olacağını öne sürer:

Sosyalizm, mülkiyet hakkının kazanılmasının ortadan kaldırılmasını gerektiren bir öğreti olduğundan, insanlar sosyalizmden mümkün olabildiğince yabancılaşır: Vergilendirme gücünü, büyük parlamenter çoğunlukları aracılığıyla ele geçirdiklerinde de, kapitalistlere, tüccarlara ve menkul kıymetler borsasının prenslerine ilerici bir vergi sistemi ile saldıracak ve aslında sosyalizmi tıpkı atlatılan bir hastalık gibi yavaş yavaş *helleğinden silecek* bir konuma ulaşan bir orta sınıf yaratacaktır böylece. (WS 292)

Nietzsche'ye göre, demokrasinin bu zaferinin pratik sonucu, "coğrafi uygunluğa göre sınırları çizilmiş olan her bir ulusun bir eyalet statüsü ve hakkını sahipleneceği bir Avrupa uluslar birliği" olacaktır. Nietzsche, diplomatların "aynı anda hem kültürlü bir akademisyen hem bir ziraatçı hem de iletişim uzmanı olmak zorunda olacağı ve arkalarında orduların değil, muhakemenin bulunacağı" geleceğe ait uluslararası ilişkilerin özlemini çeker (a.g.y.). Endüstri, teknoloji ve ticaret alanlarındaki gelişmelerle birlikte, toprak sahibi olmayan herkesin yeni göçebe yaşam tarzlarını benimsemesi, Avrupa uluslarının ortadan kaldırılmasına yol açmaktadır. İrkin sürekli karışmasının sonucunda yeni bir Avrupa insanlığı ortaya çıkacaktır. Nietzsche olağanüstü bir algılama

gücüyle, bu gelişmeye karşı çıkma girişimi hakkında şöyle yazar:

Şu anda, *ulusal* düşmanlıkların yaratılmasıyla ulusları bölmeye çalışarak bu ereğe, bilinçli ya da bilinçsizce, karşı çıkılmakta; yine de bu kaynaşma, karşısındaki geçici karşı-akıma rağmen, ağır ağır ilerleyecek: Bu yapay milliyetçilik, her açıdan, bir zamanların yapay Katolikliği kadar tehlikeli; çünkü özünde, azınlık tarafından çoğunluğun üzerine yıkılan, zorla dayatılmış bir işgal ve meşru müdafaa halinde bulunuyor; ve bir saygınlık cephesinin ayakta tutulması için kurnazlık, güç kullanımı ve yalan söylenmesini gerektiriyor. Kesinlikle iddia edildiği gibi çoğunluğun (halkların) çıkarı değil bu; aksine, bu milliyetçiliğe sürüklenen, belirli hükümdarlık hanedanları ile iş dünyası ve toplumun belirli sınıflarının çıkarı her şeyden önce; kişi bu gerçeği bir kez fark edince, kendisinin *iyi bir Avrupalı* olduğunu ilan etmekten ve ulusların kaynaşması uğruna etkin bir çabaya girmekten korkması için de bir neden kalmayacaktır. (HAH 475)

Aynı pasajda Nietzsche'nin, "Yahudi sorunu"nun milliyetçiliğin ancak bu bağlamında doğru anlaşılabileceğini öne sürmesi hayli ilginçtir. Nietzsche, bir kez daha muhteşem bir kavrayış gücüyle şöyle yazar:

Tüm *Yahudi* sorunu, yalnızca ulus devletlerde mevcuttur; tam da, kuşaktan kuşağa uzun süren ıstırap deneyimiyle biriktirdikleri enerjilerini, zekâlarını ve irade ve tin sermayelerini, kin ve nefret uyandırmaya yetecek kadar üstün kılmak zorunda olmalarından ötürü; öyle ki, Yahudilerin olası her kamusal veya özel talihsizlik için günah keçisi olarak kurban edilmesine bir kıyımaya doğru itilmelerinin çirkinliği de, neredeyse her ulusta meşruluk kazanmaktadır –ve bu ne kadar fazla olursa, ulusun benimsediği konum da o ölçüde milliyetçi olur. Bu ne kadar çabuk, ulusların korunmasına değil, ama olası en güçlü kaynaşmış Avrupa ırkının üretimi sorununa dönüşürse, Yahudiler de diğer tüm ulusal topluluklar kadar, bunun faydalı ve istenilir parçası olacaklardır. (a.g.y.)

Nietzsche'nin Yahudilere yönelik tutumu, fanatik bir Yahudi -aleyhtarının değil, tipik bir Yahudi olmayan kişinin tutumudur. O, Yahudilerin "soykırımı"nın değil, ırk ve kültürlerinin Batı'nın daha fazla gelişmesinin bir parçası haline getirilmesinin peşindedir.

D. SONUÇ

Nietzsche'nin bu ara dönemine ait yapıtlarında dışa vurduğu duyguların, ilk dönemlerinin politik düşüncesiyle çarpıcı bir kopuşu temsil ettiğine ya da genellikle kendisiyle ilişkilendirilen ve (çoğunlukla "aristokratik radikalizm" başlığı altında sınıflandırılarak) olgunluk dönemi felsefesine ait olduğu düşünülen politik görüşlerinden eksiksiz bir sapmayı gösterdiğine inanmıyorum.⁵ Öncelikle, Nietzsche'nin politika yerine kültüre olan bağlanımı hiçbir şekilde sallantılı değildir. Değişen şey, modernliğe ilişkin politik yargıları ve toplumun hızla "liberalleşmesi" hakkındaki olumlu değerlendirmesiyle bağlantılandığı ölçülülüktür. Bu dönemde Nietzsche'nin, kendimizi iyi Avrupalılara dönüştürme yönünde biz modernleri esinlendirmeye yönelik yeni değerler yaratacak seçkin bir felsefeci-yasa koyucu sınıfı koyutlayan daha sonraki "üstün politika" anlayışına kucak açan, politik bir düşünme tarzı geliştirmekte olduğu açık. Nietzsche'nin daha sonraki düşünme biçimini belirleyen "aristokratik radikalizm", belki de kendi içinde bir amaç olmaktan çok belirli bir amaca yönelik bir araçtır daha ziyade –temel değişikliğe yol açmaya ve politikayı, mil-

5. Nietzsche'nin felsefesinin bu şekilde tanımlanması için bkz. George Brandes, *Friedrich Nietzsche* (Londra: Heinemann, 1914). Brandes, Nietzsche'nin de haberdar olduğu bu tanımlamayı, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin bir kopyasını Nietzsche'den aldığı anda yapmıştı. Nietzsche, "Hakkımda bu güne kadar okuduğum en isabetli yorum" diyerek karşılık vermişti bu tanımlamaya. bkz. Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Nietzsche. Eleştirel Bir Yaşam) (Londra: Quartet Books, 1980), s. 314.

Her ne kadar, Nietzsche'nin politik düşüncesinin oluşumu üzerindeki özel etkilerin izini sürmek gibi bir derdim olmasa da, Nietzsche'nin aristokratik beğenisinin aynı zamanda akıl hocasınınine denk düşmesi kayda değer bir noktadır. Schopenhauer şöyle yazar: "Eğer Ütopya planları istiyorsanız, şöyle diyeceğim: Sorunun tek çözümü var, o da, sahici bir aristokrasinin akıllı ve soylu üyelerinin despotizmi, en yüce gönüllü erkekler, en zeki ve en değerli kadınlarla eşleştirerek ulaşılabilecek sahici bir soyluluk. Bu tasarı, Benim Ütopyamı ve benim Platoncu Cumhuriyetimi oluşturuyor", *Essays and Aphorisms*, çev. R. J. Hollingdale (Middlesex: Londra, 1970), s. 154. Schopenhauer'ın politik görüşü büyük ölçüde Platon ve Hobbes'un teorilerine dayanmaktadır. Devletin, yasanın ve adaletin varoluşu, saf ahlâka dayanmanın yetersizliğinin bir sonucudur. Devlet basitçe egoizme son vermek için kurulmaz, bunun yerine bencil bireylerin çoğulluğundan kaynaklanan zararlı sonuçları etkisiz hale getirmek üzere kurulur. Bkz. A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne (New York: Dover Publications, 1969, I, 62. bölüm, özellikle s. 343-350.

liyetçiliğin dar ufkunun ötesinde yeni bir yola yöneltmeye yönelik bir araç. Bununla beraber, kesin konumu açıkça kültürcü ve estetikleşici olmayı sürdürür ve politik alanın demokratik yurttaşlık pratiği için bir uzam yaratan bir arena olarak değersiz görülmesine dayanır. Ama Nietzsche'nin bu dönemdeki konumu, böylesi bir küçük görmeye dayanmaz. Tam tersi; Nietzsche, demokratik politikanın kültüre katkıda bulunup gelişmesine yardımcı olabileceğine inanır, ille de kültürü yıkması veya dekadans ve yozlaşmayla aynı anlama gelmesi gerektiğine inanmaz.

Bu dönemde Nietzsche'nin politik görüşünün iki önemli yönünden söz edilebilir. Birincisi, Nietzsche'nin yanlış anlayıp bir devrim felsefecisi olarak yorumladığı Jean Jacques Rousseau'nun politik felsefesine karşı çıkararak politik devrimi reddedişidir.⁶ Bu, Nietzsche'nin doğanın karanlık ve yıkıcı Dionysoscu güçlerinin tanınmasından faydalanmaya çalışan her tür politik girişimle mücadele etmeye yönelik ilk çabalarından itibaren devam eder. Nietzsche, Aydınlanma'yı fanatik bir yöne çevirenin Rousseau olduğunu ve modern devrim teorisinin ardındaki başlıca esin kaynağını oluşturanın da Rousseau'nun "yarı-çılgınlığı, yapmacık aşırı duygusallığı, vahşice zalimliği... aşırı hassaslığı ve öz-denetim-sizliği" olduğunu öne sürer. Artık gerekli olan şeyse, der Nietzsche, Aydınlanma'nın şiddet ve teröre dönüşecek biçimde yozlaştırıldığı bu sürecin tersine çevrilmesidir. Nietzsche böylelikle, modern bireyleri "Aydınlanma çalışmasını *sürdürmeye*... ve Devrimi daha doğar doğmaz boğazlayarak öldürmeye, gerçekleşmesini engellemeye" teşvik eder (WS 221).

İkincisi ise, modern toplumlarda herhangi bir etik evrenselliğin yokluğunda ahlâkın taleplerinin bireylere dayatılmasının saçmalığını kabul etmesidir. *Tan Kızılılığı*'nda yalnızca insanlık "evrensel olarak kabul edilmiş bir *ereğe* sahip olsaydı, 'şu ve şu eylem biçiminin *doğru* eylem biçimi olduğu'nun önerilmesi mümkün olacaktı," der. Ama bu gerçek, bir ereğin bireylerin karar alma yetkilerinde bulunan bir şey olarak tavsiye edilmesini engellemez. Nietzsche'nin söylediği gibi:

6. "Rousseau ve devrim" konusunda bkz. Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (İnsanın Doğal İyiliği: Rousseau'nun Düşünce Sistemi Üstüne) [Chicago: University of Chicago Press, 1990], s. 261-265.

İnsanlık kendisine tavsiyede bulunulduğunu varsayarak, bu tavsiyeye uymak amacıyla, tıpkı kendi basiretinde olduğu gibi, kendisine bir ahlâk yasası da *dayatabildi* aynı zamanda. Ama şimdiye dek, ahlâk yasası bize benzeyenlerin ve benzemeyenlerin *üstünde* bulunduğunu varsaydı: Kişi bu yasayı gerçekten kendisine *dayatmayı* istemezdi; ama bir yerden *almayı* veya bir yerde *keşfetmeyi* veya bir yerden *kendisine buyurulmasını* isterdi. (D 108)

Ara dönemin Nietzschesi ile daha sonraki yılların Nietzschesi arasındaki temel fark, ilki liberal bir öğüt verme süreci aracılığıyla gerçekleşen toplumsal ve ahlâki değişikliği tahayyül ederken, ikincisinin aynı süreci aristokratik bir yasama kapsamında yorumluyor oluşudur. Olgunluk dönemindeki politik görüşünde Nietzsche, ara döneminin düşüncesinde sosyalizmin despotizmiyle ilişkilendirdiği ve güç ve aldatmaya dayanıyor olmasından ötürü açıkça reddettiği bir inakyaaveleliliği kabul eder. Nietzsche'nin politik görüşündeki bu köklü değişikliği kısaca inceleyeceğiz.

Nietzsche'nin modern çağda politikaya dair temel içgörüsü, dinsel otoritenin çöküşüyle, geleneksel devletin batışıyla ve geleneksel yasa ve göreneğin yıpranmasıyla birlikte, birey ve toplum arasındaki ilişkinin yeniden inşa edilmesi ve yeniden değerlendirilmesi gerektiğine ilişkindir. Bu içgörü, hiçbir şekilde benzersiz veya sadece Nietzsche'ye özgü değildir belki; ama Nietzsche'nin önde gelen ilgi odaklarından biri olarak, politik olmayan bir felsefeci şeklinde resmedilen tipik bir Nietzsche portresinin derinden derine çatladığını ve ne denli yetersiz olduğunu gösterir.

Üçüncü Kısım



İnsan ve üstinsan



V

Zerdüşt'ün üstinsan öğretisi



Şimdi hep yetersiz, gelecek belirsiz, geçmişse geri alınamaz.

Schopenhauer.

The World as Will and Representation
(İstem ve Temsil Olarak Dünya) [II. cilt].

Şimdiki zaman ve geçmiş zaman
Belki ikisi de gelecek zamanda mevcut
Gelecek zaman da geçmiş zamanın içinde.
Şayet zamanın tümü ezeli ve
ebedi olarak şimdiyse
Zamanın tümü kurtarılamaz.

T.S. Eliot, "Burnt Norton" (1935), *Four Quartets*.

Bir keresinde Zerdüşt görevini kesinkes tanımlar –bu benim de görevim aynı zamanda–, ve bu görevin *anlamı* yanlış anlaşılabilir: O. haklı çıkarma, hatta tüm geçmişti kurtarma konusunda *onaylayıcıdır*.

Nietzsche, *Ecce Homo*, "Böyle Buyurdu Zerdüşt", 8.

A. GİRİŞ: ZERDÜŞT KİMDİR?

Nietzsche'nin şiirsel, vahiy tarzında, kıssalar biçiminde yazılmış olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü, bırakın politika felsefesine bir katkı olarak görülmeyi, genellikle felsefi bir yapıt olarak bile kabul edilmez. Oysa, kitap okunduğunda, Nietzsche'nin politik düşüncesinin takıntıları ve sorunlarına ilişkin önemli içgörülere ulaşılır. Geçtiğimiz yıllarda kimi felsefecilerin Nietzsche'nin bu yapıtı üstüne yaptıkları bazı önemli çalışmalara karşın, kitabın içerdiği temel öğretilerin anlam ve önemi konusunda hâlâ bir konsensüs sağlanmış değil. Kitapta yer alan iki temel düşünce, "üstinsan"

(Batı dillerine genellikle “üstün-insan” olarak çevrilen *Übermensch*) ve “aynının ebedi dönüşü”dür (“*eternal return of the same*”). Bu nosyonların anlamı konusunda pek çok tartışma yaşanıyor; yakın tarihli yorumlarsa, Nietzsche’nin düşüncesinde üstinsan idealinin tutarlılığı konusuna gölge düşürüyor özellikle. *Zerdüşt*’ün önemi, en azından bir düzeyde, bir nihilizm çağında kurtuluş politikasına duyulan ihtiyacı dramatize eden ve ironikleştiren bir kitap oluşundan kaynaklanır. Bu doğruysa, üstinsanı insanlığa kurtuluş sunacak bir ideal olarak yorumlamak da imkânsız hale gelir. Bizzat Nietzsche’nin yeni bir insanlığa duyduğu özlem bile, alt etmeyi istediği nihilistik durumun bir dışavurumu olarak görülebilir. Aynı türde olumsuz tutumları, örneğin olduğu haliyle yaşama yönelik intikam ve hınç gibi çileci ideali karakterize eden olumsuz tutumları ifade ederek, içinde bulunulan andan, şimdiden, “insan”dan duyulan doyumsuzluğu açığa vurur.

Nihilizm esasen bir otorite krizinin sinyalini verir.¹ Tanrı’nın ölümünün ardından insanlık, hüküm sürecek ve ahlâk için yeni bir metafizik temel yaratacak yeni putlar arayışına girer. Nietzsche *Zerdüşt*’te, modern insanların kendilerini içinde buldukları açmazı dramatize ederek, *hem* yeni bir yasalaştırma biçimine duyulan ihtiyacı *hem de* bunun imkânsızlığını gösterir. Yeni değerler, kendilerini destekleyecek aşkın temel yok edildiğinde nasıl biçimlendirilir ve yasalaştırılabilirler? Nihilizm çağında, yalnızca hakikatin değerinin değil, aynı zamanda ahlâk, adalet ve yasanın değerinin de yeniden değerlendirilmesi zorunludur. Nietzsche kitabın tümünde, *Zerdüşt*’e hiç durmaksızın kendi otoritesinin meşruluğunu sorgulatır ve böylece kendi kimliği sorusunu, kim ve ne olduğu ve olacağı sorusunu açık bırakır. Tanrı’nın öldüğü ve tüm putların yıkılacağı “putların alacakaranlığı” döneminde öğreticinin girebileceği tek dürüst kılık, kendi kendini gü-lünçleştiren birinin kılığıdır. Nietzsche *Ecce Homo*’da *Zerdüşt*’ü bir “tip” olarak tanımlar; *Zerdüşt* bu anlamda, şimdiye dek kutsal, iyi, dokunulmaz ve ilahi diye adlandırılan her şeyle, safça ve i-

1. Bu konuda bkz. Hannah Arendt, “What is Authority?” (“Otorite Nedir?”), Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Theory* içinde (Geçmiş ve Gelecek Arasında. Politik Teoride Sekiz Deneme, 1966) [Middlesex: Penguin, 1983], s. 91-141.

çinden geldiği gibi, düşünmeksizin oynayan “bir tinin ideali”dir. Dünyevi ciddilikle karşı karşıya geldiğinde bu tür bir tip, “acımasız” görünecektir, der Nietzsche. Zerdüşt kişiliği, Nietzsche’ye, kendisinin “ahlâkın kendini-alt etmesi” olarak adlandırdığı şeyi sembolize eder. İyi ve kötü arasındaki çatışmayı ilk kez evrenin işleyişine yerleştiren ve ahlâkı metafiziğe dönüştüren, İranlı peygamber Zerdüşt’tü. Dolayısıyla, hataların en mukadder olanını, yani ahlâkı yarattığından, onu tanıyıp alt edecek ilk kişi de Zerdüşt olmalıdır (EH “Neden Bir Yazgıyım Ben”, 3).

Nietzsche, Zerdüşt’ün oluşum dönemine ait notlarda birçok kez, Zerdüşt’ü Buddha, Musa, İsa ve Muhammet gibi kişiliklerin yanına koyarak onu bir yasa-koyucu (*Gesetzgeber*) olarak tasvir etmişti (KSA 9, s. 642). Eski Yunan düşüncesinde yasa-koyucu ya da yasa-yapıcı, politik kahraman arketipinin ve sınır tanımaz üstünlüğün ulaşabileceği şeyin sembolüdür. *Polis*’in yaşamını yıkılıp yok olmaktan kurtarmak ve onu yeni, taze bir temelde yeniden inşa etmek için ansızın ortaya çıkan figürdür. Machiavelli’de “prens”, insanüstü cesaret ve beceri güçleriyle donatılmış olan ve politik yaşamı tümüyle pragmatik bir değer sistemine göre yöneten hükümdardır. Rousseau’daysa yasa-koyucu, bir halk için belirli bir yasalar kümesini icat eden kişidir; yani Atina’daki Solon ya da Roma’daki Numa gibi bir *nomothetes*’dir.* Görevi, gerçekte tam anlamıyla yasalaştırmak değil, yurttaş topluluğunun ortaya çıkışını sağlayacak koşulları yaratmaktır. Oysa Nietzsche’nin elinde Zerdüşt bir yasa-koyucunun parodisine dönüşür. Buyuruş biçiminde sert olması gerektiğinde tereddüt eder; insanlar önünde diz çökmeye ve kayıtsız şartsız itaat etmeye hazır olduğunda otoriteden vazgeçer. Tanrı’nın ölümüyle birlikte, kendi hükmetme gücünün, egemenliğinin ilahi yaptırımını iddia etmek artık hiçbir politik otorite için mümkün olamaz. Öne çıkan sorun, modern çağda mümkün olan politik egemenliğin gerekçelendirilme biçimiyle ilgilidir. İnsanlığın felsefeciler ve dini öğreticiler gibi büyük yasa-koyucuları, şimdiye dek, kendi yasa-koyma biçimlerini, “iyi”nin metafizik ve ilahi olarak kavrandığı “kendisinde-iyi” kapsamında sunmuşlardır. Ama değerlerin “insan” için

* Yasa koyucu. (ç.n.)

yasalaştırılmasını destekleme yolu olarak ilahi bir vicdana, “tanrı”ya ya da “ezeli, ebedi değerler”e başvurmanın bundan böyle mümkün olmadığı bir çağda, “değerlerin yasa-yapıcısının görevi, şimdiye dek asla görülmemiş yeni bir korkunçluğa bürünür” (WP 972; KSA II, s. 611-13).

Şu anki nihilizm döneminde politikanın karşısındaki asıl sorun, Nietzsche’ye göre, “insan” tipinin daha fazla gelişme ve büyümeden geçmesini sağlayacak koşulların yaratılması sorunudur. Nietzsche, geleceğin felsefecilerinin dikkatlerini, korkunç bir yazgı olarak amansızca insanlığa yaklaşmakta olan “büyük görev ve sorun”a yoğunlaştırmaları gerekeceğini öne sürer: “Bir bütün olarak yeryüzü nasıl yönetilmelidir? Bir bütün olarak ‘insan’ (bundan böyle bir halk veya bir ırk olarak değil) hangi hedefe doğru yükseltilmeli ve eğitilmelidir” (WP 957). Bu, Nietzsche için “üstün bir politika”nın sorunudur. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, insan için yeni bir bağışlanma ilan etmenin ve görkemli bir şekilde şiddet içeren devrimi başlatmanın basitçe kolay ve hatta arzu edilir olmadığını kabul eden, farklı bir Nietzsche çıkarır karşımıza. Zerdüşt’ün sayfalarında, “yerel ayaklanmalar”a katılmanın zorunluluğunu ve çekiciliğini savunan bir Nietzsche bulmak mümkündür.² Zerdüşt’ün “Büyük Olaylar Üstüne” başlıklı bir söylevinde buyurduğu gibi: “Yeni gürültüler yaratılanın değil, yeni değerler yaratılanın etrafında döner dünya; ama sessizce döner.”

Nietzsche, insanın sorununa dünya-tarihinden kaynaklanan bir çözüm önermek yerine, örnekleme yoluyla yeni bir ideali öğretmeye çalışır. Tüm karşıtlıkları yeni bir birlik, bütünlük oluşturacak biçimde birleştiren aşırı sağlıklı bir insan tipinin idealidir bu: “İnsan doğasının en yüksek ve en düşük güçleri, en tatlı, en saçma ve en ürkütücü, ölümsüz kesinliğe sahip tek bir kaynaktan akar” (EH “Böyle Buyurdu Zerdüşt” 6). Bu “üstünlük” idealinde, “bizzat Dionysos kavramının kendisinden” başka bir şey bulunmaz. Nietzsche bize, Zerdüşt’ün, gerçeğe dair en korkunç

Nietzsche’nin (küresel devrim karşısında) yerel ayaklanmaları desteklemesi konusunda bkz. Daniel W. Conway, “Overcoming the Übermensch: Nietzsche’s Revaluation of Values” (Üstinsanın Alt Edilmesi: Nietzsche’nin Değerleri Yeniden Değerlendirmesi), *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20 (Ekim 1939), 211-224.

içgörüyü sahip olmasına rağmen, ve “en berbat düşünceyi” (her şeyin ebedi dönüşünü) düşünmüş olmasına rağmen, varoluş karşısında tek bir neden dışında hiçbir karşı çıkış bulamayan, “*kendin olmak için her şeye ezeli ve ebedi olarak Evet... ‘Her cehennem karşısında yine de kendi onayımın lütfunu taşıyorum’*” diyebilen bir dansçı olduğunu söyler (a.g.y.).

B. ÜSTİNSAN ÖĞRETİSİ

Yapıtın öndeyişinde Zerdüşt, on yıllık inzivadan sonra insanların arasına iner ve insanın alt edilmesi gereken bir şey olduğunu ilan eder. Çok önemli ve dünya-tarihine ait bir olay olan Tanrı'nın ölümünden sonra yeryüzünün anlamı olacak *Übermensch*'i anlatır insanlara pazar yerinde (bkz. GS 125):

Yeryüzünün anlamı *olacak* üstinsan!

Yalvarırım size, kardeşlerim, *yeryüzüne bağlı kalın*, inanmayın size dünyaötesi umutlardan söz edenlere! (Z Öndeyiş. 3. bölümce)

Gizemli insanın varoluşu, anlamsız hâlâ... Varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum ben insanlara: Üstinsanı, insanın karanlık bulutundan çıkan şimşegi. (Z Öndeyiş. 7. bölümce)

Yalnızca farklı tür bir insanlığın başarabileceği, insanın geleceğinin (*Mensch*) üstüne veya ötesine (*übergehen*) geçilmesi için önce nasıl batılacağını veya yok olunacağını (*untergehen*) öğrenmemiz gerekir. Asla bir *Übermensch* (üstinsan) var olmamıştır, der Zerdüşt, çünkü insan *nasıl* batılacağını öğrenmek zorundadır daha. Batığımızda “büyük hor görme ânı”nı yaşantıdır; yani şu anki mutluluklarımızın, aklımızın, merhametimizin, adalet ve erdemimizin bizim için iğrençleşmeye, tiksindirici olmaya başladığı ânı. Birinci kitaptaki “Yaratıcının Yolu Üstüne” başlıklı söylevde Zerdüşt, “kendi dışında, ötesinde (*über*) yaratmak isteyen ve bu nedenle yok olan kişi”yi sevdiğini söyler. Zerdüşt, ebedi dönüş öğretisi aracılığıyla, kişinin nasıl batılacağını öğrenebileceğini gösterir. Dolayısıyla, üstinsana uzanan köprüyü (yolu) sağlayan da dönüş öğretisidir. Ama aynı zamanda, insanlarda insanın altına bat-

ma ve ötesine (*über*) geçme arzusu uyandırmak için tasarlanmış olan da yine *Übermensch* görüsüdür.

Öndeyişte Zerdüşt'ün insanlığa, Tanrı'nın ölümü olayının ve nihilizmin hükümranlığının ötesine nasıl geçilebileceğini göstermek amacıyla yaşamın yasası olarak kendini alt etmeyi öğretmeye çalıştığını görürüz. Öncelikle, insanın bir erek değil yalnızca bir köprü olduğunu öğrenmemiz gerekir; hayvanla *Übermensch* arasına bağlanmış bir iptir insan; dipsiz bir uçurumun üzerinde bir köprü, tehlikeli bir yolculuk. Kendini-alt etmeye yönelik bu arzunun karşıtı ise, "son insan"ın yaşama yönelik tavrını belirleyen kendini-koruma arzusudur. Son insan, mutluluğu keşfetmiş olan ve kendini korumaktan hoşnut bir insanlığı ifade eder; bundan böyle riske atılmaya veya denemelere girmeye inanmaz, artık gerçekten hiçbir şeye inanmaz. Tutku veya bağlanımdan yoksundur. Bu tip bir insanlığın tutumu da, her bakış açısı eşit değerde kabul edildiğinden, artık hiçbir beğeni ayrımı veya yargısının bulunmadığı boş bir göreliliğin tutumu olacaktır olsa olsa; ne iyi ve kötü, ne zengin ve yoksul, ne hükmeden ve itaat eden, ne yöneten ve yönetilen olacaktır: "Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: Her kim ki aksini düşünür, kendi isteğiyle tımarhaneye gider" (a.g.y. 5). Öndeyiş, Zerdüşt'ün müritler değil, "dost-yaratıcılar ve şölen arkadaşları" olarak adlandırdığı yoldaşlar aradığını ilan etmesiyle sona erer. O, sürünün çobanı olmayacaktır, örnekleme yoluyla öğretecektir yalnızca, "Gökkuşağını göstereceğim onlara ve *Übermensch*'e çıkan merdiveni" (a.g.y., 9).

Nietzsche, üstinsan nosyonuyla, soylu bir insan eylemliliği nosyonunu yeniden kurmaya çalışır. Son insan yalnızca maddi teselli peşindeyken, üstinsan yaşamını büyük eylemler uğruna harcamaya hazırdır. "Üstün" olmak, isteyerek iyinin ve kötünün ötesinde durmak anlamına gelir. Sürünün anladığı anlamda ahlâkın "ötesinde" olmak demektir. Yaratıcı eylem, yeni kurallar ve yeni normlar kurduğu için kaçınılmaz olarak ahlâk yargısının ötesine geçen eylemdir ("deha"dan anladığımız şey de budur). Yaratıcı olmak, kişinin erkelerini anında harcaması ve eylemlerinin sonuçlarını sezindiğinde, yapacağı şeyden caymaması demektir.

Günümüzde, İngilizce konuşulan ülkelerdeki Nietzsche yorumcuları yıllardır, *Übermensch* sözcüğünü en iyi nasıl tercüme e-

decekleri sorunuyla boğuşuyorlar. Herhangi bir Nietzsche okuyucusu şöyle bir soru sormak isteyebilir: *Übermensch* terimiyle ne anlatılmak isteniyor? Sözcülemi, Nietzsche efsanesinin üstün-insanı [*superman*], insanüstü güçlere sahip bir varlık tipi mi? Yoksa, modern dönemin nihilizmini ve modern insanlığın yaşamdan bezmişliğini alt etmiş gelecekteki insanlığın sembolü mü? Nietzsche *Ecce Homo*'da, *Übermensch* nosyonunun, hiçbir şekilde, Darwinci bir çizgide veya aşkın bir idealin temsili olarak kavranmaması gerektiğini belirttiğinde, bize bu konuda bir ipucu vermektedir (*EH* "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum", I). *Übermensch*, fanilerin kavrayış alanının ötesindeki sonsuz bir gelecek kapsamında koyutlanmış bir ideal değildir; bu anlamda "üstün" veya "üstte" (*über*) de değildir. "Ben, geleceğin insanlığını haklı çıkaran ve geçmişteki insanlığı kurtaran kişiyi severim, çünkü şimdiki insanlıkla batmak ister o", der Zerdüşt (*Z Öndeyiş* 4). Tanrı'nın öldüğünü ilan eden bu çılgının söyledikleriyle allak bullak olmuş, pazar yerindeki son insanlara, daha yüksek ve daha soylu bir şey için mücadele eden kişi daima üstün-insan gibi görünecektir. Walter Kaufmann'ın 1950 tarihli klasik çalışmasında işaret ettiği gibi bu, Nietzsche'nin "*über*" sözcüğünün yan anlamlarıyla (*across, over, beyond*; öte taraf, üstünde, ötesinde) oynadığını gösteriyor.³ Nietzsche, benliğin içinde değişikliğe duyulan arzunun hem batmakta olan geçmişi hem de var edilmeye uğraşılan yeniyi barındıran bir süreci kapsadığını göstermeye çalışır. Bu kendini-dönüştürme ânı nasıl oluşturulabilir ve kişi, hınçtan bağımsız bir şekilde gelecek uğruna şimdikiyi nasıl feda edebilir?

Nietzsche *Übermensch* nosyonuyla, Zerdüşt'ün tamamen hayal ürünü bir şey öğretmesini tasarlamamıştır. Örneğin, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün "Ötedünyalılar Üstüne" başlıklı söylevinde Zerdüşt, insanlara yeni bir yolu değil, bugüne kadar körü körüne yürüdükleri yolu arzulamayı ve "bu yola iyi demeyi" öğretmek üzere tasarlanmış olan "yeni bir istem" öğrettiğini söyler. Nasıl kendimiz *olacağımızı* öğrenme sorunudur bu. Yapıtın ikinci ana bölümünün

3. Bkz. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, and Antichrist* (Nietzsche, Felsefeci, Psikolog ve Deccal) [New Jersey: Princeton University Press, 1974], s. 308.

başlarında yer alan, “Mutlu Adalarda” başlıklı söylevde Zerdüş, “yaratıcı istem”imizin ötesine geçmememiz gerektiğini söyler: “Bir Tanrı yaratabilir misiniz? –Öyleyse hiçbir Tanrı'nın sözünü etmeyin! Ama üstinsanı kesinlikle yaratabilirsiniz.” Zerdüş şu ahlâk-üstü buyruğu buyurur: Yeryüzüne ait olanaklar alanında yaratmalıyız ve yaratırken de “yeryüzüne bağlı kalmalıyız”.

Üstinsan öğretisi, bir düzeyde, Nietzsche'nin, Hıristiyan ahlâkının dünya görüşünün otoritesini ve üstünlüğünü yitirmesinin ardından, insan denen hayvanın bundan sonraki disiplin ve gelişimi sorununa ilişkin takıntısını yansıtır. Bu, Nietzsche'nin ideali geliştirdiği özel tarihsel bağlamdır –Tanrı'nın öldüğü ve insanlığın en yüksek değerlerinin değer yitirdiği bağlam. Nietzsche, tüm putlara (“idealler” için kullandığı sözcük) acımasızca saldırmasına rağmen “ideal”in mantığı içinde tuzağa düşer; çünkü “üstinsan” kendisine (Nietzsche'ye) gelecek için umut aşilar ve şimdiki hor görme duygusunu alt etmesini sağlar. Bu düzeyde, üstinsan, Nietzsche'nin mevcut insanlıktan ve şimdiden duyduğu yoğun hoşnutsuzluğa rağmen tesellisini, gelecekte umutlu olduğunu temsil eder.

C. EBEDİ DÖNÜŞ DÜŞÜNCESİ

Öndeyişin ardından kitap, dört ana bölümde veya perdede gelişir. Birinci ana bölümde Zerdüş, insanlara “Yaratıcının yöntemi”ni göstermeye çalışır. İstemenin tümü yaratmadır. İyi ve kötü değerlerinin koyutlanmasının ardında, değerlerin yaratıcısı ve yok edicisi vardır (“istem”, “güç istemi”nden başka bir şey değildir). İlk bölüm, insanın, hayvan ve üstinsan arasındaki yolculuğunu yarılacağı ve yeni bir başlangıca uzanan köprü olduğundan bu anı en büyük umudu olarak kutsadığı âna, güneşin tam tepede olduğu büyük öğle vaktine –*Untergang* ânına– duyulan özlemin dile getirilmesiyle sona erer. Batmakta olan insan, daha üstün ve daha soylu bir şeyin üzerine, ötesine geçmekte olduğundan kendisini kutsayacaktır. Gururla ve korkusuzca şöyle seslenebilir artık: “Tüm Tanrılar öldü: Üstinsanın yaşamasını istiyoruz (*wollen*)” (Z “Armağan Eden Erdem Üstüne”, 3).

Kitabın ikinci ana bölümü, güç istemi olarak yaşam öğretisininin

anlamı üzerinde yoğunlaşır ve “kendini-alt etme” ve “kurtuluş” (*Erlösung*) üzerine iki önemli söylev içerir. Kitabın ikinci ana bölümünün veya perdesinin sonlarında yer alan kurtuluş üstüne başlıklı söylevde Zerdüşt, ebedi dönüş öğretisine dair ipuçları verir. Zerdüşt’ün bu söylevde, insan isteminin, yaratıcı ve yasakoyucu bir istemi ifade eden bir güç istemi olduğunu öğretecek bir öğreti aradığına tanık oluruz. İstem büyük sorunu, geleceğin üzerine karanlık bir gölge düşüren geçmişin yükü ve ağırlığı altında ezilmesinden kaynaklanır. İnsan istemi, olmakta olanın karşısında güçsüz hisseder kendini; çünkü kişinin, geçmiş olanı değiştiremeyeceğini fark eder. Kendini geçmişin kurbanı olarak görür ve bir öfke nöbetine tutularak yaşamdan intikam alır. İstem, geçmişe doğru isteyemeyeceğinden ve zamanın değişim yasasına, oluşa ve süregelen harekete karşı gelemeyeceğinden acılara gömülür. “İntikam tını”nın, şimdiye dek hep insanlığın başlıca ilgisi olduğunu söyler Zerdüşt; “acının, ıstırapın olduğu yerde, cezanın da olması beklenir daima”. Zerdüşt, istemi geçmiş saplantısından özgürleştirecek bir öğreti arayışındadır. İnsan için “oluşun masumiyeti”ni geri verecek bir öğretiye, yani yaşamın önünde sonunda anlamsız olduğunu ve her tür haklı çıkarmanın ötesinde bulunduğunu; ya da daha doğrusu, insan yaşamının sonsuz yaratma ve yok etme, değişme ve gelişme, zevk ve acı, zevk ve ıstırap devinimi içinde kendi haklı çıkarılmasını içerdiğini kabul edebilen bir varoluş görüşüne ihtiyaç duyar Zerdüşt.⁴ Yaşamın anlamı, yaşadığımız ve yaşayacağımız haliyle yaşamın kendisi dışında hiçbir yerde bulunamaz. Ama böylesi bir içgörünün bize sekte vurmasındansa, ondan esinlenmemiz gerekir –varoluşumuzun tüm an-

4. Bkz. Nietzsche, *Twilight of the Idols* (Putların Alacakaranlığı) “Dört Büyük Hata”, 8. bölüm:

Öğretimiz tek başına ne olabilir? Hiç kimse bir insana niteliklerini *kazandıramaz*: Ne Tanrı, ne toplum, ne ebeveyn, ne atalar... *Hiç kimse* sonuçta var olmaktan, kendisi olmaktan ya da kendisini bulduğu koşullarda veya ortamlarda yaşamaktan sorumlu tutulamaz. Doğasının yazgısı, olmuş olan ve olacak olan her şeyin yazgısından sökülüp atılamaz... Kişi zorunludur, kişi yazgının bir parçasıdır, kişi bütüne aittir, kişi bütünün içindedir –varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, kınayabilecek hiçbir şey yoktur, çünkü bu, bütünü yargılamak, ölçmek, kıyaslamak, kınamak olurdu.. *Ama bütünden ayrı hiçbir şey var olamaz!*... *Bu tek başına büyük kurtuluştur* –bu yüzden yalnızca bu, oluşun iade edilen *masumiyetidir*.

larının ebedi dönüşünü kayıtsız şartsız onaylayabildiğimiz ölçüde bu içgörüden esinlenmemiz gerekir; çünkü bu anların her birinin bizim kim olduğumuz açısından gerekli olduğunu fark ederiz. Zerdüş'tün kurtuluş üstüne söylevi, temel ebedi dönüş öğretisinin müjdelenmesiyle sona erer:

İstem kendi kurtarıcısı ve kendine sevinç getiren olmuş mudur? İntikam tinini ve dış bilemeleri unutmuş mudur?

Peki zamanla uzlaşmayı ve uzlaşmadan daha yüksek şeyleri ona kim öğretmiştir?

Güç istemi olan istem, tüm uzlaşmalardan daha üstün bir şeyi istemelidir –peki ama bu nasıl olacak? Ya geçmişe doğru da istemeyi kim öğretmiştir ona? (Z “Kurtuluş Üstüne”).

Ebedi dönüş, üçüncü ana bölümün ve kabul edilebilir şekilde Nietzsche'nin tüm felsefesinin merkezindeki öğretimdir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda, felsefeci Dionysos'un son müridi ve “ebedi dönüşün öğreticisi” olduğunu belirtir (*TI* “Antiklere Ne Borçluyum” 5).⁵ Nietzsche'nin kendisi, düşüncenin köklerini Herakleitos'a dayandırır. Burada bu konuya ne yazık ki yüzeysel bir şekilde değinebiliyorum, kaçınılmaz olarak. Bunun yalnızca en basit haliyle ne anlama gelebileceğine ve öğretinin içerdiği sorunlardan bazılarına değinebilirim ancak.

Nietzsche *Ecce Homo*'da, ebedi dönüş düşüncesinin (*Gedanke*), Zerdüş'tün, ulaşılabilecek en yüksek onaylama formülünü temsil eden, en temel anlayışı olduğunu söyler (*EH* “Böyle Buyurdu Zer-

5. Joan Stambaugh'un *Nietzsche's Thought of Eternal Return* (Nietzsche'nin Ebedi Dönüş Düşüncesi) [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972] adlı çalışması, son derece aydınlatıcı bir ebedi dönüş yorumu sunuyor. Stambaugh'un dikkat çektiği gibi (s. 29-30), Nietzsche her ne kadar “dönüş” (*Wiederkehr*) ve “yeniden ortaya çıkma” (*Wiederkehr*) terimlerini değişimli olarak kullansa da, iki terimin anlamı birbirinden oldukça farklıdır. “Dönüş” bir geri gelmeyi ve bir hareketin tamamlanmasını içerir; oysa “yeniden ortaya çıkma” başka bir oluşumu veya bir hareketin başlamasını içerir. Almanca *Wieder* öneki hem “geri” hem de “yeniden” anlamına gelir. Aynı (*das Gleiche*) konusundaysa Stambaugh (s. 31-32'de), aynıının, rahatlıkla düşünülebileceği gibi bir içerik kapsamında değil, daha çok bir süreç olarak anlaşılmasının gerektiğini öne sürer, çünkü Stambaugh'un iddiasına bakılacak olursa, Nietzsche'ye göre, hiçbir statik içerik, geleneksel anlamda, dönebilecek hiçbir töz (“X nedir?”) yoktur. Stambaugh'un dikkat çektiği gibi *das Gleiche*, doğrusu, “aynı” anlamına gelmez, ama “aynı” ile “benzer” arasında bir yerde bulunur.

düşt”, I). Öğretinin önemi iki yönlüdür: Zamanın doğasına dair bir öğreti ve iyi ve kötü de dahil olmak üzere her şeyin yaratıcı bütünlüğünü onaylayan bir deneyim olarak tasarlanmıştır. Üstinsan, yaratıcı ve masum güç istemini somutlaştıran biri olarak dönüş deneyiminden doğacaktır. Üstinsan, ebedi dönüş *eleğinden* geçerek ulaşılan *görü* olarak anlaşılmalıdır.⁶ Nietzsche dönüş düşüncesini, bir üst-insanlığın kuruluşuna uzanan yol olarak yorumlar. Ama düşünce, yalnızca ahlâki olan (egemen) varlıklar için bir anlam ve önem taşır. Ebedi dönüşün düşünce-deneyiminden geçerken söz konusu olan, yalnızca insanca, pek insanca olan bir düzeyin aşılması değil, bu düzeyin *derinleştirilmesidir* de. “İnsan” ve “üstinsan” kökten bir şekilde birbirlerine karşıt değildir. Tıpkı “olağan-üstülük” deneyiminin bizim günlük, sıradan varoluşumuzun tam merkezinde yer alması gibi, üstinsan deneyimi de, aynı şekilde, insanın varoluşu (*Dasein*) açısından temel olarak görülmelidir. İçinde hayal ürünü ve anıtsal bir şey aradığımız, belki de Zerdüşt’ün üstinsan görüşünün büyük paradoksudur. Nietzsche’nin 1882-1883 tarihli bir notta vurguladığı gibi, “üstinsan” a dair tüm işaretler, insan sürüsüne hastalık veya çılgınlık belirtileri olarak görünecektir (KSA X, s. 217).

Düşünce, Zerdüşt’e bir bilmece şeklinde ve en yalnız insanın görüşü olarak sökün eder. Zerdüşt daha da yükseklerle çıkmaya çalışırken, baş düşmanı, yerçekimi tını, onu aşağılara, dipsiz derinliklere çeker. Tin, Zerdüşt’ün üzerine çullanır ve ebedi dönüş bilmeccesini Zerdüşt’ün en berbat düşüncesi olarak kendisine sunar. İkisi, iki yönlü ve iki yolun birleştiği bir geçidin önünde durur: Hiç kimse, diye açıklar Zerdüşt cüceye, şimdiye dek amacına ulaşamamıştır çünkü iki yol, ebediyen, sonsuzluğa gider. Ama yollar, durmakta oldukları ve üzerinde “an” sözcüğünü (*Augenblick* – tam anlamıyla “bir anlık bakış”, “göz ucuyla bakış”) okuyabildikleri geçitte birleşir. Çocuksu bir tarzda, “Düz olan her şey yalan söyler... Her hakikat eğridir, zamanın kendisiyse bir

6. Üstinsan ve ebedi dönüş arasındaki ilişki konusunda net bir yorum için Wolfgang Müller-Lauter’in çalışmasının altıncı bölümüne bkz., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter. 1971), “Der Weg zum Übermenschen”, s. 116-134.

döngüdür,” diye görüşünü bildirdiğinde, bilmeceyi hafife aldığından ötürü cüceye çıkışır Zerdüşt. Oysa Nietzsche’ye göre, dönüş düşüncesi yalnızca döngüsel bir zaman anlayışı koyutlamaz. Bu tür bir kavram, “her şeyin beyhude” olduğunu savunan yıkıcı bir yazgıcılığa yol açabilir ancak. Zerdüşt, ânı izlersek, ânın geçidinden uzun, sonsuz bir yolun geçmişe (geriye) uzandığını göreceğimizi ve bunun da sonsuzluk olduğunu söyleyerek cüceye yanıt verir. Zerdüşt şu soruyu sorar: Meydana gelebilen her şey zaten daha önceden olmuş olmak zorunda değil mi? Bu kapı ve bu an zaten önceden olmuş değil mi? Peki ya, her şey, bu “an”ın gelecekteki tüm şeyleri kendi ardından sürükleyeceği şekilde, hızla birbirine bağlanmıyor mu? Ama bu şekilde “an”ın farkına varılması, tam olarak yinelenbilir döngüler kapsamında dönmekte olan yaşamı deneyimi açısından kendimize ilişkin bir uyanış olamaz. Öğretinin, daha çok, zamanın varoluşsal inşası kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Ebedi dönüş deneyiminden geçerken, zamanın akıp gitmekte olan, sonsuz hareketini varoluşsal bir tarzda ilk kez deneyimleriz. Artık zamanı yalnızca geçmiş, şimdi ve geleceğin düz bir diziselliği kapsamında yaşantılamayız; zamanın boyutlarını temelde karşılıklı-bağlantılı olarak ve “an”ın dramatik gerçekleşmesi kapsamında yaşantılarız. Ânın ebedi dönüşünü isterken, bizzat yaşamın yasasını istiyor ve yaşamın karşıtlıkların, zevk ve acının, zevk ve ıstırabın, iyi ve kötünün birlik ve bütünlüğü olduğunu fark ediyorduzdur. “İyi ve kötü... ve tüm erdem adları: Bütün bunlar, yaşamın tekrar tekrar kendini-alt etmek zorunda oluşunun silahları ve çınlayan sembolleri olmalı!” (Z “Zehirli Örümcekler Üstüne”). İşte, cücenin başından geçmeyen, “an”a ilişkin bu varoluşsal deneyimdir.

Harfiyen alındığında, ebedi dönüş düşüncesi, kozmolojik bir hipotez olarak saçmadır.⁷ Ama zaman ve zamanın “böyle idi” so-

7. Ebedi dönüş öğretisinin kozmolojik bir hipotez kapsamında klasik bir çürütülmesine Georg Simmel’in 1907 tarihli bir çalışmasında rastlanabilir; G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), çev. H. Loiskandl ve d., s. 170-179. Geçtiğimiz 10-15 yıllık dönem içinde, aralarında Bernd Magnus ve Alexander Nehamas’ın da bulunduğu önde gelen bazı yorumcular, öğretinin varoluşsal öneminin, kozmolojik hakikat-iddiasından bağımsız olarak da sürebileceğini ve ağırlık taşıyabileceğini öne sürdüler –Nietzsche’nin öğretiye bilimsel güvenilirlik kazandırma çabalarının öğretinin varoluşsal ve etik olan gerçek öneminin aleyhine iş gördüğü iddia edilebilir. Bkz. B. Magnus, “Nietzsche’s Eternalistic Counter-Myth” (Nietzsche’nin

rununa (şimdinin, içinde bulunulan ânın geçmiş tarafından ele geçirilmekte oluşu sorununa) imgelemsel bir yanıt olarak görüldüğünde, zamanın doğasının, zamanın akıp yitmekte oluşunun, zamanın oluşunun ve batışının bir onaylanışını önerdiğini fark ederiz. Düşüncenin sunduğu kendine has meydan okuması, düşünce deneyiminden geçen kişinin karşısına çıkan sorunda yatar. Varlığımın yazgısını, geleceğin yaratıcısı olarak, bunu “istemiş” olduğum için geçmişimin zorunluluğunu da kabul edecek biçimde kabul edebilir miyim? Dönüş sınavı, bireye, şimdiye dek yalnızca körükörüne ve bilinçsizce sürdürdüğü varoluşu yaratıcı biçimde istemeyi öğreterek yeni bir istem öğretir. Yaşamın ezeli, ebedi olarak alt edilmesinden başka hiçbir şeyi bu kadar şiddetli bir şekilde arzulamamak için yaşam karşısında ne ölçüde olumlu olmak zorundayızdır? “An”ın ebedi dönüşünü onaylayacak dayanıklılık ve cesarete sahip miyiz, yoksa yaşama karşı büyük bir acıma hissediyoruz da bu yüzden yalnızca kendini korumasını mı istiyoruz? Nietzsche’nin yayımlanmış yapıtları arasında dönüş öğretisinin ilk kez ortaya atıldığı *Şen Bilim*’in 341. bölümcesinde işte bu tür sorularla karşılaşırız.

Dönüş öğretisi kişisel varoluşumuza anlam ve önem kazandırdığından burada, “en büyük ağırlık” olarak sunulur. Bize, yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmayı değil, yaşamı onaylamayı öğretir. Öğreti, an deneyiminden geçerken –ben buna “dönüş zamanı” demek istiyorum– istemin istemek zorunda olduğu şeyin, kişinin her acı ve her zevki, her düşünce ve her iç çekişi aynı art arda geliş ve dizilişte dile getirilemeyecek kadar küçük ve son derece büyük her şeyi barındıran yaşamının dönüşü olduğu dersini verir. Peki ama niye? Çünkü yapmakta olduğumuz her şey ve bunları yapma biçimimiz, kaçınılmaz olarak kim olduğumuzla ilişkilidir. Önümüzdeki sorun ise şudur: Olduğumuz kişi *olmayı*, kendimiz *olmayı* istiyor muyuz? Ne olduğu ve kim olmak istediği konusunda sorumluluk üstlenip üstlenmemeye karar vermede bireyin tercih hakkı vardır. Geçmişin kendisi, dönüş deneyiminde değil, ancak bizim geçmişe yönelik tutumumuzda dönüştürülebilir.

Ebediyetçi Karşıt-Miti), *Review of Metaphysics*, 26 (1973), 604-616; ve A. Nehamas, “The Eternal Recurrence” (Ebedi Dönüş). *Philosophical Review*, 99 (1980), 331-356.

Bu dönemde kaleme aldığı *Nachlass*'ta (ölümünden sonra yayımlanan notlar) Nietzsche, ebedi dönüşün politik uygulanımını değerlendirmişti. Nietzsche burada, ebedi dönüşü, güçlünün gücüne güç katacak ve yaşamdan bezmiş felce uğratarak iyice etkisiz hale getirecek geliştirici bir düşünce olarak yorumlar. Örneğin, 1883-1884 kışına ait bir notta ebedi dönüş öğretisinin insanlara tanıtılacağı ve teorik önvarsayımlarının ve sonuçlarının tek tek belirtileceği bir "kehanet kitabından" söz eder. Ayrıca, öğretinin bir ispatına (*Beweis*); öğretiyi daimi kılmaya yönelik araçları açıklayan bir kılavuza ve bir "orta nokta" (*Mitte*) olarak tarihteki rolüne ilişkin bir incelemeye de kitapta yer verilecekti. Düşünce, "halklar ve çıkarları üzerinde bir oligarşinin kurulmasıyla"; "evrensel açıdan insani bir politikaya [*allmensch-lichen Politik*] yönelik eğitimle" sonuçlanacaktır. Dönüş düşüncesi, "yeni bir Aydınlanma" ve yeni bir mertebeye düzeni getirecektir (*KSA* 10, s. 645; II, s. 212-13). Ama *Zerdüşt*'te Nietzsche, ebedi dönüş düşüncesini yeni bir politikanın hizmetine sokmaz, yalnızca, insanları geçmişin zorbalığından ve "öç tını"ndan özgürleştirecek, yaşama yönelik onaylayıcı bir tutumu açığa vuran bir öğreti olarak kullanır.

