NIETZSCHE VE DİL

Erken Dönem İki Makale ve Yorumları

Hazırlayan

A. Onur Aktaş

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

NIETZSCHE VE DİL

ERKEN DÖNEM İKİ MAKALE VE YORUMLARI

Hazırlayan

A. Onur Aktaş

BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Nietzsche ve Dil

© BÜTEK A.Ş. 2017.

ISBN 978-605-4787-84-5

Bütek Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark
Uygulama ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Rumeli Hisarı Mahallesi, Boğaziçi Üniversitesi
Güney Kampüs No: 11/2 Sarıyer/İstanbul
Telefon: (0212) 287 03 12-13

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org
Telefon ve faks: (0212) 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yönetici Editör: Ergun Kocabıyık
Kapak: Linker Creative Agency
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere, Beylikdüzü, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00
Sertifika No: 11957

Kapak Resmi: Bir Etrüks kolumbariumu.

Birinci Basım: Mart 2017 (2.000 adet)

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında kısmen veya bütün olarak herhangi bir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Siehe, es gibt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr!
-sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte? Singe! sprich nicht mehr!

Bak! Ne yukarı var, ne de aşağı! At kendini dışarıya, etrafa, geriye, sen ey, hafif olan! Şakı! Konuşma artık! Bütün sözler ağırlar için değil midir? Bütün sözler ruhu hafif olana yalan değil midir? Şakı! Konuşmak yakışmaz sana!

F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, "Yedi Mühür".

İÇİNDEKİLER

Teşekkür *xi*
Takdim *xiii*
Kısaltmalar *xvi*
Nietzsche'nin Hayatı ve Eserlerinin Kronolojisi *xvii*

Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine **21**
Friedrich W. Nietzsche

Müzik ve Söz Üzerine **39**
Friedrich W. Nietzsche

Tanrı'yı Öldürmek, "Özne"yi Özgürleştirmek: Nietzsche ve Tanrı Sonrası Özgürlük **57**
Michael Lackey

Nietzsche'nin İlk Eserindeki Kuşkuculuk: "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"ye Farklı Bir Bakış **87**
Jessica N. Berry

Hakikat Politikaları: Nietzsche Epistemolojsinde İktidar **107**
Paul F. Glenn

Nietzsche, Metafor ve Doğruluk **137**
Lawrence M. Hinman

Nietzsche, Müzik ve Söz **167**
A. Onur Aktaş

Dizin *173*

Teşekkür

Bu kitabın cisimleşmesini sağlayan, öncelikle bu kitabın fikir babası olan Ergun Kocabıyık'a, kitapta yer alan makalelere titiz çevirilerle katkıda bulunan Serkan Özçifci ve Necdet Yıldız'a, bütün makaleleri okuyup gözden geçiren Erhan Atagül, Umut Yavuz, ve Selçuk Dalar'a, Almanca çevirilerde takıldığım noktalarda yardımcı olan Alexandra Maria'ya ve gerek yaptığı çeviriyle gerekse benim çevirdiğim makaleleri ve yazdığım bölümleri titizlikle değerlendirerek adeta benimle birlikte bu kitabı hazırlamış olan eşim İdil'e teşekkürlerimi sunarım.

Takdim

Nietzsche (1844-1900), felsefesini üslup çeşitliliği içinde sunmuş ve zamanla kimi düşüncelerinde temel değişiklikler yapmaktan da hiç çekinmemiştir. Nietzsche'nin düşünce ve üslubundaki bu kırılmaları genelde üç döneme ayırarak incelemek mümkündür (bu ayrıma itirazlar da vardır elbette). 1872-1876 yılları arasında yazdığı eserlere bakınca ("Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine", *Tragedyanın Doğuşu*, *Zamana Aykırı Bakışlar*) Schopenhauer ve Wagner etkisi hissedilir. Fakat 1878-1882 yılları arasında bir üslup ve düşünce değişimi gözlemlenir; bu dönemde adeta *ferahlamış* ve *hafiflemiş* bir Nietzsche vardır ve buna uygun eserler vermektedir. Schopenhauer ve Wagner geride kalmış, kısa metaforlar ağır basmaya başlamıştır (bu dönemde Nietzsche *İnsanca Pek İnsanca*, *Gezgin ve Gölgesi*, *Tan Kızıllığı* ve *Şen Bilim*'i yazmıştır). En nihayetinde çoğu Nietzsche yorumcusu için *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün yazılmasıyla yepyeni bir dönem başlamıştır. (1883-1888 yıllarını kapsayan bu dönemde Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'den başka *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, *Ahlakın Soykütüğü*, *Putların Alacakaranlığı*, *Deccal* ve *Ecce Homo*'yu yazmıştır).

Elinizdeki kitap ise bütün bu dönemlerin en başına dönüyor ve Nietzsche'nin 1871 ve 1872 yıllarında yazdığı iki erken dönem eserine odaklanıyor: "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" (1872) ile "Müzik ve Söz Üzerine" (1871). Bu makalelerden birincisi ülkemizde az çok bilinir; fakat ikinci makale neredeyse hiç bilinmemektedir. Nietzsche'nin bu iki erken dönem makalesinin ülkemizdeki Nietzsche çalışmalarına katkı sağlayacağını umuyorum. Bu iki makalenin dışında –fakat bunlarla alakalı– birbirinden çarpıcı dört yayını da çevirmiş bulunu-

yoruz. Bunlardan ilki Michael Lackey'in "Tanrı'yı Öldürmek, 'Özne'yi Özgürleştirmek: Nietzsche ve Tanrı Sonrası Özgürlük" başlıklı makalesi. Bu yazı Nietzsche'nin "Tanrı öldü" düşüncesinin nihilizme yol açmadığını dil ve doğruluk analizinden yola çıkarak inceliyor. Bir sonraki makale olan "Nietzsche'nin İlk Eserindeki Kuşkuculuk: 'Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine'" başlıklı makalede ise Jessica N. Berry bizlere çok ilginç bir bakış açısı sunuyor: Nietzsche'nin söz konusu makalesinin, "doğruluk dürtüsü"nün kaynağını arayan psikolojik bir araştırma olduğunu; bu makalenin –genelde sanılanın aksine– semantik bir araştırma olmadığını iddia ediyor ve bunu da antik dünyadaki Kuşkucular ve Dogmacılar karşıtlığı üzerinden yapıyor. Müteakip makale olan Paul Glenn'in "Hakikat Politikaları: Nietzsche Epistemolojisinde İktidar" başlıklı makalesi ise konuyu psikolojik alandan politik alana taşıyor. Yazar, Nietzsche felsefesinde hayatın akış ve değişimlerden oluştuğunu kabul edemeyenlerin bir kesinlik ve sabitlik epistemolojisi geliştirdiklerini; buna karşın, hayatın her ânının eşsiz olduğunu hissedebilen bireylerin böylesi bir epistemolojiye nasıl itiraz ettiklerini olabildiğince açık şekilde gösterdikten sonra, bunun aslında politik bir iktidar mücadelesi olduğunu iddia ediyor. Son olarak da Lawrence M. Hinman'ın "Nietzsche, Metafor ve Doğruluk" başlıklı yazısı Nietzsche'nin dilin metaforik tabiatına ilişkin görüşünün temellerini tespit etme amacı taşıyor. Çevirilerini sunduğumuz tüm bu makalelerden sonra, benim Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı'nda yaptığım bir sunuşun yazıya dökülmüş hali olan "Nietzsche, Müzik ve Söz" başlıklı kısa yazım bulunuyor. Bu yazının temelini Nietzsche'nin "Müzik ve Söz Üzerine" adlı makalesinin kısa bir analizi oluşturuyor. Bu kısa yazıda, Nietzsche'nin ilerleyen dönemlerinde ifadesini bulan müzik, sanat, dil ve hakikat düşüncelerinin çekirdeklerinin bir kısmının "Müzik ve Söz Üzerine" adlı makalesinde bulunduğunu iddia ediyorum.

* * *

Düşünmek üzerine düşündüğümüzde, felsefe yapmak üzerine felsefe yaptığımızda veya dil hakkında yazdığımızda (veya konuştuğumuzda), yaşayış biçimimizi şekillendiren –ve aslında sadece "belirli" bir tutumdan ibaret olan– varlık anlayışımız kendini gösterebilir. "Düşünmek" benim gözümde hesap etmek, ölçmek ve gizem çözmek de olabilir; var olmayı bir gizem olarak ele almak da. "Felsefe"nin bilimin kavramlarının analizi ve dolayısıyla da konuşma hakkında konuşmak olduğuna da inanabilirim; iyi yaşam arayışına yönelik bir serüven çağrısı olduğuna da. Ve "dil" benim için hayatın sırlarını veya günlük hayat problemlerini çözmeye vesile olan analitik bir araç da olabilir; bütün "evrensel doğru"ların yanına soru işaretleri konulduğu anda kişisel ve biricik ifadeyi mümkün kılan bir oyun, çılgınlık ve anlamlar yaratma alanı da.

Dolayısıyla dil üzerine yapılacak bir araştırma ister istemez varoluşla ilişkimiz üzerine bir araştırma olacaktır.

A. Onur Aktaş
Ankara, 2017

Kısaltmalar

AS	*Ahlakın Soykütüğü*
BSZ	*Böyle Söyledi Zerdüşt*
D	*Deccal*
DY	"Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan"
EH	*Ecce Homo*
Gİ	*Güç İstenci*
İKÖ	*İyinin ve Kötünün Ötesinde*
İPİ	*İnsanca Pek İnsanca*
NWK	*Nietzsche Wagner'e Karşı*
MS	"Müzik ve Söz"
PA	*Putların Alacakaranlığı*
ŞB	*Şen Bilim*
TD	*Tragedyanın Doğuşu*
TK	*Tan Kızıllığı*
WO	*Wagner Olayı*
ZAB	*Zamana Aykırı Bakışlar*

Nietzsche'nin Hayatı ve Eserlerinin Kronolojisi

1844	15 Ekim: Friedrich Wilhelm Nietzsche, Röcken-Saksonya'da dünyaya geldi. Babası ve büyük babaları Protestan rahibiydi.
1846	10 Temmuz: Kız kardeşi Elisabeth doğdu.
1849	30 Temmuz: Nietzsche babasını kaybetti. (Babası bir beyin hastalığından öldüğünde 35 yaşındaydı.)
1850	4 Ocak: Erkek kardeşi Ludwig Joseph 2 yaşında öldü. Aile Naumburg'a taşındı. Nietzsche ilkokula yazıldı.
1858-64	Nietzsche, bu yılları tanınmış Pforta yatılı okulunda geçirdi. Bu sürede antik Yunan ve Roma metinlerinde ustalaştı.
1864	Ekim: Bonn Üniversitesi'nde ilahiyat eğitimine başladı.
1865	Şubat: İlahiyatı bıraktı, klasik filolojiye geçti. Ekim: Leipzig Üniversitesi'ne geçti. Kasım: Schopenhauer felsefesiyle tanıştı.
1867-68	Naumburg'da askerlik görevini yaparken bir kaza sonucu yaralandı ve çürüğe çıkarıldı.
1868	Ekim: Leipzig'deki derslerine geri döndü. Kasım: Wagner'le tanıştı. Kimya alanında çalışmaya heveslenmesi de bu yıla denk gelir.
1869	Şubat: Basel Üniversitesi'nde klasik filoloji profesörlüğüne atandı. Prusya vatandaşlığını reddetti ve İsveç vatandaşlığına başvurdu (Bu başvuru kabul edilmemiştir). Geri kalan hayatında ise vatansız olarak kaldı.
1870	Fransa-Prusya savaşında sıhhiyeci olarak görev aldı. Dizanteri ve difteriye yakalanması üzerine Erlangen'e döndü.
1871	18 Ocak: Prusya ve diğer küçük Alman devletlerinin birleşmesiyle Alman İmparatorluğu ya da İkinci Reich (Deutsches Kaiserreich) kuruldu. Nietzsche o sıralarda *Tragedya'nın Doğuşu* üzerinde çalışıyordu.
1872	Ocak: *Tragedya'nın Doğuşu* yayımlandı.

1873 Ağustos: *Zamana Aykırı Bakışlar-1 David Strauss İtirafçı ve Yazar* yayımlandı.

1874 Şubat: *Zamana Aykırı Bakışlar-2 Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* yayımlandı.
Ekim: *Zamana Aykırı Bakışlar-3 Eğitici Olarak Schopenhauer* yayımlandı.

1875 Müzisyen Peter Gast (Heinrich Köselitz) ile tanıştı; kendisi daha sonra Nietzsche'nin takipçisi ve hayranı olacak ve aynı zamanda mektuplarının, yazılarının editörlüğünü yapacaktı.

1876 Temmuz: "Zamana Aykırı Bakışlar" başlıklı serinin dördüncü ve son kitabı olan *Richard Wagner Bayreuth'ta* yayımlandı. 23 Temmuz'da Bayreuth festivalinin açılışına katılmak üzere Bayreuth'a son kez gitti ama 4 Ağustos'ta festivali erkenden terk etti ve Wagner'le yolları ayrıldı (Wagner'in başlattığı Bayreuth festivali günümüzde hâlâ düzenlenmektedir. Bilet bulabilmek için bir-iki yıl önceden rezervasyon yaptırmak gerekebilmektedir).

1877-78 İtalya ile İsviçre arasında tek başına yolculuklara çıktı. Ardından Basel'e dönerek hocalığa devam etti.

1878 Mayıs: *İnsanca Pek İnsanca* yayımlandı. Bu dönemde Wagner (ve Schopenhauer) etkisinden çıkmış farklı bir Nietzsche hissedilmekteydi.

1879 Mayıs: Sağlık sorunları yüzünden Basel'deki görevinden düzenli ufak bir maaşla emekli oldu.
İsviçre Alpleri'nde bulunan Engadin'i ilk kez ziyaret etti.
Aralık: *Gezgin ve Gölgesi* adlı eseri yayımlandı.

1880 Mart-Temmuz: Venedik'te kaldı.
Kasım: Cenova'da yaşamaya başladı.

1881 Temmuz: *Tan Kızıllığı* yayımlandı.
Temmuz-Ekim: Sils Maria'da ilk yazını geçirdi.
Kasım: Bizet'nin *Carmen* adlı eserini ilk kez dinledi ve Wagner'in tam zıddını bulduğunu düşündü.

1882 Nisan: Lou Andreas-Salomé ile tanıştı. Evlenme teklifinde bulundu ama ret cevabı aldı.
Ağustos: *Şen Bilim* yayımlandı.

1883 Şubat: Wagner öldü. Nietzsche Cenova'ya döndü. Ağustos: *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün 1. Bölümü yayımlandı.

1884 Ocak-Nisan: *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün 2. ve 3. Bölümleri yayımlandı.

1885 Mayıs: *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün 4. Bölüm'ü yayımlandı fakat bu eser sadece bir-iki arkadaşına ulaştı.

1886 Ağustos: *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yayımlandı.

1887 Kasım: *Ahlakın Soykütüğü* yayımlandı.

1888 Nietzsche'nin eserleri okunmaya, hakkında dersler verilmeye başladı. *Wagner Olayı* yayımlandı. Aynı yıl *Putların Alacakaranlığı*, *Deccal*, *Ecce Homo*, *Nietzsche Wagner'e Karşı* ve *Dionysos Dithyrambosları*'nı yazdı (Yayın tarihleri sırasıyla 1889, 1895, 1908, 1895, 1892 yıllarıdır).

1889 Zihinsel olarak çöktü. Hastalığının sebebi olarak genellikle frengi gösterilmişse de, yakın zamanda beyin tümörü gibi sebepler üzerinde de durulmaya başlamıştır (Bkz. "What was the Cause of Nietzsche's Dementia?" *Journal of Medical Biography* 11 (2003): 47-54).

1890 Naumburg'da annesinin evinde onun bakımı altında yaşamaya başladı.

1893 Kız kardeşi Elisabeth, Naumburg'da Nietzsche Arşivi'ni kurdu.

1895 Kız kardeşi Elisabeth, eserlerin yayın haklarını aldı.

1897 Nietzsche'nin annesi öldü ve Nietzsche'nin bakımını Elisabeth üstlendi.

1900 25 Ağustos: Nietzsche öldü.

AHLAK ÖTESİ ANLAMDA DOĞRU VE YALAN ÜZERİNE*

Friedrich W. Nietzsche

1

Işıldayan sayısız güneş sisteminin yayıldığı evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir yıldız vardı; akıllı mahlûklar, bilmek denilen şeyi orada icat etmişlerdi. Bu, "dünya tarihi"nin en ukalalıkla ve yalanla dolu ânıydı; fakat nihayetinde sadece bir andı. Doğanın bir iki nefes çekmesinden sonra bu yıldız katılaşıp soğumuş ve bu akıllı mahlûklar ölmek durumunda kalmışlardı. İşte böyle bir masal uydurulabilir; fakat yine de insan aklının doğada ne kadar sefil, ne kadar belirsiz ve fani, ne kadar amaçsız ve gelişigüzel göründüğü yeterince sergilenememiş olur. İnsan aklının var olmadığı sonsuz zamanlar vardı ve insan aklı denilen şey yok olduğunda da hiçbir şey olmuş olmayacak. Zira bu aklın, insan hayatının sürdürülmesinin ötesinde fazladan hiçbir görevi yoktur. Aksine, çok insani bir şeydir akıl ve sadece aklın sahibi ve kaynağı onu, dünya sözüm ona onun ekseninde dönüyormuşçasına ciddiye alır. Lakin eğer bir sivrisinekle konuşabiliyor olsaydık, onun da aynı ciddiyetle uçtuğunu ve dünyanın uçma merkezini kendinde hissettiğini öğrenirdik. Doğada, bu bilme kudretinin üflediği azıcık bir havayla, tıpkı bir tulum gibi, anında şişinilmesi kadar rezil ve önemsiz hiçbir şey yoktur. Tıpkı her

* Çeviride kullanılan kaynak metin: F. W. Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im ausser moralischen Sinne", *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bäden*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, (Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin, New York: W. de Gruyter, 1999), I, 873-890 —*çev. notu.*

hamalın kendisini takdir edecek birisinin varlığını istemesi gibi, en gururlu insan olan filozof da, evrenin gözlerinin dört bir yandan teleskopik bir şekilde kendi eylemine ve düşüncesine odaklandığını zanneder.

Bu durumu meydana getiren aklın talihsiz, kırılgan ve fani olan insana varoluşta bir dakikacık elde edebilmesi için eklenmiş yardımcı bir araçtan öte bir şey olmaması dikkate şayandır; zira bu eklenti olmasaydı, insanların, tıpkı Lessing'in oğlu gibi,[1] bu varoluştan olabildiğince hızlı kaçmak için her türlü sebebi olurdu. Bilmek ve algılamakla bağlantılı olan kibir, insanların gözleri ve duyuları önünde kör edici bir sis gibi asılı durur. Böylece varoluşun değeri konusunda onları aldatır; zira bu kibir, bilmenin kendisine dair en gönül okşayıcı yargıyı da bünyesinde barındırır. Kibrin en genel etkisi işte bu aldatmacadır; hatta en ufacık etkileri dahi aynı aldatıcı karaktere sahiptir.

İnsanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu akıl, en temel güçlerini sahtekârlığa tahsis eder; zira kendilerine boynuzlar veya av hayvanlarınınki gibi keskin dişler vasıtasıyla mücadele etme şansı verilmemiş olduğundan, dinç olmayan, çelimsiz bireyler ancak bu şekilde kendilerini koruyabilirler. İnsanda, bu sahtekârlık sanatı zirve noktasındadır. Kandırma, dalkavukluk, yalan ve aldatma, arkadan konuşma, oyunculuk, yapmacık bir görkem, maskeler takma, geleneklerin arkasına saklanma, başkalarına ve kendisine sahnedeymişçesine rol yapma; kısacası kibrin ıssız ateşi etrafında sürekli debelenmek öylesine bir kural ve yasadır ki dürüst ve saf bir doğruluk dürtüsünün insanda nasıl olup da meydana gelebildiğine şaşmamak elde değildir. İnsanlar yanılsamalara ve hayal âlemlerine derinlemesine dalmış durumdadır;

[1] Nietzsche, Gotthold Ephraim Lessing'i (1729-1781) kastediyor. Lessing yazar, filozof, gazeteci ve edebiyat eleştirmeni olarak tanınır. 1778 senesinde Lessing'in oğlu doğumundan çok kısa süre sonra ölmüştür. Lessing bir mektubunda çocuğunun bu dünyayı çok iyi anladığı için erkenden terk ettiğini belirtmiştir —*çev. notu.*

onların gözleri nesnelerin yüzeyinde şöyle bir gezinmekte ve sadece birtakım "formlar" görmektedir; algıları onları gerçeğe yöneltmemektedir; tam tersine, yalnızca algılamış olmak ve nesnelerin arkasında adeta körebe oynamak onlara yetmektedir. Dahası, insan hayat boyu, her gece rüyalarında aldatılmayı kabullenir. Ahlak duygusu, bu durumu değiştirmek için en ufak bir girişimde dahi bulunmaz; oysa safi irade gücüyle horlamayı dindirecek insanların var olması gerekirdi. Sahi, insan kendisi hakkında ne bilir! Gerçekten o bir kerecik olsun kendisini, sanki aydınlatılmış bir vitrinde sergileniyormuşçasına, tamamıyla idrak edebilmiş midir? Doğa ondan pek çok şeyi, hatta kendi bedenini bile saklamaz mı: Doğa bunu, insanı bağırsaklarının kıvrımlarından, kanının hızla akışından, liflerinin karmaşık titreyişlerinden uzak tutacak şekilde, onu gurur dolu ve yanıltıcı bir bilince hapsedip kilitleyebilmek için yapar! Sonra da anahtarları atar. Nihayet bir gün, bilincin odasındaki bir çatlaktan dışarıyı ve aşağıları gözetleme gücüne erişebilecek ve işte o zaman –sanki rüyasında bir kaplanın sırtında asılı kalmışçasına– cehaletinin kayıtsızlığındaki insanın, acımasız, açgözlü, doymak bilmez ve cani olana sırtını dayadığını sezen o ölümcül merakın vay haline! Durum buyken, bu âlemde insanın doğruluk dürtüsü nerden geliyor olabilir?

Kişi, doğal koşullarda diğer bireyler karşısında varlığını sürdürmek istediği müddetçe, aklını esasen aldatmak için kullanacaktır. Ama aynı zamanda insan, zorunluluk ve can sıkıntısından dolayı, sosyal olarak var olmak ve sürüye dahil olmak ister; işte bu yüzden bir barış anlaşmasına gereksinim duyar ve en azından şu malum *bellum omnium contra omnes*'i[2] hayatından uzak tutmaya çalışır. Bahsi geçen şu kafa karıştırıcı doğruluk dürtüsünü elde etme yönünde ilk adım olarak görülebilecek birtakım şeyleri bu barış antlaşması getirir. Şu andan itibaren ar-

[2] "Herkesin herkesle olan savaşı" —*çev. notu.*

tık "doğru" addedilmesi gereken şey sabitlenmiştir; yani, nesnelerin eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir açıklaması bulunmuştur; keza dilin kanunları doğruluğun ilk kurallarını belirler. Zira doğru ve yalan arasındaki tezat ilk kez burada ortaya çıkar. Yalancı, geçerli açıklamaları ve kelimeleri kullanarak gerçek olmayan bir durumu gerçek gibi gösterendir. Örneğin, der ki: "Ben zenginim." Halbuki gerçek durumunu "fakir" kelimesi izah eder. O, dildeki sabitlenmiş uzlaşımları, rasgele değiştirmek veya isimleri ters çevirmek yoluyla kötüye kullanır. Eğer tüm bunları bencilce ve hatta zarar verici şekilde yaparsa, toplum ona daha fazla güvenmez ve onu dışlar. İnsanların kaçındıkları, kandırılmaktan çok kandırılmış olmaktan zarar görmektir. Yani bu aşamada bile insanların nefret ettikleri şey temelde aldatılmak değil, daha ziyade belli aldatma çeşitlerinin getirdiği rahatsız edici ve düşmanca bulunan sonuçlardır. Yine aynı sınırlı anlam içinde insan sadece doğru olanı ister: Doğrunun hoş ve yaşamın devamlılığını sağlayacak sonuçlarını arzular. Hiçbir sonucu olmayan saf bilgiye karşı kayıtsızdır; zararlı ve yıkıcı olan doğrulara ise düşmanca eğilimler gösterir. Ya şu dilsel uzlaşımlara ne demeli? Bunlar belki bilginin ürünleridir; yani doğruluk duyusunun? İşaretler (tanımlamalar) ile işaret edilen şeyler uyumlu mudur acaba? Dil, bütün gerçekliklerin uygun bir ifadesi midir?

Kişi, yalnızca unutkanlık nedeniyle yukarıda belirtilen anlamda bir "doğru"ya sahip olduğu yanılgısına düşebilir. Kişi, "doğru" ile totolojik anlamda tatmin olmayacaksa; yani boş kabuklarla yetinmeyecekse, yanılsamaları daima doğrulara yeğ tutar. Söz nedir? Bir sinir uyarısının ses olarak ifadesidir. Fakat sinir uyarısından, bizden ötelerde bir sonuç çıkarmak daha başlangıçta yeterli neden ilkesinin[3] yanlış ve savunulamaz bir uygulamasıdır. Eğer

[3] Olan her şeyin yeterli bir nedeni olması gerektiğini söyleyen ilke. Mantıkta da her sonucun doğruluğu için yeterli bir neden olması gerektiği şeklinde geçer —*çev. notu.*

"doğru", dilin oluşumunda belirleyici öğe olsaydı ve kesinlik, tanımlamada belirleyici bakış açısı olsaydı, sanki "sertlik" tamamen sadece öznel bir uyarı olmaktan öte bilinebilirmiş gibi, "Taş serttir" demeye nasıl cüret edebilirdik? Nesneleri cinsiyetlerine göre ayırıyoruz, ağaca eril, bitkiye dişil diyoruz.[4] Ne kadar rasgele eşleştirmeler! Kesinliğin ölçütlerinden ne kadar da uzak! Bir "yılan"dan söz ediyoruz ve bu kelimeyle yılanın kıvrılabilir oluşuna işaret ediyoruz; işte bu yüzden bu kelime bir kurtçuğu da ifade ediyor olabilirdi.[5] Ne rasgele ayrıştırmalar! Bir şeyin şu ya da bu özelliği için ne tek yanlı tercihler! Çeşitli dilleri yan yana koyup incelersek görürüz ki sözcüklerin olduğu yerde doğruluk meselesi veya uygun anlatım meselesi söz konusu olamaz. Aksi halde bu kadar dil var olmazdı. Bu "kendinde-şey"[6] (ki bu sözüm ona her tür sonuçtan bağımsız saf doğrudur), dilin yaratıcısı için bile oldukça anlaşılmaz ve aramaya hiç mi hiç değmeyecek bir şeydir. Dilin yaratıcısı sadece eşyanın insanla ilişkilerini belirler ve bu ilişkileri ifade etmek için en çarpıcı metaforlardan yardım alır. Öncelikle, bir sinir uyarısı bir imgeye dönüşür: ilk metafor. Sonra imge belirli bir sesle taklit edilir: ikinci metafor. Her seferinde bir alandan, tamamıyla yeni ve farklı olan bir diğerinin tam ortasına bir sıçrama yaşanır. Tamamıyla sağır ve hiçbir zaman ses ve müzik duyusu olmamış birisini düşünelim. Belki de böyle birisi Chladni'nin ses figürlerine[7] hayretle bakacak; belki de

[4] Almancada *der, die, das* artikelleri ile belirlenen nesnelere atfedilen cinsiyetler —*çev. notu.*

[5] Almanca *Schlange* kelimesinin Türkçe karşılığı "yılan"dır. Fakat *Schlange* kelimesinin kıvrım veya kuyruk iması da olduğundan Nietzsche bu kelimenin pekâlâ kurtçuklar içinde kullanılabileceğini ifade ediyor —*çev. notu.*

[6] "Kendinde-şey", özellikle Kant felsefesinde önemli bir yer tutar. Almanca aslı *Ding an sich* olarak geçer ve İngilizceye *thing-in-itself* olarak çevrilir. Çok genel olarak, bilen özneden ve algılardan bağımsız olarak, deneyimin ötesinde olan şey şeklinde tanımlanabilir —*çev. notu.*

[7] Ernst Chladni (1756-1827) fizikçi ve müzisyendir. Sesin titreşim frekanslarına göre, tabakaların üzerine yerleştirdiği kumun çeşitli şekil-

tellerin titreşimi ile bu şekiller arasındaki sebep sonuç bağını keşfedecek ve artık insanın "ses"ten neyi kastettiğini bildiğine yeminler edecek. Dil konusuna dönersek, durumumuz aynen bu sağır adam gibidir. Bizler ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden bahsedince, nesnelerin kendileri hakkında bir şeyler bildiğimizi sanırız; fakat aslında elimizde nesnelerin metaforlarından –asıl özleriyle hiçbir şekilde örtüşmeyen metaforlardan– başka bir şey yoktur. Sesin adeta kumdan bir şekil olarak belirmesi gibi, kendinde-şeyin gizemli X'i de önce bir sinir uyarısı, sonra bir imge ve nihayetinde bir ses olarak ortaya çıkar. Yani dilin oluşumu hiçbir şekilde mantıksal süreçlerle işlemez ve doğruluğun peşinde olan kişi, bilim adamı ve filozof, daha sonra dili oluşturan tüm bu malzemeyle çalışır ve yine onunla dili inşa eder ki bu malzeme masallar diyarından gelmiyorsa da, en azından nesnelerin özünden de elde edilmemektedir. Özellikle de kavramların oluşumunu değerlendirelim. Her kelime, kökenini borçlu olduğu tek ve tamamen özgün olan deneyimin hatırlatıcısı olarak değil, daha ziyade, yaklaşık olarak birbirine benzeyen sayısız durumu –ki bu da açık ve net olarak birbiriyle asla eş olmayan durumlar demektir– sınıflandırarak anında kavramlaşır. Her kavram birbirine eş olmayan durumların aynılaştırılmasıyla oluşur. Nasıl ki hiçbir yaprak kesinlikle diğeriyle tamamıyla eş değilse, "yaprak" kavramının, bireysel farlılıklar gelişigüzel bir biçimde kenara atılarak ve ayırt edici özellikler göz ardı edilerek oluşturulduğu da o kadar kesindir. Bu durum, doğada, yaprakların dışında, diğer yaprakların ona göre örüldüğü, çizildiği, ölçüldüğü, renklendirildiği, kıvrıldığı ve boyandığı özgün bir prototip "yaprak" olduğu fikrini uyandırır. Fakat bu işlemler beceriksiz eller tarafından gerçekleştirilmiş olmalı ki, hiçbir örnek, bu prototipin hatasız, güvenilir ve aslına uygun bir benzeri olamamıştır. Bir kişiye "dürüst" diyor ve sonra da "Bugün neden böyle dürüst davrandı?" diye soruyoruz.

ler oluşturduğunu gözlemlemiştir —*çev. notu.*

Vereceğimiz yanıt haliyle, "dürüstlüğü nedeniyle" şeklinde oluyor. Dürüstlük! Bu tekrar şu anlama geliyor: Yaprak yaprakların nedenidir. "Dürüstlük" adı verilen esas özellikle ilgili aslında hiçbir şey bilmiyoruz; ancak sayısız bireyselleşmiş ve nihayetinde eşit olmayan davranışı, farklılıklarını bir kenara atarak aynılaştırıp, "dürüst davranış" olarak adlandırmayı çok iyi biliyoruz. Son olarak da tüm bunlardan adı "dürüstlük" olan bir *qualitas occulta*[8] elde ediyoruz. Bireysel ve gerçek olanı görmezden gelerek formu elde ettiğimiz gibi, kavramı da elde ederiz; oysa doğa ne form ne de kavram tanır; hatta tür bile tanımaz. Doğa sadece, bizim için erişilemez ve tanımlanamaz olan bir X tanır. Birey ve tür kıyaslamamız dahi antropomorfik [insan merkezli] bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz. Fakat bu zıtlığın eşyanın özüne denk düşmediğini de iddia etmemeliyiz; zira bu da dogmatik ve aksi kadar kanıtlanamaz bir iddia olur.

Peki, nedir o zaman doğru? Metaforlardan, metonimilerden, insan merkezcilikten oluşan hareket halinde bir yığın. Kısacası, şiirsellikle ve retorikle yüceltilmiş, aktarılmış, süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra, bir topluma sabit, emsal niteliğinde ve bağlayıcı gibi görünen ilişkiler bütünü... Doğrular, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır. Bunlar kullanılmaktan yıpranmış ve anlamsal gücünü yitirmiş metaforlardır: Üzerindeki kabartmalar silinip gittiği için artık sadece metal parçası olarak görülen madeni paralar...

