

FELSEFE DÜNYASI

2015/KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 62

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜNER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Yard. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi)

Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004.

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret
İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık 2015, 750 Adet

Nietzsche: Romantizmin Med-Ceziri*

Erdal İSBİR**

Şen Bilim adlı yapıtının 370. pasajında 19. yüzyılın felsefi kötümserliğinin 18. yüzyıl duyumculuğundan daha üstün olduğunu belirten Nietzsche bunu, kendi çağının trajik oluşunun bir belirtisi olarak değerlendirmektedir. Ona göre kendi çağının soylu ve tehlikeli lüksü, onun kötümserliğinin değeridir. Acı çekmeyi, acı çekenin varlığını varsayan bu kötümserlik, romantik çağda yaşamı *didindiren* güçtür. Nietzsche'ye göre didinen yaşam, bir yardımcıya, kendi ifadesiyle bir *ilaca* ihtiyaç duymaktadır: sanat ve felsefe. Ona göre kötümserliğin varsaydığı acı çeken kimseler, iki tür varlığa sahiptirler.

İlki *yaşamın aşırı-doluluğundan* acı çekenler –onlar Dionysosçu bir sanat ve aynı şekilde trajik bir bakış acısı, trajik bir içgörü isterler. Daha sonra *yaşamın yoksunluğundan* acı çekenler gelir. Bunlar rahatı, durgunluğu, sakin denizleri, sanat ve bilgi aracılığıyla kendilerinden kurtulmayı ya da zehirlenmeyi, sarsılmayı, anesteziyi ve cinneti ararlar.¹

Nietzsche'ye göre sanattaki romantizm, ikinci tip acı çeken kimselerin söz edilen ikili ihtiyacı karşılamaktadır. Nietzsche'nin “keşfetme” ile “uydurma” arasında henüz bir ayrımın bulunmadığı

* Med-Cezir ifadesi, Schiller'in *Melankoli-Laura*'ya adlı şiirinde 'ölüm'le eş değer tuttuğu Lethe (Yunan mitolojisindeki unutkanlık nehri) nehrinin akıntısını simgelemektedir. Schiller'in *Haydutlar* adlı oyununda sevginin battığı yer olarak ifade ettiği bu nehir, Schlegel için yeni bir yaşamın izlerinin görülmeye başladığı yerdir (Schlegel, 1971, s. 106.). Nietzsche için acı çeken kimsenin susuzluğunu duyduğu ve aradığı ama bulduğunda da bir kahraman olduğu (Nietzsche, 1996, s.298) bu nehrinin med-ceziri, kişinin kendisini unutup hatırlamasını imgelemektedir.

** Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr.

1 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Trans.: Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 328.

zamanlarda “ıslık çalan kötümser bir peri” olarak tanımladığı romantizm, Schelling’in “entelektüel görü” dediği duyuyüstü bir yetiyle, Kant’ın estetik düşünüyü gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Oysa Nietzsche için Kantçı düş, bir yanılısamadır, çünkü sorulması gereken, sentetik apriori yargıların nasıl olanaklı olduğu değil, onlara niçin inanmamız gerektiğidir.² “İnancı kapana kısıldığından”, bunu sorgulamayan romantikler, “şeylerin nasıl da geçip gittiğini izlemeyi istemektedirler”.³ Bu bakımdan yoksunluk, yokluk romantizm idealini yaratmaktadır.⁴ Yokluk idealini taşıyan bir romantik, ya durgunluğu ya da sarsılmayı aramaktadır. Bu nedenle Nietzsche için müziğı, rahatı, durgunluğu, sakin denizleri yaşatan Wagner ile kendinden kurtulmayı, zehirlenmeyi, cinneti gösteren Schopenhauer birer romantiktir, hem de Nietzsche’nin zamanında yanlış anladığını söylediğı iki romantik. Özellikle Wagner’e sırt çevirmeyi kendi yazgısı olarak kabul eden Nietzsche, onu bir hastalık, ona sırt çevirmeyi bir iyileşme olarak ifade etmektedir.⁵ Bu bakımdan kendisi ile Wagner ve Schopenhauer’u karşı göstermektedir, çünkü kendisi yaşamı yüceltirken onlar yaşamı yadsımakta ve sakatlamaktadırlar.⁶

Romantizm sanatsal açıdan, acı çeken kimsenin ilacı olarak tasarlanmış ancak başarısızlıkla sonuçlanmış “bir yüksek tiptir”.⁷ Dolayısıyla Nietzsche’nin romantizmin, yaşamın yaratıcılıkla sürdürülmesini değil de yaşamın kişiye acı çektirdiğini varsaydığını düşünmesi, onun kendi fikirlerine yer açması içindir. Bu nedenle Nietzsche’nin, Novalis ve F. Schlegel gibi romantikliğı aşikâr olan kimseleri değil de Wagner ve Schopenhauer gibi kimseleri romantiklere örnek vermesi tesadüf değildir. Çünkü özellikle Novalis’in dünyayı romantikleştirmek fikrinde ve F.

2 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future*, ed., Rolf-Peter Horstmann, trans., Judith Norman, Cambridge University Press, 2002, s. 13.

3 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans., Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968 ss. 50-51.

4 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, s. 41.

5 Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed., Aaron Ridley, trans., And Judith Norman, Cambridge University Press, 2007a, s. 233.

6 Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, s. 272.

7 Nietzsche, 1968, s. 19

Schlegel'in *ironi* kavramında, evet belki yaratım unsurları eksiktir ama söz konusu her iki romantik düşünürün yaşamın sadece acı veren yönlerine vurgu yaptığını söylemek yanlış olacaktır. Kaldı ki hem Novalis'in hem de F. Schlegel'in "ölümü" yüceltmeleri, yaşamın acı veren yönünün yüceltilmesi olarak yorumlanmamalıdır. "Kendisini yok eden bir hayal" olan yaşamı, bu yönüyle kabullenmeyen bir kimse, estetik duygusu körelmiş "yaşam içinde bir tutsaktır".⁸ Bu nedenle, "ölüm, benim yeni ve daha kolay bir varoluş elde etmesine yönelik bir zaferdir"⁹ Çünkü "kendilerini ortadan kaldıracı kimseler", "kendi varoluşlarından daha yüksek bir bakış açısını keşfederek", "yeni bir varoluşa ulaşan kimselerdir"¹⁰ Şüphesiz bu durum, romantiklerin öz-yaşam öykülerine dayanarak bu fizyolojik ölümün yüceltilmesi biçiminde anlaşılabilir ancak felsefi olarak kesinlikle böyle anlaşamaz. "Kendini unutma" olarak adlandırılabilir bu romantik fikir, estetik yaratıcılığın koşuludur ve estetik bir yaratım, bir sevinç ve mutluluğun olduğu anda değil, acı ve hoşnutsuzluğun olduğu anda gerçekleşir. Bu bakımdan, Novalis'in "her yerde en iyi olan hastalıkla başlamaz mı?" diye sorması ve "tam hastalığı", "gerçek sevinç" olarak ifade etmesi boşuna değildir.¹¹

Nietzsche, bu romantik tutumu, aynı içerikle, "yaşamı isteme" olarak ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre yaşam, varoluşun kendi kendini yadması ve kendi kendini yiyip tüketmesidir.¹² "Savaşta vazgeçen yaşamdan da vazgeçmiştir".¹³ Yaşamdan acı çekmenin ya onun doluluğundan ya da onun yoksunluğundan kaynaklanması, yaşamın estetik bakımdan değerlendirilmesi konusunda bir kuralı işaret eder: "her tek durumda 'burada yaratıcı olan açlık mı yoksa aşırı bolluk mu?'"¹⁴ Bir kural olarak Nietzsche'nin her seferinde sorduğu bu soru, yaşamdaki her

8 Novalis, *Poetika*, Çev., Ahmet Sarı, Şahbendar Çoraklı, Babil Yayınları, İstanbul, 2003b, s. 17.

9 Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments*, trans., Peter Firchow, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1991, s. 58.

10 Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments*, s. 69.

11 Novalis, *Poetika*, s. 79.

12 Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, ed., Daniel Breazeale, trans., J. R. Hollingdale, Cambridge University Press, 2007c., s. 61.