Ebedi dönüş düşüncesi, varoluşsal bir zaman deneyimini mümkün kılacak koşulları hazırlamaya çalışır. Zamanın tersine döndürülemediğini onaylar; ama geçmişin acımasız olgusallığını kabul etmez. Bu noktanın tam olarak değerlendirilmeyişi birçok yorumcunun, ebedi dönüş düşüncesinin, beyan ettiği intikam tınıni alt etme amacını yerine getirmediğini iddia etmesine yol açar. Sözgelimi, Arthur Danto, düşüncenin yaşamın ezeli, ebedi akışının, "oluş" olarak varlığın onaylanmasına yol açmadığını, "ezeli, ebedi olarak donmuş bir hareketlilik"e yol açtığını öne sürer. Danto, sonuçta dünyada yokoluşun ve hiçbir hakiki oluşun olmadığını öne sürer.⁸ Başka bir kulvardaysa, Joan Stambaugh, Nietzsche'nin dönüş düşüncesiyle onaylamaya çalıştığı şeyin tam da zamanın zamansallığı ("an"ın anlık olma durumu) olduğuna dikkat çeker ince

8. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Felsefeci Olarak Nietzsche) [New York: Macmillan, 1965], s. 211. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?" (Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?), David B. Allison, (der.), *The New Nietzsche* içinde (Yeni Nietzsche) [Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985], s. 64-80.

bir kavrayışla.⁹ Nietzsche, “an”ı sonsuzluk kapsamında kavrarken, sonsuzluğun zamanın olumsuzlanması olarak kabul edildiği ve tinsel özgürlüğün değişmeyen bir durumla bir tutulduğu Batı metafiziği geleneğinde benimsenen olumsuz zaman kavramını alt etmeye çalışmaktadır. Kişi, aynının ebedi dönüşünü onaylarken, sonsuzluğun âni olumsuzlamadığı, aksine onu tamamladığı, zamanın kesintisiz ve devingen hareketini onaylamaktadır. Bu ise, donmuş hareketlilik değil, daimi yenilik deneyimiyle aynı anlama gelir.

Ebedi dönüş öğretisinin en çarpıcı yorumlarından biri de, Fransız farklılık felsefecisi Gilles Deleuze’un yorumudur. Deleuze’un yorumu, Nietzsche’nin öğretisini formülleştirmesinden kaynaklanan belli başlı sorunlardan bazılarını ortaya koyar. Deleuze, dönüş düşüncesini, bireyi belirli bir eylemi sorgulamaya davet eden, bir tür Kantçı kategorik buyruk olarak yorumlar: İstemek üzere olduğum şeyi, ebedi dönüşünü isteyerek isteyebilir miyim? Ama Deleuze, ebedi dönüş düşüncesinin asıl öneminin, aktif güçlerin dönüşünü onaylamasından kaynaklandığını öne sürer. Böylece, dönüş düşüncesini, yalnızca aktif güçlerin geri döndüğü ve tepkisel güçlerin yok olduğu ayrımlaştırıcı bir düşünce olarak okur: Deleuze, “tepkisel güçler geri dönmeyecektir” diyerek görüşünü belirtir.¹⁰ Ebedi dönüş, oluşun –zamanın– masumiyetini intikam tininin ve olumsuz hınç gücünün ötesinde kavrayan onaylayıcı bir düşüncedir. Eğer tepkiyen güçler geri dönseydi bu, “üstinsan”ın değil, “insan”ın ebedi dönüşünü önceden bildiren zayıflatıcı bir öğreti olurdu.¹¹ Deleuze, Nietzsche’nin öğretisinin yaşama dair onaylayıcı, kendiliğinden ve neşeli bir deneyim öne sürdüğünü savunur; yaşama dair, “köle”nin değil, “efendi”nin sahip olduğu türde bir deneyimdir bu.

Deleuze’un bu öğretiye ilişkin yaratıcı yorumu birçok sorun içeriyor. Ben bunlardan ikisi üzerinde duracağım. Ebedi dönüş üzerine düşünmek bize, eylemi kolaylaştırmak yerine ya-

9. J. Stambaugh, *Nietzsche's Thought of Eternal Return* (Nietzsche'nin Ebedi Dönüş Düşüncesi), s. 107.

10. G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe) [Londra: Athlone Press, 1983], s. 71.

11. Bkz. Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (Londra: Routledge, 1989), s. 31.

saklayacak ve gücünü azaltacak son derece büyük bir sorumluluk dayatıyor gibi gelebilir. Kişi, bir eylemin ebedi dönüşünü istemeyi arzulayıp arzulamayacağını değerlendirirken, yaşamı, barındırdığı masumiyet ve kendiliğindenliğinden koparmıyor mu –yani tam da öğretinin başarması amaçlanan şeyin aksini yapmıyor mu? Kuşkusuz, Nietzsche ya da Deleuze, bunun, özgürce ve masumca eyleyen ve bir bütün olarak yaşamı onaylayan güçlü insan tipi değil, yaşam karşısında kaygılanan güçsüz kişi tarafından deneyimlenme şekli olduğunu söyleyerek bu soruyu yanıtlardı. Ama güçlü insanın ebedi dönüş gibi bir düşünceye *hiçbir ihtiyacı* olmayacağı öne sürülebilir elbette. Kişinin bu deneyimden geçme ihtiyacını hissediyor olması, zaten yaşamdan ıstırap çekmekte olduğu anlamına gelmiyor mu? Bu, etik bir buyruk biçiminde ifade edildiğinde, eyleme, oluşun masumiyetinin onaylanmasının dikkate alınması gereken sonuçları bir boyut dayatmış olmuyor mu? Deleuze, dönüş düşün-cesinin, yaşamdan bezmiş ve hasta kişiyi eleyip, gözüpek eyleme geçilmesiyle sonuçlanacağına ısrar eder (kişi, dönüş düşüncesi deneyiminden geçerken eyleminin sonuçlarını düşünmez, bunun yerine eylemi iyinin ve kötünün ötesinde onaylayarak kendisini ahlâki yargının ötesine taşır). Ama güçlü insanı (varoluşu hakkında *düşünmeye* zorlayarak) “yozlaştırması” ,e böylece tam da “kölece” bir düşünce olarak yorumlanması da aynı ölçüde olasıdır. Ebedi dönüş düşüncesi, nasıl olur da bizi, tamamen kendiliğinden edimde bulunmamızı önleyecek biçimde, yaşam üzerine derin derin düşünmeye zorlamaz?

Burada saptadığım sorun, Nietzsche’nin düşünme biçiminin merkezinde yer alan bir güçlüğe değiniyor. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, Nietzsche tarihi, olumsuz ve tepkisel bir köle ahlâkının zaferi kapsamında tanımlar. Deleuze’ün bu tarih tanımını makûl bir şekilde yorumladığı gibi, ebedi dönüş düşüncesi yeni bir onaylayıcı efendi “ahlâki”na yol açacak bir buyruk olarak tasarlanmıştır. Ama köle olduğumuz doğruysa (yani, Nietzsche’nin kastettiği anlamda öz-düşünümsel, ahlâki varlıklarsak), ebedi dönüşü, ahlâki bir öğreti olmaktan başka bir şekilde isteyebilir miyiz? Bu noktaya “yeniden döneceğim”.

Deleuze’ün yorumuyla ilgili ikinci sorun ise, kişinin ebedi dönüşü istediğinde tepkisel güçlerin dönmeyeceği savında toplanır.

Burada, Deleuze'ün, Nietzsche'nin kavradığı şekliyle öğretinin gerçek önemini yakalayamadığını öne süreceğim. Nietzsche'ye göre, aktif güçler, kendilerini "aktif" olarak tanımlayabilmek ve "aktif" olduklarını iddia edebilmek için tepkisel güçlerin kendilerine karşı koymasına ihtiyaç duyarlar. Ayrıca, Deleuze'ün asla hesaba katmadığı bir nokta da, aktif gücün iddia edilmesinin, tepkisel güçlerin yok edilmesine yol açmak şöyle dursun, kendilerinin "altındaki"lerde kıskançlık ve hınc tutkuları ve duyguları yaratarak bizzat tepkisel güçler üretme eğiliminde olmalarıdır. Oysa Nietzsche, Deleuze'ün tersine, bu gerçeğin bizatihi farkındadır ki, Nietzsche'nin Zerdüşt'ün önüne koyduğu nihai sınavı niçin, Zerdüşt'ün hor gördüğü küçük insanın bile ebediyen döneceği şeklinde kendisine sökün eden *kavrayışı* onaylayabilme becerisi kapsamında sunduğunu da zaten bu gerçek açıklamaktadır. Deleuze'ün düşüncesinin tersine Nietzsche'nin düşüncesi, tahakküm ve hiyerarşi ilkelerine dayanır. Efendinin soylu değerleri onaylamasının gerçekleşmesi de ancak değerlerin kıyaslanmasıyla mümkün olur.¹² Nietzsche için bu kıyaslama, uyuşma ilişkileriyle değil, ("mesafe *pathos*"u olarak adlandırdığı) karşıtlık ve tahakküm ilişkileri aracılığıyla gerçekleşir.

Deleuze'ün ebedi dönüş değerlendirmesi, öğretinin birbiriyle bağdaşmamakla birlikte, kafa karıştırmaya ve farklı yorumlara yol açmayı sürdürüşünün nedenini açıklayabilecek iki yönünü ortaya koymasından ötürü öğreticidir. Öğreti, bir düzeyde, (evrenle kozmik birlik hissi yaratarak) yaşamı birlik ve bütünlüğünde onaylama deneyimini mümkün kılar; Deleuze'ün yorumuyla ön plana çıkan başka bir düzeydeyse, bir tür etik buyruk olarak var olur. Benim argümanımsa şöyle: Ebedi dönüş bu ikinci anlamda (yani, bir tür etik buyruk olarak) kavranacak olursa, kozmik görüşte içerilen tümenden onaylama tutumunu etkisiz kılacak ve *ahlâki varlıklar olarak* insanlara yaşam hakkında yargıda bulunma zorunluluğunu dayatacaktır: Yalnızca Evet diyerek değil, aynı zamanda Hayır, bir daha asla diyerek, aynı şeyi tekrar tekrar isterim. Düşüncenin yalnızca ahlâki (yani, öz-düşünümsel) varlıklar için anlam ifade edebileceğine ve ahlâki bir kişi olmanın temel bir parçasının da,

12. A.g.y., s. 33.

yargıda bulunmak olduğuna inanıyorum.¹³ İnsan olmak aynı zamanda üst –ya da üstün– insan olmaktır: Biri “evet, evet” der, diğeryse “hayır, hayır”.

D. ÜSTİNSAN İDEALİNİN SORUNU

Übermensch nosyonu ne ölçüde tutarlıdır? Kendi düşünme biçiminin tümü, gelecek uğruna şimdinin feda edilmesi için insanları cesaretlendiren bütün modern ideallerin felsefecinin çekicine terk edilerek, itibar edilmemesi gereken Hıristiyan ahlâkına dayalı geçmişimizin kalıntılarından başka bir şey olmadığı kanısı temelinde bir önerme olarak ileri sürüldüğünde, Nietzsche'nin insanın “ötesinde”ki (*über*) bir insanlık görüşünü desteklemesi ciddiye alınabilir mi? Nietzsche'nin, otobiyografisi *Ecce Homo*'da belirtmiş olduğu gibi:

Vaat etmem gereken son şey, insan neslinin “ıslah edilmesi” olacaktır. Ben, hiçbir yeni put yaratmayacağım; bırakın eski putlar, ahlâkça zayıflığın ne anlama geldiğini öğrensin. *Putların yıkılması* (benim “i-

13. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Hakikat ve Felsefe Konusunda Nietzsche) [Cambridge: Cambridge University Press, 1990] adlı kitabında, s. 285-286, ebedi dönüş düşüncesinin onaylanmasının ahlâki kınama-yargıyı dışladığını, çünkü Yahudi Soykırımı gibi, geçmişe baktığımızda bize iğrenç ve tiksindirici gelebilecek şeyleri onaylamamızı gerektirdiğini öne sürüyor. Clark, ebedi dönüşle ilişkin bir değerlendirmenin bu yüzden, ahlâki bakış açısı ile Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesindeki bakış açısı arasında seçim yapılmasını gerektireceğini öne sürüyor. Ama ben, öğretinin yalnızca “ahlâki” bir varlık için (yani, özerklik anlamında, örneğin Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de tartıştığı “egemen birey” gibi) anlam ifade edebileceğini iddia ediyorum. Öğretinin tam olarak ne şekilde etik bir buyruk olarak anlaşılması gerektiğinin kavranması önemlidir. Ebedi dönüş düşüncesi de, tıpkı Kant'ın koşulsuz buyruğu gibi, evrensel bir biçim barındırır, ama koşulsuz buyruğun tersine, evrensel bir içerik koyutlamaz (Kant'ın buyruğu her ne kadar biçimsel olsa da, kendi sınavına tabi olan herhangi bir eylemin tüm rasyonel varlıklara uygulanabilecek şekilde evrenselleştirilebileceğini önvaryayar). Ebedi dönüş yalnızca dönüş ediminde bir evrensellik biçimi sunuyor, oysa dönmesi istenen (edimsel içerik) Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesindeki düşünme biçiminde evrenselleştirilebilir olamaz çünkü herkes için evrensel olarak geçerli olacak hiçbir iyi ve kötü yoktur. Nietzsche, Kant'a karşı, her birimizin kendi erdemimizi icat etmemiz ve kendi koşulsuz buyruğumuzu yaratmamız gerektiğinde ısrar eder (AC 11). Demek ki, “yargı”, Nietzsche'ye göre, *icat etmek* anlamına gelir.

dealler” için kullandığım sözcük bu) –bu iş, giderek benim sanatımın parçası olmaya yaklaşıyor. Kişi tam da yalanlar aracılığıyla ideal bir dünya icat ettiği ölçüde, gerçekliği değerinden, anlamından, hakikiliğinden yoksun bırakır. (EH Önsöz, 2)

Üstinsan görüşünün tutarlılığını etkileyen başka bir sorun da, ebedi dönüş öğretisiyle kesin ilişkisinin belirlenmesiyle ilgilidir. George Simmel kadar eskiye uzandığımızda yorumcuların, üstinsan ve ebedi dönüş görüşlerinin temelde birbiriyle ilişkisiz görüldüğüne dikkat çektiklerini görürüz. İlk kez 1907’de yayımlanan çalışması *Schopenhauer ve Nietzsche*’de Simmel, “üstinsanın görevinin sonsuzluğu”nun, ebedi dönüş düşüncesinde önkoşul olarak varsayılan “kozmetik dönemlerin sonluluğuyla bağdaştırılamayacağı”nı öne sürer. Simmel bunu şöyle ortaya koyar:

İnsanlık, her döneminde, yalnızca sürekli olarak yinelenebilecek sınırlı sayıda evrim biçimleriyle donatılabilir; oysa üstinsan ideali, geleceğe doğru yönelen düz bir evrim çizgisi talep eder.¹⁴

Başka bir deyişle, ebedi dönüş öğretisi döngüsel veya çevrimsel bir zaman görüşünü önvarsayarken, üstinsan ideali doğrusal bir zaman anlayışı gerektiriyor gibidir.

Böyle Buyurdu Zerdüşt’ün bu iki temel öğretisinin birbiriyle bağdaşmadığı görüşü, üstinsan ve ebedi dönüşün “mantıksal bağdaşmazlık paradigması” olduğunu öne süren Erich Heller tarafından, yakın bir tarihte güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. Üstinsan öğretisi bizi, yeni ve özgün bir şey yaratmaya teşvik etmek için tasarlanmışken, ebedi dönüş öğretisi, aynının ebediyen döneceği ve bu nedenle tüm yaratımların boşuna olduğuna dair yıkıcı bir düşünce içerir. Ebedi dönüş öğretisi, daha önce var olmamış hiçbir şeyin var olamayacağını öğretirken, Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te, kitaba adını veren kahramanın ağzından “bugüne kadar asla bir üstinsan olmamıştır” der (Z “Yerçekimi Tini Üstüne”). Heller’e göre, Zerdüşt, tüm dürüstlüğüyle, “asla bir üstinsanın var olmayacağını” ilan etmek zorundadır. Heller şöyle der:

14. G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, s. 174.

Yaşamdan bu görkemli yeni kopuş beklentisi, daha doğrusu yeni bir gelişme olanağı, en baştan hüsrana uğramış görünüyor; ve umutsuzca yinelenen bir erke kümeleri döngüsüne ebediyen yakalanmış olan dünya da, en kasvetli ebediyete mahkûm edilmiş bir halde bulunuyor.¹⁵

Ama dönüş düşüncesinin, ne ölçüde, döngüsel bir zaman nosyonu koyutlamadığını zaten öğrenmiştik. Öğretiyi harfiyen düşünmek olur bu. Eğer öğretiyi hayal gücüne dayalı bir düşünce-deneyi kapsamında kavrayacak olursak, iki öğreti arasında zorunlu bir "mantıksal bağdaşmazlık" bulunmadığını görmek mümkün olabilir. Üstinsan yalnızca ebedi dönüşü, "zaman"ın "geçici" hale geldiği bir zaman inşası kapsamında olumlu olarak deneyimleyebilen insan tipidir (bu onu yok etmez ama değiştirir).

Belki de, Nietzsche'nin yeni bir insanlık görüşünü temsil etmesi açısından üstinsan idealinin tutarlılığını sorgulayan en güçlü eleştirisi, Maudemarie Clark'ın yakın tarihli bir çalışmasında bulunabilir. Clark, üstinsan idealinin Nietzsche/Zerdüşt'ün kendi intikam ihtiyacını dışavurduğunu öne sürer.¹⁶ Ama ne var ki, ebedi dönüş öğretisi, üstinsan idealinin anlamını aşındırır. Nihai biçiminde dönüş düşüncesi Zerdüşt'e, kendisinin en fazla hor gördüğü ve küçümseme hissettiği insan tipinin, yani küçük insanın bile tekrar tekrar döneceği dersini verir. Bu nedenle Clark, ebedi dönüşün, üstinsanın yaratılması ve küçük insanın alt edilmesi olanağıyla bağdaştırılamayacağını açık olduğunu öne sürer.¹⁷ Ayrıca, üstinsan henüz çileci idealin, yani felsefeciler ve rahiplerce desteklenen özveri, kendini çeşitli zevklerden alıkoyma idealinin, başka bir dışavurumu olarak anlaşılmalıdır (bunu bir sonraki bölümde ele alacağız). Nietzsche/Zerdüşt, insanlığı bir erek değil, bir köprü olarak kavrarken, insan yaşamını Hıristiyan papazlara yaraşır şekilde küçümser. İnsan yaşamı, kendi olumsuzlaması olan bir şeye araç olduğunda değer kazanır. Gelecek ve üstinsanın yaratılması uğruna geçmiş alt edilmeli, şimdi de olumsuzlanmalıdır.

15. E. Heller, *The Importance of Nietzsche. Ten Essays* (Nietzsche'nin Önemi: On Deneme) [Chicago: University of Chicago Press, 1988], s. 12.

16. M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Hakikat ve Felsefe Konusunda Nietzsche). s. 275.

17. A.g.y., s. 272.

Bunun gösterdiği şeyse, der Clark, üstinsan idealini koyutlarken Nietzsche/Zerdüşt'ün yaşam sürecinden, yaşamı kendi kendine yeterli bir erek olarak göremeyecek denli hoşnutsuz olduğudur.

Üstinsanın, bir düzeyde, Nietzsche'nin modern insanın zayıf doğası olarak gördüğü şey karşısında kendi avuntusunu yansıttığının kesinlikle doğru olduğunu öne süreceğim. Nietzsche için, ebedi dönüş düşüncesini ayakta tutabilen ve onaylayabilen bir insan tipini kavramak ancak bu nosyon sayesinde mümkün olmuştur. Ama bu, ille de, idealin Nietzsche'nin insan yaşamına karşı kendi intikam duygusunu temsil ettiği anlamına gelmez. Kitabın sonunda, yeniden formüleleştirilmiş bir üstinsan nosyonuna ulaşıldığı söylenebilir. Öndeyişte üstinsan nosyonu çileci ideal kapsamında ifade edilmiş olsa da, kitabın sonunda üstinsanın dönüş düşüncesi olmaksızın düşünülmesi mümkün değildir. Üstinsan bundan böyle, Zerdüşt'ün yaka silktiği küçük insanın sonsuz dönüşü de dahil olmak üzere ebedi dönüşün en derin ve en karanlık içerimlerini onaylayabilen bir insan tipi olarak anlaşılmaktadır. Zerdüşt'ün öğrendiği şey, küçük insanın dönüşünün, en sonunda, üstinsana erişilmesi açısından bir engel olmadığı, tersine bunun koşulu olduğudur. Kendisini küçük insanla ilişkili görmesi sayesinde yaratılan "mesafe *pathos*"u olmaksızın, kendini-alt etme işine girişmek üstinsan için imkânsızdır. Zerdüşt'ün kendisinin de bir noktada belirttiği gibi: "İyi ve kötü, zengin ve yoksul, soylu ve aşağı... silahlar olsun, çın çın öten semboller olsun bunlar, yaşam kendini-alt etsin, yine, yine alt etsin diye hep!" (Z "Zehirli Örümcekler Üstüne"). Üstinsan nosyonu, insan denen hayvanın aşılmasını koyutlamaz; daha çok, gelecekteki yaratıcı olanaklarını işaret eder. Üstinsanın, daha çok, insanın şimdiki olanağı olduğu söylenebilir. Üstinsan, yaşamın temel yasasını (kendini-alt etmeyi) tamamlar; yoksa yaşamın olumsuzlanması anlamına gelmez.

Üstinsan idealiyle ilişkili sorunlar, ebedi dönüş idealiyle arasındaki sorunlu ilişki de dahil olmak üzere, başka yorumcuları, üstinsan öğretisinin ayakta tutulamayacağını ve gerçekte Nietzsche tarafından asla benimsenmediğini veya desteklenmediğini öne sürmeye yönelmektedir. Örneğin, Laurence Lampert, üstinsan öğretisini Nietzsche'nin düşüncesinin merkezine yerleştiren her yorumun yanlış olduğuna, çünkü öğretiye, Zerdüşt'ün alt etmeyi

istediği, zamanın eskatolojik ifası nosyonunu dayattığına inanır. Lampert, Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün İranlı peygamber Zerdüşt'ün insanlığa miras bıraktığı şeyi; yani, fani varoluşun "ezeli ve ebedi yokoluşunun veya ezeli ve ebedi mutluluğun karara bağlanacağı, gelecekteki bir Kıyamet Günü'nün ezici ağırlığı altında" yaşanmasını ve sürdürülmesini maddesel olarak zorunlu kılan, kehanete dayalı bir dini alaşağı ettiğini öne sürer.¹⁸

Lampert'inkine benzer başka bir argüman da, Daniel Conway tarafından ortaya atılmıştır. Conway, üstinsan nosyonuna dünya-tarihine ait bir anlam ve önem atfetme hevesine kapılacak olursak Nietzsche'ye kötülük edeceğimizi öne sürer. Nietzsche'nin kendisi, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de yer alan ikinci denemenin sonunda, "bir gün gelmesi gereken" bir insanın (bir tür kurtarıcının), gerçekleşmek üzere olan gelişinden söz ettiğinde, "insan olma koşulunun yetersizliğine nihilistçe bir bağlanım sergilemektedir".¹⁹ Conway, aslında Nietzsche'nin dünya-tarihine dair böylesi bir ideali ciddi biçimde desteklemediğini öne sürer. "Geleceğin insanı"ndan ve insanlığı "hiçlik ve Tanrı'nın gazabından kurtaracak büyük kurtarıcıdan" söz ettiğinde (*OGM II*, 24), yalnızca ironi yapmaktadır. Conway, üstinsan idealinin Zerdüşt'ün yalnızca ilk iki ana bölümünde koyutlandığını belirtirken, diğer iki ana bölümde *Zerdüşt*'ün, bir *Übermensch* nosyonu aracılığıyla erişilecek gelecekteki bir kurtuluş idealiyle ilgisi olmadığını açıkladığını öne sürer. Bir mükemmellik ve üstünlük idealinin desteklenmesi yerine Zerdüşt artık, keşif yolculuğunun ikinci yarısında, verdiği dersler aracılığıyla insanları etkilemeye ve örnek verme yoluyla kendini-yaratma pratiğini desteklemeye koyulur. Conway, Zerdüşt'ün nihilizme karşı, "sessiz bir *Übermensch*"in yolu izlenerek ulaşılabilecek "yerel ayaklanma" idealini destekleme amacıyla, dünya-tarihine ait bir *Übermensch* nosyonunu terk ettiğini öne sürer.

Bu yorumcuların sundukları eleştirilerin, Nietzsche'nin üstinsan öğretisinin tutarlılığı açısından ölümcül olmadığına inanıyorum. Hatta, Clark'ın bu görüşe ilişkin eleştirel yorumuna yakıştırdığım zayıflıkların aynısını taşıdıklarını öne süreceğim. Ama Conway gi-

18. L. Lampert, *Nietzsche's Teaching* (Nietzsche'nin Öğretisi) [New Haven: Yale University Press, 1987], s. 258.

19. D. W. Conway, "Overcoming the *Übermensch*", ("Üstinsanın Alt Edilmesi") s. 212.

bi yorumcular, bir kurtuluş öğretisinin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te büründürüldüğü ironik kullanıma dikkat çekmektedirler. Kurtuluş sorununa ilişkin ciddi bir nokta vurgulanmaktadır. Dünyayı dönüştürme arzusu genellikle, dünyanın kendisine karşı hınç biler ve kendi kurtuluşu için çileci bir ideal koyutlama ihtiyacı çeken kudretsiz veya ıstırap içindeki bir istemin acılı yakarışını temsil eder. Yaptığı yolculuklar esnasında Zerdüşt'ün kendisinin öğrendiği şey, insanlığı bir üst-insanlığa dönüştürmeye yönelik kendi arzusunun, kendi hastalığını ve sağlıksızlığını, kendi hoşnutsuz durumunu yansıttığıdır. Zerdüşt'ün yaptığı yolculukların öyküsü, önemli bir düzeyde, insanlık durumundan kurtulmaya yönelik özlemimizin bir eleştirisi olarak okunabilir.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, Nietzsche'nin düşüncesinin genellikle gözden kaçırılan ve göz ardı edilen bir yönünü gösteriyor olmasından ötürü önemlidir: Öğretisinin özgöndergesel (self-referential) doğası ve kendisini alaya alma düşkünlüğü. Nietzsche, yedinci bölümde incelenecek olan bir sonraki çalışması *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ise, kendini pek alaya almaz ve daha çok, modern çağa musallat olan değerler krizine, otorite krizine en uygun yanıt olarak yeni bir makyavelciliği işaret eder. Nietzsche'ye göre politika, artık, ahlâkın yanılsamalarını ve kandırmacalarını terk etmeli ve kendisini. "insan"ın alt edilmesi ve bir üstinsanlık yaratılmasına yönelik estetik görevin hizmetine sokmalıdır.

VI Ahlâkın soykütüğü

Uzun yaşayan her şey giderek akla o kadar doyar ki akıl dışında yatan kökenleri ihtimal dışı kalır. Bir oluşumun neredeyse her eksiksiz tarihi, duygularımızı paradoksal ve nedensizce incitici bir şekilde etkilemiyor mu? İyi bir tarihçi aslında hep *aksini iddia etmiyor mu?*

Nietzsche, *Tan Kızılığı*, 1

Ahlâk şimdiye dek hep –Schopenhauer’ın nihai olarak “yaşam isteminin yadsınması” şeklinde formülleştiirdiği– bizzat *dekadansın içgüdü*sü olarak görülmüştür... Yargılananın yargısıdır.

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*,

“Doğa-Karşıtı olarak Ahlâk”. 5

A. AHLÂKIN “SOYKÜTÜĞÜ”NE GİRİŞ

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Nietzsche’nin politik düşüncesinin anlaşılması açısından merkezi önem taşıyan bir çalışmadır. Nietzsche bu çalışmasında modern politik düşüncenin, toplum sözleşmesi nosyonu aracılığıyla politik egemenliğin meşruluğunu yerleştirmeye çalışan doğal hukuk geleneği yaklaşımını (Hobbes, Locke, Rousseau vb.) reddeder. Nietzsche, ahlâki bir hayvan olarak insanın evrimine ilişkin tarihsel ve psikolojik bir analizi savunarak, politik yükümlülük ve meşruluk sorunlarını (birey devlete neden itaat etmelidir? Meşru iktidarın gerekçeleri nelerdir? gibi) askıya alır. Nietzsche için insan, doğuştan politik bir hayvan değildir; ama ahlâkın evrimi ve yüzyıllar süren toplumsal gelişme aracılığıyla bir

eğitim ve yetişme sürecinden geçmiştir. Bu sürecin ürünü ise, toplum sözleşmelerine bağlanabilecek ve eylemlerinden sorumlu tutulabilecek egemen bireydir, yani vicdan ve zgr bir iradenin gururlu sahibi. “İnsan” denen hayvanın tarihsel gelişimi, bir “ahlakileşme” süreci kapsamında gerçekleşmiştir. Bu, ilk kez, alacaklı ve borçluya ilişkin medeni hukuk ilişkisi gibi özel, maddi bağlamalarda ortaya çıkan, hukuksal yükümlülük, dev, suç, yasa ve adalet gibi hukuksal kavramların, (*kötücül* vicdanın doğuşu ve Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte) benzersiz biçimde *ahlaki* olan bir anlam ve önemi varsaydıkları süreçtir: Örneğin, suç bundan böyle hiçbir Şekilde hukuksal borç anlamına gelmez; ifade ettiği tek Şey (ahlaki) gnahıtır.

Kötücül vicdanın evrimi, hem tehlikeli hem de umutlandırıcı bir evrimdir; nkn belirsiz imknlar içerir. “İyi”nin bilinmesiyle birlikte insan, bundan böyle, bununla örtüşen bir “kötülük” bilgisine de sahip olmaktadır. Nietzsche’nin, Hıristiyan ahlak geleneği ve onun seküler ardıllarını altüst etmek ve onlara karşı çıkmak için yeni bir (aristokratik) toplumsal düzenin geliştirmesini istediği bu ikinci bilgidir. Nietzsche’nin üstün politika anlayışını belirleyen de, tarih ve kültüre dair igrleridir –bu üstün politika anlayışı ise, ahlaki ve ahlaki dünya görüşünü alt etmeye ve “iyinin ve kötünün ötesinde” bir hayvan olan “insan” görüşünü ko-yutlamaya çalışan bir politika anlayışıdır. Tarih, en azından kültürün bir düzeyinde, kendi evrimi açısından insanın “iyi” duyguları ve tutkuları kadar, sözde kötü duyguları ve tutkularının da gerekli olduğunu ve kendini korumasına katkıda bulunduğunu kanıtlar (bkz. GS I). “Bütünün genel ekonomisi” perspektifinden baktığında, “kötü insan”ın, ahlakların yceltiği “iyi insan”dan daha yüksek bir değere sahip olma olasılığı yok mu?

“Ahlak”ın (yani, Hıristiyanlığın ahlaki dünya görüşünün) “kendini-alt etmesi”ni talep ederken Nietzsche, Şimdiki ahlak biçimimizi, bir ahlak eleştirisini yapma zorunluluğunca belirlenen bir ahlak biçimi olarak görmemiz gerektiğini öne sürer. Ama basitçe, ahlakın tümüyle ve peşinen kınanması olmamalıdır hedef: “Ahlakın bugüne dek başardıklarına duyulan büyük Őukran: Ama artık, bir mukadderat olabilecek bir yük bu yalnızca! Ahlakın kendisi, dürüstlük biçiminde, bizi ahlaki yadsımaya zorluyor.” (WP

404). Nietzsche'ye göre, ahlâkın bir soykütüğü projesi, "kendimiz olma" görevinden koparılamaz (GS 335). Geçmiş bizi, farkında olmadığımız binlerce şekilde belirlemektedir. Nietzsche, basitçe bir ahlâk "tarihi"ne kalkışmaz; geleceğin yaratılmasının geçmişin kabul edilmesi, geçmişle yüzleşilmesi ve geçmişe sahip çıkılması anlamına geldiğini vurgulamak amacıyla ahlâkın bir *soykütüğünü* çıkarır. Geçmiş asla bu ya da şu ("geçmiş") değildir; aksine, geçmiş önemini ancak şimdinin ilgilerinden, kendileri de büyük ölçüde şimdiden, içinde bulunulan andan yeni bir gelecek yaratmak arzusunca belirlenen ilgilerden alır. Nihilizmin "ötesine" geçecek ve yeni değerler yaratacak, öncelikle nasıl kendimiz olduğumuzu araştırmamız gerekir. Bunu yapmanın tek yolu ise, gerçek *değerlerini* keşfetmek amacıyla bizi tanımlayan ve belirleyen değerlerin, ahlâkın ve ideallerin yeniden değerlendirilmesinden geçer.

Nietzsche'ye göre, yeniden değerlendirilmesi gereken değerler, merhamet, feragat ve eşit haklar gibi, büyük ölçüde özgeci ve eşitlikçi olanlardır. Bu eleştirinin politik önemi, Nietzsche'ye göre, modern politikanın büyük ölçüde bu Hıristiyan değerlerinin seküler mirasına yaslanıyor olması gerçeğinde yatar (sözgelimi, Nietzsche sosyalist eşitlik öğretisini "Tanrı huzurunda tüm ruhların eşitliği"ne ilişkin Hıristiyan inancının sekülerleşmesi olarak yorumlar). Değerlerimizin değeri sorununun ortaya atılması, kısmen bu değerlerin yükselen bir yaşam tarzını mı, yoksa alçalan bir yaşam tarzını mı, yani kendi kendini onaylaması açısından bolluk içinde, zengin bir yaşam tarzını mı, yoksa bu açıdan zayıf ve tükenmiş bir yaşam tarzını mı yansıttığı sorusunun sorulması anlamına gelir. Nietzsche kitabın önsözünde, "ahlâkın kökeni konusunda hipotez-tacirliği" ile hiçbir ilgisi bulunmadığına dikkat çeker ve asıl ilgisinin oldukça farklı ve çok daha yaşamsal bir şeye, tam da, ürkütücü bir sorun olan, ahlâkın *değeri* sorununa yönelik olduğunu belirtir açıkça (Önsöz 5). Okuyucularını iyi ve kötü hakkında şimdiye dek inanmaya mecbur bırakıldıkları her şeyi sınamaya, altüst etmeye ve yıkmaya davet eder. Önsöz'ün 7. bölümünde, "yerine getirilmesi gereken görev, engin, uzak ve çok iyi gizlenmiş ahlâk diyarını, çok yeni sorularla ve adeta yeni gözlerle kat etmektir ... bu neredeyse, bu diyarın ilk kez

keşfedilmesi anlamına gelmez mi?” diye yazar.

Değerlerin bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, yeni tür bir bilgi gerektirir: “Değerlerin ortaya çıktığı, türediği ve değiştiği durum ve koşullara dair bir bilgi.” Ahlâkın, büründüğü tüm çeşitli kılıklarında değerlendirilmesi gerekir –“dindarlık taslayan” [*tartufferie*]* olarak, “hastalık” olarak, “yanlış anlama” olarak, “sav” olarak, “tedavi yolu” olarak, “kısıtlama” olarak ahlâk vb. Nietzsche’nin geliştirmeye çalıştığı bilgi, “durumlar ve koşullar”a dair bu tür bir bilgidir. Bölüme kasten muğlak bir başlık vermiştir; çünkü Almanca “*Zur*” öneki hem “üstüne” hem de “-e doğru” anlamına gelmektedir. Hem zaten varoluşa sahip bir şeye bir katkı olduğu (ahlâkın belirli bir tarihsel değerlendirilmesi), hem de konunun parametreleri ve amaçlarının yeniden tanımlanması olduğu kabul edilerek Nietzsche’nin polemiğinin muğlaklığının korunması gerekir. Nietzsche kitabında birçok kez, belirli felsefecilerin (“ahlâkın tarihi”ni üstlenenlerin) “kendi ahlâk soykütüklerini berbat etme” biçimlerine gönderme yapar (I, 2 ve II, 4) –“ahlâkın soykütüğünün berbat edilmesi”, söz konusu bu felsefecilerin, belirli kavramların (Nietzsche’nin verdiği örnekler, ilk makalede “iyi” ve ikinci makalede “suç/borçluluk”tur) kökenine (*Ursprung*) ve soyuna (*Herkunft*) ilişkin araştırmalarını sürdürme tarzlarına dikkatlice bakıldığında açıklık kazanan bir süreçtir. Eğer “iyi” kavramı ve yargısını ele alacak olursak, der Nietzsche, ahlâk soykütükçülerinin “iyi” kavramının soyunu ve neslini özgeci terimlerle yorumlayarak modern çağın özgeci önyargılarını dayattıklarını görürüz. Başka bir deyişle, ahlâk soykütükçüleri bir değer yargısı olarak “iyi”nin, iyiliğin gösterildiği kişiler hususunda ortaya çıktığını öne sürerler. Nietzsche, bu argümana, kendisinin aristokratik argümanı ile karşı çıkar. Buna göre, “iyi” yargısı ilk kez, soylu ve güçlü olanların kendilerini ve eylemlerini her tür özgeci kaygıdan bağımsız bir şekilde iyi olarak kurmuş olduğu bir “mesafe *pathos*”undan kaynaklanmıştır. Nietzsche, “iyi” için çeşitli dillerde uydurulan isimlerin etimolojik önemini göstererek, “toplumsal anlamda ‘soylu’, ‘aristokratik’ olan her yerde ‘aristokratça bir ruhla’ anlamında ‘iyi’nin ‘soylu’nun ... zorunlu o-

* Tartuffe: Moliere’in bir piyesinde ikiyüzlü, dindarlık taslayan papaz. (ç.n.)

arak geliştirildiği temel kavram”ın bulunduğunu göstererek, bu noktayı kurmaya çalışır (I, 4). Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’de, suçluluk gibi maddi terimlerin giderek ahlâki anlamlara büründükleri eğretileme sürecinin izini sürmek amacıyla sözcüklere ilişkin bu etimolojik araştırmadan yararlanır. Nietzsche anlamı, kökten bir şekilde tarihsel olarak kabul eder.¹

Ahlâkın bir soykütüğünün çıkarılması konusunda Nietzsche’nin sıkı sıkıya sarıldığı temel noktalardan biri de, “köken” ve “erek”in birbirine karıştırılmaması gerektiğidir; örneğin, yasanın halihazırdaki “erek”i, –yasadışı– “kökenleri” hakkında hiçbir şey açığa vurmayabilir. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin ikinci çalışmanın 12. bölümünde, ahlâkın soykütüğünün metodolojik kurallarından bazılarını sırayla açıklar. Burada, mevcut ahlâk soykütükçülerinin, bir şeyin belirli bir ereğe yönelik evrimini bu şeyin kökeniyle karıştırdıkları zaman yanlışlığa düştüklerini öne sürer. Bu ahlâk soykütükçüleri, gerçek bir tarih anlayışından yoksunlardır ve aslında bir soykütük değil, Nietzsche’nin *‘Entstehungs-geschichte’* (bir şeyin ortaya çıkışının tarihi) olarak adlandırdığı şeyi yazmaktadırlar. Şöyle der Nietzsche:

Ne var ki, “yasanın ereği”, kesinlikle yasanın kökeninin tarihinde kullanılabilecek en son şeydir: Oysa, herhangi türde bir tarihyazımı için, böylesi bir çabayı yerleştirmeye çalışan, ama aslında şimdi *kurulması gereken* bir önermeden daha önemli başka bir önerme yoktur: Bir şeyin ortaya çıkmasının (*Entstehung*) nedeni ile bu şeyin bir erekler sistemindeki nihai faydası, fiili kullanımı ve konumu birbirinden dünyalar kadar farklıdır; bir şekilde meydana gelerek var olan her şey, kendisinden üstün bir güç tarafından yeni erekler doğrultusunda, tekrar tekrar, yeniden yorumlanır, devralınır, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir; organik dünyadaki tüm olaylar, bir boyun eğdirmeye, bir *efendi olmadır*; ve tüm boyun eğdirmeler ve efendi olmalar da, yepyeni

1. Bkz. Paul Cantor, “Friedrich Nietzsche: the Use and Abuse of Metaphor” (Friedrich Nietzsche: Metaforun Kullanımı ve Kötüye Kullanımı), D. S. Miall (der.), *Metaphor: Problems and Perspectives* içinde (Metafor: Sorunlar ve Perspektifler) [Brighton: Harvester Press, 1982], s. 71-89, s. 74’te. Cantor s. 84’te Nietzsche’nin çalışmasını mazur görülemez biçimde yanlış yorumlanma olasılığına açık bırakmasının nedenlerinden birinin, ifadelerinin metaforik konumunu belirsiz bırakması ve böylece “okuyucularının düz yazılarındaki yanlış metaforları harfiyen almalarını kolaylaştırdığını” öne sürer.

bir yorum, önceki tüm “anlam” ve “erek”lerin kaçınılmaz olarak bulanıklaşacağı veya tümüyle silineceği bir adaptasyon içerir (II, 12).

Nietzsche güç istemi nosyonunu, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de kalkıştığı yeniden değerlendirme görevinin metodolojik bir ilkesi olarak işte tam bu aşamada geliştirir. Nietzsche'nin temel çıkış noktası, toplumsal bir göreneğin ya da yasal bir kurumun “erek”inin ve “fayda”sının, bu göreneğin ya da kurumun kökeni hakkında hiçbir şey açığa vurmadığına dayanır; çünkü Nietzsche'ye göre “erekler ve faydalar, yalnızca bir güç isteminin daha az güçlü bir şeyin efendisi olduğunun ve ona bir işlev özelliği yüklediğinin göstergeleridir.” Bir şeyin tarihinin, “bu yolla her yeni yorum ve adaptasyonun sürekli bir gösterge-zinciri” olabileceğini fark etmemiz gerekir. Ahlâki değerlerin koyutlanmasının ardındaki güç istemini ortaya çıkararak ve değerlerin kökeninin ve soyunun izini sürerek, ahlâki değerlerin takındığı sözde evrenselci ve hümanist havaların kökünü kazımak bir ahlâk soykütüğünün hedefi olmalıdır. Soykütüğü önemli bir eleştirel uygulamadır; çünkü tüm değerlerin ve ideallerin tarihsel değişme ve gelişmenin ürünü olduğunu gösterir. Her kavram, her duygu ve her tutku bir tarihe sahiptir.² Aslında hiçbir şey sabit ve değişmez değildir; yasal kurumlar, toplumsal görenekler ve ahlâki kavramlar da dahil olmak üzere var olan her şey türetilmiştir ve özel bir güç istemi biçiminin ürünüdür. “Kökenler”i analiz ederken Nietzsche, şeylerin başlangıcında çelişki, çatışma ve çekişmeye rastlanacağını göstermek ister. Geçmişin yeniden kurulmasında Nietzsche'nin hedefi pratik hedeflerdir. O, kendi demokratik ve özgeci değerlerini desteklemek için geçmişe bir yorum dayatan şimdiki çağın önyargılarına karşı çıkmayı ister.

2. Bu konuda bkz. Michel Foucault'nun artık klasikleşmiş olan makalesi, “Nietzsche. Genealogy, and History” (Nietzsche, Soykütüğü ve Tarih), Paul Rabinow (der.), *A Foucault Reader* içinde (Bir Foucault Okuyucusu) [Middlesex: Penguin, 1984], s. 76-101. Zekice vurgulanan noktalara rağmen Foucault'nun makalesi bana pek çok açıdan ters geliyor. Belki de bize, Nietzsche'ninkinden çok Foucault'nun kendi tarih anlayışı hakkında daha fazla şey söylüyor. Bu konuda benim *Nietzsche contra Rousseau* (Nietzsche Rousseau'ya Karşı) [Cambridge: Cambridge University Press, 1991] adlı kitabıma bakın. s. 119-125.

Nietzsche kitabın birinci çalışmasında, insan eylemliliğine ilişkin aristokratik anlayışlar ile Hıristiyanlığın anlayışlarını karşılaştırarak ve doğadan ve tarihten kopuk olarak görülen bir benlik nosyonunun kavrandığı uğrağı saptayarak (bu, bir iç özgürlük alanını işgal eden özel benliğin yaratılmasıyla aynı anlama gelmektedir), dikkatini “benlik” nosyonu üzerinde yoğunlaştırır. İkinci çalışmadaysa, yasa ve adalet nosyonlarına ilişkin aristokratik bir ecdadı açığa vurmaya hedefler; bunu ise, bu nosyonların kökenlerini zayıf ve güvensiz bireylerin kolektif ihtiyaçlarına yerleştiren “tepkisel” görüşe karşı çıkmak için yapar.³ Nietzsche, ahlâkın bir tarihe sahip olduğunu (türetilen ve değişen bir şey olduğunu) ve farklı ahlâk tipleri bulunduğunu göstermeye çalışırken bizi, bütün insan tipleri için geçerli olan, tek, evrensel bir ahlâkın var olmadığına ikna etmek ister. Bugün, dünyaya ilişkin belirli bir kısmi perspektiften başka bir şey olmadığını kabul etmeyi reddeden bir sürü ahlâkınca yönetiliyoruz. Nietzsche’nin meydan okumaya kalkıştığı da tam olarak işte bu ahlâk tipinin hegemonyası.

Nietzsche bu nedenle tarihi, pratik çıkarların hizmetine sokar: Biçim değiştirme olarak yorumlama. Ama kitabın önemi, ilan ettiği aristokratik hedefleri ve amaçlarıyla sınırlı değildir. Bize, ahlâki ve hukuksal nosyonların bir tarihe sahip olduğunu ve politik ve ahlâki bir hayvan olarak görülen “insan”ın “oluştugu”nu göstermeye yönelik özgün ve kışkırtıcı bir girişimdir. Var olan şeylerin hemen hepsi, der bize Nietzsche, yoruma açıktır; yaşamın kendisi, değerlerin bir çekişmesi ve çauşmasından, fikirlerin ve ideallerin yorumu üstüne bir mücadeleden başka bir şey değildir. “Soykütüğü”

3. Bu nokta, Nietzsche’nin düşünme biçimini Callicles’inkiyle özdeşleştirme girişiminin fazlasıyla yapay olduğunu göstermeye yarayabilir. Callicles’ye göre, yasaları icat eden ve neyin adil, neyin adil olmadığını ilişkin uzlaşmaları yaratan zayıf olanlar, yani “çoğunluk”tur. Bkz. Platon, *Gorgias*, çev. W. C. Hembold (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1979), s. 51. Nietzsche *Tan Kızılığı*’nın 26. bölümcesinde, ahlâkın kökenlerinin insan denen hayvanın toplumsal ihtiyaçlarında (güvenlik vb.) yattığını öne sürer: “Adaletin kaynağı, tıpkı öngörü, ölçülülük ve cesaretinki gibi –yani, kısacası *Sokratik erdemler* olarak yarattığımız her şeyin kökenleri gibi, hayvandır: Bize yiyecek aramayı ve düşmanlarımızdan uzak durmayı öğreten dürtünün sonucudur. En yüksek insanın bile, yiyeceğinin doğasında ve düşmanı olarak gördüğü şeyi kavrayışında daha da soylu, daha da usta olduğunu anlarsak, tüm ahlâki fenomenleri hayvansı olarak tanımlamak yanlış olmaz.”

ise, “yorumlama sanatı”nın (*Kunst der Auslegung*) kalbindeki *agon*’u ortaya çıkarır.

B. ÜÇ DENEME

1888 yılının sonbaharında kaleme aldığı otobiyografisi *Ecce Homo*’da Nietzsche, yaşamının yapıtı üzerine kafa yorar ve kendisine (kendisi olmaya) giden yolda geçirdiği ilerlemeyi gözden geçirir; yani nasıl *kendisi* olduğu üzerine düşünür: Bir öğretici olarak Nietzsche. Yapıtını iki ayrı evreye ayırır; bir evet-deme kısmı (1878 ve 1885 arasında yazılmış olan yapıtlar) ve bir hayır-deme kısmı (1885’ten sonra yazılmış olan yapıtlar). Nietzsche’nin görevinin hayır-deme kısmı, tüm değerlerin yeniden-değerlendirilmesiyle, “büyük savaş ile ilgilidir –yani, bir karar gününün tahayyül edilmesi” ile. Nietzsche’nin öğrendiği şey, kendisinin de *Ecce Homo*’da farkına vardığı gibi, onaylayabilmek (evet diyebilmek) için kişinin aynı zamanda olumsuzlayabilmesi (hayır diyebilmesi) gerekir: “Olumsuzlama ve *yok etme*, Evet demenin koşulu”dur (*Ecce Homo*, “Neden Bir Yazgıyım Ben”, 4. bölüm).

Görevinin iki kısmını birbirinden ayıran çizgi, Nietzsche’nin daha sonra “tüm temel özelliklerinde bir *modernlik eleştirisi*” olarak tanımladığı, 1885’te yayımlanmış olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlıklı çalışmasıdır. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin ilk sayfasında bu kitabın, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’yi “tamamlamak ve ona açıklık getirmek” üzere tasarlanmış bir çalışma olduğu konusunda okuyucularını bilgilendirir. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin önsözünün son kısmında, kitap “kimseye anlaşılır gelmiyorsa ve kulaklarını tırmalıyorsa”, hatanın ille de kendisinden kaynaklanması gerekmediğini; çünkü okuyucunun önceki yapıtlarından haberdar olmasını önkoşul olarak varsaymak zorunda olduğunu belirtir. Ayrıca Önsöz’ün 3. bölümünde, bir bütün olarak alındığında yapıtlarını nasıl algılamamız gerektiği konusunda bir ipucu verilir. Nietzsche burada, daha önce *Ecce Homo*’da, evet-deme ve hayır-deme şeklinde yaptığı ayrımın yanıltıcı ve büyük ölçüde de keyfi bir ayrım olduğunu belirtir. Bize, tüm yapıtlarının *tek bir* topraktan çıktığını söyleyen bir felsefeciye

uygundur bu: “Fikirlerimiz, değerlerimiz, evet –veya hayır– demelerimiz, mazeretlerimiz, bir ağacın meyve verme zorunluluğuyla bizzat bizden kaynaklanır –her biri hem birbiriyle bağlantılı hem de yakından ilişkilidir ve *tek bir* istemin, *tek bir* sağlığın, *tek bir* toprağın, *tek bir* güneşin kanıtıdır”.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da bize söylediği “bir psikolog tarafından tüm değerleri yeniden değerlendirmek üzere kalkışılan sonuca ulaştırıcı üç ön hazırlık çalışması”nı temsil eden üç denemeden oluşur. İlk inceleme, Hıristiyanlığın “hınç *tini*”nden doğuşunun izini sürmeyi amaçlar; ikinci inceleme, bir “vicdan psikolojisi” geliştirir, ancak “vicdan” burada, insanın içindeki Tanrı'nın sesine değil, bir kez bastırıldıktan sonra içselleştirilen zulmetme içgüdüüne karşılık gelir; üçüncü ve son inceleme ise, çileci ideallerin anlamını araştırır ve özellikle de “rahiplik” idealinin, nasıl insanlık üzerinde üstün bir güç kazandığını sorgular.

Efendi ahlâkı ve köle ahlâkı

Belki de, birinci ve ikinci denemelerin temel hedefi, ahlâk ve politika teorisinin merkezindeki görüşlerden birinin, yani vicdan ve özgür irade sahibi insan öznenin, doğal bir belirlenim olmadığını, ama tarihsel ve psikolojik bir evrimin ürünü olduğunu göstermeye yöneliktir. Nietzsche'nin, ikinci incelemesinin başında sorunu çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, insanın gerçek ve paradoksal sorunu, politik bir hayvan olarak, yani *vaatlerde* bulunabilen bir *hayvan* olarak, nasıl doğup büyüdüğü değil midir? Bi-reysel vicdanın üretilmesi ise, insan evriminin başlangıcında bulunan bir şey değil, taze bir meyve olarak görülmelidir.

Ahlâk felsefesi, edimde bulunabilme özgürlüğüne sahip bir insan öznesinin varoluşunu önkoşul olarak varsayma eğilimindedir. Modern düşünme biçimi, amili amelden ayırır ve eylemlerinin ardında neyin iyi, neyin kötü niyet anlamına geldiğine bakarak kişinin eylemlerine bir değer yargısı atfeder.⁴ Oysa, Nietzsche du-

4. Bir eylemin ahlâki değerini eylemin yerine getirilmesinin ardındaki niyetler kapsamında tanımlayan bir felsefenin en iyi örneğine Kant'ta rastlanır. Ni-

rumun her zaman böyle olmadığını öne sürer. Sonucu belirleyici “insanın ahlâk-öncesi dönemi”nde, yani “görenek ahlâkı” dönemi (bkz. *BGE* 32) olarak adlandırdığı şeyde, eylem bireysel niyetler temelinde yargılanmamaktadır. Bunun yerine, eylemlerin doğruluğu ve yanlışlığı, yalnızca gelenek otoritesi ve yerleşik göreneğin gücü kapsamında yargılanıyordu. Bu görenek ahlâkı esası uyarınca temellenen toplumlarda veya topluluklarda, birey olmak toplumsal grubun dışında ve uzağında bulunmak demektir; öyle ki, “kişi”, bir cezalandırma biçimi olarak “bireyliğe mahkûm ediliyordu” (bkz. *GS* 117). Nietzsche *Soykütüğü*’nün ilk çalışmasında, “ahlâktaki köle isyanı” olarak adlandırdığı şeyi analiz ederek, doğadan, toplumdaki ve tarihten kopuk, öz-düşünümsel (self-reflective) bir ego olarak kavranan insan öznesi fikrinin evrimini serimler. Bu isyan iki nedene dayanır: Efendiler ve soyluların savunduğu ahlâkçı-olmayan bir iyi/kötü ayrımının yerine ahlâkçı bir iyi/kötü ayrımının geçmesi; ve özgür irade, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesi.