Bu doğruluk güdüsünün kaynağı nedir, hâlâ bilmiyoruz. Zira şu âna kadar işittiğimiz tek şey, toplumun varlığını sürdürebilmesi için ortaya koyduğu yükümlülük. Doğru olmak demek, alışıldık metaforları kullanmak demektir. Bu, ahlaki açıdan ifade etmek gerekirse, kabul edilen sabit düzene göre yalan söyleme, sürüyle birlikte ve herkesi bağlayacak şekilde yalan söyleme yükümlülüğü-

[8] *Qualitas Occulta*: Nesnelerin bilemediğimiz özellikleri —*çev. notu.*

dür. Şimdi insan tabii ki işlerin böyle yürüdüğünü unutur. Böylece tasvir edildiği şekilde bilinçsizce ve yüzyılların alışkanlığıyla yalan söyler ve tam olarak *bu bilinçsizliği sayesinde* ve unutkanlığıyla doğruluk anlayışına ulaşır. Bir şeyi "kırmızı", başka bir şeyi "soğuk" ve bir diğerini "sessiz" olarak adlandırma zorunluluğu, doğruluğa dair ahlaki bir kıpırdanma hissi de uyandırır. Kişi, doğruluğun saygınlığını, güvenilirliğini ve fayda sağlar oluşunu, kimsenin güvenmediği ve dışladığı yalancıyla kıyaslama yaparak kendisine ispat eder. *Rasyonel* bir insan olarak, davranışlarını artık soyutlamaların kontrolüne bırakır; anlık izlenimler ve sezgiler tarafından sürüklenmeye daha fazla dayanamaz. Öncelikle bütün bu izlenimleri daha renksiz ve soğuk kavramlar haline getirerek evrenselleştirir ki hayatının yönetimini ve rehberliğini onlara emanet edebilsin. İnsanı hayvandan ayıran her şey işte bu algısal metaforların bir şema içinde buharlaştırılması ve böylece bir imgenin bir kavram içinde eritilmesi becerisine bağlıdır. Bu tarz şemalaştırmaların alanında, kanlı canlı ilk izlenimlerin asla sağlayamayacağı şeyler mümkün olur: kastlar ve derecelere göre oluşturulmuş piramit benzeri yapılar inşa etmek, yasalardan, ayrıcalıklardan, itaatten ve belirgin sınırlardan oluşan yeni bir dünya yaratmak... O yeni dünya, anında kavranan ilk izlenimlerin somut dünyasının karşısında, daha sağlam, daha evrensel, daha bilinebilir ve daha insani ve böylece de düzenleyici ve buyurgan olarak ortaya çıkar. Her algısal metafor müstakil ve eşsiz iken ve dolayısıyla her türlü sınıflandırmadan kurtulmaya muktedirken, kavramların gösterişli yapısı donuk Roma kolumbariumlarının[9] düzenliliğini yansıtır ve –esas olarak matematiğin karakteristiği olan– mantıkta sağlamlığın ve soğukluğun nefesini dışarı verir. Mantığın bu soğuk nefesini hissetmiş birisi, tıpkı bir zar gibi ke-

[9] Kolumbarium, krematoryumda yakılan ölülerin küllerinin yerleştirildiği raf veya petek şeklinde bölmeleri içeren mezarlıktır. Bu petekler bir binanın içinde veya duvarda olabilir —*çev. notu.*

mikten, dört köşe ve değiştirilebilir olan "kavram"ın bile aslında bir *metaforun artığı* olduğuna; ve bir sinir uyaranının, sanatsal bir şekilde imgelere dönüşmesinde rol oynayan yanılsamanın, her bir kavramın annesi değilse bile büyükannesi olduğuna inanmakta zorluk çekecektir. Bu kavramsal zar oyununda, "doğru", her zarı belirlenmiş şekilde atmak, üzerindeki noktaları net olarak saymak, uygun kategorileri belirlemek ve kast düzeni ile sınıfsal konumu asla ihmal etmemek demektir. Tıpkı Romalıların ve Etrüsklerin gökyüzünü sabit matematiksel çizgilerle ayırıp, sanki bir tapınaktaymışçasına, ayrılmış her bölmeye bir tanrı atfetmeleri gibi, her toplum da kendi üzerinde matematiksel olarak sınırları çizilmiş kavram gökleri bulunduğunu ve bundan böyle "doğru"nun talebiyle her bir kavram tanrısının sadece *kendi bölgesinde* aranması gerektiğini düşünür. Burada insan, son derece karmaşık olan kavram katedralini, tıpkı akan bir suyun üzerindeymişçesine sallanan temeller üzerine kurabilmiş muazzam bir yapı dehası olarak kesinlikle övgüye layıktır. Şüphesiz, böyle bir temel üzerinde ayakta durabilmesi için binanın yapısı örümcek ağınınkine benzer olmalıdır: Dalgalanmaların etkisiyle çökmeyecek kadar zarif ve herhangi bir rüzgârla parçalanmayacak kadar güçlü. İşte böyle bir inşa dehası olarak insan kendisini arılardan çok daha üst bir seviyeye şu şekilde yükseltir: Arı doğadan elde ettiği balmumuyla yapısını inşa ederken, insan öncelikle kendisinden elde etmek zorunda olduğu kavramsal malzemeyle çok daha ince işlenmiş bir yapı oluşturur. İnsan işte bu yüzden fazlasıyla övgüye layıktır: Doğruluk dürtüsüne veya nesnelerin saf bilgisine sahip olması bakımından değil, bu yapıyı oluşturabilmiş olmasından dolayı. Eğer birisi çalılığın arkasına bir şeyler gizler, sonra onu tekrar aynı yerde arar ve orda bulursa, bu arayış ve buluşta takdir edilecek bir taraf yoktur; lakin doğruluğu akıl alanında arama ve bulma konusunda işler böyle yürür. Eğer "memeli hayvan" diye bir şey tanımlar ve bir deveyi inceledikten sonra "Bakın, bir memeli" diye açıkla-

mada bulunursam, bir doğruyu gün yüzüne çıkarmış olurum. Fakat bu doğrunun değeri sınırlıdır; yani bu, içinde "kendinde doğru" olarak tanımlanabilecek ve insandan bağımsız evrensel geçerlilik içeren hiçbir şey barındırmayan, tamamıyla insan merkezli bir doğrudur. Aslında araştırmacının yaptığı iş temelde dünyayı insana dönüştürmektir; dünyayı insani bir şeymiş gibi anlamaya çalışır ve bütün çabaları sonucunda, en iyi ihtimalle asimilasyon hissine ulaşır. Böyle bir araştırmacı, tıpkı bir astroloğun yıldızların insanın hizmetinde olduğunu kabul etmesi ve onları, insanın mutluluğu ve mutsuzluğuyla alakalı görmesi misali, bütün evreni insana bağlıymış gibi inceler. Tüm evreni, asıl insani tınının sonsuz kez kırılmış yankısı ve asıl insani şeklin sonsuz kez çoğaltılmış kopyası olarak görür. Araştırmacının yöntemi, insanı her şeyin ölçüsüymüş gibi görmektir. Fakat böyle yaptığında, nesnelerin, karşısında saf nesneler olarak durduklarına inanma hatasıyla ilerlemektedir ve özgün metaforların "metafor" olduğunu unutup onları kendinde-şeyler varsaymaktadır.

Kişi, sadece bu metaforların ilkel dünyasını unutması sayesinde; sadece insanın temel kabiliyeti olan hayal gücünün üretimi imgelemlerin ateşten bir sıvı misali sertleşip katılaşması sayesinde; sadece *bu* güneşin, *bu* pencerenin, *bu* masanın kendinde gerçekler olduğuna dair sarsılmaz imanı sayesinde; kısacası kendisinin aslında *sanatsal bir yaratıcı* olduğunu unutarak sükûnet, güven ve tutarlılıkla yaşayabilir. Fakat bu imanın hapishane duvarlarından bir anlığına bile kaçabilirse, "benlik bilinci" anında yok olacaktır. Bir böceğin veya bir kuşun insanın algıladığından farklı bir dünya algıladığını düşünmek bile kişi için çok zordur ve bunların hangisinin dünya algısının daha doğru olduğunu sorgulamak da oldukça anlamsızdır; çünkü bu, öncelikle *doğru algı* ölçütüne göre –yani aslında *olmayan bir ölçüte göre*– belirlenmişliği gerektirir. Fakat her halükârda bana öyle görünüyor ki "doğru algı", yani "bir nesnenin öznedeki uygun ifadesi" çelişkili bir imkânsızlıktır; çünkü özne ve nesne gibi tamamen farklı

iki alan arasında hiçbir sebep sonuç ilişkisi, hiçbir doğruluk bağı ve hiçbir ifade yolu bulunmaz. Arada en fazla *estetik* bir ilişki var diyebiliriz; yani imalı bir anlatım, tamamen farklı bir dile, kekeleyen bir çeviri... Fakat yine de, her halükârda özgürce uydurulan ve serbestçe yaratıcılık sergilenen bir orta alana veya buna aracılık eden bir kuvvete ihtiyaç vardır. "Görünüş" kelimesinden, birçok farklı yönlere çekilebileceğinden dolayı olabildiğince kaçınıyorum; çünkü nesnelerin gerçeğinin ampirik dünyada "göründüğü" doğru değildir. Elleri olmayan bir ressamın aklındaki görüntüyü şarkı söyleyerek ifade etmeye çalışması ve bu alanlar arasında bir nakil yapmaya çalışması, nesnelerin özünü ampirik dünyaya aktarma çabasına kıyasla çok daha fazla şeyi açığa vuracaktır. Hatta oluşmuş bir görüntü ile sinir uyarısı arasındaki ilişki bile gerekli değildir. Fakat aynı görüntü milyonlarca kere oluşturulur ve kuşaktan kuşağa iletilirse ve nihayet aynı durumlarda bütün insanlar için sürekli ortaya çıkarsa, işte o zaman –sanki tek zorunlu görüntüymüş gibi ve sanki asıl sinir uyarısı ve oluşan görüntü arasında katı bir sebep sonuç ilişkisi varmış gibi– bütün insanlar için aynı anlamı kazanır. Aynı şekilde, sonsuz sayıda tekrarlanan bir rüya da kesinlikle gerçeklik olarak hissedilip değerlendirilirdi. Fakat bir metaforun sertleşip katılaşmasının, onun gerekliliğiyle ve temellendirilmiş olmasıyla hiçbir alakası yoktur.

Hiç şüphe yok ki böyle değerlendirmelere aşina olan herkes, sonsuz tutarlılığa, doğa yasalarının her yerde ve asla yanılmaz oluşuna ikna olduğu ölçüde, bu tür idealizmin tamamına derin bir güvensizlik hissedecektir. Böyle bir kişi, teleskopik yüksekliklerden mikroskopik derinliklere ne kadar nüfuz edebilirsek, her şeyin o kadar güvenli, tam, sonsuz, düzenli ve boşluk bırakmayacak şekilde olacağı sonucuna varmıştır: Bilim sonsuza dek bu kuyuyu başarıyla kazacak ve keşfedilen şeyler daha önce bulunanlarla uyum içinde ve çelişkisiz olacak. Tüm bunlar hiç de hayal ürünü değildir; zira eğer öyle olsaydı o zaman aldatıcı görünüş ve gerçeklik, bir yerlerde sezilebilirdi.

Buna karşılık şu söylenmelidir: Eğer her birimiz farklı algılara sahip olsaydık; bir kuş gibi, kurtçuk gibi, bitki gibi algılasaydık veya kimimiz bir uyarıya kırmızı derken diğerimiz mavi ve hatta bir üçüncümüz bu uyaranı ses olarak algılasaydı, o zaman kimse doğanın düzeninden bahsetmezdi, aksine doğa ancak en üst düzeyde öznel bir yapı olarak anlaşılırdı. Tüm bunlar bir yana, nedir bu doğa yasası dediğimiz şey acaba? Biz doğa yasasının aslında ne olduğunu bilmeyiz, sadece onun etkilerini biliriz. Yani bir doğa yasasını, onun diğer doğa yasaları ile ilişkileri dolayısıyla biliriz; bunlar da yine, sadece bir ilişkiler bütünü olarak bilinebilir. Bu nedenle tüm bu ilişkiler tekrar birbirlerine işaret eder ve özlerinde bizim için baştan aşağı anlaşılamazdır. Bütün bu doğa kanunları hakkında tek bildiğimiz zaten bizim onlara yüklediklerimizdir: zaman, mekân ve bunlar nedeniyle birbirini takip eden süreçler ve sayılar. Fakat doğa kanunlarıyla ilgili muhteşem olan, bu kanunlarda bizleri hayran bırakan, açıklamalarımızı geliştiren ve idealizm hakkında bizi şüphelere düşüren her şey, zaman ve mekân tasarımımızın matematik katılığında ve bükülmezliğinde yatar. Fakat bu tasarımları, örümceğin ağ örerken hissettiği gerekliliği hissederek biz de kendi içimizde ve kendimizden oluştururuz. Eğer her şeyi sadece bu formlar altında toplamak zorunda bırakılsaydık, o zaman yine her şeyde bu formları anlıyor olmak hiç de muhteşem olmayacaktı; çünkü bütün bu formlar, sayıların kurallarını kendilerinde taşımak zorundalar; aslında sayılar, tam olarak eşyadaki en hayret verici özelliktir. Yıldızların hareketlerinden kimyasal süreçlere kadar bütün bu yasalara uygunlukta bize etkileyici gelen şeyler, en temelde bizim nesnelere atfettiğimiz özelliklerle örtüşmektedirler; yani sözün özü, bu şekilde biz kendimizi etkilemekteyiz. Bununla bağlantılı olarak elbette şunu da söyleyebiliriz: Bütün algılamalarımızın başladığı metafor yaratımının sanatsal süreci zaten bu formları gerektirir ve onların içinden oluşur. Daha sonra metaforların kendilerinden tekrar yeni bir kavramsal yapı oluşturabilmenin

tek yolu sadece bu ilk formların devamlılıkları ile açıklanabilir. Yani bu kavramsal yapı, mekânsal, zamansal ve sayısal ilişkilerin metaforlar alanındaki bir taklididir.

2

Kavramların inşasında başlangıçta *dilin*, sonraki zamanlarda da *bilimin* nasıl rol oynadığını gördük. Tıpkı arıların petekleri oluşturup içlerini balla doldurması gibi bilim de dur durak dinlemeden kavramların kolumbariumunu, yani algıların mezarlığını oluşturur. Daha yüksek katlar inşa edilir, desteklenir, bakımı yapılır, eski hücreler yenilenir ve özellikle bu muhteşem yapıyı doldurmak ve bütün ampirik dünyayı bu yapı içinde –yani insan merkezli dünya içinde– düzenlemek için çaba harcanır. İş bitirici adam kaybolmamak ve silinip gitmemek için hayatını akla ve kavramlara bağlarken, bilimsel araştırmacı da kulübesini hemen bilimin kulesinin yanına inşa eder: Böylece hem bu kule üzerinde çalışabilir hem de mevcut duvarlar altında kendisine sığınacak yer bulur. Doğrusu sığınmaya ihtiyacı da vardır; zira üzerine sürekli dehşet veren güçler çullanır. Bu güçler bilimin "doğru" dediğinden farklı, kalkanlarında çeşit çeşit amblemler taşıyan başka "doğrular"dır.

İnsandaki en temel dürtü olan metafor oluşturma dürtüsünden kişi bir an bile sıyrılamaz; zira bunu yapabilseydi kendisini diğer insanlardan koparırdı. Her ne kadar bu dürtünün kendi fani ürünleri olan kavramlardan –kendisine hapishane olarak– düzenli ve sağlam yeni bir dünya inşa edilmiş olsa da, aslında insan, bu dürtüye hiçbir zaman tam anlamıyla galip gelememiş ve bu dürtüyü neredeyse hiç boyunduruk altına alamamıştır. Bu dürtü, kendisine yeni bir etki alanı ve faaliyetleri için başka bir kanal arar ve genellikle bunu *mitlerde* ve sanatta bulur; yeni aktarmaları, metaforları ve metonimileri ortaya çıkararak kavramsal kategoriler ile petekleri sürekli birbirine

karıştırır; uyanık olan insanın mevcut dünyasını yeniden düzenlemek için sürekli olarak ateşli bir istek duyar ki bu dünya da hayaller âlemi kadar renkli, düzensiz, sonuçsuz ve tutarsız, çekici ve ebediyen yeni olsun. Gerçekten de, uyanık insan, sadece kavramların katı ve düzgün ağı sayesinde uyanık olduğunu açıkça görür ve tam da bu yüzden, bu ağ sanat tarafından yırtıldığında bazen rüyada olduğunu düşünür. Pascal, eğer her gece aynı rüyayı görseydik, o zaman her gün gördüğümüz şeylerle ne kadar ilgiliysek, rüyamızla da o kadar ilgili olurduk demekte haklıdır. "Eğer bir işçi her gece rüyasında kesintisiz on iki saat kendisini kral olarak görseydi, inanıyorum ki, kendisini her gece on iki saat işçi olarak gören bir kral kadar mutlu olurdu" demişti Pascal. Mitlerde sürekli mucizeler gerçekleştiğinden, mitlerden etkilenen bir halkın –örneğin eski Yunanların– uyanık geçirdiği gün, bilimsel olarak gizemden bağımsız yaşayan bir düşünürün uyanık geçirdiği günden daha çok rüyaya benzemektedir. Eğer her ağaç birdenbire orman perisi gibi konuşabilse veya bir tanrı boğa kılığına girip genç kızları kaçırabilse; eğer tanrıça Atena birdenbire yanında *Pesistratus'la*[10] *birlikte muhteşem atlarla bir çift koşumun üzerinde* Atina'nın pazar yerinden geçerken görülebilse –ki dürüst bir Atinalı buna inanırdı– işte o zaman, tıpkı rüyadaki gibi her an her şey mümkün olurdu ve bütün doğa, sanki insanı kılıktan kılığa girip kandırmaktan zevk alan tanrıların bir maskeli balosu gibi, insanın etrafında uçuşurdu.

Fakat insanda aldatılmaya alt edilemez bir izin verme eğilimi vardır: Bir hikâye anlatıcısı kahramanlık masallarını sanki gerçekmiş gibi anlatınca veya tiyatrodaki bir oyuncu kral rolünü krallardan daha asil bir şekilde oynayınca insan mutluluktan büyülenir. Aldatmanın efendisi olan akıl, zarar vermeden kandırabildiği sürece özgürdür ve diğer kölelik görevlerinden azat olmuştur ve Satur-

[10] *Pesistratus* yaklaşık olarak MÖ 600-527 tarihleri arasında yaşamış olan Atinalı bir generaldi —*çev. notu.*

nalyasını[11] kutlar. Akıl daha önce hiç bu kadar taşkın, zengin, gururlu, kıvrak ve cüretkâr olmamıştır. Yaratıcı coşkusuyla metaforları birbirine katar ve soyutlamaların mihenk taşlarının yerlerini değiştirir; bu sayede, örneğin akıntıyı "insanı normalde yürüyerek gideceği yere taşıyan, hareket eden yol" olarak tanımlar. Akıl şimdi esaret simgesini üzerinden atmış bulunmaktadır. Diğer zamanlarda –tıpkı efendisi için av ve ganimet peşinde koşan bir köle gibi– kasvetli bir işgüzarlıkla hayata imrenen âciz bir bireye yol ve araçları gösteren bir hizmetçi olan akıl, artık efendi olmuş ve yüzünden yoksulluk ifadelerini silmeye cüret etmiştir. Eski tutumuna kıyasla şimdi yaptığı her şey aldatmanın izlerini taşır; tıpkı bu eski tutumun bozulma izleri taşıdığı gibi. Özgür akıl insan hayatını taklit eder, fakat bu hayatı iyi olarak değerlendirir ve onunla tamamen tatmin olmuş gibidir. Âciz kişinin kendisini korumak için bütün hayatı boyunca yapıştığı kavramların bu muazzam çatı kirişi ve kalasları, özgürleşmiş aklın en cüretkâr sanat eserlerinin yanında sadece basit bir iskele ve oyuncaktan ibarettir. Eğer akıl bu kalasları ve çatıyı parçalar, karmaşaya sokar, sonra da alaycı bir tutumla tekrar bir araya getirirse; birbiriyle en alakalı olan şeyleri uzaklaştırır ve en alakasızları birleştirirse; bu, artık âcizliğin yardım taleplerine ihtiyacı olmadığını ve artık kavramlarla değil sezgileriyle hareket edebileceğini gösterir. Bu sezgilerden şemaların ve soyutlamaların hayalet şehirlerine uzanan doğru düzgün bir yol yoktur; zira bu sezgiler için bir kelime yoktur. Bu dürtülerle karşılaşan kişi dilsizleşir veya ancak yasaklı metaforlarla ve kavramların hiç bilinmeyen kombinasyonlarıyla konuşur. Eski kavramların setlerini yıkması ve onlarla dalga geçmesi sayesinde, en azından şimdiki güçlü sezgisini yaratıcı şekilde takip etmiş olur.

Rasyonel insan ile sezgisel insanın yan yana durduk-

[11] Eski Romada sosyal rollerin değiştirildiği, efendilerin köle, kölelerin efendi olduğu festival —*çev. notu.*

ları çağlar vardı: birisi sezgilere karşı korkularıyla, diğeri ise soyutlamaları hor görmesiyle. Sezgisel olan ne kadar irrasyonel ise rasyonel olan da o kadar sanattan anlamazdı. Birisi öngörü, kurnazlık ve düzenlilik sayesinde ihtiyaçlarını karşılamasını bilerek; diğeri de böyle ihtiyaçları görmezden gelip "neşeli bir kahraman" olarak, yanılsama ve güzellik kılığına bürünmüş olan hayatı tek gerçek sayarak, ikisi de hayata hâkim olmak için uğraştılar. Ne zaman ki, belki antik Yunan'da olduğu gibi, sezgisel insan rakibine karşı silahlarını daha yetkin ve muzaffer bir şekilde kullanır, işte o zaman, uygun ortam oluştuğunda bir kültür şekillenir ve sanat hayata hâkim kılınabilir. Böyle bir hayatın bütün tezahürlerine hilekârlık, âcizliğin reddi, metaforik sezgilerin ışıltısı ve genel olarak aldatmanın doğrudanlığı eşlik edecektir. Ne ev, ne giriş, ne elbiseler, ne de kil testiler acil bir ihtiyaç nedeniyle icat edilmiş olmanın belirtisini taşır. Hepsi sanki yüce bir mutluluğun, Olimpos bulutsuzluğunun ve aynı zamanda ciddiyete karşı oynanan bir oyunun ifadesi olarak tasarlanmış gibidir. Kavramlar ve soyutlamalar tarafından yönlendirilen insan –soyutlamalarından mutluluğu elde edememesine rağmen– mutsuzluğu sadece uzak tutmayı becerebilir. Rasyonel insan, acıdan olası en fazla muafiyeti ararken, sezgisel insan, bir kültürün ortasında ayakta durarak sezgileri sayesinde ve çirkin olandan kaçmadan, sürekli akan bir aydınlığın, neşenin, kurtuluşun hasadını toplar. Şüphesiz *acı çektiğinde*, acısı daha yoğundur ve hatta daha sık acı çeker; zira deneyimlerinden uslanmayı bilmez ve bir kez düştüğü çukura tekrar tekrar düşer. Üzüntüsünde de tıpkı mutluluğunda olduğu gibi akılcı değildir: Acı acı haykırır ve teselli edilemez. Aynı felaketler karşısında deneyimlerinden ders alan ve kavramlarla kendine hâkim olmayı bilen, acılara ve sevinçlere kayıtsız insan ne kadar da farklıdır! Başka zamanlarda sadece samimiyet, gerçek, aldanmaya karşı mesafe, bağımsızlık ve hayatın beklenmedik sürprizlerine karşı korunma arayan bu adam –tıpkı sezgisel insanın mutluluk zamanlarında şaheserini oluş-

turması gibi– aldatma konusundaki şaheserini mutsuzluğunda oluşturur. Şaşıran veya değişebilen bir insan yüzüne sahip değildir, aksine sanki bir maskenin vakur ve simetrik hatları vardır yüzünde. Bağırmaz, hatta ses tonu bile değişmez. Eğer üzerinden gerçek bir fırtına bulutu geçerse, mantosuna sarılır ve ağır adımlarla yürüyüp gider.

Çeviren: Abdullah Onur Aktaş

MÜZİK VE SÖZ ÜZERİNE*

Friedrich W. Nietzsche

Dilin müzikle ilgisi hakkında burada belirttiklerimiz, aynı sebeplerden ötürü, *mimiklerin müzik* ile olan bağı için de geçerli olmalıdır. Müziğin ebedi anlamıyla kıyaslarsak, insanın beden dilinin üst düzey ifadesi olan mimik bile sadece bir temsildir: Müziğin özündeki sırrı, sadece yüzeysel olarak tutkuyla hareket eden insan bedeni yoluyla ifade eden bir temsil.[1] Fakat gelin biz dili de bedensel sembolizme dahil edelim ve drama ile müziği, şu ana kadar müzikle ilgili olarak takip ettiğimiz kaideye göre kıyaslayalım. İşte o zaman Schopenhauer'ın –daha sonra tekrar değineceğim– şu önermesinin mükemmel şekilde berraklaştığını göreceğiz:

* Nietzsche'nin yayımlanmamış 1871 tarihli notlarından çıkarılmış bir metindir. Nietzsche'nin yazdığı eserleri içeren 23 ciltlik Musarion-Ausgabe'nin 3. cildinde yer almaktadır: Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke* (Münih: Musarion Verlag, 1920) s. 339-355 —*çev. notu.*

[1] Nietzsche, Schopenhauer felsefesinde ifadesini bulan müziğin hayatın cevherine/özüne işaret ettiği düşüncesine göndermede bulunuyor. (Kabaca belirtmek gerekirse Schopenhauer, Kant'ın felsefesinin de öne sürdüğü gibi, dünyanın görünüş ve gerçeklik olarak ayrıldığını iddia etmektedir. Schopenhauer bu ayrımı tasavvur [görünüş] (*Vorstellung*) ve isteme [gerçeklik] (*Wille*) olarak ifade etmektedir. Schopenhauer'a göre "isteme" fenomenlerin ötesinde, anlamsız, belirli bir amacı olmayan/kör, hiçbir ahlaki değerle bağı olmayan, kendinde-şey olarak da ifade edilen varlığın özüdür. Bedenlerimizin de dahil olduğu görünüşler dünyasını oluşturan tasavvurlar ise istemenin tecessüm etmiş halleridir. İşte bu noktada Schopenhauer, Kant'tan ayrılmaktadır. Kant, gerçekliğe hiçbir erişim iznimiz olmadığını iddia etmekteyken, Schopenhauer gerçekliğe ermenin yolları olabileceğini iddia etmiştir. Örneğin kişinin müzikal bir deneyim sayesinde hayatın özünü –kavramsal olmayan bir şekilde– anlama olasılığı vardır —*çev. notu.*

> Tınılar kendine yeterlidir ve hiçbir desteğe ihtiyaç duymaz. Tamamen müzikal bir zihnin de böylesi bir destek talebi yoktur. Fakat buna rağmen tınıların saf diline, kelimeleri ve hatta görsel bir performansı katmak ve eklemekte sakınca olmayabilir. Böylece boş durmayı sevmeyen, görsel olarak algılayan ve düşünen idrak (*Intellekt*), aynı zamanda hafif ve benzer bir uğraş bulmuş olur. Hatta bu yolla kişinin müziğe yönelttiği dikkat daha da yoğunlaşır ve müziği takip eder. Aynı zamanda ne resmi ne de imgesi olan müziğin kalbin evrensel ve soyut diliyle anlattıklarına, tıpkı genel bir kavrama verilen bir örnek misali, bir model veya şema uygulanmış olur. Ve evet, böyle şeyler sayesinde müziğin etkileyiciliği artar. [Schopenauer, *Parerga II,* "Güzelin ve Estetiğin Metafiziği Üzerine", §224]

Eğer doğal ve dışsal muharrikleri (yani gören ve düşünen idrakimizin müzik dinlerken pek de boş durmayı sevmeyişini ve halihazırdaki algılanabilir hareketle yönlendirilince dikkatimizin daha da iyi takip edebiliyor oluşunu) göz ardı edersek, o zaman Schopenhauer'ın müziğe kıyasla dramayı bir şema veya genel bir kavramı ifade eden bir misal olarak karakterize etmesinde haklı olduğunu görürüz. Hatta [Schopenhauer] "böyle şeylerin müziğin yarattığı etkiyi artırdığı" iddiasını eklediği zaman, imgenin ve kavramın tınıyla birleşimi olan vokal müziğin muazzam evrenselliği ve her yerde müziğin kaynağında olduğu gerçeği, bu ifadenin doğruluğuna kefil olur. Her halkın müziği tabii ki lirik şiire bağlı olarak ve salt [enstrümantal] müziğin düşünülebilir olmasından çok önce başlar. Halkların müzikleri bu birliktelikle en önemli gelişim basamaklarından geçer. Nasıl ki herhangi bir halkın özden gelen şiirselliğini (*Urlyrik*) doğanın (sanatsal olarak emsal oluşturmasının) bir taklidi olarak görürsek –ki öyle de görmeliyiz zaten– o zaman müzik ve şiirin her birleşimine de *dilin özündeki ikiliğe* doğanın delalet ettiği bir emsal olarak bakabilmeliyiz. Müzik ve imge bağından bahsettiğimize göre, artık daha derinlemesine bir incelemeye başlamalıyız.

Birbirinden farklı pek çok dilin varlığı, sözcük ve şey

arasında tam ve gerekli bir uyum olmadığını, sözcüğün sadece bir sembol olduğunu gösterir. Fakat sözcükler neyi sembolize etmektedir? Tabii ki sadece tasavvurları; ister bilinçli olsun, isterse, çoğu zaman olduğu gibi, bilinçsiz. Zira nasıl olur da bir sözcük-sembol, tasavvurlar olarak bizlerin de dahil olduğu şu dünyanın en derin özüne işaret edebilir ki?[2] Bu çekirdeği bile aslında sadece tasavvur olarak biliyoruz: Onunla sadece görüntüdeki dışavurumları yoluyla bir tanışıklığımız var. Hatta bu öze/çekirdeğe bizi doğrudan bağlayacak hiçbir köprü de yoktur. Schopenhauer'a karşı olarak şunu da belirtmeliyim ki dikkatlice değerlendirirsek, içgüdülerin tamamı, duyguların, hislerin, fevri davranışların, etkilerin hareketi sadece tasavvur olarak bilinebilir. Öze dair bir şey ifade etmezler. Şunu da söylemeye hakkımız vardır: Schopenhauer'ın "isteme"si, bize göre, sadece deşifre edilmesi imkânsız bir şeyin en evrensel tezahürüdür (*Erscheinungsform*).[3]

[2] Bkz. Dipnot 1.