13 Nietzsche, 2007a, s. 173.

14 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, s. 329.

tür sanatsal yaratının değerini ortaya koymaktadır. Böylece “yaratmanın nedeni varlığı kıymıtsız kılmak, ölümsüzleştirmek isteği mi yoksa yıkma, değiştirme isteği mi; gelecek, oluş isteği mi?”¹⁵ sorusu, bu kuralın iki tarafına düğümlenmektedir. Kuralın bu çift yönlülüğüse Nietzsche’nin yaşamın yenilenmesini sağlayan güç olarak ortaya koyduğu Apollon-Dionysos çatışmasına işaret etmektedir. Apolloncu bilgi dürtüsüyle bireyselleşen yaşam, Dionysosçu dürtüyle yeniden ortaklaştırılır.¹⁶ “Dionysosçu büyüyle, sadece insanlar arasındaki bağ yenilenmez, doğayı yabancılaştırmış, düşmanlaştırmış ya da zapt etmiş insanoğlu, kaybettiği oğluya kucaklaşmanın da şenliğini yapmaktadır”.¹⁷ Sanatın Apolloncu ve Dionysosçu yönleri¹⁸ çürümüş olanı yıkarak yenisini yaratan istencin bu çift yönlülüğüne dayanmaktadır ve buna *ölümsüzleştirme* isteği eşlik etmektedir.

Apolloncu ölümsüzleştirme isteği, “her zaman tanrısallaştıran sanattır [...] ve şükranla, aşkla körüklenebilir”. “Homerosçu bir ışıkla utku saçan” Goethe’yi buna örnek gösteren Nietzsche için Dionysosçu ölümsüzleştirmek isteği ise, “derinden acı çeken, didinen, işkenceye uğrayan; en kişisel, en tekil, en dar olanı; acısının gerçek tuhaflığını bağlayıcı bir yasanı, yaptırımı dönüştürmek isteyen bir kişinin zorbaca istenci de olabilir”.¹⁹ Nietzsche buna da Wagner ve Schopenhauer üzerinden tanımladığı *romantik kötümserliği* örnek göstermektedir. Goethe’nin düzene ve düzenin sürdürümüne vurgusunu, onun ölümsüzleştirme isteğine bağlayan Nietzsche’nin bakışı ne kadar enginse, yukarıda da işaret edildiği gibi romantikliği salt kötümserlik bakımından ele alışı o kadar dar bir bakışın ürünüdür. Bu bakımdan Goethe’nin kendisini neden hiç bir zaman romantik olarak görmediğini doğru kavrayan Nietzsche, romantikliği salt bir kötümserliğe indirgeyerek, adlarını hiç anmasa da, Novalis ve Schlegel gibi romantiklere haksızlık etmektedir. Çünkü Nietzsche’nin sadece kötümserlikle bağdaştırdığı *romantikleştirme*, Novalis’in ifadesiyle

15 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, s. 329.

16 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed., Raymond Geuss, trans., Ronald Speirs, Cambridge University Press, 2007b, ss. 76-77.

17 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, s. 18.

18 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, s. 14.

19 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, s. 330.

“yaşamın itinalı bir tahsilidir”²⁰ ve bireysel olanı “güzel bir şekilde yabancılaştırarak” evrenselleştirilmeyi içermektedir.²¹ Yine de en basit bir fikri bile etkili kılan Nietzsche, kıvrak zekâsıyla böylesi romantik kötümserliğe *Dionysosçu kötümserlik* diyerek, ördüğü duvara bir tuğla daha ekler. İşte bu tuğlada tümüyle, bir başka romantik Hölderlin’in izleri vardır.

Çağdaşı oldukları yaşamların yozlaşmasından duydukları rahatsızlık, düşüncelerini filizlendirmeleri bakımından Nietzsche ile Hölderlin arasındaki en temel benzerliktir. Ancak Hölderlin’in rahatsızlığı “umudun”, “umutsuzluğa” dönüşmesidir. Alman romantik düşünürler, Fransız Devriminin ideallerini benimseseler de devrimin pratiklerinin Almanya için uygulanabilir olduğunu düşünmüyorlardı ve bu konuda umutsuzlardı. Hölderlin ise bu düşüncenin biraz uzağında kalmış²² ve henüz genç yaşında Fransız Devrimi’nin ideallerinin toplumsal yaşama yansımaları konusunda umutludur. Ancak devrim ideallerinin Jakobenlerin terörüne kurban gitmesi, onun Almanya’ya yansımaları konusunda Hölderlin’i temkinli olmaya iter.

Nicedir egemensin başımın üstünde
Karanlık bulutun içre, ey tanrısı çağın!
Pek ıssız, pek korkulu çevrem, her şey
Parçalanıp dağılmakta, nereye baksam²³.

Aslında temkinli olmaktan öte, Hölderlin, devrime verdiği pratik destek konusunda da pişmandır:

Doğrusu ya, bir alay serseriyi toplayıp bir cennet bağı kurmak herhalde hiç işitilmemiş bir plandı.
Hayır! Kutsal Nemesis hakkı için ben başıma geleni hak ettim. Ve şimdi dayanacağım, bu acı bilincimi parçalaya parçalaya bitirinceye kadar ona dayanacağım.²⁴

Fransız Devrim’inin *eşitlik* ve *özgürlük* ideallerinin, kapitalist ilkeler olarak yaşama yansımaları Hölderlin’i sarsan sahteciliğin, ikiyüzlülüğün,

20 Novalis, *Poetika*, s. 60.

21 Novalis, *Poetika*, s.74-75.

22 Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, 2006, s. 49.

23 J. C. Friedrich Hölderlin, *Seçme Şiirler*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz yay., 2008, s. 74.

24 J. C. Friedrich Hölderlin, *Hyperion II*, çev: Melahat Togar, MEB yay., 1990b, s. 43.

sıgılığın başlıca nedenidir. Hölderlin’i hastalandıran, Goethe’nin ifadesiyle “hastane şiirleri” yazmaya iten bu yozlaşma, Nietzsche’nin olgunluğun, aydınlanmanın belirtisi dediği *çürümedir*²⁵ aslında. İnsan “bir zindan” olduğundan, çürüme anında “anayurdunu” gözden çıkarabilmelidir. Yani Nietzsche, “çürüme”ye karşı, kişinin kendisinin “buyruğa mı yoksa bağımsızlığa mı yazgılı olduğunu” görmesi için bir öz-sorgulamayı öne çıkarmaktadır²⁶. İşte Nietzsche’nin “bağımsızlığın büyük sınavı” dediği bu sorgulamanın içeriği, Hölderlin’in toplumsal yaşama değil de kişinin iç dünyasına yönelmesinde gizlidir. Çünkü devrimin, zor ve şiddete dayalı toplumsal dönüşümle olamayacağını gören Hölderlin için ideal bir dönüşüm ancak *kişinin kendisinde* başlar. Mademki devrim, kökten bir dönüşümü amaçlıyor ve bunun da kurban verilmeden olamayacağı savunuluyor, kişi başkasını değil, kendisini kurban etmelidir. Nietzsche’nin tamamlayıcı ifadesiyle, çünkü “insan başkasından ziyade kendi üzerinde bir egemenlik kurabilir.”²⁷ Hölderlin’in için, filozof olması yanında politik kişiliği de olan Empedokles’in ölümü bunun simgesidir. Bu nedenle böylesi bir ölüm, bir *yaşam arayışıdır* aslında:

Ararsın yaşamı, ararsın da, fıskırıp bakar
 Tanrısal bir ateş yerin derinliklerinden sana
 Ve sen ürperten arzunla atarsın
 Kendini Etna’nın yalımlarına [...]
 Yine de, seni alan yerin gücü gibi
 Kutsalsın bence sen, ey korkusuz kurban!
 Ve sevgi tutmasaydı, ben de izlerdim
 Derinliklere dek, kahramanı.²⁸

Hölderlin için, Empedokles’in ölümünün yeni bir yaşam arayışını simgelemesi romantik fikirdir ve kişinin kendi iç dünyasına yönelmesi böylesi bir arayışın başladığı yerdir. Aklın karşına duygunun çıkması da bu iç yaşamın tanrısalılığından dolayıcıdır. Böylece *duygu* ve *hayale* dayalı romantik beklenti, belirli ideallere uygun yeni bir yaşamın öncüsü

25 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, s. 98.

26 Nietzsche, 2002, s. 39.

27 Nietzsche, 2007a, s. 280.

28 Hölderlin, 2008, s. 51.

olmaktadır. Hölderlin'in ifadesiyle “insan hayal kurduğu kadar bir Tanrı; düşündüğü kadar bir dilenci” olduğundan²⁹ yeni yaşamın tanrısal coşkunuğu, dilencinin başkasının merhametine bağılılığını alt etmektedir. Tam da bu nedenle, bu coşkunuğu ruhunda taşıyan kişi, özgür olacaktır. Bilincin zincirlerinden kurtulan, bu bakımdan bir savaşçı olan³⁰ özgür ruhlu insan, “kendisini korumak” adına “kendisini unutup” yaşamın köklerine dönmeyi arzular. Yeni bir yaşam arayışını öğütleyen bu fikir, Nietzsche için, değer yarattığından dolayı, “kendisini şeylere onur veren biri olarak tanıyan” soylu insana³¹ geçişi ifade ederken, Hölderlin için “yozlaşmadan canlı duran doğaya” dönüşü simgeleyen romantik bir arzudur.