Nietzsche bir efendi ve bir köle ahlâkı tipolojilerini ilk kez *İnsanca, Pek İnsanca*’nın 45. bölümünde geliştirmiştir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin 260. bölümünde bu tipolojileri yeniden ele alır: *Soykütüğü*’nün ilk çalışmasında analizi yönlendiren de bu efendi ahlâkı/köle ahlâkı ayrımıdır. Tipoloji, ilk kez toplumsal sınıflar arasında çizilen politik ayrımlardan kaynaklanan, insan eylemselliğine ilişkin farklı psikoloji tiplerini ifade eder. Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’de, aristokratik bir ahlâk kodu konusunda kendisini ilgilendiren şeyin, yönetici bir sınıfın elindeki politik iktidar olmadığını, daha çok bu politik iktidarın kendisini tanımlamasını ve onaylanmasını sağlayan “tipik kişilik özellikleri” olduğunu açıkça belirtir. Ama oligarşi ve aristokrasinin tarihsel olarak bölünemeyeceğinin de farkındadır. Modern Avrupalıların her iki ahlâk tipinin de ürünü olduğunu ve tüm yüksek ve harmanlanmış kültürlerde iki ahlâk tipi arasında dolayım kurmaya yönelik girişimler bulunduğunu öne sürer (*BGE* 260). Değer ay-

etzsche’nin ahlâka ilişkin düşünme biçimi büyük ölçüde Kant’ın bir eleştirisi olarak görülebilir. Daha fazla ayrıntı için benim “Nietzsche on Autonomy and Morality: the Challenge to Political Theory” (Özerklik ve Ahlâk Konusunda Nietzsche: Politik Teoriye Meydan Okuma), *Political Studies*, 34 (Haziran 1991) adlı makaleme bakın, s. 270-286.

rımcılığı, hem yönetenler hem de yönetilenler arasında ortaya çıkmaktadır. İlkinde, yönetenleri yönetilenlerden ayıran bir farklılık bilincine sahip olunması, yöneticiler arasında gurur ve hoşnutluk duygularının açığa çıkmasıyla sonuçlanır. Soylular, yönetilenler üzerindeki hâkimiyetlerinin kendilerine sağladığı menfaati hesaba katarak, yaşamı kabına sığamayan bir güç duygusu olarak kavrarlar. Vermek ve bahşetmek isteyen bir zenginlik bilincine sahiplerdir. Soylu insan, kendi üzerinde güç uygulayan bir varlık olarak kendisinden gurur duyabilir. Ama bunu yalnızca, kendisini daha düşük düzeylerden ayıran “mesafe *pathos*”u aracılığıyla başarabilir. Oysa, köle ahlâkı tipi, yani zayıf ve ezilmiş olanın ahlâkı, tüm insansı koşullar hakkında kötümser bir kuşkuculuğa yol açar. Köle, güçlünün erdemlerine kötü gözle bakar; varoluşunu kolaylaştırmaya hizmet edecek olan acıma, tevazu ve sabır gibi vasıflara saygı duyar.

Birinci çalışma, edimlerinde özgür olan ve varoluşu açıkça ahlâki terimlerle yorumlanan bir insan özne fikrinin tarihe geçirilmesinin ancak ahlâk alanında bir köle isyanının gerçekleştirilmesiyle mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Ahlâktaki köle isyanı, tek başına olmasa da büyük ölçüde, Nietzsche’ni soylu değerlerin hâkimiyetine karşı Yahudi ayaklanması olarak anladığı ve yorumladığı şeye gönderme yapar (Nietzsche’ye göre böylesi bir isyanın başka bir örneğini, Sokrates örneğinde buluruz). Tüm soylu idealler karşısında “zafer kazanan”, “tüm değerleri yeniden değerlendirmesi ve hepsine kin gütmesiyle İsrail”dir. Zayıf ve yoksulun “Kurtarıcısı” İsa, Yahudilerin soylu değerlere yönelik bu yeniden-değerlendirmesine sürülen büyük lekeyi temsil eder: Nietzsche’ye göre bu tür bir başkaldırı, “büyük intikam politikası”nı temsil eder (OGM I, 9). Efendi veya soylu ahlâkı kendisini, kendiliğinden bir şekilde “iyi” olarak onaylar ve ancak bu öz-nitelendirimden sonra kendisinden daha aşağı ve daha düşük gördüğü şeye “kötü” sıfatını atfetme ihtiyacını hisseder. Hıristiyanlığın tipik belirtisi olan köle ahlâkı, önce başkalarını – efendileri, soyluları, öteki dinleri ve ırkları– “kötü” olarak olumsuzlayarak kendisini “iyi” diye tanımlayabilir. Başka bir deyişle, köle ahlâkı kendini-onaylayan bir ahlâk değildir, ama olumsuzlamak zorunda olduğu şeyin asalağı olan bir ahlâk tipidir.

Bu amaç doğrultusunda, kendileri olmalarından (yani, kuvvetli ve güçlü olmalarından) ötürü soylulara “suçlu” damgasını vurmak ve mütevazı, yumuşakbaşlı vb. olmayı “özgürce” seçmesinden ötürü zayıfı yüceltmek amacıyla edimlerinde özgür bir insan özne fikri ve tümüyle yeni bir ahlâk dağarcığı (günah, suçluluk, kurtuluş vb.) yaratır. Nietzsche'nin 13. bölümcede belirttiği gibi:

Özneye (ya da daha yaygın bir ifade kullanılacak olursa *ruha*), ölümlülerin büyük bir çoğunluğu için. her tür zayıf ve ezilen için, zayıflığı özgürlük olarak ve tam da bu nedenle varlıkları bir *erdem* olarak addeden yüce kendini-aldatmayı mümkün kıldığından. şimdiye dek yeryüzünde başka her şeyden daha sarsılmaz biçimde inanılmıştır.

Bu köle ahlâkı tipinin tanımlayıcı tutumu, bir hınç tutumudur. Köle ahlâkı, kendini onaylayan efendi ahlâkının aksine, kendisinin dışında ve kendisinden farklı olan şeye “hayır” der: “Değer-koyutlayan bakışın bu şekilde tersine çevrilmesi”, “kişinin gözünü kendisine çevirmektense dışarıya yöneltmesine ilişkin bu ihtiyaç.” der Nietzsche, “–hıncın özünden kaynaklanır: Köle ahlâkı var olabilmek için önce düşmansı bir dış dünyaya ihtiyaç duyar hep; fizyolojik açıdan ifade edilecek olursa, sonuçta edimde bulunabilmek için dışsal uyarıcılara ihtiyaç duyar –eylemi temelde tepkidir” (OGM I, 10).

Nietzsche'nin ahlâk tipleri analizi iki önemli iddia ortaya atar: Birincisi, ahlâki sıfatlandırmanın önce insanlara uygulandığını ve ancak bundan sonra, türetilerek, kendilerini gerçekleştiren insan tiplerinden bağımsız addedilen eylemlere uygulandığıdır. İkinci iddia ise, modern insanlar söz konusu olduğu ölçüde, bir efendi ahlâkının son derece yabancı bir şey olduğudur. Günümüzde efendi ahlâkıyla duygu paylaşımı sağlamak bizler için ne kadar zorsa, “bulunup ortaya çıkarılması” daha da zordur (BGE 260).

Nietzsche'nin yalnızca, köle ahlâkı tipinin efendi ahlâkı üzerinde zafer kazanmasını kınadığını düşünmenin yanlış olacağına inanıyorum. İnsan ancak Hıristiyanlığın yayılması aracılığıyla şiddetlenen papazca varoluş biçiminin gelişmesi sayesinde, bir ruh ve buna bağlı olarak da yalnızca iyiye değil, aynı zamanda *kötüye* de dair bir bilgi geliştirmesindeki menfaati

gözeterek “ilginç bir hayvan”’a dönüşür (OGM I, 7). Ama Nietzsche, Rousseau gibi bir politika teorisyenine karşı, uygarlığın insanı yozlaştırdığını öne sürmez, ama insanı yeterince yozlaştırmadığı gerçeğinden duyduğu üzüntüyü dile getirir. Rousseau’nun kişiliğine dair böyle tuhaf bir yargı, Nietzsche’nin iyi ve kötü hakkındaki varsayımlarımızı ve bu varsayımların genel yaşam ekonomisinde oynadığı role ilişkin değerlendirmemizi altüst etmeye yönelik daha kapsamlı girişiminin parçası olarak görülmelidir (özellikle bkz. GS I). Ahlâka-aykırı bir felsefeci olarak, nihai meydan okumalarından birinde Nietzsche’nin de dile getirdiği gibi: “Bütünün büyük ekonomisinde gerçekliğin (duygulanımlarda, arzulara, güç isteminde barınan) korkunç yönleri, insanların ‘iyilik’ adını taktığı küçük mutluluk biçiminden, mukayese götürmeyecek denli çok daha fazla gereklidir” (EH “Neden Bir Yazgıyım Ben”, 4. bölümce).

Nietzsche ahlâkın bir soykütüğü yardımıyla, insan denen hayvanın kendi eylemlerini öz-düşünümsel bir şekilde iyi ve kötü kategorileri kapsamında görmediği ahlâk-öncesi bir dönemin mevcut olduğunu göstermek ister. Örneğin, “açık tenli hayvanların, kendilerinden daha güçsüz diğer tiplere acı ve zarar verme niyetiyle kasıtlı olarak edimde bulunmadıkları”ndan söz eder. Bunun yerine, toplumun oluşumunun öncesinde saldırgan bir biçim takınan içgüdüsel, bilinçdışı güç istemlerine anlık ve kendiliğinden bir dışavurum kazandırır. Kendilerini eylemlerinden sorumlu tutmazlar, çünkü bunu yapmalarını mümkün kılacak bir özgür irade nosyonundan yoksunlardır. Günümüzde bu “açık tenli” hayvanların eylemleri bize, merhametten yoksun, haşin ve zalimce görünecektir. Ama Nietzsche’nin argümanının açıklık getirmediği nokta, Nietzsche’nin kendisinin modern insanları “kötücül” duygulanım ve tutkuları diriltme mücadelesine ikna etme çabasında nihilizmin alt edilme aracı olarak kötünün *bilinçli* bir şekilde geliştirilmesini savunup savunmadığıdır. Bu, her ne kadar Nietzsche’nin kendi çalışmasında yeterince ele almadığı bir konu olsa da, her şeye rağmen önemli bir konu olduğunu öne süreceğim. Nietzsche bilinçli kötülük pratiğini savunuyorsa, düşünme biçimi bazı ciddi güçlüklerle karşı karşıya bulunmakta ve hayli rahatsız edici olmaktadır. Bu güçlüklerin ne anlama geldiğini bir sonraki bölümde,

Nietzsche'nin felsefesini bir "üstün politika" nosyonu ile iyinin ve kötünün ötesinde politik alana nasıl uygulamaya çalıştığını ele aldığımızda inceleyeceğiz. Bu aşamada dikkat edilmesi gerekirse, Nietzsche'nin "kötülük"ü önermesinin ve "iyilik" in değerini azaltmasının karşısına çıkan ciddi sorundur: Biz bundan böyle modern insanlar olarak, özgün biçimiyle bir efendi ahlâkına muktedir değilseniz ve ahlâki aktörler olarak kuruluyorsanız, kendimizi "iyi ve kötünün ötesinde" olmak için olmamız gereken türde yaratıklara dönüştürmek ve "ahlâkın kendini-alt etmesine" girişmek bizim için nasıl mümkün olur? (Geliştirilen ebedi dönüş düşüncesinin bu engele takılıp tökezlediğini zaten görmüştük.)

Nietzsche birinci çalışmada, "ruh" un üretildiğini ve Hıristiyanlıktan önce farklı bir insan eylemi anlayışının hüküm sürdüğünü göstermek ister. Modern insanlar olarak biz, kendilerini özgür eylemde bulunmaya, yargıda bulunmaya ve eylemlerinin sorumluluğunu taşımaya muktedir failer olarak gören bireylerizdir. Oysa, Eski Yunanlılar, karakteri bir alinyazısı kapsamında değerlendirir ve Hıristiyanların yaptığı gibi "ruhu" bedenden ayırmaz. Benliği yöneten, bireyin üzerlerinde hiçbir denetime sahip olmadığı karanlık, bilinçdışı güçlerdir. Bu, bir Hıristiyan'ın anlayacağı anlamda bir özgür irade sorunu değildir; aksine kişinin kendisi-olma sorunudur. Bu karakter görüşünün Yunan tragedyasında sunulduğu klasik öykü, *Kral Oedipus*'un öyküsüdür. İnsanlık durumunun güvensizliği ve insanın körlüğü hakkında bir dramdır bu. Oedipus, babasını öldürüp annesiyle evleneceği çok kötü bir yazgıya sahip bir karakterdir.⁵ Oedipus, hepimizin yaptığı gibi, kim olduğunu bilmeden ya da niye acı çektiğini anlamadan, karanlıkta el yordamıyla ilerler. Kendini-tanımayaya giden yol acılı bir yoldur. Öykü aynı zamanda insanın üstünlüğünü ve Oedipus'un kötü yazgısını kabul ederek üstünlüğe nasıl ulaştığını anlatır. Oedipus bir yerde, hemen göze çarpacak "Nietzscheci" bir tarzda, "Bu benim kendi dehşetim ve sadece ben buna katlanacak kadar güçlüyüm," der. E. R. Dodds'un dikkat çektiği gibi, Oedipus üstündür, çünkü "öznel olarak masum olmakla birlikte nesnel o-

5. Sophocles, "King Oedipus" (Kral Oedipus), *The Theban Plays* içinde, çev. E. F. Watling (Middlesex: Penguin, 1974), s. 25-69.

larak en korkunçları da dahil olmak üzere” tüm edimlerinin sorumluluğunu kabul eder.⁶ Antik düşüncenin asla unutmadığı ve aynı zamanda Yunan tragedyasında da mevcut olan şey, bir kişinin kasıtlı edimlerinin bile büyük ölçüde, bu edimlerin üzerinde pek az denetim sahibi olunan geçmişlerindeki sayısız nedenin sonucu olduğunun kavranmasıdır. Ama bu, kişinin bu edimler için “sorumluluk” üstlenmemesinin mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Bu sorumluluk anlayışı ne bir özgür irade nosyonuna yaslanır (özgür seçim olarak değil, yazgı olarak karakter) ne de bir günah nosyonunu benimser.

Oysa, Nietzsche, Hıristiyan kişilik anlayışını bayağı ve yüreksiz olarak değerlendirir. Bu anlayış, insan karakterini masumiyetinden yoksun bırakan günah ve suç sorunlarıyla meşguldür. İnsan eylemliliğinin koşullarını edimsel, tarihsel dünyadan çıkarıp aşkın bir alana, bir “öte”ye yerleştirir (bkz. AC 25). Bir yorumcunun da dikkat çektiği gibi, bireysel insan kişiliğinin yaratılması, ahlâkın ve uygarlığın gelişimi açısından yaşamsal olagelmıştır.⁷ Platonculuk ve Hıristiyanlığın oynadığı uygarlaştırıcı rol, önce bir vicdan nosyonu, ardından da bir istem özgürlüğü nosyonu gerektiren ruhun ihtiyaçlarına meyletmektedir. Ama ruhun bu geliştirilme sürecinin sonuçlarından biri de, özerk istemin soyut hale dönüşmesi, ruhun evrende bedenle olan ilişkilerinden ve öteki bedenlerle olan ilişkilerinden koparılmasıdır. Nietzsche, *Übermensch* nosyonuyla,

6. Bkz. E. R. Dodds, “On Misunderstanding *Oedipus Rex*” (Oidipus Rex’in Yanlış Anlaşılmasına Dair), M. J. O’Brien (der.), *Twentieth Century Interpretations of Oedipus Rex* içinde (*Oidipus Rex*e ilişkin Yirminci Yüzyıl Yorumları) [New Jersey: Prentice-Hall, 1968], s. 17-30, s. 28’de.

7. Bkz. R. P. Winnington-Ingram, “The *Oedipus Tyrannus* and Greek Archaic Thought” (Oidipus Tiranlığı ve Yunan Arkaik Düşüncesi), içinde a.g.y., s. 81-90, s. 86’da.

Nietzsche’nin Yunan tragedyasını bu şekilde değerlendirmesinin nedenlerinden biri de kuşkusuz, Yunan tragedyasının insan karakterini açığa vurma şekline dayanır. John Gunnell’in *Political Philosophy and Time*’da (Connecticut: Wesleyan University Press, 1968), s. 103-110, işaret ettiği gibi, klasik trajedi, Shakespeare’den itibaren modern trajedide betimlendiği şekliyle trajik kahramanın öznelliğine ilişkin bir çalışma değildir. Kararların ve endişenin merkezi olarak beliren özerk bir benlik anlamında kahraman kişiliğini sunmaya çalışmaz; tersine, kahraman, “benzersiz bir kişiliğin adım adım açığa çıkarılıp serimlenmesi değil, eylemlerinin oluşturduğu paradigmatik bir benliktir”, s. 104. Ayrıca Oidipus konusunda bkz. Hegel., *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), para. 118.

karakterin yazgı olarak, yaşamın da deney olarak görüldüğü soylu bir insan eylemliliği modelini diriltmeye çalışmaktadır. Kişi ne yapıyorsa odur ve kişinin ne ise o olmasının, kendisi olmanın tüm sorumluluğunu üstlenmesi gerekir. Onurlu, egemen bireyin –zor– görevidir bu.⁸

Nietzsche, soylu bir benlik ideali koyutluyor olmasından ötürü boş bir biçimcilikle suçlanır genellikle; ama bu, önemli bir noktanın gözden kaçırılmasına yol açmaktadır. Nietzsche'nin ilgilendiği şey, bir karakter *üslubudur*; yoksa özel bir davranış kuralları kümesi buyurma ya da herkes için neyin iyi, neyin kötü olduğunu yasalaştırma gibi bir kaygısı yoktur. Nietzsche'ye göre, kendisi olmaya çalışırken kişiye düşen görev, güçlü ve zayıf yönlerini sanatsal bir planda bir araya getirmektir; ta "her biri, sanat ve akıl ve hatta zayıflıklar olarak göze güzel görüne dek" (GS 290).

Kötücül vicdan

İkinci çalışmada Nietzsche dikkatini, insan denen hayvanın toplumsal bir hayvan olarak (yani, vaatlerde bulunabilen ve eylemlerinden sorumlu tutulabilen bir yaratık olarak) eğitilip disipline edildiği süreçte yer alan psikolojik faktörler üzerinde yoğunlaştırır. Burada Nietzsche'yi en fazla ilgilendiren şey, Hıristiyanlığın doğuşunun bu sürecin bozulmasını nasıl yansıttığıdır –başka bir deyişle, vicdanın gelişiminin Hıristiyanlığın ahlâk kültürü tarafından nasıl, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramayan kötü bir vicdan biçimine dönüştürüldüğü sorunuyla boğuşur Nietzsche.

Vaatlerde bulunabilen bir hayvan yaratma görevi, insanın "düzenli, hesaplanabilir ve tek tip" kılındığı bir "hazırlık görevi" gerektirir. Bu "hazırlık görevi" ise, "görenek ahlâkı" tarafından ye-

8. Hannah Arendt tam da "egemen" bireyle ilgili bu noktada düşünme biçiminde Nietzsche'den ayrılır. Arendt'e göre özgürlük, "egemen olmama koşulunda verilmektedir", *The Human Condition* (İnsanlık Durumu) [New York: Doubleday, 1959], s. 220. Arendt'in kastettiği, özgür eylemin kendiliğinden ve yaratıcı olduğu, denetlenen (veya "egemenlik" altındaki) bir eylem biçimi olmadığıdır.

rine getirilen bir görev olup, insan denen hayvanın disipline edilmesine tekabül eder. İnsanda bir bellek ve sorumluluk duygusu geliştiren şey görenek ahlâkıdır. İnsan denen hayvanın ahlâki bir faile veya politik bir hayvana dönüşecek şekilde disipline edilmesi, hafif toplumsal denetim yöntemleri aracılığıyla değil, geleneksel ahlâkla bağlantılı sert ve acımasız disiplin ve ceza uygulamalarıyla gerçekleşir. Nietzsche, ikinci çalışmanın 3. bölümcesinde şöyle der: “Belki de insanın tüm tarih-öncesinde *mnemotechnics*’liğinden daha korkunç ve daha esrarengiz hiçbir şey yoktur.” Bir şeyin (örneğin, çalmanın yanlış olduğu gibi) belleğinizde yer etmesini istiyorsanız, bunun en iyi yolunun bu şeyden *ağzınızın yanması* (bir hırsızın malınızı çalarak size zarar vermesi) oluşu, “yeryüzünün en eski psikolojisi”dir. Eğer son derece rafine zulüm sistemleri değillerse, tüm dinler aslında nedir, diye sorar Nietzsche. Kültürün (*Kultur*) görenek ahlâki aracılığıyla insan üzerinde gerçekleştirdiği bu işin potansiyel “meyve”si ise “egemen birey”dir; yani, özgür irade sahibi, vaatlerde bulunabilen ve sadece kendine benzeyen özerk ve etik-üstü (*über-sittlich*) bir bireydir. Özerk birey, görenek (*Sitte*) ahlâkının (*Sittlichkeit*) düzeyini aşmıştır ve kendisini eylemlerinden sorumlu tutmayı başarır.

İnsan evrimine ilişkin bu tasvirde vicdan, her bireye özgü benzersiz, bir tür metafizik varlık olarak değil, kültürün veya uygarlığın tarihsel bir etkinliğinin ürünü olan ahlâki bir yeti olarak görülür. İnsanın ahlâki olarak eğitilmesinin içerdiği çelişki şu şekilde ifade edilebilir: İnsanın varoluşunun ahlâkileşme süreci, başlangıcında zor kullanma ve şiddetle yürütülen bir süreçtir; ama insan denen hayvan bir kez disiplin altına alındığında, en azından potansiyel olarak ahlâkın (*Sittlichkeit*) ötesinde ve özerk bir şekilde yaşayabilir.

Bu aşamada, Nietzsche’nin özerklik anlayışında Kant’tan tam olarak hangi noktada ayrıldığına belirtilmesi önemli olabilir. Kant gibi Nietzsche de, özerkliğin “ahlâki” olmanın önkoşulu olduğunu savunur kesinlikle. Ama Nietzsche özerkliğe ulaşmayı, benliği öteki insanlardan, özellikle de özerkliğini kazanmamış olan ve bu yüzden de vaatlerde bulunma hakkını kazanamamış olan insanlardan ayıran bir bireyleşme ve farklılaşma uğraşı kapsamında kavrar. Nietzsche’nin taklit edilemez üslubuyla ortaya koyduğu gi-

bi, “özgür insan kendi *değer ölçütüne*” sahiptir: “Başkalarına kendinden hareketle bakarak, onlara saygı duyar veya onları hor görür; ve güvenleri kendisi için bir ayrıcalık göstergesi olan ... kendi eşitlerine, güçlü ve güvenilir olanlara saygı duymayı borç bildiği gibi ... hak etmediği halde vaatlerde bulunan tabansız çenesi düşüklüklerden sillesini esirgememeyi de borç bilir” (II, 2). Bu anlamda “ahlâki” olmak, bir “öz-sorumluluk istemi”ne sahip düşünümsel, bağımsız bir fail olmak demektir. Ama bu, Nietzsche için, Kant için söz konusu olanın tersine, kişinin tüm insanların aynı evrensel eylem kaidelerine uyması gerektiğine inanması sonucunu doğurmaz. Kant, herhangi belirli bir eylemi bilgilendiren kaideyi değerlendirirken –kaidenin doğruluğunu saptayabilmek için– kendimize, bu kaidenin tüm rasyonel insanlara uygulanacak biçimde evrenselleştirilmesinin mümkün olup olmadığını sormamız gerektiğinde ısrar eder. Ama Nietzsche’nin iyinin ve kötünün ötesindeki düşünme biçiminin temel özelliği ise, bir erdem her bireyin kişisel icat olması gerektiğidir: “En kapsamlı korunma ve gelişme yasaları, Kant’ın görüşünün tersini talep eder: Her birimiz, kendi erdemimizi, *kendi* koşulsuz buyruğumuzu icat etmeliyiz.” (AC II).

Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin ikinci çalışmasının ilk bölümecelelerinin ardından, vicdanın yaratımının Hıristiyanlığın ahlâk kültürü içinde geçirdiği yozlaşma üzerinde yoğunlaşır. *Civilisation and Its Discontents* (Uygurluk ve Hoşnutsuzlukları) başlıklı çalışması pek çok açıdan *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin psikanalitik bir yeniden-işlenmesi olan Freud gibi birinin çıkacağı beklentisiyle Nietzsche, uygarlığı içgüdülerin bastırılması kapsamında ele alarak uygarlığın evrimine ilişkin bir anlayış geliştirir.⁹ Böylece, örneğin ikinci denemenin 7. bölümcesinde şu görüşü öne sürer: “İnsanlığın üzerindeki gökyüzünün kararması, insanın *insandan* utanma duygusunun artmasına ayak uyduruyor ...

9. S. Freud, *Civilization and Its Discontents* (Uygurluk ve Hoşnutsuzlukları), Pelican Freud Kitaplığının 12. cildi, der. A. Dickson (Middlesex: Penguin, 1985), s. 286, ile karşılaştırın. Freud burada şöyle yazar: “Uygurluğun ne ölçüde içgüdülerden feragat edilmesi üzerinde bina edildiğini görmemek olanaksızdır.” Freud’un vicdanın kökenleri ve doğasına ilişkin görüşü, Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’de sunduğu görüşe dikkat çekici ölçüde benzemektedir. Bkz. Freud, s. 315-326.

‘insan’ denen hayvan, sonunda, tüm içgüdülerinden utanmayı öğrendi bu hastalıklı yumuşatma ve ahlâkileşme aracılığıyla.” Nietzsche, suç (*Schuld*) nosyonunun temel bir değişim geçirip, kişinin vaatlerde bulunma “hak”kını kazanmış bir hayvan olarak kendini ispatlamak üzere karşılığını ödemek zorunda olduğu bir borç anlamına gelen alacaklı ve borçlu arasındaki eski medeni hukuk ilişkisinden, kendisini İlk günah anlamında suçlu hissettiği, Hıristiyan kültürüne ait bir ahlâk ilişkisine dönüştüğünü göstererek, “insan” denen hayvanın bu şekilde ahlâkileştirilmesinin nasıl gerçekleştiğini açıklar: Kişi bir alacaklıya eşitlerin toplumsal veya hukuksal ilişkisi kapsamında borçlu değildir, yalnızca *doğmuş olması* yüzünden borçludur. Bu süreç Hıristiyan öğretisinde doruk noktasına ulaşır; çünkü bu öğretilerde hafsalaya sığmayan bir manzara ortaya çıkar: bir alacaklı (Tanrı) ve bir borçlu (insan) arasındaki ilişki kapsamında hissedilen suç o denli büyüktür ki, günahı tazmin edebilecek eşit bir bedelin ödenmesi düşünülemez bile. (20. bölümde Nietzsche –ikinci derece bir masumiyet *potansiyeline* sahip olan– ateizmin doğuşunun, insanın kendisini bu ahlâkileştirilmiş varoluştan özgürleştireceği yeni bir tarihsel dönemi temsil edip etmediği sorusunu ortaya atar. Ama bu soruyu üçüncü denemeye değin yanıtsız bırakır: “Kayıtsız şartsız şekilde dürüst ateizm ... sonunda *Tanrı’ya inanmayla ilgili yalanı* kendisine yasaklayan iki bin yıllık doğruculuk eğitiminin korku ve hayranlıkla karışık saygı uyandıran *felaketidir.*”) (*OGM III, 27*).

Kötücül vicdan hakkında dikkat edilmesi gereken en önemli şey, doğumunun hınçtan önce gerçekleşmesi ve tüm mücadeleye engel oluşudur. Bu nedenle, gelişimi “kaçınılmaz bir felaket”, büyük bir sıçrama ve önceden olup bitenlerle bir kopuş olarak anlaşılmalıdır. Kötücül vicdan, insan denen hayvan “toplumun ve barışın surları arasında kapalı” kaldığında gerçekleşen kaçınılmaz gelişmedir. Nietzsche bu evrimsel sıçramayı, deniz hayvanlarının kara hayvanlarına dönüşmek veya yok olmak zorunluluğuyla karşı karşıya kaldıkları durumla kıyaslar. Kötücül vicdan, Nietzsche’nin “insanın içselleştirilmesi” adını verdiği bir süreç kapsamında, içgüdülerin dışsal olarak salıverilmediği, tersine içe doğru yöneltildiği bir süreç kapsamında gelişir. Bu içgüdülerse “vahşi, özgür, sinsice avını arayan insan”ın içgüdüleridir –“düşmanlık;

zulmetmekten, saldırmaktan, değiştirmekten, tahrip etmekten zevk alma” (OGM II, 16). Nietzsche, 17. bölümcede, “güç istemi”nden en temel ve birincil içgüdü olarak söz eder ve kötücül vicdanın gelişiminde bu içgüdüünün bastırıldığını öne sürer. Güç istemi, Nietzsche’nin “özgürlük istemi” olarak adlandırdığı büyüme ve gelişme içgüdüüsüdür. Kilit nokta ise, kötücül vicdanın doğuşunun ahlâktaki köle isyanından önce gerçekleşmiş olmasıdır. Gerçekte ifade ettiği şeyse, bireysel “benlik”e karşı yeniden yöneltilmekte olan saldırganlığın ürünü olan, ahlâkileşme-öncesi bir sorumluluk duygusudur. Topluma girerken, saldırgan enerjisinden ve dışa yayılmaya yönelik güçlerini üzerinden dolaysızca atmak, boşaltmak bundan böyle insan denen hayvan için pek mümkün olmayacaktır. Ama ne var ki, kötücül vicdan tarafından yaratılan, ahlâk-öncesi suçun psişik yapısı, ahlâkta bir köle ayaklanmasını mümkün kılan şeyin ta kendisidir.

Nietzsche’ye göre, yeryüzünün bir yaratığı olarak insanın evriminde gerçekleşen bu tuhaf sıçrama, insanı içgüdüleriyle yaşayan sınırlı, aptal bir hayvandan, gelişmeye yönelik muazzam olanaklar barındıran bir hayvana dönüştürür. Nietzsche bize, kötücül vicdanın bir hastalık olduğunu, ama ancak gebeliğin hastalık olarak kabul edilebileceği anlamda bir hastalık olduğunu söyler:

Bundan böyle insan, Herakleitos’un “muhteşem çocuğu”, Zeus ya da şans diye adlandırılan çocuğunun zar oyunundaki en umulmadık ve en şaşırtıcı talihli atışları arasında *sayıldı*: sanki onunla birlikte bir şey kendisini bildiriyor ve hazırlıyormuşçasına, sanki insan bir erek değil de yalnızca bir yol, önemli bir olay, bir köprü, büyük bir vaatmişçesine bir ilginin, bir gerilimin, bir umudun, neredeyse bir kesinliğin doğmasına yol açıyor. (OGM II, 16).

Bu pasajda yer alan metaforlar bizi, Nietzsche’nin daha eski bir yaratıtına, öndeyişinde insanın hayvan ve *Übermensch* arasında bir bağ olarak tanımlandığı ve insanda sevillebilecek tek şeyin de, insanın bir erek değil, bir köprü olduğu gerçeğinin belirtildiği *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’e yöneltiyor. Dolayısıyla, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*’nin ikinci denemesinin Zerdüşt’ün ve öğretisinin müjdelenmesiyle sona ermesi önemlidir (24. ve 25. bölümceler).

Biz modern insanlar, binlerce yıllık, vicdan-kesip biçme ve kendi kendine-işkence etmenin mirasçlarıyız... İnsan doğal eğilimlerine zaten çok uzun bir süre “kötü gözle” baktı, öyle ki bu eğilimler sonunda “kötücül vicdan”ından ayrılamaz hale geldi. Ters yönde bir çaba *kendi başına* mümkün olacaktı –peki ama kimin gücü yeter ki buna? ... Kişi bugün *böylesi* umutlar ve taleplerle kime dönmeli? (II, 24)

Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıt, “Zerdüşt”, “Deccal ve anti-nihilist”, “Tanrı ve hiçlik üzerinde zafer kazanan”dır –“*bir gün mutlaka gelmelidir*”. Zerdüşt figürü, insan denen hayvanın evriminde tam da bu aşamada insana Tanrı'nın öldüğünü ve bundan böyle yeryüzünün anlamının üstinsan olacağını öğretmek için ortaya çıkmaktadır. Toplumsal evrimin bu aşamasında insan ruhunun tarihinde yeni bir destanın sayfası açılır. Sözgelimi, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin önsözünün 7. bölümcesinde Nietzsche, ahlâkın eleştirisini “ruhun alınyazısı üstüne” büyük “Dionysosca drama”da başka bir bölümün ortaya çıkarılması kapsamında tanımlar – Dionysos, Nietzsche için, yaşam tanrısıdır (ve yaşam iyinin ve kötünün ötesindeki güç istemi olarak kavranır).

Nietzsche, ikinci çalışmada, toplumun kökenleri üzerine düşünür ve doğal hukuk geleneğinde benimsenen toplum sözleşmesi görüşünü reddeder. Bu soruna ilişkin “tepkisel” bir görüş olarak kabul ettiği şeyle, yani toplumsal düzenin kökenlerinin tutkulara yattığı ve güçsüz ve güvensiz bireylere ihtiyaç duyduğu görüşüyle başından sonuna kadar mücadele etmeye can atmaktadır: Nietzsche, Alman düşünür Eugen Dühring ile ilişkilendirdiği ama Hobbes ve Rousseau kadar farklı düşünürlerde de rastlanabilecek bu görüşün aksine, yasa ve adalet kurumlarını yaratanların, tepkisel duyguları dayatmalarla bastırmayı ve “*huncin* daha zayıf güçler arasında anlamsızca hafife alınması”na son vermeyi amaçlayan dayanıklı ve güçlü bireyler olduğunu öne sürmek ister (II, 11). Nietzsche, yasanın başlangıçtaki ereğinin, uyuşmazlıkları kin güden ve intikam duygularıyla yanıp tutuşan bireylerin elinden alan yüce bir güç yerleştirmek olduğunu iddia eder. Nietzsche, neyin “adil”, neyin “adil-olmadığı”na ancak yasa kurumunun (hukuk sisteminin) kurulmasından sonra karar verilebileceğini; bu bağlamın dışında hiçbir adalet veya adaletsizlik nosyonunun var olamayacağını öne

sürerken Hobbes'u izlemektedir (HAH 99'la karşılaştırın).¹⁰ Ama geçerli tek politik egemenlik biçimi olarak bir anarşi hali veya ahlâki liyakat mutlakıyetçiliğinden çıkarsamada bulunurken Hobbes'tan ayrılır. Aslında, Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'de okuyucularına, neyi en çok arzu edilir politik düzen olarak gördüğü konusunda hiç ipucu vermez (bunun için bir önceki yapıtı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 257-9. bölümcelerine bakmamız gerekir); Nietzsche'nin bu konuda yaptığı tek açıklama, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin ikinci denemesinin 11. bölümcesinde yer alan şu ifadesidir:

Güç odakları arasındaki mücadelede bir araç olarak değil, genelde tüm mücadeleleri *önlemeye* yönelik bir araç olarak, egemen ve evrensel olarak düşünülen bir yasal düzen ... *yaşama düşman* bir ilke olacaktır.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'nin ikinci çalışmasında yasanın ve adaletin kökenleri üzerine giriştiği tartışmada Nietzsche'nin, meşru politik iktidarı (otoriteyi) neyin oluşturduğuna ilişkin modern soruyu bir kenara bırakması veya birey ve toplum arasındaki ilişkiyi bir toplum sözleşmesi kapsamında tartışmaması önemlidir. Bu tür sorunları ortada bırakıp çalışmasını, Zerdüşt'ün öğretisinin müjdenlenmesiyle bitirir: Tanrı ölmüştür ve artık yeryüzünün anlamı olarak üstinsanı istememiz gerekir. Meşruluk sorununun Nietzsche yakasında bu şekilde es geçilmesi tesadüfi değildir; aksine, Nietzsche'nin, insanlığın hedefinin ahlâki bir amaç veya erekte bulunamayacağı, yalnızca insanlığın "en yüksek örnekleri"nin yaratımında yatabileceği görüşüyle bağdaşır. "Üstinsan" nosyonu, meşruluk kapsamında sunulamaz; çünkü "karanlık bulut insan"dan çıkan "*şimşek*"tir o.

Nietzsche, devletin kökenlerini bir toplum sözleşmesi kapsamında değerlendiren görüşü birağ da duygusal davranması yüzünden göz ardı eder ve devletin kökenlerini zafer kapsamında arayan eski düşünceyi diriltir. Şöyle tahayyül eder Nietzsche:

10. T. Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 13. bölüm. Hobbes, bir iktidarın genel olarak yokluğunda, hiçbir "Doğru veya Yanlış nosyonu"nun ve "Adalet veya Adaletsizlik kavramı"nın yeri olamayacağını yazar.

Bir açık tenli hayvanlar sürüsü, savaş için örgütlenmiş, ve sahip olduğu örgütlenme becerisiyle, korkunç pençelerini, gözünü kırpmadan, bir halk kitlesine, belki de sayıca kendisinden çok daha fazla ama yine de şekilsiz ve göçebe olan bir halk kitlesine geçiren bir açık tenli hayvanlar sürüsü, fatih ve efendi bir ırk... Hükmedebilen, yaradılışı gereği "efendi" olan, edimlerinde ve tavırlarında haşın ve acımasız olan kişi – bu kişinin sözleşmelerle ne ilgisi olabilir ki! (II, 17)

Nietzsche'nin göz ardı ettiği şeyse, Rousseau gibi toplum sözleşmesi teorisyenlerinin, devletin fiili tarihsel kökenlerinin kanlı, yassız ve vahşi olduğunun tümüyle farkında oldukları gerçeğidir. Rousseau, politik otoriteye olan yükümlülüğümüzün *meşru* temelini türetebilmek için felsefi bir toplum sözleşmesi kurgusu geliştirmeye çalışıyordu. Böylece, meşru bir toplum sözleşmesi nosyonu, yönetim şekilleri (Rousseau'ya göre yalnızca yaygın egemenlik biçimini alabilen) bu tür bir meşruluk üzerinde hak iddia edemeyen mevcut rejimlerin güçlü bir eleştirisi olarak kullanılabilirdi. Ama, bu şekilde kavranan bir meşruluk nosyonu, Nietzsche'nin kültürün yazgısına dair aristokratik ilgisine hiçbir biçimde hitap etmemektedir.

Çileci idealin anlamı

Üçüncü ve son çalışmada Nietzsche şu soruyu sorar: "Çileci ideallerin anlamı nedir?" (Nietzsche önce çileci ideallerden söz ederek yola koyulur, ama kısa sürede ilgisini çileci *ideal* üzerinde yoğunlaştırır). Nietzsche'nin –sanata, müziğe, dine ve felsefeye ilişkin– analizini, burada, tüm zenginliğiyle aktaramam; dolayısıyla hakikat istemi hakkında söyledikleri üzerinde yoğunlaşacağım; çünkü bunlar, ahlâkın alt edilmesi girişiminde ima edilen şeyin anlaşılması açısından çok önemli bazı ipuçları sunuyor.

Nietzsche, çileci ideali ve bu idealin insanlık üzerinde uyguladığı gücü eleştirir, çünkü Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle yaşamın küçük görülmesinin hizmetine sunulmuş bir idealdir. Çilecilik, kendine hâkim olmayı, kendini-yadsımayı, özveriyi, yaşam anlayışının merkezine yerleştiren her tür pratiği ifade eder. Çileci bir yaşam, Nietzsche'ye göre, tutarsızdır; çünkü yaşamdaki bir şey

üzerinde hâkimiyet kurma peşinde olan bir istemi değil, yalnızca, yaşamın en temel ve en güçlü koşulları üzerinde egemenlik kurmak isteyen bir istemi ifade eder. Nietzsche'nin çileci pratiklere tümüyle karşı çıktığını varsaymak hatalı olacaktır, çünkü onun saygı duyduğu türde bir büyüklük özveri ve öz-disiplin gerektirir. Gerçekte onun karşı çıktığı, maddi duyumlu yaşamı küçük gören kendini-yadsıma veya kendine hâkim olma pratikleridir.

Çileci idealin anlamı, paradoksal bir şekilde, insanlığın bu ideal dışında hiçbir anlama sahip olmamasından kaynaklanır. Çileci idealin üstünlüğü, "bir şeyin *eksik* olduğu, insanın ürkütücü bir *boşluk* tarafından kuşatıldığı, kendisini nasıl haklı çıkaracağını ... nasıl onaylayacağını bilmediği" anlamına gelir (III, 28). İnsan yaşamın temel sorusuna bir türlü yanıt veremez: "Niçin acı çekiyorum?" Dolayısıyla, insanlığın tarihinde deneyimlediği sefaleti ve mutsuzluğu açıklayan da, ıstırap çekiyor olma gerçeği değil, ıstırap çekmenin anlamsızlığıdır. Roma İmparatorluğunun çökme ve yozlaşma döneminde deneyimlenen intihar eğilimli nihilizmin karşısında Hıristiyan ahlâkı, insan istemini koruma eğilimi taşımaktadır. Bu bağlamda, çileci ideal yozlaştırıcı ve tepkisel bir güç isteminin koruyucu içgüdülerinden ortaya çıkar. Bu ise, Nietzsche'nin Hıristiyanlığın çileci idealinin yaşamın korunmasına yönelik bir aldatmaca yansıttığına ilişkin paradoksal gerçeği fark etmesine yol açar (III, 13). Hıristiyanlık dini, ıstırapı "daha da içe" yönelip, "daha sancılı", "daha yıkıcı" kılıp onu daha da derinleştiren suç perspektifine dahil ederek, güçsüz ve ezilenin hissettiği *hücn* yönünü değiştirmede başarılı olmuştur (İlk günah öğretisi de, bizzat "benliğin" ıstırap çekmekten ötürü suçlanacağını öğretir zaten). Hıristiyanlık, çarımhta ölmesi de dahil olmak üzere İsa örneğine getirdiği yorumla, ıstırap çekmeye anlam kazandırmada başarılı olmuştur. Çarımha, gerilme, ıstırapın kurtarıcı olabileceğini ve ölümün son olmadığını gösterir (Nietzsche, AC 32, 34, 39, 42'de Kilise'nin İsa'nın yaşamı ve ölümüne dair yorumuyla mücadele eder). Hıristiyan ahlâkı, "pratik ve teorik nihilizme karşı bulunan büyük panzehir"dir (WP 4). Ama ne var ki, Tanrı'nın ölümünün ardından yaşanan nihilizmin doğuşuyla birlikte Hıristiyanlık, bundan böyle uygarlığa varoluşunun kültürel ve etik temellerini sağlamakta başarılı olamamıştır.

Çileci idealde gizlenen istem, duygulara ve güzelliğe gizli bir nefret besler; “görünüş, değişim, oluş, ölüm... tüm bunlardan kurtulmaya duyulan özlem”dir bu istem. Nietzsche, Hıristiyanlığın çileci ideal pratiğine, bu pratiğin, ereğini evrensel bir erek olarak, tüm ırklara ve tüm toplumlara uygulanabilir bir erek olarak kabul etmesi yüzünden karşı çıkar. Çağlar, uluslar, halklar ve dünya tarihi de dahil olmak üzere var olan her şeyi, kendi ereğinin gerçekleştirilmesi kapsamında yorumlar (III, 23). Nietzsche ayrıca, Hıristiyanlığın, insanın her yükselişi ve kültürdeki her ilerleme için zorunlu olan intikam ve mesafe duyguları da dahil olmak üzere aristokratik erdemlere ve değerlere karşı savaş açtığını savunur. Hıristiyanlık, kitlelerin hincından, yeryüzünde soylu ve neşeli olan her şeye karşı kullanacağı başlıca silahını yaratmıştır (AC 43). Eğer nihilizm alt edilecekse Hıristiyanlığın değerlerinin –yani, zayıf olanın, yaşamdan bezmiş olanın ve dekadantın değerleri– aslında ne olduklarının teşhir edilmesi ve yeni değerlerin yaratılması ve yasaştırılması için yeni bir temel kurulması gerekmektedir.

“Yaşamın en temel önkoşullarına karşı bir ayaklanma” olmasına rağmen çileci ideal istemi, hiç değilse bir istem, örtük bir “hiçlik istemi”dir. Ama artık, Tanrı’nın ölümüyle birlikte insanlığın, bir kez daha Satır’ın bilgeliğiyle (en iyi şeyin doğmamış olmak, ikinci iyi şeyinse en kısa sürede ölmek olduğunu öğreten bilgelikle) yüzleşmek zorunda olduğu, felce uğratıcı bir nihilizme gömülmesi mümkün hale gelmiştir. Sağlık ve güzelliği insanın duygularına yeniden kazandırmak ve yaşamın kuralının “kendini-alt etme” olduğunu –yani, yaşamın sürekli olarak kendini tekrar tekrar yaratmak ve yok etmek zorunda olduğunu– öğretmek. Zerdüş’tün yazgısıdır.

Peki ama Hıristiyanlık nasıl alt edilecektir? Nietzsche’nin argümanı, Hıristiyanlık ve ahlâkın, tıpkı tüm yüce şeyler gibi, *kendi kendilerini alt edeceği*dir. Nietzsche, ahlâkın karşısında “yaşam”ı desteklemesini meşrulaştırmak için kendi düşüncesinin bir doğa nosyonuna yaslandığını göstererek, “kendini-alt etme”yi yaşamın yasası olarak koyutlar. Nietzsche, Hıristiyanlığın bir *hakikat* arzusu (bir *hakikat* istemi) geliştirdiğini öne sürer. Ama Hıristiyanlıktaki bu hakikat istemi önünde sonunda, önce düşünsel temizliğe, sonra da doğruluğa, dürüstlüğe dönüştürülecektir. Aslında Hıristiyanlığın

Tanrısını yenen ve yönetimi altına alan Hıristiyanlığın ta kendisidir: “Hıristiyan vicdanının günah çıkartma, itiraf ettirme kurnazlığı bilimsel vicdana tercüme edilmiş ve böylece yüceltilmiştir.” Hıristiyan ahlâkı hakkında “hakikat”i –bu ahlâkın, aşağı, ahlâka-aykırı kökenlerden doğmuş bir yalan olduğunu– açığa vuran da bilimsel vicdandır. Nietzsche’nin 27. bölümcede ortaya koyduğu gibi:

Tüm yüce şeyler, bir kendini-alt etme edimiyle kendi yıkımlarına yol açarlar: Öyleyse, yaşamın kuralı bunu barındıracaktır; yaşamın doğasında “kendini-alt etme” zorunluluğu kuralını –yasa koyucu kendisini önünde sonunda şu taleple karşı karşıya bulur: *“Patere legem, quam ipsi tulisti [kendi önerdiğin yasaya itaat et]”*. Bir *dogma* olarak Hıristiyanlık, bu yolla, kendi ahlâkı tarafından yıkılmıştır; keza *ahlâk* olarak Hıristiyanlık da şimdi aynı şekilde yok olmalıdır: *Bu* olayın eşiğinde bulunuyoruz. Hıristiyan doğruculuğu art arda yaptığı çıkarımların ardından, *en çarpıcı çıkarımını*, kendine karşı çıkarımını yaparak son bulmalıdır.

Bugünkü varoluşumuzun modernliğini tanımlayan şeyse, iki bin yıldır Hıristiyan-ahlâk kültürünü donatan hakikat isteminin, i-çimizde –“biz, modernler”in içinde– “bir *sorun* olduğunun bilincinde” olmasıdır. Doğayı sanki iyiliğin ve her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın yapıtlarının kanıtıymış gibi görebilmek için veya “tarihi, ilahi bir aklın zaferi olarak, ahlâki bir dünya düzeninin ve ahlâki niyetlerin kalıcı tanığı olarak yorumlayabilmek” için onu artık “haysiyetsiz, yalancı, feminizm, zayıflık ve korkaklık” olarak görüyoruz. Bizi “iyi-Avrupalılar” kılan, “Avrupa’nın en uzun ve en cesur kendini-alt edişinin mirasçıları” kılan da, işte bu “kendini-alt etme” mantığının peşine düşmemize yol açan titizliktir. Hakikat dürtümüz ahlâki temeller üzerinde kuşulduğundan ve ahlâki ihtiyaçlar tarafından harekete geçirildiğinden hakikat isteminin alt edilmesi, aynı zamanda ahlâkın alt edilmesi anlamına da gelir. Nietzsche kitabın sondan bir önceki bölümcesini, yirminci yüzyılın dehşet veren olaylarının ve trajedilerinin farkına vararak korkudan titrememize yol açacak müthiş bir güce sahip dramatik bir notla bitirir:

Hakikat istemi sonunda kendi bilincine varınca –ki bundan kuşku yok– ahlâk da giderek *yok olacak* artık: Avrupa’da gelecek iki yüzyıl için ayrılmış yüz perdelik büyük oyun bu işte –tüm oyunların en korkuncu, en sorgulanabilir olanı, hatta en umut vaat edeni bu belki de. (III, 27)

Bu pasaj, Nietzsche’nin gizemli sözcüklerle kendisinden, günün birinde adının “müthiş bir şeyle –yeryüzünde eşi benzeri olmayan bir krizle, en büyük vicdan çatışması”yla ilişkilendirilecek ve “*yalanlar* hakikat olarak adlandırıldığı sürece hakikati *korkunç* olacak” ölümden sonra doğan bir yazgı olarak söz ettiği *Ecce Homo*’da yankısını bulur. Nietzsche burada, binlerce yıllık yalnlara karşı çıkan “ilk *nezih* insan varlık” olarak da tanımlar kendisini. Daha önce hiç kimsenin çelişmediği kadar çelişir belki, ama okuyucularına, kendisinin hayır-diyen bir felsefecinin zıttı olduğunu söyler yine de. İnsanı *haklı çıkaran* bir insan tipinin (kendisine acıma ve küçümseme yerine, korku ve hayranlıkla karışık bir saygı ve gurur duyacağımız bir insan tipinin) bir kez daha mümkün olabileceği anlamına gelecekse, Nietzsche kendini aslanlara yem olarak sunmaya; mutlu müjdelerin habercisi olarak, kutsal bir insan olarak anılmaktansa bir soytarı olmayı tercih eden biri olarak sunmaya ve (zihin sağlığı da dahil olmak üzere) her şeyi feda etmeye, her şeyden vazgeçmeye hazırdır (*OGM* I, 12). Nietzsche’nin ahlâk eleştirisi, ürkütücü bir yok etme mantığına ulaşır.

C. SONUÇ

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne’nin üçüncü denemesi birçok açıdan, bilime dair erken açıklanmış, mevsimsiz bir düşünce olarak okunabilir. Nietzsche, modern bilimin çileci idealin karşıtı olmadığı, ancak bu idealin en son ve en soylu dışavurumu olduğu konusunda ısrar eder (III, 23). Bilim kendi üstündeki bir ideale inanmaz. Bunun bir sonucu olarak da, hem onaylamayı hem de yadsımayı reddeden ama yalnızca olgusal olanın önünde duraklayan düşünsel bir stoacılığa yol açar. Bilim değerler yaratamaz, bu nedenle kendine inanmasını mümkün kılacak bir “değer-yaratan güç”ün emrine

girmeye ihtiyaç duyar (III, 25). İnsanın kökeninin insansı maymunlarla bağlantılı olduğunu gösteren türden keşiflerin, insanlığın kendine duyduğu saygıyı yitirmesine ve “kendini küçük görme”sine yol açmasından ötürü bilim pratiği tuhaf bir pratiktir. Bunun aynı zamanda tam da, Nietzsche’nin dünyanın esrarının çözülmesinden başka bir hedefi olmayan soykütüğü incelemelerinin sonucuna denk düşmesi ilginçtir. Ama Nietzsche, bilimi çok ciddi olmakla, kendini-hafife alabilme becerisinden yoksun olmakla suçlar. Bilimin çileci idealle aynı temele yaslandığını söyler: “Yaşamın belirli bir biçimde *yoksullaştırılması* ... duygular soğuklaştırılır, yaşamın temposu yavaşlatılır, içgüdülerin yerine diyaletik getirilir, insanların yüzlerine ve jestlerine ciddiyet damgası yapıştırılır.” (III, 25). Böylece Nietzsche, çileci idealin ve bilimin ciddiliğini alt edebilecek insan pratiği olarak sanatı yüceltmeye yönelir “Platon’a karşı Homeros”tan “eksiksiz, gerçek antagonizma” olarak söz eder (III, 25). Yayımlanmış ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*’nda olduğu gibi, bilimin ve teorik yaşam görüşünün düzeltilmesi olarak sanatın gerekliliğine bir kez daha dikkat çeker. Yalnızca sanat, yalanı kutsayabilir ve “aldatma istemi”ne iyi bir vicdan bahşedebilir, der. Sanat, kendini-alt eden güç istemi olarak görülen yaşamın üstün uyarıcısıdır.