[3] Nietzsche'nin burada ifadesini bulan Schopenhauer eleştirisini takdir etmemek mümkün değil; zira çok açıktır ki genç Nietzsche, Schopenhauer'ı muazzam yoğunlukta okumuş, derinlemesine kavramış ve ulaştığı sonucu kendi süzgecinden geçirerek birkaç cümleyle ifade etmiştir. Bu eleştirisinde ben de Nietzsche'nin haklı olduğunu düşünmekteyim. Pek çok Schopenhauer eleştirmeni onun felsefesinde ifadesini bulan "isteme hayatın özüdür ve ona ulaşım imkânı vardır" düşüncesine dokunmazlar. Bu nadiren tartışılır. Fakat genç Schopenhauer *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinin birinci cildindeki bu düşüncesinde hatalıdır. Hatayı düzeltme çabalarını yaşlı Schopenhauer'ın geriye bıraktığı notlarda görmek mümkündür. Bkz. A. Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, cilt I, çev. E. F. J. Payne (Oxford: Berg, 1988-1990) s. 281. Bu konuyla daha ayrıntılı ilgilenenler için Bkz. J. Young, *Schopenhauer*, (New York: Routledge, 2005) adlı kitapta 4. Bölüm; J. E. Atwell, *Schopenhauer on the Charachter of the World: the Metaphysics of the Will*, (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1995) adlı kitapta 5. Bölüm —*çev. notu.*

Öyleyse, tasavvur dünyasının kesin sınırları içinde kalmak zorundayız. Fakat yine de bu sınırlar dahilinde birbirinden farklı iki tasavvur türü ayırt edebiliriz. Bunlardan biri kendisini haz ve acı hislerinde açık eder ve aynı zamanda diğerine adeta her daim hazır olan bir sürekli bas[4] gibi eşlik eder. Bizim "isteme" olarak adlandıracağımız bu en evrensel tezahürün (ki bütün oluşumu/dönüşümü [*Werden*] ve istemeyi ondan yola çıkarak ve onun sayesinde anlarız) dilde kendine ait bir sembolik alanı vardır. Nasıl ki acı/haz tezahürü diğer tasavvurlar için gerekliyse bu alan da dil için o kadar elzemdir. Cevheri bize mühürlü ve tek[5] olan bir kaynağın tezahüründen ibaret haz ve acının bütün dereceleri kendisini, *konuşanın ses tonunda* sembolikleştirir. Bununla birlikte diğer tasavvurlar konuşanın *mimiklerinde/vücut dilinde* (*Gebaerdensymbolik*) gösterilebilir. Bütün insanlarda bu öz/cevher (*Urgrund*) aynı olduğu için, pek çok çeşitte dil olmasına rağmen *tınısal kaynak* aynıdır. Buradan –kaynağına tam denk düşmeyen– düzensiz bir vücut dili sembolizmi gelişir. Bu sayede dünya üzerinde, haz ve acı dilinin kaynak melodisi (*Urmelodie*) üstüne oturan metaforik olarak farklı metinlere benzetebileceğimiz farklı diller oluşur. Hatta ünlü ve ünsüz harflerin bütün alanını bile vücut dilinin bir alt kümesi olarak değerlendirebileceğimize inanıyoruz. Ünlüler ve ünsüzler de gerekli temel ses olmadan konuşma organının sadece çeşitli *pozisyonlarıdır*, yani vücut dilidir. *Sözcüğün* insanın ağzından çıktığını düşündüğümüz anda, öncelikle sözcüğün kökü ve vücut dili sembolizminin temeli, haz ve acı duyularının yankısı olan *tınısal kaynak* kendisini gösterir. Nasıl ki bizim bütün fiziksel

[4] *Grundbass* (Basso continuo) müzikal bir terimdir —*çev. notu.*

[5] Gerçeklik/kendinde-şey çoğul olamaz. "Kendinde-şeyler" gibi ifadeler çokluk belirtir; oysa "çokluk" uzay, zaman ve nedensellik zinciri kalıplarında mümkün olabilir; bu yüzden "kendinde-şey"in çoğul belirtilmesi yanlıştır. Nietzsche, böylesi bir hatadan kısaca ve net olarak uzak duruyor —*çev. notu.*

varlığımız en temel varlık formu olan "isteme"ye bağlıysa, aynı şekilde ünlü ve ünsüz seslerden oluşan sözcük de tınısal kaynağına bağlıdır.

"İsteme" (ilk/iptidai tezahür) haz ve acı yelpazesiyle müziğin gelişim süreci içinde sürekli daha uygun bir sembolik dışavurum yolu edinmiştir.[6] Bu tarihsel süreç lirik şiirin müziği imgelerle sınırlamaya çabalamasıyla paralel gider. Bu ikili fenomen, tam da az önce ifade ettiğimiz gibi dilin başlangıç aşamalarından itibaren tespit edilebilir.

Bizi buraya kadar istekle, dikkatle ve biraz da hayal ederek takip edenler, hatta bizim özet olarak ve koşulları belirtilmemiş olarak bıraktığımız yargıları iyi niyetle tamamlayanlar, şimdi avantajlı bir konuma ulaşmış durumdalar. Onlar şimdi bizimle birlikte, günümüz estetiğinde günümüz sanatçıları tarafından tartışılan heyecan verici konuları –genelin aksine– daha derinlikli ortaya koyabilecek ve bunları daha derinlikli cevaplayabileceklerdir. Bütün bu önkoşulları sıraladıktan sonra, bir şiir için müzik bestelemenin nasıl bir iş olduğunu düşünelim: Yani, müziğin kavram diline yardım etmesi amacıyla bir şiiri müzik yoluyla ifade etmeye çalıştığımızı düşünelim. Nasıl da tersine dönmüş bir dünya! Bu girişim bana adeta bir çocuğun babasını dünyaya getirmeyi istemesi gibi görünüyor! Müzik kendisinden imgeler doğurabilir. Bu imgeler ise sadece, özdeki evrensel içeriğine dair örnekler oluşturacak bir şemadır adeta. Fakat nasıl olabilir de imge, yani tasavvur, kendinden müziği doğurabilir! Kavramın veya daha önce belirttiğimiz şekliyle "şiirsel fikrin" bundan iyice uzak olduğunu söylemeye gerek bile yok! Kesinlikle müzisyenin gizemli kalesinden imgelerin geniş ovalarına uzanan köp-

[6] Schopenhauer *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde "isteme"yi (gerçekliği) tasavvurların (görünüşlerin) kaynağı olarak gösteriyordu. Nietzsche bu yazısında "isteme"yi gerçeklik alanından çıkarıyor ve tasavvur alanına sokuyor. Fakat yine de diğer tasavvurlara göre "isteme"yi, ne olduğunu bilemeyeceğimiz gerçekliğe daha yakın ilksel bir tezahür olarak değerlendiriyor —*çev. notu.*

rüler vardır ve şair bu köprüyü geçer. Fakat tersine bir yolculuk –her ne kadar bu istikamette yolculuk ettiğini söyleyen bireyler olsa da– mümkün değildir. Havayı Raphael'in hayali insanlarıyla doldurabiliriz:[7] Tıpkı onun yaptığı gibi, Azize Caecillia'nın melekler korosunu büyülenerek kendinden geçmiş bir şekilde dinlediğini görebiliriz. Fakat her ne kadar müzikte kaybolmuş gibi görünse de, o dünyadan yayılan tek bir nota bile yok. Gerçekten de hayal edelim ki mucizevi bir şekilde o dünyadan [melekler korosunun olduğu] bir melodi tınlamaya başlarsa, birden bire Caecillia, Pavlus ve Mecdelli Meryem ve hatta şarkı söyleyen koro nereye kaybolur? Anında Rafael olmayı bırakırdık! Nasıl ki [resimde] dünyevi müzik aletleri yerlere yığılmış ve parçalanmıştır, aynı şekilde ressamımızın vizyonu da daha yüce bir şey tarafından ele geçirilince gölgeler gibi solup söner.

Peki, böylesi bir mucize nasıl gerçekleşebilir? Gözün, görmeye ait tefekkürüne tamamen dalmış Apolloncu dünyası kendisinden tınıyı yaratacak? Zira tını, tam da zıt bir şekilde, Apolloncu görünüş dünyasında yitip gitmeyi dışlayan ve aşan bir alanı sembolize eder. Görüntüden duyulan haz kendisinden, görünmeyene duyulan hazzı yaratamaz. Bakıştaki saadet/kutsanmışlık, tekleşmenin parçalandığı ve ortadan kaldırıldığı hiçbir şeyi hatırlatmadığı sürece saadettir.[8] Eğer Dionysosçu olana kıyasla

[7] Nietzsche, Raphael'in "Azize Caecillia'nın Ekstazı" adlı tablosundan bahsediyor —*çev. notu.*

[8] Kabaca ifade etmek gerekirse, tekleşme ilkesi (*principium individuatonis*) Schopenhauer felsefesinde sıklıkla geçmektedir. Schopenhauer çokluğun veya algıladığımız şekliyle dünyanın uzay, zaman ve sebep sonuç zinciri kalıplarıyla mümkün olduğunu ifade etmek için bu terimi kullanmaktadır. Schopenhauer insanın kendi özündeki ve her varlıktaki hakikati (tekleşme ilkesininin ötesini) mistik bir deneyimle yaşayabileceğini de ifade etmektedir. Tekleşme ilkesinin ötesinde mistik deneyimi yaşayan insan, istemenin (Schopenhauer felsefesinde varlığın özünün) kendi kendisini seyrettiği bir aynaya dönüşür ve kendi bilgisine eren isteme kırılır. İnsan artık varlığa yapışıp kalmaz ve onun dünyevi hırsları çözülür. O artık gerçek anlamda korkularından, telaşlarından

Apolloncu olanın ne olduğunu aşağı yukarı da olsa tanımlayabildiysek, artık imgenin, kavramın, görünüşün kendinden tınıyı yaratabilecek güçte olması fikri bize inanılmaz şekilde yanlış görünecektir. Kimse bizi, eldeki lirik şiirlere müzik besteleyen müzisyenleri göstererek yanlışlamaya kalkmasın; zira söylenen bunca şeyden sonra lirik şiir ve bestesi arasındaki bağın babanın oğluna olan alakasından daha farklı olduğunu varsaymak zorundayız. Fakat nasıl bir bağ?

Bu noktada günümüzde estetikle ilgili popüler olan şöyle bir önermeyle de yüzleşebiliriz: "Şiir değil, şiirin vesile olduğu *duygu* besteyi doğurur." Böyle bir düşünceye hiç katılmıyorum. Haz ve acı temelinden çıkan hafif ya da şiddetli uyarılma olan duygu, yaratıcı sanatlar dünyasında tamamıyla sanatsallık dışıdır (*Unkünstlerisch an sich*). Duygunun dışlanması, sanatçının yoğunlaşmasını ve çıkarsızca değerlendirebilmesini sağlar.[9] Bu noktada bana daha az önce "isteme"nin müzikte sürekli olarak daha uygun sembolik ifadeye ulaştığını söylediğim hatırlatılabilir. Estetik bir ilkeye sıkıştırılmış şekilde buna cevabım *"isteme"nin müziğin nesnesi olduğu, fakat kaynağı olmadığıdır* (Yani, bütün oluşu/dönüşümü [*Werden*] kapsayan ilk/iptidai tezahür olarak en evrensel haliyle "isteme").[10] *Duygu* dediğimiz şey –"isteme" ile bağlantılı olarak– bilinçli veya bilinçdışı tasavvurlara çoktan nüfuz etmiş ve doygunluğa ulaşmıştır. Bu yüzden de müziğin doğrudan nesnesi değildir. Dolayısıyla duyguların kendilerinden müzik yaratabileceklerini düşünmek imkânsızdır. Örneğin aşk, korku ve umut duygularını ele alalım. Müzik bu

kurtulmuştur. Nietzsche ise aynı kavramı *Tragedya'nın Doğuşu* adlı eserinde kullanacaktır. Apollon tekleşme ilkesine, Dionysos ise bunun dağılmasına işaret edecektir —*çev. notu.*

[9] Kant felsefesinde güzel, çıkarsızca (*ohne Interesse*) ilgilenilenle alakalıdır. Nietzsche, bu anlayışı –bu yazısında– kabul etmiş görünüyor —*çev. notu.*

[10] Bkz. Dipnot 6.

duygularla doğrudan hiçbir şey yapamaz, zira bütün bunlar tasavvurlarla dopdoludur. Bilakis bu duygular müziği sembolleştirmeye yarayabilir. Lirik şair de böyle yapar: Kavramlarla veya imgelerle ulaşılamayan –ve müziğin gerçek içeriği ve nesnesi olan– bu "isteme"yi duyguların metaforlar dünyasına tercüme eder. Müzik dinlerken *duygularında müziğin bir etki yarattığını hisseden* herkes lirik şaire benzer: Müziğin ayrık ve mesafeli gücü bu duyguları veren bir *ara gerçekliğe başvurur*; yani duygular dünyasının ara gerçekliğinde bir ön-lezzete [ara sıcak], hakiki müziğin sembolik bir ön-kavramına başvurur. Böylesi dinleyiciler için şöyle söyleyebiliriz: Müziğin tek nesnesinin "isteme" olduğunu düşündüğümüzde, onların bu istemeyle ilişkileri –Schopenhauercı teoriye göre– gündüz düşünün gerçek rüyayla farkı gibidir. Lakin müziğe sadece duyguları vasıtasıyla yaklaşabilenler müziğin kutsal mabedine asla giremeyecek, sonsuza dek bekleme salonunda kalacaklar; çünkü belirttiğim üzere duygu sadece sembolleştirebilir, gösteremez.

Müziğin kaynağına gelince, bunun hiçbir surette "isteme" olamayacağını, fakat "isteme" formunda kendinden görüntüler dünyasını yaratan kuvvetin üzerindeki katmanda yer aldığını belirtmiştim: *Müziğin kaynağı bütün tekleşmenin ötesindedir* (Dionysosçu ilkeyi tartışmamızdan sonra bu kendiliğinden aşikâr bir önermedir).[11] Bu noktada Dionysosçu ve Apolloncu olana dair irdelememizin gerektirdiği önemli iddiaları bir kere daha tekrar etmek istiyorum.

En esas tezahür formu (*ursprungliche Erscheinungsform*) olarak "isteme" müziğin konusudur. Bu açıdan bakıldığında müzik doğanın bir taklidi olarak, ama doğanın en genel formu olarak görülebilir.

"İsteme"nin kendisi ve duygular –ki duygular tasavvurların içine işlemiş "isteme"nin tezahürleridir– kendile-

[11] Bkz. Dipnot 8.

rinden müzik yaratamazlar; tıpkı müziğin duyguları açığa vurmasının veya öznesine ("isteme"ye) karşı duygularının olmasının imkânsızlığı gibi.

Müziğin yarattığı etkiler olarak duyguları taşıyan kişiler sembolik bir ara gerçeklikte müziğin ön-tadına varacaklardır; fakat bu durum onları müziğin kutsal mabedinden dışlayacaktır.

Lirik şair, müziği kendisi için duyguların sembolik dünyası vasıtasıyla yorumlar; fakat kendisi Apolloncu tefekkür içinde bu duyguların ötesindedir.

Dolayısıyla müzisyen lirik bir şiir için beste yaptığında, müzisyen olarak ne metindeki imgelerden ne de kullanılan duygusal dilden etkilenmiştir. Tamamıyla farklı bir yerden gelen müzikal heyecan, şarkıya metni, kendi kendisinin metaforik ifadesi olarak *seçer*. Bu bakımdan müzik ve şiir arasında zorunlu bir ilişki olduğu söylenemez; zira tınının ve imgenin dünyaları birbirinden o kadar ayrıdır ki birbiriyle ancak harici bir ilişki kurabilirler. Şiir sadece bir semboldür ve şiirin müzikle alakası, Mısır hiyerogliflerinde cesaretin sembolünün gerçekten cesur bir askerle ilgisi kadardır. Müziğin ihtişamlı ifşalarıyla karşılaştığımızda, istemeye istemeye de olsa her türlü imgenin ve bir tür analoji kurmak için eklenmiş her türlü duygunun ham halatlığını hissederiz. Örneğin, Beethoven'ın son dörtlüleri, görsel ve ampirik olan ne varsa adeta utandırır. Kendisini ortaya çıkaran en muhteşem tanrının karşısında sembolün hiçbir değeri yoktur artık. Hatta öyle ki sembol bir tür edepsizlik gibi durur.

Bu bakış açısından eğer tartışmamıza Beethoven'ın "9. Senfoni"sinin son bölümünü ekler ve –her ne kadar bu bölüm herhangi bir analizi aşsa ve eşsiz olsa da– bu konuda da sakınmadan konuşursak kimse darılmasın. Tıpkı alev denizinin yanında soğuk ayın soluk kalması gibi bu müziğin dünyayı aşan coşkun kutlamasının yanında Schiller'in "Neşeye" (*an die Freude*) isimli şiiri münasebetsiz duruyor. Kim bu keskin duyguyu benden alabilir? Evet, kim müziği dinlerken bu duygunun baskın bir biçimde ifa-

desini bulmamasının tek sebebinin müziğin bizi imgelere ve kelimelere tamamen kör etmesi olduğu ve bizlerin *basitçe Schiller'in şiirinden hiçbir şey duymamakta* olduğumuz iddiasına karşı çıkabilir? Gerçekten naif ve masum halk melodisinin neşe içinde tınlamasının yanında Schiller'in metninin asil salınımı hatta ulviyeti rahatsızlık verici, huzursuzluk kaynağı, ham halat ve hatta ayıp kaçıyor. Ne var ki koronun sürekli gelişmesi ve orkestranın kütlesiyle sözleri duymamak bu yersizlik hissini bizden uzak tutuyor. Peki, Beethoven'ın "9. Senfoni"sinin 4. bölümündeki –adeta yepyeni bir sanatın kapılarını açan– saf müziğin sınırları hakkında sunduğu görkemli delilinde, müziğin, kavramı veya imgeyi bile temsil edebildiğine ve dolayısıyla müziğin "bilinçli ruha" açık olduğuna dair muazzam estetik batıl inanç hakkında ne düşünmeliyiz? Peki Beethoven koroyu bir *resitatif* ile sunarken bizlere ne demektedir: "Dostlar, bu tınıları aşalım ve daha neşeli daha keyifli şakıyalım!" Daha keyifli ve daha neşeli! Beethoven bu amaç için insan sesinin ikna ediciliğine, halk şarkılarının masum havasına ihtiyaç duymuştu. Görkemli usta, orkestrasının en ulvi ortak titreşimini yakalamak için söze değil daha "keyifli" tınıya, kavrama değil "en özdeki neşe zengini" sese uzanmıştı. Usta nasıl yanlış anlaşılabilir ki! Richard Wagner'in muhteşem *Missa Solemnis* için söylediği "Beethoven ruhunun özünü yansıtan tamamen senfonik bir eser" yakıştırması aynen bu bölüm/muvman için de söylenebilir:

> Burada vokal bölümler –Schopenhauer'ın oldukça haklı olarak ısrarcı olduğu gibi– tamamen insan-enstrümanı olarak düşünülmüştür. Bu kutsal bestelere eklenmiş olan metin, bizler tarafından asla kendi kavramsal anlamlarında düşünülmez. Sadece, müzikal sanat eserinin ruhuna uygun bir biçimde şarkı söylemenin malzemesi olarak hizmet verir. Bizim müzikal etkilenmemizde bir rolü olmamasının basit nedeni ise bizde herhangi bir tasvir uyandırmamasıdır; sadece kutsal karakterinin gerektirdiği iyi bilinen

inanç sembolü olarak bizi etkiler.[12]

Bu arada, Beethoven eğer planladığı onuncu senfoniyi –ki geriye birkaç karalama kalmıştır– tamamlayabilseydi, tam olarak *onuncu* senfoniyi bestelemiş olacaktı.

Tüm bu hazırlıklardan sonra artık opera hakkında konuşmaya yaklaşıyoruz. Bu sayede onun Yunan tragedyasındaki yansımasından tartışmamıza devam edebileceğiz. "9. Senfoni"nin son bölümünde, yani modern müziğin ulaştığı zirvede şunu gözlemledik: Tınının evrensel deryasında sözel içerik yok olup gitmekte. Bu durum ne emsalsizdir ne de tuhaftır; aksine bütün çağların vokal müziklerinin evrensel ve ebedi kaidesidir; sadece bu kaide lirik şarkının kaynağına karşılık gelir. Ne Dionysosçu kendinden geçiş halindeki insanın ne de zevk içindeki kitlenin (*orgiastische Volksmasse*) bir şeyler iletmek isteyecekleri dinleyiciye ihtiyacı vardır. Bu açıdan, dinleyiciyi varsayan kahramanlık hikâyeleri, anlatıcısından veya genel olarak Apolloncu sanatçıdan farklıdır. Dinleyici hakkında hiçbir şey bilmemek Dionysosçu sanatın doğasına aittir. Dionysos'a kendinden geçmiş bir şekilde hizmet eden kişi sadece kendisine benzeyenler tarafından anlaşılabilir. Lakin eğer Dionysosçu coşkunun kendine has patlamalarına bir dinleyici hayal edecek olsaydık, buna kulak misafiri olan ve neticede de Dionysos'un mainadları[13] tarafından parçalara ayrılan Pentheus'un[14] başına gelenleri bu dinleyici için de öngörebilirdik. Lirik şair tıpkı bir kuş gibi, yalnız başına şakır: en derinlerden gelen bir ihtiyaçla. Eğer dinleyici kendisinden bir şeyler talep ederse susması gerekir. Dolayısıyla kendisinden şarkılarının sözlerinin anlam-

[12] Wagner, *Beethoven*, s. 42.

[13] Ritüellerde tanrı Dionysos'un etkisiyle esrik bir çılgınlığa kapılan kadınlar —*çev. notu.*

[14] Euripides'in *Bakkhalar* isimli tragedyasında, Dionysos dinine karşı olan ve Dionysos'u hapse atan Thebai kralı Pentheus, mainadlar arasındaki annesi Agaue tarafından parçalanır —*çev. notu.*

lı olmasını beklemek tamamıyla gayri tabiidir. Bu beklenti doğal değildir; zira talep lirik coşmanın karşısında hiçbir söz hakkı olmayan *dinleyiciden* gelmektedir.

Şimdi kişi, antik dünyanın muhteşem lirik şairlerinin şiirleri eldeyken, kendisine samimiyetle sormalıdır: Bu şairlerin acaba yarattıkları imgeleri veya düşünceleri dinleyici kitlesine açık etmek gibi bir dertleri olabilir miydi? Bu ciddi soruyu Pindaros'un ve Aiskhylos'un koro şarkılarını akılda tutarak cevaplamak gerekir. Düşüncenin en cüretkâr ve karanlık düğümleri, imgelerin sürekli kendisini yaratan ve şiddetle dönen girdabı, bütünün genellikle en yoğunlaşmış (hatta müzik ve dansın dahi dağıtmadığı) dikkatle bile giriş iznimiz olmayan gizli anlamlarla yüklü sesi (*der Orakelton des Ganzen*)... Bütün bu mucizeler dünyası, Yunan kitleye tıpkı bir cam gibi saydam mı görünmüştür? Adeta müziğin imgeler ve kavramlarla ifadesi gibi mi görünmüştür? Muhteşem şair, düşüncenin gizemleriyle –tıpkı Pindaros'ta olduğu gibi– kendi içinde apaçık olan müziği daha da berraklaştırmak mı istemiştir?

Lirik şairin, yani müziği etkiler ve imgeler vasıtasıyla kendisi için yorumlayan, fakat dinleyiciye iletecek hiçbir şeyi olmayan –hatta tamamen soyutlanma halinde, yanında oturup kıskançlıkla dinleyenin varlığını bile unutan– sanatçının ne olduğunu burada anlamaya başlamıyor muyuz? Nasıl ki lirik şair kendi şarkısını şakır, kitle de halk şarkılarını öyle söyler: İçten gelen bir itkiyle ve sözün, şarkıyı söylemeyip de dinleyen açısından herhangi bir anlamı olup olmadığına aldırmadan.

Gelin daha yüksek sanatla olan kendi deneyimlerimizi düşünelim: Palestrina'nın[15] bir ayin müziğinin, Bach'ın bir kantatının veya Handel'in bir oratoryosunun ne kadarını anlayabiliriz, eğer ki biz de şarkıyı söylemiyorsak? Sadece *şarkıyı söyleyenler için* lirik, vokal müzik vardır; dinleyici ise saf müzikle karşı karşıyadır.

[15] Giovanni Pierluigi da Palestrina (ölm. 1594) İtalyan Rönesans döneminin dinî müzik bestecisi —*çev. notu.*

Fakat en açık kanıtlara göre *opera dinleyicinin sözü anlaması talebiyle* başlar.

Ne? Dinleyici *talep* mi ediyor? Sözler anlaşılmalı mıymış?

* * *

Müziği birtakım tasavvurların/imgelerin veya kavramların hizmetine girmeye zorlamak, bu kavramları ve imgeleri daha iyi açıklamak için araç konumuna sokmak, "opera" kavramında ifadesini bulan bu garip iddia, kendisini kendi kollarıyla havaya kaldırmaya çalışan gülünç adamın hikâyesini hatırlatıyor: İşte bu anlamda operanın –ve bahsettiğimiz delinin– yapmaya çalıştığı, dümdüz ifade etmek gerekirse imkânsızdır. Operanın bu kavramı müzikten uygunsuz bir şeyi değil –belirttiğim gibi– imkânsızı talep ediyor! Müzik asla bir amaç için araç haline *gelemez*; istendiği kadar buna zorlansın, sıkılsın veya işkence edilsin. En yalın, hatta en basit düzeylerinde bile –sadece ses olarak veya davul vuruşlarında bile– müzik, şiiri aşar ve onu kendisinin bir yansıması konumuna indirir. Dolayısıyla bu kavram çerçevesinde bir tür olarak opera, müziğin bir yanılsamasından çok, estetikteki yanlış bir tasavvurdur.

Bu arada ben estetik için operayı haklı çıkarırken, kötü opera müziğini veya kötü opera şiirlerini haklı çıkarmaktan çok uzağım. En iyi şiire kıyasla en kötü müzik hâlâ dünyanın Dionysosçu temelini açabilir ve en kötü şiir bile en iyi müzikle birlikte bu temele ayna tutabilir, imgesi olabilir ve yansıtabilir. Müstakil bir tını, imgeye kıyasla çoktan Dionysosçudur ve müstakil imge –kavram ve sözle birlikte– halihazırda Apolloncudur. Hatta kötü müzik ve kötü şiir bile bize müziğin ve şiirin doğası hakkında bir şeyler öğretebilir.

Örneğin Schopenhauer, Bellini'nin "Norma"sındaki müziği ve şiiri ele aldığında, bunu trajik olanın tam bir ifası olarak deneyimlemiştir.[16] Schopenhauer, Dionysos-

[16] Nietzsche, Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'sının

çu-Apolloncu heyecanında ve kendisini yitirişinde elbette böyle hissedecekti; zira müziği ve şiiri en evrensel halleriyle, yani yarı felsefi değerleriyle, mutlak anlamda müzik ve şiir olarak algıladı (Her ne kadar ulaştığı sonuç zevkinin çok da iyi eğitilmediğini, yani mukayeseli tarih konusunda yetersiz kaldığını gösterse de).

Araştırmamızda sanatsal herhangi bir dışavurumun tarihsel değeri hakkındaki sorulardan kasıtlı olarak kaçıyor ve dışavurumun sadece kendisine odaklanmaya çalışıyoruz: Yani onun değişmeyen, yarı ebedi anlamına odaklanıyor ve dolayısıyla da onu *en üstün haliyle* değerlendiriyoruz. Bu durumda bize göre opera, halk şarkıları ne kadar haklı çıkarılabilirse o kadar haklı çıkarılabilir; yeter ki içinde Dionysosçu ve Apolloncu öğelerin kaynaşmasını bulabilelim. İşte bu nedenlerle operanın –yani operanın en üst formlarının– kaynağının (*Entstehung*) halk şarkılarınınkine benzer olduğunu varsayabiliriz. Yalnızca tarihten bildiğimiz operanın, başlangıcından beri halk müziğinden tamamen farklı bir kaynağı var; biz böylesi "opera"nın, canlı kanlı insana kıyasla kuklaya benzediğini savunduğumuz bir opera türüne ait olduğunu iddia etmiştik. Müzik tabii ki sözün hizmetine asla giremese ve her halükârda sözü aşsa da, besteci eğer sözler ve kuklalarının mimikleri konusunda fazla tedirginlik gösterirse yaptığı müzik, kendi içinde uyanan Dionysosçu kuvvetleri engellediği için kötü müzik olacaktır. Eğer libretto yazarı, besteciye Mısırlı düzenliliğinde şematize edilmiş figürler dışında hiçbir şey önermez ise, operanın değeri de müziğin barındırdığı koşulsuz ve Dionysosçu olanın özgürce açılmasıyla doğru orantılı şekilde artar. Böylesi bir müzik bütün o sözüm ona dramatik gereklilikleri küçümser. Ancak bu anlamda opera iyi müzik ve sadece müziktir. Bu sırada sahnede icra edilen numaralar ise sadece orkestraya giydirilen fantastik bir giysidir; özellikle en önemli ens-

2. cildinin 3. bölümünde yer alan "Şiir Estetiği" yazısına göndermede bulunuyor —*çev. notu.*

trüman konumunda olan şarkıcı ise derinliği olan dinleyici için gülümseyip geçilecek bir konumdadır. Eğer kitle *bunlara* meyleder ve bu sırada müziğe sadece eklenti gibi yaklaşırsa, bu güzel bir resmin altın çerçevesine resmin kendisinden daha fazla değer vermekle aynı durumdur. Bu saflıkla dolu kafa karışıklığını kim ciddiye alır ki.

Eğer saf, kendine yeten, tamamen Dionysosçu olan müzikten uzaklaşırsa, operanın "dramatik müzik" olarak anlamı ne olabilir ki? Rengârenk, tutkulu, başarısı için aksiyonu yeterli gören ve izleyiciyi sürükleyen bir drama düşünelim. "Dramatik" müzik buna ne ekleyebilir ki; eğer ondan bir şeyler götürmezse? Öncelikle belirtmek gerekir ki pek çok şeyi alıp götürecektir; zira dinleyicinin kulaklarında adeta bir şimşek gibi çakan Dionysosçu kuvvet, aksiyonu gören, önünde akan müstakil olaylara dalmış gözün önüne perde çeker. O anda artık dinleyici dramayı *unutur* ve ancak Dionysosçu büyü ortadan kalkarsa tekrar uyanabilir. Şunu da söylemek gerekir ki, eğer müzik dinleyicinin dramayı unutmasını sağlıyorsa "dramatik" değildir. Fakat nasıl olur da bir müzik herhangi bir Dionysosçu kuvveti dinleyiciye *taşıyamaz*? Böyle bir müzik nasıl mümkündür? Bu sadece *basmakalıp bir sembolizm* (*conventionelle Symbolik*) olarak mümkündür. Öyle ki basmakalıp, bütün doğal kuvvetleri çekip bitirmiştir: Müzik sadece hatırlatıcı bir işarettir ve etkisi amacıdır; yani dramada izleyiciye eğer olayı anlamak istiyorsa kaçırmaması gereken bir bölüm olduğunu hatırlatır. Tıpkı ata tırıs yürümesini hatırlatan trompet sesi gibi... Son olarak, tamamıyla hatırlatıcı nitelikte basmakalıp müziğe değil de *heyecan yaratan müziğe* şu durumlarda izin verilebilir: Dramanın başlangıcında, bölümler arasındaki geçişlerde veya sıkıcı, dramatik etkisi şüpheli bölümlerde ve hatta yüksek anlarında kütükleşmiş veya gevşemiş sinirlere uyarıcı olarak. Sözü edilen dramatik müzikte işte bu iki özelliği ayırt edebiliyorum: hatırlatıcı müziğin basmakalıp retoriği ve özellikle fiziksel etkisi olan heyecan yaratıcı müzik. Böylece müzik adeta savaşa giden bir savaşçının ruh

halinin değişmesi gibi trampet gürültüsü ile uyarı kornoları arasında gidip gelir. Fakat gelin görün ki kıyaslamayı bilen ve saf müzikten haz duyan, duyabilen zihin için, müziğin bu yoz iki eğiliminde *bir kılık değişimine* ihtiyaç duyulmaktadır: "Hatırlatıcılık" ve "heyecan" hissedilecektir, fakat bu hoşlanılabilen (*an sich geniessbar*) ve kıymetli olan iyi müzik formunda olacaktır. Büyük trampetlerini iyi müzikle saklamak zorunda kalan ve "saf müzikal" olanı değil de sadece heyecan yaratabilecek olanı ifade etmek zorunda olan dramatik müzisyen için ne büyük kafa karışıklığı! Üstüne üstlük şimdi de sallanan binlerce cahil ve zevksiz kafa, bu sürekli kendinden daha da fazla utanan müzikten –utancının ve sıkıntısının farkına bile varmadan– sadece zevk almaktadır. Bu kitle daha ziyade derisinin üstünün tatlı tatlı gıdıklandığını hissetmektedir; zira her tür ve şekilde kendisine biat edilmiştir: Yani [bu kitleyi oluşturan] donuk bakışlı, oyalayıcı bir şeyler arayan, zevk düşkünlerine; tıpkı iyi yemek konusunda olduğu gibi –aslında çok umurunda olmasa da– iyi dram ve iyi müzik konusunda uzmanlaşmış iyi eğitimli eksperlere; akılları sürekli bencilce kâr ve eğlencede olduğu için, zorla ve kornoların işaretleriyle sanat eserlerine geri çağrılması gereken, unutkan ve yavan kafalı egoistlere biat edilmiştir. Zavallı dramatik müzisyenler!