Unut insanları ey acı duymuş, kuşularla kıvranmış, binlerce kez incitilmiş gönül! Ve dön yine geldiğin yere, o değışmeyen, sakın ve güzel tabiatın kolları arasına!

Her şeyle bir olabilmek, budur tanrıların hayatı ve insanların mutluluğu; canlı olan her şeyle bir olabilmek, haz içinde kendini unutarak tabiat dünyasında yeniden doğmak. İşte sevinçlerin ve fikirlerin en yükseğı.³²

Yozlaşma ya da çürüme yi ortadan kaldırmayı amaçlayan direnç ya da savaş konusunda, Hölderlin'in *bireye* değil de *kişiyeye* vurgusu, Nietzsche dikkate alındığında gözden kaçırılmamalıdır. “Kişinin kendisini kurban ederek yozlaşmamış doğaya dönmesi” ile “kişinin kendi kendisiyle savaşarak yine kendisine egemen olması” hiç de farklı imalar içermemektedir. “Daha önce karşısında diz çöktüğünüz bir dünya yaratmak istiyorsunuz; budur sizin yegane umudunuz ve sarhoşluğunuz”³³ diye haykıran Zerdüş, tam da “kutsal olan her şeyin kutsallığını yitiren bir ulusun, öğrendiklerinin hizmetçisi olduğunu” düşünen Hypeiron'un hayal kırıklığını³⁴ ifade etmektedir. *Yüreklendirme* adlı şiirinde Hölderlin, her ne kadar “ölümlülerle birlik” olmaktan³⁵ söz etse de, “çiçekler gibi

29 J. C. Friedrich Hölderlin, *Hyperion I*, çev: Melahat Togar, MEB yayınları, 1990a, s. 17.

30 Nietzsche, 2007a, s. 213.

31 Nietzsche, 2002, s. 154.

32 Hölderlin, 1990a, ss. 4-5.

33 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra, A Book for All and None*, ed., Adrian Del Caro, Robert B. Pippin, trans., Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006b, s. 88.

34 Hölderlin, 1990b.

35 Hölderlin, 2008, s. 51.

olacak günlerimiz yeniden” diyerek *kişiyi* yüreklendirmesi, sadece umutlandırmadır. Onun bu umudunu, Zerdüşt’ün diliyle, Nietzsche bir öğüde dönüştürmektedir: “kendi sözünü dinlemeyen buyruk altına girer”.³⁶

Hölderlin’in yozlaşma karşısında insanın kendini kurban etmesi fikri, Nietzsche’nin güç istencine kapı aralayan romantik bir dürtüdür. Kişinin kendini kurban etmesi, yaşamı yadsıma arzusu değildir aksine yaşamı istemedir. Çünkü Novalis’in ifadesiyle, “yaşam verilmiş değil, aksine bizim tarafımızdan yapılmış bir roman olmalıdır”.³⁷ “Ahlaklılık varlığımızın özü”³⁸ ve ahlakı yaratan akla enerjini veren *değer* olduğundan³⁹, “kendini kurban ederek yaşamı arayan kişi”, çürümüş değerleri yıkmaya arzusu taşıyan kişidir. Bu bakımdan Empedokles’in ölümünün ifade ettiği yıkım, yeni bir yaşamın öncüsü olması bakımından, Nietzsche’nin “insanın kendisini terk edişi”⁴⁰ dediği şeydir. Nietzsche için korunma dürtüsünden dolayı, insan değişim karşısında katıdır ancak bu katılık, onu güçlü kılmak yerine zayıflatmakta ve çürümüş olana bağımlı kılmaktadır. Katı insanın yeniye olan arzusunu bastıran korunma dürtüsü, onun en temel dürtüsü olduğundan, yeni olanın kurulması insanın kendisini terk etmesini gerektirmektedir. Nietzsche için, “kendi sözünü dinlemeyip buyruk altına girenler” ya da “yeniye olan arzusunu bastırıp, çürümüş olandan yana olanlar”, memnuniyetsizliklerini ifade etmediklerinden, *katmerli yalancı kişilerdir*.

[Böylesi kimseler], kendisine yalan söyler, yasalar için uydurma sebepler sunar, bu yasalara alışmış olup da her şeyin bundan böyle değişik olmasını isteyen bir kimseye katılmaktan kaçınır. Her egemen ahlakın ve dinin içine işlemiş olan budur: alışkanlıklara ilişkin sebep ve niyetler her zaman gizlidir ancak bir kimse bu alışkanlıklara saldırırmaya ve sebep, niyetleri sorgulamaya başlayınca açığa çıkarlar. Bu bakımdan bütün çağların muhafazakârları bütünüyle sahtekârdır: katmerli yalancılarıdır.⁴¹

“Bana önce yaşamı verin” diyen Nietzsche için yaşam düşünme

36 Nietzsche, 2006b, s. 89.

37 Novalis, 2003b, s. 17.

38 Novalis, 2003a, s. 165.

39 Schlegel, 1991, s. 96.

40 Nietzsche, 1974, s. 101.

41 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, s. 100-101.

yetisinden önce gelmektedir. Bu nedenle “düşünüyorum öyleyse varım” yerine “yaşıyorum öyleyse düşünüyorum” denmelidir.⁴² Yaşam, “güç isteme” olduğundan “zayıf olanı yenmedir”.⁴³ Bu bakımdan kişi, “yanlış yargılarını” kendi zayıflığının göstergesi olarak görmemelidir. Nietzsche için asıl sorun “yanlış yargılara karşı çıkma” değil, “onların yaşamı ne ölçüde ilerlettiğidir. Yanlış yargılar bizim için vazgeçilmezdir”. “Yanlış yargılardan vazgeçme yaşamdan vazgeçmedir, onu yadsımadır”.⁴⁴ Yaşamı yadsıma isteğiyle çözümlenin ilkesidir.⁴⁵ Üstün körü bir bakışla değerlendirildiğinde, kişinin kendi yanlış yargılarından vazgeçmeyişi ile kişinin kendisini terk etmesi, Nietzsche’nin düşünce dizgesi içinde bir çelişki gibi okunabilir. Ancak Nietzsche, “değer” kavramı ile bu iki düşüncüyü uzlaştırmaktadır. Ona göre kişi, yanlış yargıları kendi zayıflığı olarak görmemelidir. Yaşamın kendisi *gücün* büyümesi olarak önemsenmelidir.⁴⁶ Ancak bu şekilde, kişi “yanlış bir yargıyı” bile kendisini güçlü kılan bir değere dönüştürebilir. Böylesi bir güç istencine sahip olmayan kimselerin değeri, nihilistlik değerlerdir. Çünkü onlar “bir son” isterler, bu istek yaşama uygun olmayan nihilistlik bir istektir.⁴⁷ Nietzsche’nin tarihe bakışı da bu *güç istencine* bağlıdır.

“Etkinliğimi artırmadan ya da doğrudan doğruya bana bir şey katmadan yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum”. Goethe’nin Schiller’e yazdığı bu sözü, tarihe ilişkin düşüncesinin ilkesi olarak ifade eden⁴⁸ Nietzsche, kendi çağının aksine yeni bir tarih kavrayışının peşindedir. Tarih, “bugünün mezar kazıcısı” olduğundan, insan mutlu bir yaşam için hatırlamaya bağlı bu tarih duygusuna sınır çizmelidir. İnsan ancak bu sınırla, “geçmiş yaşam için kullanılabilir” ve bir tarih yaratabilir. Tarih yaşama hizmet etmiyorsa, yani bir kişiyi ya da ulusu ilerletmiyorsa, bundan öncelikle “geçmişin kendisi zarar görecektir”.⁴⁹ Geçmiş bir dogmaya dönüştürerek ona esir olan tarih, “yalnızca yaşamı *korumayı*