Nietzsche kitabın son bölümlerinde, bizi birtakım kritik sorular sormaya çağırır: İçimizde hakikati isteyen şey nedir? Aldatılmayı, kandırılmayı niçin istemeyiz? İdealler olmaksızın yaşama ne ölçüde katlanılabilir? Peki ya bu idealler, yaşamın değerini azaltmaları anlamında daima çileci olmak zorundalar mı? Bir yorumcunun da öne sürdüğü gibi, Nietzsche’in amacı, hakikat istemini terk etmek değil, bu istemi, yaşamın duyumlu, maddi güçlerini kötüleyerek çileci ideale rehberlik eden değerlerden kurtaracak temellerde yeniden kurmaktır.¹¹

Üçüncü çalışma birinci ve ikinci çalışma üstüne, kitapta (özellikle de ikinci çalışmanın son bölümlerinde) dile getirilen, felaket habercisi niteliğindeki –mesihvâri demek bana daha uygun görünüyor– ifadelerden bazılarını askıya alan öz-düşünsel bir açıklama içermesinden ötürü önemlidir. Nietzsche, kendisini yeni

11. Bkz. M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, s.197-203.

bir otorite olarak, insanlığı insanın “üstü”ne taşıyacak yeni bir çileci papaz olarak ortaya koymaktan kaçınmaktadır. Kitabın üçüncü çalışmasında, çileci idealin mevcudiyetini en olmadık yerlere veya kaynaklara yerleştirir –sözelimi, modern bilimin yanı sıra tarih-yazımına ve hatta kendi düşünme biçimine. Çileci ideali alt etmekte olduğumuzu düşündüğümüzde bile, bu idealin usta uygulayıcıları veya bu ideale tapınan kişiler olduğumuzu keşfederiz. Belki de, Nietzsche’nin ahlâkın soykütüğüne ilişkin incelemesinin koyduğu son-nokta, Tanrı’nın öldüğü ve Hıristiyanlığın çökmekte olduğu gerçeğinden kaçmaya, bu gerçeğe kulaklarını tıkamaya çalışanların canını sıkmaktadır. Nietzsche’nin son mesajı, çileci idealin parodik bir şekilde alt edilmesinden daha başka bir alternatifini bulunmadığı yönünde gibidir. Artık ihtiyaç duyulan, yeni peygamberler değil, “Hıristiyan-ahlâkı idealinin komedyenleri”dir (III, 27).

VII

Ah insanlık!

Üstün politika konusunda Nietzsche



İnsanlık! Yaşlı kadınlar arasında hiç daha çirkin bir yaşlı kadın oldu mu –(“hakikat” hariç: felsefecilere soruyorum)?

Nietzsche, *Şen Bilim* 377

Türdeşlerimin önünde bir peygamber. bir canavar ve ahlâki bir bostan korkuluğu görünümünde onlardan önce gelmekten nefret etmem gerekir.

Nietzsche, Peter Gast’a mektup (Ekim 1888)

Bireylere meydan okumuyorum –insanlığa meydan okuyorum... Ama bu yargı bana karşı ya da benim için yanlış olabilir, adım, büyüklüğü ifade edilemez bir yazıyla bağlantılı.

Nietzsche, kız kardeşine mektup (Aralık 1888)

Nietzsche'nin nihilizm sorununa ve bu sorunun yol açtığı otorite krizine verdiği yanıt karmaşıktır. “Ahlâkın kendini-alt etmesi”ni temsil etmesi ve üstinsanın anlamını öğretmesi için Zerdüşt figürünü yaratır. Tarihe ve insanın evrimine ilişkin Hıristiyanca ve ahlâki bir yorumlama ile mücadele edebilmek için ahlâki değerlerin ve hukuksal nosyonların kökenlerini ve soyunu araştırır. Ben, Nietzsche'nin, okuyucularına temelde iki tür politika önerdiğini öne süreceğim. Biri, insan için yeni değerlerin ve yasa-önerilerinin yasalaştırılması yerine, insanlığın idealleriyle hafife alıcı ve ironik bir tarzda oynanmasına dayanan ve pek bilinmeyen bir “hayatta kalma politikası”dır. Nietzsche bu politika tipiyle, nihilizm için basit bir çözüm veya bir son öngörmez, ama nihilizme

dayanma, katlanma stratejileri geliştirir. İkincisi ise, Nietzsche'nin aristokratik radikalizmiyle bağlantılı olan daha bilindik "zulüm politikası"dır. Burada hedeflenense, tarihin güçlerinin denetim altına alınması ve felsefi yasa koyma ile politik iktidarın ("üstün politika") birleştirilmesi aracılığıyla yeni bir insanlığın yaratılmasıdır. Sonuçta çalışmalarının bölük pörçük mahiyetinden ve tamamlanmamış olmasından ötürü Nietzsche'nin bu iki politika türü arasında hangisini savunduğunu veya daha otantik bulduğunu kestirmek pek mümkün değil. Bu bölümde, Nietzsche'nin aristokratik politika anlayışının tutarlılığını eleştirel bir gözle incelemek istiyorum, çünkü yapıtlarının tümünde istikrarlı bir şekilde hâkim olan bir anlayış bu. Aynı zamanda, Nietzsche'yle ilişkilendirilmesi mümkün olan tek açık veya belirgin politika da yine bu.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de (1885) ve öteki yapıtlarında (özellikle bkz. *Şen Bilim*, 1887, beşinci kitap), daha yüksek ve daha soylu bir kültür yaratarak kendi despotik egemenliğini haklı çıkarabileceğine ve "yaşam"ı Hıristiyan-ahlâk kültürünün iki bin yıllık etkilerinden kurtaracağına inanan ahlâk-aykırı, makyavelci-esinli bir politikaya kucak açar. Nietzsche bize, "küçük politika devrinin sona erdiğini, gelecek yüzyılınsa beraberinde yeryüzünü ele geçirme mücadelesini –yani, üstün politika dürtüsünü– getireceğini" bildirir (BGE 208). Üstün politika, kendisini milliyetçiliğin veya "mutluluğun" küçük politikalarıyla kısıtlamayan, ama "Avrupa sorunu"na, yani "Avrupa'yı yönetecek, Avrupa'ya hükmedecek yeni bir kastın geliştirilmesi"ne vakfeden bir politikadır (BGE 251). Bu görevin "ahlâk-aykırılığı" konusunda Nietzsche şöyle der: "Bir formül içinde ifade edilecek olursa kişi şöyle diyebilir: İnsan neslini ahlâki kılma niyetiyle şimdiye dek kullanılan her araç adamakıllı ahlâk-aykırı olmuştur." (TI "İnsan Neslinin Islahatçıları", 5). Nietzsche'nin politik görüşü, "insan" denen hayvanın, Tanrı'nın öldüğü ve nihilizmin doğduğu bir çağda daha ileri bir gelişmeden ve yükselmeden geçip geçemeyeceği sorusuyla meşguldür. Felsefi projesinin tümü göz önüne alındığında, "üstün politika" arayışı, ne tesadüfi ne de kıyıda köşede kalmış bir istekten kaynaklanmıştır; çok derin bir anlamda projesinin en temel yönelimlerinden doğmuştur.

Nietzsche'ye göre, nihilizm sorununu enine boyuna düşünme girişiminin en önemli yönlerinden biri, felsefi yasa koyma ve politik iktidarın birleştirilmesi aracılığıyla yeni değerlerin nasıl yaratılabileceği ve şekillendirilebileceğine ilişkin bir anlayış geliştirme ihtiyacını açığa vurmasından kaynaklanır. Sözgelimi, Nietzsche modern politikayı yöneten demokratik hareketin yalnızca politik örgütlenmenin bir bozulma biçimi olmakla kalmayıp, aynı zamanda insanın “kusursuz bir sürü hayvanına (“özgür toplum”un insanına) dönüşecek biçimde küçültülmesi” olduğunun farkına vardığımızda, bizi ileriye götürecek tek yolun “yeni felsefecilere uzandığını”, yani değerlerin yeniden değerlendirilmesi gibi görevleri “bিরer zorunluluk” olarak deneyimleyen özgür tirlere uzandığını fark edeceğimizi öne sürer:

Başka bir seçim şansı yok; karşıt değerlendirmeler için uyarıcılar yaratacak ve “ebedi değerler”i yeniden değerlendirip ters yüz edecek denli kuvvetli ve özgün tirlere; geleceği müjdeleyenlere, binlerce yıllık istemi yeni yollara yöneltme zorunluluğunu şimdide barındıran geleceğin insanına. İnsana geleceğin kendi *istemi* olduğunu, bir insan istemine bağlı olduğunu öğretmek ve şimdiye dek “tarih” olarak adlandırılan saçmalığın ve hatanın mide bulandırıcı, tüyer ürpertici hâkimiyetine, egemenliğine son verme yolu olarak disiplin ve sıkı bir eğitimin büyük atılımlarına ve tüm çabalarına zemin hazırlamak için. (BGE 203)

Değerlerin yeniden değerlendirilmesini, esrarengiz akademik bir uygulama olarak değil, ama üstün politikanın yaratılması, geliştirilmesi açısından yaşamsal öneme sahip olarak görmemiz gerekir. Nietzsche, örneğin *Ecce Homo*'da, “ahlâki değerlerin batışıyla yakından ilişkili sorun”un, “insanlığın geleceği açısından yaşamsal öneme sahip olması” nedeniyle kendisi için “tüm sorunların en temeli” olduğunu söyler (EH “Tan Kızılığı”, 2).

Nietzsche, yapıtlarında ve özellikle de olgunluk dönemi yapıtlarında, ürkütücü ama soylu özverileri ve deneyimleri yalnızca aristokratik bir toplumun haklı çıkarılabileceği konusunda ısrarlıdır. Çünkü ancak bu tür bir toplum adalet veya merhamet uyarınca değil, insanın –ve yaşamın– sürekli kendi-alt etmesine uygun olarak düzenlenmiştir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin yazıldığı

döneme ait bir notta, yeryüzünün gelecekteki efendisi olacak hâkim bir ırkın geliştirilmesinden söz eder. Bu ırk, “en sert kişisel-yasa koymaya dayanan yeni bir görkemli aristokrasi”yi oluşturacak ve “demokratik Avrupa’yı en uysal ve en esnek aracı olarak yeryüzünün yazgılarının denetimini ele geçirmek için” kullanacaktır (WP 960). İnsana bir heykeltıraşın üzerinde çalıştığı taşa baktığı gözle bakan bir grup “sanatçı-tiran” olarak gördüğü insanlığın efendilerinin geleceği günü sabırsızlıkla bekler Nietzsche. Her ne kadar, “bugün Almanya’da geçit töreni yapan ırkçı hayasızlık”la bağlantısını koparsa da (GS 377) Nietzsche’nin üstün politikası, modern dönemin önde gelen ideolojilerinin ve bu ideolojilerin “insan” a dair görüşlerinin reddedilmesine yaslanır. Nietzsche, *Şen Bilim*’in 377. bölümcesinde, bu “kırılgan, kırık dökük geçiş dönemi”nde kişinin kendisini yuvasında hissetmesini sağlayacak hiçbir ideale itibar etmeyen “geleceğin çocukları”ndan söz eder. Hiçbir şeyi “muhafaza etmeyen” ve geçmiş dönemlere dönmeyi istemeyen bir “biz”den söz eder. Bunlar ne ilerleme için çalışan “liberaller” ne de “eşit haklar” ve “özgür bir toplum” hayaliyle “efendiler ve kölelerin olmadığı bir toplum” düşü kuran sosyalistlerdir. Tehlikeyi, savaşı seven, şimdiyi benimsemeyi veya şimdiyle uzlaştırmayı ve hadım edilmeyi reddeden ve hepsinden önemlisi, “insan”ın her yükselişinin yeni bir köleleşme gerektirdiğini fark eden yeni fatihlerdir bunlar (GS 377).

Nietzsche’ye göre, politikası ne bireyci ne de kolektivisttir. Bireyci bir politikanın “mertebe düzenini fark edemediğini ve kişiye herkesle aynı özgürlüğü tanıyacağını” öne sürer; kolektivist politikaysa, bireysel bir üstünlük nosyonu üretmede başarısızdır. Bu nedenle, üstün politika “kişiye, bir başkasına ya da herkese bahşedilen özgürlüğün derecesi etrafında dönmez; bunun yerine, kişi veya bir başkasının, ötekiler veya herkes üzerinde uygulayacağı *iktidarın* derecesi etrafında döner”. Belirleyici sorun ise, “özgürlüğün feda edilmesinin, hatta köleleşmenin, *daha yüksek bir insan tipinin* doğuşu için ne ölçüde bir temel hazırlayacağı”dır (WP 859). Üstün politikanın ortaya attığı soru ise şudur: “Daha yüksek bir insan türünün yaratılmasına yardımcı olmak için *insanlığın evrimi*” ne ölçüde “*feda edilebilir?*” Şimdiki çağda demokratik politikanın hâkimiyetiyle ortaya çıkmış olan modern Avrupalı insanın ho-

mojenleşmesine bahşedilebilecek tek meşruluk, bu tipin “daha yüksek egemen bir tip”e hizmet etmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktadır (WP 898). “İnsanın uzmanlaşmış bir faydaya dönüştürülerek küçültülmesi ve adapte edilmesi”ne karşı çıkarken, soylu üstünlük çabasına ilham verebilmek için “kitlelerin muhalefeti”yle üretilen mesafeye ihtiyaç duyan “sentetik, özetleyici, haklı çıkarıcı bir insan”ın yaratılmasına dayanan “karşıt bir harekete gerek vardır”. Kitlelerin geleceğin daha yüksek aristokrasisi tarafından sömürülmesi, yani sömürünün bugüne kadarki en yüksek noktası olarak değerlendirilen nokta, ancak ve ancak bu “sömürü”nün kendileri için bir anlam ifade ettiği kişiler aracılığıyla kendini haklı çıkarır. Nietzsche’nin mücadele etmek istediği politik görüş, “ekonomik bir iyimserliğe” dayanan, “herkesin artan harcamasının zorunlu olarak herkesin artan refahını içermesi gerektiği” yanılıgısına dayanan görüştür (WP 866).

Nietzsche, bir doğa yasası şeklinde koyutladığı, güç istemi olarak yaşam nosyonuna dayanarak aristokratik egemenliğe duyduğu inancı destekler. Örneğin, şiddet ve sömürden kaçınma, her ne kadar, uygun koşullarda bireyler arasında iyi davranış biçimleri olabilseler de, “toplumun temel ilkesi” olarak sunulduklarında “yaşamın yadsınması istemi, bir çözülme ve bozulma ilkesi” olacaklarını öne sürer (BGE 259). Nietzsche’nin argümanı, –siyasi topluluk da dahil olmak üzere– her kitlenin, tabii *canlı* bir kitleyse, “somutlaşmış bir güç istemi”, bir “büyüme, yayılma, alt etme, zapt etme, hâkim olma” istemi barındırmak zorunda olduğuna dayanır – “ama herhangi bir ahlâktan veya ahlâka-aykırılıktan ötürü değil, yalnızca canlı olmasından ve yaşamın basitçe güç istemi olmasından ötürü.” “Sömürü,” diye akıl yürütür Nietzsche, “yoz veya aksayan bir topluma ait bir şey değildir; temel organik bir işlev olarak yaşayan şeyin *özüne* aittir; önünde sonunda yaşam istemi olan güç isteminin bir sonucu”dur. Bu nedenle, sömürünün göz ardı edilebileceği düşünülmemeli: “tüm tarihin ezeli olgusu” olarak kabul edilmelidir sömürü (a.g.y.). Nietzsche’nin politik düşüncesi belli ölçüde, bu içgörünün geçerliliğiyle ve dünyaya ilişkin doğru bilgiye ulaşabileceğimizi yadsıyan metafizik eleştirisinin, doğa ve “gerçeklik” hakkında bu tür bir çıkarımda bulunmasına olanak tanıyıp tanımamasıyla ayakta durur ya da çöker.

Nietzsche'nin olgunluk dönemindeki politik görüşü, liberal demokratik politikanın aristokratik bir eleştirisini temsil eder. Nietzsche'nin liberal demokrasiden anladığı, diğer şeylerin yanı sıra, sağlaştırıcı bir eşitliği, bir acıma ve sevecenlik kültürünü, mahremiyetin vurgulanmasını ve bir çatışma arenası olarak politikanın değerinin azaltılmasını içerecek biçimde Hıristiyan değerlerin sekülerleştirilmesine dayanan bir toplumdur (BGE 202). Liberal demokrasi, demokratik pratikler ve kolektif özerklik ideali yerine mahremiyet ve bireyliğe ilişkin liberal değerlere ağırlık veren bir toplumsal formasyon olarak kabul edilebilir. Liberal demokrasi, bir anlamda politika dışı bırakılmış bir toplum yaratır, çünkü kendisini, "doğal haklar"ın taşıyıcısı olarak kabul edilen soyut bireyler arasındaki biçimsel hukuki ilişkiler temelinde kurmaktadır. Nietzsche'ye göre, liberal eşitlikçiliğin doğuşu, "ihlâl edici haklar eşitliği"ne dönüştürülen haklar eşitliği ve "az bulunan, alışılmadık, imtiyazlı, daha yüksek insan, daha yüksek ruh, daha yüksek görev, daha yüksek sorumluluk ve yaratıcı güç bolluğu olan her şeye karşı ortak bir savaş"ı temsil eden liberalizmle birlikte aristokratik erdemleri yok etme tehdidini doğurur (BGE 212). Kuşkusuz, Hitler ve Naziler de, Alman üstünlüğünün kahramanca acı çekme ve kendini feda etme aracılığıyla gerçekleştirilmesini desteklemek amacıyla benzer bir liberalizm eleştirisinde bulunmuşlardı. Ama ne var ki, Nietzsche'nin tasarladığı üstünlük, hınçtan kaynaklanan bir milliyetçiliğin ve militarizmin değil, kültürün üstünlüğüdür. Bu nokta her şeye rağmen, Nazizm gibi "tepkisel" bir kültürün nasıl olup da, Nietzsche'nin desteklemeye çalıştığı "aktif" kültürle aynı dili ve toparlayıcı çılgınlıkları kullanabilmiş olduğu yönünde Jacques Derrida'nın ortaya attığı soruya verilebilecek geçici bir yanıt olarak görülebilir.¹

Nietzsche kendisini, yumuşak bir çağda kimi "katı hakikatler"i dile getirmeye yazgılı bir düşünür olarak görüyordu. Hıristiyanlığa yönelik saldırısında ve liberalizm eleştirisinde, "katı" bir Platonik özgürlük anlayışını yeniden yaşama döndürmeye çalıştığı söylenebilir. Örneğin, *Putların Alacakaranlığı*'nın birçok pasajında

1. Bkz. J. Derrida, "Otobiographies: Nietzsche and the Politics of the Proper Name" (Otobiyografiler: Nietzsche ve Özel İsim Politikası), H. Bloom (der.), *Friedrich Nietzsche* içinde (New York: Chelsea House Publishers, 1987), s. 126.

bu açıktır. Sözelimi, “Mevsimsiz Bir İnsanın Gezileri” başlıklı kısmın 37. bölümünde, her güçlü çağın, “tiplerin çoğulluğunu, kişinin kendisi olma, ön plana çıkma istemi”ni mümkün kılan, insanla insan arasındaki, sınıfla sınıf arasındaki bir uçurumla tanımlandığını öne sürer. Bizimki ise, “eşitlik” ve “tüm örgütleyici güçlerin... ayırma, uçurumlar yaratma gücü”nün azalmasıyla nitelenen güçsüz bir çağdır. Nietzsche 39. bölümde, “demokrasi”nin daima “örgütlenme gücünün zayıflama biçimi” olduğunu iddia eder; dolayısıyla ara döneminin yapıtlarında demokrasiye ilişkin eski olumlu değerlendirmesini tersine çevirir. Günümüzde, modern insanların çok hızlı yaşadığını ve sorumsuz bir özgürlük anlayışına sahip olduklarını öne sürer: “‘Otorite’ sözcüğü her nerede bu kadar çok telaffuz edilirse, kişi kendisinin yeni bir kölelik tehlikesinin ağında bulunduğu inanır.” Nietzsche özgürlüğü katı bir öz-disiplin kapsamında tanımlar: “Nedir ki özgürlük?” diye sorar. Kendisinin bu soruya verdiği yanıtta, özgürlüğün “kişisel-sorumluluk istemi” olarak tanımlanması, “kişinin bizi birbirimizden ayıran mesafeyi koruması” gerektiği şeklindedir (a.g.y., 38). Liberalizmin yavaş yavaş aşındırdığı da işte bu özgürlük anlayışdır: “Liberalizm: daha doğru bir ifadeyle, *sürü hayvanına indirgenme*.” Liberal kurumlar, “güç istemini zayıflatır” ve “vadi ile dağın aynı seviyeye getirilmesiyle gerçekleşen sığlaşmanın bir ahlâk ilkesi olarak yüceltilmesi”ni temsil ederler (a.g.y.).

Modern toplumsal yaşam eleştirisinin aşırılıklarla dolu mahiyeti ve aristokratik radikalizminin tehlike işareti veren niteliklerinin bazılarına rağmen Nietzsche, modern çağdaki politikanın birçok önemli boyutuna açıklık getirir. Belki de, Nietzsche’nin en keskin içgörüsü, liberalizmin zayıf ve disiplinsiz bir özgürlük nosyonuyla sonuçlandığı ve bizi geçmişin güçlü geleneklerinden koparan içi boş bir görelifiğe dayandığı iddiasından kaynaklanır. Artık neye inanacağımızdan emin değiliz; hoşgörü sanatını öylesine hassas bir ölçüde geliştirdik ki, herhangi bir inancın veya tüm inançların geçerliliği onaylanıyor. Nitekim, değerler arasındaki mertebeye düzeni, gevşetici, uyuşturucu bir özgürlük anlayışıyla son bularak aşındırıyor. İnsanın iyiliğine inanmayan, kuşkucu bir çağ bizimki; olumsuz bir yok etme anlayışı barındıran

bir çağ. Hiçbir doğrultusu olmayan ve insanın ancak ve ancak görkemli bir yapının yapıtaşı olarak görülmesi ölçüsünde değer kazanabileceğini kabul etmeyi reddeden bir çağ bu (GS 356). Nietzsche'ye göre, yeni bir gelecek inşa etme kapasitesi, geçmişin gelenekler şeklinde beliren güçlü yanlarıyla aramızdaki temel bir sürekliliği görebilme becerisine bağlıdır. Ama modernlikte eksik olan da kesinlikle budur: "Tüm Batı, kurumların ortaya çıkmasını, geleceğin yaratılmasını sağlayan bu içgüdüleri yitirmiştir." (TI "Geziler", 39). "Örgütlenme dehası" eksiktir (GS 356) ve bunun sonucu olarak bir çökme ve yozlaşma dönemini deneyimliyoruz artık:

Yine ordadır tehlike, ahlâkların anası. büyük tehlike. bu kez bireyle yer değiştirmiştir, komşuyla ve dostla, sokakla, birinin kendi çocuğuyla, kendi yüreğiyle, arzu ve istemin en kişisel ve en gizli girintileriyle: Bu çağda ortaya çıkan ahlâk felsefecileri artık neyin vazasını verebilirler ki? (BGE 262)

Bu kitapta, Nietzsche'nin politik meşruluk sorununa ilişkin modern takıntıları paylaşmadığı öne sürülmektedir. Nietzsche'ye göre, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve ahlâkın kendini-alt etmesi görevinin zorunlu bir sonucudur bu. Aristokratik otorite ve egemenliğin meşrulaştırılabilmesi için trajik bir yaşam görüşünün geliştirilmesi, toplumsal adalet nosyonlarına yaslanamaz. Ama burada, Nietzsche'nin politik düşüncesiyle ilgili temel bir sorunla karşı karşıya kalırız: Tanrı öldüyse, politik egemenlik bundan böyle ilahi bir yapıma dayandırılmıyorsa ve Nietzsche ("haklar"ın, eşitliğin, özgürlüğün, adaletin vb.) modern meşruluk sorununu feda etmek zorundaysa, bu durumda Nietzsche üstün politikasını hangi araçlarla meşrulaştırabilir? Aslında, Nietzsche de bir meşruluk anlayışına sahiptir, ama bu, bir toplum sözleşmesi nosyonu üzerinde odaklanan modern bir anlayış değildir. Nietzsche, aristokratik egemenliği bir *kültür* nosyonu ile meşrulaştırmaya çalışır. Sözüünü ettiği yeni sanatçı-zorba hükümdarların meşruluğu "ahlâki" değil, "ahlâk-üstü"dür (*übermoralisch*). Bunlar eylemlerini hümanist terimlerle meşrulaştırmazlar, tersine bunu "insan"ın alt edilmesi zorunluluğuna başvurarak yaparlar. Ama bu durumda büyük sorun a-

çığa çıkar, Zerdüşt'ün de kafa patlattığı bir sorun; aristokratik-olmayan bir çağda ve böylesi bir toplumsal dünyada yaşayan insanlara aristokratik bir politikanın nasıl uygulanabileceği ve onların, kendilerini değiştirmeye ve üstinsan olmaya nasıl ikna edilebileceği sorunu.

Nietzsche'nin ahlâk eleştirisi, ahlâki vicdanımıza seslenmesi anlamında iyiden iyiye paradoksaldır (ahlâkın kendini-alt etmesinin doğruluğunu kabul etmemiz gerekir). Nietzsche'nin ahlâk soykütüğü, soylu bir geçmiş, ahlâkta muzaffer bir köle ayaklanması ve karmakarışık, hiçbir yönü olmayan bir şimdi gösterir bize. Ama şimdinin alt-edilmesinin “sanatçı-tiranlar”ın “ahlâk-üstü” liderliği aracılığıyla gerçekleşeceği yönündeki tahayyülü, modern insanların ahlâki varlıklar olarak oluşturuldukları, özellikle de Hıristiyan-ahlâk kültürünün iki bin yıllık eğitiminin, soylu tiranların ahlâk-dışı eylemleriyle yıkılamayacağı gerçeğinin tüm sonuçlarını kavramada başarısızlığa uğrar. Nietzsche'nin üstün politika anlayışının merkezindeki sorunun, ahlâkın bu sorunu olduğunu ve ahlâkın nasıl “alt edilebileceği” olduğuna inanıyorum.

Nietzsche'nin yeniden canlandırılmış aristokratik, trajik bir kültüre ilişkin politik görüşü, çalışmasında asla yeterince ele alınmamış olan gerilimlerle doludur. Nietzsche politik düşüncesinde öne sürdüğü aristokratik egemenlik ilkesinin, meşruluk sorununun dayattığı modern çerçeveden etkilendiğini fark etmez. Aynı zamanda bir hınç politikasına yol açmaksızın aristokratik bir politika disiplininin geliştirilmesi ne ölçüde mümkündür? Çoğunluğun, Nietzsche'nin deyişiyle, “eksik insanlar” kılınması aracılığıyla bir üstünlük yaratılmasının amaçlandığı göz önünde bulundurulursa, Nietzsche'nin aristokratlarının egemenliklerini oldukça baskıcı politik denetleme ve manipülasyon araçlarına başvurmaksızın nasıl sağlayabileceklerini anlamak zordur. “Çoğunluk” kendi özgürlüğünü dışavurmayı arzulayan bir güç istemine sahip değil midir? Meşruluk sorununa, Hegel'in modern bireyin kendi kaderini tayin hakkını tanımladığı gibi, toplumsal adalet ve “özellik hukuku” düzeyinde atıfta bulunmada başarısız olan aristokratik egemenliğin, acımasız politik denetim biçimleri dışında nasıl sağlanabileceğini anlamak güçtür. Burada, özgürlüğü arzulayan ve Nietzsche'nin önerdiği türde bir köleleştirilmeye doğal olarak isyan

edecek bir insan özüne başvurarak duygusal davrandığım sanılmasın. Amacım, Nietzsche'nin politik görüşünün iç tutarlılığını sorgulamaktır. Önünde sonunda, belirli bireylerin "eksik" insanlara indirgenmesinden söz eden de bizzat Nietzsche değil mi?²

Üstün politika anlayışına meşruluk kazandırmaya çalışırken Nietzsche'nin karşılaştığı güçlükler, güç istemi olarak yaşam yorumunu öne sürüş şeklinde de görülebilir. Nietzsche bir noktada, ahlâki değerlerin kökenine ilişkin bir araştırmanın bu değerlerin eleştirisiyle hiçbir şekilde benzerlik taşımadığında ısrar eder (WP 254). Bu tür bir araştırma yalnızca, bu değerlere yönelik eleştirel bir tutum için zemin hazırlanmasına yarayabilir. Nietzsche, "Ahlâk çizelgelerimizin gerçekte ne değeri vardır? Bunların hâkimiyetlerinin sonuçları nelerdir? Kimin içindirler?" gibi sorulara yanıt olarak, bir eleştiri prensibi olarak hizmet edebilecek tek ilkenin bizzat yaşamın kendisi olduğunu söyler. Ama "yaşam" kavramına ilişkin yeni, daha kesin bir formülleştirmeye" ihtiyaç duyarız. Benim formülümse şu, der Nietzsche: "Güç istemi olarak yaşam." (a.g.y.). Nietzsche'nin ahlâki değerler üstüne güç istemi kapsamında önerdiği eleştiri formülünün temel zayıflığı ise, bu formülün ahlâk ve yaşam arasında derin bir sorunlu karşıtlığa dayanmasıdır. Nietzsche'nin argümanı, ahlâkın temelde yaşamın

2. Nietzsche, bir eşitlik politikasının arkasındaki motivasyonu göz ardı eder ve nedense bu konuda kör gibi davranır. *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* (Adalet Alanları. Bir Çoğulculuk ve Eşitlik Savunusu) [Oxford: Basil Blackwell, 1983], s. xii-xiii, adlı kitabında Michael Walzer'in dikkat çektiği gibi, eşitliğin kök anlamı her ne kadar farklı zamanlarda ve uzamlarda belirli farklılıklar kümesinin yok edilme çabası anlamına gelmesinden ötürü olumsuz olsa da, eşitlikçi bir politika basitçe bir kıskançlık ve hınc politikasına indirgenemez (bu aslında Marx'ın "olgunlaşmamış komünizm" adını verdiği şeydir). Walzer şöyle yazmaktadır: "Kıskançlık ve hınc huzursuz tutkulardır; hiç kimse bu tutkuların hoşlanmaz; ve sanırım eşitlikçiliğin, bunları üreten koşullardan bilinçli bir kaçış çabası olması nedeniyle bunların dışavurumu olmadığını söylemek yanlış olmaz." Eşitlikçi politikalar, doğal bir kıskançlık veya hıncın dışavurumu değil, tabii kılınma ve dışlanma deneyimine verilen pratik tepkilerdir. Eşitlikçi politikaları doğuran şey, Walzer'in dikkat çektiği gibi, zengin ve yoksulun var olması gerçeği değil, zenginlerin "yoksul insanları karın tokluğuna çalıştırması" ve zor kullanma ve tahakküm aracılığıyla yoksullara yoksulluklarını dayatmalarıdır. Nietzsche'nin aristokratik-oligarşik egemenliğin gerçekliklerinin tümüyle farkında olduğunu söylemeye bile gerek yok; hatta bunun da ötesinde, zenginlerin ("güçlüler") yoksul olanları ("gücsüzler") sömürmesi ve üzerlerinde tahakküm kurmasında olumlu yönler görüyordu.

olumsuzlanması ve yadsınması olduğu, yaşamınsa ahlâk-dışı olduğudur. Yaşama ilişkin tek gerekçelendirme, estetik bir ahlâk-üstü bakış açısından yapılabilir. *The Anti-Christ*'te (Deccal) yaşamın bir "büyüme, gelişme içgüdüsü" ve "güç/iktidar içgüdüsü" kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini yazar: "Güç isteminin eksik olduğu yerde bir batış, bir yok oluş vardır. İddiam ise, bu *istemin* insanlığın tüm yüce değerlerinde eksik olduğu" (AC 6).

Ama ne var ki, Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğü aracılığıyla ulaştığı tarihsel içgörüler, böyle bir konumu sorgularır kılmaktadır; çünkü soykütüğüne dayanan bir tarihin temel keşiflerinden biri de, ahlâktaki köle ayaklanmasının aynı zamanda bir güç istemini yansıttığıdır. Nietzsche'nin kendisinin de farkında olduğu gibi, "ahlâkın tarihinde bir güç istemi dışavurulmaktadır ve bu güç istemi sayesinde köleler ve ezilenler, hastalıklı olanlar ve kendilerinden hoşnutsuz olanlar artık kendileri için uygun değer yargıları yaratmaya başlarlar" (WP 400). "Ahlâk" ve "yaşam" arasında çizilen karşıtlık, soykütük analizinin de açığa vurduğu gibi, ahlâktaki köle ayaklanmasının basitçe "yaşam"a karşı bir ayaklanma olmaması, bunun yerine belirli bir yaşam biçimine karşı, örneğin Romalıların egemenliği altındaki Yahudi halkının deneyimlediği politik ezilme, dinsel yabancılaşma biçimine karşı bir ayaklanma olması yüzünden soyuttur.³ Şimdiye kadar itibar gören ve hali hazırda bir çözülme ve değer kaybetme sürecinden geçmekte olan en yüksek değerler, güç istemi olarak kavranan yaşamın özel bir örneğidir. Bu değerler, çoğunlukla insanların toplumsal ve politik dünyadan yabancılaşmasını yansıtan ahlâki ve dinsel değerlerdir.

İnsan denen hasta hayvana ilişkin eleştirisine rağmen Nietzsche'nin düşüncesi, "insan"ı, görkemli üstinsan kisvesi içinde olsa da, evren görüşünün merkezine yerleştirmesi bakımından hümanisttir. İnsanın hayvansı varoluşu yetersizdir, ahlâki evrimi ise azaplar içinde kıvranan bir ruh yaratmıştır. Nietzsche'nin saptadığı üzere insanın sorunu, hastalığının tedavi edilemez oluşudur. Kendimizi bellekten, vicdandan, suçluluktan, sorumluluktan,

3. Bu içgörüyü Robert B. Pippin'e borçluyum, "Nietzsche and the Origins of Modernism" (Nietzsche ve Modernizmin Kökenleri), *Inquiry*, 26 (1983), 151-180, 162'de.

kısacası bizi *insan* yapan şeylerin tümünden kurtaramayız (tabii hasta kişilersek). Nietzsche, düşüncelerini en fazla açığa vurduğu anlarda, insanlık durumunun gereği olan açmazdan kaçış olmadığını kabul eder. Bu açmazdan kurtulmanın tek yolu ise, insan varoluşunun ıstırap ve acısının anlaşılır kılındığı trajik duygunun tekrar uyandırılmasıdır. *Übermensch*, çocuksu fantezi ile anlaşılması zor ahlâk-ötesi kurtuluş arası bir şeydir. Nietzsche'nin insandan-daha-fazlasına duyduğu özlem, en derin arzularını, korkularını, umutlarını ve düşlerini yansıtır... ve tabii bizimkileri de.

Sonuçta, Nietzsche'nin insan varoluşunun sorunlarına dair önerdiği çözümler eksik ve yetersiz bulunabilirse de, belirli bir yaşam tarzına veya anlayışına inanmanın veya bunun için mücadele etmeyi seçmenin öncelikle bir değerler ve bağlanımlar sorunu olduğunu gösterme konusunda zekice davrandığı söylenebilir en azından. Bugün tercihlerde bulunmak zorunda olduğumuz bağlamı – Tanrı'nın öldüğü ve nihilizmin en yüksek düzeyde hüküm sürdüğü bir dünyayı– gösterir bize. Peki ama yaşamda gerçek tercihler söz konusu mudur? Yoksa yalnızca ıstıraplar ve açmazlar mı vardır? Bir nihilizm çağında yaşıyor olmak, insanları mutlak, tarih-aşırı ahlâki ve dinsel değerler tarafından geleneksel olarak sağlanan desteğin yokluğunda genel bir politik yaşamın nasıl temellendirileceği ve gerekçelendirileceği konusunda muazzam bir teorik ve pratik meydan okumayla karşı karşıya bırakır. Nihilizm sorununun, modern çağın belirleyici sorunu olduğunu dile getiren ilk felsefeci değildir Nietzsche; ama nihilizm sorununun böylesine kesin ve netameli şekillerde ortaya koyduğu ikilemleri ifade eden ilk kişidir. Onunki, yalnızca bireylere değil, *insanlığa* bahşedilmiş politik bir görüştür. Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebi, insanların en yüce iç-hesaplaşma edimlerini gerçekleştirmelerini gerektirir. Bizi önemli bir meydan okumayla, hiçbir (*nihil. das Nichts*) deneyimlenmesi yoluyla düşünme zorunluluğuyla baş başa bırakır. Nihilizme nasıl direnilebilir? Nasıl katlanılabilir? Alt edilebilir mi, yoksa ona boyun eğmemiz mi gerekir? Sonra yeniden mi başlar? Belki de, insan merkez konumundan çıkartıldığında yeni olan başlayabilir ve biz de, yeterli ihtimam ve ciddi bir sorumlulukla, insan-sonrası dönemin geleceği günü bekleriz. Peki bu yazgıyı insanlığa kim gönderecektir? İnsanlığın kendisi mi?

Özet olarak, Nietzsche'nin düşüncesinin hem insanı yetenekli kılan hem de zayıf düşüren yönler içerdiğini söyleyebiliriz. "Olumlu" yakada (yani, düşüncesinin ilerici boyutu) özellikle dikkat edilmesi gereken şu noktaların altını çizmek istiyorum:

(i) Nietzsche'nin önerdiği ahlâkın soykütüğünün öğreticiliği. Nietzsche, unutulmuş (aristokratik) kökenlerin yeniden elde edilmesiyle ilgilenmez yalnızca, yanı sıra tarihin bir yorumlama veya tefsir (*Auslegung*) sanatına açılmasına uğraşır. Bu yolla, "tarih", antikacı bir merak ve nostaljik bir alıştırma olmaktan çıkarılarak eleştirel ve pratikçi bir uygulamaya dönüştürülür. Geçmiş yazarken, aslında *şimdinin* tarihini yazıyorsunuzdur. Nietzsche, geçmiş farklı geleneklere ve evrimlere açarken, hem monolojizmi hem de monoteizmi alt etmeyi amaçlamaktadır. Ahlâk, Nietzsche'nin elinde, tek taraflı gücünü yitirir ve karışık, melez ve çok yanlı bir şey haline gelir.

(ii) Nietzsche'nin soylu benlik anlayışı ve bunu, var olması mümkün bir toplumsal yaşam anlayışını kapsayacak şekilde genişletme tarzı. Nietzsche'yi, neredeyse tamamen (ama örneğin, benim burada yapmakta olduğum gibi bağlamına uygun bir şekilde) bir tahakküm politikasıyla ilişkilendirme eğilimini taşıyoruz. Ne var ki, Nietzsche'nin politik düşünme biçiminin başka bir yönü daha vardır; farklı insan tipleri arasında (örneğin üstinsan ve insan arasında) barışçıl bir birlikte var olma olasılığını tahayyül ettiği bir boyut; burada, üstinsan sanatsal öz-yaratım (kendini-yaratma) ve öz-disiplinin (kendine-hâkim olma) arayışındadır, insansa günlük yaşama ait maddi gailelerle meşguldür. Üstinsan hem politik güçten hem de ekonomik zenginlikten bağımsız bir şekilde var olmaktadır. Nietzsche için önemli olansa, yaşayan ve edimde bulunan insanda üstünlük ve deneme dıygularının geliştirilmesi için gerekli uzamın bir insan tipine verilmesidir. Sıglaştırıcı, her şeyi aynı seviyeye getirici bir eşitlik, sadece ve sadece "insana ait" bir alanda hüküm sürmektedir; üstinsanın alanındaysa, "anti-tezler ve uçurumlar artacaktır". Ama amaç, "üstinsanın insanın efendisi olarak kavranması" *olmamalıdır*. "Her iki tip de... yan yana var olacak"tır (KSA 10, s. 244). Benzer şekilde, Nietzsche *Ecce Homo*'da da "daha yüksek" bir benlikten, "kapasiteler arasında bir mertebe düzeninin oluşturulması"na ulaşmayı, "ayırma sanatını düşman e-

dinmeksizin, hiçbir şeye muhalif olmaksızın... hiçbir şeyle 'uzlaşmaksızın', ama yine de kaosun zıttı olan muazzam bir çoğulluğu" uygulamayı başarabilen birey olarak söz eder (EH "Neden Böyle Akıllıyım" 9). Maalesef, benlik ve toplumsal yaşama ilişkin bu aykırı anlayışta içerilen olanakları, yayımlanmış yapıtlarında hiçbir yerde etraflı bir şekilde veya kısaca (ya da en azından taslak niteliğinde) geliştirme yoluna gitmez.

(iii) Sanat anlayışı (ve onun bir uzantısı olarak doğa anlayışı). Nietzsche'nin düşünme biçiminde sanatın oynadığı rolün yanlış yorumlanması ve buna bağlı olarak kendisinin estetizmle suçlanması kolaydır. Nietzsche iki temel nedenden ötürü sanata değer verir; öncelikle, sanat varoluşun dehşeti, korkunçluğu ve saçmalığı karşısında insanların yaşama katlanmasını mümkün kılar; ikincisi, insanları varoluşun dehşetinden irkilmemeye, ürküp kaçmamaya, bunun yerine varoluşun geliştirilmesine ve sürekli kendini-alt etmesine çaba göstermeye teşvik ederek yaşamın büyük *uyarıcısı* işlevini üstlenir. Eğer insan varoluşunun çirkin ve korkunç yönlerini örtbas ettiğini kastediyorsak, Nietzsche'nin insan varoluşunu estetize ettiği söylenemez kesinlikle (bu, Nietzsche'ye göre tam da ahlâkın ve dinin yapmakta olduğu şeydir). Sanatı insan varoluşunun her düzeyine yayan birini kastediyorsak, bir estetikçi de değildir Nietzsche. Düşünme biçiminde sanatın çok özel bir rolü ve işlevi vardır: Doğanın (*physis*) biçiminin değiştirilmesi ve gözlerin insan varoluşundaki uçuruma dikilmesiyle, dünya tarihini nitelendiren anlamsız zulüm ve ıstırapın kabul edilmesiyle ortaya çıkan kötürümleştirici sonuçların alt edilmesi. Nietzsche'nin sanat anlayışının en iyi sunumlarından birine, Wagner üstüne mevsimsiz düşüncesinde rastlanır. İnsanlar, der Nietzsche, insan ıstırapının temel nedenlerinin farkına vardıklarında sanata ihtiyaç duyarlar (Nietzsche, insanların tüm bilgileri birlikte paylaşmasının, temel içgörülerinin sabitleştirilmesinin ve içgörülerine kesinlik kazandırılmasının asla mümkün olamayacağından ve becerilerin dengesiz dağıldığından söz eder). Basit bir dille, Nietzsche için sanatın önemi, yaşamayı sürdürmemizi olanaklı kılması gerçeğinden kaynaklanır. Bunu da, insanların mücadelelerinin, ıstıraplarının ve başarısızlıklarının *şaşırtıcılığını, ulviliğini* ve önemini kendilerine göstererek yapar. Sanat *olmasaydı* ıstırapı asla kavrayamayacaktık

(bizi mahvedecek ve eyleme geçme kapasitemizi yok edecekti). Ayrıca, sanatın sunduğu dolaylı bilgi olmasaydı, ahlâki olmak bize imkânsız gelecekti; çünkü insan, işlerinin büyük bölümünün “güç, aldanış ve adaletsizlik tarafından belirlendiği” gerçeğini anlamlandıramayacak ve buna tahammül edemeyecektik (RWB 4, s. 212). Öyleyse, sanat “kendini dışavuramayan ifadesiz insanın etkinliği” olarak anlaşılmalıdır. Sanatın resmettiği mücadeleler, her ne kadar, “yaşamın gerçek mücadelelerinin basitleştirilmiş tasvirleri” olsa da, sanat tıpkı düşler gibi, “daha basit bir dünya görüntüsünü, yaşam bulmacasının daha kısa bir çözümünü üreterek yaşamı kavramamızı ve her şeye rağmen sürdürmemizi olanaklı kılar. Aynen sağlıklı bir insanın uyumadan yaşayamayacağı gibi, eğitilmiş insan da sanat tarafından açığa vurulan daha basit bir dünya görüntüsü olmadan var olamaz: “Neyse ki sanat var, *seçenekler tükenmiyor böylece*” (a.g.y., s. 213).

Nietzsche, insan neslinin ancak bir trajik sanat eğitimi ve bilgisi sayesinde “yükseltilebileceği”ne, “soylulaştırılabileceği”ne inanıyordu. İnsanlığın geleceğinin tek teminatı, “*trajik duygusunu muhafaza etmesi*”ne bağlıdır (a.g.y.). Bu eğitim öncelikle “birey”in eğitimidir. Bireyi kendisinden daha yüksek bir şeye adar. Bu, der Nietzsche, tam da tragedyanın *ifade ettiği* şeydir: Bireyler “ölüm ve zaman”ın kendilerinde “uyandırdığı korkunç korku”dan azat edilirler. Nietzsche, “bireyin yaşam akışının en küçük zerrisinde, herhangi bir uğraşında,” der, trajik duygunun bu değerlendirilmesi sayesinde “tüm mücadelesini ve tüm mutsuzluğunu hafifleten kutsal bir şeyle karşılaşabilir.” (a.g.y.). Trajik bilgelikle birlikte “özgürlük” de gelir. Nietzsche için “özgür insan iyi ya da kötü olabilir; ama özgür olmayan insan, doğaya karşı bir onursuzluk, bir utanç”tır. Özgürlüğe ancak ve ancak kendi eylemlerimizle ulaşabiliriz; mucizevi bir armağan mısali, löp diye kucağımıza düşmez. Günümüzde gerekli olan şeyse, “*sahici bir sanat ihtiyacı duyan*” bir insanlıktır, yani “doğanın dili”ni “insanın dünyası”na yeniden dahil etme ihtiyacı duyan bir insanlık (a.g.y., II, s. 252).

Nietzsche, düşünsel dürüstlükleri ve yaratıcı sanatçılıklarından ötürü Eski Yunanlılara hayranlık duyar. Eski Yunanlılar, insan yaşamında şiddetin, kıskançlığın, sürtüşmenin, müstehcenlik vb. ger-

çekliğinin farkına varmışlardı (Nietzsche buna “bütünün genel ekonomisi” adını verir); bir kültür olarak üstün başarıları ise, bunları “toplumun ve ahlâkın görkemli yapısında” bütünleştirmiş olmalarından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla, Eski Yunanlıların toplumsal ve politik kurumları, katı bir iyi/kötü, siyah/beyaz ayrımı temelinde inşa edilmemiştir: “Doğa, kendisini gösterdiği biçimiyle, reddedilen bir şey değildir, aksine *bütünleşilen*, özel günlerde tapınılan bir şeydir ... Doğanın güçlerine uygun bir boşalma aranır, yoksa bu güçlerin yok edilmesi ve yadsınması değil.” (KSA 8, s. 78-79). Ama şimdinin sorunu ise, modern insanların riyakâr bir Hıristiyanlık ile antikitenin çekingen bir tutumla diriltilmesi arasında gidip gelerek otantik olamayan bir şekilde yaşıyor olmalarıdır (SE 2). Nietzsche, okuyucularına trajik bir ruh hali duygusu ve trajik bir kültür anlayışı kazandırmaya çalışır. Eski Yunanlılar takıntısının nedeni de budur: Eski Yunan kültürü, insan varoluşunun trajik doğasını kavrayan, ama bu yüzden sarsılmayan bir halkın rastlayabileceğimiz en iyi örneğidir.

(iv) Nietzsche'nin, felsefenin veya sanatın görevlerini genellikle, milli bir kültürün veya kimliğin desteklenmesi gibi belirgin politik amaçlarla birleştirmemiş olması. Nietzsche'ye göre, düşünme, bütünlüğünü ve bağımsızlığını ancak “zamansızlığı” sayesinde koruyabilir. Bu, felsefecinin belirli hiçbir idol veya ideolojiyi izlememesi gerektiği anlamına gelir. Felsefeci düşünceyi çağının önyargılarının veya modalılarının hizmetine sokmamalıdır. “Yaratıcı sanatçının yardım etme dürtüsü öylesine büyük, insanseverliğinin ufku öylesine geniştir ki, bu yüzden ilgi alanı, tek bir ulusun sınırları içinde kalan alanla kısıtlanamaz.” Felsefi anlayışlar ve sanat uluslara değil, tek tek insanlara seslenir (RWB 10). Ayrıca, yıllar sonra insanlık için kaleme aldığı vasiyeti *Ecce Homo*'da dobra dobra ve cesurca dile getirdiği gibi: “Alman gibi düşünmek, Alman gibi hissetmek –ne yaparsam yapayım *bu*, benim güçlerimin dışında bir şey.” (EH “Neden Böyle Mükemmel Kitaplar Yazıyorum” 2).

Olumsuz yakadaysa, düşüncesinin gerici yönleri, büyük ölçüde olgunluk döneminin politika anlayışında toplanır. Nietzsche ilk yapıtlarında felsefeyi her ne kadar politika-üstü olarak görse de (yani, görevleri oldukça farklı ve yaşamı kavrayışı son derece kapsamlı o-

lacak anlamda) [bkz. *SE* 4, s. 147-148], nihai konumunda bir “üstün politika” nosyonuyla politikaya felsefi bir zemin ve meşruluk kazandırmaya çalışır. Politik gücün ve felsefi yasa koymanın bağlaşımı aracılığıyla insan alt edilecek ve tarihe yeni bir yön kazandırılacaktır. Çeşitli halkların mevcut binlerce ereği, yeni *tek* bir erek ve halkın koyutlanması ve yaratılmasıyla bütünleştirilecek ve şu aynı çatı altında toplanacaktır: *Übermensch* (*Z* “Binlerce Ereğ Üstüne”). Nietzsche’nin buradaki düşünme biçimi, iki nedenden ötürü sorunludur: Öncelikle, fazlasıyla metafizik (iradeci ve idealist) kaçır –Nietzsche, her ne kadar kurtuluş öğretisinden ötürü Hıristiyan-ahlâk kültürünü şiddetle eleştirse de, insan ve insanın yükseltilmesi üzerindeki odağını değiştirmeden koruyan ve bu görevin yerine getirilmesi için belirsiz ve bilinmeyen bir gelecek uğruna şimdinin feda edilmesini gerektiren bir öğreti sunar yine de (üstünlüğün istemli yaratımı); ve ikinci olarak, Nietzsche’nin düşünüş biçimi, üstün politika anlayışının, ahlâki nihilizm çağında meşruluktan yoksun olduğunu yeterince değerlendiremez.

Nietzsche’nin *Übermensch*, ebedi dönüş ve çileci ideale ilişkin düşünüş biçimi, yeni bir istem oluşturma zorunluluğunu işaret eder. Ama insanlığın tutum ve irade bakımından temel bir dönüşümden geçmesi gerekirken, Nietzsche’nin modern nihilizm koşullarına dair içgörülerini, söz konusu bu dönüşümün basitçe güçlü, kahramanca bir istemin ileri sürülmesiyle gerçekleştiremeyeceğini gösterir. “İstem”, belirli ahlâki ve kültürel pratikler tarafından şekillendirilmekte ve deforme edilmektedir; diriltilecek bir istemse ancak yeni kültürel pratiklerin ve toplumsal kurumların uzun vadeli biçimlendirilmesi aracılığıyla yaratılabilir. Bu nedenle, modern çağda politika sorunu Nietzsche’de, bir kültür nosyonuyla ilişkilendirilir. Nietzsche’nin kendi düşünme biçimi, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi aracılığıyla yeni bir insan tipinin yaratılması için zemin hazırlayacak felsefi bir eğitime (*paideia*) duyulan ihtiyacı ortaya koyar.