> Şu velinimetlerinize daha bir yakından bakın hele!
> Bir yarısı donuk, diğer yarısı çiğ!
> Zavallı aptallar, ilham perilerini
> bunun için mi rahatsız ediyorsunuz?[17]

Hakikaten de ilham perilerine rahatsızlık verilmiştir; hatta işkence edilmiş ve kötü davranılmıştır. Bu dramatik müzisyenler talihsiz oldukları kadar samimilerse bu durumu kendileri de inkâr edemezler!

Dinleyiciyi alıp götüren ve etki yaratması müziksiz

[17] Goethe, *Faust* I, II.123-8.

bile mümkün olan tutkulu bir drama varsaydık. Korkarım ki bu dramada sadece "eylem" değil de "şiir" olan, yani hatırlatıcı veya heyecan yaratıcı şiir de gerçek "şiir"den farklıdır; tıpkı saf müziğin dramatik müzikle kıyaslanmasındaki gibi. Şiir, basmakalıp bir şekilde, tutkuların ve duyguların –ki ifadesi gerçek şairler tarafından bulunmuş ve onlarla birlikte yayılmış veya norm haline gelmiştir– hatırlatılması amacına hizmet eder; zira şiirden zorlu anlarda "eylem"e –ister suç veya korku hikâyesi olsun ister her şeyin hızla değişiverdiği büyülü durumlar olsun– destek olması ve eylemin kendisinin hamlığının üzerine gizleyici bir örtü sermesi beklenir. Bu "dramatik" karalamalar/şiirimsiler (*Dichterei*) Gün ışığına dayanamadığından örtünmek durumunda kalmış olmanın utancıyla "dramatik" müziği talep etmektedir. Diğer taraftan da böyle dramların bu şairciği (*Dichterling*), trampetlere ve uyarı kornolarına yetenekli ve de saf, kendinden emin ve kendine yeterli müzikten korkan dramatik müzisyenle yolun nerdeyse tamamını birlikte yürürler. Şimdi birbirlerini görmekte ve kucaklamaktadırlar... Bu Apolloncu ve Dionysosçu karikatürler... Bu *par nobile fratrum*![18]

Çeviren: Abdullah Onur Aktaş

[18] Kutsal kardeşler. Horatius'tan yapılan bir alıntı: *Sermones* 2.3.243. Alıntının devamı "nequitia et nugis, prauorum et amoregtemellum" ("kabiliyetsizliklerinde ve aptallıklarında ve yanlış olana sevgilerinde ikiz gibi") —*çev. notu.*

TANRI'YI ÖLDÜRMEK, "ÖZNE"Yİ ÖZGÜRLEŞTİRMEK: NIETZSCHE VE TANRI SONRASI ÖZGÜRLÜK*

Michael Lackey

1

> Doğrusunu söylemek gerekirse, biz filozoflar ve "özgür ruhlar", "yaşlı tanrı öldü" haberini duyduğumuzda, sanki yeni bir gündoğumu bizi aydınlatıyormuşçasına kalbimizin şükranla, hayretle, önseziyle, beklentilerle dolup taştığını hissederiz.[1]

Michel Foucault'ya inanacak olursak, Tanrı'nın ölümünü –doğal olarak– öznenin[2] ölümü takip etmiştir. Fakat kaçınılmaz bir olay olan Tanrı'nın ölümünün, nasıl olup da

* 51'inci Yıllık Kentucky Yabancı Dil Konferansı'ndaki oturumumun üyelerine ve Daniel Breazeale'ye teşekkür etmek isterim. Bu makale, *Tanrıyı Öldürmek, Bir Aşk Çabası: Nietzsche ve Woolf'ta Tanrı Sonrası Mahremiyet* başlıklı tezimin ikinci bölümünden alınmıştır. [Makalenin özgün başlığı: "Killing God, Liberating the 'Subject': Nietzsche and Post-God Freedom", *Journal of the History of Ideas*, c. 60, sayı: 4, Ekim 1999, s. 737-754. © University of Pennsylvania Press —*çev. notu.*]

[1] *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (New York, 1974), §343 [Makalede yer alan Nietzsche alıntılarının çevirileri bana ait; fakat yine de ilgilenenler için Türkçe kaynakları da belirttim. Türkçesi için bkz. *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say, 2011. Bu basım, ana kitabın sadece şiirler bölümünü içerir. Buradan sonra *ŞB* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

[2] Felsefede özne tartışması önemlidir. Özgün metindeki "özne" (*subject*) kelimesi metnin içeriği göz önüne alınarak bazı yerlerde "birey" olarak çevrilmiştir —*çev. notu.*

ister istemez bu asil hayvanın ölümüne yol açtığı sorusu sorulabilir. Bu soruya cevap vermek çok önemlidir; çünkü Nietzsche'ye göre, Tanrı'nın varoluşunun (ve Tanrı'nın insanlığın yaratılmasına metaforik olarak katılımının) nasıl da insanın içindeki en yaşamsal olana en fazla zarar veren şey olduğu anlaşılırsa, o zaman Nietzsche'nin Tanrı'yı öldürürken ve onun yaratımının krallığına son verirken tipik bir nihiliste dönüşmediğini; daha çok, onun düşüncesine göre, düşünsel boşlukta haykıran, mantıkla dolu ilk sese dönüştüğünü göreceğiz: Yol verin yeni insana, ancak ve ancak toplum tarafından şekillendirilmiş "benliğinin" üstesinden gelmeyi öğrendiğinde (paradoksal bir şekilde) "kendisi" olabilen "birey"e. Öyleyse Nietzsche'nin mantığı şöyle ilerler: Tanrı var olduğu sürece, kendisinin üstesinden gelmiş bir özne var olamaz. Richard Schact'ın da haklı olarak ifade ettiği üzere, Tanrı hipotezi, Nietzsche'nin yazılarında geleneksel özne hipotezini destekleyici bir rol oynar. Bu yüzden, Nietzsche, kendi üstesinden gelen bir birey üretmek için, ruhun hantal yaşlı zorbası olarak gördüğü şeyleri öldürmelidir. Fakat bu, "Kişi Tanrı'yı nasıl tasfiye edebilir?" sorusunu doğurmaktadır. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche, "Tanrı'dan kurtulamıyoruz, çünkü hâlâ gramere inanıyoruz" ("Felsefede Akıl", 5)[3] diyerek okuyucusuna bu sorunun muammalı bir cevabını verir. Nietszche'nin bu mantığına göre, Tanrı'nın kökünü kazımak için gramere olan inancı bir kenara bırakmak gerekir ve Tanrı bir kez ölünce, artık öznenin de işi bitebilir. Aşağıda, Nietzsche'nin "gramere inanma"nın ne demek olduğu konusundaki geniş çaplı analizi yoluyla, Tanrı'yı ve geleneksel özneyi nasıl bertaraf etmeye çalıştığını göstereceğim.

[3] *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingale (New York, 1990). [Türkçesi için bkz. *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, 2010 —*çev. notu.*]

2

> Bugün hâlâ "inanmanın" ne kadar *edepsiz* bir şey olduğunu bilmeyenler –*veya* onun, *çöküşün* bir işareti, yaşamaya dair kırık dökük bir istek olduğunu bilmeyenler– olabilir. Olsun, nasıl olsa yarın biliyor olacaklar.[4]

Gramere inanmanın ne demek olduğunu anlamak için en iyi yol, Nietzsche'nin inanç ve özgürlük kavramlarını nasıl birbirinin karşıtı olarak kullandığına bakmaktır. Daha açık anlatmak gerekirse, Nietzsche'ye göre, inançlı olmak demek, kesinlikle özgürlükten yoksun olmak demektir veya özgür olmak demek, mutlaka inanmayı reddetmeyi gerektirir. Nietzsche bunu *Şen Bilim*'in beşinci kitabında açıkça ortaya koyar: "Kişi bir kez buyruk altına girmesi *gerektiğine* temelde ikna olunca, bir 'inanan' haline gelir. Tersine, kişi güçsüz halatlar üzerinde, yetersiz imkânlarla ve hatta uçurumun kenarında dans ederek varlığını idame ettirmek konusunda deneyim kazanırsa; kendi kaderini tayin etmek gibi bir zevki ve gücü, ruhun tüm inançları ve kesinliğe duyulan her arzuyu terk etmesini sağlayacak derecede irade özgürlüğünü tadabilir" (§347). Bu alıntıyı Niezsche'nin inancı eleştirdiğini göstermek için değil, onun özgürlüğü inançla karşıt olarak nasıl tanımladığını göstermek için yaptım. Tabii ki böyle bir analiz "Nasıl oluyor da inanç, özgürlüğü ister istemez dışlıyor?" sorusunu akla getiriyor. Sezgisel olarak, inanç ve özgürlük tezat teşkil etmiyor gibi görünüyor. Örneğin, Tanrı'ya inanmak veya inanmamak şeklinde iki seçeneğim olduğunda, özgürlüğümü bir inanç veya diğeri arasında seçim yapmakta kullanıyorum. Bu örnekte inanç, özgürlüğü varsayıyor gibi görünüyor. Peki, nasıl oluyor da Nietzsche özgürlük ve inancın bağdaştırılamayacağı sonucuna varıyor?

[4] *The Anti-Christ*, çev. R. J. Hollingale (New York, 1990). [Türkçesi için bkz. *Deccal*, çev. Ayça Kaya, Say, 2014 —*çev. notu.*]

Deccal'de her tür inancın, "kendine yabancılaşma"ya (§54) yol açan bir "*çöküş* işareti" (§50) olduğunu anlatırken, Nietzsche'nin inanmayı edebe aykırı gördüğü açıktır. Aslında o, inanmanın sadece "daha yüksek anlamda bir *kölelik*" olduğunu iddia edecek kadar ileri gider (§54). İnancın neden kölelik demek olduğunu anlamak için öncelikle Nietzsche'nin inanç kelimesiyle neyi kastettiğini anlamamız gerekir. Genel kanı, inancın göze görünmeyen şeylere inanmak olduğu şeklindeyken, Nietzsche inanç konusunu sıklıkla dil bağlamında tartışır. Örneğin, *İnsanca Pek İnsanca*'da: "İstenç özgürlüğüne –yani *özdeş* ve *yalıtılmış* olgulara– olan inanç dilde daimi havarisine ve savunucusuna sahiptir" der (*İPİ* II: *Gezgin ve Gölgesi*, 11).[5] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de filozofları, gramere olan çocukça bağlılıkları sebebiyle cezalandırır: "Filozoflar gramere duyulan inancın üstüne çıkamaz mı? Mürebbiyelere saygımız sonsuzdur; ama felsefenin mürebbiye-inancını reddetmesinin vakti gelmedi mi?" (§34).[6] Nietzsche *PA*'nda bunun üzerinde daha çok durur ve şunu iddia eder: "Tanrı'dan kurtulamıyoruz, çünkü hâlâ gramere inanıyoruz." Bu şüphesiz kafa karıştırıcı bir iddiadır. Nietzsche için kesinlikle yüksek bir önceliğe sahip olan Tanrı'yı öldürebilmek için önce gramere inanmayı bir kenara bırakmalıyız. Fakat Tanrı'ya inanmakla gramere inanmak arasındaki mantıksal bağ nedir ki? Başka yoldan anlatmak gerekirse, gramere inanmayı bırakarak nasıl Tanrı'dan kurtulacağız? Bu sorulara cevap vermek için Nietzsche'ye

[5] *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, çev. R. J. Hollingale (Cambridge, 1996) [Türkçesi için bkz. *İnsanca Pek İnsanca*, 3 kitap halinde yayımlandı: *İnsanca Pek İnsanca 1*; *Karışık Kanılar ve Özdeyişler: İnsanca Pek İnsanca 2*; *Gezgin ve Gölgesi: İnsanca Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, 2014. Bundan böyle *İPİ* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

[6] *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, çeviren: Walter Kaufmann (New York, 1966). [Türkçesi için bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, 2016. Bundan böyle *İKÖ* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

göre dilin kullanımının inanma davranışını nasıl varsaydığını göstermek önemlidir.

Nietzsche, *İPİ*'da dilin nasıl inanç gerektirdiğini formülleştirmeye başladığında orta dönemlerindeydi.[7] Bu dönemde Nietzsche'ye göre dil, dili kullananları "gerçekliği" yalanlamaya zorluyordu; çünkü kelimeler muhakkak işaret ettikleri şeyi yanlış tanıtırlar. Bunu göstermek için Nietzsche istenç (*Wille*) kavramı üzerinde durur. İstencin, kelime anlamı olarak, insanda sınırları iyi çizilmiş bir yeti olduğunu gösterir; fakat Nietzsche'ye göre, istencin varlığına inanmak, "*her münferit davranışın diğerlerinden ayrı ve bölünemez*" olduğunu varsaymaktır (*İPİ*-II: *Gezgin ve Gölgesi*, 11). Nietzsche'nin not defterlerinden bir bölüm, bunu daha da net bir şekilde ortaya koyar: "Epistemologların algıladığı şekilde 'düşünmek' basit bir şekilde ortaya çıkmaz. Bu süreçten tek bir unsurun seçilmesi ve kalan tüm unsurların elenmesi yoluyla ulaşılan tamamen gelişigüzel bir kurgudur bu; anlaşılabilir olma amacına hizmet eden yapay bir düzenlemedir" (*Gİ*, §477).[8] Bu görüşe göre,

[7] Fark edeceksiniz ki, Nietzsche'nin erken (1869-1876), orta (1877-1886) ve geç (1886-1888) dönem yazılarını ayırıyorum. Bu önemli, çünkü Nietzsche çalışmalarında, Nietzsche'yi düşüncesinde hiçbir ilerleme olmamış gibi okumak şeklinde, belki Arthur Danto ile başlayan, talihsiz bir eğilim vardır: "Hiçbiri [Nietzsche'nin kitaplarının hiçbiri] bir diğeriyle aşinalık göstermez [...] onun yazıları, bir sıra olmaksızın okunabilir ve bu, düşüncelerinin kavranmasına büyük bir engel teşkil etmez" (19). Tabii ki Nietzsche'nin eserleri birçok farklı şekilde kategorilere ayrılabilir. Örneğin Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art* (Cambridge, 1992) adlı eserinde, Nietzsche'nin eserlerini "dört ana döneme" ayırır; ancak bu dönemler, "Nietzsche'nin sanat hakkındaki düşünceleri"ne göre belirlenmiştir (1). Ben daha çok dile odaklandığımdan, benim ayrımım biraz daha farklı. Maudemarie Clark'ın *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge, 1990) adlı eserinde yaptığı gibi ben de Nietzsche'nin yazılarını üç döneme ayırarak inceliyorum ve Clark gibi ben de Nietzsche'nin "ileriye doğru gelişim gösterdiğini ve sonunda son iki yılında yazdığı eserlerde tutarlı ve savunulabilir bir konuma ulaştığını" iddia ediyorum (1).

[8] Nietzsche'nin defterlerindeki malzemeyi tartışırken, Walter Kaufmann'-

salt düşünmek; hissetmek, hayal etmek ve hatırlamaktan farklı içsel bir etkinliği ifade eder. Fakat Nietzsche böyle saf bir etkinliğin hakikaten gerçekleştiğini düşünmemektedir; çünkü düşünmek (veya istenç) kelimesiyle sınırları iyi çizilmiş birtakım yetiler birbirine tam olarak tekabül etmez. Tam tersine o, dünyanın "sürekli, homojen, bölünmez ve parçalara ayrılamaz bir akış" içinde olduğunu (akıp giden bir tekabüliyet ideali) ve hâlâ sürekli olarak "kelimeler ve kavramlar yoluyla, şeylerin gerçekte olduklarından daha basit, birbirinden farklı, parçalara ayrılamaz olduğunu ve her birinin kendisinde ve kendisi için var olduğunu hayal etmek üzere kandırıldığımızı" ileri sürer (*İPİ*-II: *Gezgin ve Gölgesi*, 11). Öyleyse düşünmek veya istenç gibi bir kelime kullandığımızda, inanç gibi bir becerinin var olduğunu kabul etmeliyiz; çünkü sürekli bir değişim olan dünya, bize fenomenleri atomik olaylara indirgememiz için bir gerekçe vermez. Bu nedenle Nietzsche şöyle bir sonuca varır: "Kelime ve kavram, davranış gruplarının soyutlanmasında, inancımızın en belirgin temelidir: Şeyleri kelime ve kavramlarla tanımlamakla kalmayız, aslında biz, kelime ve kavramlar yoluyla şeylerin özünü kavradığımızı zannederiz" (*İPİ*-II: *Gezgin ve Gölgesi*, 11).

Nietzsche'nin, dünyayı sürekli bir değişim olarak

ın *The Will to Power* (New York, 1968) çevirisini kullanacağım. Bu malzemeyi kullanmanın belirli sorunları var. İlk olarak, her şeyden önce, Nietzsche bunları yayımlamak istemedi. *Philosophy and Truth: Selections for Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* (New Jersey, 1979) adlı eserinde Daniel Breazeale, bence, *Notebooks*'taki malzemeyi kullanma konusunda en akla yatkın tavsiyeleri verir: "Nietzsche'nin yayımlanmamış yazılarından alıntılar yapmak ve bu yazılara referans vermek, şu şekilde görülmelidir: *Nachlass*'ta ifade edilen görüşler Nietzsche'nin yayımlanmış eserleriyle zıtlıklar içeriyorsa, bu zıtlıklardan bahsedilmelidir. [...] Aynı konu hakkında yayımlanmış eserlerdeki yorumlar, yayımlanmamış olanlardakine tercih edilmelidir" (xiv). Ben, yalnızca çalışmamda, yayımlanmış eserlerdeki açık olmayan hususları açıklığa kavuşturmak için *The Will to Power*'daki malzemeyi kullanacağım. [Türkçesi için bkz. *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, Say, 2014. Bundan böyle *Gİ* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

görmesi göz önünde bulundurulduğunda, dil konusunda sınırlı bir özgürlüğe razı olmuş durumdayız. Örneğin, istenç gibi "içsel bir olgu"yu anlatmak için Kant veya Schopenhauer'ı inceleyebiliriz veya bu konuda gerçekten istekliysek, istenç konusunda kendi tanımımızı yapabiliriz; çünkü kendinde-istenç diye bir şey yoktur. İnsanları istence[9] inanmaya zorlayan şey dildir; ancak dünyanın sürekli ve bölünmez bir akış içinde olduğunu anlayabilirsek, o zaman sözcük dağarcığının bir parçası, bir bölümü olarak belli bir insanın düşüncesini kabul etmek zorunda kalmayız. Eğer istenç kavramının kendinde-istenci değil de belli bir kimsenin istenç tanımını temsil ettiğini anlarsak, kendimizi bu istence inanmaktan özgürleştirebiliriz. Fakat bu konuyla ilgili olarak Nietzsche'nin orta döneminin, sınırlı bir özgürlüğe izin verdiğine dikkat edilmeli. Zira dili kullananlar hâlâ akıp giden bir tekabüliyet[10] idealine bağlıdır (isimlendirilemeyen ama akıp giden doğayı barındıran dolambaçlı bir gönderme vardır). Her ne kadar özgür ruhlar kendilerini diğer insanların söylemlerinden özgürleştirse de, onların bu sürekli değişimin dışına çıkma konusunda sadece sınırlı bir özgürlükleri vardır. Bu, görülen dünya ile gerçek dünya ayrımının Nietzsche'nin orta döneminde muhafaza edildiğini gösteriyor.

Eğer Nietzsche daha eksiksiz bir özgürlük varsaysaydı, bunu yapmasının tek yolu, şu tekabüliyet idealini tamamen saf dışı bırakmak olurdu; işte bu tam da Nietzsche'nin yazı hayatının son iki yılında yaptığı şeydi.[11] Nietzsche, erken ve orta döneminde, kelimelerin

[9] Schopenhauer felsefesinde istenç "varlığın özü" veya "cevheri" anlamında kullanılmaktadır —*çev. notu.*

[10] Felsefede "tekabüliyet" (*correspondence*) tartışmaları, bilgi ve dış dünya arasında bir eşleşme olup olmadığı şeklinde yer almaktadır —*çev. notu.*

[11] Claudia Crawford, son derece bilgilendirici olan *The Beginnings of Nietzsche: A Theory of Language* (Berlin, 1988) adlı kitabında, Nietzsche'nin tekabüliyet idealini 1873 gibi erken bir dönemde terk

dünyadaki atomik bir olaya tekabül ettiği geleneksel inancına kafa tutarken, bu her iki dönemde de tekabüliyet idealinin varlığını sorgulamadı. Bu nedenle hâlâ ilk yazılarında "eşyanın özü"nden ("DY," 27) ve orta dönem yazılarında şeylerin gerçekte ne olduklarından (*ŞB* §58) bahsedebiliyordu. Fakat bu tekabüliyet idealine olan inancını terk eder etmez Nietzsche, nihayet "*gerçek dünyayla birlikte görünen dünyayı da lağvettik*" demeye hazırdı (*PA*, "Hakiki Dünya'nın Sonunda Bir Masal Oluşu" §6). Nietzsche'nin görünen/gerçek dünya ayrımını reddetmesinin önemini tam olarak anlayabilmek için, onun, dili oluşturduğunu düşündüğü yalanları incelemek gerekir. Nietzsche'nin dile bakışını açıklamak için Ferdinand de Saussure'ün gösteren/gösterilen/gönderge ayrımını kullanacağım.[12] Saussure'e göre gösteren, hem

ettiğini (219) iddia eder. Fakat bu yorum, bana göre, ikna edici değildir; çünkü Nietzsche "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" makalesinde, "eşyanın özü"nün bilgisini ancak müzikle elde edebileceğimizi (86-87) söyler; bu görüş de Nietzsche'nin henüz tekabüliyet idealini tümüyle reddetmediğini gösterir. Aslında 1878 gibi geç bir tarihte Nietzsche, müziğin bu dünyaya erişmemizi sağladığına inanmasa da hâlâ "metafizik bir dünya var olabilir" ihtimalini düşünmeyi sürdürüyordu: "Hiçbir müzik, kendi içinde yoğun ve anlamlı değildir, müzik 'isteme'den veya 'kendinde-şey'den bahsetmez" (*İPİ-1*, §215). Nietzsche'nin dil hakkındaki görüşlerinin radikal etkilerini inceleyen çalışmalar arasında Sarah Kofman'ın *Nietzsche and Metaphor* (çeviren: Duncan Large, Stanford, 1993) eseri, her ne kadar Nietzsche'nin "dil"i tekabüliyet idealinden özgürleştirme çabasını göz önüne almadığı ve Nietzsche adına bilinçsiz davranışı somutlaştırma çabasına giriştiği için tam olarak ikna edici bir analiz olmasa da, yine de en ikna edici çalışmalardan biridir. Yazının ilerleyen kısımlarında, Nietzsche'nin, tekabüliyet idealini tam da *İKÖ*'yi bitirdikten sonra terk ettiğini iddia edeceğim. ["Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" metni, bu kitap boyunca DY olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

[12] Bkz. *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin (New York, 1959). [*Signifier/signified/referent* kelimeleri dil bilimde sırasıyla gösteren/gösterilen/gönderge olarak ifade edilmektedir. "Gönderge" herhangi bir varlığın ta kendisidir. Bir "gösterge"nin [*sign*], "gösteren"[*signifier*] ve "gösterilen" [*signified*] olarak iki öğesi vardır. "Gösteren" kelimeyi

söylenen kelime hem de yazıdaki semboldür. Gösterilen, anlamdır. Gönderge ise, göstergenin (gösteren ve gösterilen) temsil ettiği asıl nesnedir. Dille ilgili olarak, standart Kratylosçu bakış, dilin şeylerin özünden doğduğunu kabul eder (şifreli, söz ile ulaşılamayan bir gönderge). Başka bir deyişle, gösterge ile gönderge arasında doğal bir ilişki vardır. Nietzsche, bu Kratylosçu bakışı, doğrudan bire bir eşleştirmeyi reddederek, dili kullananlara göndergeyi imleme (*signify*) konusunda sınırlı bir özgürlük veren bir bakış açısıyla dönüştürse de, 1886 gibi geç bir tarihte tekabüliyet idealine, kendinde-sürekli-akış (*continious-flux-in-iteself*) idealine bel bağladığı için, onun dil teorisinin hâlâ göndergeye bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche "gerçek dünya"-"görünen dünya" ayrımını kaldırdığında ise nihayet dili tekabüliyet (kendinde-sürekli-akış) idealinden tamamen özgürleştirir.

Nietzsche, göstergeyi göndergeden özgürleştirmek için, masum yalan ve kasıtlı yalan ayrımı yapar. Nietzsche, bir yazısında rahip, teolog ve kiliseye karşı şöyle der: "Bugün şunu *bilmeliyiz* ki; bir teolog, rahip, papaz sadece kurduğu her cümlede yanılmakla kalmaz, *yalan söyler.* O, artık 'bilgisizlik'ten kaynaklı 'masum' bir şekilde yalan söylemekte özgür olmadığı konusunda yalan söyler. Rahip, artık bir 'Tanrı'nın', 'günahkârın', 'mesihin' var olmadığını; 'özgür iradenin', 'ahlaki açıdan dünya düzeninin' yalan olduğunu herkes kadar iyi bilir. Entelektüel ciddiyet –aklın esaslı bir şekilde kendini aşması– artık bu konular hakkında birilerinin bir şeyler *bilmemesine izin vermez*" (*D*, §38). Nietzsche, masum yalanın kabul edilebilir olduğunu belirtmesine rağmen kasıtlı yalan için böyle düşünmemektedir. Nietzsche, gösterilen olarak da tanımlayabileceğimiz masum yalanı, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan" yazısında tarif etmektedir. Doğru, halkın iletişim amacıyla kabul ettiği bir kelime yanılsaması oldu-

oluşturan sesli veya yazılı imajken, "gösterilen" ise anlam ve içeriktir —*çev. notu.*]

ğundan, teknik olarak üzerinde anlaşılmış bir yalandır; fakat bu yalan, insanların toplum içindeki görevini yerine getirmeleri için gerekli bir yalandır. Zaten o, bu yüzden masum bir yalandır; zira böyle yalan söyleyen insanlar iyi niyetli bir şekilde, sadece iletişim kurmak için bunu yaparlar.

Oysa Nietzsche, kasıtlı yalanın mazur görülemez olduğunu düşünür; çünkü aslında kendisini doğruların en doğrusu gibi yutturmak, yalanların en yalanıdır. Nietzsche, *PA*'nın "Felsefede Akıl" bölümünde yalanın neden bu kadar kınanması gereken bir şey olduğunu açıklar: Filozoflar "aslında hiç ortaya çıkmaması gereken ama 'en sonunda maalesef ki ortaya çıkacak olanı' –'en yüce kavramları' yani en genel, en boş kavramları, uçup giden gerçeğin son izlerini en başta sanki *başlangıçmış gibi*– ortaya koyar!" (§4). Nietzsche'ye göre, DY yazısındaki doğru analizini kabul edersek, iletişim kurmak için bir nesneye ad vermek masum bir yalandır, toplumun hayatta kalabilmek için yarattığı bir kurgudur. Söylemin bir sonraki aşamasını oluşturma amacıyla üst söylem geliştirmek için her nasılsa masum yalanları, kasıtlı yalandan soyutlamamız veya söküp ayırmamız gerekiyor.[13] Nietzsche, böyle üst-söylemlerin (*metadiscourse*), insanı kavramsal bir mumya haline getirdiğini; çünkü metafiziğin, gerçeği "oluşum"dan (*becoming*) ziyade "olan" (*being*) şeklinde tanımladığını söyler. Bu doğrultuda, metafizikçinin mantığı şu sonuca varır: "Var olan, oluşmaz; oluşan ise var değildir... Şimdi hepsi, ümitsizlik içinde, var olana inanıyorlar" (*PA*, "Felsefede Akıl" §1). İronik bir şekilde, bu en yüce kavramlar, "uçup giden gerçeğin son izleri", Nietzsche'ye göre en az güvenilir olanlardır; çünkü bunlar daha fazla somut masum yalandan çıkarılmış boş soyut yalanlardır. Bunlar filozofların masum yalanları yargılamak için kul-

[13] Nietzsche'nin yüzeysel bir metafizik tanımı olduğu genellikle kabul edilir (bkz. Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, çev. Michael Gendre, "Preface").

landığı en az güvenilir yalanlardır; diğer bir deyişle, kasıtlı yalan en başında doğrulamanın çıkış noktası olarak yer almaktadır; ama Nietzsche'ye göre bunlar en sonda ve analizin en güvenilmez aracı olarak düşünülmelidir (*EH*, "Önsöz" §2).[14] "En son, en zayıf, en boş" Tanrı kavramını ve metafiziği "ölümcül örümceklerin beyin hasarlı fantezisi" (*PA*, "Felsefede Akıl" §4) olarak gösteren Nietzsche, şunu söylemekte kendini haklı görür: Bir rahip, Tanrı'nın, metafiziğin, mutlak doğrunun olmadığını bilir. Platoncu "idea", Hıristiyanlıktaki "ruh", Kantçı "kendinde-şey" – bunların hepsi, masum yalanlardan daha gerçek ve daha doğruymuş gibi görünen yalanlardır. Fakat Nietzsche'ye göre, bunlar sadece ve sadece masum yalanlardan doğmuş kasıtlı yalanlardır ve insanlar onlara inandıklarında, bir İdea'ya, bir Ruh'a veya bir Kendinde-şey'e inanmış olmazlar; biliyor olsunlar ya da olmasınlar, Platon'un veya Hıristiyanlığın veya Kant'ın güç istencine inanmış olurlar.

Bu nedenle, kasıtlı yalana inanmak için gramerin en az iki işlevine inanmak gerekir. Birincisi, kelimenin işaret ettiği nesneye karşılık geldiğine inanmak gerekir ki bu, isimlendirilmeyi bekleyen, söylemden önce gelen ve şifrelenmiş bir göndergenin varlığını öngören dilsel bir işlevdir. İkincisi, basit isimlendirme işleminden daha çok doğrulamaya ağırlık veren bir üst-söylemdir. Nietzsche bu iki öncülü de reddettiği için, onun tanımladığı kasıtlı yalan, masum yalan hakkında yalan söyleyen ama kendini mutlak doğru olarak gösteren yalan olarak, yani ikinci derece olarak adlandırılabilir.[15] Diğer bir deyişle, kasıtlı yalan,

[14] *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann (New York, 1989). [Türkçesi için bkz. *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İş Bankası, 2009. Bundan böyle *EH* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

[15] Burada çizdiğim resme bakılırsa, *PA*'dan bir söz çok anlamlı görünüyor: "'Tüm doğrular basittir.' Bu da bileşik bir yalan değil midir?" ("Özdeyişler ve Oklar" §4). Tüm doğruların basit olduğu iddiası, varsayımsal bir metafizik iddia olduğundan, ikinci derece bir yalandır veya bileşik bir yalandır.

kendisini tüm doğruların en doğrusu gibi gösteren, tüm yalanların en yalanıdır. Fakat en önemlisi, kasıtlı yalanın baştan çıkarıcı gücü, onun bir yalan olduğunu, bir inanç davranışını gerektiren bir sözel cazibe olduğunu dili kullananlardan gizleme becerisinde ve kasıtlı yalanın büyülenmiş taraftarlara sahip olmasındadır. Böylece metafizikçiler, kasti metafizik yalanı, Nietzsche'nin doğrunun bir yanılsama olduğu iddiasını (aslında onun bir yalan olduğunu söyleyerek) eleştirmek için kullanır.

Nietzsche'nin dili inancın bir uzantısı/eylemi olarak analiz etmesi üzerine, diyebiliriz ki, geç dönemindeki Nietzsche'ye göre kasıtlı yalan, mutlak doğruya bakışı nasıl olursa olsun, yalnızca gösterilen dünyasında bir anlama bürünür; çünkü metafizik anlam masum yalanlardan çıkarak oluşturulmuştur ve daha önce şifrelenmiş, söylemsel metafizik bir gerçeklikten soyutlanmamıştır. Dolayısıyla, eğer metafizikçiler, metafizik doğruları Nietzsche'nin doğrunun bir yanılsama olduğu iddiasına meydan okumak için kullanmaya karar verirlerse, bunu yalnızca yalanların en yalanının kendini doğruların en doğrusu gibi gösterdiği bakış açısıyla yaparlar. Nietzsche'nin metafiziğin, ikinci derece yalan olduğu eleştirisinden kaçınmak için metafizikçilerin, metafiziğin önceden şifrelenmiş (*pre-encoded*), söylem öncesi (*prediscursive*) bir anlam âlemi içinde yaşadığını göstermeleri ve sonra da bu anlam âlemine nasıl ulaşabileceğimizi göstermeleri gerekiyordu. Böyle bir âlem tabii ki gösterenin özgürlüğünü kısıtlar. Ancak Nietzsche'ye göre, böyle bir dünya yoktur: "Fakat Herakleitos, var olanın (*being*) boş bir kurgu olduğu konusunda hep haklı olacak. 'Görünen' dünya tek dünyadır: 'gerçek' dünya yalnızca uydurulmuştur" (*PA*, "Felsefede Akıl," 2). Buradan Nietzsche'nin mantığının izini sürebiliriz: Metafizikçiler dil bariyerini aşmadıkça, önceden şifrelenmiş ve söylem öncesinde olan metafizik bir gerçeğin –dünyayı isimlendirme konusunda ne kadar özgürlüğümüzün olduğunu büyük ölçüde saptayan bir gerçeğin– varlığına inanmayı kabul etmek için hiçbir nedenleri olmaz. Nietzsche,

metafiziği, sadece gösterilenin sınırları içine alarak onu mutlak otoriteden yoksun bırakır.