42 Nietzsche, 2007c, ss. 119-120.

43 Nietzsche, 2002, s 153.

44 Nietzsche, 2002, s 7.

45 Nietzsche, 2002, s 153.

46 Nietzsche, 2007, s. 6.

47 Nietzsche, 2007, s. 8-9.

48 Nietzsche, 2007c, s. 59.

49 Nietzsche, 2007c, 74.

bilir, onun nasıl yaratılacağını değil".⁵⁰ Bu nedenle "kutsal tarih, lanetli tarihtir"⁵¹ Nietzsche için modern Avrupalının üstün bilgisinin de çıkmazı buradadır. Çünkü modern Avrupalının "kuru gürültüsü" kendini tarihin son noktası olarak gördüğünden aslında yaşamı, bir başka ifadeyle kendi doğasını ortada kaldırmaktadır.⁵² Oysa tarihsel olanın panzehri, *tarihdışı* olan unutmadır, "bir ufuk içine kapanan sanattır" ve yaşamı sanata ve dine dönüştüren *tarihüstü* güçlerdir.⁵³ Nietzsche'inin "tek bir Hristiyan vardı, o da çarmıhta öldü"⁵⁴ sözü tam olarak İsa'nın güç istencini ifade eder. Aynı şey diğer Hristiyanlar için hiç de geçerli değildir. "Onlar iki bin yıldır kendilerini kandırmaktadırlar".⁵⁵ Daha açık ifadesiyle tarih dine dönüşse bile ancak sanatlaşırsa, yaşamı koruma değil onu *yeniden kurma* istencini uyandırabilir⁵⁶ ve böylece hakikat kavranabilir. Kaldı ki Nietzsche için Wagner bu bakımdan önemlidir. Bu da ancak "ironik bir öz-farkındalıkla" başarıya ulaşabilir.⁵⁷ Geçmişine esir olmayarak kendisini terk eden kişi, yeni bir yaşam ister ve bunun için yeni değerler yaratır. Nietzsche'nin güç istencine bağlı bu yaratıcılık fikri, *sanatsal özgür yaratımı* işaret ettiğinden, Nietzsche'deki romantik izler daha da belirginleşmektedir.

Aydınlanmanın akla vurgusunda kırılma yaratarak, akılın karşısına duyguyu yerleştiren romantik felsefe, sanatsal özgür yaratımın olanağını *akıl ve duygunun* birleştiği yerde görmektedir. Bunun en açık ifadesini Schiller'de görebiliriz. Sanatsal özgür yaratımı dehaya bağlayan Schiller, bunu da dehada akıl ve duygunun iç içe olmasıyla açıklamaktadır. Bu nedenle, sanatsal özgür yaratım süreci, *güzelden* hareket edip *özgürlüğe* giden bir yoldur. Bu süreci *içtepi* kavramıyla açıklayan Schiller için, akıl ve duygunun farklılığına bağlı olarak, iki içtepi vardır: akla dayalı içtepi ve duyguya dayalı içtepi. Akla dayalı içtepi, maddeye şekil verirken; duyguya dayalı içtepi, "mutlak gerçeğe nüfuz eder".⁵⁸ Bu iki içtepi, birbirlerine karşı

50 Nietzsche, 2007c, s. 75.

51 Nietzsche, 2007a: 67.

52 Nietzsche, 2007c. s.119-120.

53 Nietzsche, 2007c, s.120.

54 Nietzsche, 2007a, s. 35.

55 Nietzsche, 2007a, s. 35.

56 Nietzsche, 2007c, s. 95-96.

57 Nietzsche, 2007c, s. 100.

58 Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*, çev.: Melahat Özgü, Mf. V., 1943, s.68.

görünse de Schiller için aslında ortak bir içtepede birleşmektedirler: *oyun içtepesi*. Akla dayalı içtepe, kendisine dışarıdan verili bir nesne tarafından belirlenirken; duyguya dayalı içtepe, kendisine içten verili bir nesne tarafından belirlenmektedir. Oyun içtepesi ise kendisine dışarıdan verili bir nesneyi içten veriliymiş gibi alır ve onunla oynar. Schiller'in ifadesiyle akla dayalı içtepe'nin nesnesi *şekil* (gestalt) iken; duyguya dayalı içtepe'nin nesnesi *yaşam*dır (leben). Oyun içtepesinin nesnesi ise bu iki nesnenin birleşimidir: *canlı şekil* (lebendegestalt).⁵⁹ İşte sanatsal özgür bir yaratımın olanağı, dehadaki oyun içtepesinin işleyişinde yatmaktadır. Çünkü mermerden heykeller çıkaran; kelimelerden şiirler oluşturan; renklerden resimler yaratan bu içtepedir ve insanın özgürlüğü, böylesi bir sanatsal yaratımın olanağında gizlidir. Sanatsal yaratımın özgürlüğün olanağına bağlılığı, dehanın özgür olduğunu gösterir ki Nietzsche'nin dile getirdiği ruhtaki üç değişimde aslanın çocuktan önce gelmesi bunun ifadesidir. Kendi özgürlüğünü ele geçirmek arzusunun taşıyan ruhu simgeleyen aslan, "istiyorum" der ve "yapmalısın" kalıbındaki bütün değerleri parçalayarak kendine bir özgürlük yaratır. Ancak yeni değerler yaratacak gücü yoktur yine de yoktur onda.⁶⁰ Yeni değerler yaratmak için aslanın gücü gerekli olsa da buna başaran çocuktur.

Çocuk masumiyet ve unutkanlıktır, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk hareket, kutsal bir Evet-demedir.

Evet, kardeşlerim, yaratma oyunu için kutsal bir evet-deme gereklidir. Ruh *kendi* istencini ister, dünyayı kaybeden kişi *kendi* dünyasını kazanır artık.⁶¹

Çocuğun, yeni değerler yaratmanın simgesi olması, onun "evet" diyen barışçıl ruhundan dolayıdır. Arzuladığı şeye "evet" diyen çocuk, etrafındaki dünyayla oyun oynar. Çünkü Hölderlin'in ifadesiyle, çocuk "insanların bukalemun renklerine bulanmamış" tanrısal bir varlıktır.⁶² Nietzsche için çocuk, ruhun belli bir döneminin simgesidir. Hölderlin içinse bu dönem kişinin tabiata en yakın olduğu yerdir. Çünkü çocuk savaş

59 Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*, s. 86.

60 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans.: Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006b, s. 17.

61 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, s.17.

62 Hölderlin, 1990a, s. 7.

değil, barış halindedir ve ölümün bilgisinin ağırlığını taşımadığından ölümsüzdür ancak korunmasızdır. İnsanlar onun saflığına dayanamaz ve onu tabiatın kollarından söküp almaya çalışır: “varsın o da kendileri gibi alın teri dökme dökme bu lanet tarlasının ortasında çalışsın, kendini yitirsin!” diye.⁶³ Çocuğun doğaya yakınlığı, özellikle Hölderlin için romantik bir soruyu akla getirmektedir:

Öbür dünyada rahat bulmayan bir ruh gibi hayatımın çoktan bıraktığım bucaklarına geri dönüyorum. Her şey kocuyor, sonra yeniden gençleşiyor. Tabiatın durmayan bu güzel dönüşünün acaba biz neden dışında bırakılmıştık? Yoksa bizim için de var mı?⁶⁴

Romantizmin doğanın canlılığına Goetheci vurgusu, ona yönelik mekanik bakışı kırılmaya uğratmaktadır. Doğa kendi kendisini seyreden, başka bir ifadeyle kendisine geri dönerek kendisini yeniden kurmaktadır. Bu nedenle, “Tanrının karşısına konularak günahkar kılınan, değersizleştirilen”⁶⁵ doğaya dönme, bir gerileme değil aksine bir yükselmedir.⁶⁶ İşte budur onu sanatsal yönü⁶⁷ ve sanatın onu taklit ederek bir kültür yaratmasını olanaklı kılan.⁶⁸ Hamann’ın deyişiyle, Tanrının bir matematikçi ya da geometriciden çok şair oluşu⁶⁹ bu kırılmanın romantik ifadesidir. Dolayısıyla Hyperion’a bu soruyu sordurtan, Tanrının doğaya yerleştirdiği şiirsel anlamın estetik, romantik bir duyguyla kavranışıdır. Ancak Hyperion’un bu sorusuna Zerdüşt yanıt vermektedir.

Her şey gider, her şey geri gelir; sonrasızca döner varlık çarkı. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir; sonrasızca sürer varlık yılı.

Her şey kırılır, her şey yeniden birleşir; kendisini sonrasızca inşa eder aynı varlık evi. Her şey parçalanır, her şey yeniden esenlenir; kendisine sonrasızca sadık kalır varlık yüzüğü.⁷⁰

Şüphesiz Zerdüşt’ün yanıtı, üstün körü romantik bir yanıt olarak

63 Hölderlin, 1990a, s. 8.

64 Hölderlin, 1990a, s. 18.

65 Nietzsche, 2007a, s. 13.

66 Nietzsche, 2007a, s. 221.

67 Novalis, 2003b, s. 71.

68 Friedrich Schlegel, *On The Study of Greek Poetry*, trans.: Stuart Barnett, State University of New York Press, 2001, ss. 25-26.