Nietzsche’nin düşünme biçimi, toplumsal ve politik yönleri açısından, soylu bir ahlâkın duyguları ve tutkularının fevkalade bir sağlığa yaslanarak modern çağda yeniden nasıl geliştirilebileceği sorunuyla ilişkilidir. Ama düşüncesinin evvelki dönemlerinde Ni-

etzsche, felsefenin görevinin dolambaçlı olduğunun farkına varmasına rağmen ve ara dönemine ait metinlerinde hiyerarşik toplumsal yapıların eskimişliğini (yani, geleneksel otorite ve geleneksel boyun eğme duygularının çöktüğü sonucunu) kabul etmesine rağmen, “olgunluk” döneminin düşünme biçiminde bu eski içgörülerini bir kenara bırakarak, insanlığın yeniden-yaratılmasına ilişkin umutlarını, felsefe ve politikanın bir üstinsanlık oluşturmak üzere birleşeceği yeni bir yasa koyma ve yeni bir köleleştirme uygulamasına bağlar. Nietzsche, akıl sağlığını yitirmeye yüz tutmadan önce okuyucularına “kim olduğunu” anlatmak için *Ecce Homo*'yu yazar. Ama ne yazık ki, kendisine kesin ve tutarlı bir kimlik kazandırmaya yönelik bu son girişimin merkezindeki paradoksu, yani yazarlığının kendi denetiminin ötesinde bir şey olduğunu kavramada başarısız olur. Düşüncelerinin çarpıtılıp zarar vermek amacıyla kullanılmasını önlemek için bu vasiyeti kaleme alır. Ama Nietzsche'nin felsefesinin tragedyası, yalnızca meraklı ve yürekli olanlara değil, aynı zamanda uyuşuk ve güçsüz olanlara da ilham vermesinden kaynaklanmaktadır.

Dördüncü Kısım

Günümüzde Nietzsche sorunu

VIII

Nietzsche ve çağdaş liberalizm



Politik teorinin merkezindeki sorun, benliğin kurulması değil, kurulmuş benliklerin birbiriyle ilişkilendirilmesidir.

Michael Walzer (1990)

A. GİRİŞ

Bu bölümde, Nietzsche'nin meydan okumasını cesaretle ele almaya çalışan, yeniden-tanımlanmış ve radikalleşmiş bir liberalizm adına Nietzsche'nin düşüncelerinden yararlanmaya çalışan iki çağdaş felsefecinin çalışmasına değinmek istiyorum. Seçtiğim bu iki örneğin ilki, hakikatin bir kurgu olduğuna ve modern insanların yaşamlarını ne ezeli-ebedi hakikatlerin ne de mutlak değerlerin yardımı olmaksızın kurmak zorunda olduklarını öne süren Nietzsche'nin Batı metafiziği eleştirisinin temel önemini kabul etmiş olan ve bu eleştiriye dayanarak, kendisinin "liberal ironizm" adını verdiği şeyi savunmaya yönelen Richard Rorty'nin çalışması; ikincisi ise, Michel Foucault'nun etkisiyle, modernliğe ilişkin Nietzscheci içgörüler ile bağımsız bir adalet teorisinin sentezine da-

yalı “geç-modern” bir liberal politika anlayışı öne süren William Connolly'nin çalışması. "Radikal liberal", hoşgörü, özerklik, bireylik ve özgür ifadeye ilişkin geleneksel liberal değerleri savunmak isteyen, ama aynı zamanda, her şeyi kapsayan bir insan doğası idealine bel bağlayıp düzmece bir evrenselcilik koymaktan kaçınmak isteyen kişiyi ifade eder. Radikal liberal için politikanın sorunu, ortaklaşa paylaşılan etik bir yaşam barındıran, ama bunun yanı sıra ötekiliğin kabul edilmesini ve farklılığın onaylanmasını olanaklı kılan bir toplumun nasıl kurulacağına ilişkindir. Feminist yazarlarca da paylaşılan, ötekilik ve farklılığa ilişkin bu ilgiyi bir sonraki bölümde ele alacağım. Yukarıda adı geçen bu iki düşünürün çalışmaları, Nietzsche'nin fikirlerinin, bugünün politikasının yeniden-düşünülmesi açısından ne denli verimli, ne denli üretken olabileceğini gözler önüne sermektedir. Ama aynı zamanda Nietzsche'nin fikirlerine sahip çıkma biçimlerinde belirgin olan gerilimler de, Nietzsche'nin felsefesinin liberal-hümanist bir politik vizyonla bağdaştırılmak üzere evcilleştirilmesinde ciddi sorunlar bulunduğunu açıkça gösteriyor.

B. LIBERAL İRONİST

Richard Rorty, geç-modern liberalin, Nietzsche'nin modern nihilistik duruma ilişkin içgörülerıyla dışavurduğu meydan okumayla bodoslama yüzleşmesi ve liberal değerlerin mutlak olumsuzluğunu onaylayarak bu meydan okumaya karşılık vermesi gerektiğini iddia eder.

Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma) adlı kitabının giriş bölümünde, Nietzsche'nin kültür ve politika arasındaki seçiminden rahatsız olunması gerektiğini öne sürer.¹ Liberal demokrasi, herkesin hem adil bir toplumun üyesi olduğu hem de öz-yaratım çabası içinde olduğu toplumsal bir düzen yaratma girişiminin yararsızlığını kabul eden bir birliktelik biçimidir. Rorty, teori düzeyinde, öz-yaratım ve adaleti aynı çatı altında toplamanın hiçbir yolu olmadığını, çünkü birincisinin dilinin

1. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma) [Cambridge: Cambridge University Press, 1989], Giriş bölümü.

mahrem ve paylaşılmazken, ikincisinin dilinin kaçınılmaz olarak kamusal ve paylaşılır olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, öz-yaratımın ve insan dayanışmasının taleplerini "eşit ölçüde geçerli, ama asla birbiriyle kıyaslanamaz" olarak görmemiz gerekir. Hem kültürün hem de politikanın talepleri karşısındaki bu hoşgörünün sonucu ise "liberal ironist"tir. Bu ya da şu kişi, zulmün bir insanın yapabileceği en kötü şey olduğuna inanmasından ötürü liberal ve "kendisinin en temel inançlarının ve arzularının olumsuzluğunu cesaretle kabullendiği ölçüde de ironisttir –yani, bu en temel inançların ve arzuların zaman ve tesadüfün erişebileceği sınırın ötesinde bir şeye karşılık geldiği düşüncesini terk edebilecek ölçüde tarihselci ve nominalist olabilen biri"dir. Liberal ironist olmak, ne isek o olduğumuzu kabul etmek ve belirli görüşlere ve inançlara sahip olmamıza hiçbir tarih-aşırı açıklama getiremememize rağmen yine de, temellendirilemeyen arzularımız ve bağlanımlarımızın, ıstırapın önemli ölçüde azalacağı daha katlanılır bir dünyaya yol açacağını umut etmeyi sürdürmek anlamına gelir. Liberal demokrasilerin ahlâki üstünlüğünü tarih-aşırı bir çerçevede savunmak söz konusu bile olamaz. Rorty bunun yerine, liberalizmi estetik açıdan meşrulaştırır. Güvenli öz-yaratım imkânlarını maksimum düzeye ulaştırması nedeniyle liberalizmin şimdiye dek üretilmiş en iyi birliktelik biçimi olduğuna inanır.

Modern dünyaya ilişkin bu tabloda Nietzsche'nin yeri nedir? Rorty'nin öyküsü şöyle gelişir: "Yaklaşık iki yüz yıl önce, hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı düşüncesi Avrupa'nın imgelemine egemen olmaya başladı."² Fransız ihtilalciler, toplumsal ilişkilerin ve politik kurumların, istenince bir gecede değiştirilebileceğini gösterdiler; ama bu arada, William Blake gibi Romantik şairler de, sanat gerçekliğinin taklit edilmesi yerine, bir öz-yaratım edimi olarak düşünüldüğünde neler olabildiğini gösterdi. Rorty, dünya hakkında "hakikati bilme" nosyonunu tümenden yitirdiğimizi açıkça öne süren ilk felsefeci olması nedeniyle Nietzsche'nin önemli olduğunu iddia eder. Tüm insan yaşamları için tek bir bağlam bulmamızı sağlayacak olan, "gerçekliği" dil aracılığıyla temsil etme düşüncesinden kurtulmamız

2. A.g.y., s. 3.

gerekmektedir. Nietzsche, "kendini-bilmenin öz-yaratım olduğu"nu bildiren yeni bir görüş ileri sürer: "Kişinin olumsuzluğuyla yüzleşerek, kendini bilmeyi gerçekleştirmesi süreci... yeni bir dilin yaratılma sürecine benzer –yani, bazı yeni metaforların yaratılması sürecine."³ Ne benliğin ne de dünyanın harfiyen açıklanması söz konusu olabilir, çünkü metaforik dil dolayısıyla her ikisini de belirtilebiliriz en fazla. İnsanların bunu gerçekleştirdiği süreç, en iyi, şairlerin dili kurma şeklinde görülen yaratıcı ve sanatsal süreç benzer. Öyleyse, Rorty'nin Nietzsche konusunda yüceltmek istediği, Nietzsche'nin kendi yaşamını adeta bir sanat yapıtı gibi kurma şeklidir:

Tek bir insan yaşamının ya da bir bütün olarak insanlık tarihinin dramı, önceden varolan bir amaca muzafferane bir şekilde ulaşıldığı ya da trajik bir şekilde ulaşılamadığı bir dram değildir. Böylesi dramların arşivinde ne sabit bir dışsal gerçeklik ne de bitimsiz bir içsel esin kaynağı bulunur. Bunun yerine, bir kimsenin yaşamını ya da bir kimsenin ait olduğu topluluğun yaşamını dramatik bir anlatı (narrative) olarak görmek, bu yaşamı Nietzscheci bir kendi kendini-alt etme süreci olarak görmektir. Böyle bir anlatının paradigması, geçmişin ilgili kısmı hakkında "onu böyle istedim" diyebilen dâhinin yaşamıdır; çünkü bu dâhi, bu geçmişi, geçmişin asla bilmediği tarzda belirtmenin bir yolunu bulmuş ve böylece kendi öncellerinin olanaklı olduğunu asla bilmedikleri bir benlik bulmuştur.⁴

Rorty'nin post-modern bir liberalizmi desteklemek üzere Nietzsche'den yararlanma tarzı, bir Freud okumasıyla dolayımlanır. Rorty, evrenselci bir ahlâk ile ahlâk-dışı bir estetisizm arasında, yani örneğin Kant'ın koşulsuz buyruğa ilişkin evrenselci etiği ile Nietzsche'nin benzersiz ve kıyaslanamaz *Übermensch* etiği arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımızı gösterebilmek için Freud'dan yararlanır. Rorty, bir ahlâk felsefecisi olarak Freud'un önemini, bize bu tür bir seçimde bulunmaktan kaçınma konusunda yardımcı olan, insanlara ilişkin bir bakış yöntemi sunmasından kaynaklandığını öne sürer. Freud, paradigmatik bir insanın var olduğu görüşünden kasıtlı olarak uzak durur. Aslında,

3. A.g.y., s. 27.

4. A.g.y., s. 29.

"Freud, hem Nietzsche'nin üstün-insanının hem de Kant'ın genel ahlâk bilincinin, birçok adaptasyon biçiminden yalnızca ikisinin, yani kişinin yetişmesinin olumsuzluklarıyla başa çıkmaya yönelik birçok stratejiden ikisinin örneği olarak görmemizi olanaklı kılar".⁵ Freud, "etrafa karşı takınılan her tavır"ın (*persona*) avantajlar ve dezavantajlar barındırdığının farkındaydı. Şair, yaratma isteği uyandıran bir esin kaynağıdır, ama genellikle çocuksudur; oysa ahlâki insan olgun, ama çoğunlukla sıkıcıdır. Ama, Freud bizden ikisi arasında bir seçim yapmamızı istemez, buna karşın donuk, renksiz bilinçdışı diye bir şeyin olmadığını fark etmemizi ister. Öyleyse, "Freud'u Nietzsche'den daha yararlanılır ve daha makûl kılan" şey, "insanlığın büyük çoğunluğunu ölümlü hayvanlar statüsüne havale etmemiş olmasıdır".⁶ Rorty, Philip Rieff'in Freud değerlendirmesinden şu alıntıyı yapar: "Freud, herkese yaratıcı bir bilinçdışı armağan ederek dehayı demokratikleştirmiştir."⁷

Rorty, ideal biçiminde bir "liberalizm" kültüründen, tümüyle aydınlanmış ve sekülerleşmiş bir kültür olarak söz eder. "Bu kültür, ister kutsallaştırılmış bir dünya isterse kutsallaştırılmı  bir benlik biçiminde olsun, kutsallıktan en küçük bir iz bile barındırmayan bir kültür olacaktır," diye yazar ve devam eder, "kutsallıktan arındırma süreci ideal durumda, artık sonlu, ölümlü, olumsal bir şekilde var olan insanların yaşamlarının anlamının öbür sonlu, ölümlü ve olumsal bir şekilde var olan insanlar dışında başka bir şeylerden türetilebileceği nosyonuna başvurmanın herhangi bir yararı olmadığını düşünmemizle sonuçlanacaktır."⁸ Bu kültürü desteklemek için gerekli olan şeyse, insan doğasına ilişkin bir teori değil (iyi, asil Nietzscheciler olarak bizlerin reddetmek zorunda olduğu tür metafizik de budur), bir "liberalizm retoriği"dir. Rorty bunu şöyle açıklar:

Bu, liberalizmin, etrafında tartışmacı* bir duvar örülerek haklılaştırılabilceği ve onun Nazi ya da Marksist düşmanlarının –liberal özgürlüğün, onların sahip oldukları değerlerin yoksun oldukları "ahlâki

5. A.g.y., s. 35.

6. A.g.y.

7. Bkz. P. Rieff, *Freud. The Mind of the Moralist* (Freud. Ahlâkçının Aklı) [Londra: Methuen, 1965].

8. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 45.

bir ayrıcalık" a sahip olduğunu itiraf etmeye zorlanarak- çürütülebilecekleri düşüncesinden vazgeçmek anlamına gelecektir. Başından beri tavsiye etmekte olduğum bakış açısından görüldüğünde, bir kimsenin karşıtı etrafında böyle bir duvar örme girişimi, bu duvar sözcük dağarlarından biri olarak, şeyleri betimlemenin yollarından biri olarak görüldüğü zaman başarısızlığa uğrar. Bu durumda duvar, sahnedeki perdelerden biri, insanın eserlerinden biri, kültürel sahnenin dekorlarından biri haline gelir.⁹

Başka bir deyişle, hem Nazizm hem de Marksizm dünyayı betimleme biçimleridir ve kişinin bir Nazi ya da bir Marksist olmayı seçmemesi için hiçbir makul neden yoktur. Seçim yapma şeklimiz, rasyonel, tarih-aşırı kriterlere (ki aslında hiçbirini yoktur) göre değil, arkadaş veya kahraman seçme şeklimizle benzerlik kurma yoluyla değerlendirilmelidir.¹⁰ İçimizde, söküp atabileceğimiz, toplumsallaşmanın tarihsel olumsuzluklarının ve rastlantısallıklarının dışına veya ötesine geçmemizi olanaklı kılacak hiçbir derin, ahlâki öz yoktur. Rorty'nin Nazi veya Marksiste ilişkin olarak itiraz ettiği şey (bu ikisi arasındaki bağlantı, bana değil Rorty'e ait), inançları ve değerleri konusunda *ironik* olmamaları, hatta çok ciddiye alarak kendilerini bunlara dogmatik bir şekilde adanmalarıdır.

Rorty'nin liberalizm retoriğini savunması, belirli bir politik düzenlemeler kümesinin onaylanmasıyla sonuçlanır. Rorty, toplumun özellikle yurttaşlara kendi kaderlerini tayin hakkını ifade etmek için fırsatlar sunma açısından yaşamsal bir işleve sahip olduğunu düşünen ve toplumun, toplumsal kurumlar dolayısıyla özerkliğe ulaşılmasını mümkün kıldığını savunan (Rousseau, Hegel ve Marx'ta rastlanan) olumlu özgürlük görüşünün aleyhinde ve kendini-ifade etme ve öz-yaratım arzularını mahremleştirmeye çalışan olumsuz özgürlük görüşünün lehinde savlar öne sürer.¹¹ Rorty politik inancını şu şekilde ifade eder –ancak kendisini liberal ironist olarak tanımlayan biri için bunu biraz dogmatik şekilde yap-tığına dikkat etmeliyiz:

9. A.g.y., s. 53.

10. A.g.y., s. 54.

11. Bu ayırım hakkında daha fazla bilgi edinmek için Isaiah Berlin'in "Two Concepts of Liberty" (İki Özgürlük Kavramı), A. Quinton (der.), *Political Philosophy* içinde, (Oxford: Oxford University Press, 1967) başlıklı klasik makalesine bakın, s. 141-153.

Nietzsche gibi kendini-yaratan ironistlerin peşinde olduğu özerklik türü... toplumsal kurumlarımızda asla *cisimleşemeyecek* türden bir şeydir. Özerklik, tüm insanların içlerinde barındırdıkları ve toplumun bunları bastırmaya son vererek salıverebileceği bir şey değildir. Ancak bazı belirli insanların, kendini-yaratma yoluyla ulaşmayı umduğu ama aslında pek az kişinin ulaşabildiği bir şeydir... Bu kitapta savunulan uzlaşma şunu demeye gelir: Zulümden kaçınmaktan daha önemli bir toplumsal amaç olduğunu düşünmenize yol açacak politik bir tutuma kaymaktan kendinizi alıkoyabilmeniz için Nietzscheci-Sartrecı-Foucaultcu sahicilik ve saflık girişimini *Mahremleştirin*.¹²

Rorty'nin Nietzsche yorumu ve modern entelektüel gelenek, aristokratik öz-yaratım değerini liberal bir yönetim şekliyle bağdaştırmaya yönelik ikna edici değilse de yaratıcı bir girişimdir (yukarıdaki pasajın da açıkça gösterdiği gibi, Rorty'nin bu ideali demokratikleştirmeyi istemediğine dikkat etmemiz gerekir). Ama eksik olan şey, Nietzsche'nin politikaya *karşı* sanatı seçmesini şekillendiren kaygının fark edilememiş olmasıdır. Ne var ki, bu eksikliğin Rorty'nin, Nietzsche'nin sanat ve politika arasında karşıtlık kurarken kullandığı terimlerin, insan doğasına ilişkin "bizim" artık inanmadığımız metafizik temellere dayandıklarından ötürü yanlış olduklarını ikna edici biçimde göstermesinden kaynaklandığını söylemek de fazlasıyla kolaya kaçmak olur. Oysa Nietzsche, Rorty'nin aksine, seçkinciliğini gizlemez, ama aristokratik bir yönetim tarzından yana tercihte bulunurken devasa bir çoğunluğu yoksul bir yaşama mahkûm etmekte olduğunu da kabul eder. Kültürde, ancak pek az sayıda insanın sahip olabileceği, yararlanabileceği türde bir üstünlük üretmek istiyorsak bu hüküm, Nietzsche için zorunludur. Ama insanlar, üstünlüğü geliştirip maceralı ve deneysel olanın, insani-olmayanın ve üstün-insanın peşine düşerek, bu tercihler aracılığıyla tam da insan ırkının varoluşunu haklı çıkaracaklardır. Rorty, seküler bir çağda kişinin en fazla bağrına bastığı ideallere ve sıkı sıkıya savunduğu inançlara meşruluk bahşederken, nesnel tarih-aşırı kriterlere başvurulamayacağı (ki sonuçta hiçbir kriterle başvurulamaz) gerçeği konusunda fazlasıyla umutlu gibidir.

12. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 65.

Rorty'nin karşı karşıya kaldığı, ama tartışmaktan sürekli kaçtığı tehlike, bir tekbencilik felsefesi yorumudur. İsrarla mahrem bir mesele olarak öz-yaratımın önemini vurgulaması, toplumsal dünyadan geri çekilmeyi, öznel hayal dünyasına sığınmayı teşvik eden bir tutumdur. Aslında Rorty'nin benliği mahremleştirme girişimi, özgür irade ve vicdan gibi, toplumsallaşmanın kültürel süreçlerinden bağımsız insan yetilerine tümüyle eksiksiz bir şekilde sahip olan politik-öncesi bir benlik koyutlayan klasik liberalizmin yanılmasına geri dönmektedir. Benliğin verili olmadığı, yaratıldığı düşüncesine övgüler yağdırmasına rağmen, aynı benlik mitine Rorty'de de rastlanır. Liberal ve insani bağlanımlarımızın nereden kaynaklandığına asla açıklık getirmez. Rorty'nin sözünü ettiği ve insan eylemindeki asıl güdüsü başkalarına zulüm etmekten kaçınma arzusu olan bu liberal ironist kimdir? Rorty, bizim "burjuva nihilistler", yani "hiçbir şeyin doğru olmadığını, her şeyin mubah olduğu"nu onaylayan, ama aynı zamanda, "zulmün yapabileceğimiz *en kötü şey olduğu*"nu ve bu yüzden bir başkasına karşı daha müşfik ve daha yumuşak olmamız gerektiğini savunan insanlar olmamızı ister. Ama zalim olmamamızı bildiren bu buyruk, Rorty'de açıklanamaz ve kaynağı bilinemez bir buyruk statüsüne sahiptir. Böylece, Rorty'nin etik nihilizmi, kötürümleştirici bir irrasyonelizm ile sonuçlanır: Neden kaynağını ne bildiğimiz ne de anladığımız bir etik tarafından yönlendirilmemiz gereksin?

Nietzsche'ye göre, modern Avrupa'da politik ve kültürel yaşamın yozlaşması, güçlü ve sağlıklı bir kamusal yaşamın eksikliğiyle ancak kısmen açıklanabilir. Toplum, güçlü geleneklerin ve geleneklerin yokluğunda, ya her şeyin kabul gördüğü anarşik bir devlete dönüşme ya da bir sürü ahlâkı ve çekingen, ezik bir uyumluluk tarafından kuşatılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Her iki durum da, kültürün çözülmesine yol açar. Nietzsche'ye göre, kahramanca öz-yaratım toplum tarafından yönetilmez (bu deneysel olarak yaşayan bireylerin yaratımıdır), ama sonuçları toplum üzerinde etki sahibidir. Bu açıdan, Nietzsche'nin kahramanca eylem anlayışı, Rorty'ninkinden çok Hannah Arendt'inkine yakındır. Aslında, Nietzsche ve Arendt olsa, Rorty'nin mahrem bir edim olarak öz-yaratım üzerindeki vurgusunun toplumsal dünyadan bir geri çekilmeyi temsil ettiğini ve

modern dönemi karakterize eden yaratıcı eylemin yozlaşma belirtisi olarak ortaya çıktığını öne sürerlerdi.

Rorty'nin liberal ironizmi, mahrem öz-yaratım ile kamusal adaletin sorunlu bir şekilde birbirinden koparılmasına dayanır. Rorty bu ayrımı yaparken eleştirel düşünme biçiminin etkilerini nötrleştirir, bu arada teori de, tüm toplumsal ve politik içeriğinden koparılır. Mahrem bir edim olarak öz-yaratımın altını bastıra bastıra çizmesi yüzünden Rorty, kamusal alanın yeniden-oluşturulması ve yeniden-inşa edilmesi açısından estetik bir liberalizmin radikal ve olumlu olanaklar içerdiğini göremez. Bu olanakların neler olabileceğini görmek için başka bir çağdaş liberalin çalışmasına el atmamız gerekiyor.

C. RADİKAL LİBERAL

Political Theory and Modernity (Politik Teori ve Modernlik, 1988) adlı kitabında William Connolly, modernliğe ilişkin varsayımları sorgulamak için "Nietzscheci bir perspektif"e ayrıcalık tanımamasından yana çıkar.¹³ Batı'da nihilizmin hükümranlık kurması, modern politik teori projesini ayakta tutan yanılısımları ve mitleri fark etmemizi olanaklı kılmaktadır: Benlik ve toplumsal şeffaflık arzusu ve kendimizi, denetimimiz altına alabileceğimiz her şey üzerinde egemenlik kurarak yarattığımız bir dünyada yansıyor olarak görme isteği. Denetimimiz dışında kalan şeyler, normalleştirme ihtiyacıyla "ötekilik biçimleri" olarak tanımlanır ve sınırları çizilir: Delilik, irrasyonellik, sapkınlık, kaos ve düzensizlik. Böylece, Marksizm'in devraldığı, herkesin genel bir istem kapsamında birleştiği eşitlik ve özgürlük değerleri üzerinde yükselen "Rousseaucu" bir etiko-politik topluluk arzusunun, benliğin sözde "sahici" doğasını gerçekleştirdiği kusursuz bir şeffaf dünya yaratma arzusundan fazla bir şey olarak görülmemeli. Connolly, bu radikal modernlik projesinin, politikanın yalnızca genel iyinin başarılmasına yönelik teknik bir araca indirildiği, politikadan a-

13. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Politik Teori ve Modernlik) [Oxford: Basil Blackwell, 1988].

rındırılmış bir modern yaşam ideali sunduğunu öne sürer ve şöyle der:

Rousseaucu görü, kimilerinin bu görüşe inanmaları imkânsız olduğundan değil, bu inancın, sunulduğu modern çağda genelleştirilemez olduğundan çöker. Rousseau'nun belagatı yalnızca bazılarına hitap edebilir; görüşü ise birçok kimse açısından bir kâbustur."¹⁴

Çağdaş düşünce, inanca gizlenecek yer bırakmaz. "Tehlike döneminde tehlikeli düşünülmesinde ısrar ettiği" için Nietzsche'nin çağımızın kilit düşünürü olarak görülmesi gerekir.¹⁵

Connolly'nin modern politik düşünce geleneğine ve Nietzsche'nin bu gelenek içindeki yerine ilişkin değerlendirmesi, Michel Foucault'nun çalışmasından etkilenmiş ve esinlenmiştir. Foucault'nun özgün ve radikal Nietzsche yorumuna göre Nietzsche'nin önemi, iktidar hakkında politik teorinin sınırları dışında düşünen ilk kişi olmasından kaynaklanır.¹⁶ Foucault'nun bununla anlatmak istediği şey, Nietzsche'nin iktidarı ele alma biçiminin, iktidarı temelde olumsuz ve yasaklayıcı bir şey olarak kabul eden geleneksel egemenlik ve yasa nosyonlarına yaslanmamasıdır. Foucault, Nietzsche'nin iktidarı her yerde gördüğünü ve yaşamı da bizzat farklı güç dengeleri arasındaki sürekli bir mücadele olarak ele aldığı iddia eder. İktidar şimdi "olumlu" açılardan görülür; yani, iktidar tarafından ezilen insan öznelerinin yalnızca bir yansıması olan bir şey olarak değil, onları üreten bir şey olarak görülür. Foucault'ya göre "iktidar" ancak kendi uygulamasında var olur; bir insan öznesinin barındırdığı veya sahip olduğu metafizik mülk olarak görülemez. İktidar, der Foucault, ne bir yapı ne de bir kurumdur; daha çok, "kişinin belirli bir toplumda karmaşık stratejik bir duruma taktığı isim"dir.¹⁷

Foucault'nun iktidarı yeniden-düşünme biçimi, modern politik düşünce geleneğinin, iktidarın başat "disipliner" biçimlerine dahil

14. A.g.y., s. 66.

15. A.g.y., s. 136.

16. Bkz. M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77* (İktidar/Bilgi: Seçme Mülakatlar ve Diğer Yazılar 1972-1977), der. C. Gordon (Brighton: Harvester Press, 1980), s. 53.

17. M. Foucault, *The History of Sexuality: Volume One* (Cinselliğin Tarihi: 1. Cilt), çeviri R. Hurley (Middlesex: Penguin, 1979), s. 93.

olduğunu iddia etmesine yol açar. Foucault, iktidar uygulamasını "hak" kapsamında değil teknik kapsamında, "yasa" kapsamında değil normalleştirme kapsamında, "kötüye kullanma" kapsamında değil ceza ve denetleme kapsamında ele almamız gerektiğini öne sürer. Bizim modern politik rasyonalitemiz, "birey"i hakları kullanan ve yükümlülüklerle donatılmış, devletin bir tebaası olarak üreten, yeni bir politik iktidar teknolojisinin yanı sıra gelişmiştir. Foucault, modern politik düşüncenin yeni iktidar biçimleri hakkında eleştirel düşünme görevi açısından yetersiz olduğunu, çünkü iktidar anlayışını rasyonel, tarih dışı bir öznenin var olduğu inancına dayandığını iddia eder. Modern politik düşünce, politika felsefesinin sorularını bir hak/hukuk sorunu olarak ortaya atar, şöyle ki: İktidarın sınırları nelerdir? İktidar, kullanımı ve kötüye kullanımı kısıtlanacak biçimde nasıl sınırlandırılabilir? Ama bu sorular, iktidar-öncesi veya politika-öncesi bir alanda var olduğu varsayılan ve daha sonra, kendisini korumak için "haklar" a ihtiyaç duyan ve iktidar tarafından "sömürülen" veya "ezilen" rasyonel bir insan öznenin varoluşunu sorgulamaksızın kabul eder. Foucault'nun açıklamak istediği radikal ve meydan okuyan nokta ise, iktidar biçimlerinin disiplinler pratikler aracılığıyla insan öznesi tiplerini kurduğudur. Foucault, yasa ve egemenlik nosyonlarını merkezine alan politik teorinin, bir meşruluk söylemi inşa ederken, iktidara içkin olan tahakkümü gizlediğini ya da örtbas ettiğini ileri sürer.¹⁸ Modern politik düşünce, egemenin "hak"larından ve "özneler" in yükümlülüklerinden sanki bunlar eksiksiz biçimde kurulmuş rasyonel bireylerin sahip olduğu özelliklerin yansız tasvirleriymiş gibi söz ederek, hak ve meşruluk söylemlerinin yalnızca bireyleri iktidarın mevcudiyetinden koruma yolları olmadıkları, aynı zamanda insan öznelerini yeni iktidar ilişkileri içinde kuran disiplinler pratikler oldukları gerçeğini görüş alanımızın dışına çıkarır.

Foucault'nun liberalizm eleştirisini politik bir ideoloji olarak şekillendiren de işte iktidara ilişkin bu iddialardır. Foucault'ya göre liberalizm, soyut ve tarih dışı bir birey veya özne nosyonu ko-yutlamasından ötürü sakattır. Foucault'ya göre, liberalizmin su-

18. M. Foucault. *Power/Knowledge*, s. 95.

nabileceği herhangi bir toplum eleştirisi sınırlı değer taşır; çünkü modern kurumların, asıl ereği bireylere yalnızca özgürlük alanları bahşetmek olmayan, yanı sıra onları "normalleştirmeye" çalışan disiplinler iktidar pratikleri ve bilgi biçimleri üzerinde temellendiğini değerlendirmede fazlasıyla başarısızdır. Foucault, bir özerk özne nosyonunu *tout court** reddederken, mevcut iktidar sistemini eleştirirken yaslanabileceği ve tahakküm biçimlerinin olumlu bir şekilde alt-edilmesini tahayyül etmesini sağlayacak tözsel temeli elinden kaçırma riskini göze alır.¹⁹

William Connolly, (liberalizm ve sosyalizm ideolojilerinde farklı biçimlerde yansıyan) modern özgürlük ve özgürleşme projesinin tümünün, benlik ve dünya hakkında eleştirel olmayan kendi varsayımlarına karşı bile kör olan, emperyalistçe bir egemenlik ve tahakküm söyleminde sıkışıp kaldığını savunurken Foucault'yu izler. Foucault'nun (delilik, disiplin ve ceza, cinsellik vb. üstüne) temel modernlik söylemleri analizinden esinlenen Connolly, otorite ve meşrulukla donatılmış olan herhangi bir normlar veya standartlar kümesinin hegemonyasını, kendi sınırları içine girmeyen ötekilik biçimlerini dışlayarak ve yererek kurması yüzünden, bu hegemonyanın muğlak bir başarıyı temsil ettiğini öne sürer. Modernlik ise, muğlaklığı hoş görmek yerine, toplumsal uyum disiplinini ve kendi-içine-kapalı bir topluluk idealini tercih eder. Connolly bu ikilemi şu şekilde ifade eder:

İnsan yaşamı özünde paradoksaldır; oysa modern akıl, yaşamın yeni köşelerine sızarak, karşısına çıkan her paradoksu yok etmeye çalışır. Bu, içerdiği baskıcı gizil güçlerle, tehlikeli bir kombinasyondur. İster birleşme dürtüsünü göz ardı ederek, ister yaşam içinde realize edilebileceği bahanesiyle olsun, paradoksun yadsınması tehlikelidir. Li-

* Yalnızca, bir gereğe ilave etmeksizin. (y.h.n.)

19. Bkz. M. Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism" (Liberalizmin Komüniter Eleştirisi), *Political Theory*, 18: 1 (Şubat 1990), s. 6-23, s. 21'de. Walzer ayrıca, modern geleneğin "toplumumuzda disiplinler düzenlemeleri düzenleyen" ve böylece tüm kısıtlama ağlarına ilişkin "eleştirel bir perspektif" sunan politik felsefe ve felsefi içtihat biçiminde bir bilgi biçimi sunduğunu öne sürerek Foucault'ya karşı modern geleneği savunuyordu. Bkz. M. Walzer, "The Politics of Michel Foucault" (Michel Foucault'nun Politikası), D. C. Hoy (der.), *Foucault. A Critical Reader* içinde (Foucault. Eleştirel Bir Seçki) [Oxford: Basil Blackwell, 1986], s. 51-69, s. 66'da.

beral "açık toplum" teorilerinde sık sık dile getirilen yadsıma, birleşme dürtüsünün şimdiye ait yaşamda ifade edilme biçimlerini gözden geçirir; liberal yaşamın *anomisine* karşı yükselen komüniter protestolarda öne sürülen bahane ise, aşkın buyruklardan oluşan bir sis perdesinin ardındaki fiili veya ideal anlaşmaların politik karakterini gizler. Her iki tepki de, yüceltilmiş bir kapsayıcılık politikası ile, yani dünyanın insan hâkimiyetine veya komünal gerçekleştirimin etkisi altına girmeye açık bir yer olarak ele alındığı ve herkesin bu ucuz projelere uyacak biçimde örgütlendiği bir politika ile uyum içindedir.²⁰

Connolly bu açmazdan kurtuluş yolu olarak Nietzsche'ye sarılır; kendisinin de kabul ettiği gibi, bugünün liberal demokrasilerinin kötü durumu hakkında aydınlanma ihtiyacı hissedenler için hiç umulmadık bir kaynak olarak görülen Nietzsche'ye. Ama Connolly, bugünü haklılaştıran tüm aşkın ve teleolojik gerekçelerden uzak durmasından ve tarihle tüm olumsuzluğu çerçevesinde yüzleşmesinden ötürü Nietzsche'nin düşüncesinin bugün kendimizi kavramamıza yardımcı olacağını savunur. Connolly, ayrıca, Nietzsche'nin düşüncesinin kendi içinde tek bir politik teori barındırmadığını, "çeşitlilik gösteren bir etik ve politik olanaklar kümesi" oluşturduğunu iddia eder.²¹ Biz modernlerin bundan böyle dünyada kendimizi yuvamızdaymışız gibi hissetmediğimizi fark etmesinden ötürü ve düşüncesinin bütünlüklü bir dünya görüşü koyutlamayı reddederek sıla hasreti duygusunu alt etmeye çalışıyor olmasından ötürü önemlidir Nietzsche. Connolly, kendi Nietzsche yorumunu desteklemek amacıyla güç istemi öğretisinin ortodoks olmayan bir değerlendirmesini sunar. Bu öğretiyi, yalnızca bir tahakküm ve egemenlik kurma istemi koyutlamaz. Aynı zamanda, dünyanın insan hâkimiyetine açık olduğunu savunan insan-biçimci görüşe de meydan okuyan bir karşıt-ontoloji içerir. Ama Connolly, Nietzsche'nin modern dünyada politikanın yazgısına ilişkin düşünme biçiminin yetersizliğinin farkındadır. Adalet talebi, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, güçsüz ve huş dolu bir istemin kılık değiştirmiş ifadesi değildir yalnızca: ekonomik sömürü ve politik baskıya dayalı bir politik sistemden kaynaklanmaktadır.

20. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Politik Teori ve Modernlik), s. 139.

21. A.g.y., s. 140.

Connolly, günümüzde Nietzsche'nin ötekiliğe ilişkin karşıt-ontolojisi ve geç modernliğin doğasına dair bağımsız bir düşünümünden oluşan "post-Nietzscheci" bir politik teoriye ihtiyaç duyduğumuzu öne sürer. Birçoğu arasında yalnızca tek bir erdeme gönderme yapmayan, ama bizzat toplumun yapısına (öz-yaratım değeri veya ürünü de dahil olmak üzere toplumun kaynakları ve ürünlerinin örgütlenmesi ve dağılımına) gönderme yapan bir adalet nosyonu bu sentezde merkezi rol oynayacaktır.²² Connolly'nin dikkat çektiği gibi, bir insanın yaşam karşısındaki hıncı iki temel nedenden kaynaklanır: Yaşamın acısı ve ıstırabının önemsiz veya ereksiz olduğu anlamsız bir insanlık durumuna karşı duyulan öfkeden ve küçük bir azınlığın yararına başkalarına zarar, ziyan ve sömürü dayatan toplumsal ve politik kurumlar düzeninden. Connolly'nin iddiasına göre, geç-modern bir politik perspektif,

Nietzscheci düşüncenin uzak görüşlülüğünün yanı sıra, hınc ve ötekiliğin üretilmesi arasındaki karmaşık ilişkilere karşı duyarlılığını da takdir edecektir; ama demokratik politikanın, hıncı ortaya çıkaracak ve hıncıla mücadele edilmesini sağlayacak bir araç olduğunu keşfederek hıncı soykütükçüsünün başını döndürecektir.²³

Connolly, liberal politik felsefeyi tümüyle başından atmak istemez, bunun yerine "yeniden-kurulmuş, radikalleştirilmiş bir liberalizm"i talep eder. Bu, bireylik ve topluluğun modernlik içerisinde bir-biriyle çekişen taleplerini hoş görebilecek ve ortak bir yaşam ihtiyacı ile her tür ortak normlar kümesinde barınan, kaçınılmaz tabii kılınma noktaları arasındaki gerilimle başa çıkabilecek bir liberalizmdir. "Liberal radikalizm, hâkimiyet ve normallığın ağırlığı karşısında farklılık haklarına" duyarlıdır.²⁴ Kendi-içine kapalı bir topluluk düşüyle kişinin kendini-gerçekleştirme ihtiyacını karşılamaya çalışan ve süregiden ekonomik yayılmayı özgürlüğün önkoşulu olarak gören itibarını kaybetmiş politik modernlik

22. Bkz. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Bir Adalet Teorisi) [Oxford: Oxford University Press, 1972]. Rawls'a ilişkin "Nietzscheci" bir eleştiri için bkz. Allan Bloom, *The American Political Science Review*, 69 (1975), 648-662. Bloom, Rawls'ın teorisini "Son İnsanın İlk Felsefesi" olarak adlandırıyor.

23. William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, s. 175.

24. A.g.y., s. 174.

söyleminin yerine, "kişiyi serbest bırakan bir cesaret etik"inin geçmesi gerekir. Nietzsche'nin bu görevle ilgisi, kendi örgütlenme tarzına ve geçici varoluşun olumsal koşullarına hınç beslemeyen bir benlik modeli sunmasından kaynaklanır. Connolly, hınç gütmeye-yen bu benlik tarzını, Nietzsche'nin iyi ve kötü, soylu ve alçak da dahil olmak üzere olduğu, barındırdığı her şeyi denetli, dinamik bir bütüne dönüştürerek karakterine bir stil, bir üslup kazandırabilen benlik düşüncesine yerleştirir. Bu aynı zamanda, Nietzsche'nin, bizi kim olduğumuz sorumluluğunu üstlenmeye ve kendimizden hoşnutluk duymaya davet eden (Nietzsche'ye göre, kendi yaşamlarından hoşnut olmayanlar, başkalarına karşı hınç duymaya en fazla yatkın olan kişilerdir), ebedi dönüş öğretisine de yerleştirilebilir.

Foucaultvâri meydan okuma, özellikle geleneksel liberal hümanizmin, modern dönemde politika ve iktidar üzerine düşünme açısından yetersiz olduğunu göstermesinden ötürü öğreticidir. Her ne kadar kendine has sorunları olmadığı söylenemese de, insan özneye dair herhangi bir açıklamanın bir "ahlâk soykütüğü" biçimini (yani, benliğin nasıl kendisi olduğuna ilişkin hem hümanist metafiziği hem de ahlâkçılığı terk eden bir tarih biçimini) almak zorunda olduğunu gösterme konusunda başarılıdır. Bunların yanı sıra, modern öznelere "özgür" öznelere olduğu yönündeki "liberal" iddialara karşı şüpheli bir tutum takınılması gerektiğini, çünkü "özgürlük" olarak kabul edebileceğimiz şeyin, aslında yeni denetim ve disiplin biçimleri olabileceğini de bize gösterir. Sonuçta, "özel" ve "kamusal" alanlar arasındaki kesin ayrım sorunsallaştırılır. Bu noktayı bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağım.

Politika felsefecileri, Platon'dan beri, yönetim şeklini benliği disipline etme ve denetleme aracı olarak tasavvur etmişlerdir. Bu, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin ikinci denemesinde vaatlerde bulunma kapasitesine sahip bir hayvanın -yani, insanın ehlileştirilmesi (*Züchtung*) olarak ifade ettiği sürece tekabül eder. Nietzsche'nin çizdiği şemada, insan bir kez vaatlerde bulunmayı başardığında, sorumluluk üstlenebilen, başkalarıyla bir güven nosyonu kapsamında ilişki kurabilen ve yargılarda bulunabilen "politik bir hayvan"a dönüşür. Artık bilinç/vicdan sahibi bir hayvan olmuştur. Politik olana ilişkin Nietzscheci bir perspektif, insan

öznenin özerklik kazanmasının muğlak bir başarı olduğunu gösterir. İnsan denen hayvanın, dürtülerin ve erkelerin bastırılması ve denetim altına alınması kapsamında uygarlaştırılması için ödenen bedel, aynı zamanda Freud'un "uygarlaşmış" toplumsal ve politik yaşamın bireylerde yarattığı hoşnutsuzluk veya huzursuzluğa (*Unbehagen*) ilişkin çalışmasının temasını da oluşturmaktadır. Politik yaşamın imkânsızlığının, yani toplumsal varoluşun her zaman denetleyemediği ve hâkimiyet altına alamadığı ama ulaştığı uygarlığı sürekli olarak yok olma tehdidi altında bırakan bir aşırılık, bir fazlalık ve bir ötekilik ürettiği gerçeğinin farkına varılması zorunludur. Radikal bir Nietzschecilik ise şöyle bir soru ortaya atmak durumundadır: Bu aşırılık ve ötekiliğin, yeni, sağlıklı bir *post-ressentiment* [hınç-sonrası] insan tipinin yaratılmasına yol açacak şekilde yönlendirilmesi ve yeşertilmesi mümkün olabilir mi? Eğer mümkünse, bu yeşertme sürecinde politika ne gibi bir rol oynayacaktır?

Nietzsche'nin düşünme biçimini post-modern bir liberalizm davasına dahil etme girişimi komik bir boyut barındırıyor. Nietzsche, ister Hıristiyan etiği ister burjuva politikası aracılığıyla olsun, yaşamı kaskatı kılmaya ve böylece kendini-alt etme akışını önlemeye yönelik tüm girişimlere karşı çıkan büyük bir yasa-bozucu değil midir? Gilles Deleuze'un, "Göçebe Düşünce" üstüne olağanüstü makalesinde Nietzsche'nin önemini kavrayış biçimi de buydu.²⁵ Deleuze'e göre, Batı felsefesi Platon'dan Hegel'e değin, göçebe yaşam tutkusu üzerinde ve karşısında yasanın iktidarını ve toplumsal kurumların otoritesini haklı çıkarmaya çalışmıştır. İlk baskıcı devletlerden modern liberal demokrasilere değin yerleşik halkların tarihi, bir egemenlik söylemi tarafından kurulmuştur. Böylece, felsefi söylem, sözleşmelerle, kurumlarla ve yasanın idaresiyle yakın bir ittifaka girmiştir. Eğer Nietzsche felsefeye "bağlı" değilse bu, bir "karşıt-felsefe"yi temsil eden bir göçebe söylemini kavrayan ilk kişilerden biri olmasından kaynaklanır. Nietzsche'nin amacı, yeni bir akıl bürokratu veya bir "insan" muhasebecisi olmak değil, yeni bir politik biçimin ortaya çıkışını ve yeni bir "biz"in oluşumunu insanlara duyurmaktır.

25. G. Deleuze, "Nomad Thought", D. B. Allison (der.), *The New Nietzsche* içinde (Yeni Nietzsche) [Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985], s. 148-149.

Hiçbir şey "muhafaza etmiyoruz"; ne de geçmiş dönemlere dönmeyi istiyoruz; hiçbir şekilde "liberal" değiliz; "ilerleme" için çalışmıyoruz... Yeryüzünde bir adalet ve uyum alanının kurulması gerektiğini arzu edilir bulmuyoruz... Aslında hep yaptığımız gibi, tehlikeyi, savaşı ve serüvenleri seven, ama uzlaşmayı, tutsak edilmeyi, barıştırılmayı ve hadım edilmeyi reddeden herkesten kıvanç duyuyoruz... Aslında tüm bunlarla düşünüldüğünde, gök kubbenin altında şimdiye dek görülen en insancıl, en ılımlı ve en adil çağ olma ayrıcalığı taşıdığını iddia etmekten zevk alan bir çağda kendimizi huzursuz hissetmeye zorunlu olduğumuz yeterince açık değil mi? Tam da bu güzel sözleri işittiğimizde en berbat şüphelere kapılmamız yeterince kötü. Bu sözlerde bulduğumuz şeyse son derece şiddetli bir güçsüzlüğün, yaşamdan bezmişliğin, eski bir çağın, azalan erkelerin bir dışavurumu –bir aldatmaca– yalnızca, başka bir şey değil. Bizim açımızdan önemli olansa, hasta olanın güçsüzlüklerini örtbas etmek için ne tür makyaj malzemesi kullandığıdır. Bırakın bununla *erdemleri* olarak caka satsınlar; sonunda güçsüzlüğün, kişiyi ılımlı, ah öylesine ılımlı, öylesine adil, öylesine zararsız, öylesine "insanca" kılacağına şüphe yok! (GS 377).

IX

Nietzsche ve feminizm



Temel hata ve birincil insan körlüğü, ölümü kabul etmenin reddedilmesi değil, doğumu, kişinin doğmuş olduğunu anımsamanın reddedilmesidir.

Peter Sloterdijk, "Eurotaoizm"
(Avrupa-Taoculuğu) [1988]

A. GİRİŞ

Nietzsche'nin, radikalleşmiş bir liberalizm için olası bir kaynak olarak kabul edilmesi imkânsız görünüyorsa, radikalleşmiş bir feminizm için bir kaynak olarak kabul edilmesi daha da imkânsız görünmelidir. Ne var ki, çalışması son yıllarda bazı çevrelerde tam da yararlanılabilecek bir kaynak olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle, belirli feminist yazarların, Nietzsche'nin çalışmalarında ortaya koyduğu meydan okumaya nasıl yanıt verdiklerini ve bu meydan okumanın barındırdığı gerilimleri nasıl ele aldıklarını incelemek istiyorum. Oluşuyor gibi görünen konsensüs ise, Nietzsche'nin yapıtlarının feminist bir felsefenin formülleştirilmesi açısından en verimli yönünün, kadınlar hakkındaki açık beyanlarından kaynaklanmadığı, ama daha çok, bu beyanların

“üslubu”ndan (veya “üslupları”ndan); bir beden felsefesini iletme çabalarından; felsefi söylemin metaforikliğine açığa vurularından; Batı düşüncesi ve aklının “fallogosantrik” önyargısının yapı-bozumuna, örnek alınacak bir şekilde kalkışma biçimlerinden kaynaklandığı yönündedir.¹ Nietzsche’nin –Gilles Deleuze’e göre, farklılık felsefecisi olan Nietzsche’nin–² feminist yazarlarca kullanılmasının, aralarında feministlerin de yer aldığı radikal politika teorisyenlerinin bir ötekilik ve farklılık felsefesini dile getirme çabalarıyla aynı döneme denk düşmesi belki de tesadüfi değildir. Birtakım feministler, kadınların ancak erkeklerin kimliğini kabul ederek ve böylece cinsel farklılığı geri plana iterek eşitlik kazandığı bir eşitlik açmazının ötesine geçilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Söz konusu bu feministler, düzmece bir evrenselcilik anlayışına yaslanan totaliter bir politika ya da erkeklik ve kadınlık değerlerinin etkin bir şekilde farklılaştırıldığı ve birinin öbürüne üstün tutulduğu bir hiyerarşik politika koyutlamaksızın farklılığı onaylayabilen ve ötekiliği övebilen yeni bir düşünce tarzına ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir. Nietzsche’nin ahlımlanmasını potansiyel olarak böylesine yaratıcı, üretken ve meydan okuyucu kılan da, feminizm içinde yaşanan yeni etik ve politika arayışıdır. Nietzsche’nin liberal hümanizme yönelik saldırısının, bir kez daha, radikalleşmiş bir feminizm için olası olumlu faydalar barındırdığı düşünülür. Foucaultcu düşüncede olduğu gibi radikal feminizmde de, liberal politik düşünce içinde koyutlanmış olan rasyonel, tarih-dışı insan özneye yönelik bir eleştiriye rastlarız. Burada hedeflenense, özerklik ve bireyliğe ilişkin liberal ideallerin terk edilmesi değil, bu ideallerin yeniden düşünülmesi ve yeniden temellendirilmesidir.

Nietzsche’ye bu şekilde sahip çıkılması konusunda birtakım soruların sorulması gerekir: Aristokratik bir yönetim şekline olan bağlanımı ve erkeksi, Napolyoncu bir erkekliği ya da erkeklik gücünü onayladığı göz önüne alındığında, Nietzsche’nin düşün-

1. Bkz. James A. Winders, *Gender, Theory, and the Canon* (Toplumsal Cinsiyet, Teori ve Kural) [Madison: University of Wisconsin Press, 1991], s. 120-123.

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe) [1962], çev. H. Tomlinson (Londra: Athlone Press, 1983).

cesi, feminist bir farklılık politikası için ne tür bir yarar sağlayabilir? Nietzsche ile yalnızca üslup sorunu kapsamında basitçe ilişki kurmak feminizm için ve genelde de radikal politik düşünce için yeterli midir? Yoksa, aynı zamanda Nietzsche'nin söylediklerinin tözüyle de mi ilişki kurmaları gerekir? Bu bölümde ne sistematik ne de kapsamlı olmayı amaçlıyorum, bunun yerine temel tartışmalara ve henüz çözümlenmemiş kilit sorunlara ilişkin genel bir tablo sunmak istiyorum.

B. NIETZSCHE VE AVRUPA FEMİNİZMİ

Nietzsche'nin metinlerinde dile getirilişine tanık olduğumuz, kadınlara ilişkin görüşleri hem çeşitlilik sergiler hem de karmaşıktır. Nietzsche'nin kadınlar hakkındaki görüşleri bizi tutarlı bir "kadınlık felsefesi"ne ulaştırmaz. Bu görüşler, Nietzsche'nin kadın cinselliğini hem güçlü ve yıkıcı bir şey olarak görüp alkışladığını, hem de çocuk bakımı ve annelik gibi toplumsal işlevlerinden ayrı tutulduğu vakit bu cinsellikten korktuğunu gösteren çelişkili eğilimler ve önyargılarla doludur.

Nietzsche, toplumsal yaşamın hadım edilmesi ve özgeci değerler üzerinde temellenen duygusal bir politikanın doğuşu olarak gördüğü şey karşısında açık ve net bir dille Avrupa "liberal" feminizmini eleştiren bir düşünür olarak konuşur. Bir kez eşit haklar elde ettikten sonra kadınların her bakımdan özgürleşeceğini savunan düşünceye saldırır. Yapıtlarında göze çarpan belirli pasajlar, kadınların özgürleşmesi sorununun tümünden yanlış yola girmiş bir sorun olarak kabul ettiğini şüpheye yer bırakmayacak bir açıklıkla ortaya koyar. Nietzsche'ye göre, toplum ve politikaya ilişkin modern fikirler, erkeklerin ve kadınların toplumsal rolleri ve işlevleri üzerine düşünme biçimimizde bir yozlaşmaya yol açmaktadır. Modern kadınlar, "eşit haklar" için mücadele etmeye teşvik edilmektedir ama bu mücadele, eğer başarıya ulaşırsa, kadınların sahip oldukları etki ve gücün yavaş yavaş aşınmasına yol açacaktır. "Eski Yunan Kadını"na ilişkin 1870-1871 yılında yazdığı bir notta Nietzsche, Platon'un kadınların "haklar, bilgi ve görevler" açısından tümüyle eşit paya sahip olması gerektiğine dair görüşünü

değerlendirir (GW s. 21; KSA 7, s. 170).³ Ne var ki, Platon, erkekler ve kadınlar arasında erkeklerin “kültür” alanında etkin olduğu ve kadınların “doğa” alanıyla kısıtlandığı bir merteye düzeyinin ortadan kaldırılmasını savunurken kendisinin, antikitenin en güçlü kadınları tarafından, yani kendilerini annelik alanıyla kısıtladıklarında en fazla güç sahibi olduklarını kavrayamayan kadınlar tarafından kandırılmasına izin vermiştir. Nietzsche. Eski Yunan toplumunda kadınların, anneler ve çocuk-yetiştiricileri olarak “Devletin en büyük istemi [*höchste Staatswille*] tarafından kendilerine tahsis edilen” konumu sahiplendiklerini öne sürer (a.g.y., s. 24; s. 172).⁴ Yunan antikitesinde kadınlar, hiçbir zaman olmadığı kadar itibar görüyorlardı. Kadınlar özel yaşamın “karanlık” alanına kapanıp kendilerini feda ederek ve yaşamlarını üstün oğullar doğurmaya ve yetiştirmeye adanarak önem kazanıyorlardı. Bu konuda şöyle der Nietzsche: “Helenistik dönemin kadını, ana olarak, karanlıkta [*Dunkel*] yaşamak zorundaydı, çünkü politik içgüdüğü [*politische Trieb*], en yüce ereğiyle, bunu talep ediyordu.” (a.g.y., s. 23; s. 172).