Şimdi artık Nietzsche'nin neden inanç ve özgürlüğü birbirinin zıddı olarak düşündüğünü anlayabilecek konumdayız. İnançlılar, kendilerini belirleyemez; çünkü diğer insanlar tarafından belirlenir. Nietzsche bunu en çok *Deccal*'de inanan hakkında şunları söylerken açıklığa kavuşturur: "İnanç kişisi, her türlü 'inanan', kesinlikle bağımlı bir insandır –kendinden yola çıkarak amaçlar belirleyemez. 'İnanan', *kendisine* ait değildir, o sadece bir araç olabilir, o *kullanılmak* zorundadır, kendisini kullanacak birine ihtiyaç duyar" (*D*, §54). Kendi kaderini tayin etmek, epey Kantçı bir özgürlük düşüncesidir; aynı zamanda Nietzsche'deki özgürlüğün mihenk taşıdır. Ancak Kant özgürlüğü, dürtüden (*Neigung*) özgürleşme veya kişinin kendi ahlaki yasasını oluşturması özgürlüğü (Kategorik İmperatif) olarak görürken, Nietzsche özgürlüğü öncelikle dilsel bir şey (*act*) olarak inceler.

Bireyler, diğer insanların dil oyunlarını nihai sözcük dağarcığı olarak kabul ettikleri sürece, diğer insanlar tarafından belirlenirler. Nietzsche, *PA*'daki en çok alıntılanan sözlerinden birinde, bireylerin bir başka insanın sözcük dağarcığını nihai olarak kabul etmelerinin tehlikesine mükemmel şekilde işaret eder: "Şeylere iradesini yüklemeyi bilmeyen kişiler, en azından şeylere bir *anlam* yüklemektedir; yani bu şeylerde bir iradenin zaten var olduğuna inanır ('inanma' prensibi)" (*PA*, "Özdeyişler ve Oklar", 18). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) okuyanlar, Nietzsche'nin Schopenhauer'daki isteme kavramı üzerinde oyuncu bir şekilde yeniden çalışmış olduğunu fark edeceklerdir. Schopenhauer'ın "isteme"si, Kant'ın "kendinde-şey"i veya Platon'un "idea"sı ile aynı şeyse, o zaman insanlar istemeyi bilerek kendinde-şeyi de bilebilirler. Ancak Nietzsche'ye göre inananlar şeylerde "isteme"yi görürken, özgür bireyler, istençlerini şeylere yüklerler. Bu pasaj aldatıcıdır; zira iki seviyede işlev görmektedir: Bir taraftan şeylerde istemeyi görmek, dünyaya

tipik Schopenhauercı bir bakış açısıdır; çünkü tüm dünya var olmanın çeşitli derecelerinde kendini somutlaştıran istemedir. Bu yorum karşısında, Schopenhauer, bağımlı, şeylerde zaten bulunan istemeye inanan bir "inançlı"dır. Fakat bu metni, Schopenhauer'ı pozitif olarak ele alarak okumak da mümkündür. Schoplenhauer, Kantçı isteme kavramını kabul etmediğinden ve kendi felsefesine göre istemeyi yeniden yapılandırdığından aslında şeylere istemesini yüklemez. Onun felsefesinin cazibesine kapılanlarımız, diğer bir anlatımla biz inananlar, şeylerdeki istemeye inanırız, özellikle de Schopenhauer'ın istemesine. Bu metin, Schopenhauer'ı eleştirir ve Schopenhauer'ın istemesinin kendinde-şeyi ifade etmediğini, daha çok onun felsefi güç istencini ifade ettiğini belirterek ona takdirlerini sunar. Fakat Schopenhauer'ın istemesini, varsayımsal kendinde-şeyini eleştirirken şeylerin tekabüliyet idealine bağlı olmadığını, sadece başka bir insanın güç istencine bağlı olduğunu söyler Nietzsche.

Eğer Nietzsche'nin dil analizi doğruysa neden bu kadar çok insan doğrunun bir yanılsama olduğu iddiasına direniyor? Nietzsche'nin yazısına yöneltilen, özellikle anti-Nietzscheciler arasında bir klişe haline gelmiş olan tipik eleştiri şudur: Eğer doğru bir önerme yanlışsa, Nietzsche'nin durumu absürtlüğe varır; çünkü Nietzsche'nin ifadesinin kendisi doğru bir sav gibi görünür. Nitekim bu eleştiriyi kabul etmek için kasıtlı yalanın doğruların en doğrusu olduğunu kabul etmeliyiz. Her ne kadar Tanrı, metafizik ve tekabüliyet ideali, ikinci derece yalanlardan başka bir şey değilseler de, Nietzsche'ye göre bunlar dil üzerinde öyle ezici bir güç uygular ki dili kullananlar onların eleştirel değerlendirilmesinden kaçamaz. Bu nedenle Nietzsche doğruların en doğrusu olarak görüleni yalanların en yalanı olarak değerlendirmiştir. Zira Nietzsche, Tanrı ve metafizikle uğraşmak için sadece inancın, bireylerin inanması için gerekli olan radikal sıçrayışlarını bilmenin yetmeyeceğini; aynı zamanda bu putları, onları meşrulaştıran kutsal auralarından da arın-

dırmak gerekeceğini fark etmiştir. Diğer bir deyişle, sorun mantık sorunu değil, duygu sorunudur. Dolayısıyla, Nietzsche, kasıtlı yalanı üzerimizdeki duygusal desteğinden arındırarak Tanrı ve metafiziğin önündeki kutsal perdeyi kaldıracaktır; bu perde ki dili kullananların, bunların kendini mutlak doğru gibi gösteren ikinci derece yalanlar olduklarını görmelerini engeller. Ancak perdeyi kaldırarak ve ancak dili, onu kullananlar üzerindeki duygusal hakimiyetinden kurtararak Tanrı'dan kurtulabiliriz.

3

> *Farklı şekilde* düşünmeyi öğrenmeliyiz çok geç bile olsa, nihayette daha fazlasını elde etmek için: *daha farklı* hissetmek için.[16]

Eğer Nietzsche'nin okuyucusunu Tanrı'ya ve metafiziğe olan duygusal yatırımından arındırmakta kullandığı ustaca ve akıllıca retorik stratejileri anlayacaksak, burada artık daha dikkatli davranmalıyız. Nietzsche'nin, iddialarını ve tarzını işlerken okuyucusuna verdiği büyük dikkat, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün "Kurtuluş Üzerine" bölümünde, Zerdüşt'ün kambur ile ilişkisini göz önüne aldığımızda açıkça görülür.[17] Zerdüşt, Tanrı sonrası kefaretten uzun uzun bahsettikten sonra kambur ona sorar: "Peki neden Zerdüşt bizimle müritleriyle konuştuğundan farklı konuşuyor?" Zerdüşt cevap verir: "Bunda şaşılacak ne var? Bir kamburla, kamburca hareket ederek gayet güzel konuşulabilir" (*BSZ*, "Kurtuluş Üzerine"). Bir kamburla ona

[16] *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge, 1997) §103. [Türkçesi için bkz. *Tan Kızıllığı*, çev. Özden Saatçi, Say, 2003. Bundan böyle *TK* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

[17] *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale (New York, 1969). [Türkçesi için bkz. *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, 2011. Bundan böyle *BSZ* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

kambur gibi davranarak konuşmak, 8'inci sınıf çocuğu ile 8'inci sınıf çocuğu gibi konuşmak anlamına geliyor olabilirdi. Fakat metnin bu şekilde okunması ikna edici olmaz; çünkü Nietzsche, kasten sakat bir figür seçmiştir; onun sakatlığını vurgulamak için yapmıştır bunu. *EH*'da Nietzsche, insanlığın ne kadar hasta ve sakat olduğunu tekrar tekrar vurgular ("Neden Böyle Bilgeyim", 1, 2; "Neden Böyle Akıllıyım", 10; "Neden Bir Yazgıyım", 8). Böylece bir yazar olarak görevini tartışırken konu hep insanlığın sağlığı ve bedeni etrafında döner: "Sağlığa ve yaşama olan isteğimi bir felsefeye dönüştürdüm" ("Neden Böyle Bilgeyim", 2). Nietzsche en büyük yaratısına, Zerdüşt'e gönderme yaparken, Zerdüşt'ün misyonunu açıkça belirtir: "Başka bir pasajda, Zerdüşt, onun için 'insan'ın ne olabileceğini –bir sevgi veya daha kötüsü acıma nesnesi *olmadığını*– mümkün olduğunca katı bir şekilde açıklar. Zerdüşt, insanla ilgili olarak büyük tiksintide de uzmanlaştı: İnsan onun için biçimsiz bir şey, bir materyal, bir heykeltıraşa ihtiyaç duyan çirkin bir taştır" (*EH*, "Böyle Söyledi Zerdüşt", 8). İnsanlar hasta ve sakat hale gelerek Tanrı'ya ve metafiziğe sarıldılar. Sağlıklarını kazanmaları için Zerdüşt, sadece "çirkin bir taş" olarak bildiği insan "biçimsizinden" sağlıklı ve bütün bir form yontmasına izin veren bir yazı stili oluşturmalıydı.

Peki, insanın sakatlığının doğası tam olarak nedir? *EH*'da Nietzsche doğrudan bu soruya yanıt verir: "İnsanın bugüne kadar ciddi gördüğü şey gerçekler bile değildir, sadece kuruntulardır. Daha açık konuşmak gerekirse, bunlar sapına kadar zararlı olan hastalıklı doğaların kötü dürtüleriyle kışkırtılan *yalanlardır*: tüm bu 'Tanrı', 'ruh', 'erdem', 'günah', 'öte dünya', 'doğru', 'sonsuz hayat' kavramlarıdır" ("Neden Böyle Akıllıyım", 10). "Hastalıklı doğaların kötü dürtüleri" yalanların en zararlısına inanmaya sevk eder ki bu da insanlığı iyileştirmek için Nietzsche'nin ve Zerdüşt'ün dürtüleri iyileştirmesi gerektiği anlamına gelir. Şüphesiz, dürtüleri iyileştirmek biraz garip geliyor; çünkü dürtüler genellikle doğal, insan biyolojisinin ana

özelliği olarak görülür. Fakat Nietzsche'ye göre dürtüler, "baskın, mantıksız ve kontrol edilemez" hale gelene kadar "kuşaktan kuşağa birikir" (*ŞB* §361). Dürtüler konusundaki bu görüş, onun hisler konusundaki anlayışından çok az farklılık gösterir ki Nietzsche'nin okuyucularını hislere veya dürtülere güvenmemeleri konusunda uyarmasının nedeni budur:

> Hislerine güven! Fakat hisler başlangıç veya son değillerdir. Hislerin arkasında, miras olarak aldığımız his görünüşünde yargılar ve değerlendirmeler vardır (heves, tiksinti). Hislere güvenmek, kendi *içimizdeki* tanrılardansa –yani aklımız ve deneyimimiz– kişinin büyükannesine, büyükbabasına ve onların büyükanne ve büyükbabalarına güvenmek demektir. (*TK* §35).

Özetle, hislerimizi ve dürtülerimizi atalarımızdan miras alıyoruz –her ne kadar artık onların fikirlerini kabul etmesek de– ve atalarımız da duygusal ve dürtüsel anlamda sakat olduklarından (böyle olduklarını biliyoruz çünkü, Tanrı'ya ve metafiziğe inanıyorlardı), onların kötü dürtülerini ve hasta hislerini miras almış bulunduk: "Düşünceler değil, sadece hisler ırsidir" (*TK* §30).[18] Bu, Zerdüşt insanlığı sağlığına kavuşturmaya karar verdiğinde, onun hisleri ve dürtülerini tedavi etmenin en yüksek önceliğe sahip olduğu anlamına gelir.[19]

Nietzsche'nin düşünmekten çok hislere odaklanması gayet mantıklıdır, özellikle de Nietzsche'ye göre Tanrı'ya

[18] *Şen Bilim*'de Nietzsche, dürtülerin ve hislerin bir ve aynı olduğunu söyler: "Hisler 'artık bu kanıtlandı, benim bununla işim bitti' şeklinde ifade bulduklarında, bunun 'bitirilmiş iş' olduğunu kendi bakış açısına göre onaylayan, damarlarımızdaki atalarımız ve âlimin dürtüsüdür; bir kanıta inanmak yalnızca çalışkan bir ailenin yıllardır 'iyi işçilik' olarak gördüğü şeyin bir semptomudur." (§348).

[19] Nietzsche'ye göre, yalnızca bilgi insanları için dürtüler sağlıklı ve tamdır: "Beden kendisini bilgi yoluyla arındırır; bilgiyle deneyler yaparak aklını/ruhunu yüceltir; sezgi sahibi insan için tüm dürtüler kutsaldır" (*BSZ*, I, "Armağan Eden Erdem Üzerine").

ve metafiziğe inanmayı sağlayanın mantık ya da düşünmek değil, hisler olduğunu anlarsak. Hislerin –bu durumda sözüm ona ihtiyaçların– kişinin üzerindeki azami otoritesini göstermek için *ŞB*'de Nietzsche diyor ki: "Çünkü insan şöyle bir şeydir: Onun inanç bahsi kendinden önce binlerce kez çürütülmüş olabilir. Fakat O, eğer inanca ihtiyacı varsa, İncil'de bahsedilen ünlü 'güç kanıtı'na uygun olarak onu tekrar tekrar 'doğru' kabul eder" (§347). Mantık, akıl, titizlikle ortaya atılan argümanlar... Bunların hiçbiri kişinin ihtiyaç hissini, Tanrı'ya ve metafiziğe ihtiyacını altüst etmek için yeterli güçte değildir ve benzer şekilde, kişinin Tanrı'ya veya metafiziğe inancını yıkma konusunda mantık veya akıl düpedüz işe yaramazdır.

Nietzsche bireyleri inançtan arındırmak için mantıksal argümanları kullanmanın ne kadar nafile olduğunu fark ettiği için onun yerine, kişinin duyguları üzerinde etkili olacak retorik araçlara başvurdu. Bu, Nietzsche'nin 1886'dan 1888'e kadar yazdığı yazıların Tanrı ve metafizik konusunda neden bu kadar sert olduğunu açıklar. Yazın hayatının son yıllarında Nietzsche, Tanrı'yı "biz düşünenlere nezaketsizlik" (*EH*, "Neden Böyle Akıllıyım", §1), "*hayatın çelişkisi*" (*D* §8) ve "varoluşa şimdiye kadarki en büyük itiraz" (*EH*, "Neden Böyle Akıllıyım", §3; *PA*, "Dört Büyük Yanılgı", §8) olarak adlandırmıştır. Nietzsche'nin, Tanrı'nın böylesine kavramsal bir ucubelik olduğuna gayet inanmış olmasına rağmen, bu abartılı retoriğinin felsefi bir yazıda yeri yok gibi görünmektedir. Fakat amaç da tam olarak budur. Eğer mantık ve akıl, felsefede evini ve yerini buluyorsa ve eğer Tanrı'ya ve metafiziğe inanmak düşünmenin değil de duyguların bir sonucuysa, o zaman mantık ve akıl, Tanrı'ya ve metafiziğe inanmak için gerçekte ne gerektiğini açığa çıkarmak için elverişli yollar değildir. Dahası, Nietzsche inananın durumunun aksini kanıtlamakta başarılı olsaydı bile, herhangi bir inanan, her şeye rağmen inanmaya devam ederdi; çünkü insana hâkim olan şey duygulardır, özellikle de konu kutsal putlara gelince. Dolayısıyla Nietzsche alaycı ve savaşçı bir

retoriğe döndü; çünkü bu iki retorik araç sayesinde okuyucularını duygusal farkındalık için sarsabilirdi ve onları böylece sağlıklarına kavuşturabilirdi.

Bu, Nietzsche'nin *PA*'nın "Önsöz" kısmında neden savaşı methettiğini açıklar: "Yaralanmayla ruh büyür, erdem tazelenir" [*increscunt animi, virescit volnere virtus*].[20] Savaş acı çekmeye yol açabilir fakat aynı zamanda "iyileştirici bir gücü" de vardır ve bu, ruhun gelişimini sağlayan şeydir. Böylece Nietzsche "küçük kitabının *büyük bir savaş ilanı*" olduğunu söylediğinde, şiddet retoriğinin gücünün ilaç benzeri etkisine dikkat çekmektedir ki bu retorik, insan "ruhu"nun gelişmesini ve sağlığını tehdit eden kutsal putların hepsini yerle bir etmeyi vaat etmektedir. Fakat bu putları yerle bir etmek, şüphesiz, uzun süredir Tanrı ve metafiziğin doğrularından beslenen ve böylece onlara derin ve sağlam bağlar geliştirenler için acı verici bir olaydır. Öte yandan, Nietzsche'ye göre, bu idollerin nabzını yoklamak ve sonra onları paramparça etmek şüphesiz yaralayıcıdır. Böyle bir acı, ruhun iyileşmesi için gerekli zemini hazırlayacaktır (ki insanı yok eden bu putlar ruha zulmetmeye devam ettiği sürece böylesi bir zeminin hazırlaması mümkün olamayacaktır). Nietzsche, "Karşı Doğa Olarak Ahlak" bölümünde, bu savaş ilanıyla neyi başarmaya çalıştığını açıkça ifade eder: "Tüm tutkuların felaketten başka bir şey olmadığı, kurbanlarını aptallıklarının ağırlığıyla aşağı çektikleri ve sonraki, çok sonraki bir zamanda ruh ile birleştikleri, 'tinselleştikleri' bir zaman var" (*PA*, "Karşı Doğa Olarak Ahlak", § 1). Nietzsche için, Tanrı'ya ve metafiziğe inanmak kesinlikle tutkuları aşağılar ve bu yüzden insan arzusunu "tinselleştirmek, güzelleştirmek, tanrılaştırmak" için Tanrı'yı ve metafiziği öldürmek tek

[20] Alexander Nehemas'ın *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, 1985) eserinde yazdığı gibi, ben de Nietzsche'nin savaştan bahsettiği, "dövüşerek değil yazarak" yapılan bir savaşı tartıştığı düşüncesindeyim. [Bahsi geçen kitabın Türkçesi için bkz. *Edebiyat Olarak Hayat*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, 1999 —*çev. notu.*]

seçenektir. Şüphesiz, bu kutsal putları zayıflatmanın ve yerle bir etmenin inananları yaralayacağı kesindir; fakat sonuç, acıyı haklı çıkarmaktan çok onu amaçlar; çünkü bu savaş yoluyla insanlar tutkuların ve "ruhun" birleşmesini kendilerinde deneyimleyeceklerdir. Diğer bir deyişle, Tanrı'yı ve metafiziği öldürmek, Nietzsche'ye göre, insan arzusunun tinselleşmesini sağlayacaktır.

Eğer Nietzsche'nin kitapları savaş ilanı ise, Zerdüşt'ün alaycı retoriği de başarılı bir savaş taktiğidir; zira o şöyle söyler: "Benim alaycılığım çürümüş kelimeleri tarumar etti" (*BSZ*, "Yedi Mühür", 2). Nietzsche'nin savaş başlatma sebebini aklımızda tutalım: mantık veya akılla kökleri kurutulamayan bu kutsal putları zayıflatmak ve sonra da yok etmek. Nietzsche'ye göre rasyonel argüman etkisiz olduğu ve bu putlara inanç "insan ruhu"nu rahat bırakmadığı için Zerdüşt'ün, metafiziğin çürümüş kelimelerini ve Tanrı'yı yok etme amacıyla alaycı ve vahşi bir dil kullanmaktan başka çaresi yoktur. Bu öyle bir alaycılıktır ki Nietzsche'nin yazılarının hemen hemen hepsinde bulunmaktadır. Örneğin Nietzsche'nin *PA*'da kötümserlere ve yozlaşmışlara muamelesini ele alalım. Hayatı *tam anlamıyla* onaylayan olarak Nietzsche, şimdi ve burada olan hayatı sahiplenmeyen tüm felsefeleri tamamen reddeder. Hatta Nietzsche, hayatı inkâr eden felsefeleri öyle itiraz edilesi bulur ki, kötümser ve yozları intihar etmeye teşvik eder; çünkü duygusal ve psikolojik olarak sakat olanlar, hayattan nefret eden bu insanlar toplumdaki parazitlerden başka bir şey değillerdir (*PA*, "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" §36). Peki, Nietzsche gerçekten kötümserlerin ve yozlaşmışların intihar etmesini ister mi? Sözünü ettiğimiz bu bölümün italikleştirilmiş başlığı şöyledir: "*Hekimler İçin Ahlak Kodu*". Bu bölüm başlığı, amacının iyileşme olduğunu belirtmektedir. Nitekim Nietzsche, iyileşmeyi etkileyebilmek için kötümserlerin felsefesinin ne olduğu konusundaki görüşümüzle dalga geçer ve kötümserleri, bu felsefeyi mantıksal sonucu gerçekleşene kadar sıkı sıkıya takip etmeleri için teşvik eder.

> Nihayet, kötümser *beyefendilere* ve diğer *yozlaşmışlara* birkaç tavsiyem olacak. Dünyaya gelmemizi engelleme gücümüz yok, fakat bu hatayı düzeltebiliriz; çünkü bazen bu bir hatadır. Kişi kendi işini bitirdiğinde, olabilecek en saygıdeğer şeyi yapmış olur. Bu kişi artık neredeyse yaşamayı hak eder.

Eğer hayat reddetmemizi gerektirecek kadar kötüyse ve eğer hayat kötümserlerin düşündüğü gibi bir hata ise, o zaman Nietzsche hayattan nefret edenleri hatayı düzeltmeye teşvik eder; çünkü "kötümser beyefendilerin kendilerini reddetmeleriyle kötümserlik yalnızca kendisini kanıtlar". Fakat eğer kötümserler kendi kötümser dert denizlerine karşı gerçekten silahlanırlarsa, o zaman neredeyse yaşamaya değer olurlar; çünkü kendilerini öldürmek "hayattan bir engeli" kaldırarak hayatı onaylamak demektir. Öte yandan, hayatın önündeki asalak bir engeli kaldırmayı isteyecek kadar hayata bağlı olmak, hayatı yüksek derecede onaylamak demektir ve bu, kötümserlerin neden kendi intiharları yoluyla yaşamaya değer hale geldiklerini açıklar. Sonuç şudur: Kötümserler gizlice hayatı severler çünkü varoluşun önündeki bir engeli kaldırarak hayatın kaynağını desteklerler ve bu yüzden, tutarlı olmaları için Nietzsche onları hayatı onaylayan felsefenin yolunu izlemeleri konusunda teşvik eder. Özünde Nietzsche kötümserleri çürümüş, hayatı reddeden felsefelerini sonuca ulaşana kadar takip etmeleri konusunda cesaretlendirerek ve fakat sonra böylesine bir mantıksal gelişimin nasıl da ister istemez hayatı onaylamaya yol açtığını göstererek onlara tuzak kurar. Şüphesiz kötümserliği, hayatı mutlak reddediş olarak tanımlamak Nietzsche'nin abartılı bir ifadesidir; fakat bu, tam da bu bölümün duygusal noktasıdır. Nietzsche, kötümser okuyucularını duygusal, hayatı onaylayan bir ikrarla sarsmak için varoluşun önündeki bu hastalıklı engelleri aşağılar. Zira Nietzsche "feragat ederek yaşanmış her tür 'hayat'" ile alay ederek kötümserlerin çürümüş kelimelerini bir kenara atmayı ve de onları hayatı

en üst düzeyde onaylama felsefesine yönlendirmeyi umar.

Fakat Nietzsche var olmaya yöneltilen itirazlar arasında en çok Tanrı'yı itiraz edilebilir bulur; çünkü Tanrı'yı tasfiye edemediğimiz sürece metafizikten veya öte dünyaları öğreten felsefelerden kurtulamayız. Zira Nietzsche, "Hukukun hâkimiyeti, onu Tanrı'nın *verdiği*, ataların da onu *yaşadığı* tezine dayanır" (*D*, §57) der. Böylece, Tanrı'yı tasfiye etmek için Nietzsce, Tanrı'dan "*hayatı çelmeye* doğru yozlaşmış [bir] örümcekmiş gibi" bahsederek gaddarca alaycı bir retoriğe başvurur (*D*, §18).[21] Tanrı'ya örümcek demek, Tanrı'nın yaratıcılarından "hastalıklı ağ örücüler" olarak bahsetmek (*PA*, "Felsefede Akıl," §4), "'Tanrı'nın krallığının' *başladığı* yerde hayat biter" demek (*PA*, "Karşı Doğa Olarak Ahlak" §4) tabii ki masum yalanları anlatmak için düşünülmüş şeyler değildir. Nietzsche o abartılı alayını, daha çok, kötümserlere de yaptığı gibi, okuyucularını varlığa duydukları kinden çıkarıp hayatı derinden onaylamalarını sağlayarak onlarda duygusal bir değişim uyandırmak için kullanır. Diğer bir deyişle, amacı mantıksal argümanlarla mantıksal aydınlanma yaşatmak değil; alay yoluyla duygusal farkındalık yaratmaktır.

4

> Kimsenin artık hiçbir şeyden sorumlu tutulmaması, var olma tarzının bir *causa prima*'ya[22] kadar izlenememesi, dünyanın "bilinç" veya "tin" olarak birlik oluşturmaması... *İşte bu tek başına büyük özgürleşmedir* (*PA*, "Dört Büyük Yanılgı", §8).

Tanrı'yı ve metafiziği, masum yalanlardan doğmuş ikinci

[21] Kofman, Tanrı'ya örümcek demenin retorik gücünü dikkate almamış olsa da, Nietzsche'nin örümcek metaforunu zekice tartışır (*Nietzsche and Metaphor*, s. 69-73).

[22] İlk neden —*çev. notu.*

derece yalanlar olarak gösterme ve bireyleri kutsal putlarına olan bağımlılıklarından özgürleştirmek için vahşi bir alay ve savaş retoriği kullanma yoluyla Nietzsche, artık "bilinç", "ego", "ruh" ve hatta el üstünde tutulan "isteme"nin dilin gururlu hükümdarları tarafından yaratılmış kurgulardan başka bir şey olmadığını iddia etmeye hazırdır. Nietzsche'nin beklenen ve belki de Lacan'ın ayna evresi teorisini, Heidegger'in Açıklığın "düşünmesi"ni (*"thinking" of the Open*), Foucault'nun insanlığı kazımasını ve Butler'ın cinsiyet ve cinselliği yıkmasını ortaya çıkaran, *PA*'da ve *ŞB*'in beşinci kitabında aktardığı radikal tezi böyledir. Fakat Nietzsche'nin bilincin ve egonun, dilin yavrularından başka bir şey olmadığını iddia etmesini sağlayan şey neydi? Bu sorunun cevabı, Nietzsche'nin tekabüliyet idealinden vazgeçmesinde yatmaktadır. Önceden şifrelenmiş gönderge, bir zamanlar tanrısal bilgeliğin koruyucusu ve antik doğruların sığınağı olan kutsal bir hiyeroglif gibi önümüzde duruyorken, şimdi Nietzsche'nin önünde ne hoş karşılanan ne de kovulan; insanlara, dile ve doğruya kayıtsız bir söylemsel sessizlik (*a-discursive*) içinde örtülü biçimde durmaktadır. Bu demektir ki Nietzsche'nin orta dönemindeki kendinde-sürekli-akış veya Wittgenstein'ın erken dönemindeki dünyanın mantıksal formu söz konusu olsa da, insanlar artık söz öncesi (*prediscursive*) metafizik gerçeklikten sorumlu tutulmuyorlar. Bunun nedeni, dile bağımlılığın yönünün etkin bir şekilde tersine çevrilmiş olmasıdır. Dilbilimsel işareti sınırlayan şey önceden şifrelenmiş gönderge değil, dilin semantik koordinatlarını düzeltirken dili kullananları, dünyayı kendilerinin uygun gördüğü şekilde görmeye ve deneyimlemeye zorlayan ilk dil kullanıcılarıdır. "Bir şeylere isim verme konusundaki efendice hak öylesine genişliyor ki, insan dilin kaynağının kendisini kural koyucuların[23] bir güç gösterisi olarak algılayabilir: 'Bu bu-

[23] İngilizce "*lordly right of name giving*" olarak geçen bu ifade bir şeyin ne olduğunu belirleme kudreti olarak da çevirilebilir ve anlaşılabilir.

dur, bu şu*dur*' diyorlar, her nesneyi ve her olayı bir ses ile mühürlüyorlar; sanki bu ses o şeye/olaya ait bir şeymiş gibi" (*AS*, I, 2).[24] Bu üstün kural koyucular bir nesneyi isimlendirdikleri anda, o dili konuşanlar, onların oyunlarından sorumlu tutulmaya başlar. Böylece, eğer birisi Nietzsche felsefesi bağlamında özgürlüğü deneyimlemek isterse kendisini ilk kez bu kural koyucuların isimlendirdiği semantik koordinatlardan kurtarması gerekir.

Dil hakkındaki bu görüşe göre, "bilinç", "isteme", "ego", ve "ruh" gibi gelenekselleşmiş kelimeler artık insana dair esaslı bir şeyi işaret etmez. Tam tersine, üstün kural koyucular, dilsel güç istençleriyle kendi "iç unsurları"nı insana yansıtırlar. Öyle ki dili kullananlar bu iç unsurları insan doğası olarak kabul ederler. *ŞB*'nin 354. paragrafında Nietzsche "bilinç" gibi bir kavramın dilsel kökenini çıkarır. Tüm hayvanlar arasında neslinin tükenme tehdidi en yüksek olan insanlar, hayatta kalmak için dil kullanmaya zorlandılar. Zira insanlar dil geliştirerek, onlara diğer hayvanları yenme gücü veren ve kendilerini korkutucu canavarlara dönüştüren karmaşık bir iletişim ağı kurdular. Yalnızca hayatta kalmak için faydalı bir araç olarak dil, "insanlar arasında köprü" oldu; fakat böyle köprüler inşa etmek için aynı zamanda kavramlar da ortaya çıktı: "Dilin ve bilincin gelişimi bir arada olur". Bu görüşe göre, bilinç insan için esaslı bir özellik değildir. Zira Nietzsche'nin düşüncesi şudur: "[B]ilinç insanın bireysel varlığına ait değildir; onun sosyal veya sürü içindeki doğasına aittir. Şöyle ki, bilinç şimdiye kadar sosyal fayda veya sürünün faydası için gerektiği kadar bir incelik geliştirmiştir". Nietzsche'nin "sürünün faydası" deyişine dikkat edin. Diyelim ki geliştirilen bilinç gibi kelimeler yararlı bir amaca hizmet edi-

Yahudi-Hıristiyan gelenekte, Tanrı'nın Âdem'e her şeye isim verme hakkı tanıdığından bahsedilir —*çev. notu.*

[24] *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann (New York, 1989). [Türkçesi için bkz. *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alagonya, Kabalcı, 2011. Bundan böyle *AS* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

yor; yine de bu, kelimenin sabit ontolojik bir yapıyı işaret ettiğini düşünmek, önceden şifrelenmiş göndergesel bir dünyanın var olduğunu varsaymaktır. Fakat çoktan gördüğümüz üzere, Nietzsche böyle bir dünyanın varlığını reddeder; böylece insanlar *bilinç* kelimesini kabul ettiklerinde, insan doğasının esas yapısını bilmemektedirler, yalnızca "yüzeysel işaret dünyasını" bilmektedirler. Oysa bu "yüzeysel işaret dünyasını" gerçek dünyanın bir yansıması olarak kabul etmek, "sığ, ince, kısmen aptalca, genel bir işareti, bir avamın işaretini" kabul etmek demektir. Diğer bir deyişle, bir başkasının sözsel güç istencinin gerçek şey olduğuna inanmak, bir sürü hayvanı olmak demektir; zira dilin kaynağından sorumlu olan, sürünün faydasıdır (inananlara sürü hayvanı demek, Nietzsche'nin, bireyleri diğer insanların dil oyunlarını gerçeğin bir yansıması olarak pasif bir şekilde kabullendiklerine ayıltma girişimidir).