69 Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev.: Mete Tunçay, YKY yayınları, 2004, s. 68.

70 Nietzsche, 2006b, s. 175.

değerlendirilemez. Ancak yine de Hyperion'un acısını dindiren bir yanıt gibidir. Bu nedenle Hyperion'a bu soruyu sordurtan acıya, Zerdüş'te eğer tanık olsaydı, ona 'yazgisına' boyun eğmeyi öğütleyeceğini iddia etmek hiç de abartı olmayacaktır. Sonsuz bir dönüş olan yazgı, eskinin parçalanarak yerini yeniye bırakması ve yeninin eskimesi arasında gider gelir. Sanatsal yaratıcılığın sürekliliğini ifade eden bu yazgı, sanatı sınırsız bir şekilde mükemmelleştiren⁷¹ şeydir. Yukarıda da işaret edildiği gibi sanatın Schiller için oyun içtepesine düğümlemesinin, Nietzsche'nin düşüncesi bakımından önemi *özgürlük* ve *yaratıcılık* konusundadır. Çünkü oyun içtepesinin uyandırdığı yer, bilicinin zincirlerinden kurtulduğumuz; *duygunun*, *arzunun*, *hazzın* ve *sonsuz bir istemenin* bedenimizi titrettiği yerdir. Bu nedenle özgürlük, bizi titreten bir yıkım ile yeni olanın filizlenmesi arasındadır. Şüphesiz Nietzsche için de bu süreç, sonsuzdur. Daha doğru ifadesiyle, sanatsal yaratım bittiği anda son bulmaz. Yaratılan yeni değerler, yeniden istememizi köreltecek ve bizi bağlayacaktır. Bu nedenle, kendi yaratımlarımız olsa da onları yeniden değerlendirip, yeniden kendimizi terk etmeliyiz. Nietzsche için isteme bunu gerektirmektedir: "ne yaratırsam yaratayım, yarattığımı sevsem de -çok geçmeden karşı çıkmalıyım ona ve sevgime, çünkü böyle ister benim istemem".⁷² Ya da yine Zerdüş'ün dilinden başka bir ifadeyle, "kendi yalımınla yakmayı istemelisin kendini: yoksa nasıl yeni olabilirsin ki önce küllenmeden".⁷³

Nietzsche'nin sanatı, insanın çöküşünün biçimleri olan din, ahlak ve felsefenin karşısına koyması⁷⁴ sanatsal yaratımın, kişinin özgürlüğüne olanak vermesindedir. Apollon ve Dionysos'un, Nietzsche için sanatsal yaratımın köklerinde bulunan iki karşıt gücün simgesi olması, sanatsal yaratımdaki romantik izleri belirginleştirmektedir. Apollon kendini bilmenin, ölçülü olmanın tanrısı; Dionysos ise kendini aşmanın, ölçüyü kaçırmamanın tanrısı olduğundan⁷⁵, Nietzsche için ilkesel olarak bu iki tanrının varlığı bir birine bağlıdır. Sanatta bu iki tanrısal gücün bir birinden ayrılarak birinin önce çıkması düşünülemez. Öyle ki Nietzsche'ye göre Apolloncu

71 Schlegel, 2001, ss. 55-56.

72 Nietzsche, 2006b, s. 90.

73 Nietzsche, 2006b, s. 47.

74 Nietzsche, 1968, s. 419.

75 Nietzsche, 2007b, s.27.

öğelerin öne çıkararak Dionysosçu öğelerin geriye iten Euripides, Attika komedyasına kapı açmıştır ama tragedyanın da sonunu getirmiştir.⁷⁶ Antik Yunan sanatındaki haz ve estetiğin Alman sanatında sürdüğü konusunda Schlegel⁷⁷ gibi düşünen Nietzsche'nin sanata ve tragedyaya ilişkin düşünceleri bu nedenle pek sık olmasa da Schlegel ve Schiller referanslıdır. Müziği bir uyum sanatı olarak değil de durmadan değişen Dionysosçu bir sanat olarak gören Nietzsche⁷⁸, bu sanatın özünün yeniden ortaya çıkarılması konusunda Wagner'den umudunu keserek yüzünü Goethe ve Schiller'e dönmektedir. Bu nedenle, Alman tininin gelişimi konusunda bu iki ismi birer kahraman olarak anan Nietzsche⁷⁹, Apolloncu gücün sanatsallığına Schiller'in gözüyle bakmaktadır. Nietzsche'ye göre "Apolloncu" sözcüğünün anlamı, kusursuz öz-yeterliliğin, basitlikleri, farklılıkları açık ve güçlü kılmaya yönelik tutkusuna işaret etmektedir. Kusursuz öz-yeterlilik, bir zorunluluk olarak tanıdığımız zayıflığımızı bir erdeme dönüştürecek güçtür. Kendisinin neye sahip olduğunu bilen, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızıllığına hazırdır.⁸⁰ Nietzsche için müzik bu gücün sanatsal olarak dışavurumudur. Nietzsche'nin, Schopenhauer'dan bir alıntıyla ifade ettiği gibi, müziğin "gerçek etkisi altında görünüş ile kavram yüksek bir anlam kazanmaktadır".⁸¹ Görünüş ile kavramı yüksek bir anlamda buluşturan sanatsal yaratıcılık, yasaya bağlı özgürlüktür.⁸² Nietzsche'nin "yasaya bağlı özgürlük" fikri, Schiller ile açıklığa kavuşturulabilir. Yaratıcı özgürlüğü, akla dayalı içtepi ile duyguya dayalı içtepiyi, oyun içtepisinde birleştirecek öz-farkındalığa sahip sanatçının dehasına bağlayan Schiller için, sanatçı, yaratırken oyun oynamakta ve oyunun kurallarını kendisi koymaktadır. Bu nedenle onun özgürlüğü, yasa koyan ve bu yasaya bağlı kalan özgürlüktür ki Schiller için insanlığın kuruluşunu sağlayan bu özgürlük olmuştur.⁸³

Duyusallığın, yıkımın ve geçiciliğin simgesi olan Dionysosçu

76 A Nietzsche, 2007b, s. 54-56.

77 Schlegel, 2001, s. 93-94.

78 Nietzsche, 2007a, s. 197.

79 Nietzsche, 2007b, s. 97.

80 Nietzsche, 2006a, s. 1.

81 Nietzsche, 2007b, s. 79.

82 Nietzsche, 1968, s. 539.

83 Schiller, 1943, s. 136.

güç, Nietzsche'ye göre, *sürekli yaratım* olarak ya da *yıkıcı ve yapıcı güçlerin hazzı* olarak yorumlanabilir. Nietzsche, bu konuda Schlegel ve Novalis vari bir romantikliğin etkisindedir. Çünkü yıkılmaya yüz tutmuş yapının yanı başında parodik olmaya uğraşan Nietzsche, adeta Novalis'in *dünyayı romantikleştirme* çağrısına uymakta ya da Schlegel'in *ironisini* gerçekleştirmektedir. İroniyi “sonsuz becerinin, sınırsızca dolup duran bir kaosun açık bilinci”⁸⁴ olarak tanımlayan Schlegel, ironik olma yetisini bir bilinçlilik durumuna indirgediğinden, onun “gerçek yurdunun felsefe” olduğunu düşünmektedir.⁸⁵ Ona göre, her nerede yazılı ya da sözlü felsefe yapılıyorsa, orada ironik olunmalıdır. İronik felsefe, Nietzsche'nin “uzun süren bir yolculuğun ve güçsüzlüğün ardından gelen şenlik”⁸⁶ olarak tanımlandığı *şen bilim*dir aslında. Doğuşundan itibaren bir trajedi olarak tanımlasa da⁸⁷ Nietzsche'ye göre felsefe hangi konumu benimserse benimsesin görülen tek şey, “dünyanın doğru olmadığıdır”.⁸⁸ Epistemolojik bir değer dünyaya yapılandırılmış bir yafta olduğunu ifade eden bu söz, felsefenin dünyayla olan trajik ilişkisini ifade etmektedir. Bilgiyi, görünüş ve yanılgıdan ayırarak, pratik kötümserlik karşısında teorik iyimserliğin ilk örneği olan⁸⁹ Sokrates'in diyalektiği Nietzsche'ye göre bir ölç alma yöntemidir ve bu nedenle o, kimsenin “ciddiye almadığı bir soytarıdır”.⁹⁰ Bu kadar sert olmasa da, bunun nedeni Schlegel açıklamaktadır. Ona göre, “Sokratik ironi, sadece istençdışı ama bütünüyle planlanmış bir örtbas [olduğundan], onu bütünüyle yalanlamak ya da ifşa etmek olanaksızdır”.⁹¹ Dünya felsefeyle mutlaklaştırılacak kadar ciddiye alınmamalı aksine şiirle romantikleştirilmelidir. Novalis'in deyimiyle, çünkü şiir, varlığı yabancılaştırılmaz aksine onu “kendi varlığında çözmektedir”.⁹² İşte bu romantik bir çabayı gerektirmektedir.