Bu görüşün, yıllar sonra *İnsanca, Pek İnsanca*'da ifade e-

3. Oscar Levy'nin *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (Friedrich Nietzsche'nin Toplu Eserleri) [Londra, T. N. Foulis, 1911] adlı kitabının ikinci cildinden alınan bu parçanın İngilizce çevirisinde eksikler mevcut. Tamamını ise, G. Colli ve M. Montinari'nin *Kritische Studienausgabe* (Münih, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1988), adlı kitabının yedinci cildinde bulabilirsiniz, 7 [122], s. 170-176. Söz konusu bu parça, *Tragedyanın Doğuşu*'nun ilk versiyonlarından birinin 13. bölümünü oluşturuyordu. Orijinal plan için bkz. KSA 7, s. 135.

4. “Eski Yunan Devleti”nden söz ettiğinde Nietzsche'nin “Devlet”i “ulus” veya “ırk” kapsamında düşünmediğine dikkat edilmesi önem taşır. Bu nedenle, örneğin 1870-1871'e ait *Nachlass*'ta yer alan bir notta “şehir-devletle (*Stadt-Staat*) kıyaslandığında milliyet ilkesinin (*Nationalitätenprinzip*) barbarca bir kalıplık” olduğunu öne sürer. Bkz. KSA 7, 7 [37], s. 147.

Nietzsche'nin burada vurguladığı nokta, Neşir Ascherson'un 31 Ocak 1993 günü *Independent on Sunday*'de eski Yugoslavya'daki sorunlar ve çatışmalar üzerine düşünerek yazdığı bir parçada yankısını buluyor: “Bu bunalımın köklerini tanımlayacak sözcüklere sahip değiliz, ama artık yaşamayan imparatorların efsanelerini ve ırka dayalı etnikliğin ayrıklaştırılmış mitlerini yineliyoruz. M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış bir Atinalı olsa kafası karıştırdı. Ona göre şehir-devlet ya da *polis* bir yapıdır, kan bağı değil... Her şeyden çok da, bizim ulusları, bâtil itikatlar ve sözde bilimle bulanıklaşmış şekilde değil, tam da akılcı şekilde tanımlama beceriksizliğimizle akılcı karıştırdı. İşte bu yüzden, Yeni Dünya Düzensizliği her şeyden önce kafalarımızda yatıyor.”

dildiğini görürüz. Nietzsche bu çalışmasınının 259. bölümünde, klasik Yunan kültüründen, en önemli ilişkilerin yetişkin erkekler ve genç erkek çocukları arasındaki homoerotik ilişkiler olduğu “erkekse bir kültür” olarak (*Cultur der Männer*, kelimesi kelimesine “erkekler kültürü”) söz eder. Bu kültürde erkek-kadın ilişkilerine hâkim olan ise, “çocuk-doğurma ve bedensel haz”dır. Erkekler ve kadınlar arasında “tinsel alışveriş” veya “aşk ilişkisi” hiçbir şekilde özendirilmiyordu çünkü bu, Nietzsche’ye göre, Eski Yunan kültürü-nün üretildiği temeli aşındırırdı. Nietzsche, Elektra ve Antigone gibi kadınlar tragedyaya sahnesinde önemli kişilikler olarak sunuluyorlarsa da bunun ancak “sanatta *katlanılır* bir şey olduğunu, yoksa yaşamda istenmediği”ni sözlerine ekler. Nietzsche bu bölümü şu açıklamayla bitirir:

Kadının, baba karakterinin mümkün olduğunca kesintisiz yaşayacağı yakışıklı, güçlü şahıslar dünyaya getirmek ve böylece böylesine yüksek bir gelişim gösteren bir kültürde üstünlük sağlayan aşırı-tahrikin etkisini hafifletmekten başka hiçbir görevi yoktur. Eski Yunan kültürünü nispeten böylesine uzun bir süre genç tutan da işte budur; çünkü bu annelerde Eski Yunan dehası tekrar tekrar doğaya döner. (HAH 259)

Nietzsche, kendisini modern Avrupa feminizmine muhalif bir konuma oturtur, çünkü modern Avrupa feminizminin, kültürün üretimini tahrip ettiğine inanır. Böylece, ekonomik bağımsızlık ve politik haklar peşindeki kadınları, üretken (yani, çocuk doğurabilen) kadınlara hınç besleyen “kısır dişiler” olarak damgalar. (EH “Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum”, 5). Nietzsche’yle ilgili sorun, bir yandan kadınların cinsellikten zevk almalarının öneminden söz ettiğinde ve evlilik içinde iffetliliğe karşı çıktığında kadınların cinselliğinin gücünü tanıırken, diğer taraftan hamilelik ve çocuk yetiştirmeyi kadınların doğasını tamamlayan ve gerekliliklerini karşılayan ve yerine getirilmemeleri durumunda kadınların hınç dolu bireylere dönüşmelerine yol açan zorunlu görevler olarak kadınların üstüne yıkmasından kaynaklanır.

Nietzsche’nin gördüğü üzere kadın hareketinin, kadınları kadınlık hakkında aydınlatma girişiminde barınan büyük teh-

likelerden biri, hareketin kadınlara erkek korkusunu unutmayı öğretmesidir. Bu gerçekleştiğinde, der Nietzsche, kadın –“yani, güçsüz cinsiyet”– en kadınsı içgüdülerini terk eder (BGE 239). Kadınların “sağgörülerini ve sanatı” zarafet, oyun ve yumuşaklığa dayanırken niçin erkekler gibi olmayı istediklerini sorar. En yüce sanatları yalan ve en büyük kaygıları “görünüş ve güzellik” iken niçin kadın hakkında “hakikat”e ulaşmayı ister dururlar? (a.g.y., 232). Erkek ve kadına dair “modern görüşler”in aksine Nietzsche, cinsiyetlerin ilişkisi üstüne gerçek eğitimin Doğulu kültürlerde bulunduğunu öne sürer.⁵ Nietzsche, “derinlikli bir erkeğin”, “sertlik ve katılığa muktedir olan şu cömertlik derinliği de dahil olmak üzere”, kadını “bir mal olarak [*Besitz*], kilit altında tutulabilen bir mülk olarak, hizmet etmeye ve mükemmelliğini hizmet ederek kazanmaya yazgılı bir şey olarak” kavraması gerektiğini iddia eder (a.g.y., 238). Nietzsche, kadın hareketinde “kadın”ın yozlaşmasıyla sonuçlanabilecek “erkeksi bir budalalık” saptar. Hiçbir “toplum sözleşmesi” erkeklerin ve kadınların eşitsizliğini ve ilişkilerindeki kaçınılmaz adaletsizliği düzeltmez (GS 363). Nietzsche, sorunun tıpkı öbür “modern fikirler”le bağlantılı sorunlar gibi, Fransız Devrimi’ne ve onun eşitlik ideallerine uzandığını iddia eder. Bu yozlaşma süreciyle mücadele edebilmek için cinsiyetler, erkeklerin kadında saygı duydukları şeyin, kadının “doğası... tırnaklarını her an geçirmeye hazır kaplan pençesi, kadının bencilliğinin *naïveté*’si, eğitilemezliği ve manevi vahşiliği” olduğunu öğrenmek zorundadırlar (BGE 239). Nietzsche, devrimin avam idealleri üzerinde zafer kazanmış ve “erkek”i bir kez daha “işadamı, beğeni yoksunu üzerinde, Hıristiyanlık ve on sekizinci

5. Nietzsche’nin “kadın”la ilişkin modern Avrupalı anlayışa karşı nefreti kısmen Schopenhauer’den kaynaklanır; Schopenhauer şöyle yazar:

Doğuda Kadın, ya da daha doğrusu “hanım”, kendini yanlış bir konumda bulur: Çünkü kadın hiçbir surette saygımızın nesnesi olmaya, başını erkekten daha dik tutmaya ya da onunla eşit haklara sahip olmaya uygun değildir... Avrupalı bayan ise, sonuçta hiç var olmaması gereken bir yaratıktır: Olması gereken şey, ev kadınları ve ev kadını olmayı uman ve bu nedenle, kibirli bir kendini beğenmişlik içinde değil, evcimen ve itaatkâr olacak biçimde yetiştirilen genç kızlardır. Tam da *bayanlar* olduğu için daha düşük konumda bulunan Avrupalı kadınlar, yani daha doğru bir deyişle cinsiyetlerin büyük çoğunluğu, Doğu’daki benzerlerinden çok daha mutsuzdur. (*Essays and Aphorisms*. çev. R. J. Hollingdale [Middlesex: Penguin. 1970], s. 87.)

yüzyılın coşkulu tını tarafından ve bunlardan daha da fazla ‘modern düşünceler’ tarafından şımartılmış olan ‘kadın’ üzerinde üstün kılan, efendileştiren” bir şahsiyet olarak Napolyon’u idealleştirir (GS 362).

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin 131. bölümcesinde, hem erkeklerin hem de kadınların onur ve saygı duydukları şeyin aslında kendi ideallerinden başka bir şey olmamasından ötürü birbirleri hakkında kendilerini kandırdıklarını kavramasında da açıkça görüldüğü gibi, erkek-kadın kimliklerine dair gerçek bir içgörüyeye sahiptir. Sonuçta, kadınlar “*esasen hırçın*” ve “*vahşi*” iken erkekler kadınların sessiz sakin ve itaatkâr olmasını arzular. Nietzsche, Hıristiyanlığın yaşamın temellerine yönelik hincinin, cinselliği saf olmayan ve kirlili bir şeye dönüştürme şekli yüzünden Hıristiyanlığa kesin bir biçimde meydan okur (TI “Antiklere Ne Borçluyum”, 4). Ama kadınlara ilişkin düşünme biçiminin içerdiği bazı olumlu yönlere rağmen düşüncesinde ağır basan şey, kadınların yaşamlarının temelde annelik ve çocuk yetiştirmeye bağlantılı olduğu ve toplumsal işlevlerinin kendilerine yüklediği görevleri yerine getirerek “*ikincil bir rol*” oynamaya yazgılı oldukları kanısındır (BGE 145). Çocuk-yetiştirmekle bağlantısı olmayan –sözgelimi bir akademisyen gibi– bir şey olmayı arzulayan her kadın, cinsel açıdan “*kısır*” olarak tanımlanır (BGE 144).

C. NIETZSCHE, BENLİK, ÜSLUP VE KADIN

Kadınların gerçek dostunun kadınlara, “kadınların kadınlar hakkında sessiz kalması gerekir” (BGE 232) diyen biri olduğunu söyleyen ve gördüğümüz gibi, “özgürleşmiş kadınlar”dan, küçümseyici bir dille, “*kısır dişiler*” olarak söz eden bir felsefecinin feminizme herhangi bir faydası dokunabileceğine inanmak zordur. Buna karşın, birtakım kadın felsefecilerin ve politika teorisyenlerinin görece yeni Nietzsche yorumları, Nietzsche’nin görüşlerinin ve metinlerinin kurcalanmasını ve feminist bir metin ve politika pratiği lehine çevrilmesini mümkün kılan olumlu ve güçlü yollar geliştirmektedir. Örneğin, Rosalyn Diprose, Nietzsche’nin Hıristiyanlık ve liberalizmde barınan hümanist benliğe

yönelik eleştirisinin, ya da başka bir deyişle, tüm eylemlerin arkasında yatan daimi, değişmez, sabit bir ego bulunacağı görüşüne yönelik eleştirisinin, özellikle feministlerin ilgi odaklarıyla ve özcülüğe karşı mücadele girişimleriyle doğrudan doğruya bağlantılı olan, “toplumsal tahakküm ve normalleştirmeye kesin bir karşı koyuş tarzı” tanımladığını öne sürmektedir.⁶ Nietzsche'nin benlik görüşü, muğlaklığın, çoğul kimliğin ve kurulmuş benliğin kişinin karakterine serbestçe “üslup” kazandırdığı sanatsal bir görev kapsamında onaylanmasının altını çizer; ve bunların hepsi, ister kadın ister erkek olsun insan kimliğinin, “farklılığı” basitleştirecek ve geri plana itecek bir şekilde özleştiril-mesini önlemeye veya ortadan kaldırmaya çalışan feminist bir düşünce tarzının ifade edilmesi açısından yararlı olabilir. Bu tarzda saldırılmayı ve yapı-bozumuna tabi tutulmaya gerektiren mitsel özne, burjuva toplumunun ve burjuvazi tarihinin erkek öznesidir:

Nietzsche'ye göre, bir eşitlik etiğiyle en fazla riske atılan “öteki”, kadın değildir; aksine, bazen zalim, bazen anlaşılmaz ve her zaman istisnai olan Soyluluk tinidir. Nietzsche'nin tek başına bir aristokratik kurban seçip çıkarıyormuş gibi görünmesi, çağdaş bir okuyucuya biraz şaşırtıcı gelecektir ve bazı yorumcuların eleştirilerine yol açacaktır. Ama Nietzsche'nin seçkin ve biraz da ürkütücü bir figürü demokratik devletin etkinliklerinden kurtarmaya çalışıyor görünmesi, kısmen tarihsel zorunluluğun ürünüdür. On dokuzuncu yüzyılda liberal bireyin doğuşuyla gereksiz kılınan şeyi başka herkesten daha fazla sembolleştiren ve bir Yunan soyluluk anısıyla allanıp pullanan, soylu insandı. Ama bu artık söz konusu değildir: Bir “eşitlik” yüzyılı kendi değer hiyerarşisini ve dolayısıyla marjinalleştirilecek ve geri plana itilecek kendi farklılıklar düzenini yaratmıştır. Yine de, Nietzsche'nin kadınları öz-yaratım olanağından açıkça dışlaması sorunu konusunda tüm mazeretler tükenmiştir.⁷

Nietzsche'nin aristokratik radikalizminin “tepkisel” doğasının büyük ölçüde, ayrıcalıklarının tehlike altında olduğunu ve farklılık ve mesafeliliğe yüklediği değerın neslinin tükenmek üzere ol-

6. Rosalyn Diprose, “Nietzsche, Ethics, and Sexual Difference” (“Nietzsche, Etik ve Cinsel Farklılık”), *Radical Philosophy*, 52 (Yaz 1989), s. 27-33, s. 31.

7. A.g.y.

duğunu hisseden soylu insanın *hıncından* kaynaklandığı düşünülebilir. Diprose'un iddiasına göre, Nietzsche'nin feminizm karşıtlığı "pek de tutarsız değildir, ama kendi *hıncının* belirtisidir".⁸ Diprose'un da kabul ettiği gibi, Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl eşitlikçiliğine yönelik eleştirisinin, feminizmin ders alabileceği önemli bir yönü bulunmaktadır; Nietzsche'nin altını çizdiği nokta, feminist hareketin olgunlaşmasıyla birlikte bizzat feministler için de giderek önem kazanan bir konu olmaya başlamıştır. Ezilen gruplar, eşitliği –öncelikle de, yasa karşısında eşitliği– bulma ve yerleştirme girişiminde genellikle, kendilerini ezenlerin veya hâkim konumdakilerin giysilerine bürünerek, onlara öykünme yanlışlığına düşmektedir. Umulacağı gibi, hâkim konumdakilerin sahip olduğu ve kullandığı iktidarın bir kısmının peşine düşerler. Ama ne var ki, tam da bu insansı arzunun tatmin edilmesinde söz konusu gruplar, kendilerini eşit kılacak "yasa"nın, iktidar sahibi gruplar tarafından tanımlanan ve yasalaştırılan yasa olduğunu bir türlü fark edemezler: Sözcüleri, ataerkillik çatısı altında yaşayan kadınlar için yasa, "erkeğin" yasasıdır.

Nietzsche ve kadınlar üstüne kaleme almış olduğu *Spurs* başlıklı çalışmasında Fransız felsefeci Jacques Derrida, Nietzsche'nin radikalliğinin, Nietzsche'nin düşünme biçiminin bir üsluplar çoğulluğunca ve değişmez kimlikler benimsemekten veya sabit özler koyutlamaktan uzak durmaya özen gösteren bir yazma pratiğince belirlenmesinde yattığını öne sürer. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünde, tüm (erkek) felsefecilerin hakikate ilişkin varsayımlarında dogmatik olduklarını iddia ettiğinde ve bunu onların kadınlarla olan ilişkilerindeki beceriksizlikleriyle karşılaştırdığında, tıpkı yaşam veya gerçekliğe dair keşfedilecek tek, üniter bir "Hakikat" olmaması gibi, kadınlar hakkında da keşfedilecek 'hakikat' olmadığını söylemektedir; çünkü, 'hakikat' gibi, kadın da yoktur. Derrida'nın okumasında rastlanan provokatif iddia, Nietzsche'nin klasik feminizme yönelik itirazlarının, kadınların "kadınları harfiyen" tanımlama girişimlerinin Batı felsefesinin erkekçi geleneğiyle aynı özcü yanlışlıklara düştüğü yönünde "post-feminist" bir mesaj taşıdığıdır. Derrida şöyle der:

8. A.g.y., s. 32.

“Feminizm, erkek gibi olmaya can atan bir kadının operasyonundan başka bir şey değildir... İğdiş edilmiş bir kadın ister. Üslubu, tarzı kalmamıştır.”⁹

Spurs'daki belki en önemli sav, “kadını” bir operasyon olarak anlaşılan “hakikat”in, felsefenin gerçekliğe hâkim olma girişiminde tanımlanamayacağını ileri sürer. “Kadını” olan, kadının “kadınlığı” ile veya kadın cinselliği ile, yani “dogmatik felsefeciyi, kudretsiz sanatçıyı ya da yakalanma konusundaki aptalca umutlarından henüz kurtulamamış olan deneyimsiz işfalcıyı hâlâ yerine getirilemeyecek umutlarla kıvrandırabilen her tür özleştirici fetişle karıştırılmamalıdır”.¹⁰ Derrida, Nietzsche'ye üç kadın figürü yerleştirebileceğimizi iddia eder. Nietzsche'nin yazma şeklini yöneten üçlü şema şöyledir:

Oydu. iğdiş edilmiş bu kadından ödü kopan.

Oydu. iğdiş eden bu kadından ödü kopan.

Oydu. onaylayan bu kadına âşık olan.¹¹

Kelly Oliver, Nietzsche'deki bu kadın tipolojisini üç istem tipiyle örtüşecek şekilde tanımlar: Hakikat istemi, yanılsama istemi ve güç istemi. İğdiş edilmiş kadın “kendisini erkek olarak onaylayabilmek için kadını olumsuzlayan feminist”e tekabül eder.¹² İğdiş edilmiş kadın, hakikat ve çoğul bir kimlik yaratmak yerine, hakikati keşfetmeyi, “kendinde ve kendi için” kadını ortaya çıkarmayı iddia eder. Kadına ilişkin “nesnel hakikat”e ulaşmak için mücadele ederken, anlamın muğlaklığının ve çeşitliliğinin onaylanmasında barınan özgürlüğü yadsır. Aslında, nesnellüğün peşindeki feminizm tipi, yaşamın akışına, güç istemi olarak yaşama karşı nefret besler.¹³ “İğdiş eden kadın”, kendisini gizlemek ve metafizikçinin kendisini mihlama ve taşıdığı anlamı sabitleştirme gi-

9. Jacques Derrida, *Spurs. Nietzsche's Styles* (Saikler, Nietzsche'nin Üslupları), çev. B. Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 65.

10. A.g.y., s. 55.

11. A.g.y., s. 101.

12. Kelly Oliver, “Woman as Truth in Nietzsche's Writing” (Nietzsche'nin Yazılarında Hakikat Olarak Kadın). *Social Theory and Practice*. 10: 2 (1984). 185-189. 187'de.

13. A.g.y., s. 188.

rişimine direnmek için hakikatle oynayan sanatçıdır. Ama bu tür kadın, ideallerine fanatikçe sarıldığında ve bu idealleri kendisinin yarattığını aklından çıkardığında kendi yanılması tarafından kolaylıkla kandırılabilir: “O, histerik küçük kadın kılığındaki bir aktördür. Araçlarını, yanılmasını bir amaçla karıştırır. İğdiş eden kadın, böylece, iğdiş edilmiş kadının başka bir versiyonu olur çıkar.”¹⁴ “Onaylayan kadın” ise, hakikat istemi ve yanılma isteminin kendini-alt etmesi anlamına gelir; o, tüm temelleri ve kesinlikleri terk eden Dionysosca kudret, “yaratıcı anne, yaşamın tükenmemiş üretken istemi, yani güç istemidir”.¹⁵ Dahası:

Bir döl yatağı gibi oyuktur. Her şeyin kendisinden ortaya çıktığı uzamdır, döl yatağıdır. Bu uzam ise mesafedir: Onaylayan kadın, uzaktaki bir nesne değildir: Tersine, kendisi mesafedir. Gücünü mesafeden alır. Mesafe olarak, uzam –saf döl yatağı– olarak var olmaz o. Tıpkı hiçbir kadının olmaması gibi hiçbir hakikat de yoktur.¹⁶

Derrida, Nietzsche’nin (kadınsı bir operasyon olarak kavranan) bir üslupla (veya üsluplarla) yazma girişimini, kendisinin baş koyduğu yapı-bozum davasını ve (varlık veya öz-bilincin daima kendisi için “mevcut” olduğunu varsayan) “mevcudiyet metafiziği” adını taktığı şeye ilişkin eleştirisini desteklemek için kullanır. Üslup sorunu, “tüm özcülüklerden ve değişmez kategorilerden sakınmak için kökten şekilde ertelenen, belirlenmemiş bir yazma üslubu” olanağının ortaya çıkarılmasına yönelik bir *strateji* sorununa dönüşür.¹⁷ Derrida bunu şöyle ortaya koyar:

Okuma, anlam ufkundan ya da varlığın hakikatinden serbest bırakılmış, ürünün üretim değerlerinden veya mevcut olanın mevcudiyetinden özgürleştirilmiştir. Bunun sonucunda, üslup sorunu doğrudan bir yazma sorunu olarak serbest bırakılmıştır.¹⁸

Derrida’nın Nietzsche okuması, tüm ihtişamına rağmen, an-

14. A.g.y., s. 193.

15. A.g.y., s. 195.

16. A.g.y., s. 196.

17. Winders, *Gender, Theory, and the Canon*, s. 121.

18. Derrida, *Spurs*, s. 107.

laşılması güç bir okumadır. Büyük ölçüde pratik politik nedenler ve amaçlardan ötürü, kadın sorununun yalnızca retorik bir benzetme statüsü barındıran tek bir figür veya metafora indirgenmemesi bana önemliymiş gibi görünüyor. Derrida'nın öne sürdüğü gibi, Nietzsche'nin kadının ağızından yazdığını iddia etmek, felsefenin kadınların sinsice sessizleştirilmesini desteklemesinin üstüne tuz biber ekilmesi riskine girmek anlamına gelir. Eğer Nietzsche veya Derrida gibi erkek felsefeciler kadının ağızından yazabiliyorlarsa, kadın felsefecilerin rolü ve amacı nedir?¹⁹ Rosi Braidotti'nin belirttiği gibi: "Felsefi söylemin *-en tipik* erkek alanlarından birinin- kadınların tarihte tam da seslerini toplumsal, politik ve teorik olarak duyurdukları sırada 'kadınınsı olan'ı kendisi için üstlenmesi tuhaf değil mi?"²⁰ Kadınların özgürleşme konusunu bir politika (iktidar) sorunu olmaktan çıkarıp bir üslup sorununa dönüştürerek kadını iğdiş eden Derrida değil midir? Derrida *Spurs*'ta feminizmin hem tarihine hem de teorik ve pratik mücadelelerine yerli yersiz burnunu sokmaktadır. Derrida, Nietzsche'nin ne diyorsa onu kastettiği ve kadınların politik güce de, toplumsal etkilere de sahip olmaması gerektiğine inandığı gerçeğini ciddiye almaya yanaşmaz. Bir yorumcunun da dikkat çektiği gibi, Derrida'nın Nietzsche'deki kadın sorununu bir üslup sorunu olarak ortaya koyması yüzünden "toplumsal bir konu olan kadın konusunu kültürel bağlamdan koparmaktadır".²¹ İdealleştirilmiş bir üslup nosyonu kadar, idealleştirilmiş bir erkek ve idealleştirilmiş bir kadınla sonuçlanan bir stratejidir bu. Nietzsche'nin okuyucusu kadın, eğer istiyorsa, nereye adım attığını ve buna karşı eleştirel bir konum alabileceğini bilirken, Derrida'nın okuyucusu, Nietzsche'de veya bir bütün olarak Batı felsefesi geleneğinde toplumsal cinsiyet konusuna girmekten ötürü kınanır. Derrida'nın konumu, katışıksız

19. Kelly Oliver, "Nietzsche's Woman: The Poststructuralist Attempt to do away with Women" ("Nietzsche'nin Kadını: Kadınları Ortadan Kaldırmaya Yönelik Post-Yapısalcı Girişim), *Radical Philosophy*, 48 (Bahar 1988), s. 25-29.

20. Rosi Braidotti, "The Ethics of Sexual Difference: the Case of Foucault and Irigaray" ("Cinsel Farklılık Etiği: Foucault ve Irigaray Vakası), *Australian Feminist Studies*, 3 (1986), s. 1-13, s. 2'de.

21. Adrian Del Caro, "The Pseudoman in Nietzsche, or the Threat of the Neuter". ("Nietzsche'deki sözümona kadın ya da cinsiyetsizin tehdidi") *New German Critique*, 50 (İlkbahar/Yaz 1990), s. 133-156. s. 145'te.

muğlaklığı ve mesafeliliğince belirlenmektedir.²² Derrida'nın "o-yuncul" yaklaşımının benimsenmesinde yatan tehlike, –tam da ortaya attığı kadın sorununun ta kendisi olan– toplumsal cinsiyeti konuluktan-çıkarma ya da yalnızca, kadınların çekiciliği ve hoşluğuna dair hiçbir bilgisi veya aşinalığı olmayan dogmatik felsefecilerin ilgilendikleri bir konuya dönüştürme riskini taşıyor olmasından kaynaklanır.

D. NIETZSCHE VE "KADINSI": KOFMAN VE IRIGARAY

Nietzsche'nin metafizik eleştirisi, temelde metafiziğin ikici doğasına yönelik bir eleştiridir. Sözelimi, Nietzsche metafiziğin, akli duygu veya tutkuya üstün tutma ve akla öncelik tanıma şekline karşı çıkar. Nietzsche'nin bu karşı çıkışı, bu haliyle, "kadınsı"yı felsefede yeniden eski konumuna getirmeye çalışan ve her tür hiyerarşik "erkeksi" ve "kadınsı" karşıtlığına temelden karşı çıkacak şekilde bunu yapmaya uğraşan bir eleştiri biçimi veya üslubu sunuyormuş gibi algılanabilir. Nietzsche'nin metinlerini dikkatlice okuyacak olursak, kadın düşmanlığını barındıran sözlerin gelişigüzel serpiştirilmediğini, aynı zamanda, büyük ölçüde yaşamın üretken güçlerini temsil eden bir metafor olarak kadının (yaşam ve kadın farklılığın gücü olarak kavranır) yüceltilmesi aracılığıyla, kendi kendilerine takındıkları fallosantrik tafraların yapısını bozduklarını da görürüz.

Nietzsche'nin, Platon'dan Kant'a felsefe geleneğine ilişkin eleştirisi, bu geleneğin bedeni yanlış anladığı içgörüsüne dayanır. Platon'dan itibaren felsefeciler, yaşama dair düşüncelerini, bu düşüncelere temel teşkil eden bedenden, deneyimlerin asıl maliki bedenden çekip çıkarmışlardır. Temel dünya görüşleri, bir hiç metafiziğine dayanır: Fiziksel, maddi yaşama yönelik, arzuya yönelik, bedene yönelik bir hiç metafiziğine. Nietzsche'ye göre, felsefe, beden-ruh birliğine yaslanmasından ötürü bir anaya benzer. Başarılması gereken görevse, Platon'da olduğunun tersine, ruhu bedenin hapisanesinden kurtarmak değil. "ruhun yalnızca bedendeki bir şey, bedende barınan bir şey için uydurulmuş bir sözcük" ol-

22. a.g.y., s. 156.

duğunun fark edilmesidir (Z “Bedeni Hor Görenler Üstüne”). Gerçek felsefeci, düşüncelerinin tıpkı çocukluk deneyimi gibi, “kanla, yürekle, şevkle, hazla, tutkuyla ve büyük bir acıyla, vicdanla, yazgıyla ve yıkımla” donatılması gereken bir acı deneyiminden doğduğunu fark eden kişidir (GS Önsöz 3). Ancak büyük acı deneyimi, bize insan türüne dair en derin içgörülerini bahşedebilir. Nietzsche, bu tür sancılı bir deneyimin bizi “daha iyi” insanlar kılmadığını, ama ancak daha “derin” insanlar yaptığını ilişkin önemli bir noktayı vurgular. “Kişinin kendi-üzerinde hâkimiyet kurmasına yönelik böylesi tehlikeli uygulamalar”ın hedefi, “kendini-unutma, kendinden-geçme” olmamalıdır, bunun yerine bunlardan “değişmiş” ve “farklı” bir kişi ortaya çıkarmak olmalıdır. Nietzsche, yaşamı sevmeye yeteneğine hâlâ sahip olduğumuzu söyler, ama yaşama karşı taşıdığımız sevgi türü, şu an bizde kuşku uyandıran birisine (Nietzsche’nin örneğinde bir kadına) duyduğumuz sevgiyle kıyaslanabilir ancak (a.g.y.).

Sarah Kofman, Nietzsche’nin doğrudan kadın düşmanı bir felsefeci olarak ilan edilmesine balıklama atlanmaması için uyarıda bulunmaktadır. Kofman, *Şen Bilim*’in ikinci baskısının önsözünde Nietzsche’nin, dış doğurganlığı ve üretkenliği nosyonlarıyla yerleşikliğe karşı çıkar bir tarzda bağlantılı olduğundan Eski Yunan dışı şeytan Baubô’yu “hakikat” sembolü olarak kullanmasının son derece önemli bir nokta olduğunu öne sürer. Baubô figürüne, yaptığı bir düşük yüzünden bereket tanrıçası Demeter’e kısır bir kadın gibi davranarak onu avutmaya çalışan bir dadı olarak resmedildiği Eleusis Mysterionları’nda rastlanır. Baubô, eteğini kaldırıp üzerinde bir resim çizilmiş olan göbeğini Demeter’e göstererek onun gülmesine yol açar. Eteği kaldırma hareketi, Demeter’in doğurganlık şokuna girmesine yol açar. Kofman, son derece özgün, hayal gücüne dayalı Nietzsche okumasında dışı doğurganlığını hakikatin üretkenliği görüşüyle ilişkilendirir. Nietzsche, şehvet düşkünü bu dışı şeytan Baubô’dan söz ettiği bölümcede, gerekli olan şeyin dış görünüş karşısında, kıvrım, oyuk karşısında ve ten karşısında dış görünüşe hayran olmadan korkusuzca durmak, yine de görünüşe hayran olmak, olduğunu yazar; kişi ancak bu şekilde

* Eski Yunan’da gizlilik içinde düzenlenen dinsel ayinlerin en ünlüsü. (ç.n.)

“derinlik” karşısında ciddi düşüncelerden uzaklaşmayı, yüzeyde kalabilmeyi başarır. Kofman, Baubô efsanesini Nietzsche’nin felsefe ve hakikat anlayışlarıyla ilişkilendirir:

Baubô figürü, basit bir mantığın yaşamın ne derin ne de yüzeysel olduğunu, peçenin arkasında başka bir peçe bulunduğunu asla anlayamayacağını işaret eder... Yanı sıra, görünüşün bizde kötümserliğe ya da kuşkuculuğa yol açması gerektiğini, daha çok ölüme karşın yaşamın süresiz olarak geri döneceğini bilen bir canlının onaylayıcı kahkahasına yol açması gerektiğini gösterir.²³

Nietzsche, yaşamın bilgeliğini Baubô ile özdeşleştirerek “hakikat”i, yaşamın ebedi doğurganlığını ve yaratıcılığını, yaratma ve yok etme döngüsünü, bir güç istemi, bir masumiyet istemi ve üreme aracılığıyla bir kendini-alt etme istemi olan döngüyü sembolize eden, kadının üreme organlarıyla özdeşleştirmektedir. Kofman, “Eleusis Mysterionları’nda kadının cinsel organının, doğurganlığın sembolü ve her şeyin ebedi dönüşünün ve yeniden-doğuşunun teminatı olarak yüceltildiği”ne dikkat çeker.²⁴ Ama Kofman’ın özgün Nietzsche yorumunda gözden kaçırdığı şey, her ne kadar bir kadın doğurganlığı ve üretkenliği nosyonunu çok olumlu bir şekilde kullansa da Nietzsche’nin, kadınların bizzat felsefeci olmasına iyi bakmadığıdır (böyle bir özelemleri varsa “kısır akademisyenler” olarak damgalanırlar). Bu nedenle, Nietzsche’nin hakikat ve felsefe anlayışlarının “kadınsı bir yazma tarzı” için ne denli olumlu bir değer taşıdığına ciddi biçimde sorgulanması gerekir.

Nihai olarak, Nietzsche’nin düşünme biçiminin (genellikle oldukça farklı iki libidinal ekonomi biçimi arasında sıkışıp kalan düşünme biçiminin) merkezine gerçek bir belirsizliğin yerleştirilmesinin gerektiğine inanıyorum. Bu düşünme biçimi bir yandan, (mülkiyet, iyelik, kendi-değerini artırma vb. nosyonları ifade eden) uzlaşım sal anlamıyla bir “tam ekonomi” sergilerken, öte yan-

23. Sarah Kofman, “Baubô: Theological Perversion and Fetishism” (“Baubô: Teolojik Çarpıtma ve Fetişizm”), çev. T. B. Strong, T. B. Strong ve M. A. Gillespie (der.), *Nietzsche’s New Seas* içinde (Nietzsche’nin Yeni Denizleri) [Chicago: University of Chicago Press, 1988], s. 175-202, s. 197 de.

24. A.g.y.

dan, “iyelik” veya “elde etme, kazanma” yerine, “israf etme” ve “elden çıkarma”nın vurgulandığı bir “bağış ekonomisi”ni ifade eder. Bu, Nietzsche’nin yapıtlarında “güç istemi” öğretisinin niçin oldukça farklı ve birbiriyle bağdaşmayan iki biçimi (bir efendilik, hâkimiyet ve tahakküm istemi ve bir vazgeçme ve karışmama, kendi haline bırakma istemi [*Gelassenheit*]) varsaydığını açıklayabilir. Ama çalışmasına bu tür bir ayırım yerleştirilirken, güç isteminin “armağan-etme” biçiminde bile Nietzsche’de hâlâ belirgin bir şekilde “erkeksi” bir nosyon olarak okunabileceğinin, çünkü istemin, heteronomik güçlerin (özellikle “öteki” olarak kadının) olumsuzlanmasına dayanan ve kendinden-kaynaklanan, bağımsız, özerk bir güç olarak kavradığının değerlendirilmesi gerekir (özellikle bkz. Z “Armağan Eden Erdem Üstüne”, 1. bölüm).

Çağdaş Fransız teorisyenler arasında, sorunlu bir görev olmakla birlikte felsefede “kadınsı”yı ifade etmeye en fazla çaba harcamış olan kişi Luce Irigaray’dır. Her ne kadar, genellikle kendi kendini baltalayan biyolojik bir özçülüğü onaylamakla suçlansa da, savunu olarak, Irigaray’ın büyük kısmı yanlış yorumlanan çalışmasının, felsefeden dışlanmış olan kadın sesinin ilk kez dile getirildiği ve kavrandığı hiyerarşik-olmayan, karmaşık bir dünya deneyimini ifade etmeye çalıştığı öne sürülebilir.²⁵ Irigaray, hem kendi zorluklarının kaynağını hem de ötekinin sesiyle konuşma girişimlerinin kaynağını açıkça ortaya koyar:

Kadın, kendisini kendisiyle özdeşleştirmesini olanaklı kılacak... hiçbir bakışa, hiçbir söyleme sahip değildir... Dolayısıyla, tarihin gelişiminde etkin bir rol oynamıyor, çünkü kadın, duyulur maddenin hâlâ farklılaşmamış peltesinden, benliğin damıtıldığı tözün deposundan ya da olduğu gibi olmaktan, veya burada ve şimdi ne ise (dün ne idiyse) o olmaktan başka bir şey olmamıştır asla.²⁶

Irigaray’ın, temas, hissetme, akış ve sürekli oyun üzerinde yoğunlaşan libidinal bir ekonomiyi betimlemek için kadının cinsel or-

25. Luce Irigaray’a ilişkin bu tür bir eleştiri için bkz. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics* (Cinsel/Metinsel Politika) [Londra: Routledge, 1988], s. 127-150.

26. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Öteki Kadının Spekülomu, 1974), çev. G. C. Gill (New York: Columbia University Press, 1985), s. 224.

ganlarını anımsatarak “bedeni yazma” girişimi, erkek aklının ve rasyonalitesinin, politik yaşamımızın kurumları kadar felsefenin söylemine de hükmetmekte ısrar eden fallosantrik önyargıları ve varsayımlarına meydan okur.

Irigaray, Nietzsche’ye olan âşıkane bağlanımında bir annelik ve beden felsefecisi olarak Nietzsche’nin iddialarını sorgular. Irigaray’ın Nietzsche okuması, Kofman’ın ortaya attığı iddialara karşı çıkılmasına yardımcı olur. Irigaray, Nietzsche’nin kadına ilişkin korkularını, kaygılarını, düşlerini ve kâbuslarını sorgular ve Nietzsche’nin düşünme biçimine temel bir *hınç* yerleştirir:

Gerçekten seven bir erkeğin, sevdiği kişiyi esirgemeyeceğini iddia edebilirsiniz. Bu da, –kadınınzla– mücadele etmeyi reddettiğinizde kendinizi ne denli küçük hissettiğinizi gösterir. Kıskaçlılığınızı ve nefretinizi geceye saklarsınız.

Ama geceyarısı düşlerinizi yorumlamak ve bu fenomeni ortaya çıkarmak istiyorum: Geceniz. İzin verirseniz bundan en korkunç talihsizliğiniz olarak söz edeceğim. Böylece, en büyük *hıncınızın* ne olduğunu sonunda anlayacaksınız. Böylece, dünyayı kendimin kılmak için sizinle birlikte dövüşebilir ve sizin doğanızın bir kölesi olmaya son verebilirim. Belki de böylece sonunda tek tanrı olmayı istemekten vazgeçebilirsiniz.²⁷

Nietzsche, yalnızca kadının kendi bağımsız gerçekliğini ve dünya deneyimini kadından esirgemek kaydıyla kadını yaşamın kaynağı olarak onaylar. Kadının bir erkek aracılığıyla dünyayı dolaylı olarak, daha düşük bir konum biçimini, bir doğal kulluk ve yükümlülük biçimini varsayar. Öyleyse, Nietzsche’nin kadını onaylaması, kadının özerk varlığının olumsuzlanmasını içerir: Nietzsche kadını başına buyruk bırakmayacak ve kendi adına konuşmasına izin vermeyecektir. Nietzsche’nin kadını dışlaması konusunda Irigaray şöyle yazar:

Eğer kadından kendi varlığınızın onaylanmasını istiyorsanız, niçin varlığınızın labirentlerini keşfetmesine izin vermiyorsunuz? Niçin ko-

27. Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* (Friedrich Nietzsche’nin Denizci Âşığı), çev. G. C. Gill (New York: Columbia University Press, 1991), s. 25.

nuşmasına izin vermiyorsunuz? Oluşunuzun sonunu şakıdığı yerden bırakın da size rahatça Hayır diyebilisin.²⁸

Nietzsche imkânsız olanı başarma, yani kendini-yaratan bir felsefeci olarak *kendisini-doğurabilme* arzusuyla yanıp tutuşurken, bu arzusunda, en çok saydığı şeye –annenin yaratıcılığına– karşı temel bir hınç dile getirir. Bu hınç, Nietzsche'nin istemin geriye, geçmişe doğru isteme arzusunda, yani geçmişi ve olmuş olanı isteme arzusunda saptadığı hınçla kıyaslanabilir. Irigaray bu karmaşık ama can alıcı nokta hakkında şöyle yazar:

Arzunuzun imkânsızlığını alt etmek –bu kesinlikle son nefesinizi verirkenki arzunuzdur. Şöyle bir ürünü ya da şöyle bir çocuğu doğurmak, tarihinizin bir özetidir ancak. Ama bizzat kendi arzunuzu doğurmak, işte bu nihai düşüncenizdir. Bunu becerememekse en büyük *hıncımızdır*. Çünkü ya arzunuzda uyan işler yaparsınız ya da bizzat arzuyu işiniz kılarırsınız. Peki ama böyle bir çocuğu dünyaya getirmek için gerekli malzemeyi nasıl bulacaksınız?

Irigaray, olağanüstü bir içgörüyle, Nietzsche'nin yaşama ve kadına yönelik erkeksi hıncının doğasını inceler:

Öyleyse, tüm çocuklarınızın kaynağına geri dönerek kendinizi tekrar dünyaya getirmek istersiniz. Bir baba olarak mı? Ya da bir çocuk? Ve aynı anda ikisi birden olmak, saplanıp kaldığımız nokta değil mi?

Çünkü baba olmak için üretmek zorundasınız, tohumunuz sizden kurtulup, çıkmalı. Kendinizinkinden başka güneşleri, şafakları ve alacakaranlıkları doğurmak zorundasınız.

Ama aslında, şu anda, isteminiz her şeyi tekrar içinize geri itmek ve tek güneş olmak ve tek güneşe sahip olmak değil mi? Zamanı yalnızca kendiniz için yakalamak? Soykütüğünün yükselme ve alçalma hareketini boşlukta bırakmak? Ve her şeyin kökenini ve sonunu mükemmel bir yerde, mükemmel bir halkaya eklemek değil mi isteminiz?²⁹

Nietzsche, imkânsız olanı başarmayı ve kendisini doğuracak,

28. A.g.y., s. 23.

29. A.g.y., s. 34.

dünyaya getirecek biçimde geçmişe doğru istemeyi arzular. Bunu başarabilmek içinse (gerçekte, var olan her erkeğin kendisini dünyaya getirmesi için, yaşamı kendisine armağan etmesi için bir kadına bağımlı olduğu noktada) kadının varoluşunu, gerçekleşimi açısından erkeğe bağımlı olarak yorumlayarak kadının değerini azaltmak zorundadır. Nietzsche'nin kadınların yaratıcı bağımsızlığına duyduğu hınç, özgürleşmiş kadını kısır diş olarak tanımlamasında açıkça görülmektedir. Ama dikkat edilmelidir ki, Nietzsche'nin bu hıncı alışılmadık değildir: Ataerkilliğin tipik örneğidir. Peter Sloterdijk'in öne sürdüğü gibi, Nietzsche'nin özerklik, kendi kendini-doğurma yoluyla kendini-yaratma anlayışı, koyutlanan öznenin, kendi ayakları üzerinde durmak zorunda olan, bağımsız ve gururlu bir özne ve kendi doğumunun (kendisini bir bağımlılık ilişkisi içinde bulacağı bir doğumun) dehşeti ve çirkinliği olarak gördüğü şeyi bastıran bir özne olması anlamında "erkeksi" bir anlayıştır. Nietzsche kişinin, düşük yapmış, güdük kalmış ve zehirlenmiş kimselerin bize sundukları tiksindirici, mide bulandırıcı görüşten kendini kurtarması zorunluluğundan söz eder.³⁰ Sloterdijk önemli, çok önemli bir soru ortaya atar: "Bu kendini-doğurma... tahammül edilemez bir kökenden daha en baştan kurtulma çabası" değil mi?³¹ Nietzsche'nin kendi –ve tabii bizim– insanca, pek insanca kökeninden kurtulma çabası, sıradan, özürlü, kadını ve doğal olana karşı nefret beslemesi sonucunu doğurur.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te kadın-erkek ilişkilerini kendi aristokratik önyargılarına uygun biçimde yorumlar. Sözgelimi, "Yaşlı ve Genç Kadınlar Üstüne" başlıklı söylevde, erkek "derinlik", kadınsa "yüzey" kapsamında yorumlanır. Aralarındaki ilişki ise katı bir ırk ayrımının hâkimiyetindedir. Erkek, kadın için bir araçtır sadece (amaçsa çocuktur: "Kadındaki her şeyin bir tek çözüm yolu vardır – buna gebelik denir"; erkek içinse kadın hem bir tehlike hem de bir oyun: "Erkek savaş için eğitilmeli, kadınsa savaşçıyı dinlendirmek için: Gerisi deliliktir." Ayrıca, "Erkeğin

30. Bkz. Peter Sloterdijk, "Eurotaoism" (Avrupa-taoculuğu), Tom Darby vd. (der.), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism* içinde (Nietzsche ve Nihilizm Retoriği) [Ottawa, Ontario: Carleton University Press, 1988], s. 99-116. s. 110-111'de.

31. A.g.y.. s. 110.

mutluluğu: İstiyorum. Kadının mutluluğu: İstiyor.” Nietzsche’nin buradaki çıkarımları cinsiyetçidir çünkü Derrida’nın da iddia ettiği gibi, kadın bir “esrar” ve bir “belirsizlik” olduğundan değil, “eksik” olduğundan kadını “sığ” olarak tanımlar: Kadın, varoluşuna derinlik ve anlam kazandırmak için bir erkeğe ihtiyaç duyar.

Irigaray’ın okuması, Nietzsche’nin bir kadın yaratıcılığı nosyonu kullanmasının son derece sorunlu olduğunu gösterir. Ataerkil kültürde anneliğin kutsallaştırılmasının kadınları tabi kılmaya, “i-kincil” konumlarda (ev, özel alan vb.) kapalı tutmaya yönelik faydalı bir araç olarak hizmet ettiğinin farkına varılması gerekmektedir. Ama kadın doğurganlığı ve üretkenliğinin onaylanmasının kadınları bir annelik rolüne indirgemesi gerekmez. “Kadınsı” yaratıcılık nosyonu ile ilgili asıl sorun, bu nosyona kadınları kötüleyen ve genelde kadınların felsefe söyleminden ve kamusal yaşamın kurumlarından dışlanmasını destekleyen erkek felsefeciler tarafından sahip çıkılmasından kaynaklanır. Kadınlara yaratıcı konuşma fırsatı verilmemekte ve *sessiz kalmaları* sağlanmaktadır. Ya da, katılımlarına izin verildiği istisnai durumlarda erkekler gibi konuşma kaydıyla konuşabilmektedirler.

E. SONUÇ

Nietzsche’nin, ancak üslup sorunu politikayı ve tarihi etkileyen bir soruna dönüştürüldüğünde, erkeklerin ve kadınların doğasına ilişkin radikal düşünme biçimi açısından önemli olabileceğine inanıyorum. Öncelikle, “kadınlık” ve “erkeklik” sorununun, kadınların ezilmesinin ve ataerkilliğin tarihi ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bunlar birbirinden kopuk iki konu değildir kesinlikle: Kadınların felsefeden dışlanmaları, kamusal alandan dışlanmalarına ve politik yaşamda “erkeklik” değerlerinin “kadınlık” değerleri üzerinde üstünlük kurmasına tekabül etmektedir. Örneğin Platon gibi bir filozof, ilkelerini hiçe sayıp kadınlara eşitlik kazandırmıyor görüldüğünde bile, kadınların kadınlık vasıflarını (duygu, tutku, önsezi vb.) bastırarak erkeksi özellikler kazanmaları gerektiğini öngörmektedir. Diana Coole’nin de dikkat çektiği gibi, “Özgürleşmiş kadınlar, sonuçta erkeklik normuna ya-

kınlaşan kadınlardır: Rasyonel, bastırılmış, öz-disiplinli, özerk, rekabetçi vb.'dirler'.³²

Politik felsefe söylemi, hukuksal bir özne olarak benliğin tarihsel kuruluşunun geçerliliğini öngerektiren bir dizi karşıtlık temelinde (erkek/kadın, akıl/arzu, kamusal/özel) kurulmaktadır. Bu benlik tarafsız değildir, "erkeksi" erdemler ve değerlerle tıka basa dolu bir "erkek" benliğidir. Feministlerin hiç durmaksızın yinededikleri gibi, bizi kendimiz yapan, "doğa" değil "tarih"tir. Yeni feminist düşünce, insan kimliğine ilişkin liberal hümanist anlayışın karşısına muazzam bir meydan okumayla çıkar. Liberal politik düşüncede insan öznenin varoluşu basitçe doğru olarak kabul edilir ve insan öznenin rasyonel ve özerk olduğu varsayılır. Ama politik ve hukuksal özneler olarak kimliklerimizin, ötekilik biçimleri olarak "kadın" ve "kadınısı"nın olumsuzlanması temelinde inşa edilmekte olduğu yeterince açıktır. Böylece (tıpkı "post-insan"da olduğu gibi) post-modern bir politikanın cinsel farklılık konusunu gündeminin en üstüne yerleştirmesi gerekmektedir.

Hiç şüphesiz, konu benim burada, kadınınsının dışlanması ve erkeksinin onaylanması kapsamında sunmakta olduğumdan çok daha karmaşık. Sözgelimi, "kadınısı"nın Batı felsefesi ve sanatından dışlanmakta *olmadığı*, ama yalnızca erkekler tarafından (örneğin Nietzsche gibi) temellük edilmekte olduğu; ve erkek felsefeciler ve sanatçılar "kadınısı" yönlerini ve vasıflarını sergilemelerinden ötürü yüceltilirken "erkeksi" değerler ve yönler dile getiren veya açığa vuran kadın sanatçıların (ve tabii yalnızca sanatçılar değil) "kadına yakışmaz" olarak ve doğanın grotesk deformasyonları olarak görüldükleri öne sürülebilir. Dolayısıyla, erkekler erkeksi ve kadınısı nitelikler kapsamında kimlikleriyle oynayabilme serbestisine sahipken kadınlara bu özgürlük tanınmamakta ve bunun yerine, ataerkil kültürde sabit roller ve kısıtlı kimliklerle donatılmaktadırlar. Burada "kadınısılığı" uysallık, tevazu, sabır vb. pasif ("kölece") niteliklerle özdeşleştirmiyorum. Baubö'nün öyküsünün gösterdiği gibi, "dişi", yıkıcı bir sefihlik ve müstehcenlik açığa vurarak yaygın kadınlık anlayışlarını sarsma ve bozma gücüne sahiptir.

Hem kadınlar hem de erkekler için sabit cinsel kimlikler tahsis

32. Diana Coole, *Women and Political Theory* (Kadınlar ve Politik Teori) [Brighton: Harvester Press, 1988], s. 3.

edilmesine meydan okuyan bir yazar var: Hélène Cixous. Irigaray gibi o da, “kadınsı bir yazma biçimini” ifade etme çabası esnasında, biyolojik özcülük suçlamasıyla karşılaşmak zorunda kaldı. Radikal bir cinsel politikayı kuşatan güçlüklerden biri de, ötekiliğin tarihte hiçbir zaman hoş görülmeyip, aksine sürekli olarak yeniden temellük edilme ve sindirilmeye maruz kaldığı gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Cixous, bizi, cinsel farklılık sorunundan söz ederken ihtiyatlı olmaya davet eder. Yalnızca tüm erkeklerin içlerindeki kadınsılığı bastırmakla kalmayıp, aynı zamanda bazı kadınların yalnızca erkeksiliklerini ortaya koyduklarının (ve tersi) görülebilmesi için “erkek/erkeksi” ve “kadın/kadınsı” karşıtlıklarının çekinceli biçimde kullanılması gerektiğini ileri sürer. Nitekim, “Farklılık... toplumsal olarak belirlenmiş ‘cinsiyetler’ temelinde... dağıtılmaz”.³³ Cixous, bunu özcü bir yoruma saplanıp kalma tehlikesine karşı bizi uyarmak için öne sürmektedir kesinlikle:

Başka bir dönemde (iki ya da üç yüz yıl içinde) cinsel farklılığa ne olacağını, neyin cinsel farklılık sayılacağını kestirmek imkânsızdır. Ama yanılmamalıyız: Erkekler ve kadınlar, basite indirgenmeksizin analiz edilmeleri neredeyse olanaksızlaşmış çok eski kültürel belirlenimlerin ağına takılıp kalmışlardır. Temsillerin, imgelerin, düşüncülerin, mitlerin, özdeşleşmelerin hızla çoğalarak herkesin imgelemine dönüştürdüğü, biçimini bozduğu, sürekli değiştirdiği ve herhangi bir kavramsallaştırma girişimini peşinen geçersizleştirdiği bir ideolojik tiyatronun tuzağına düşmeksizin artık ne “erkek”ten, ne de “kadın”dan söz edilebilir.³⁴

Tahayyül edilecek şey nedir? Cixous bizi, sonuçları şimdiki perspektiflerin dar ufkunda kalınarak düşünülemez bir radikal bir dönüşüm (davranışların, rollerin, zihniyetlerin ve politikanın kökten dönüştürülmesi) tasarlamaya çağırır. Cixous, radikal reform için gerekli üç şey saptar: Birincisi, öğretim ve eğitim yapılarında (anlam, mit ve temsilin üretim ve yeniden üretimini etkileyecek) genel

33. Hélène Cixous ve Catherine Clément, *The Newly Born Woman* (Yeni Doğmuş Kadın). çev. B. Wing (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 81.