Nietzsche "sürü hayvanı" konusunda çok eleştireldir; bununla birlikte, dilin üstün kural koyucuları konusunda da birkaç keskin sözü vardır. Örneğin, Wagner'e karşı sert ifadelerinde Nietzsche, eski arkadaşına yozlaşmış der; çünkü Wagner büyük yeteneğini ve sanatını, kendi estetik sözlerini dinleyicilerine son söz olarak kabul ettirmek için tahrik edici bir yol olarak kullanmaktadır. Wagner, Nietzsche'nin kişileri kelimelerin tahakkümünden özgürleştirme amacına zıt şekilde, "hayatın titreşimini ve coşkunluğunu (...) en küçük biçimlerine" geri itmek şeklinde talihsiz bir etki yaratan sözel baştan çıkarıcılıktan ve zayıf iradeli "sürü hayvanı"nın kırılganlığından faydalanır (*WO* §7).[25] Nietzsche, yozlaşmışlıkla ilgili şöyle söyler:

> *Edebi yozlaşmışlığın* göstergesi nedir? Yaşam artık bir bütünün içinde yurt tutmaz. Kelime egemen olur ve cümleden dışarı fırlar, cümle uzanır ve yanda olanın anlamını

[25] *The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann (New York, 1967). [Türkçesi için bkz. *Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu, Say, 2002. Bundan böyle *WO* olarak anılacaktır —*çev. notu.*]

> gizler, tüm bunların üstünden yanda olan bütünün harcanması pahasına hayat kazanır – bütün artık bütün değildir. (*WO* §7)[26]

Yozlaşmışın kelimesinin nasıl da "hakim" olduğuna, "felç, zorluk, uyuşukluk *veya* düşmanlık ve kaos" yarattığına bakın. Nietzsche'ye göre tahrik edici, sarhoş edici retorik, kişileri kendi üstesinden gelen bir özgürlüğe itmelidir; başka bir insanın güç istencine elden ayaktan düşüren bir bağımlılığa değil. Diğer bir deyişle, Nietzsche, kendininkiler dahil tüm sözcüklerin egemenliğini yıkmak istemektedir; böylece her birey yaratıcı olabilecek, şeylerde bir "isteme" görmek yerine, kendi istencini o şeylere yansıtabilecektir. Öyleyse Nietzsche'nin amacı, kişilerde dilin en nihayetinde "insanın" canlılığını yok edebilecek olan tahrik edici gücü konusunda farkındalık yaratmaktır. Yozlaşmışlar ise tam tersine, zayıf iradeli halktan istifade etmek için tahrik edici kurtuluş retoriğini kullanırlar.[27]

Bu bizi Nietzsche'nin özgürlük kavramına geri götürüyor: "Onlar özgür ruh olmaktan uzaklar; *çünkü hâlâ Doğru'ya inanıyorlar*" (*AS*, III, §24). "Sürü hayvanı" dili doğru kabul eder. Öyleyse bu insanın kendi istencini dile yansıtma kapasitesi yoktur – "inancın prensibi" (*PA*, "Özdeyişler ve Oklar", §18). Diğer bir deyişle, "sürü hayvanı" üstün kural koyucunun dildeki iradesini doğru olarak kabul eder ve bu inanç sonuç olarak bireyi her türlü kontrol hissin-

[26] Bence Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, 1974) adlı eserinde Nietzsche'nin yazım tarzını tanımlarken bu pasajı yanlış yorumlamıştır. Nietzsche'nin, kendisinin yozlaşma mikrobunu kaptığını iddia ettiği doğrudur. Ancak Nietzsche aynı zamanda, Wagner'in aksine kendisinin, bu yozlaşma mikrobunu tanıdığını ve ona karşı savaştığını da iddia etmiştir (72-76).

[27] *EH*'nun "Önsöz" bölümünün son kısmında Nietzsche kendisini tipik "dünyayı kurtaran" türdeki insanların zıddı olarak göstererek amacının özünü açıklıyor: "Şimdi size beni kaybetme ve kendinizi bulma teklifinde bulunuyorum ve yalnızca *beni tamamen reddettiğinizde* size döneceğim."

den mahrum bırakır. Bu, Nietzsche'nin inanç konusundaki yıkıcı kınamalarını açıklar (*ŞB*, §347; *AS*, §III, 24; *PA*, "Felsefede Akıl" §5; *D*, §54). Özgür olmak için, tanrı tanımayan anti-metafizikçiler öncelikle gerçek/görünen dünya ayrımına inançlarını ortadan kaldırmalıdırlar; sonra dilin nasıl da tamamıyla üstün kural koyucularının sözlü güç istencinin manifestosu olduğunu ifşa etmelidirler. Fakat hepsi bu değil. Sonra, Nietzsche'nin özgür ruhları, dile kendi güç istençlerini katarak kendi dillerini yaratmalıdırlar. Bu, Nietzsche'nin *Übermensch*'inin [üstinsan] neden aynı zamanda hem yok edici hem de yaratıcı olduğunu açıklar.

Biz yine de Nietzsche'nin bilinci yalnızca "yüzeysel ve işaret dünyasına ait" olarak görmesinin etkilerini ele alalım. Eğer bilinç üstün kural koyucunun (*lordly ruler*) güç istencinden başka bir şey değilse, "kendimizi" bilinçli varlıklar olarak biliyoruz derken, aslında sadece kendi "doğalarımızı" değil, başkasının (dil yoluyla bizde itibar kazanmış olan) güç istencini biliyoruz. "Özne" hakkında ortaya konan bu görüş karşısında, Nietzsche'ye göre, kendini bilme arzusu basitçe yanlış konumlandırılmaktadır; çünkü, özne ötesi bir dönemde olan "özne" ancak ve ancak oluşturulmuş haliyle kendisini sürekli aşarak var edebilir. Fakat dilsel bir toplumda var olmak, dil yoluyla var olmaya tabi kılınmak (*subjected to*) demektir. Bu da şu anlama gelir ki, özne asla dönüşümün son anına ulaşamaz.[28] Bu, Nietzsche'nin *AS*'de tam da üzerinde durduğu noktadır: "Biz bilgi ve mantık insanları, kendimiz için birer bilinmeziz. Hiçbir zaman aramadık kendimizi [...] Öyleyse kendimize yabancıyız mutlaka; zira 'İnsanın kendisi, kendisinden en uzak olandır' kanunu ezelden beri geçerli – biz, konu kendimizi bilmek olunca 'bilgi insanları' değiliz" ("Önsöz", 1). Kendini bilmek için, tanınabileceğin

[28] Varlığın öznesi olma sürecinin karmaşıklığına ilişkin muhteşem bir tartışma için bkz. Judith Butler'ın *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, 1997), 1-30, 83-105. [Metnin Türkçesi için bkz. *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, 2015 —*çev. notu.*]

değişmez bir kimliğin olması gerekir. Fakat bilgi insanları bilir ki, çekirdek bir özne yoktur. Bu nedenle, bir hayalin peşine düşerek zamanlarını boşa harcamazlar. Tam tersine, esas amaç, kişinin nasıl da başkalarının güç istenciyle yapılandırıldığını keşfetmektir. Zira bunun cevabı, kişinin halihazırdaki yapılandırılmış kişiliğinin üstesinden gelme sürecine başlayabilmesine neden olan başkaları tarafından yapılandırılmanın nasıl gerçekleştiğini anlamakta yatar. Fakat unutmamalıyız ki, tüm bu kendinin üstesinden gelme süreci, hiçbir zaman nihai bir kendini yapılandırma ile son bulmaz.

Elbette bu yorum, geleneksel özneyi tamamen yok etmektedir. Fakat bu durum birçokları için kötümserlik ve ümitsizlik sebebi olurken, Nietzsche'ye göre *özgürleştiren* bir haz kaynağıdır: "oluşumun/dönüşümün ebedi hazzını *kendinde fark etmek*. Bu haz aynı zamanda *yıkımdaki hazzı* da barındırır." (*PA*, "Eskilere Ne Borçluyum?" §5). Burada Nietzsche'nin yorumuna esas oluşturan mantık şöyledir: Tanrı'nın ve metafiziğin kutsal putlarını yıkmakta bir haz vardır; zira bu yıkım, insanı diğer insanların güç istencinden, diğer insanların kendinde-şeyi temsil ediyormuş gibi görünen isteklerinden özgürleştirir. Tanrı ölüp eski özne gidince, insanlar yeni bir özne inşa edebilirler. Ama hayır, artık "öznelik" kavramından tamamen kurtulmalıyız. Peki, bu bize ne kazandırır? "Öznel" bir bakış açısı ve sonrasında bir yıkım ve asla bitmeyecek bir kendinin üstesinden gelme süreci. Şaşırtıcı derecede sezgisel anlayışla dolu bir pasajda Nietzsche, kendinin üstesinden gelme sürecinin neden asla tamamlanamayacağını anlatır: "Fakat her birimizin bedeninde bilinçsizce, istemsizce, tam zıddımız olan şeyin değerleri, formülleri, ahlakı var – *fizyolojik olarak yanlış* sayılırız" (*WO*, "Önsöz"). Güç istençleri, etkili bir şekilde dil ve değerler kılıfında gizlenir, sinsice bedenlerimize doğru yol alır, bizi kodlar, bilsek de bilmesek de. Böylece istemeden de olsa başka insanların sözsel bakış açılarının taşıyıcıları oluruz. Bizden değil de bizim tam tersimiz olandan çıkan bu

şeyleri içimizde taşıdığımızdan, kendimizin sahibi değilizdir, olamayız. Daha çok, sahip olunuruz; bu, bizi *fizyolojik olarak yanlış* gösteren bir durum. En önemlisi, fizyolojik olarak yanlış olmak, derin düşünmeyen kitlelerin zayıflatılmış durumu değil, tüm insanların deneyimlemesi gereken kaçınılmaz bir kötü durumdur – bilinçsiz ve istemsiz olur. Bu nedenle, fizyolojik olarak doğru olmak kavramsal bir imkânsızlıktır. Diğer bir deyişle, dilsel bağlamımıza bakarsak, üstün kural koyucuların güç istençlerinden kaçmak, basitçe gerçekçi değildir; bu yüzden mücadelemiz hayat boyu sürecek bir uğraştır. Fakat Nietzsche'ye göre, Tanrı'yı öldürünce mantıksal olarak bunu metafiziğin ölümü takip eder ve bu da bireyleri, dilsel olarak üretilmiş "kendilerine" dağıtıcı ve yıkıcı bir bakış atmaları konusunda –bu, olası bir "kendini" yeniden yapılandırma ihtimalini açığa çıkaran bir bakıştır– özgürleştirir. Fakat "öznel" yeniden yapılandırmamız dilde ve dil yoluyla ortaya çıkacağından, hiçbir zaman diğer insanların sözsel güç istençlerinden kurtulup kurtulmadığımızı bilemeyeceğiz. Diğer bir deyişle, bizim "öznel" yeni bakış açılarımız, diğer güç istençlerine, dilin hücrelerinin derinlerinde gizlenen daha ustaca yapılmış güç istençlerine gayet de güzel tabi/özne (*subject*) olabilir. Yine de Nietzsche'ye göre bu, umudumuzu yitirmemiz için bir sebep değil, dizginlenmemiş haz için vesiledir. Zira Tanrı'yı ve metafiziği öldürmekle Nietzsche, yaratıcı bir kendinin üstesinden gelen "kendi"yi harekete geçirmiştir ve bu, bireylerin bir zamanlar insan olarak bilinen şeyin sınırlarını genişletmelerine imkân verecektir. Artık Nietzsche'nin Tanrı'yı öldürmeyi neden böylesine tutkuyla istediğini biliyoruz. Bu, "insan"ı insan'dan özgürleştirmenin – bireylere daha yüce, daha sağlıklı, çok daha canlı ve belki de üstinsanca (*übermenschlich*) olan bir şeye ulaşma imkânı verebilen bir özgürlüğün– tek yoludur.

Çeviren: Abdullah Onur Aktaş

NIETZSCHE'NİN İLK ESERİNDEKİ KUŞKUCULUK: "AHLAK ÖTESİ ANLAMDA DOĞRU VE YALAN ÜZERİNE"YE FARKLI BİR BAKIŞ*

Jessica N. Berry

Nietzsche'nin hayattayken yayımlamadığı bir erken dönem makalesi olan "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" son yıllarda –özellikle onun doğruluk ve bilgi üzerine görüşleriyle ilgilenenler tarafından– yoğun ilgi görmüştür. Bu eser (elyazmalarıyla birlikte [*Nachlaß*]) Nietzsche'ye onun bu tip şeylerin imkânını kapsamlı bir biçimde reddettiğine yönelik atıfta bulunmak için önemli bir kaynak oluşturmuştur. Özellikle "doğrular yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır" iddiasından hareketle sayısı pek de az olmayan yorumcu, Nietzsche'yi, doğruluk mefhumunu tümden reddetmesiyle, postmodernizm ruhunu önceleyen kişi olarak görmüştür.[1] Hatta postmodern Nietzsche okumalarına direnen bir kısım yorumcu bile, istemeyerek de olsa, "Doğru ve Yalan"daki Nietzsche'ye böyle bir görüş

* Makalenin özgün başlığı: "Skepticism in Nietzsche's Earliest Work: Another Look at 'On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense'", *International Studies in Philosophy*, c. 38, sayı: 3, 2006, s. 33-48. DOI: 10.5840/intstudphil2000638327. Philophy Documentation Center'ın izniyle —*çev. notu.*]

[1] Örneğin Paul de Man, "Nietzsche'nin *sistematik olarak tekrar ettiğini* düşündüğü *gerçekliğin yanlış yorumunu* dilin retorik yapısına" bağlamaktadır (Nietzsche'nin DY'da ifade ettiği şekliyle). Aynı zamanda "Bu makale (DY) düpedüz dilin ayırt edici özelliği olarak *retoriğin muhakkak surette doğruluğun yerine* geçmesini ifade etmektedir" demektedir. Bkz. Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale Univ. Press, 1979), s. 110 [vurgu eklenmiştir].

atfetmeye direnmenin zor olacağını kabul etmiştir. İşte tam da bu yüzdendir ki, son dönemlerde popüler olan makul, "analitik" (savunucularının doğruluk reddiyelerinde müphem bir nahoşluk hissettikleri ölçüde) Nietzsche yorumları, Nietzsche'nin ileride bu gençlik hoşnutsuzluklarını yenerek daha sofistike ve uzlaşımsal bir konumda karar kıldığını göstermek için tasarlanmış çeşitli şekillerde gelişen hipotezler öne sürmüşlerdir.[2]

Kabul etmeliyim ki doğruluk reddiyelerinin uygulanabilirliğine (veya felsefi saygınlığına veya sağlamlığına veya tutarlılığına) dair bu şüpheyi paylaşıyorum; ancak, bu ilk dönem eserinin yorumcularının çoğu gibi "Doğru ve Yalan"ın Nietzsche'sinin bunu yaptığını düşünmüyorum. Bu yazıda esas amacım neden böyle düşünmediğimi açıklamak. Yapacağım açıklamayı üç bölüme ayıracağım. Birinci bölümde "Doğru ve Yalan"ın radikal (hatta postmodern) bir doğruluk teorisi –ya da herhangi bir doğruluk teorisi– öne sürdüğü fikrinin, bu makalenin amacını yanlış yorumladığı önermesinde bulunacağım. Zira "Doğru ve Yalan" makalesi aslında doğruluğun kendi doğası üzerine semantik veya üstüne üstlük metafizik bir soruşturma *değil*, odak noktası belirli bir dürtünün (doğruluk-arama dürtüsünün) kaynağını ve doğasını konu alan, bu dürtünün insanlar için ne gibi bir rolü ve önemi olduğunu anlamaya yönelik psikolojik bir araştırmadır. İkinci bölümde –bunu yapmak için yola çıkmış olduğunu farz etsek bile– Nietzsche'nin burada (ve başka yerlerde) benimsediği eleştirel tutumunun bu makalede pozitif bir doğruluk teorisi öne sürmesini olanaksız hale getireceğini iddia

[2] Bu stratejinin *locus classicus*'u [en bilinen bölümü] tabii ki Maudemarie Clark'ın *Nietzsche on Truth and Philosophy*'sidir (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Onun gelişen hipotezleri takip etme (ki bence haklı olarak) sebebi doğruluğun reddi bakış açısının tutarsız, dolayısıyla da savunulamaz olmasını düşünmesindendir. De Man gibi yorumculara karşı olarak, Clark "DY, Nietzsche'nin ömür boyu iddia edeceği düşüncelerin bir öncülü olmaktan ziyade onun bir gençlik yapıtıdır" diyecektir. s. 65.

ederek, yer verdiği felsefi dogmacılık karşıtı erken dönem uyarılarını inceleyeceğim. Son bölümde ise Nietzsche'nin doğruluğun imkânını sert bir biçimde reddettiği fikrini son yolculuğuna uğurlamak ve Nietzsche'ye bu fikir yerine doğruluk hakkında gerçekten kuşkucu bir konum atfetmek için gerekli delilleri toplamayı hedeflediğim girişimim çerçevesinde "Doğru ve Yalan"dan bazı can alıcı bölümlerin yorumlarını sunacağım.

"Doğruluk İstenci"nin Kökeni

"Doğru ve Yalan", yazarı tarafından çok daha büyük bir projenin parçası olarak, yani felsefenin kökeni ve Platon öncesi Yunan düşüncesi üzerine etraflı bir inceleme olarak düşünülmüştü. Nietzsche'nin *Philosophenbuch*'u "Doğru ve Yalan", *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'yi ve daha önce basılmamış birçok fragmanı içerecek şekilde tasarlanmıştı.[3] "Doğru ve Yalan" üzerine yetkin bir yorum, bu *Schriften*'in *birlikte* nasıl işlendiğini hesaba katmalıdır (Bu, şimdiye kadar "Doğru ve Yalan"ı en fazla erken dönem Nietzsche düşüncesi için bir anahtar olarak ayrı bir yere koyanlarca ihmal edilmiş bir sorudur). Yorumcular bu makalenin yalnızca Nietzsche'nin doğruluk veya dil üzerine erken dönem düşüncelerini değerlendirebilmemize yardım ettiği ölçüde önemli olduğu kabulünü kanıksa-

[3] Nietzsche'nin *Filozof: Sanat ve Bilgi Arasındaki Çatışma* (*Nachlaß* yazıları: 1872 Güz ve Kış dönemi); *Hakikat Coşkusu Üzerine* (Bu yazı da 1872 Kışında yazılmıştır ve Nietzsche'nin o yıl Cosima Wagner'e Noel'de hediye ettiği beş makale arasında bu da vardır); ve *Kültür Hekimi Olarak Filozof* (Kış 1872-1873 döneminden Bahar 1873 yazıları) Daniel Breazeale (1979) tarafından derlenmektedir. Tüm bu notları ve kaynakları görmek için bkz. Breazeale'nin "Note on the Texts, Translation, and Annotation" (1979: *li-lxi*). Nietzsche'nin filoloji alanındaki erken dönem uğraşılarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi edinmek ve *Philosophenbuch*'un Nietzsche'nin erken dönem düşüncesindeki yeri, boyutu ve etkisi için bkz. James Porter *Nietzsche and Philology of the Future* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

mışlardır. Ancak "Doğru ve Yalan"ın felsefenin esaslarını (örneğin: Hangi meseleler felsefeye uygundur? Felsefe nasıl ortaya çıkmıştır? Felsefi itkinin doğası nedir? Felsefe faaliyetinin altında yatan dürtüler nelerdir?) soruşturan daha uzun bir eserin parçası olduğunu görmek bizi bambaşka bir yöne götürecektir. İlaveten makalenin niye doğruluk hakkında tutarlı bir görüş ortaya koymadığı da bu sayede daha kolay anlaşılabilecektir: Nietzsche'nin meselesi zaten bu değildir.

"Doğru ve Yalan"ın konu-sorusu ("Doğruluk dürtüsü de nereden geliyor?") bu makalenin –metafizik bir inceleme *değil*– Nietzsche'nin bütün kariyeri boyunca sürdürdüğü cinsten bir *psikolojik soruşturma* karakteri taşıdığına işaret eder. Asıl mesele doğruluğun doğası üzerine bir soru değildir, belirli bir dürtünün, doğruluk dürtüsünün *doğuşu* ile ilgili bir muammadır. Böylece "Doğru ve Yalan"ın gerçek odak noktası bize –bu şekilde düşünüldüğünde– Nietzsche'nin kariyerinin çok erken bir döneminde insanların psikolojik yaşamlarına ve onların sağlığı ve gelişiminde etkili olan şeyelere yönelik ilgisini haber verecektir. Nietzsche insanın gelişimini/sağlığını en çok neyin beslediğine dair üzerinde iyi çalışılmış bir cevabı henüz yoktur (bu daha sonra gelecektir), ama kariyerinin bu erken döneminde, göreceğimiz gibi, bazı şeyleri eleyebilmiştir. Nietzsche, "Doğru ve Yalan"da ilgisini "doğruluğa" yönelik dürtünün gerçekte neye yönelik bir dürtü olabileceğini ayrıntılarıyla ortaya koymaya odaklar: istikrar, emniyet, kişinin deneyimlediği dünya üzerindeki kontrolü ve hatta kişinin kendini önemli görmesi ve hayatın bir anlamı olduğu yönünde bir hissiyata sahip olması. "Doğru ve Yalan"ın birinci ve en parlak kısmında Nietzsche dil-yaratımı faaliyetinin, belki de derinlerde yatan bir psikolojik arzuyu, dur durak bilmeyen ve çatışmalarla dolu görüngü dünyasını istikrarlı ve kalıcı kavramlara uygun bir şema altında düzenleyerek ehlileştirme arzusunu açığa vurduğunu ileri sürer. "Çok"u "bir"e indirgemek, "hayata hükmetme arzusu"nun sık rastlanan bir formudur –[ona]

düzen, öngörülebilirlik dayatarak, aşina olmayanı aşina kılarak (DY, 30). İnsan yalnızca dünyayı aracısız bir şekilde algılıyormuş gibi yaparak ve kavramların oluşumuna kendi kattıklarını unutarak biraz "sükûnet, güven ve tutarlılıkla" yaşayabilir ki bu Nietzsche'nin aslında pek çoklarının istediğini ima ettiği şeydir (DY, 28).[4] Bazı bireyler bu istikrar ihtiyacını (sonraları Nietzsche tarafından bir hayli kötülenmiş "metafizik ihtiyaç"a dönüşecektir)[5] olduğu gibi kabullenebilir ve doğru inançlar edinmenin kişiye mutluluk ve başka iyilikler getireceğine dair bilinçli kanıya eşlik edebilir.

Bu yüzdendir ki Nietzsche ("Doğru ve Yalan"ın ilk bölümlerini takip eden "Ek Kısımların Taslakları" ve "Tasarı" maddelerinde)[6] doğruluk ve doğruculuk konularıyla özel olarak ilgilenirken şunu söyler: "Doğruculuk tüm ifadelerin dayanağı ve insan türünün idamesinin bir ön kabulü olarak düşünüldüğünde eudaimonist[7] bir taleptir; insanın azami refahının çok daha büyük ölçüde yanılsamalara bağlı olduğu bilgisi tarafından karşı çıkılan bir talep."[8] Doğruluk dürtüsü bilinçli (doğruluk hedeflenmeye değer-

[4] Yine, Nietzsche bilim insanından bahsederken, onun aslında zavallı güvenlik ihtiyacından bahsetmektedir: "[B]ilimsel araştırmacı da kulübesini hemen bilimin kulesinin yanına inşa eder: Böylece hem bu kule üzerinde çalışabilir hem de mevcut duvarlar altında kendisine sığınacak yer bulur. Doğrusu sığınmaya ihtiyacı da vardır" (DY, 33).

[5] Bkz. *İPİ*,1:26; *ŞB*, 151, 347; *İKÖ*, 230; *D*, 23, 54.

[6] Bkz. (1979:91-97). Breazeale'nin burada verdiği bir dipnotta tüm bu malzemeyi Nietzsche'nin kendisinin 1. ve 2. bölüm için eklediğini belirtmektedir (s. 91n). Breazeale *Nietzsches Werke Grossoktavausgabe*'nin (1901-1913) editörlerinin ayrımlarına ve bölümlendirmelerine uyuyor. Ben açıklık ve tutarlılık için Breazeale'nin *Philosophy and Truth*'taki sayfa numaralarına –gerekli olduğu yerlerde *Kritische Studien Ausgabe* (*KSA*) ile uyumlu yerleri de belirterek– referans vereceğim.

[7] Breazeale *eudaemonistischen* için "eudamonik" kelimesini kullanıyor. [Eudaimonistik etik, mutluluk arayışına işaret eder. Erdemli bir hayatın mutlulukla ödüllendirileceğine inanılır —*çev. notu.*]

[8] *KSA*, 7:29 (8); aynı zamanda bkz. *KSA*, 7:29 (1, 4, 7, 8, 14, 15, ve 16 vd.).

dir, çünkü iyidir ve kişinin hayatta değer elde etmesinin yolu bu iyilikleri elde etmesidir) veya bilinçsiz olarak (kişi emniyete veya az da olsa etrafındaki dünyayı zapt ettiği hissine ihtiyaç duyar ve kendi emniyeti, onu rahatsız eden erinçsiz merakı susturmasına bağlıdır) kişinin iyiliğini hedefler. Nietzsche'nin bu makaledeki doğruluk-arayan dürtüye dair incelemesi tabii ki eleştireldir, fakat bu dürtüye kuşkuyla yaklaşması bu dürtünün eudaimonist olmasından değildir; kariyeri boyunca insan mükemmelliğinin koşullarına olan ilgisi bunu açık hale getirir. Birinin kendi iyiliğini hedeflemesinde mantıksız veya sağlıksız hiçbir şey yoktur; ancak, kâh neyin iyi olduğu konusunda yanlış sonuçlara vararak, kâh iyiliğe giderken yanlış yollar seçerek yanılmak mümkündür; tıpkı çileci ideallerin yaratıcılarının (*Ahlakın Soykütüğü*'nde karşımıza çıkan analiz) *kendileri için iyiyi* –diyelim ki, güçlerini deşarj edebilecekleri optimum şartları– istemeleri gibi; fakat Nietzsche'den gelen eleştiri, doğruluk-dürtüsünün eudaimonist bir dürtü iken aynı zamanda karakter olarak son derece çileci olabileceğidir.

Yine de, Nietzsche'nin doğruluk ya da bilgi arayışının kendisinde bir yanlışlık görmemesi önemlidir. Aksine, *kendisini* bunların bir takipçisi olarak görür ve sıklıkla soruşturmayı bitiren kesinlik duygusunu alenen nihilistik olarak niteler. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin öne çıkan bölümlerinden birinde şunları söyler:

> Günümüzde Avrupa'nın dört bir yanında "gerçek ve görünürdeki dünya" probleminin irdelenişindeki gayret ve titizlik, hatta kurnazlık diyesim geliyor, üzerinde düşünmeye, kulak kesilmeye değer; bunun arka planında yalnızca "bir hakikat isteği"nden fazlasını işitemeyen, elbette ki kulaklarının keskinliğiyle övünemez. Çok ender ve tekil örneklerde gerçekten de böyle bir hakikat isteğinin herhangi bir avare ve serüvenci ruh halinin, nihayetinde bir avuç "kesinliği" hâlâ bir araba dolusu güzel olasılığa tercih eden, umutsuz bir metafizikçi hırsının da bunda payı olabilir; hatta belirsiz herhangi bir şeyin üzerinde değil de

> kesin bir hiçin üzerinde yatıp ölmeyi tercih eden püriten vicdan fanatikleri de var olabilir. Ne ki, bu nihilizmdir ve ölümüne yorgun bir ruhun işaretidir: böyle bir erdemin tavırları ne kadar cesur izlenimi verse de. (*İKÖ*, 10)[9]

Felsefecilerin "gerçek" ve "görünen" dünya ayrımının yarattığı cinsten problemlere olan ilgisindeki kararlılığı nasıl açıklamalıyız? Başta basitçe diyebiliriz ki bu düşünürler "şeylerin dibine inmek", meselenin doğrusuna ulaşmak ister. Nietzsche bu açıklamanın yüzeysel olduğunu en başında gösterir. Bu açıklamayı kabul eden her kimse "kesinlikle en iyi kulaklara sahip değildir". Eğer daha yakından dinlersek (özellikle en aşırı durumlarda) nihilist ve "ölümcül derecede bezgin ruh"un arayışını *durdurmak*tan başka bir şey yapmamaya olan ateşli arzusunu anlattığını duyarız. "Doğru ve Yalan"da saldırılan "doğruluk istenci" ya da doğruluk-dürtüsünün yaptığı şey, yalnızca bu nihilist arzuyu, iyiliğini içten içe fikrî mücadeleyi sonlandırmakta bulan bir karakterde maskelemektir. Talebi, insan organizmasının gönenci endişesi taşıdığı veya –Breazeale'nin de gözlemlediği üzere– bir şekilde "insandaki mutluluk arzusuyla ilintili"[10] olduğu ölçüde eudaimonisttir. Ancak birçok durumda bu mutluluk ideali, Nietzsche'nin sağlık anlayışı açısından can alıcı bir biçimde yetersizdir.

Nietzsche'nin Dogmatizme Karşı Erken Dönem Uyarıları

Nietzsche'nin "Doğru ve Yalan"daki amaçlarını anlamaya yönelik olan mevcut çatı altında Nietzsche'deki kuşkucu tınıları; bilhassa, bunların Yunan Kuşkucularının[11] metot

[9] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası, 2016, s. 13 —*çev. notu.*

[10] Breazeale (1979: 93n)

[11] Çok kabaca ifade etmek gerekirse Antik Yunan felsefesinde Kuşkucu ve Dogmatik düşünce okulları vardır. Dogmatikler mutlak bilginin olduğunu, şeylerin kendinde nasıl olduğunun bilinebileceğini vs. iddia eder. Kuşkucular ise bütün bunları reddeder —*çev. notu.*

ve tutumlarına olan benzerliklerini incelemeye başlamak istiyorum. Özellikle Pyrrhoncu kuşkucular Nietzsche'ninkilere benzer meselelerin peşinden gitmişlerdir (Sextus Empiricus'un *Pyrrhonculuğun Esasları*[12] eserine baktığımızda görebileceğimiz gibi). Eserin giriş bölümleri bir insanın bu oldukça özgün pratiğe nasıl ulaştığını anlatır: Kuşkucu fikrî yolculuğuna herkesinkiyle aynı yoldan girişir; yani, dünyanın algısal zenginliği ve çeşitliliğiyle yüz yüze geldiğimiz anda başlayan bir merak hissiyle dolmak suretiyle. Tıpkı antikçağlardaki felsefi rakipleri gibi Kuşkucu, gitmeye yöneldiği yerle ilgili birtakım inançlarla yola çıkar: Yolculuğunun hedefi, zihnî kargaşadan muafiyetle nitelenen iyi yaşamdır. Naif olarak nitelendirebileceğimiz bu "ilk konum"dan kalkarak "şeylerdeki düzensizliğe" (doğal dünyanın ortaya çıkardığı oldukça çeşitli gündelik çelişkilere ve gizemlere) bakıp, tam da böyle bir rahatsızlığın ana kaynaklarından biri olacak bir kafa karışıklığı devşirir. Kuşkuculuk acemisi [*proto-sceptic*] düşünür ki, eğer bu gizemleri çözebilir ve soruların yerine günbegün cevapları koyabilirsek, o zaman sıkıntılarımız diner ve sonuç olarak da daha iyi bir hayat yaşarız (ki bu, birazdan açıklanacağı anlamda, daha huzurlu bir hayattır).