Nietzsche bir hastalık çağından geçmektedir. Ancak “onu *güçlü* ve

84 Schlegel, 1991. s. 100.

85 Schlegel, 1991, s. 5.

86 Nietzsche, 1974, s. 32.

87 Nietzsche, 2002, s. 27.

88 Nietzsche, 2002, s. 34.

89 Nietzsche, 2007b, s. 74.

90 Nietzsche, 2007a, s. 153-166. t

91 Schlegel, 1991, s. 13.

92 Novalis, 2003b, s. 20.

verimli kıldığından” bu çağ onun kurtulmayı dilediği bir durum değildir. Çünkü: “çeşitli sağlık durumlarından geçmiş, geçmekte olan bir filozof, eşit sayıda felsefelerden de geçmiş demektir”.⁹³ Hastalığın önemi de buradadır. Hastalık filozofun tinsellikle içselleştirdiği ama geçtiği anda kendisinden uzak kıldığı bir durumdur. Kendisinden uzak kılınan durum ise artık parodiye alınabilir. Bu nedenle hem şair filozoflaşmalı hem de filozof şairleşmelidir.⁹⁴ “Bir filozof, lirik bir şair gibi kendisi hakkında konuşmalıdır”.⁹⁵ Ancak o zaman bütün ahlakların üstünde özgür bir insan olarak, “bütün şeyleri bir gelenekle değil kendisi belirleyebilir”.⁹⁶ Daha ince düşünüldüğünde parodinin olanağının klasik epistemolojik gelenekten gelen bir kabule düğümlendiği rahatlıkla görülebilir: *nesne, öznenin karşısındadır*. Parodisi yapılan durum da karşıya konur ve böylece yabancı kılınır. Çünkü ancak kendimize yabancı olan bir durumun ironisi olabilir. Hatta kendimize alay ederken de bu böyledir. Çünkü şiirsel duygunun özü, ahlaki duyusalığın aksine öz-farkındalığın yitirildiği anı içermektedir.⁹⁷ Nietzsche için bu, iyileşmenin sanatıdır da: “iyileşiyorsak eğer hala sanata ihtiyaç duyarız, başka bir tür sanata –alaycı, hafif, uçucu, tanrısal bir biçimde huzurlu, parlak bir alev gibi bulutsuz gökyüzünü yalayan kutsal yapaylıkta bir sanat”.⁹⁸ Bu alaycı ve ironik sanat, mutlak olanı evrensel kılma, değersiz olanı değersizleştirmektir. İşte budur dünyayı romantikleştirmek denen şey⁹⁹. Novalis, Nietzsche’nin iyileşme sanatını öncelercesine ve romantikliği ‘hastalık’ olarak niteleyen Goethe’yi haksız çıkarırcasına, dünyayı romantikleştirme çağrısı bir iyileşme umududur.

Dünya romantikleştirilmeli. Ancak böylece onun asıl anlamı yeniden bulunur. Romantikleştirmek daha yüksek bir güce doğru, nitelikçe yükseltmekten başka bir şey değildir. Bu süreçte değersiz ben, daha değerli bir bene dönüşür. Aynen bizlerin niteliği gittikçe artan birer seri olmamız gibi. Yine de bu süreç henüz bilinmemekte. Olağan olana yüksek bir anlam bahşederek; sıradan olana mistik bir riayet, bili-

93 Nietzsche, 1974, s. 35.

94 Schlegel, 1991, s. 52.

95 Schlegel, 1991, s. 83.

96 Nietzsche, 2006a, s. 10.

97 Schlegel, 1991, s. 90.

98 Nietzsche, 1974, s. 37.

99 Novalis, 1997, s. 124.

nene bilinmeyenin itibarını, sonlu olana sonsuz görüntüsü bahşederek romantikleştiriyorum.¹⁰⁰

Romantikleştirmek, belki önceden var olan bir anlamın yeniden yaratılmasıdır. Ama bu yine de yozlaşma karşısında yeni ve asil olandır. Novalis'in romantikleştirmeye ulaşmayı istediği *yeni*, Zerdüş'tün hor görerek ulaştığıdır:

Yalnız kişi, sevenin yolundan yürürsün sen: kendini seversin ve bu yüzden kendini hor görürsün, sadece sevenlerin hor görmesi gibi.

Yaratmak ister seven kişi, hor görür de ondan. Sevdiği şeyi bütünüyle hor görmek zorunda kalmayan kişi ne bilir ki sevmeyi.¹⁰¹

Romantikleştirmek, daha önce var olan ama artık ulaşılamayan bir soyluluğa yeniden ulaşmak arzusundadır. Bu Antik Yunan dünyasının soyluluğudur. Nietzsche de aynı şekilde Antik Yunan dünyasının soyluluğunu kabul eder fakat farklı bir dayanakla. Ona göre o dünyanın soyluluğu, köleliğe yer vermesinden ve eşitlik hayaline kapılmamasından dolayıdır.¹⁰² Oysa Nietzsche'nin çağı, eşitlik hayaline kapılıp, soysuzlaşmıştır. Fakat romantik düşünce için Antik Yunan dünyasının soyluluğu, akıl ile duygu arasındaki karşıtlığın henüz o dünyada bulunmamasındandır. Schiller'in ifadesiyle, “şiir henüz zekâ ile yarışa çıkmamıştır”.¹⁰³ Burada önemli olan, Nietzsche'nin Antik Yunan dünyasına bakışı değil, onun, romantiklerin Antik Yunan dünyasına bakışını nasıl değerlendirdiğidir. Bu konuda bir çeşit atavizme değinen Nietzsche, kendisinin, “bir çağın az rastlanır insanlarını, geçmiş kültürlerin ve güllerin apansız ortaya çıkan geç kalmış filizleri gibi anlamaktan yana” olduğunu söyler.¹⁰⁴ Ona göre, az rastlanır insanlar, geçmiş kültüre bir dönüşü arzulamaz. Bunun arzusunu taşıyanlar, “ırkların, alışkanlıkların, değer biçmelerin hızla değiştiği durumlarda” tutucu kalanlardır. Üstün körü bir bakışla ele alındığında, Nietzsche'nin romantizmin Antik Yunan dünyasına ilgisini, hızla değişen yaşamda artık yeri olmayan bir *atavizm* olarak değerlendirebileceğini söyleyebiliriz. Kaldı ki yine ona göre, “romantizm ölüleri uyandırmaya çalışarak” çok

100 Novalis, 1997, s. 60.

101 Nietzsche, 2006b, s. 48.

102 Nietzsche, 1974, s. 91.

103 Schiller, 1943, s.33.

104 Nietzsche, 1974, s. 84.

fazla enerji harcamaktadır.¹⁰⁵ Ancak romantizmin, Antik Yunan dünyasına ilgisinin, Aydınlanmanın gibi muhafazakârca bir bağlılık olmadığına anlaşılması, bu konuda daha ince düşünmemizi gerektirmektedir. Çünkü romantizmin, Antik Yunan dünyasına ilgisi, bir bağlılıktan öte bir hayranlıktır. Duygunun akılla birlikteliği, dinin mitolojik varlığı ve bu varlığın sanatsal yaratılara konu oluşu, doğanın canlılığı ve bu canlılıktan alınan şiirsel haz, bütün bunlar, bu hayranlığın nedenleridir. Bu nedenle romantizmin nostaljiye vurgusunu, Nietzsche gibi bir atavizm olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Kaldı ki Nietzsche, bu nedenlere benzer ifadelerle Antik Yunan dünyasına değinmektedir.