34. A.g.y., s. 83.

bir değişim: ikincisi, her kişinin kendi bedeniyle kurduğu ilişkinin, “kendimiz olan uçsuz bucaksız, maddi, organik, duyumsal evrene yakınlaşacak biçimde” biseksüelliğin onaylanması yönüne çevrilmesini amaçlayan bir cinsel özgürlük; ve üçüncüsü, politik ekonomide bir değişim olmaksızın libidinal ekonomide de hiçbir değişim olamayacağı için, toplumsal kurumlar ve yapılarda sağlanacak politik dönüşümler. Tüm bu dönüşümlerin sonucunda, Cixous’unun da ifade ettiği gibi, bugün “erkeksi” ve “kadınsı” olarak yorumladığımız şeyler artık eskisi gibi olmayacaklardır; genel farklılık mantığı da, fallosantrik bir akıl yürütme ve eril bir politika biçiminin dayattığı başat kutupsallıklarla sınırlandırılmayacaktır.

Bu görevi gerçekleştirmek için gerekli olan şeyse, insan denen hasta hayvanın sınırları ötesine geçen, Nietzsche’nin üstinsan olarak adlandırdığı yeni insanların doğuşudur. “Biz, *kendimiz olmalıyız* (ne isek o olmalıyız)”, der Nietzsche; Cixous’unun deyişiyse: “Karmaşık, hareketli, açık” erkekler ve kadınlar olmalıyız. “Kendileri” olurken, üstinsan, kimlikleri Nietzsche’nin en vahşi, en çılgın düşlerinde tahayyül edebileceği şeyin bile ötesine geçen erkekler ve kadınlar olacaktır.

X

Kusursuz Nihilist

(ya da Nietzsche olayı)



Eleştirmen olarak hayvanlar. –Korkarım hayvanlar, insanı, güvenilir hayvan sağduyusunu çok tehlikeli bir şekilde yitirmiş, kendilerine benzeyen bir varlık olarak görüyorlar; insanı çıldırmış bir hayvan, gülen hayvan, gözyaşı döken hayvan, bedbaht hayvan olarak görüyorlar.

Nietzsche, Şen Bilim 224

Büyük düşünürün en büyük erdemi, bilen bir insan olarak korkusuzca, çoğunlukla mahcubiyetle, çoğunlukla son derece hafife alarak ve gülümseyerek –kendisini ve kendi yaşamını kurban ettiği yüce gönüllülüktür.

Nietzsche, Tan Kızılığı 459

Nietzsche'yi politik bir düşünür olarak resmeden bu Nietzsche okumamı, Nietzsche'nin düşüncesini günümüzde en iyi nasıl anlayabileceğimiz ve nasıl temellük edebileceğimiz konusunda bazı önerilerle noktalayacağım. Temel noktanın, Nietzsche'nin kendisini "ilk kusursuz nihilist" olarak tanımlamasının anlam ve önemini nasıl yorumlamamız gerektiğiyle ilişkili olduğuna inanıyorum. Nietzsche, ilk kusursuz nihilist olarak kendi deneyiminin örnek alınması gereken bir konum teşkil ettiğine inanmaktadır. Onun nihilizm deneyimi, taklit edilecek, göstermelik bir şey olarak değil, bir örnek olarak, daha çok, kendisinden ders alınacak bir şey, kendisinden yeni bir yaşamın doğabileceği bir şey işlevini görmektedir. Kendisini bize bir kurban olarak sunar Ni-

etzsche: *Karşılıksız bir adak* olarak. Kendisini çağımızın eşi benzeri olmayan, tipik öğreticisi olarak görür, çünkü düşünme biçimi, hem (yaşamın dekadansının) batış belirtilerini hem de (yaşamın büyümesi ve bolluğunun) yükselme işaretlerini açığa vurur; bu nedenle hem bir sonu hem de yeni bir başlangıcı temsil eder. Düşünme biçiminin anlamı temelde muğlak veya çift mahiyetlidir (*zweideutig*).

Nietzsche'nin nihilizm fenomenine ilişkin analizi, Batı'nın tinsel ve etiko-politik krizlerinin köklerinin tarihsel ve felsefi kültürünün derinliklerinde yattığını göstermesinden ötürü önemlidir. Nietzsche, toplumsal bezginlik ve ahlâki çöküş gibi nihilizm arazlarının nihilizmi doğuran nedenlerle karıştırılmamasının önemli olduğunu öne sürer. Nihilizm deneyimine yol açan şeyin, "Hıristiyan-ahlâkı"nın dünya yorumunun tükenmesi olduğunda ısrar eder. Bir zamanlar hegemonik olan bu dünya yorumu, içinde bulunduğumuz çağda yaptırımını yitirmiştir; insanların bundan böyle, dünyadaki varlıklar olarak işgal ettikleri "yer"den emin olamadıkları ve varoluşlarının ilerlemekte olduğu yön doğrultusunda fikir yürütemedikleri bir karmaşa ve yönünü kaybetme deneyimiyle sonuçlanmıştır. İnsanlık yakında gerçekleşeceğine inandığı bir felâket duygusu taşımaktadır, ama aynı zamanda yeni şafakların, yeni güneşlerin ve yeni denizlerin üstü kapalı anlatımını ve özlemini de barındırmaktadır.

Nietzsche, nihilizmin ileri yürüyüşünden tüm konukların en tkinsizi olarak söz ettiğinde, neyin gelmekte olduğunu ve neyin bundan böyle farklı olamayacağını tanımladığını iddia eder. "Bu tarih, şimdi bile ilişkilendirilebilir, çünkü bizzat zorunluluk burada da iş başındadır," diye yazar (*WP* Önsöz 2). Nietzsche, zorunluluğun modern nihilizm deneyiminde de faaliyette olduğuna inanır çünkü Batı'nın tarihinin nihilistik temeller üzerinde kurulduğunu düşünmektedir. Batı metafiziği ve dini, örneğin bilgi, ideal ve hakikat biçimlerini inşa ederken, bir fani insan varoluşunun duyumlu, bedensel yönlerini yadsımakta veya kötülemektedir. Ama "hakikat istemi"nin gelişimiyle birlikte, insanlığın ideallerinin ve değerlerinin kurulmakta olduğu temeller, Nietzsche'nin "kendini-alt etme" olarak adlandırdığı bir sürecin getirdiği yıkımlarla sonuçlanarak eleştirel öz-düşünüm ve iç-

hesaplaşmaya maruz kalmaktadır.' Nihilizmin ortaya çıkışı, çağımız açısından kaçınılmazdır; çünkü "büyük değerlerimizin ve ideallerimizin nihai mantıksal sonucu"nu temsil etmektedir ve bu da, bu "değerler"in gerçekte sahip olduğu değeri ortaya çıkar-mamızdan önce nihilizmi deneyimlemek zorunda olduğumuz anlamına gelir. Gelecekte bir noktada, yeni değerlerin yaratılacağı bir dönem olacaktır (a.g.y., 4). Ama şu an, iki bin yıldır "Hıristiyan" oluşumuzun "bedelini ödemek" zorundayız.

Bu nedenle nihilizm, modern insanlar açısından yazgı karakterine bürünmek zorundadır; çünkü bu, insanların tarihsel oluşumu ve deformasyonunun derinliklerinde yatmaktadır. Nihilizm deneyimi, "kendimiz" olmanın temel bir parçasını şekillendirmek zorundadır (bu, kısmen de olsa, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nin, Nietzsche için niçin ahlâkın bir *soykütüğü* biçimini almak zorunda olduğunu açıklamaktadır: İyi ama biz "kimiz"?). Metafizik düşünmenin, daha doğrusu aklın kategorileri, yani "amaç", "bütünlük" ve "hakikat" gibi kategoriler, insan merkezci bir perspektiften hareketle insanın anlaşılabilir, hesaplanabilir ve denetlenebilir bir evrene duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılır. Böylece, Nietzsche, nihilizmin ortaya çıkış "nedeni"nin aklın kategorilerine duyulan inanç olduğunu iddia edebilir çünkü insanları dünyanın değerini "tümüyle kurmaca bir dünyayla ilgili kategorilere göre" ölçmeye yönelten de, Nietzsche'ye göre bu inançtır (*WP 12B*). İnsanlığın, şimdiye kadar dünyayı değerli kılmaya çalıştıkları ama artık bir *değer yitimi* sürecinden geçmekte olan değerler, "insanın bina ettiği tahakküm yapılarını (*menschlicher Herrschafts-Gebilde*) ayakta tutmak ve artırmak üzere tasarlanmış olan" belirli faydacı perspektiflerin ürünüdür. Burada karşımıza çıkan şey, "kendisini şeylerin değerinin anlamı ve ölçüsü olarak koyutlayan insanın *abartılı naivete*'sidir" (a.g.y.; *KSA 13*, s. 49).

Gördüğümüz gibi Nietzsche, ahlâk, Hıristiyanlık ve bizzat ha-

1. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin üçüncü çalışmasının 27. bölümünde Nietzsche, "yaşamın yasası" (*Gesetz des Lebens*) olarak "*Selbstaufhebung*"dan ve "yaşamın özü"ndeki (*Wesen des Lebens*) zorunlu "*Selbstüberwindung*" yasasından söz ederken iki terimi değişimli kullanır. Bkz. Nietzsche, *KSA*, 5, 411; çev. *OGM III*, 27. Nietzsche "ahlâkın kendini-alt etmesi"ni hem bir "öz-çözülme" hem de "kendini fethetme" veya "kendini yenme" olarak yorumlar.

kikat de dahil olmak üzere tüm büyük şeylerin, bir kendini-alt etme edimi ile kendi yıkımlarına yol açacaklarına inanır. Dolayısıyla, Nietzsche'nin ahlâkın kendisini sorgulamaya başlayıp ("ahlâk nedir?"), kendi kuruluşunda kendi ötekisini ("ahlâka-aykırılık") fark etmesini kastettiği "ahlâkın kendini-alt etmesi", Hıristiyanlığın kendisinin bir hakikat istemi geliştirmesi (örneğin, günah çıkarmaya ve şeylerin köküne inmeye verilen önem: *İlk günah*) aracılığıyla gerçekleşir. Sonuçta, Hıristiyanlığın hakikat istemi, modern bilimin gelişimine ve "hakikat"ın doğup olgunlaştığı köklerinin ötesine geçtiği düşünsel bir vicdanın oluşumuna yol açar. "Hıristiyan doğruculuğu birbiri ardına yaptığı çıkarımlardan sonra, sonunda *en güçlü* çıkarımı, kendine *karşı* olanı yapacaktır" (*OGM* III, 27). Modern kültür, bilime duyduğu inancın *metafizik* temellere dayandığını, yani Hıristiyan inancının aynı zamanda Platon'un da inancı olduğunu, geçmişte Tanrı'nın hakikat olduğunu, hakikatin kutsal olduğunu keşfettiğinde kendisinin temel bir yön kaybetme sürecinden geçmekte olduğunu görür. Peki ama ... bizzat Tanrı, en dayanıklı yalanımız olduğunu kanıtlarsa ... ne olacak?" (*GS* 344).

İnsan, der Nietzsche, yarattığı şeye saygı duyan "hürmetkâr hayvan"dır (*verehrendes Thier*). Sorunu ise, artık güvenini yitirmiş –ya da dilerseniz felsefi diyelim– olması ve dünyayı Tanrı'ya aykırı, ahlâka aykırı ve gayri insani görüyor olmasından kaynaklanır. Bundan böyle, dünyayı tümüyle değersiz görerek ve bir zamanlar dünyaya gösterdiği hürmeti küçümseyerek dünya hakkında derin bir kötümserlik deneyimlemektedir. Modern insanlık böylece kendisini, hürmetkârlığını yok ettiği takdirde aynı zamanda kendisini de yok etmek zorunda kalacağı zor bir durumda sıkışıp kalmış bulur. Nietzsche bunun, modern nihilizmin "soru işareti" (*Fragezeichen*) olduğunu söyler:

Kendimizi bir karşıtlık –belki de yaşama *katlanmamızı* mümkün kılan yüceltmelerimiz, ululaştırma edimlerimizle şimdiye kadar yabancılık çekmediğimiz bir dünya ve biz *kendimiz olan* başka bir dünya arasındaki bir karşıtlık– kuşkusuna, kendimiz hakkında karşı konulamaz, temel ve en derin bir kuşkuya, biz Avrupalılar üzerinde giderek daha da berbat bir denetime sahip olan ve gelecek kuşakları

rahatlıkla sindirici bir Ya O/Ya Bu ile karşı karşıya bırakabilecek bir kuşkuyla maruz bırakmadık mı; “Ya yüceltmelerinizden vazgeçersiniz ya da –kendinizden!” (GS 346)

Nietzsche'nin vurguladığı gibi, ikincisinin seçilmesi nihilizmle aynı anlama gelmektedir; peki ama birincisi de aynı anlama gelmez mi? Bizi seçme zorunluluğundan çekip alan ve varoluşumuzun yazgısal bir açmaz olduğunu gösteren sorudur bu.

Nietzsche, gerçekleştirildiği takdirde evrensel bir ahlâki bozulma ve tinsel yozlaşma ile sonuçlanacağını bildiğinden nihilizme karşı korku besler. Sözgelimi, tarih üstüne ilk mevsimsiz düşünce-sinde modernliğin yazgısı hakkında ve olgunluk döneminin düşüncelerinin (güç istemi, perspektivizm vb.) bu yazgıda oynamaya yazgılı olduğu rol hakkında adeta önseziyle şöyle yazar:

“Dünya”nın ne için var olduğunu, “insan nesli”nin ne için var olduğunu, sonuçta bizi ilgilendirmemesi gerekir ... Alay konuları olmadıkça tabii: Çünkü insan denen küçük solucanın kibirliliği şu an dünya sahnesindeki en komik şeydir; öte yandan, kendinize sizin, yani bireyin niçin var olduğu sorusunu soruyor musunuz? ... Yaşamın, üstün ve imkânsız olanı ararken kaybolan *animae magnae prodigis*'unkinden* daha iyi bir ereği olabileceğini sanmıyorum. Ama öte yandan, egemen oluşa, tüm kavramların, tiplerin ve türlerin akışkanlığı, insan ve hayvan arasında çok büyük bir ayırımın bulunmadığına dair öğretiler –doğru ama ölümcül bulduğum öğretiler– şimdiye dek normal addedilen talimatlara öfke duyan başka bir kuşak için insanların üzerine salınacak olursa, insanların küçük bencilliklere, duygusuzlaşmalar ve açgözlülüklere gömülmesine, birbirlerinden uzaklaşıp insan olmayı kesmelerine hiç kimse şaşırılmamalı; bunun yerine geleceğin arenasında bireyci bencilik sistemleri, kendilerinden olmayanları açgözlülükle sömürmeye dayalı bir kardeşlikler ve faydacı bayağılığın buna benzer yaratıları boy gösterecektir belki de. (HL 9)

Ama düşünsel gelişiminin seyrinde Nietzsche, nihilizm deneyiminin kaçınılamayacak, hatta aksine yüzleşilmesi gereken bir deneyim olduğu sonucuna varmıştı. Derin bir düzeyde nihilizm, orada-olmamızın orada-*olmamamız* olanağına dayandığını kabul ettiğimizi göstermesi anlamında, insanın varoluş deneyiminin

* Yüce gönüllü, cömert, can, ruh. (y.h.n.)

kökenlerinde yatan ezeli bir şeydir. Bu ise, Nietzsche'nin Eski Yunanlıların trajik kültürünün kalbinde yattığını düşündüğü *nihil*'in (*das Nichts*) deneyimidir. Bir halk olarak Yunanlılar, en iyi şeyin doğmamış olmak, olmamak, *hiçbir şey* olmamak (*nichts zu sein*), ve ikinci iyi şeyin de mümkün olduğunca çabuk ölmek olduğunu öğreten Satir'in bilgeliğini alt etme sorunuyla karşı karşıya kalmışlardı (*BT 3*).

Nihilizm Nietzsche için hem varoluşsal bir deneyim hem de tarihsel bir fenomendir. Bir düzeyde, çağdaş nihilizm deneyimi Eski Yunan nihilizm deneyimiyle aynı ezeli kökleri paylaşır. Ama aynı zamanda, kültürel ufkunun (Hıristiyan-ahlâk kültürü) çöküşünü deneyimlemekte olan geç-modern bir batı bilinçliliğine özgü bir fenomendir. Hakikat istemi bir kez özbiçin kazanınca –ki böylece, neden hakikatin peşine düşülür? Neden aldatılmak istemez insan? Yanılsamaya neden değer verilmez? Hakikat bir yanılsama mıdır? Hakikat yanılgıdan, ahlâk da ahlâka-aykırılıktan mı doğar? gibi sorular sorarız– nihilizm acımasız bir mantık kapsamında gelişecek ve en azından başlangıçta kötürümleştireci bir epistemolojik ve aksiyolojik nihilizmle sonuçlansa bile meydan okumasıyla doğrudan yüzleşilmesi gerekecektir. Ama modern insanlar açmazlarının hem tehlikesinin hem de vadinin farkına varmakla yükümlüdürler. Bununla beraber, Nietzsche'ye göre, yalnızca bizim sevgili ahlâk(çı) felsefecilerimizin bilgeliğine sığınmak yetersizdir:

Daha büyük, daha çok yönlü, daha kapsayıcı yaşamın eski ahlâkı aşır, ötesinde yeşermeye başladığı tehlikeli ve tekin olmayan bir noktaya ulaşıldı ... Tüm yeni ne-içinler, ne-ileler; bundan böyle paylaşılan hiçbir formül yok; yanlış-anlama, saygısızlıkla ittifak kurdu; bozulma, yozlaşma ve en yüce arzular tüyler ürpertici bir şekilde iç içe geçti: ırkın dehası tüm iyi ve kötü bolluk simgelerinden taşıyor; ilkbahar ve sonbaharın uğursuz eşzamanlılığı, hâlâ tükenmemiş, hâlâ yıpranmamış, taze kokuşmayı tanımlayan yeni büyüleyicilikler ve örtülerle dolup taşıyor. Tehlike gene burada, ahlâkın anası büyük tehlike, bu kez bireye, komşuya ve dosta, ara sokağa, kişinin kendi çocuğuna, kişinin kendi yüreğine, istek ve istemin en kişisel ve en gizli ayrıntılarına dönüşmüş durumda: Bu çağda ortaya çıkan ahlâk felsefecileri artık neyin vaazını verebilirler? (*BGE 262*)

Kendisini “geleceğin felsefecisi” olarak ilan eden Nietzsche’nin en büyük sorunuyla belki de bu pasajda karşılaşırız. İnsanlık için evrensel olarak kabul edilmiş bir erek şu an eksik olduğundan, nihilizm, “ahlâkın taleplerini insanlığa dayatmanın akıldışı ve saçma” olduğu (D 108) bir durumla sonuçlanan bir otorite (bir değerler ve inançlar) krizini ifade ediyorsa, Nietzsche bundan böyle neyin vaazını verecektir? Nietzsche yalnızca geçmişini anımsatmaya ve kökenlerimizi ve oluşumumuzu bize yeni bir ışık altında göstermeye çalışmaz, aynı zamanda yeni değerler yaratmaya ve insan için yeni bir gelecek ilan etmeye çalışır. Peki ama evrensel olarak bağlayıcı anlamda “hiçbir şey”in doğru kabul edilmediği ve “her şey”in mubah olduğu bir nihilizm çağında hangi yetkiyle bir felsefeci-yasa koyucu olarak konuşur? (OGM III, 24)

Nietzsche’nin yanıtı ise, herkes ve hiç kimse için yazmak, öğretisini bilinmeyen ve belirsiz bir geleceğin uzantısına yönelterek öğretisinin tarihsel edimselleştirilme anını ertelemek veya geciktirmektir. Nietzsche, belirli ölçüde, Marx’ın felsefecilerin yalnızca dünyayı yorumlama sorumluluğunu değil, yanı sıra onu değiştirme sorumluluğunu da taşıdığı vecizesini kabul etmektedir. Felsefeci, der Nietzsche, “insanlığın tüm gelişiminin vicdanına sahip en kapsamlı sorumluluğu taşıyan” kişidir (BGE 61). Ama nihilizm çağında felsefenin buyruklar yağdırması ve soylu yalanlar söylemesi olanaksızdır. Bir düşünür olarak Nietzsche’nin yapmaya çalıştığı şeyin, bizi değişime *hazırlamak* olduğuna inanıyorum. İnsanlığın bir tarihe sahip olduğunu, belirli bir şekilde biçimlendirilmekte (ve biçiminin bozulmakta) olduğunu ve Hıristiyan ahlâkının dünya yorumunun sona ermesinin yeni bir başlangıç olanağı sunduğunu gösterir. Yeni denizlere yelken açmak mümkün hale geldi çünkü *şimdi ufuk* gene “özgür” artık (GS 343).

En öz-düşünümsel anlarında Nietzsche, bir felsefeci-yasa koyucu olarak kendi takıntılarını sorgular ve ironik bir şekilde, en demokratik felsefeci olur çıkar. çünkü okuyucularına yorumlama özgürlüğü tanır. Nietzsche, öğretisinin alımlanmasını bir yazgı kapsamında görür. Öldükten sonra doğanlardan olmanın kendi yazgısı olduğunu söyler bize. Zorunlu olarak “yeryüzünde eşit görülmemiş bir kriz” ile. “vicdanın en büyük çatışması” ile bir tutulacak, ölümden sonraki bir doğuş olacaktır bu. Gelgelelim, kimliğini bir yazgı olarak, yazıları insanlığı kendinden *önce* gelenler

ve *sonra* gelenler biçiminde ayıracak bir düşünür olarak açıklamasının hemen peşi sıra, "Friedrich Nietzsche" adıyla tanınan bu küçük dinamit parçasının aynı zamanda bir soytarı da olabileceği konusunda okuyucularını uyarır. Bu konuda Nietzsche dikkatimizi papazca özelemlerine yöneltmemizi ister ve kendisinin kurtuluş öğretilerine şüpheyle yaklaşmamız gerektiği konusunda bizi uyarır.² Çalışmasını onayladığımızda kendimizi şunun gibi sorular sormaya zorlanmış hissederiz ve zaten Nietzsche de bizi bu tür sorular sormaya teşvik eder: Böylesine zeki miydi Nietzsche? Böylesine bilge miydi? Böylesine parlak kitaplar yazdı mı gerçekten de? Nietzsche bir yazgı mıdır? Nietzsche'nin düşünme biçiminin amacı, yeni bir din yaratmak değil, yeni bir özerklik yaratmaktır. "Bir okuma etiği" olarak adlandırmak istediğim şey, Nietzsche'nin pedagojisinin kalbinde yatmaktadır. Ne zaman Nietzsche'nin kimliğine dair sorular soracak olsak –Nietzsche kimdir? Bizim için ne ifade eder?– aynı zamanda kendi kimliğimizi de sorguluyoruzdur. İşte bu anlamda, ilk kusursuz nihilist bizi gerçekten eğitebilir ve kıskırtabilir. Onun felsefesiyle karşı karşıya gelerek çağımızın – alçaklığın ve yüksekliğin, hastalığın ve sağlığın– belirtilerini kavrayabiliriz. Yapmamız gerektiği gibi, Nietzsche'nin "ötesine geçmek" (*übergehen*) bu şekilde olanaklıdır.³

2. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin ikinci çalışmasından üçüncü çalışmasına geçiş bunun iyi bir örneğidir. Nietzsche, ikinci çalışmayı kurtuluşa dair bir notla bitirir. Bu notta, "bir gün gelecek olan kişiden, Tanrı ve hiçlik üzerindeki fatih'ten, yani Zerdüş'ten bahsetmektedir. Ama üçüncü çalışmaya, Zerdüş'ün "Okuma ve Yazma" üstüne söyleviden bir alıntı yaparak ve metni okurken ve metnin asıl anlamını deşifre ederken bir "yorumlama sanatı"na ihtiyaç duyulduğuna okuyucunun dikkatini çekerek, çileci idealin anlamını (Nietzsche'nin idealleri de dahil olmak üzere) sorgulayarak başlar.

3. Nietzsche'nin düşünme biçimine sahip çıkılmasını ve iyinin ve kötünün ötesinde bir yazgı olarak kabul edilmesini önermekte olduğum Nietzsche yorumumun bir örneğine, bizzat Nietzsche'nin Wagner alımlamasında rastlanabilir. Sözgelimi, *Case of Wagner*'in (Wagner Davası) önsözünde Nietzsche, Wagner'den hastalıklarından biri olarak söz eder ve bunu aydınlatıcı bir şekilde şöyle ortaya koyar:

Bu çalışmada Wagner'in zararlı olduğu önermesini öne sürdüğümde, bunu Wagner'den vazgeçemeyen kişi için –yani, felsefeci için... Wagner'siz özgür olamayan felsefeci için– öne sürüyorum. O, çağının kötücül vicdanı olmak zorundadır: Çünkü bunu en iyi o anlamak ihtiyacını çeker. Modern ruhun labirentiyle karşı karşıya kaldığında, burada daha eğitilmiş bir yol gösterici bulabilir mi...? Modernlik, Wagner aracılığıyla iyiliğini ve kötülüğünü gizlemeden olabildiğince içten konuşur –tüm utanç duygularını unutarak. Ya da tam tersi:

En derin düşünme biçimi uyarınca, Nietzsche, okuyucularının kendisini iyinin ve kötünün ötesinde alımlamalarını ister. Ama bu, düşüncelerini eleştirmenin ve hatta reddetmenin bize yasaklanmış olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte, çalışmasının alımlanmasının basit bir “evet” ya da “hayır”ı aşması gerektiği anlamına gelir. Çalışmasına sıkıca sarılıp, ortaya koyduğu meydan okumayla hesaplaşmamız gerekir; bu da düşüncenin meydan okuyuşundan ve düşündüren bir meydan okumadan başka bir şey değildir. Nietzsche’yle bu yakınlaşmamızı, planladığı ama tamamlayamadığı *magnum opus*’unun* önsözü için kaleme almış olduğu notlardan aldığım aşağıdaki satırlarla bitirmekten daha iyi bir yol düşünemiyorum.

GÜÇ İSTEMİ

Düşünmek için bir kitap, başka bir şey için değil. Düşünmenin kendileri için *zevkten* başka bir şey olmadığı kişilerin kitabı.

Almanca yazılmasının mevsimsiz olduğunu söyleyeyim hiç değilse: Keşke Fransızca yazmış olsaydım, böylece Alman *Reich*’ının onaylanması olarak görülmezdi.

Bugünün Almanları düşünür değililer artık: Onlara keyif veren ve etkileyen başka bir şey var...

Bugün başka yerlerdeki insanlardan daha az düşünen insanlar tam da Almanlar arasından çıkıyor. Ama kim bilir, belki de iki kuşak geçmeden, gücün milliyetçi israfının ve aptallaşmanın yol açtığı kaybı göze almak istemeyen birileri çıkabilir.⁴

Kişi, Wagner’de neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda aydınlandığında modern sayılan şeyin değerine ilişkin bir açıklamaya da neredeyse tümüyle ulaşmış olacaktır.

Bu nedenle, Nietzsche’nin Schopenhauer ve Wagner örneklerinde yaptığı gibi, modern insanların Nietzsche’nin yapıtlarıyla yüzleşerek çağları hakkında kendilerini eğitmeleri mümkündür. Ama bunu etkin bir biçimde yapabilmesi için kişinin, basitçe Nietzsche’nin “yanında” veya “karşısında” bir konumu benimseme isteğine direnmesi gerekir. Benim için “iyinin ve kötünün ötesinde”ki bu okuma pratiği –*neyin iyi neyin kötü olduğunun kavranabilmesi için*– hemen hemen felsefi bir eğitimin tanımını oluşturmaktadır.

* Büyük eser. (y.h.n.)

4. Taslak niteliğindeki bu önsöz, Kaufmann ve Hollingdale’in *The Will To Power* (Güç İstemi) çevirisine Walter Kaufmann’ın yazdığı girişte geçmektedir.

Ek okuma kılavuzu



BİYOGRAFİLER VE GİRİŞLER

R. J. Hollingdale'in *Nietzsche. The Man and His Philosophy* (Nietzsche. Bir Adam ve Felsefesi), [Londra, Routledge and Kegan Paul, 1965] adlı kitabının, Nietzsche'nin yaşamı ve düşüncesi üstüne mükemmel bir giriş çalışması olduğunu söyleyebilirim. Empatik bir yaşam öyküsü içinse Ronald Hayman'ın *Nietzsche. A Critical Life* (Nietzsche. Eleştirel Bir Yaşam), [Londra, Quartet Books, 1980] adlı kitabı şiddetle salık verilebilir. C. P. Janz'ın *Friedrich Nietzsche: Biographie* (Friedrich Nietzsche: Biyografi) [üç cilt], [Münih, Carl Hanser Verlag, 1978] adlı kitabıysa Almandada konuya son noktayı koyan bir çalışma; bu kitabın İngilizce çevirisi Cambridge University Press yayımları arasında yayımlanacak. Sebastian Barker'ın *The Dream of Intelligence* (Zekânın Düşü), [Litt-

lewood Arc 1992] adlı şiirinde Nietzsche'nin yaşamına ve düşüncesine meydan okuyucu ve alışılmadık bir giriş bulunabilir. Nietzsche'nin Lou Salomé'yle ilişkisi konusunda bkz. Rudolf Bion, *Frau Lou: Nietzsche's Wayward Disciple* (Frau Lou: Nietzsche'nin Aksi Müridi), [New Jersey, Princeton University Press, 1968]. Nietzsche'nin yaşamı ve düşüncesi konusunda ciddi biçimde küçümsenmiş bir giriş, bizzat Lou Salomé tarafından kaleme alınmış ve ilk kez 1894'te yayımlanmıştır, *Friedrich Nietzsche. The Man in his Works* (Friedrich Nietzsche Yapıtlarındaki İnsan) [Connecticut, Black Swan Books, 1988] (ilk İngilizce çeviriyi Siegfried Mandel yapmıştır). Nietzsche ve Wagner konusunda bkz. Roger Hollingrake, *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism* (Nietzsche, Wagner ve Kötümserlik Felsefesi), [Londra, Allen and Unwin, 1982]. Özellikle, Nietzsche'yi politik bir düşünür olarak kavrayan bir anlayışla doğrudan ilişkili bir biyografi için bkz. Peter Bergmann, *Nietzsche. The "Last Anti-Political German"*, (Nietzsche. Son Anti-Politik Alman) [Bloomington, Indiana University Press, 1987]. Walter Kaufmann'ın klasik çalışması *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Nietzsche. Filozof, Psikolog, Deccal) [birinci baskı 1950], dördüncü baskı, (Princeton University Press, 1974), Nietzsche'nin düşüncesine oldukça faydalı bir giriş olma özelliğini koruyor. Kaufmann'ın kitabı, Nietzsche'nin temel fikirlerinin Nazilerin elinde kötüye kullanılmasından ötürü çektiği ıstırapın ardından Nietzsche'yi kurtarmada başarılı olmuştur, ama Nietzsche'yi gereğinden fazla hümanist olarak yorumlamasından ötürü kusurlu sayılabilir. Önerilebilecek diğer giriş niteliğindeki kitaplardan bazıları şunlar: Robert Ackermann, *Nietzsche. A Frenzied Look* (Nietzsche. Çılgın Bir Bakış), Amherst, University of Massachusetts Press, 1990; G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Nietzsche Ne İfade Eder) [birinci baskı 1941], New York, Harper Torchbooks, 1965) J. P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Bir Nietzsche İncelemesi), Cambridge University Press, 1979; Alan White, *Within Nietzsche's Labyrinth* (Nietzsche'nin Labirentinde), Londra, Routledge, 1991. R. C. Solomon ve K. Higgins, son derece faydalı bir makale derlemesi yapmıştır. *Reading Nietzsche* (Nietzsche'yi Okumak), Oxford University Press, 1988: bu derlemede, Ni-

etzsche'nin temel kitaplarından çalışmalar yer alıyor. Nietzsche'nin savaş-sonrası dönemde algılanma tarzı için bkz. Thomas Mann, *Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events* (Çağdaş Olaylar Işığında Nietzsche'nin Felsefesi), [Washington, Library of Congress, 1948] ve Albert Camus, *The Rebel* (Asi) [birinci baskı 1951], Penguin, 1971.

NIETZSCHE'NİN "NACHLASS" I

Daniel Breazeale tarafından derlenen *Truth and Philosophy: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (Hakikat ve Felsefe: Nietzsche'nin 1870'lerin başlarında tuttuğu Not Defterinden Seçkiler) [New York, Humanities Press, 1979] adlı çalışmada, Nietzsche'nin eski tarihli yayımlanmamış notlarından bazılarının ilginç bir derlemesini bulabilirsiniz. Nietzsche'nin 1880'lere ait Nachlass'ından (ölümünden sonra yayımlanan çalışması) bir seçki ise, *The Will To Power*'da (Güç İstemi) bulunabilir, çev. Hollingdale ve Kaufmann, Random House, 1967. Bu çalışma, Nietzsche'nin felsefesinin değerlendirilmesi açısından giderek tartışmalı bir rol oynamaya başladı. Tartışma hakkında genel bir bilgi edinmek için bkz. Bernd Magnus, "Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will To Power* and the *Übermensch*" (Nietzsche'nin 1888'deki Felsefesi: Güç İstemi ve Üstinsan), *Journal of the History of Philosophy*, 24: 1 (1986), s. 79-98. Bu makalenin gözden geçirilmiş yeni bir versiyonu, "The Use and Abuse of *The Will To Power*" (Güç İstemi'nin Kullanılması ve Kötüye Kullanılması) başlığıyla, *Reading Nietzsche* (Nietzsche'yi Okumak) adlı kitapta yayımlandı, der. Robert C. Solomon ve Kathleen Higgins, Oxford, Oxford University Press, 1988, s. 218-237.

NIETZSCHE VE FELSEFE

Geçtiğimiz on beş-yirmi yıllık dönemde, Batı felsefesi geleneğinde kilit figür olarak Nietzsche üzerine birçok temel çalışma yapıldı. Adını vereceğim çalışmalar bugüne kadar İngilizce yayımlanmış en önemli çalışmalardan oluşuyor: Arthur C. Danto, *Nietzsche as*

Philosopher (Felsefeci Olarak Nietzsche), New York, Macmillan, 1965; John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche: A Study of his Metaethics and Epistemology* (Nietzsche'de Hakikat ve Değer: Metaetik ve Epistemolojisine İlişkin Bir İnceleme), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1974; Richard Schacht, *Nietzsche*, (Londra, Routledge, 1983); Maudemarie Clark, *Nietzsche. Philosophy and Truth* (Nietzsche. Felsefe ve Hakikat), Cambridge University Press, 1990. Nietzsche'nin çalışmasını, Kant'ın felsefedeki kritik dönüm noktasının bağlamına yerleştirerek Nietzsche'nin felsefi önemini ortaya çıkarmaya çalışan yararlı bir derleme için bkz. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche and Modern German Thought* (Nietzsche ve Modern Alman Düşüncesi), Londra, Routledge, 1991. Bu yüzyılın önde gelen varoluşçu felsefecilerinden birine ait bir Nietzsche girişi için bkz. Karl Jaspers, *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity* (Nietzsche. Felsefi Etkinliğini Anlamaya Bir Giriş), Tucson, University of Arizona Press, 1965.

YENİ NIETZSCHE

Geçtiğimiz yirmi-otuz yılda en meydan okuyucu (ve tartışmalı) Nietzsche yorumlarından bazıları, çağdaş Fransız düşünme biçiminin Nietzsche okumalarından esinlenmiştir. Bunlar arasında İngilizceleri bulunabilecek olanlar: Gilles Deleuze'ün yeni ufuklar açan çalışması *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe) [birinci baskı 1962], çev. Hugh Tomlinson, Londra, Athlone Press, 1983; Jacques Derrida, *Spurs. Nietzsche's Styles* (Spurs. Nietzsche'nin Üslupları), çev. Barbara Harlow, Chicago University Press, 1979; ve Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, and History" (Nietzsche, Soykütüğü ve Tarih), Paul Rabinow (der.), *A Foucault Reader* içinde (Bir Foucault Seçkisi), Middlesex, Penguin, 1984. Ayrıca şu çalışmalar da ciddi bir ilgiyi hak ediyor: Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy/Philological Genealogy* (Nietzsche: Beden ve Kültür. Felsefe/ Filolojik Soykütüğü), çev. Sean Hand, Athlone Press, 1991; Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle* (Nietzsche ve Kı-

sırdöngü) [1969], Londra, Athlone Press (yayıma hazırlanıyor); ve Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor* (Nietzsche ve Metafor, 1972), Londra, Athlone Press, 1993. Fransız Nietzsche okumasının etkilerini taşıyan önemli derlemeler ise şunları içeriyor: D. B. Allison (der.), *The New Nietzsche* (Yeni Nietzsche) [birinci baskı 1977], Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985; M. A. Gillespie ve T. B. Strong (der.), *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics* (Nietzsche'nin Yeni Denizleri: Felsefe, Estetik ve Politikada Keşifler), University of Chicago Press, 1988; ve L. Rickels (der.), *Looking After Nietzsche* (Nietzsche'yi Gözetmek), Albany, State University of New York Press, 1990. Ayrıca bkz. Keith Ansell-Pearson ve Howard Caygill (der.), *The Fate of the New Nietzsche* (Yeni Nietzsche'nin Yazgısı), Avebury Press, 1993. Freud ve Derrida'nın çalışmalarından etkilenmiş olan meydan okuyucu bir Nietzsche okuması da Henry Staten'in *Nietzsche's Voice* (Nietzsche'nin Sesi), New York, Cornell University Press, 1990 adlı kitabında bulunabilir. Ayrıca bkz. Alexander Nehamas'ın çarpıcı çalışması *Nietzsche. Life as Literature* (Nietzsche. Edebiyat Olarak Yaşam), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985. Martin Heidegger'in Nietzsche'yle olan anıtsal karşılaşması (1930'lar ve 1940'lara ait ders notlarından oluşturulup Almanca birinci baskısı 1961'de çıkan ve 1978-1987 arasında David Farrell Krell'in denetiminde dört cilt olarak İngilizceye çevrilen yapıtı) neredeyse "Yeni Nietzsche" okumalarının tümü hakkında bilgi vermektedir. Heidegger ve Derrida'nın Nietzsche okumalarına iyi bir giriş için bkz. Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation* (Nietzsche ve Yorumlama Sorunu), Londra, Routledge, 1991. Erkek ve kadın sorunu konusunda Nietzsche ile bir "hesaplaşma" için bkz. Luce Irigaray'ın hatırı sayılır benzersiz çalışması *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* (Friedrich Nietzsche'nin Denizci Âşığı), çev. G. C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991.

NIETZSCHE VE POLİTİK DÜŞÜNCE

Yakın dönemde, toplum ve politika teorisyenleri arasında Nietzsche'nin çalışmasına yönelik ciddi bir ilgi baş gösterdi. Bu konuda çığır açan, Tracy B. Strong'un *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Friedrich Nietzsche ve Biçim Değiştirme Politikası), Berkeley, University of California Press, 1975 (ikinci baskı 1988) adlı çalışması olmuştur. Diğer önemli çalışmalar arasında şunlar bulunmaktadır: Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism. Nietzsche Without Masks* (Nihilizmin Ötesinde. Maskelerinden Arınmış Nietzsche), Chicago, University of Chicago Press, 1984; Nancy S. Love, *Marx, Nietzsche and Modernity* (Marx, Nietzsche ve Modernlik), New York, Columbia University Press, 1986; Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Nietzsche ve Politik Düşünce), Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1988; William E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Politik Teori ve Modernlik), Oxford, Basil Blackwell, 1988; Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Nietzsche ve Aristokratik Radikalizm Politikası), University of Chicago Press, 1990; Lester H. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue* (Nietzsche ve Erdemin Kökeni), Londra, Routledge, 1990; Leslie Paul Thiele, *Nietzsche and the Politics of the Soul. A Study of Heroic Individualism* (Nietzsche ve Ruh Politikası. Kahraman Bireyciliğe İlişkin Bir İnceleme), New Jersey, Princeton University Press, 1990; Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau* (Nietzsche Rousseau'ya Karşı), Cambridge University Press, 1991; David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, and Foucault* (Olgunluk ve Modernlik: Nietzsche, Weber ve Foucault), Londra, Routledge, 1994. Oldukça eleştirel bir okuma için bkz. John Andrew Bernstein, *Nietzsche's Moral Philosophy* (Nietzsche'nin Ahlak Felsefesi), Associated University Presses, 1987. Politik bir düşünür olarak Nietzsche'nin konumunun en son değerlendirmesi için, Nietzsche'nin feminizm açısından taşıdığı öneme ilişkin yazılar içeren bir derlemeye bakabilirsiniz, Paul Patton (der.), *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* (Nietzsche, Feminizm ve Politik Teori), Londra, Routledge, 1993.

MAKALELER VE BÖLÜMLER

Aşağıda, şu ya da bu şekilde Nietzsche'nin düşüncesinin politik boyutunun çeşitli yönlerine açıklık getiren makalelerden küçük bir seçki bulacaksınız:

Ansell-Pearson, K., "Nietzsche on Autonomy and Morality: the Challenge to Political Theory", *Political Studies*, 34: 2 (Haziran 1991), 270-286.

— "Nietzsche, the Will, and the Problem of Modernity", Ansell-Pearson (der.), *Nietzsche and the Modern German Thought* içinde, Londra, Routledge, 1991, s. 165-192.

— "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory" (Michel Foucault'nun Nietzsche Yorumunun Önemi: İktidar, Özne ve Politik Teori), *Nietzsche-Studien*, 20 (1991), 267-284.

Bergoffen, D.B., "Why A Genealogy of Morals?" (Niçin Bir Ahlâk Soykütüğü?), *Man and World*, 16 (1983), 129-138.

Blitz, M., "Nietzsche and Political Science: The Problem of Politics" (Nietzsche ve Siyaset Bilimi: Politika Sorunu), *Symposium*, 28:1 (1974), 74-86.

Cartwright, D.E., "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity" (Acıma Ahlâkı Konusunda Kant, Schopenhauer ve Nietzsche), *Journal of the History of Ideas* 45 (Ocak-Mart 1985), 83-98.

Conway, D.W., "Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's *Zarathustra* as Political Irony" (Sokrates Problemini Çözmek: Politik İroni Olarak Nietzsche'nin Zerdüşt'ü), *Political Theory*, 16:2 (1988), 257-280.

— "Nietzsche's Art of This-Worldly Comfort: Self-Reference and Strategic Self-Parody", *History of Philosophical Quarterly*, 9 (Haziran 1992), 343-357.

— "Comedians of the Ascetic Ideal: The Performance of Genealogy" (Çileci İdealin Komedyenleri: Soykütüğünün Performansı), D.W. Conway ve J. E. Seery (der.), *The Politics of Irony* (İroni Politikası) içinde, New York, St Martin's Press, 1992.

Duffy, M. F. ve Mittelman, W., "Nietzsche's Attitude Toward the

- Jews" (Nietzsche'nin Yahudilere Karşı Tavrı), *Journal of the History of Ideas*, 49 (Nisan-Haziran 1988), 301-317.
- Eden, R., "To what extent has the world of concern to contemporary Man been created by Nietzschean Politics?" ("Çağdaş insanın ilgilendiği dünya ne ölçüde Nietzscheci bir politika tarafından yaratılmıştır?"), S. Bauschinger vd. (der.), *Nietzsche Heute* içinde, Bern ve Stuttgart, Francke Verlag, 1988, s. 211-227.
- Forbes, I., "Marx and Nietzsche: the Individual in History" (İnsan ve Nietzsche: Tarihte Birey), K. Ansell-Pearson, *Nietzsche and Modern German Thought* içinde (Nietzsche ve Modern Alman Düşüncesi), Londra, Routledge, 1991, s. 143-165.
- Golomb, J., "Nietzsche on Authenticity" (Otantiklik Konusunda Nietzsche), *Philosophy Today* (Güz 1990), 243-258.
- Kennedy, E., "Nietzsche: woman as *Untermensch*" (Nietzsche: Üstinsan olarak kadın), E. Kennedy ve S. Mendus (der.), *Women in Western Political Philosophy* içinde (Batı Politik Felsefesinde Kadın), Brighton, Wheatsheaf, 1987, s. 179-201.
- Miller, J., "Some Implications of Nietzsche's Thought for Marxism" (Nietzsche'nin Düşüncelerinin Marksizm Açısından İçerimleri), *Telos*, 37 (Güz 1978), 22-41.
- Newman, M., "Reading the Future of Genealogy: Kant, Nietzsche, and Plato" (Soykütüğünün Geleceğini Okumak: Kant, Nietzsche ve Platon), K. Ansell-Pearson (der.), *Nietzsche and Modern German Thought* içinde, Londra, Routledge, 1991, s. 257-282.
- Pangle, T.L., "The Roots of Contemporary Nihilism and its Political Consequences" (Çağdaş Nihilizmin Kökleri ve Politik Sonuçları), *Review of Politics*, 45 (1983), 45-70.
- Parens, E., "From Philosophy to Politics: On Nietzsche's Ironic Metaphysics of Will to Power" (Felsefeden Politikaya: Nietzsche'nin İronik Güç İstemi Metafiziği Üstüne), *Man and World*, 24 (1991), 169-180.
- Read, J. H., "Power as Oppression" (Baskı olarak Güç/İktidar), *Praxis International*, 9 (Nisan-Temmuz 1989), 72-87.
- Rosen, S., "Nietzsche's Revolution" (Nietzsche'nin Devrimi), S. Rosen, *The Ancients and the Moderns* içinde (Antikler ve Modernler), New Haven, Yale University Press, 1989.

- Schrift, A.D., "Genealogy and/as Deconstruction: Nietzsche, Derrida, and Foucault on Philosophy as Critique" (Yapı-bozum olarak/ve Soykütüğü: Eleştiri Olarak Felsefe Konusunda Nietzsche, Derrida ve Foucault), Hugh J. Silverman (der.), *Postmodernism and Continental Philosophy* içinde (Postmodernizm ve Kitasal Felsefe), State University of New York Press, 1988, s. 193-213.
- Strong, T. B., "Nietzsche's Political Aesthetics" (Nietzsche'nin Politik Estetiği), M. A. Gillespie ve T.B. Strong (der.), *Nietzsche's New Seas* içinde, Chicago, University of Chicago Press, 1988, s. 153-174.
- Thiele, L. P., "Nietzsche's Politics" (Nietzsche'nin Politikası), *Interpretation*, 17 (Kış 1989-90), 257-290.
- Turner, B. S., "Nietzsche, Weber, and the Devaluation of Politics" (Nietzsche, Weber ve Politikanın Değerinin Düşürülmesi), *Sociological Review*, 30 (1981), 367-391.
- Veyne, P., "Ideology According to Marx and According to Nietzsche" (Marx'a Göre ve Nietzsche'ye Göre İdeoloji), *Diogenes*, 99 (1977), 80-102.
- Voegelin, E., "Nietzsche, the Crisis, and the War" (Nietzsche, Kriz ve Savaş), *Journal of Politics*, 6 (1944), 177-211.
- Waite, G., "Zarathustra, or the Modern Prince: The Problem of Political Philosophy" (Zerdüşt ya da Modern Pren: Politik Felsefenin Sorunu), S. Bauschinger vd. (der.), *Nietzsche Heute* içinde, Bern ve Stuttgart, Francke Verlag, 1988, s. 227-251.
- Warren, M., "The Politics of Nietzsche's Philosophy of Power: Nihilism, Culture, Power" (Nietzsche'nin Güç Felsefesinin Politikası: Nihilizm, Kültür, İktidar), *Political Studies*, 33:3 (Eylül 1985), 418-438.
- White, R., "The Return of the Master: An Interpretation of Nietzsche's 'Genealogy of Morals'" (Üstadın Dönüşü: Nietzsche'nin 'Ahlâkın Soykütüğü'nün Bir Yorumu), *Philosophy and Phenomenological Research*, 48 (Haziran 1988), 683-696.
- Zuckert, C., "Nietzsche on the Origins and Development of the Distinctively Human" ("İnsana özgü niteliklerin kökenleri ve gelişimi konusunda Nietzsche'nin görüşleri") *Polity*, (Güz 1983). 48-71.

Kaynakça



Bu kaynakça, araştırmamı yaparken yararlandığım çeşitli kitap ve makalelerin yanı sıra notlarda atıfta bulunulan tüm çalışmalarını da içeriyor.

TEMEL KAYNAKLAR

- Arendt, H., *The Human Condition*, New York, Doubleday, 1959.
- *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Theory*, Middlesex, Penguin, 1983.
- Aristotle, *Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Berlin, I., "Two Concepts of Liberty", A. Quinton (der.), *Political Philosophy* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Cixous, H. ve Clément, C., *The Newly Born Woman*, İng. çev. B. Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- Foucault, M., *The History of Sexuality. Volume One*, Middlesex, Penguin, 1979. (Cinselliğin Tarihi, I. Cilt.)
- *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, C. Gordon (der.), Brighton, Harvester Press, 1980.
- Freud, S., *Civilisation and Its Discontents*, Middlesex, Penguin, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Philosophy of Right*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Irigaray, L., *Speculum of the Other Woman*, İng. çev. G. C. Gill, New York, Columbia University Press, 1985.
- Kant, I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York, Harper and Row, 1964.
- Locke, J., *Two Treatises on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Machiavelli, N., *The Prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Discourses, Middlesex, Penguin, 1983.
- Marx, K., *The Early Writings*, İng. çev. R. Livingstone, Middlesex, Penguin, 1975.
- Marx, K. ve Engels, F., *The German Ideology*, Londra, Lawrence and Wishart, 1977.
- Mill, J.S., *On Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Plato, *The Republic*, Middlesex, Penguin, 1970.
- *Gorgias*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co., 1979.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- Rousseau, J.J., *The Social Contract and Discourses*, İng. çev. G.D.H. Cole, Londra, Dent, 1973.
- Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation* (iki cilt), İng. çev. E.F.J. Payne, New York, Dover, 1958.
- Essays and Aphorisms*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1970.
- Sophocles, *Theban Plays*, Middlesex, Penguin, 1974.
- Turgenev, I., *Fathers and Sons*, Middlesex, Penguin, 1975.

Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

YAN KAYNAKLAR

- Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- "Nietzsche on Autonomy and Morality: the Challenge to Political Theory", *Political Studies*, 34 (Haziran 1991), 270-86.
- Barker, E., *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Londra, Methuen, 1977.
- Bataille, G., "Nietzsche and the Fascists", *Visions of Excess: Selected Writings 1927-39* içinde, Manchester, Manchester University Press, 1989.
- *On Nietzsche*, İng. çev. B. Boone (Londra: Athlone Press, 1992).
- Bergmann, P., *Nietzsche. The "Last Anti-Political German"*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Bernstein, R. J., "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15 (Kasım 1987), 538-563.
- Bloom, A., "Justice: John Rawls Vs. The Tradition of Political Philosophy", *American Political Science Review*, 69 (1975), 648-662.
- Bogue, R., *Deleuze and Guattari*, Londra, Routledge, 1989.
- Braidotti, R., "The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray", *Australian Feminist Studies*, 3 (1986), 1-13.
- Brandes, G., *Friedrich Nietzsche*, Londra, Heinemann, 1914.
- Camus, A., *The Rebel*, Middlesex, Penguin, 1971.
- Canovan, M., "On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections", *Political Studies*, 38 (Mart 1990), 5-20.
- Cantor, P., "Friedrich Nietzsche: the Use and Abuse of Metaphor", D.S. Miall (der.), *Metaphor. Problems and Perspectives* içinde, Brighton, Harvester Press, 1982, s. 71-89.
- Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Clark, M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Connolly, W.E., *Political Theory and Modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- Conway, D.W., "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's Reevaluation of Values", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20 (Ekim 1989), 211-224.
- "Thus Spoke Rorty: The Perils of Narrative Self-Creation", *Philosophy and Literature*, 15 (1991), 103-110.
- Coole, D., *Women and Political Theory*, Brighton, Harvester Press, 1988.
- Dannhauser, W.J., *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- "Friedrich Nietzsche" J. Cropsey ve L. Strauss (der.), *History of Political Philosophy* içinde, Chicago, University of Chicago Press, 1987, s. 829-851.
- Danto, A.C., *Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan, 1965.
- Del Caro, A., "The Pseudoman in Nietzsche, or the Threat of the Neuter", *New German Critique*, 50 (Bahar/Yaz 1990), 133-156.
- Deleuze, G., *Nietzsche and Philosophy*, İng. çev. H. Tomlinson, Londra, Athlone Press, 1983.
- "Nomad Thought", D. B. Allison (der.), *The New Nietzsche* içinde, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985, s. 142-150.