Fakat yine de, Kuşkucuya çıktığı bu yolda beklenmedik bir şey olur: Sextus'un açıkladığı üzere Kuşkucular (diğer herkes gibi) "görünen ve düşünülenlerdeki aykırılıkları hükme bağlamak suretiyle huzura erişmeyi umut ederek yola çıkarlar ve bunu yapamayınca da yargıyı as-

[12] Bundan sonra Sextus Empiricus'un eseri *PE* (Julia Annas ve Jonathan Barnes'ın çevirisi, Cambridge: Cambridge University Press, 2000) olarak anılacaktır. [Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Sextus Empiricus, *Kuşkunun Felsefesi*, çev. C. Cengiz Çevik, Kırk Gece, 2010 —*çev. notu.*] "Kuşkuculuğun nedensel ilkesi zihinsel kargaşadan uzaklaşıp sükûnete ulaşma ümididir. Şeylerdeki aykırılıklardan dolayı kafası karışan ve neye yönelmesi gerektiğini bilemeyen yetenekli kişiler, şeylerde neyin doğru neyin yanlış olduğunu araştırırlar ve bu yolla sükûnete ulaşacaklarını düşünürler."

kıya alırlar [*epokhe*].[13] Oysaki yargıyı askıya aldıklarında huzur onları tıpkı bir gölgenin vücudun peşinden geldiği gibi takip etmeye başlar" (*PE* 1:28-9). Kuşkucu buraya, bu pratiğinin sonucu olarak, ilgilendiği iddiaların hem yanında hem de karşısında yer alan eşit derecede güçlü argümanlarla karşılaştıktan sonra bunların doğruluğuyla ilgili yargıyı askıya alarak, neredeyse kaza eseri ulaşır. Huzura başta beklediği şekilde (aykırılıkları çözerek) ulaşamasa da, onu yola çıkaran dürtüyü (doğal dünyayı anlama dürtüsünü) veya Sextus'un anladığı şekliyle bilgi dürtüsünü eudaimonist olarak nitelemek uygundur. Kuşkucunun bu *epokhe* öncesi "ilk konum"unun altında pratik, hipotetik (belki de bilinçsiz) bir buyruk[14] yatar: Eğer huzura erişmek istiyorsan, şeylerde neyin doğru neyin yanlış olduğunu soruştur; çünkü bu konular üzerinde hükme varmak huzura ulaşmanın yolu olacaktır.

Herhangi bir sebeple ortaya çıkabilen, herhangi bir teorik argümana dayanmayan ve böyle bir argümandan beslenmeyen yargıyı askıya alma kararı, Kuşkucu pratiğin Dogmatik akranlarından ayrıldığı noktadır. Tam da bu noktada, onun bir Kuşkucuya *dönüştüğünü* söylemeliyiz. Kuşkucu daha sonra, aradığı huzura "rastlantısal" bir biçimde ulaşmış birinin bakış açısıyla geriye doğru bakarak, kendi pratiği ile Dogmacınınkini karşılaştıran bir-iki laf edecek konuma gelir. Kuşkuculuğun *ad hominem*[15] bir pratik olarak nitelenmesine neden olan bu lafların ruhu ve tonudur: Ne bilgi iddiasında bulunur, ne de bizi gerek-

[13] Bu terim Antik Yunan düşüncesinde –özellikle kuşkucu filozoflar tarafından kullanılan "yargıyı askıya alma"yı ifade eder. Aynı kavrama Edmund Husserl de felsefesinde yer vermiştir. *Kuşkunun Felsefesi* olarak Türkçeye kazandırılmış olan kitapta bu kavram "tehir etmek" olarak kullanılmaktadır —*çev. notu.*

[14] Hipotetik buyruk, bir amacın elde edilmesi için yapılması gerekli olanı ifade etmektedir —*çev. notu.*

[15] *Ad hominem*: Dinleyicinin kişisel duygu veya önyargılarına seslenmek için tasarlanmış sav —*çev. notu.*

çelendirme ya da haklı neden kriterleri üzerinde durmaya zorlar; amacı olan psikolojik esenlik tamamen pratik bir amaçtır ve en nihayetinde karşı çıkılan, Dogmacıların *argüman*larından ziyade dogmatik yaşam biçimidir (Kuşkucu *agoge*'ye kıyasla).[16] Bu niteleme Kuşkucu girişimin epistemolojik (bilginin doğasına dair teorik kaygılar taşıyan) değil, esasen terapötik bir doğaya sahip olan genel yönelimini doğru biçimde anlama erdemine sahiptir: Kuşkucular (Nietzsche gibi) psikolojik sağlığı dert ederler ve Dogmacılığı bir patoloji belirtisi [*symptom*] olarak görürler. Nitekim Sextus şöyle der: "Kuşkucular insan sevgisiyle doludur [*philanthrophist*] ve Dogmacıların kibrini ve düşüncesizliğini, ellerinden geldiğince, akıl yürütmeyle tedavi etmeyi arzu ederler" (*PE,* 3:280). Kuşkucu pratik *ad hominem*'dir; öyleyse, projesi bu bakımdan dogmacı *akıl yürütmeleri* reddetmekten çok, belirli bir tip *kişinin* psikolojik rahatsızlıklarını teşhis etmektir.

"Doğru ve Yalan", tam da bu ruhla, bizi Dogmacılığa karşı açıkça uyarır ve Nietzsche'nin Dogmacılığın çileciliğe olan eğilimi hakkındaki en erken şüphesine ses verir. Nietzsche doğruluk-arayan dürtünün en azından belli dışavurumlarıyla azımsanamayacak ölçüde bir "kibir ve gözü karalığı" ilişkilendirir: Bilginin icadı "'dünya tarihi'nin en ukalalıkla ve yalanla dolu anıydı" der. "Bilmek ve algılamakla bağlantılı olan kibir, insanların gözleri ve duyuları önünde kör edici bir sis gibi asılı durur"; bu öyle bir kibirdir ki, "bilmenin kendisine dair en gönül okşayıcı yargıyı da bünyesinde barındırır" (DY, 22). Nietzsche'ye göre "kibrin *ıssız* ateşi etrafında sürekli debelenmek", insanların çoğunluğunda vakidir. Görüşüme göre Nietzsche'nin doğruluğun ve bilginin imkânını tamamen reddettiğini söyleyen

[16] Yine de Kuşkuculardaki belirgin biçimde işaret edilen *ad hominem* saldırılar da bulmak mümkündür: "Sağlam argümanlardan sonra aldanmış ve halinden memnun Dogmatiklerle alay etmeyiz." (*PE,* 1:62; bkz 2:211) [*Agoge*: Eğitim; özellikle Sparta kent-devletinde bütün vatandaşların alması zorunlu olan bedensel ve zihinsel eğitim —*çev. notu.*]

"Doğru ve Yalan" yorumlarının Nietzsche'yi başka türden bir düşünüre çevirdiği duygusundan kaçmak zor, hem de en açık şekilde eleştirdiği türden bir düşünüre!

Nietzsche'nin "Doğru ve Yalan"daki Sözde Doğruluk Reddiyesi

"Doğru ve Yalan"da Nietzsche'ye tam olarak bu görüşü atfetmek için kullanılan en önemli paragraflardan birine an itibariyle çoğumuz aşinayız:

> Bireysel ve gerçek olanı görmezden gelerek formu elde ettiğimiz gibi, kavramı da elde ederiz; oysa doğa ne form ne de kavram tanır; hatta tür bile tanımaz. Doğa sadece, bizim için erişilemez ve tanımlanamaz olan bir X tanır. Birey ve tür kıyaslamamız dahi antropomorfik [insan merkezli] bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz. *Fakat bu zıtlığın eşyanın özüne denk düşmediğini de iddia etmemeliyiz; zira bu da dogmatik ve aksi kadar kanıtlanamaz bir iddia olur.* (DY, 27)

Bir kısım düşünür –paragrafta yorum ağırlığının önemli bölümünü sondaki ibareye koyarak– Nietzsche'nin doğruluk hakkında "agnostik" konumda olduğunu savunurken,[17] daha büyük bir kısmı ise Nietzsche'nin yine de doğruluk konusunda bir "ateist" olarak okunması gerektiğini iddia eder.[18] Bununla birlikte hem önceki (agnostik) okumanın Nietzsche için daha tutarlı ve felsefi olarak savunulabilir bir konum sağladığına, hem de bu okumayı benimsememiz için hayra-yorumdan [*charity*] başka nedenlerimiz ol-

[17] Bkz. örneğin, Ruediger Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge* (Berlin: de Gruyter, 1977)

[18] Örneğin Maudemarie Clark'a göre "Doğru ve Yalan" döneminde Nietzsche insanların bağımsızca var olan nesnelere sürekli olarak ulaşabildiğini reddetmektedir. Schopenhauer'ın "algı örtüsü" sorununu kabul etmektedir ve buradan hareketle doğrunun sadece yanılsamalar olduğu sonucunu çıkarır; "çünkü ona göre doğruluk şeylerin asıl hallerine tekabül etmelidir; öte yandan böyle bir tekabüliyet yoktur" (Clark, 1990), s. 83.

duğuna inanıyorum: Bana göre, diğerinden ziyade agnostik okuma, metne hakkını teslim eden bir okumadır.

Nietzche'nin yukarıda alıntılanan paragrafın sonuna eklediği son derece kuşkucu sınırlandırmayla ilgili en az iki şey kayda değerdir. Bunlardan biri, falanca iddianın (burada bu iddia birey ve tür kıyaslamasının "eşyanın özünden" kaynaklanmadığıdır) *dogmatik* olmasının müşahedesi ile buna "cüret etmememiz" önerisi arasındaki ilişkidir. Diğeri ise dogmatik bir iddianın *haddi zatında* "aksi kadar kanıtlanamaz bir iddia" olması maddesidir. Bu iki hususiyeti sırasıyla incelediğimizde Nietzsche'nin dogmacılığa karşı saldırısının kapsamı ve özü hakkında daha iyi bir kavrayışa ulaşacağız ve ikinci el kaynakların birçoğuna göre doğruluğu kesin bir dille reddettiği iddia edilen Nietzsche'nin bize niçin doğru bir Nietzsche portresi sunmadığı hakkında daha açık bir algıya sahip olacağız.

Sextus gibi bir Kuşkucu, "Dogmacı" [*dogmatikos*] terimini kullandığında bununla bir kısım rakip okulu kasteder: "*Kelimenin tam anlamıyla* Dogmacı dediklerimiz doğruluğu keşfetmiş olduklarına inanırlar; örneğin Aristoteles ve Epikuros'un okulları ve Stoacılar ve diğer bazı okullar" (*PE* 1:3 vurgu eklenmiştir). Yine de şunu söylemek isteyenler çıkabilir: Dogmacılık *Pyrrhonculuğun Esasları*'nda daha geniş bir kullanım da kazanmıştır: Şeylerle ilgili öyle ya da böyle inançlar [*dogmata*] taşıyan herhangi birinden bahsederken kullanılabilir; halbuki Kuşkucunun hayatının Dogmacı olmayan bir hayat olması gerekir, inançsız bir yaşam. Ama "inanç", bildiğimiz gibi, en azından geç Pyrrhonculuğun lügatinde kısmen de olsa teknik bir kullanıma sahiptir; Sextus'un Kuşkucuların inanç taşımadıkları iddiasını oldukça büyük bir ölçüde sınırlandırmasından ötürü:

> Kuşkucular inanç taşımaz derken "inanç"ı bazılarının oldukça genel bir şekilde söylediği gibi bir şeyi kabullenmek olarak almayız; çünkü Kuşkucular görüngüler tarafından dayatılan hisleri onaylar; örneğin, sıcakladıklarında ya da üşüdüklerinde "sıcakladığımı (üşüdüğümü) reddediyorum"

> demezler. Bunun yerine, diyoruz ki, onlar bazılarının bilimlerdeki açık olmayan araştırma nesnesini onaylama şeklinde dillendirdiği anlamdaki inançlara sahip değillerdir; çünkü Pyrroncular açık olmayan hiçbir şeyi onaylamaz. (*PE*, 1:13)

Demek oluyor ki, Kuşkucular birçok şeyi onaylar. Özel olarak "açık olmayan" araştırma nesnesinden kaçındıklarını iddia ederken şeylerin özüne dair inançları dışlarlar (balın tatlı gelmesinin nedeninin onun *gerçekten* tatlı bir doğası *olması* vesaire).[19] Öyleyse Kuşkucu için dogmacılıktan kaçınmak *belli bir tür içeriğe sahip* iddialardan kaçınmaktır. Nietzsche şeylerin özüne tekabül eden iddialar dogmatiktir derken terimi tam da bu özgün anlamında kullanmıştır.

Kullanım ve tutumdaki paralellik, Nietzsche'nin dogmatik iddiaların *haddi zatında* kanıtlanamayacağına yönelik başka bir sözüyle güçlendirilmiştir. Bildiğimiz gibi Kuşkucunun "açık olmayan" şeyleri reddinin arkasındaki güdü, şeylerin doğasıyla ilgili tartışmaların kutuplarının eş derecede doğru olduğunu keşfetmesiydi. Sextus bunu şöyle açıklıyor: "Kuşkuculuğun başlıca kurucu prensibi bütün beyanlarla eş derecede doğru bir zıt beyan bulunur iddiasıdır; bundan dolayı, düşünüyoruz ki, hiçbir inanç taşımama noktasına ulaştık" (*PE*, 1:12). "Doğru ve Yalan"da (s. 27) Nietzsche'nin işaret ettiği problem de tam olarak bu Kuşkucu kriter problemini yansıtır: Argümanları iki zıt pozisyonda incelediğimizde görürüz ki bu rakip pozisyonlara hakemlik edecek bir kriterden yoksunuzdur. Aksine, fark ederiz ki, bu zıt pozisyonlar karşılıklı olarak birbirini

[19] Kuşkuculuğun karakterinin *sınırlı* (örneğin benim burada önerdiğim bakış açısı, Sextus'un bu pasajının katı bir yorumuna dayanmaktadır) veya *radikal* olarak okunup okunmamasına dair ciddi bir tartışma vardır. Ben sınırlı okumanın bir versiyonunu uyarladım. Genelde Michael Frede'nin "Kuşkucunun İnançları" makalesini temel aldım. Bkz. Myles Burnyeat ve Michael Frede (ed.), *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis: Hackett, 1997). Bu kitapta klasik tartışmalar konusunda mükemmel makaleler bir araya getirilmiştir.

götürür; bir pozisyon "en az aksi kadar kanıtlanamaz"dır.

Şimdi; Nietzsche'nin bu dönemine ait eserlerinin çoğu bilhassa filozofun bir kültür içindeki rolüne ilişkindir. Bunun yanı sıra, dogmacılıktan kaçınma uyarısı felsefenin amacını ve değerini konu alan birçok *Nachlaß* bölümünde adeta sürekli tekrar eden bir nakarat gibidir. Mesela yine Nietzsche düşüncesinin diagnostik-terapötik yöneliminin altını çizen "Kültür Hekimi Olarak Filozof"u[20] düşünelim. Nietzsche muhtelif yerlerde "felsefenin değeri"nin bir bölümünün de şundan geldiğini işaret eder: "Sersem ve batıl fikirlerden arındırır. Bilimsel dogmacılığa karşı çıkar" (72).[21] Nietzsche birkaç satır sonra felsefenin "bilimsel dogmacılık"a olan zıtlığının altını çizmeye koyulur (74) ve kendi başına duran "Kültür Hekimi Olarak Filozof" adlı alt başlıkta felsefenin kültürle ilişkisi bakımından önemini inceler. Felsefenin en önemli katkıları arasında, Nietzsche'ye göre, ikisini de sayabiliriz: "*Katı dogmacılığın yıkımı* (dinde, gelenekte, bilimde) ve "*Kuşkucu* itki".

> Bütün kuvvetlerin (din, mit, bilgi dürtüsü) katı bir efendi gibi uçlara götürüldüğünde barbarlaştırıcı, ahlaksız ve boğucu etkileri vardır (Sokrates). (75)

Şimdi bu son gözlem, kabul edilmelidir ki, kuşkucu teriminin yalnızca daha yavan veya günlük anlamını kullanır (yani sahip olunan inançlara irrasyonel bir inatçılıkla karşı çıkmak anlamındaki "kuşkuculuk"). Nietzsche'nin, alışıldığı gibi, bu terimi kullanımında kusursuz bir tutarlılık yoktur. Ancak yukarıda bahsettiği hassasiyetin inançlara şu veya bu şekilde sahip olunmasına değil,

[20] Breazeale (1979), s 67-76; *KSA* 7:537-59. "Kültür Hekimi Olarak Filozof"a yapılacak göndermeler bundan sonra Breazeale'nin sayfa numaralarına refaransla verilecektir.

[21] "Werth der Philosophie: Reinigen von verworrenen und abergläub <ischen> Vorstellungen. [G]egen den Dogmatismus der Wissenschaft" (KSA 7:542)

belirli bir tür içerik ihtiva eden inançlara yönelik olduğuna inanıyorum. Din ve mit, açıkça ve öncelikle –görünmeyen veya gizli varlıklar öne sürerek– gerçekliğin bu türden "derin" açıklamalarını sunmak suretiyle işler. Bu, Nietzsche'nin "Doğru ve Yalan"daki incelediğimiz, Nietzsche'nin bizi şeylerin özüne dair bir iddiada bulunmaya cüret etmeye karşı uyardığı bölümdeki hükmüdür. Ek olarak, Nietzsche'nin belirli bir çeşit cüretkârlıkla suçladığı Kant'la ilgili ("Filozof" başlığı altında toplanmış *Nachlaß* bölümlerinden) eleştirel bir notunda "Doğru ve Yalan"daki önemli *ihtar*ın aynısını görürüz –şeylerin olduğu gibi görünmediklerine dair bir sonuca varmaya yetkili olmadığımız hususunu: "Kant'a her zaman şu şekilde karşı çıkılmalıdır ki, bütün önermelerinin doğruluğunu kabul etsek bile dünyanın bize göründüğü gibi olması ihtimali hâlâ tamamen mümkün kalır" (32).[22] Bu, görüngülerin ardında gerçek varlıkların olduğuna karşı ateist bir bildiri değildir ("kendinde-şey yoktur"), tıpkı doğruluğa karşı ateist bir bildiri olmadığı gibi ("kendinde-şeyin olduğu doğru değildir", ya da "doğruluk yoktur; çünkü inançlarımızın tekabül edebilmesi mümkün olan bir kendinde-şey yoktur"); bu tam anlamıyla –ilkeli bir– agnostiğin bildirisidir; tıpkı bir tedavide dogmacılıkla ve beyanlarla ilişkilendirilen "boğucu etkiler"i teşhis eden Sextus gibi, yetişmekte olan bir kültürel "tabip"inki gibi.

Nietzsche yorumcularının, Nietzsche'nin dogmacılığa karşı uyarısını ona dayanarak reddedebileceğimizi iddia ettikleri bir bölümden daha kısaca bahsetmek istiyorum. Bahsettiğim bölümden birkaç paragraf sonra Nietzsche şöyle diyor:

> Bir böceğin veya bir kuşun insanın algıladığından farklı bir dünya algıladığını düşünmek bile kişi için çok zordur ve bunların hangisinin dünya algısının daha doğru olduğunu sorgulamak da oldukça anlamsızdır; çünkü bu, öncelikle

[22] *KSA* 7:459.

> *doğru algı* ölçütüne göre –yani aslında *olmayan* bir ölçüte göre– belirlenmişliği gerektirir. Fakat her halükârda bana öyle görünüyor ki "doğru algı", yani "bir nesnenin öznedeki uygun ifadesi" çelişkili bir imkânsızlıktır. (DY, 30)

Bu bölümdeki ton gerçekten de keskindir, ama yine de Nietzsche'nin bu bağlamda "doğru algı" fikrini reddetmesinin Kuşkucu tavır ile tamamen uyumsuz olmak zorunda olduğunu düşünmüyorum.

Böyle olduğunu görmemiz için Nietzsche'nin insan olan ve insan olmayan hayvanların algıları arasındaki farklılığa yaptığı gönderme ile standart ve tanıdık bir Pyrrhoncu argüman arasındaki akıl yürütme benzerliğine dikkat çekmek istiyorum; bu argümanda çeşitli ve çelişkili algılar değerlendirilirken yargı oluşturacak bir ölçütün olmadığı tespitinin yargının askıya alınması sonucunu doğurması amaçlanır. Çeşitli hayvanların kataloğunun sunulmasının –ve bunların duyu organları arasındaki gözlemlenebilir farklılıklarının belirtilmesinin– ardından Sextus, bu derece farklı organların benzer algılar yaratabileceğini kabul etmenin olası olmadığını öne sürer. "Kendi görüngülerimizi irrasyonel olarak bahsedilen hayvanların ürettiği görüngülerinkine tercih etmemizi sağlayacak bir kanıtın" (*PE* 1:61) elimizde olmaması nedeniyle doğa ve algının nedenine dair yargıyı askıya almaya mahkûmuz.[23] Kuşkucuya göre, yargılama ölçütünün varlığına karşı argüman üretmek temel bir vazifedir.

Bahsedilen bölümde Nietzsche'nin ana fikri benzer bir şekilde ölçüt yokluğudur: İki (ya da daha fazla) algının hangisinin "daha doğru" olduğu sorusunun anlamsızlığına, bunun ancak "elde olmayan" bir standart vasıtasıyla çözülebileceği temelinden hareketle hükmeder; bu standart da "doğru algı" standardıdır. Nietzsche'ye göre

[23] Bu argümandan anlam çıkaran Kuşkucular yargının askıya alınması için "insanların farklılıklarına dayanan" başka bir argüman üretmişlerdir. (*PE* 1:79-90)

birbirine rakip çeşitli izlenimlerden hangisinin doğru olduğunu belirleyecek bir standardın olmadığını iddia etmek, dolayısıyla eğer doğrusu varsa hangisinin olduğunu bilememek, hiçbirinin doğru olmadığını ya da olamayacağını iddia etmekten önemli ölçüde ayrılır. Aslında, böyle bir standardın olmamasından dolayı hepsinin yanlış olduğuna dair bir iddia için nasıl muhtemel bir garantimiz olabileceği de açık değildir (hemen aşağıda bu noktaya döneceğim). Nietzsche'nin bunun farkında olduğunu ve hatta –bu konuda biraz daha muhafazakâr bir şekilde– Kuşkucu bir çizgide yer aldığını düşünmek, burada ve başka yerlerdeki, daha güçlü bir iddiada bulunulmasına "cüret" edilmemesine yönelik *ihtar*larıyla uyumludur. Örneğin, daha sonra şöyle der: "Eğer her birimiz farklı algılara sahip olsaydık; bir kuş gibi, kurtçuk gibi, bitki gibi algılasaydık veya kimimiz bir uyarıya kırmızı derken diğerimiz mavi ve hatta bir üçüncümüz bu uyaranı ses olarak algılasaydı, o zaman kimse doğanın düzeninden *bahsetmezdi*" (DY, 32, vurgu eklenmiştir). Algının göreliliğinin böyle keskin bir şekilde gösterilmesi algılardan birinin ya da diğerinin şeylerin doğasına daha yakın olduğuna dair beyanlara karşı güvenimizi sarsacaktır.

Peki ya Nietzsche'nin daha dogmacı tınlayan "her halükârda bana öyle görünüyor ki 'doğru algı' [...] çelişkili bir imkânsızlıktır" (DY, 30) iddiasına ne demeli? "Çelişkili bir imkânsızlık" olan bir şeyin zorunlu olarak var olmadığı kabul edilebilir. Böylece, denilebilir ki, her kim bir şeyi "çelişkili bir imkânsızlık" olarak ilan ederse negatif bir dogmacı beyanda bulunmuştur ve o anda kuşkuculuğunu terk etmiştir. İlk bakışta bu okuma tamamen akla yatkın görünür: Eğer Nietzsche gerçekten de "doğru algı" mefhumunun bir imkânsızlık olduğunu kastediyorsa, bu durumda iki değerlilik prensibinin basit bir uygulaması bizi buradan bütün algıların *yanlış* olacağı sonucuna götürür. Ancak, az önce gördüğümüz gibi, Nietzsche *bu cümleden bir cümle önce* algıda doğruluğun herhangi bir standardının elimizde olmadığını iddia etmişti ve bu uya-

rıdan 1) *hiçbir algının* doğru olmadığını veya 2) birinin diğerinden *daha doğru* olduğunu iddia edebilmek için elimizde herhangi bir garantinin olmadığı çıkarılabilir. Böylece, öyle görünüyor ki, ya bu bölümü Nietzsche'nin hanesine çarpıcı bir felsefi tutarsızlık olarak yazmamız gerekir, ki bu durumda bu bölüme pek de bir şeyi desteklemek için başvuramayız; ya da bütünü anlamak için cümlelerin birini veya diğerini tekrar okumaya çalışmamız lazım gelir.

Nietzsche'nin "doğru algı" "çelişkili bir imkânsızlıktır" iddiasını şu şekilde anlamayı öneriyorum: İlk yapmamız gereken "doğru" (*correct*) kavramıyla çelişen kavramı isabetli bir şekilde tespit etmektir; bu da bu örnekte "yanlış" (*incorrect*) kavramı değil de bunun yerine "doğru-olmayan" (*not-correct*) olacaktır (doğru ve yanlış bu örnekte birbiriyle *çelişik* değil, birbirine *aykırı*dır). Bir algı, bu durumda, ya "doğru" ya da "doğru-olmayan"dır, tıpkı katı renkli bir cismin yüzeyinin ya kırmızı ya da kırmızı-olmayan olacağı gibi. Öyleyse Nietzsche'ye göre "doğru algı çelişkili bir imkânsızlıktır" bütün algıların yanlış olduğu anlamına değil, bütün algıların birer doğru-olmayan olduğu anlamına gelir. "Doğru olan algı"dan bahsettiğimizde Nietzsche'ye göre (bütün bekâr erkeklerin evli olduğunu iddia etmekteki gibi) mantıksal bir çelişkiye düşmeyiz, yaptığımız başka türlü bir hatadır: algıların doğrulukça değerlendirilebilir olduğu ön-varsayımında bulunuruz; ama, bu onları düşünmek ya da betimlemek için uygun bir yol değildir. Algıların fenomenal içeriği vardır, önermesel içeriği yoktur; objeler gibi yargı taşımazlar, öyleyse algıların içeriği ne doğrudur ne de yanlıştır. Nietzsche'nin "doğru algı"nın neden "çelişkili bir imkânsızlık" olduğuna dair yorumunun bu şekildeki açıklaması daha önce "Doğru ve Yalan"da belirttiği 'duyularımız hiçbir yerde bizi doğruluğa götürmez' (DY, 31) görüşünü daha iyi anlatır. Çok daha sonraları, *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde şu görüşünde ısrar edecektir: [duyular] "hiç yalan söylemezler. Onların tanıklığından çok bizim ne yaptığı-

mızdır yalanı asıl oluşturan.... Duyuların tanıklıklığını çarpıtmamıza 'akıl' neden olur" (*PA*, "Felsefede Akıl", 2). Eğer duyuların tanıklığı bir şekilde yanlışlanacak ise bu ancak biz algı temelinde bir yargıda bulunduktan sonra olur; halbuki ham algılar usulen doğruluk ya da yanlışlık değerlendirmesine alınamazlar.

Nietzsche bu türden açıklayıcı bir argüman ortaya koymasa da, bu okuma, iyi bilinen bu bölümün altında imzası bulunan akıl yürütmenin yeniden inşası olarak anlaşılabilir. Dahası, hemen sonra gelen cümleyi anlaşılabilir hale getirecektir:

> Fakat her halükârda bana öyle görünüyor ki "doğru algı", yani "bir nesnenin öznedeki uygun ifadesi" çelişkili bir imkânsızlıktır; çünkü özne ve nesne gibi tamamen farklı iki alan arasında hiçbir sebep sonuç ilişkisi, hiçbir doğruluk bağı ve hiçbir ifade yolu bulunmaz. Arada en fazla *estetik* bir ilişki var diyebiliriz; yani, imalı bir aktarım, tamamen farklı bir dile, kekeleyen bir çeviri... Fakat yine de, her halükârda özgürce uydurulan ve serbestçe yaratıcılık sergilenen bir orta alana ve buna aracılık eden bir kuvvete ihtiyaç vardır. (DY, 30-31)

"Doğru ve Yalan"ın okunması zor bir makale olması kısmen Nietzsche'nin iddialarını –ben onları kariyeri boyunca aşağı yukarı değişmeden kalmış görüşlerinin kaba ifadeleri olarak görsem de– şiirsel bir dille öne sürmesinden kaynaklanır; bu döneminde Nietzsche genç bir retorikçidir. Mesela, "tamamen farklı iki alan" arasında "imalı aktarım [ve] kekeleyen bir çeviri" için gereken "özgürce uydurulan ve serbestçe yaratıcılık sergilenen bir orta alan ve buna aracılık eden kuvvet"ten *neleri* anlamamız gerektiğini söylemek zordur. Ama en azından bu örnekte, algıların kendilerine doğruluk ya da yanlışlık yüklenemeyeceğini anlamamız (onlar doğru-olmayanlardır, hatta belki 'doğru-olamayanlar' [*non-correct*]) bu zor ve anlaşılmaz bölümü anlamak için ihtiyacımız olan yardımı sağlayacaktır.

Son Söz

Nietzsche'nin kariyerinin başından beri dogmacı eğilimlerle savaşmak gibi bir kaygı taşıdığını kısaca ama ikna edici bir biçimde ortaya koyabildiğimi umuyorum. Bunun Nietzsche için taşıdığı anlamı aydınlatabilmiş olmayı da. Önerdiğim okumayla şunu görebiliriz: Nietzsche bu savaşı teorik sebeplerle değil, bir çeşit terapötik proje olarak üstlenir –onu Yunan Kuşkucularıyla aynı safa koyacak birtakım kaygılar ve onları irdeleyecek metotlarla; bu okuma Nietzsche'nin değer ve insan psikolojisi problemlerine yönelik kaygılarıyla ilgili odağını geri kazanmaya yönelik bir ilk adımdır. Eski *Nachlaß* yazılarının tamamında bulabileceğimiz dogmacılığa karşı uyarıları ve kuşkuculuğun değeri hakkındaki beyanları, görüngülerin ardındaki gerçekliğin doğasına ilişkin beyanların arz ettiği tehlike ve düşüncesizliğe yönelik ifadeleriyle birleşir ve bu yoruma iştirak ederler; bütün bunlar Nietzsche'ye kendisinin tam da güçsüz ve dejenere bir karakterin semptomu olarak gördüğü fikirlerin semerini vuran yorumlara karşı şüphemizi kabartmalıdır. Nietzsche'nin bu erken dönem eserindeki tavrını anlamak sahiden de önemlidir; çünkü bu tavır, basılmış eserlerinde de ifade bulduğu ölçüde, onun felsefi gelişimi boyunca giderek daha büyük bir önem kazanmıştır.[24]

Çeviren: Necdet Yıldız

[24] Bu makalenin önceki versiyonlarına yaptıkları incelikli yorumlar için Brian Leiter'e, Kathleen Higgns'e Robert Solomon'a, R. J. Hankinson'a, Richard Bett'e ve Matthew Evans'a en içten duygularımla teşekkür ederim. Ayrıca North American Nietzsche Society'nin Chicago'daki toplantısında (Nisan 2004) bir araya geldiğim Alan Schrift'e, Richard Schacht'a, Lawrence Hatab'a ve değerli yorumlarını ve sorularını benimle paylaşan herkese teşekkürlerimi sunarım.

HAKİKAT POLİTİKALARI:
NIETZSCHE EPİSTEMOLOJİSİNDE İKTİDAR*

Paul F. Glenn

Nietzsche'nin *Deccal*[1] adlı kitabı, Hıristiyanlığa öfkeli bir saldırıdır. Nietzsche Hıristiyanlığın, kökeni olan Yahudilikten itibaren Roma ile mücadelesine ve Rönesans'a saldırılarına bakarak her zaman güçlü ve kudretli olana saldırdığını iddia eder. Güçlülere karşı kinle dolu ve onlardan nefret eden bir kişi olarak rahip, iyi yetişmiş ve sağlıklı kişilere karşı günah, suçluluk gibi kavramları birer silah gibi kullanır. Batı kültüründe hastalıklı sayılan ve hor görülesi ne varsa izleri Hıristiyanlığın zaferine kadar takip edilebilir. Hıristiyanlık temelde acziyet dinidir ve *Deccal* de Nietzsche'nin sağlık namına Hıristiyanlığı yok etme girişimidir.