Örneğin, Nietzsche, Hıristiyanlık ahlakının yükselişiyle ortaya çıkan *pesimizmin*, dünyevilik biçimindeki güç ve klasik *mutluluk* gibi karşıtları arasında, Yunan kültürünün geliştirilmesini de sayar. Çünkü pesimizmin ölümcül düşmanlarından biri Yunan dünyasıdır.¹⁰⁶ Kimi bakımlardan (örneğin, cennet figürü) Hıristiyanlığın temellerinin yine Antik Yunan dünyasında bulunduğunu düşünse de¹⁰⁷, Nietzsche, Hıristiyanlığın genel olarak pagan kültürle savaşarak kendisini meşrulaştırdığını iddia eder. Bu nedenle o, “genel olarak hazdan ve zevkten nefret etmektedir”.¹⁰⁸ Nietzsche için Antik Yunan kültürünün, Hıristiyanlığın değerlerine karşıt özellikleri, övgüye değer olduğundan, romantizmin Antik Yunan kültürüne hayranlığını ve bu hayranlıkta köklerini bulan *yurt özlemini*, Nietzsche’nin gözünde kör bir atavizm olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Hatta “bütün bir Alman felsefesi –Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer gibi büyük isimler– romantizmin ve daima var olan yurt özleminin en temel biçimidir”¹⁰⁹ derken Nietzsche, aslında romantizmin bu hayranlığını övmektedir. Ona göre, Alman felsefesi bütün itibarını, antik toprağın yeniden düzenlenmesinden almaktadır. Bu nedenle, kendisini bile, Dionysos filozoflarının son delikanlısı olarak görmektedir. Ancak bu yeniden düzenleme kademelidir.

105 Nietzsche, 2006a, s. 99.

106 Nietzsche, 1968, s. 115.

107 Nietzsche, 1968, s. 131.

108 Nietzsche, 2007a, s. 18.

109 Nietzsche, 1968, s.225.

Anaximenes, Herakleitos, Pamenides, Empedokles, Demokritos ve Anaxagoras aracılığıyla Yunan ruhu tarafından tasarlanan dünya yorumunun bütün temel biçimlerine bugün yeniden yaklaşmaktayız –gün geçtikçe Yunan olanı geliştiriyoruz; ilkin sadece festival gibi, Yunanlaştırıcı hayaletlerin yaptığı kavramlar ve değerlendirmeler konusunda: ama umut edelim bir gün bizim de bedenimizde olsunlar! İşte burada yatan (ve her zaman yatacak olan) benim Alman karakterine yönelik umudumdur.¹¹⁰

Şüphesiz Antik Yunan felsefesine yönelik eleştirisi¹¹¹ dikkate alındığında Nietzsche, romantik anlayıştan, başka bir çalışmanın konusu olacak kadar uzaktır. Nietzsche'nin romantizme olan bu uzaklığı, onun nostalji temelli yurt özleminin, bütün bir Alman geleneğinin umudu olması yönünde belirttiği olumlu bakışla ters düşmektedir. Bu nedenle, Nietzsche'ye aldanıp, romantizmi *ölüyü uyandırmaya* çalışan beyhude bir çaba olarak değerlendirmek haksızlıktır. Çünkü romantizmin akıl kültü yerine duygu kültürünü koyarak Aydınlanmaya karşı çıktığını doğru gören Nietzsche, yine de romantizmin nostaljiye olan tutkusunun, kendi düşüncesi olan *bengi dönüş*e uygunluğunu görmezden gelmektedir. Gerçekten de tarihsel olarak artık ölü olan belki yeniden diriltilemez ama onun yüzünde ışıldayan soyluluk her zaman canlıdır. İşte bu canlılığa *yeniden* ulaşmak arzusu, sonsuz bir yeniden gelişin parçası olarak, geçmiş bir soyluluğu yeniden yaşamak arzusundan başka bir şey değildir. Hyperion'un acı içinde sorduğu soruya Zerdüş'tün yanıtı, yaşamın sonsuzca dönen bir çark gibi kendi etrafında akıp gittiğini göstermektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin temel düşüncelerinden olan “yaşamın sonsuz bir dönüş yazgılı akışı”, romantiklere hiç de yabancı değildir. Dünyayı romantikleştirme çağrısı yapan Novalis'in, onun soylu anlamını *yeniden* yakalamayı amaçlaması, sonsuza dek dönen çarkın hareketiyle bütünüyle uyumlu bir arzudur. Antik Yunan kültürüne duyulan hayranlığın ve onun soyluluğunun seviyesine yeniden ulaşmak için çabalamayı, Nietzsche belki beyhude bir çaba olarak değerlendirir ama “aynı yazgının yeniden yaşanmasını” arzulamak bakımından bu çaba, Nietzsche'nin *bengi dönüş* fikrine bütünüyle uygundur.

110 Nietzsche, 1968, s. 225-226.

111 Nietzsche, 1968, s. 231-252.

Sonsuz dönüşü ya da geri gelişleri haykıran Zerdüşt, bizimle birlikte bütün nesnelere de sonsuz bir biçimde yeniden geldiğini ve sonsuz kez var olduğunu öğretmektedir.¹¹² Nietzsche'nin kişinin kendini yitirmesi ve yeniden yaratması üzerinden dillendirdiği bu düşünce, bu dünyadaki yaşam konusunda bir soruyu akla getirmektedir: beni zaten var eden ve durmadan yeniden gelen nedenler zinciri¹¹³ yaşam dünyasını nasıl belirlemektedir? Bengi dönüş, varoluşun hiçbir anlam ya da amacı olmaksızın yeniden gelişine işaret etmektedir. Hep aynı yazgıyı yaşayan böylesi bir varoluş, geri dönülemez anların ardına sıralanmasıyla oluşan bir tarih içerisinde yaşamamaktadır. Onun yaşadığı geçmişteki çöküşün ya da yükselişin aynıdır. Belki de bu nedenle, Novalis için, “insanlık tarihi ile bireysel tarihlerin toplamı zıt bir ilişki içindedir”.¹¹⁴ Ancak bireysel yaşam tarihleri birbirlerine hiç de yabancı değildirler. İnsanın kendisine yönelik bilgisi, ancak “bu aynılık” dikkate alındığında, bir tarih bilgisine dönüşebilir.¹¹⁵ Bu nedenle geleceğin dünyası, ona hiç de yabancı değildir. Peki, ama nasıl?

Geleceğin dünyasında her şey önceki dünyada olduğu gibidir –fakat her şey olduğundan daha farklıdır. Gelecek dünya akıllı karmaşadır – kendi kendini aşan karmaşa – kendinde kendi dışında olan karmaşa – kendisinin karesi ya da sonsuz olan karmaşa.¹¹⁶

Nietzsche *kişiden* hareket ederek sonsuz bir dönüşün karakterini belirlerken Novalis, dünyadaki yaşama bakıp, onun sarmala benzetilebilecek akışını resmetmektedir. Bu nedenle Nietzsche ve Novalis, aynı aynaya farklı yerlerden bakmaktadırlar. Yine de Novalis için yaşamın bilgisel anlamda romantikleştirilmesi, “dünyanın kökensel anlamının yeniden keşfedilmesiyle”, Nietzsche bir şeyin yeniden keşfedilmesine karşıdır. Ona göre bilgisel bir değerlendirme ancak yeni bir değer yaratma olmalıdır.¹¹⁷ Bu ince farklılığa rağmen, bilgisel bir değerlendirmenin sanatsal bir yaratıcılık olduğu konusunda, Nietzsche üzerindeki romantik etki gözden kaçırılmamalıdır. Novalis'in ifadesiyle “gerçek bir yurt

112 Nietzsche, 2006b, s.178.

113 Nietzsche, 2006b, s. 178.

114 Novalis, 2007, s.17.

115 Schlegel, 1991, s. 107.

116 Novalis, 2003b, s. 78.

117 Caroline Joan S. Picart, *Nietzsche as Masked Romantic*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol.55 no.3, 1997, s. 286.

özlemin olan felsefe¹¹⁸ ancak şiiri amaçladığında, başka bir deyişle, sanatsal yaratıcılığa dönüştüğünde anlamlı olur ve “sorduğundan daha fazlasına yanıt verebilir”.¹¹⁹ Öyle ki felsefenin epistemolojik ölçütlerle değil de sanatsal bir etkinlik olarak ele alınması, Nietzsche ile romantikleri, içeriksel olmanın yanın da biçimsel olarak da benzer kılmıştır. Çünkü felsefe yapma tarzı artık şiirseldir.¹²⁰

Nietzsche'nin *memnuniyetsizlik, yaşama evet deme, eski ve ölü olandan vazgeçme* üzerine kurduğu güçlülük, sanatsal bir yaratıcılıkla yeni olanın yaratılmasına bağlıdır. Çünkü ancak yeni olan için yolculuğa çıkan bir kimse güçlü olmalıdır. Bu yolculuğa dayanabilense, kendi güçsüzlüğünü, diğer bir ifadesiyle korunma arzusunu unutandır. Dolayısıyla yeniyi arzulayan kimse kendisini unutmak zorundadır. Kendisini unutan kimsenin yarattığı yeninin, unutamadığı eskiyle olan ilişkisi ise ancak derin düşünüldüğünde dikkate alınması gereken bir sorun haline gelmektedir. Aynı varlık çarkı içinde savrulup duran varoluşun, nesnelere sonsuz yeniden gelişlerine maruz kalması, romantik acının kaynağı olarak görülebilir ama kendimizi aşarak, daha doğru ifadesiyle eski olanı aşarak yeni olanı yaratmak, bu sorunun çözümü için bir ipucu sağlamaktadır. Eskinin aşılarak yeni olanda yaşatılması, yaşamın akışını kesintiye uğratmadığı gibi, onun kesintisizliği, Nietzsche'nin *varlık çarkı* dediği döngünün hareketine uygundur.