- Derrida, J., *Spurs. Nietzsche's Styles*, İng. çev. B. Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- "Otobiographies: Nietzsche and the Politics of the Proper Name". H. Bloom (der.), *Friedrich Nietzsche* içinde, New York, Chelsea House Publishers, 1987, s. 105-134.
- "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions", L. Rickels (der.), *Looking After Nietzsche* içinde, Albany, State University of New York Press, 1990, s. 1-19.
- Detwiler, B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Diethe, C., "Nietzsche and the Other Woman" (yayımlanmamış).
- Diprose, R., "Nietzsche, Ethics, and Sexual Difference", *Radical Philosophy*, 52 (1989), 27-33.
- Dodds, E.R., "On Misunderstanding *Oedipus Rex*", M. J. O'Brien (der.), *Twentieth Century Interpretations of Oedipus Rex* içinde, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, s. 17-30.
- Dossa, S., *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1989.
- Fischer, K.R., "Nazism as a Nietzschean Experiment", *Nietzsche Studien*, 6 (1977), 116-122.
- Foot, P., "Nietzsche: The Revaluation of All Values", P. Foot, *Virtues and Vices* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1978, s. 81-96.
- "Nietzsche's Immoralism", *New York Review of Books* (13 Haziran 1991), 18-22.
- Foucault, M., "Nietzsche, Genealogy, and History", P. Rabinow (der.), *The Foucault Reader* içinde, Middlesex, Penguin, 1984.
- Gunnell, J., *Political Philosophy and Time*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1968.
- Habermas, J., "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*", *New German Critique*, 26 (1983), 13-30.
- Harris, E. E., "Time and Eternity", *Review of Metaphysics*, 29:3 (Mart 1976), 464-483.
- Hayman, R., *Nietzsche. A Crucial Life*, Londra, Quartet Books, 1980.
- Heidegger, M., "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'", M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, İng. çev. W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, s. 53-115.
- "Who is Nietzsche's Zarathustra?" D.B. Allison (der.), *The New Nietzsche* içinde, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985, s. 64-80.
- Heller, E., *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Higgins, K. ve Solomon, R. C. (der.), *Reading Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Hinton-Thomas, R., *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*, Manchester, Manchester University Press, 1983.
- Holborn, H., *A History of Modern Germany 1648-1840*, Londra, 1965.
- Hollingdale, R.J., "Nietzsche and Politics" (yayımlanmamış makale, 1992).
- Irigaray, L., *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, İng. çev. G.C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991.
- Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- Kennedy, E., "Women as *Untermensch*", E. Kennedy ve S. Mendus (der.), *Women in*

- Western Political Philosophy* içinde, Brighton, Wheatsheaf, 1987, s. 179-201.
- Kofman, S., "Baubô: Theological Perversion and Fetishism", İng. çev. T. B. Strong, M.A. Gillespie ve T. B. Strong (der.), *Nietzsche's New Seas* içinde, Chicago, University of Chicago Press, 1988, s. 175-202.
- Kraut, R., *Socrates and the State*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.
- Kuenzli, R.E., "The Nazi Appropriation of Nietzsche", *Nietzsche Studien*, 12 (1983), 428-435.
- Lacoue-Labarthe, P., "History and Mimesis", L. Rickels (der.), *Looking After Nietzsche* içinde, Albany, State University of New York Press, 1990, s. 209-233.
- Lampert, L., *Nietzsche's Teaching*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- Leonard, J., "Public versus Private Claims: Machiavellianism from Another Perspective", *Political Theory*, 12 (Kasım 1984), 491-506.
- Love, N. S., *Marx, Nietzsche, and Modernity*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Löwy, M., *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, Londra, New Left Books, 1979.
- MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londra, Duckworth, 1981.
- MacIntyre, B., *Forgotten Fatherland. The Search for Elisabeth Förster-Nietzsche*, Londra, Macmillan, 1992.
- MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Magnus, B., "Nietzsche's Eternalistic Counter-Myth", *Review of Metaphysics*, 26 (1973), 604-616.
- *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*", *Review of Metaphysics*, 36 (Mart 1983), 633-659.
- "Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will To Power* and the *Übermensch*", *Journal of the History of Philosophy*, 24 (1986), 79-98.
- Mann, G., *The History of Germany Since 1789*, Middlesex, Penguin, 1985.
- Mann, T., *Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events*, Washington, Library of Congress, 1947.
- McIntyre, A. "Virtuosos of Contempt": An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy through Certain Platonic Political Ideas", *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), 184-210.
- Melzer, A.M., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Miller, D. (der.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987..
- Moi, T., *Sexual/Textual Politics*, Londra, Routledge, 1988.
- Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1971.
- Nehamas, A., "The Eternal Recurrence", *Philosophical Review*, 99 (1980), 331-356.
- *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
- Nolte, E., *Der Faschismus in seiner Epoche*, Münih, R. Piper Verlag, 1979, 5. basım.
- *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt: Propylaen, 1990.
- Oliver, K., "Woman as Truth in Nietzsche's Writing", *Social Theory and Practice*, 10:2 (1984), 185-189.
- "Nietzsche's Woman: The Poststructuralist Attempt to do away with Women". *Ra-*

- dical Philosophy*, 48 (Bahar 1988), 25-29.
- Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londra, Macmillan, 1981.
- Pateman, C., *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Oxford, Polity Press, 1985.
- Patton, P., "Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", P. Patton (der.), *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* içinde, Londra, Routledge, 1993.
- Peters, H. F., *Zarathustra's Sister. The Case of Elisabeth Förster-Nietzsche*, New York, 1977.
- Pippin, R.B., "Nietzsche and the Origins of Modernism", *Inquiry*, 26 (1983), 151-180.
- Rieff, P., *Freud. The Mind of the Moralizer*, Londra, Methuen, 1965.
- Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev.: Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- "Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein", *Political Theory*, 15 (Kasım 1987), 564-580.
- Rosen, S., "Nietzsche's Revolution", S. Rosen, *The Ancients and Moderns* içinde, New Haven, Yale University Press, 1989.
- Sallis, J., *Crossings. Nietzsche and the Space of Tragedy*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Salomé, L.A., *Friedrich Nietzsche. The Man in his Works*, Connecticut, Black Swan Books, 1988.
- Scheler, M., "Ressentiment", R.C. Solomon (der.), *Nietzsche. A Collection of Critical Essays* içinde, New York, Macmillan, 1973, s. 243-258.
- Schutte, O., *Beyond Nihilism. Nietzsche Without Masks*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Shapiro, G., "Nietzschean Aphorism as Art and Act", *Man and World*, 17 (1984), 399-429.
- *Nietzschean Narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1986.
- Sloterdijk, P., "Eurotaoism", T. Darby vd. (der.), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism* içinde, Ottawa, Ontario, Carleton University Press, 1988, s. 99-116.
- Solomon, R.C., (der.) *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, New York. Doubleday, 1973.
- "A More Severe Morality: Nietzsche's Affirmative Ethics", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 16 (1985), 250-267.
- Stambaugh, J., *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.
- Staten, H., *Nietzsche's Voice*, New York, Cornell University Press, 1990.
- Stern, J. P., *Nietzsche*, Glasgow, Collins, 1978.
- Stone, I. F., *The Trial of Socrates*, Londra, Jonathan Cape Ltd., 1988.
- Strauss, L., "Three Waves of Modernity", L. Strauss, *Political Philosophy. Six Essays* içinde, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1975, s. 81-98.
- Strong, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- "Nietzsche's Political Aesthetics", T.B. Strong ve M.A. Gillespie (der.) *Nietzsche's*

- New Seas* içinde, Chicago, University of Chicago Press, 1988, s. 153-174.
- "Aesthetic Authority and the Tradition: The Greeks and Nietzsche", *History of European Ideas*, 11 (1989), 989-1007.
- Sugarman, R. I., *Rancor Against Time. The Phenomenology of "Ressentiment"*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.
- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Tuck, R., *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Villa, D. R. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory*, 20 (Mayıs 1992), 274-308.
- Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- "The Politics of Michel Foucault", D.C. Hoy (der.), *Foucault: A Critical Reader* içinde, Oxford, Basil Blackwell, 1986, s. 51-69.
- "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18 (Şubat 1990), 6-23.
- Warren, M., *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1988.
- White, S.K., "Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics", *Political Theory*, 18 (Şubat 1990), 80-103.
- Williams, H., "Nietzsche and Fascism", *History of European Ideas*, 11 (1989), 893-899.
- Winders, J. A., *Gender, Theory, and the Canon*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.
- Winnington-Ingram, R.P., "The *Oedipus Tyrannus* and Greek Archaic Thought", M.J. O'Brien (der.), *Twentieth Century Interpretations of Oedipus Rex* içinde, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, s. 81-90.
- Wood, E.M. ve Wood, N., *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- "Socrates and Democracy", *Political Theory*, 14 (Şubat 1986), 55-82.
- Zuckert, C., "Nietzsche's Re-reading of Plato", *Political Theory*, 13 (Mayıs 1985), 213-238.

Dizin



1791 Fransız anayasası 27

A

abartılı naivete 247

acı 235

açık tenli hayvan 51, 52, 168

açık tenli hayvanlar sürüsü 178

açık toplum 217

adalet 82, 134, 176, 206, 217

adalet duygusu 116

adaletsizlik 122, 176

adil toplum 206

agon 18, 106, 163

ahlâk 18, 22, 60, 67, 68, 73, 82, 83, 85,
95, 111, 134, 156, 157, 160, 164, 180,
182, 194, 195, 247, 248, 250

ahlâk dağarcığı 167

ahlâk felsefesi 164

ahlâk formülü 62

ahlâk kodu 165

ahlâk soykütüğünün hedefi 161

ahlâk tipi 166

ahlâk tipleri 162

ahlâk tipleri analizi 167

ahlâk yasası 129

ahlâk-dışı düşünme biçimi 74

ahlâk-dışı estetisizm 208

ahlâk-üstü 192, 193

ahlâk-üstü buyruk 140

ahlâka-aykırı 22, 186

ahlâka-aykırı felsefeci 168

ahlâka-aykırılık 248

ahlâkçı 165

ahlâkçı-olmayan 165

ahlâkın *değeri* sorunu 158

"ahlâkın kendini alt etmesi" 135, 157,

185, 192, 193

ahlâkın kökeni 158

ahlâkın "ötesinde" 138

ahlâkın soykütüğü 110, 160

ahlâkın-alt edilmesi 178

ahlâki fanatizm 124

ahlâki liyakat mutlakıyetçiliği 177

ahlâki nihilizm 22, 86

ahlâki olmak 173

ahlâki varlık 149

ahlâki yargı 148

ahlâkileşme süreci 172

ahlâkileşme-öncesi 175

ahlâkların anası 192

ahlâktaki köle isyanı 166, 175

akıl 36

aktif güç 147, 149

aktif güçlerin geri dönüşü 147

aktif kültür 190

allmensch-lichen Politik 146

Alman 111, 200

Alman birliği 96

Alman duyarlılığı 47

Alman militarizmi 70

Alman militarizmi ve emperyalizmi 50

Alman milliyetçi liberaller 27

Alman olma 46

Alman politik kültürü 85

Alman politikası 46

Alman *Reich*'i 22, 46, 56, 86, 125, 253

Alman "tini" 47

Alman üstünlüğü 190

Almanya 47, 188

"alt" 117

an 97, 143, 147

ana 225

anarşi 119
anarşi hali 177
anavatan Almanya 104
"An"m ebedi dönüşü 145
ânın geçidi 144
animae magnae prodigas 249
anlam 161
annelik 225
annelik rolü 241
annenin yaratıcılığı 239
Anti-Faşist Nietzsche 52
anti-hümanist 28
anti-hümanist politik görüş 80
anti-nihilist 176
Antigone 226
Antik düşünce 170
Antik Yunan kültürü 109
Antik Yunanlılar 169 ,250
antik anayasalar 91
antik demokrasi 108
antik medeni hukuk 174
antik Yunan 58
Apollon 90, 93, 104
Apollonca 114
Apollonca deneyim 90
Apollonca kültür 93
"Apollonca ve Dionysosca ikilik" 90
Arendt, Hannah 55, 66-69, 212
aristokratizm 62, 63
aristokrasi 165, 189
aristokratik anlayış 162
aristokratik benlik nosyonu 67
aristokratik bireycilik 28
aristokratik otorite 192
aristokratik önyargı 240
aristokratik politika 186
"aristokratik radikalizm" 127, 186, 191, 229
aristokratik toplumsal düzen 157
aristokratik toplumsal yapı 75
aristokratik yasama 129
aristokratik yönetim şekli 223
Aristoteles 67
askeri deha 104
ataerkil kültür 241, 242
ataerkillik 240
ateizm 83, 174
Atina ahlâkı 95
Atina'daki Solon 135

Atinalılar 106
atomcul bireycilik 124
Augenblick 143
Ausbeutung 75
Auslegung 197
Avrupa 81, 182 ,186
Avrupa ırkı 126
Avrupa insanlığı 125
Avrupa liberal feminizmi 224
Avrupa uluslar birliği 125
Avrupa uygarlığı 69
Avrupa'nın birleşmesi davası 125
Avrupa'nın geleceği 116
Avrupa-birlikçiliği 55
Aydınlanma 113, 114, 128
ayırma sanatı 197
"aynının ebedi dönüşü" 61, 134 ,147. 151

B

Baeumler, Alfred 51
bağımsızlık 122
Bataille, Georges 52, 55
Batı 192, 213
Batı dini 246
Batı felsefesi 223, 242
Batı felsefesi geleneği 233
Batı metafiziği 147, 205, 246
Batı sanatı 242
Batı uygarlığı 24
Baubö 235
Baubö efsanesi 236
Baubö'nün öyküsü 242
Bavyera kralı 46
bedbaht hayvan 245
beden 169, 170
beden-ruh birliği 234
bellek 172
bellum omnium contra omnes 102
benliği mahremleştirme 212
benlik 169, 175, 205, 212, 213
"benlik" nosyonu 162
bereket tarıncası 235
Besitzs 227
Bildung 95
Bildung ideali 43
bilgi 34, 91, 92, 95, 97
bilgi teorisi 37
bilgi yoksunluğu 97
bilim 58, 95, 182, 183

bilinç 37
bilinç/vicdan sahibi hayvan 219
bilinçdışı 209
bilinçli kötülük pratiği 168
biraz 215
birey 29, 74, 78, 80, 100, 102, 104, 118,
120, 123, 129, 156, 177, 192, 194

bireyci 188
bireycilik 28
bireyin ortadan kaldırılması 124
bireyin özgürlüğü 28
bireyin yazgısı 18
bireyleşme 172
bireylik 223
birleşik Almanya 44
biseksüelliğin onaylanması 244
Bismarck 22, 43, 44, 45, 125
Bismarck'm Almanyası 42, 43
Bismarck'ın politik çözümü 98
Bismarck'ın *Reich*'i 46
Bismarckçı *Reich* 47
Bismarckçılık 45
Blake, William 207
Braidotti, Rosi 233
Buddha 79, 135
burjuva 23
burjuva ahlâkı 82
burjuva bencilliğinin saltanatı 120
"burjuva" bireyciliği 118
burjuva insanı 120
burjuva nihilist 212
burjuva tarihi 229
burjuva toplumu 229
burjuvazi-sonrası insan 120
bütünün büyük ekonomisi 74 ,168
bütünün genel ekonomisi 85, 157, 200
büyüme, gelişme içgüdü 195

C-Ç

Camus, Albert 81-85
cesaret etiği 219
cinsel açıdan kısır 228
cinsel özgürlük 244
Cixous, Hélène 243, 244
Clark, Maudemaire 152-154
Connolly, William 206, 213, 214, 216-
219
Conway, Daniel 154
Coole, Diana 241

Cultur 96
Cultur der Männer 226
çalışma bağımsızlığı 122
çarmıha gerilme 179
çıldırılmış hayvan 245
çileci ideal 134, 152, 153, 164, 178, 180,
182, 183, 184, 201, 252
çileci pratik 179
çilecilik 92
çoğunluk 193

D

D'Annunzio, Gabrielle 50
daha derin insanlar 235
daha fazla olmak 72
daha iyi insanlar 235
daha yüksek egemen tip 189
daha yüksek insan türü 188
Danto, Arthur 146
dar bencillik 23
Darwin'in keşifleri 58
Darwinci 139
das Nichts 250
Dasein 143
Deccal 176, 195
değer ölçütü 173
değer-yaratan güç 182
değerler krizi 155
değişim 77
deha 105
dehayı demokratikleştirme 209
dekadans 83
dekadant 37, 180
dekadant olmayı sevmek 112
Deleuze, Gilles 147-149, 220, 223
Demeter 235
demokrasi 108, 121
demokratik politika 128
derinlik 240
Derrida, Jacques 190, 230, 232, 233, 241
Descartes 35
despotizm 23, 124, 129
despotizmin küçük kardeşi 123
Devlet 105
devlet 23, 75, 80, 100, 102, 104-108, 114,
117, 118, 124, 156, 215
devlet eğilimi 104
devlet kavramının ortadan kaldırılması
118

devletçi 23
Devletin en büyük istemi 225
devletin bozulması 119
devletin kökenleri 102, 177
devletin modern felsefesi 103
devrim 23, 114, 124, 128
devrim felsefesi 113
dil 56, 57, 207, 208
dilbilgisel kategori 35
dilbilgisi 35
din 92, 116, 117, 178
dini öğreticiler 135
dinin çökmesi 124
dinin çöküşü 119
dinsel otorite 129
Dionysos 46, 93, 111, 176
Dionysos felsefesi 39
Dionysos kavramı 136
Dionysosca 21, 61
Dionysosca aşırılıklar 114
Dionysosca büyü 90
Dionysosca deneyim 90, 91, 94
Dionysosca drama 176
Dionysosca estetizm 82
Dionysosca felsefe 43
Dionysosca felsefi görüş 81
Dionysosca kudret 232
Dionysosca yaşam anlayışı 81
Diprosse, Rosalyn 228, 230
dişi doğurganlık 235
dişi şeytan 235
diyalektik 183
Dodds, E.R. 169
doğa 91, 93, 96, 106, 128, 162, 181, 200,
225, 242
doğa teorisi 63
doğa yasası 189
doğal hukuk geleneği 156, 176
doğal iyilik 123
doğanın dili 199
doğruculuk 58
Doppelgänger 39
Dostoyevski 84
dönüş deneyimi 145
dönüş düşüncesi deneyimi 148
dönüş sınavı 145
Dunkel 225
Dühring, Eugen 176
dünya 70, 71

dünya görüşü 95
dünyanın esrarı 183
dünyevi mutluluk 95
düşünce bağımsızlığı 122
düşünce 82
düşünsel stoacılık 182

E-F

ebedi dönüş 84, 142, 149, 236
ebedi dönüş düşüncesi 144
ebedi dönüş *eleği* 143
ebedi dönüş ideali 153, 201
ebedi dönüş öğretisi 77, 137, 141, 147,
151, 152
ebedi dönüşün politik uygulanımı 146
efendi 147, 178, 188
efendi ahlâkı 165, 167
efendi olma 160
efendi ve soylu ahlâkı 166
efendilik 76
egemen birey 172
egemen bireyler 28
ego 36
ego cogito, ergo sum 35
eğitim 96, 114, 157, 201
eğitim reformu 96
ein Ereigniss 40
Einzelne 29
ekonomik liberalizm 27
eksik insanlar 193, 194
Elektra 226
Eleusis Mysterionları 235, 236
emek politikası 122
emperyalizm 81
en tinsel güç istemi 70
Entstehung 160
Entstehungs-geschichte 160
erdem 173
erek 161
Erhöhung 62
erkeğin yasası 230
erkek 80, 238
erkek benliği 242
erkek felsefeciler 233
erkek korkusu 227
erkek özne 229
erkekler kültürü 226
erkeklik 223, 241
erkeksi 234, 240, 244

erkeksi hınc 239
erkeksi kültür 226
eskatojji 60
Eski Yunan 120
Eski Yunan anneler 226
Eski Yunan devleti 76, 89, 100, 121
Eski Yunan draması 91
Eski Yunan düşünme biçimleri 79
Eski Yunan düşünürleri 135
Eski Yunan hukuk anlayışı 106
Eski Yunan kadını 224
Eski Yunan kültür anlayışı 96
Eski Yunan kültürü 200, 226
Eski Yunan nihilizm deneyimi 250
Eski Yunan *polis*'i 109
Eski Yunan sanat deneyimi 92, 93
Eski Yunan toplumu 225
Eski Yunanlılar 85, 92, 101, 103, 106,
108, 199, 200
esrime deneyimi 90
estetik bilimi 90
estetikçi 128
estetizm 21, 22
eşitlik etiği 229
eşitsizlik 80
"eternal return of the same" 134
etik nihilizmi 212
etik öğreticiler 79
etik yaşam 120
etik-üstü birey 172
evet-deme 163
evrensel ahenk 91
evrensel ahlâk 162
evrenselci ahlâk 208
evrenselcilik 206
eyalet statüsü 125
eylem 91
eylem felsefesi 55
ezeli ve ebedi mutluluk 154
ezeli ve ebedi yokoluş 154
ezilenler 195
farklılaşma 172
farklılık bilinci 72
farklılık hakları 218
Faşist 25, 69, 80, 81
Faşist politika 55
Faşizan 80
Faşizm 66
fatih 188

fayda 161
 faydacı ahlâk 121
 faydacı ahlâk biçimi 124
 felaket habercisi 183
 felsefe 38, 178, 200, 251
 felsefeci 38, 110, 111, 251
 felsefeci-yasa koyucu 251
 felsefeciler 115, 135, 159
 felsefî liberalizm 26, 27
 feminist farklılık politikası 224
 feminist felsefe 222
 feminizm 28, 223, 224, 231, 233
 Foucault, Michel 205, 214-16
 Foucaultvari meydan okuma 219
 Förster, Elisabeth 50
 Fragezeichen 248
 Fransız Devrimi 103, 227
 Fransız ihilâlciler 207
 Fransız Rasyonalizmi 103
 Freud, Sigmund 208, 209, 220

G

gebelik 240
 geç modernlik 218
 geç modernlik dönemi 18
 geç-modern liberal 206
 geçmişe doğru isteme 142, 240
 Gedanke 142
 Geist 22
 Geist 47, 86
 gel-git yasası 79
 Gelassenheit 237
 geleceğin çocukları 188
 gelecek 116
 gelecek inşa etme kapasitesi 192
 geleneksel devlet 129
 geleneksel liberal hümanizm 219
 geleneksel yasa ve görenek 129
 George, Stefan 49
 gerçek 115
 gerçeklik 34, 37, 207
 Germen ırkçılığı 51
 Germen-olmayan unsurlar 51
 Gesetzgeber 135
 Goethe 43, 75
 görelilik sorunu 37
 görenek ahlâkı 171, 172
 "görenek ahlâkı dönemi" 165
 "görünür" dünya 59

gözyaşı dökten hayvan 245
Gunnel, John 57
güç 70- 72
güç istemi 23, 34, 36, 37, 61, 70-75, 77,
140, 142, 161, 175, 194, 232
güç istemi öğretisi 237
"güç kötümserliği" 92, 109
güç nosyonu 73
güç-iktidar politikası 22, 23, 28
güç/iktidar içgüdüüsü 195
güçsüz cinsiyet 227
gülen hayvan 245
gülme 81
gülme sanatı 78, 111
günah 174
günah nosyonu 170

H

hak eşitsizliği 63
hakikat 21, 33, 34, 70, 78, 86, 115, 143,
181, 230, 231, 250
hakikat arzusu 180
hakikat istemi 35, 58, 180-182, 246, 248
hakikat-iddiaları 35
hakikat-olmayan 70
hakikati bilme nosyonu 207
hakikatin üretkenliği 235
hakiki birey 28
hakiki dünya 59
hakiki insan 29
hâkim ırk 188
halk 91
halkın sosyalizme duyduğu ihtiyaç 125
Hamann, J.G. 43
Hamlet'in öğretisi 91
Härtle, Heinrich 51
hasta hayvan 39, 195, 244
hastalık 38
hastalık ve iyileşme tarihi 38
"hayatta kalma politikası" 185
hayır-deme 163
hayvan 249
hayvansı varoluş 195
Hegel 98, 100, 118, 120, 193, 210, 220
Heidegger, Martin 17
Helenistik dönemin kadını 225
Heller, Erich 41, 151
her şeyin ebedi dönüşü 137
Herakleitos 97, 142, 175

Herder, Johann Gottfried 43
Herkunft 159
Herrschaft 20
hınç 176, 179, 238
hınç metafiziği 234
hınç-sonrası 220
Hıristiyan ahlâkı 39, 58, 60, 99, 150, 179,
181
Hıristiyan ahlâki ideali 184
Hıristiyan ahlâki kültür 39
Hıristiyan inancı 158
Hıristiyan kişilik anlayışı 170
Hıristiyan kültürü 174
Hıristiyan vicdanı 181
Hıristiyan-ahlâk anlayışı 67
Hıristiyan-ahlâk kültürü 186, 201, 250
Hıristiyan-ahlâkı 246
Hıristiyanlar 111
Hıristiyanlığın ahlâk kültürü 171, 173
Hıristiyanlığın "hınç *tini*" 164
Hıristiyanlığın merhamet *ethos'u* 55
Hıristiyanlık 59, 77, 79, 80, 83, 86, 92,
157, 167, 169, 170, 178- 180, 184, 190,
200, 227, 228, 247
Hıristiyanlık anlayışı 162
Hıristiyanlık değerleri 69
hiçlik 58, 154, 176, 252
hiçlik istemi 180
histerik küçük kadın 232
Hitler, Adolf 50, 52, 54, 82, 190
hiyerarşi 80, 81, 149
Hobbes'un doğa hali kurmacası 61
Hobbes, T. 65, 71-73, 102, 104, 105, 116,
119, 156, 176, 177
Homeros 105, 183
homoerotik ilişki 226
hor görme 173
höchste Stautswille 225
Humboldt, Karl Wilhelm von 27
hükümet 116, 117, 118
hümanist benlik 228
hümanizm 28, 80
hürmetkâr hayvan 248

I-İ

Irigaray, Luce 237-239, 241
ırk 178
ırkın sürekli karışması 125
ıstırap çekmenin anlamsızlığı 179

içgüdü 37, 174, 175, 183
içgüdülerden utanma 174
idea 71
ideal 178, 182
"ideal seyirci" 91
iğdiş eden kadın 231, 232
iğdiş edilmiş kadın 231, 232
ikilik kapsamı 71
iktidar 214, 215, 219
iktidar-öncesi 215
iktidarın sınırları 215
ilerlemeci evrim 114
"ilginç bir hayvan" 168
ilk günah 248
ilk günah öğretisi 179
insan 28, 29, 39, 60, 77, 80, 115, 116,
134, 136, 141, 150, 156, 157, 162, 167,
174, 175, 195, 197, 198, 249
insan denen hayvan 79, 172
insan doğası 105
insan ırkı 78
insan istemi 141
insan neslinin "islah edilmesi" 150
insan olma koşulu 78
insan özne 166, 167, 219, 242
insan öznenin özerklik kazanması 220
insan sürüsü 78
insan tipi 182
insan-biçimci görüş 217
insan-sonrası 40
insan-sonrası dönem 196
"insanın ahlâk-öncesi dönemi" 165
insanın alt edilmesi 155, 192
insanın altına batma 138
insanın ehlileştirilmesi 219
insanın evrimi 156
insanın hıncı 230
insanın içselleştirilmesi 174
insanın *insandan* utanma duygusu 173
insanın kökeni 183
insanın "ötesinde" 150
insanın ötesine geçme 138
insanın tarihi 79
insanın "üstü" 184
insanın varoluşu 143
insani iyilik 114
insani-olmayan 211
insanlığın "en yüksek örnekleri" 177
insanlığın yeniden-yaratılması 202

insanlık 106, 140, 185, 196, 251
insanlık durumu 196
insansı maymun 183
intihar 179
"intikam tını" 141, 147
İsa 59, 79, 135, 166, 179
İsrail 166
istem 36, 71, 72, 140, 142, 187, 201
isteme 140
istememe 75
istemin yadsınması 71
işçi 122
iyi 38, 70, 83, 135, 135, 157
iyi Avrupalılar 127
iyi bir Avrupalı olmak 126
iyi insan 157
"iyi" kavramı 159
iyi liberal 19
iyi ve kötünün ötesi 169
iyi-Avrupalılar 181
iyilik 168, 169
"iyinin ve kötünün ötesi" 66, 79

K

kadın 80, 228, 237
kadın cinselliği 224
kadın düşmanlığı 234
kadın felsefeciler 233
kadın hakkında "hakikat" 227
kadın-erkek ilişkileri 240
kadını olumsuzlayan feminist 231
kadının bencilliğinin *naivete'si* 227
kadının doğası 227
kadının özerk varlığının olumsuzlanması
238
kadınlık 223, 241
kadınlık felsefesi 224
kadını 231, 234, 237, 244
kadını olan 233
kadını yaratıcılık 241
kadını yazma biçimi 243
kahramanca-eylem anlayışı 212
kahramanca-öz-yaratım 212
kahramanlık 99
kahramanlık estetizmi 82
kamusal sanat 21
Kant, Immanuel 34, 43, 60, 71, 172, 173,
208, 209, 234
Kantçı kategorik buyruk 147

Kantçı metafizik 59
kaos 198
kapitalizm eleştirisi 107
karakter 169, 171
karakter üslubu 171
karanlıkta yaşamak 225
karşıtlıksız adak 246
karşıt-felsefe 220
karşıt-ontoloji 217, 218
kastlar düzeni 63
Kaufmann, Walter 18, 139
kendi çağını alt etmek 112
kendi kendine boyun eğdirme 72
kendi kendini-doğurma 240
"kendi-içinde-iyi" 135
kendi-içine kapalı topluluk düşü 218
kendi-içine- kapalı topluluk ideali 216
kendi-olma sorunu 169
kendi-üzerinde hakimiyet 235
"kendimiz olma" görevi 158
kendinde ve kendi içinde olan kadın 231
kendinden-geçme 90, 235
kendine hâkim olma 179, 197
kendine özgü hayvan 79
kendine özgü kuvvet biriktirme istemi 72
kendini dışavuramayan ifadesiz insanın etkinliği 199
kendini dönüştürme âmi 139
kendini küçük görme 183
kendini-alt eden güç istemi 183
kendini-alt etme 48, 62, 64, 65, 66, 73, 75, 76, 81, 120, 138, 141, 153, 180, 181, 246, 248
kendini-alt etme istemi 236
kendini-alt etme olarak yaşam 77
kendini-bilme 208
kendini-hafife alma 183
kendini-ifade etme 210
kendini-koruma 73, 138
kendini-onaylayan ahlâk 166
kendini-tanımaya giden yol 169
kendini-unutma 235
kendini-yadsıma 179
kendini-yaratan ironist 211
kendini-yaratma 75, 211, 240
kısır akademisyen 236
kısır diş 240
kısır dişiler 226, 228
Kıyamet Günü 154

Kilise 179
Kirke 39
kişinin kendisi olma istemi 191
kişisel-sorumluluk istemi 191
Klages, Ludwig 49
klasik ahlâkın reddi 55
klasik feminizm 230
klasik liberal 43
Kofman, Sarah 235, 236, 238
kollektivist politika 188
kozmetik birlik 149
kozmetik görüş 149
köle 91, 147, 188
köle ahlâkı 54, 65, 148, 165-167
köle kültürü 107
köleler 195
kölelik 20, 62, 66, 76, 81, 107
kölenin özgürlüğü 67
kötü 38, 60, 70, 83, 135
kötü insan 157
kötü seçkin 19
kötücül vicdan 157, 174, 176
kötücül vicdanın evrimi 157
kötülük 169
kötülük bilgisi 157
kötülük ilkesi 39
Kral Oedipus 169
Kultur 47
Kultur 172
Kunst der Auslegung 163
kurban 245
kurtarıcı 154, 166
kurtuluş 141
kurtuluş öğretisi 155
kusursuz sürü hayvanı 187
Kutsal kitap 50
Kuzey Almanya konfederasyonu 45
küçük insan 149, 152, 153, 106, 107, 109, 114, 115, 117, 118, 121-125, 127, 128, 157, 172
kültür 20-23, 28, 29, 47, 63, 74-76, 92, 95, 96, 100, 101, 186, 193, 201, 206, 207, 209, 211, 225
kültür nosyonu 192
kültürcü 128
kültürel milliyetçilik 43
kültürün çözülmesi 212
kültürün üstünlüğü 190
kültürün yazgısı 178

L

laissez-faire kapitalizmi 27
Lampert, Laurence 153, 154
Landauer, Gustav 49
Leipzig 44
liberal 45
liberal demokrasi 190, 206, 207, 217
liberal hümanist anlayış 242
liberal ironist 207, 210, 212
liberal ironizm 205, 213
liberal politik felsefe 218
liberal radikalizm 218
"Liberales" 27
liberalizm 26, 27, 29, 43, 63, 80, 100, 104, 190, 191, 205, 216, 228
liberalizm eleştirisi 215
liberalizm kültürü 209
liberalizm retorığı 209, 210
libidinal ekonomi 237
Locke, J. 27, 65, 104, 105, 116, 119, 156

M

machen 71
Machiavelli, N. 67, 135
Macht 70, 80
Machtpolitik 22, 23
magnum opus 253
makyavelci 54
makyavelci-esinli politika 186
makyavelcilik 129, 155
mal olarak 227
Mann, Golo 42
Mann, Thomas 49, 81, 82, 85
Marksist 209
Marksizm 55, 210, 213
Marx, Karl 107, 108, 210, 251
materyalizm 23
maya 91
Mein Kampf (Kavgam) 52
Mensch 137
menshlicher Herrschafts-Gebilde 247
mertebe düzeni 76, 191, 197, 225
mertebeler düzeni 20
mertebeler düzeni nosyonu 63
mertebeler ve farklılıklar düzeni 62
"mesafe *pathos*"u 149, 153, 159, 166
meşru politik iktidar 177
meşruluk nosyonu 178
meşruluk sorunu 193

metafizığın ikici doğası 234
metafizik 59, 248
metafizik eleştirisi 234
metafizik teselli 111
metaforik dil 208
mevcudiyet metafiziğı 232
militarist 23, 28
Mill, John Stuart 22-24
milliyetçi 28, 128
milliyetçiliğın çöküşü 124
milliyetçilik 23, 48, 122, 125, 186
milliyetçilik karşıtlığı 55
mitsel özne 229
mnemotechnics 172
Modern Avrupalılar 165
Modern nihilistin sloganı 61
modern ahlâki değerler 110
modern akıl 216
modern Alman devleti 21
modern Avrupa 212
modern Avrupa feminizmi 226
modern Avrupa politikası 124
modern Avrupalı insan 188
modern bilim 182, 184
modern demokrasi 108
modern demokratik politika 121
modern devlet 28, 119
modern devletlerin doğuşu 119
modern devrim teorisi 114
modern felsefe 113
modern insanların durumu 86
modern insanlık 119
modern kültür 92, 248
modern liberal demokrasi 107
modern liberal devlet 66
modern liberal toplum 123
modern liberalizm 28
modern nihilizm 64, 201
modern politik düşünce 215
modern politika 90, 187
modern toplum 95, 108
modernlik 111, 112, 120, 127, 192, 205, 213, 216, 252
modernlik eleştirisi 163
monarşi 62
monolojizm 197
monoteizm 197
mögen 70
möglich 70

Muhammet 79, 135
Musa 135
Mussolini, Benito 49
mülkiyet 116, 123
mülkiyet hakkı 125
müzik 178
naivete 120

N

Napolyon 117, 228
Napolyoncu erkeklik 223
nasıl kendimiz *olacağımız* sorunu 139
Nasyonal Sosyalizm 51, 55
Nazi 18, 209
"Nazi vecizeleri" 51
Naziler 50, 82, 190
Nazizm 49, 53, 210
neo-Kantçı 98
Nietzscheci-Sartreci-Foucaultcu 211
nihil 250
nihilist 245
nihilizm 18, 24, 57, 58, 59, 61, 66, 77, 78,
83, 84, 93, 136, 154, 179, 180, 185-
187, 196, 213, 246, 247, 249-251
nihilizm çağı 134
nihilizm deneyimi 245
nihilizmin ötesi 158
Nirvana 71
Nolte, Ernst 49
nomothetes 135

O-Ö

Oehler, Richard 52, 53
Oidipus 169
oligarşi 165
Oliver, Kelly 231
olumsuz hınç gücü 147
oluşan yaratık 56
Olymposlular 92
ortaklaşmacı birey 120
otorite 177, 191
otorite krizi 155
öç tını 146
ölçülü zenginlik 122
öldükten sonra doğma 39
öldükten sonra doğmaya yazgılı olmak 56
ölüm 59, 77, 179, 199
ölümden sonraki doğuş 251
ölümlü hayvanlar statüsü 209

ön plana çıkma istemi 191
"öte" 60
öte taraf 139
ötede yaşamak 83
"öteki" 229
"öteki" olarak kadın 237
ötekilik 243
ötekilik ve farklılık felsefesi 223
"ötesinde" 74, 139
öz-disiplin 197
öz-sorumluluk istemi 173
öz-yaratım 206, 208, 210, 212, 213
özel kişi 28, 118
özel kişinin kurtuluşu 118
özel mülkiyet 123
özel şirketler 118
özel taşeronlar 119
özerk birey 172
özerk özne nosyonu 216
özerklik 210, 211, 223, 240
özgür insan 91
özgür irade nosyonu 170
özgür toplum 187
özgürleşmiş kadınlar 228
özgürlük 66, 191, 199
özgürlük dürtüsü 72
özgürlük istemi 175
özgürlük nosyonu 191
özne 35, 167
öznellik hukuku 193

P

paideia 201
papazca varoluş biçimi 167
para aristokrasisi 104
para eğilimi 104
para-ekonomisi 22, 27
Parekh, Bhikhu 68
pathos 74
Perikles Atinası 108
persona 209
perspektifsel hakikat 37
perspektivizm 35, 37
physis 96, 198
Piyetizm 43
Platon 60, 67, 71, 76, 81, 183, 105, 123,
219, 220, 224, 225, 234, 241
Platon'un soyulluk miti 61
Platoncu devlet anlayışı 121, 105

Platoncu metafizik 59
Platonculuk 170
platonik özgürlük 190
polis 21, 108, 135
politik 21, 103
politik hayvan 120, 156, 219
politik içgüdü 225
politik otoritenin sekülerleşmesi 115
politik teori 205
politik ve ahlâki hayvan 162
politik-öncesi haklar 104
politika 54, 67, 68, 77, 89, 100, 105, 106,
107, 109, 121, 127, 155, 164, 206, 207,
211, 213, 217, 219, 241
politika teorisi 63
politika-öncesi 215
politika-üstü 200
politische Trieb 225
post-feminist 230
post-insan 242
post-modern 40
post-modern liberalizm 208, 220
post-modern politika 242
post-Nietzscheci 218
post-*ressentiment* 220
pozitivizm 34
"principium individuationis" 90
Prusya 44
Prusya milliyetçiliği 43
put 134

R

radikal cinsel politika 243
radikal liberal 206
radikal politik düşünce 224
radikal reform 243
radikalleşmiş feminizm 222
radikalleşmiş liberalizm 222
"rahiplik" ideali 164
Rangordnung 20
rasyonalist (Sokratik) politika 94
Reich 22, 42, 45, 47
reichdeutsch 48
Reichstag 45
rekabet 106
Rieff, Philip 209
Roma İmparatorluğu 179
Roma'daki Numa 135
Romalılar 195

"romantik anti-kapitalist" 108
romantikler 111
Rorty, Richard 205-213
Rosenberg, Alfred 51
Rousseau'nun "Yüce Varlık" görüşü 61
Rousseau, Jean Jacques 65, 92, 93, 100,
104, 118, 114, 120, 128, 135, 156, 168,
176, 178, 210, 214
Rousseaucu ahlâk 123
Rousseaucu etiko-politik topluluk arzusu
213
Rönesans İtalyası 103
ruh 59, 167, 169, 170
ruhban sınıfı 117
ruhun alinyazısı 176
ruhun yazgısının Dionysosca dramı 65

S-Ş

sabit cinsel kimlik 242
Sade, Marquis de 82
sahici bir insan olmak 97
sahiplenici birey 120
Saksonya Ulusal Liberalleri Partisi 45
Salomé, Lou 79
sanat 21, 22, 77, 78, 85, 86, 90, 92, 93,
101, 103, 106, 107, 111, 178, 183, 198,
199, 200, 207, 211
sanat ve kültür teorisi 89
sanatçı 110
sanatçı-tiran 188
sanatçı-tiranlar 193
sanatçı-zorba hükümdarlar 192
sanatın istemsiz tefekkürü 71
sanatsal öz-yaratım 197
sanatsal üretim 90
Satir 70, 93, 180, 250
savaş 104, 107, 188, 240
savaşçı 240
Schopenhauer'in kötümserlik felsefesi 59
Schopenhauer'un "yaşam istemi" 70
Schopenhauer, A. 44, 45, 71, 72, 98, 99,
109, 253
Schopenhauerci metafizik 113
Schuld 174
seçkincilik 211
seküler devlet 119
Sekülerleşme 44
sentetik *a priori* yargılar 34
sınıf 122

- sınıf veya kast toplumu 62
 sınıflı toplum 108
 simge hayvanı 57
 Simmel, Georg 49, 151
Sitte 172
Sittlichkeit 120, 172
 Sloterdijk, Peter 240
 Sokrates 79, 94, 95, 105, 108, 112, 166
 "Sokratizm" 93
 "son insan" 138
 sonraki-yaşam 59
 sonsuzluk 144, 147
 sorgulayan hayvan 18
 sorumluluk duygusu 172
 sosyalist eşitlik öğretisi 158
 sosyalizm 82, 92, 100, 104, 120, 122-125,
 129, 216
 soylu benlik anlayışı 197
 soylu benlik ideali 171
 soylu birey modeli 54
 soylu etik kurallar düzeni 29
 soylu insan 229
 soylu *yalan* 64
 soyluluk tını 229
 sömürü 122, 189
 Spartalılar 104
 Spinoza 72
 spor 106
 Stambaugh, Joan 146
 Stern, J.P. 54
 Strauss, David 47
 Strindberg 43
 suç 174
superman 139
 sürü ahlâkı 162, 212
 sürü hayvanına indirgenme 191
 şair 209
 şenlik 106
 şiddet 66, 102, 124
 şiddet içgüdüsü 116
 şimdi 110
 şimdinin tarihi 110
- T**
 tahakküm 149
 tahakküm ilişkileri öğretisi 20
 tahakküm politikası 197
 tanınmayan Tanrı (Dionysos) 111
 Tanrı 24, 36, 69, 70, 82, 111, 135, 136,
 140, 158, 164, 174, 176, 181, 184, 186,
 192, 248, 252
 Tanrı'nın gazabı 154
 Tanrı'nın ölümü 40, 134, 138, 177, 179,
 180, 196
 Tanrı'nın yokluğu 69
 Tanrısal istem 83
 Tanrısız evren 82
 tarih 20, 21, 61, 78, 95, 96, 148, 157, 162,
 187, 197, 241, 242
 tarih sorunu 20
 tarihsel felsefleştirme 57
tartufferie 159
 tasarım 71
 tehlike 188
 tek başına kişi 29
 tek başına-politik 103
 tekabülîyet teorisi 34
 tekbencilik felsefesi 212
 teleoloji 115
 teleolojik görüş 21
 teorik iyimserin prototipi 95
 tepkisel güç 147, 149
 tepkisel kültür 190
 terörizm 124
 tevazu erdemi 57
 tin 22, 86, 143
tinsel oligarşi üyeleri 115
 tinsellik 92
 "tip" 134
 Tocqueville, Alexis de 22-24
 toplum sözleşmesi nosyonu 64
 toplum 80, 103, 104, 114, 118, 119, 129,
 177, 212
 toplum sözleşmesi 177
 toplum sözleşmesi teorisi 65
 "toplumsal adalet" 76
 toplumsal adalet nosyonu 69
 toplumsal atomculuk 22
 toplumsal cinsiyet 233
 toplumsal eylem 57
 toplumsal hayvan 171
 toplumsal varoluş 24
 toplumun mahremleşmesi 118
 toplumun sonu 118
tout court 216
 Tönnies Ferdinand 49
 töz 36
 tözsel ahlâk 68

tözsellik 36
tragedya 111, 199
trajedi 91
trajik duygusu 199
trajik felsefeci 70
trajik güç kötümserliği 69
trajik kültür 46, 250
trajik sanat 93
Treitschke, Heinrich von 45, 48
Tuck, Richard 104
türün korunması 78

U-Ü

ulus 125
ulus devlet 126
ulusal düşmanlık 126
Unbehagen 220
Untergang 140
untergehen 137
Ursprung 159
uygarlık 78
uzaklık *pathos*'u 62, 76
über 23, 83, 99, 139, 150
über die Moral 74
über-sittlich 172
übergehen 137
Übermensch (üstinsan) 23, 39, 61, 64, 84, 134, 137, 138, 139, 150, 154, 170, 175, 196, 201
Übermensch etiği 208
übermoralisch 192
Üçüncü Alman *Reich*'i 55
"üst" 117
üst-insanlığın kuruluşu 143
üstinsan 85, 134, 137, 143, 147, 150, 176, 197, 244
üstinsan anlamı 185
üstinsan görüşü 151
üstinsan ideali 151-153
üstinsan nosyonu 177
üstinsan öğretisi 140
üstinsanlık 155, 202
"üstün" olmak 138
üstün politika 169, 186, 188, 194, 201
üstün-insan 28, 29, 134, 139, 150, 209, 211
"üstünde" 74, 139
üstünlüğe erişme 75
"üstünlük ideali" 136

V-W

vaatlerde bulunabilen hayvan 164, 171
vaatlerde bulunabilen kişi 71
vaatlerde bulunma hakkı 172
vaatlerde bulunma kapasitesine sahip hayvan 219
Van Gogh 43
varoluş 70
varoluş estetiği 79
varoluş sorunu 99
varoluşun ereği 69
varoluşun ereğine ilişkin öğretiler 79
varoluşun *komedisi* 111
verehrendes Thier 248
vicdan 164, 171, 172
Voltaire 114
Vorstellung 71
Wagner'i alt etmek 112
Wagner, Richard 45-47, 51, 109, 112, 198, 252, 253
Wagnerci 111, 112
Weber, Max 49
Weimar klasisizmi 43
Weltanschauung 62
White, Stephen K. 65
Winckelmann, Johann 110
Wundt, Wilhelm 98

Y-Z

ya bu, ya o mantığı 108
ya o, ya bu dünya 249
Yahudi 52
Yahudi ayaklanması 166
Yahudi düşmanlığı 47, 48
Yahudi halkı 195
Yahudi katliamı 82, 85
Yahudi olmayan kişinin tutumu 126
Yahudi sorunu 126
Yahudi-aleyhtarı 126
Yahudilerin "soykırımı" 126
yalan 143
yalan istemi 39
yapay Katoliklik 126
yapay milliyetçilik 126
yaratıcı bağımsızlığa hınç 240
yaratıcı bilinçdışı 209
yaratıcı istem 140
yaratıcı kişilik (*Persönlichkeit*) 49
yaratıcının yöntemi 140

yarı-tanrı 70
yasa 116, 118, 134, 176, 181
yasa-koyucu 135
yasanın üstünde 83
yaşam 38, 63, 69, 71, 72, 75, 77, 83, 92,
93, 95, 96, 111, 121, 152, 162, 171,
183, 186, 187, 194, 195
yaşam öğretisi 140
yaşam tanrısı 176
yaşam tarzı bağımsızlığı 122
yaşam teorisi 73
yaşamı olumsuzlama istemi 111
yaşamı-onaylayan etkinlik 111
yaşamı-yükselten etkinlik 111
yaşamın anlamı 141
yaşamın dönüşü 145
yaşamın küçük görülmesi 178
yaşamın onaylanması 85
yaşamın yadsınması 195
yaşamın yadsınması istemi 189
yaşamın yasası 77, 144
yaşamın "yükseltici", "alçaltıcı" güçleri
85
yaşamın-olumsuzlanması 195
yazgı 70, 171, 196
yazgıcılık 144
yeni Aydınlanma 146
yeni mertebeye düzeni 146
yeniden doğmak 37
yerçekimi tını 143
yıkıcı Dionysosca güçler 128
yokoluş 77
"yorumlama sanatı" 163, 197, 252
yorumsal çoğulculuk 37
Yunan *agon*'u 55, 66, 67
Yunan antikitesi 225
Yunan tragedyası 109, 169, 170
yurttaşlar topluluğu 108
yurttaşlık 123
yücelik yitimi 119
yüksek insan (kahraman) 70
yüzey 240
zaman 97, 143, 146, 152, 199
zaman deneyimi 146
zamanın doğası 145
zamanın eskatolojik ifası 154
zamanın zamansallığı 146
Zerdüş 135-144, 149, 151-154, 175, 176,
180, 185, 193, 252

Zerdüş'ün öğretisi 177
Zeus 175
zulmetme içgüdüsi 164
"zulüm politikası" 186
zur 159
Züchtung 219
zweideutig 246

Kendi sözüyle kendini yara bere içinde bırakan, bir mürşit gibi konuşmasına rağmen hiçbir mürit istemeyen, kendisine inanmaya yeltenenleri hor görerek uzaklaştıran bir düşünürle hesaplaşmak zordur. Tüm değerlerin tepetaklak olup çöktüğü bir çağda yeni Tanrı taklitleri icat etmeye koyulan "hınç insanı"na, uğrunda ateşlerden geçtiği büyük öğretilerin kendisinin yeni köleliğinin müjdesi olduğunu acımasız bir kahkahayla bildiren bir felsefeciyeye sempati duymak zordur. Cesaretin insanın tarihöncesinde kaldığını bildirerek, iki bin yıldır yaratılmış tüm değerlerin nihilist ve ödelek dürtülerden türediğini haykıran ve yaşanılması tek hayatın "kahramanca" ve bunun da "kahramanlara yaraşır" olduğunu savunan birini, Nietzsche'yi, "deli" ve "faşist" diye damgalamak ise kolaydır.

Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist* adlı kitabında, Nietzsche'yi yıkarak, bozarak yeniden okumayı deniyor. Üstelik Nietzsche'nin hor gördüğü "felsefe hocası" edalarından uzak durmaya gayret ederek yapıyor bunu. "Güç istemi"nden "ebedi dönüş"e, "üstinsan"dan "hınç" ahlakına dek Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramlarını tartışırken, politik düşüncesinin önemli katmanlarını ayırıştırıyor. Zamanında, milliyetçiliğin kültür-karşıtı hastalığın en tipik yansıması olduğunu düşünen, tüm ırkçı politikaları reddeden, Yahudi düşmanı Alman politikacılara veryansın eden bir kişinin faşist düşünceye dahil edilmesinin barındırdığı riyayı büyük bir açıklıkla sergiliyor. Nietzsche'nin liberalizm ve sosyalizmi, büyük bir dekadansın yetki diğerini aratmayan birer değişkesi olarak görmesinin gerekçelerini tartışmaya açıyor. Rorty ve Connolly örneklerinde, çağdaş liberal ve radikal düşüncelerin Nietzsche'yi sahiplenme çabalarındaki sorunları deşerken, kadın düşmanı olarak bilinen bir filozofta Irigaray ve Cixous gibi feministlerin ne bulduklarını araştırıyor. Kısacası, "evet ve hayırın ötesinde" okumaya çalışıyor Nietzsche'yi. Ve bu okuma esnasında, dünyanın döndüğünü bir kez daha hissediyoruz, tıpkı onun tarif ettiği gibi: *Yeni gürültüler değil, yeni değerler yaratanların etrafında döner dünya; ama sessizce döner.*

Çukurda debelenmenin çıkardığı gürültüden bıktıysanız, okuyanı gülmek zorunda bırakan bir filozofun politik düşüncesinin ne menem bir şey olabileceğini merak ediyorsanız, emin olun, Nietzsche'ye yaraşır bir çalışma üretmiş olan Ansell-Pearson sizi eli boş çevirmeyecektir.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-203-5



9 789755 392035



21 TL