Nihayetinde, Nietzsche, Heidegger'le doruğa ulaşan bir romantik geleneğin parçası olarak kabul edilmese¹²¹ de, onun romantizmle çok değişken bir bağı vardır. Hölderlin'e olan hayranlığı, Novalis, Schlegel ve Schiller, Schopenhauer üzerinden şekillenen Alman romantizminin yine Alman felsefesi ve kültürü için gördüğü değeri, romantizmin onun için ne kadar önemli olduğunun göstergesidir. Özellikle Hölderlin'in ölü olanla canlı olanı; sonlu olanla sonsuz olanı; tanrısal olanla, insansal olanı; akla dayalı olanla, duyguya dayalı olanı uzlaştırma çabası, Schiller'in iki farklı içtepiyi, oyun içtepisinde birleştirmesiyle aynı kaygıyı taşımaktadır. Aynı zamanda Aydınlanmanın akla duyduğu güvenin abartıldığı düşüncesine

118 Novalis, 2007, s. 155.

119 Novalis, 2003b, ss. 12-14.

120 Judith Norman, *Nietzsche and Early Romanticism*, Journal of the History of Ideas, Vol. 63, No.3, 2002, s.504.

121 Judith Norman, *Nietzsche and Early Romanticism*, s.519.

dayanan bu kaygı, içinde yaşanılan dünyayı, yaşanması hayal edilen dünyayla uzlaştırma çabasını doğurmuştur. Tümüyle romantik olan bu çaba, Novalis'in romantikleştirme, Schlegel'in ironi dediği şeyle gerçekleştirmeyi arzuladıkları çabadır. Duygunun akılla uzlaştırılması, yaşanılan dünyayı hayal dünyasıyla birleştirecektir. Böylece 'an'ın zincirlerinin çözülmesiyle, eski olan yaşam aşılanacak ve yeni olana kapı aralanacaktır. Bu durum, gerçeklikten sıyrılmayı ya da ondan bir kopuşu ifade etmediğinden, romantiklik bir hastalık durumu olarak nitelendirilmez. Aksine duygusunu güçlendirerek düşleyen romantik sanatçı, içinde bulunduğu anın gerçekliğini tümüyle duyumsar. Ancak bu şekilde duyumsanan acıya katlanılabilir.

Benzer bir acıyı derinden yaşayan Nietzsche, *Şen Bilimi*'nin önsözünde beklenmediği anda gelen iyileşmeye duyulan *şükranı* ifade ederken, kendisini, hiç kimsenin yapamadığı kadar romantizmi yeniden duyumsadığını söylemektedir.¹²² Yaşamın acı dolu akışından yalnızlığa sığınmak, acı veren bilgilerle kısıtlanma, 'tedbirsiz ve şımarık tinsel bir diyetten' doğan tiksinti, bütün bunlar Nietzsche'nin yeniden duyumsadığını söylediği romantik yaşantılardır. Fakat Nietzsche'nin romantikliği bununla da kalmaz. O aynı zamanda yaşadığı anın acısını, taşkın bir güçle aşmanın romantik arzusunu da taşımaktadır. Acı veren yaşantıları ya da tutku ve hırsları yaratılara dönüştürerek onları aşmak arzusu, hem romantikler hem de Nietzsche için Goethe gibi bir dehanın başardığı arzudur. Dolayısıyla Goethe'yi bu bakımdan önemli gören Nietzsche, romantiklerle aynı çizgide buluşsa da kimi zaman bilinçli olarak romantizmin kıyısından dolaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Nietzsche'nin üzerindeki romantizm etkisi, onun başarısızlıkla sonuçlanmış bir "arınma girişimidir".¹²³ Yine de yürüdüğü yolda iz bırakmak istercesine, çoğu zaman romantizmin durgun sularında paçalarını ıslatmak zorunda kalmaktadır.

122 Nietzsche, 1974, ss.32-33.

123 S. Picart, 1997, s. 274.

Öz

Nietzsche: Romantizmin Med-Ceziri

Felsefe ve sanatı, didinen yaşamın birer ilacı olarak sunan Nietzsche'nin felsefesi, hem bir hastalık hem de bir ilaçtır ama kesinlikle yaşamın akılcı bir sorgusu değildir. Romantizmin onun üzerindeki etkisi de bu açıdan değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin felsefi kötümserlik olarak ifade ettiği romantizm, yine de yaşamı didindiren güçtür. Bu nedenle, Goethe gibi bir hastalık olarak gördüğü romantizmden kaçmaya çalışsa da Nietzsche, “yaşam”, “Apollon-Dionysos çatışması”, “sanatsal yaratıcılık”, “bengi dönüş” gibi fikirlerini ortaya koyarken erken Alman romantik düşünürleri andırmaktadır. Onun romantizmden kaçışı, yaşamın rasyonelliğinden bunalan her düşünürün gerçekleştirmek zorunda olduğu bir dönüştür. Bu dönüş, yaşamın irrasyonelliğinin romantik keşfidir. İşte Nietzsche bunu ancak romantizmin kıyısında dolaşarak gerçekleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schiller, romantizm, yaşa, Apollon-Dionysos çatışması, sanatsal yaratıcılık.

Abstract

Nietzsche: The Tide of Romanticism

Nietzsche offers philosophy and art as a cure for struggling life. Nietzsche's philosophy is both as a sickness and as a cure but certainly it is not a rational inquiry of life. The effects of romanticism on Nietzsche must be interpreted from this romanticist point. Nietzsche expresses that romanticism is a philosophical pessimism but also it is a power which struggles life. Like Goethe, Nietzsche tries to escape from romanticism because he accepts romanticism is a sickness. Nevertheless he resembles early German romantic philosophers when he introduced his thoughts such as “life”, “conflict of Apollo-Dionysus”, “aesthetical creativity”, “eternal return”. His escape from romanticism is also a return to irrationality of life which is a romantic discovery of all thinkers must be achieved who suffers from rationality of life. As a result of this Nietzsche's position is on tide of romanticism.

Keywords: Nietzsche, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schiller, romanticism, life, contrast between Apollo-Dionysus, aesthetical creativity.

Kaynakça:

- Beiser, Frederick C., *The Romantic Imperative*, Harvard University Press, Massachusetts, 2006.
- Berlin, Isaiah, *Romantikliğin Kökleri*, Çeviren: Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Hölderlin, J. C. Friedrich, *Seçme Şiirler*, Çeviren: A. Turan Oflazoğlu, İz yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Hölderlin, J. C. Friedrich, *Hyperion I*, Çev: Melahat Togar, MEB yayınları, İstanbul, 1990a
- Hölderlin, J. C. Friedrich, *Hyperion II*, Çev: Melahat Togar, MEB yayınları, İstanbul, 1990b
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Translated: Walter Kaufmann; R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Translated: Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human*, Translated: R. J. Hollingdale. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil, Prelude to a Philosophy of the Future*, Edited: Rolf-Peter Horstmann, Translated: Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Daybreak*, Translated: R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, New Baskerville, 2006a.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Translated: Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2006b.
- Nietzsche, Friedrich, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Edited: Aaron Ridley, Translated: Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007a.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, Edited: Raymond Geuss, Translated: Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007b.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Edited: Daniel Breazeale, Translated: J. R. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2007c.
- Norman, Judith. "Nietzsche and Early Romanticism". *Journal of the History of Ideas*, Volume 63, Number 3, July 2002, pp. 501-519.
- Novalis, *Philosophical Writings*, Translated: Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, 1997.

- Novalis, *Fichte Studies*, Edited: Jane Kneller, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2003a.
- Novalis, *Poetika*, Çeviren: Ahmet Sarı, Şahbender Çoraklı, Babil Yayınları, İstanbul, 2003b
- Schiller, Friedrich, *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*, Çeviren: Melahat Özgü, Mf. V., Ankara, 1943.
- Schlegel, Friedrich, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, Translated: Peter Firchow, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1971.
- Schlegel, Friedrich, *Philosophical Fragments*, Translated: Peter Firchow, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.
- Schlegel, Friedrich, *On The Study of Greek Poetry*, Translated and Edited: Stuart Barnett, State University of New York Press, Albany, 2001.
- S. Picart, Caroline Joan, "Nietzsche as Masked Romantic", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 3, Summer, 1997, pp. 273-291.