Bu zehir zemberek saldırının ortasında, Nietzsche garip bir şey yapar, Hıristiyanlığa saldırmayı bırakarak onun yerine dinin epistemolojisini hedef alır. Nietzsche, Hıristiyanlığa bilimden nefret ettiği için saldırır: "İncil'in baş kısmı, rahiplerin *tüm* psikolojisini anlatır. Rahip, *tek bir* büyük tehlike tanır, o da bilimdir, yani mantıklı

* Makalenin özgün başlığı: "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology," *Political Research Quarterly*, Aralık 2004, c. 57, sayı: 4, s. 575. © Copyright Clearance Center —*çev. notu.*

[1] Kitabın Almanca özgün başlığı olan *Der Antichrist* hem *Deccal* (*the Antichrist*) hem de "Hıristiyanlık karşıtı" (*the Antichristian*) olarak çevrilebilir. Bu makalede, başlığın geleneksel İngilizce çevirisine sadık kalarak "The Antichrist" (*Deccal*) olarak kullandım, fakat her iki anlam da Nietzsche tarafından hem İsa'ya/Tanrı'ya hem de Hıristiyanlara saldırmak için kullanılmış olup anlam belirsizliğinin bilerek korunduğu düşünülmektedir.

bir neden sonuç anlayışı. (...) Suçluluk ve cezalandırma kavramları, bütün bu 'ahlaki dünya düzeni' bilime *karşıt olarak* icat edilmiştir" (*D*, 49).[2] Tartışmanın yönündeki değişim dikkat çekicidir.

Peki, Nietzsche neden böyle yapıyor? Neden birdenbire hedef değiştiriyor? Bu makalede, *Deccal*'deki bu yön değiştirmenin aslında tali bir yola sapma olmadığını, aksine Nietzsche düşüncesinde çok kilit bir noktaya işaret ettiğini göstermeye çalışacağım; yani epistemolojinin ahlaki bir konu olduğunu ve bu nedenle de güçlü ve âciz arasındaki çatışmada esas savaş alanının burası olduğunu iddia edeceğim. Hakikatin doğası sorusu politik bir sorudur; az sayıdaki güçlü ve sağlıklı birey ile âciz ve hastalıklı kitleler arasındaki iktidar mücadelelerinin bir parçasıdır. Çok da şaşırtıcı denemeyecek bir şekilde, her iki grup da hakikat hakkında farklı anlayışlara sahiptir. Nietzsche, semptomatik bir bakış açısıyla, insanın sergilediği karakterin, o insanın kim olduğu ve ruhunun ne kadar güçlü olduğu konusunda işaretler sunduğunu iddia eder. Örneğin bir filozofun yarattığı fikirler, o kişinin ruhunun bir yansımasıdır: "Bugüne kadar gelen bütün büyük felsefelerin ne olduğunu giderek daha açık bir şekilde anladım: yazarının kişisel itirafları ve bir çeşit istemsiz ve bilinçsiz hatıralar bütünü. (...) Filozof için (...) kişisel olmayan hiçbir şey yoktur" (*İKÖ*, 6).[3] Benzer şekilde, kişinin hakikate yakla-

[2] Bu makalemde genelde Nietzsche çalışmalarında kullanılan yöntemi kullanıp parantez içi alıntılar yapacağım. Her bir alıntıda, başlığın kısaltması, bölüm numarası ve/veya bölüm adı gösteriliyor ("Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" başlıklı makale hariç; çünkü bu makalede bölüm numaraları yok, bu nedenle sayfa numaralarını kullandım). [Nietzsche'nin eserleri için kullanılan kısaltmaların listesi kitabın başında verilmiştir. "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"den yapılan alıntılar bu kitaptaki sayfa yerleri belirtilerek DY kısaltmasıyla sunulmuştur. Bu makalede yapılan Nietzsche alıntılarının çevirisi DY hariç tarafıma aittir —*çev.notu.*]

[3] Ayrıca bkz. *PA*, "Dört Büyük Yanılgı", 2: "Bütün dinlerin ve ahlak kurallarının temelindeki en genel formül, 'Şunu şunu yap, bundan bundan

şımı da o kişinin kim olduğunu ortaya koyar. Hastalıklı insanlarla sağlıklı olanların farklı hakikat anlayışlarının olması akla yatkındır. Gruplar birbirleriyle durmaksızın çatışma içinde olduklarından epistemoloji alanında da savaşacaklardır. Bu bin yıllık cephede kimin galip geldiğinin ise belirleyici rolü olacaktır.

Bu makalede, Nietzsche'nin yazılarındaki epistemolojiyi politik bir kavram olarak işleyeceğim. Onun gerçeklik hakkındaki düşüncelerini ve bizim bunu anlayışımızı kısaca tartışarak başlayacağım. Buradan, hakikatin hayatta kalmadaki rolünü inceleyeceğim: Âcizler yok olmamak için kesinlik ve netlik isterler. Güçlülerse, muğlaklık ve belirsizlik içinde gelişir ve serpilirler. Ne var ki âcizlerin epistemolojisi, aynı zamanda bir silah olarak kullanılır. Hastalıklılar, güçlüleri çökertmek için, kendi hakikat anlayışlarını herkese kabul ettirmeye çalışır. Köle ahlakının zaferinin önemli bir kısmı, epistemolojik bir zaferdir; o olmadan güçlüler tam olarak ehlileştirilemezler.

Akışkan Gerçeklik

Nietzsche'nin gerçekliğe bakışındaki temel fikir, her şeyin değişken ve hareket halinde olmasıdır. Felsefi terimlerle ifade etmek gerekirse, dünyanın doğası, "olan" (*being*) değil "oluş"tur (*becoming*). Dünyayı sabit ve değişmez olarak görmek hatadır: "Ancak dünyanın karakteri –bütün zamanlar için– kaostur. Burada kaos, gerekliliklerin yokluğu değil de, düzenin, tertibin, formun, güzelliğin, bilgeliğin ve estetik insan merkezciliğimizi ifade eden ne varsa onun yokluğu anlamındadır" (*ŞB,* 109). Herakleitos, dünyanın akan bir nehir gibi olduğunu, sürekli de-

kaçın, böylece mutlu olursun!' (...) Oysa, bu formül benim ağzımdan tam tersi şekilde çıkar; 'tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi'nin ilk örneği: sağlıklı, 'mutlu' bir insan bazı davranışlar sergilemek *zorundadır* ve içgüdüsel olarak bazı davranışlardan da uzak durmak *zorundadır.*"

ğişim içinde olduğunu söylemişti. Nietzsche, bu sözü için Herakleitos'u metheder ve onu diğer antik filozoflardan ayırır: "Herakleitos, olanın (*being*) boş bir kurgu olduğu konusunda her zaman haklı olacaktır" (*PA,* "Felsefede Akıl", 2). Nietzsche'nin aynı imgelemi, daha önce yazdığı yayımlanmamış bir makalesinde, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"de de kullandığını görebiliriz; zira Nietzsche burada insanın kavramlarının temellerini "akan bir su" olarak tarif etmiştir (DY, 29). Zerdüşt de aynısını yapar: "Sulara set çekilince, köprüler ve parmaklıklar ırmağın üstünü kapladığında 'Her şey akış içindedir' diyenlere inanılmaz. Aptallar bile onlara karşı çıkacaktır... Ah kardeşim, her şey akış içinde değil mi? Tüm parmaklıklar ve köprüler suya düşmedi mi?" (*BSZ,* "Eski ve Yeni Levhalar Üzerine"; ayrıca bkz. *BSZ,* "Mutluluk Adalarında").

Gerçekliğin akışkanlığından dolayı her bir olay ve fenomen biriciktir: "Hiçbir olay aynı değildir ve olamaz. (...) Bugüne kadar olmuş olan her şey biriciktir ve tekrar etmez. Bu, gelecekteki her olay için de geçerlidir" (*ŞB,* 335). Bu durum, bilhassa eylemlerimiz ve algılarımız için hakikattir; çünkü her birimiz, farklı birer bireyiz: "Şüphesiz ki temel olarak, tüm davranışlarımız tamamen kıyaslanamaz şekilde kişisel, eşsiz ve son derece bireyseldir" (*ŞB,* 354). Nietzsche'nin kullandığı bir örnek de yapraklardır. Tüm yapraklar, dikkatli bakarsak farklıdır; bazen küçük bazen de çok büyük renk, boyut, doku ve biçim farklılıkları vardır (DY, 26). Hepsine "yaprak" diyerek aynı ismi vermek gerçekliğin çarpıtılması ve basitleştirilmesidir.

Nietzsche aynı zamanda gerçekliğin oldukça tehlikeli olabileceğinden de bahseder: "Bir şey, son derece zarar verici ve tehlikeli olmasının yanında doğru da olabilir. Gerçekten de, varoluşun temel özelliği, onu tümüyle bilenin mahvolacağı olabilir" (*İKÖ,* 39). Bu nedenle, çoğu zaman hakikati arama cesaretini gösteremeyiz (*PA,* "Özdeyişler", 2). Hamlet konusu aydınlatıcıdır. Hamlet, gerçekliğin derinliklerini kavramış ve bu bilginin getirdiği korkuyla çarpılmıştır: "Hamlet *anlaşıldı mı?* Şüphesiz, ***kesinlik*** in-

sanı delirtir. Fakat bu şekilde hissetmek için kişi derin olmalıdır, uçurum olmalıdır, filozof olmalıdır. Hepimiz hakikatten *korkuyoruz*" (*EH,* "Neden Böyle Akıllıyım" 4).[4] Bu bağlamda, Nietzsche pragmatistin tam tersidir: Hakikat, kullanışlı ve faydalı olan değil, çoğunlukla zarar verici olandır.[5]

Gerçekliğin akışkan ve eşsiz karakteri karşısında, Nietzsche'nin kavram ve fikirlerin yapay olarak dünyaya uyarlandığını düşünmesi şaşırtıcı değildir. Değişmez doğrular ve sabit fikirler, çarpıtmalardır. Doğal hukuktan [*Lex Naturalis*] ve açıklamalardan bahsederken aslında tek yaptığımız doğaya insan nitelikleri yüklemektir: "Bilimi, şeyleri olabildiğince aslına uygun şekilde insanlaştırma çabası olarak düşünmek mümkündür" (*ŞB,* 112; ayrıca bkz. *İKÖ,* 14). Bu, özellikle de bizim dünyayla ilgili en temel kavramlarımız için geçerlidir. "Neden, sonuç, birbirleri-için-oluş, görecelik, sınırlılık, sayı, yasa, özgürlük, güdü ve amaç kavramlarının hepsini uyduran sadece *biziz.* Bu simgeler dünyasını bizim uydurduğumuz bir şey olarak değil de kendinde-varlıklarmış gibi yansıtır ve karıştırırsak, her zaman olduğu gibi bir kez daha *mitolojik* şekilde hareket etmiş oluruz" (*İKÖ,* 21). Filozoflar bile bu konuda suçludur. Örneğin Kant, sentetik yargıların *a priori* olmasını mümkün hale getiren yetiyi icat ederken, onu keşfettiğini sanmıştır. Diğer filozoflar da onun bu girdabına kapılıp kendi yetilerini icat etmişlerdir (*İKÖ,* 11).[6]

[4] Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nun 7. bölümünde aynı noktaya parmak basar: "Bu bağlamda, Dionysosçu insan Hamlet'i çağrıştırır: İkisi de şeylerin özüne bir kez olsun gerçekten bakmıştır, *bilgi edinmiştir* ve bulantıları onları dizginlemiştir. (...) Bilgi, eylemi öldürür. Eylemin çarpıtan bir peçeye ihtiyacı vardır."

[5] Arthur Danto (1965:72), Nietzsche'nin pragmatik bir hakikat anlayışı olduğunu ileri süren belki de en önemli düşünürdür. Danto, Nietzsche'deki pragmatik olmayan eğilimleri sezmiş olsa da, onun hakikate bakışında pragmatik bir düşünce görmüştür.

[6] Kant felsefesinin önemli kavramlarından birisi "sentetik *a priori*"dir. Bu terim deneyime başvurmadan bilgimizdeki artışı tartışır. Kant,

Bu durum, "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine"de ayrıntılı bir halde bulunabilir. Bu makalede Nietzsche, kavramların gerçeklere karşılık gelmeyen metaforlar olduklarını iddia eder: "Her kelime, kökenini borçlu olduğu tek ve tamamen özgün olan deneyimin hatırlatıcısı olarak değil; daha ziyade, yaklaşık olarak birbirine benzeyen sayısız durumları –ki bu da açık ve net olarak birbiriyle asla eş olmayan durumlar demektir– sınıflandırarak anında kavramlaşır. Her kavram birbirine eş olmayan durumların aynılaştırılmasıyla oluşur." (DY, 26). Kavramlar genel bir anlaşmayla yaratılır. Bu, iletişimi kolaylaştırabilmek için insanların aralarında yaptıkları bir "barış anlaşmasıdır" (DY, 23). Fakat biz kavramları yarattıktan sonra onların kendi icadımız olduğunu unutur adeta hakikat olduklarına inanmaya başlarız. Bu nedenle, doğrular, yalnızca bizim adına doğru deme konusunda anlaştığımız şeylerdir. Doğru konuşmak, kendi yarattığımız metaforları hatasız ve tutarlı şekilde kullanmak anlamına gelir. Ünlü bir pasajında Nietzsche, doğru için şöyle der: "Metaforlardan, metonimilerden, insan merkezcilikten oluşan hareket halinde bir yığın. Kısacası, şiirsellikle ve retorikle yüceltilmiş, aktarılmış, süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra, bir topluma sabit, emsal niteliğinde ve bağlayıcı gibi görünen ilişkiler bütünü... Doğrular, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır." (DY, 27). Kavramlar gerçek değildir, dünyaya kabul ettirilmiş insan yaratımlarıdır.[7]

Kesinlik ve Sabitlik: Âcizliğin Epistemolojisi

Buraya kadar, Nietzsche'nin hakikatin doğası ve onunla ilişkimiz hakkındaki görüşlerine kabaca değindim. Fakat

sentetik kelimesi ile bilgideki artışa işaret ederken, *a priori* kelimesi ile de zihnin deneyime olan etkisinden bahseder —*çev. notu.*

[7] Alıntılara bakılırsa, "Doğru ve Yalan Üzerine"nin özellikle postmodern düşünürlerin Nietzsche'ye bakışlarında oldukça büyük bir etkiye sahip olması şaşırtıcı değildir.

esas soru henüz sorulmadı: Dünyayı *neden* gördüğümüz şekilde görüyoruz? Epistemolojik sistemlerimizin kaynağı nedir? *Şen Bilim*'de Nietzsche dikkat çekici bir iddiada bulunur: "*Ahlaki sınırlar ne kadar genişler?* Yeni bir imge görür görmez, hemen onu bundan önceki deneyimlerimizle yapılandırırız; bu da bizim dürüstlüğümüzün ve adaletimizin *derecesine bağlıdır*. Duyumlar dünyasında bile tüm deneyimler ahlaki deneyimdir" (*ŞB*, 114). Öyleyse epistemoloji, ahlaki bir iştir. Bizim nasıl bildiğimiz konusunda objektif ve çıkarsız bir çalışma değil, daha ziyade kişinin çıkarları ve amaçları tarafından şekillendirilmiş ahlaki bir karardır. Bir grubun epistemolojisi, onların kim olduğu hakkında bir gösterge rolü üstlenir. Epistemoloji, ahlaki bir konudur, bu da onun, bir grubun karakterine işaret ettiği anlamına gelir: "Ahlaki yargılarda, en azından dikkatli olanlar için, kültürün ve onun derinliklerinin işaretleri vardır, bunlar her ne kadar kendilerini yeterince 'anlamayı' bilememişlerse bile. Ahlak sadece bir işaret dilidir, sadece semptomolojidir" (*PA*, "İnsanlığı İyileştirenler", 1). Hakikat hakkındaki düşüncemiz, kaynağını kim olduğumuzdan alır.

Nietzsche (*PA*, "Göz Gezdirmeler", 33) kabaca anlatmak gerekirse, iki tür insan olduğundan bahseder, güçlü ve âciz: "Her bireyin, yaşamın yükselen ya da alçalan çizgisini temsil ettiği düşünülebilir."[8] Onları ayıran, sahip oldukları gücün seviyesidir. "Güçlü" ve "âciz" kavramlarıyla Nietzsche fiziksel yeterlilikten bahsetmez, tam tersine, bu kavramları ruhsal gücün ölçüsü olarak kullanır. Güç istenci, yaşamın tamamının temel itici gücüdür (*BSZ*, "Kendini Aşmak"; *İKÖ*, 13) fakat bazı bireyler diğerlerinden daha fazla güce sahiptir. Skalanın en alt kısmında, gücü arayan ama elde edemeyen âcizler vardır. En yukarısında ise gücünü içine doğru çeviren ve kendilerini geliştirmeye çalışan güç-

[8] Bu tabii ki bir basitleştirmedir; zira gerçeklik şudur: Güç ve âcizlik her tür insanda pek çok farklı şekilde birbirine geçmiştir. Bu noktada, makalelerime göz atabilirsiniz (2001b; 100-117, 2001a: 129-158).

lü ruha sahip olanlar vardır. Bu iki grubun, değişen güç seviyelerine göre farklı ilgi ve değerleri vardır. Örneğin *Ahlakın Soykütüğü*'nün ilk makalesinde Nietzsche, güçlüler ve âcizler tarafından yaratılmış, birbirinden büyük farklılıklar gösteren ahlaki kodları, yani efendi ahlakı ile köle ahlakını tanımlar. Her biri farklı bir insan türünün çıkarına hizmet eder, her biri kaynağını farklı güç seviyelerinden alır. Öyleyse, iki grubun ürettiği farklı epistemolojik sistemlerin olmasına şaşırmamamız gerekir.

Hastalıklıların epistemolojisi, âcizliklerine dayanır. İnsanların büyük çoğunluğu yalnızca hayatı idame ettirmeyi çok zor bulur. Nietzsche, insanların diğer hayvanlardan çok daha âciz olduğunu ve bu nedenle de tehlikeli bir varoluşla yüzleştiğini söyler. Bununla mücadele etmek için âcizler, kesinlik ve sabitlik epistemolojisini kabul ederler. Kavramların ve düşüncelerin kesinliği, hayatta kalmak için iki farklı şekilde elzemdir. Birincisi, insanlar, varlıklarını sürdürebilmek için hızlı karar alabilmek zorundadır. Yukarıda bahsedildiği üzere, Nietzsche, dünyadaki fenomenlerin eşsiz olduğunu, fakat bizim, birbirine benzemeyen nesnelere bazı kavramlar oturttuğumuzu iddia eder. Bunu yapmamızın esas sebebi, böylece hızlı hareket edebilecek olmamızdır. Eğer şeyleri süratle etiketleyebilirsek (örneğin "tehlikeli" veya "faydalı" olarak), o zaman tereddüt etmeden uygun davranışta bulunabiliriz (tehlikeden kaçmak, faydaya yönelmek gibi). Bu, hayatta kalmak için çok büyük bir avantajdır: "Benzer şekilde insanların şeylerdeki değişimi uzun bir süre ne görmeleri ne de algılamaları gerekliydi. Bu kadar keskin algılamayanlar, her şeyin 'akış halinde' olduğunu görenlere göre avantaj sahibidir. Esasında, çıkarım yapmakta temkinli olma derecesinin yüksek olması ve her tür şüpheci eğilim, hayat için büyük bir tehlike oluşturabilir" (*ŞB,* 111). Yargıya varmakta geç kalınması ölümcül olabilir. Bana yaklaşan bir hayvanın amacının ne olduğuna dair bir fikir sahibi olmaya çalışırsam, ben kaçamadan hayvan beni öldürebilir. Çabuk karar almak benim için daha avantajlıdır. Bu

nedenle, dünyayı her bir şeyin eşsizliği şeklinde değil de kavramlar ve fikirler yoluyla görmek benim çıkarımadır.

Âcizlerin hayatta kalmasına katkıda bulunan ikinci bir taktik de işbirliğidir. Bu, Nietzsche'nin sıkça bahsettiği sürünün kökenidir. İnsanlar için tek başına hayatta kalmak zor olduğundan, ortaklaşa çalışarak birbirlerine yardım ederler: "En fazla tehdit altında bulunan hayvan olarak insan, yardım ve korumaya, yani kendi benzerlerine ihtiyaç duyuyordu" (*ŞB,* 354). Fakat karşılıklı destek, epistemolojik bir temel gerektirir. Eğer birlikte çalışacaksak, birbirimizi anlayabilmeliyiz: "Tehlike ne kadar büyükse, yapılacak şey konusunda hızlı ve kolayca anlaşmaya varma ihtiyacı da o kadar büyüktür; tehlike anlarında birbirini yanlış anlamamak, insan ilişkilerinde vazgeçemeyeceğimiz bir konudur" (*İKÖ,* 268). Birbirimizi anlamak için aynı kavramlara sahip olmalıyız. Temel kavramlar konusunda anlaşmazlığa veya tartışmaya düşemeyiz; yoksa iletişim başarısız olur: "Birbirimizi anlamak için, herkesin aynı kelimeleri kullanması yetmez; aynı zamanda aynı kelimeleri, aynı içsel deneyim türleri için kullanmamız gerekir. Sonuç olarak kişisel deneyim *ortak* olmalıdır" (*İKÖ,* 268). Dünyaya yanlış kavramların kabul ettirilmesi ve bu itibarla insanlar arasında hızlı iletişime izin verilmesi, âcizlerin amacına hizmet eder.

Kesin ve net kavramların epistemolojisi aynı zamanda hastalıklı olanın psikolojik ihtiyaçlarına hizmet eder. Dünyanın değişkenliği, onlar için korkutucudur. Kesin ve net kavramlar, hastalıklılara biraz olsun umut verir; onlar düzeni ve sabitliği güven verici bulurlar. Bu şekilde, birçok düşünce modeli bize rahatlık sağlar. Örneğin mantık, bizi dünyanın öngörülebilir ve kurallara tabi olduğuna ikna eder: "Mantık teskin eder ve güven verir" (*ŞB,* 370). Dünyanın değişmez olduğu düşüncesiyle rahatlarız.

Dolayısıyla âcizler, kesinlik ve değişmezlik epistemolojisinden faydalanırlar: "İnsanın gelişmek için ne kadar *inanca* ihtiyaç duyduğu; bu inancın ne kadar 'katı' olduğu, kişinin sarsılmamak için o inanca ne kadar yapıştığı,

işte bu, o kişinin gücüne işaret eder (veya daha açık ifade etmek istersek, o kişinin âcizliğine)" (*ŞB,* 347). Âcizlere göre hakikat, Descartes'ın terminolojisini kullanacak olursak, açık ve seçik olandır. Âciz, hakikatin bu olduğu konusunda ısrarcıdır; fakat aslında bu sadece onların dünyaya tahakküm etme ve onu kontrol etme arzularının bir ifadesidir:

> "Hakikat istenci" – böyle mi diyorsunuz sizi harekete geçiren ve sizi arzuyla dolduran şeye, siz en bilgeler? Her şeyin kavranabilir olmasına yönelik bir istek: Budur *bence* sizin istediğiniz. Tüm varlığı kavranabilir *yapmak* istiyorsunuz; zira haklı olarak onun kavranabilir olduğundan şüphelisiniz. Fakat tüm varlık size boyun eğmeli ve önünüzde diz çökmelidir; pürüzsüz olmalı ve ruhunuz için bir ayna ve yansıtma görevi görmelidir. Sizin bütün isteğiniz bu, güç istenci, siz en bilge olanlar. (*BSZ,* "Kendini Aşmak")

Kategorilerin gerçekliğe oturtulması, hastalıklı yapıya sahip olanların dünyaya tahakküm etme ve onu kendileri için daha güvenli hale getirme arzularının bir sonucudur. Bir süre sonra, kavramlarımızın yanıltıcı köklerini unutmaya başlarız; çünkü bu kavramlar artık çok kullanışlı hale gelmiştir, bizim için adeta ikinci bir doğa olmuştur (*ŞB,* 110). Kaynağını âcizlikten alan epistemolojik sistem, çoğunluk için artık düpedüz hakikattir.

Dünyayı, değişmez temel kuralları olan sabit bir ortam olarak algılamak, âcizin hayatta kalmasını kolaylaştırır. Bu kavramlar yanlıştır, fakat yanlış olmaları onları işe yaramaz hale getirmez. Bu nedenle Nietzsche yanlışlık veya yararlılığın birbirini dışlayan düşünceler olmadığını söyler: "Bir yargının yanlış olması bizim için mutlaka o yargıya itiraz edilmesi gerektiği anlamına gelmez. (...) Ve temel olarak en yanlış yargıların (...) bizim için en zaruri olanlar olduğunu söylemeye meyilliyizdir" (*İKÖ,* 4).[9] Yanlış-

[9] Bu durum Nietzsche'nin epistemolojisinin pragmatik açıdan okunmasıyla da çatışır: Pragmatizme göre, kullanışlı olan doğru olandır.

lık, çok kullanışlı bir araçtır: "İnsanın varlığını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu akıl, en temel güçlerini sahtekârlığa tahsis eder; zira kendilerine boynuzlar veya av hayvanlarınınki gibi keskin dişler vasıtasıyla mücadele etme şansı verilmemiş olduğundan, dinç olmayan, çelimsiz bireyler kendilerini ancak bu şekilde koruyabilirler." (DY, 22). Nietzsche, Kant'ın sentetik yargıların *a priori* olarak olası olduğunu kanıtlama çabasını tartışırken, Kant'ın yanlış soruyu sorduğunu ileri sürer: "Kant'ın 'Sentetik yargılar *a priori* olarak nasıl mümkündür?' sorusunu başka bir soruyla, 'Bu tür yargılara inanmak neden *gerekli*?' sorusuyla değiştirmenin –ve bizim gibi yaratıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için bu tür yargıların doğru olduğuna *inanılması* gerektiğinin kavranmasının– tam zamanıdır" (*İKÖ*, 11). Çoğu insanın sahip olduğu fikirler onlar için yararlıdır, fakat bu onların doğru olduğu anlamına gelmez.

Âcizlerde hâkim olan çarpık fakat yararlı bir düşüncenin mükemmel bir örneği, ikili veya zıtlıklarla düşünmedir.[10] Birçok insan, bunu fark etse de etmese de, yargıda bulunurken dünyayı iki kategoriye ayırır. Bu kategoriler kapsayıcıdır (her fenomen bu kategorilerden birine girer) ve birbirini dışlar (hiçbir fenomen aynı anda her iki kategoriye de giremez). Dünyayı yorumlarken insanlar tüm bilgiyi bu kategorilerin süzgecinden geçirir. Böylesi bir düşünce, özellikle de ahlakta öne çıkar. İkili düşünmenin belki de en çok görülen örneği –tahmin edilebileceği gibi– "iyi" ve "kötü" kategorileridir.[11] İncelenen her fenomen, bu kategorilerden birine yerleştirilmelidir. Örneğin insan öldürmek çoğu kişi tarafından kötü olarak, hayır işi yapmak ise tamamen iyi olarak sınıflandırılır. Bu düşünce keskin bir şekilde ikilidir; bir şey ya bir kategoride olur ya da diğerinde. Örneğin bazı Hıristiyan gelenekleri, kişinin ya bir Hıristiyan (yani iyi) ya da kâfir (yani kötü) olduğunu

[10] Bu konuda bkz. Alan Schrift (1989; 783-90).

[11] Bu, Nietzsche'nin "iyinin ve kötünün ötesinde" ifadesinin bir anlamıdır; o, ikili düşünmeye, gerçeğin basitleştirilmesi yönünden karşı çıkar.

iddia eder. Bu düşünce tarzı son derece yaygındır; yalnızca sıradan insanlar arasında değil, her alandan filozof arasında da yaygın bir düşüncedir. Nietzsche'ye göre "[M] etafizikçilerin temel inancı, zıt değerlerin varlığına olan inançtır" (*İKÖ,* 2; ayrıca bkz. *İPİ,* 1).

Sorun şudur ki, Nietzsche'ye göre zıt değerler diye bir şey yoktur: "Öte yandan tarihsel felsefe (...) farklı olaylarda (bu muhtemelen her olayda aynı şekilde sonuçlanacaktır) zıtlıkların olmadığını görmüştür" (*İPİ,* 1). Buna karşılık, zıt değerler, gerçekliği basitleştirmek için zihin tarafından yaratılan entelektüel bir çerçevedir ve sonuç olarak çerçeve gerçekliğin hakkını veremez. Dünyanın zengin ayrıntıları ve muazzam incelikleri, birbirinin zıddı iki kategoriye indirgenemez. Daha da kötüsü şu ki; bu şekilde düşünen insanlar ne yaptıklarının farkında değildir; onlar hiç sorgulamadan varlığın ta kendisinin hakikaten de iki zıt kategoriye ayrılmış olduğunu varsayarlar. İşte bu yüzden Nietzsche zıt değerler konusunda sıklıkla *Glaube*'den[12] bahseder; insanlar gerçeklikte hiçbir temeli olmasa da zıtlıkların var olduğuna kanaat getirmiştir. Bu nedenle, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söylemek, gerçekliğe müdahaledir.

Kavramların dayattığı diğer şeylerin yanı sıra ikilikler de varoluşun zenginliğini görmezden gelir. Siyah ve beyazı veya zıtlıkları aramak yerine, renklerin incelikli karışımını, grinin tonlarını, farklı (ve görünüşe bakılırsa zıt) karakterlerin iç içe geçişini aramayı öğrenmeliyiz: "Gerçekten, bizi 'doğru' ve 'yanlış' zıtlığının gerekliliğini kabul etmeye iten nedir? Aşikârlığın derecelerinin olduğunu, yani ressam diliyle konuşacak olursak görüntünün açık ve koyu tonlarının, gölgelerinin olduğunu, farklı 'değerler' olduğunu varsaymak neyimize yetmez?" (*İKÖ,* 34; ayrıca bkz. *İKÖ,* 2). Dünya, ikili düşüncenin izin verebileceğinden çok daha incelikli ve zengindir ve böylesi düşünce tarzlarını

[12] Almanca bir sözcük olan *Glaube* "inanç" veya "kanaat" olarak çevrilebilir. Almancada bu iki kelime için farklı sözcükler bulunmamaktadır.

kullanmak entelektüel bir önyargının alametidir. Fakat bu, çabuk karar vermeyi sağlayan bir önyargıdır ve iletişimi kolaylaştırır. Eğer bir şeye "kötü" yaftası yapıştırılmışsa, kişinin kaçması mı gerektiği yoksa diğeriyle "kötü"nün ne olduğu konusunda tartışması mı gerektiği konusunda düşünmesine gerek kalmaz.

Kesinlik ve netlik belki de en iyi şekilde çileci idealde cisimleşmiştir. *Ahlakın Soykütüğü*'nün üçüncü makalesinde Nietzsche çileci idealin (bu dünyaya tüm anlamını ve değerini veren bir öte dünya olduğu inancı), Hıristiyanlığın ve diğer hastalık barındıran hareketlerin tam merkezinde olduğunu iddia eder. Çileci idealin esas bileşeni, hakikate olan koşulsuz inançtır:

> Ne var ki bu insanları *sınırlayan* hakikate olan koşulsuz istençleri, *çileci ideale olan inançlarının* ta kendisidir. Bu bilinçsiz bir buyruk olsa da (aldanmamalısın) metafizik değere, *hakikatin* mutlak değerine olan bir inançtır ve bu inanç, yalnızca bu ideal tarafından tasdik ve garanti edilmektedir (yalnızca bu idealle batar veya çıkar). (*AS*, III, 24)

Bunun en iyi örneği, "Hakikati bilmelisin, seni yalnızca hakikat özgür kılar"[13] şeklindeki Hıristiyan deyişidir. Hastalıklı olanlar, dünyadakinden daha iyi bir gerçekliğin varlığına inanma ihtiyacındadır; çünkü bu dünyada mutluluğu bulamazlar. Öteki âlemin, hakikat de dahil olmak üzere tüm iyi şeylerin kaynağı olduğuna inanmak zorundadırlar. Koşulsuz hakikat istenci, âcizleri ayakta tutan inanç sisteminin özünde yer almaktadır.

Öte yandan, çileci idealdeki hakikat istenci paradoksal olarak bir hataya veya aldatmaya dayanır. Çileci idealin özü, daha iyi bir dünyaya, öte dünyaya olan inançtır (*AS*, III, 11). Fakat böyle bir öteki dünya yoktur, tüm kutsal krallıklar kurmacadır. Bu nedenle hakikat istenci (ki bu aynı zamanda öteki dünyaya olan inanca dayanır)

[13] Yuhanna İncili'nden (8:32). Pasajın bu şekli "New International Version" çevirisinden alınmıştır.

yanlış bir temel üzerinde durmaktadır. Nietzsche bu konuyu *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin bazı bölümlerinde ve *Şen Bilim*'in beşinci kitabında tartışır. Âcizler hakikat istencine, hakikat var olduğu ve faydalı olduğu için değil, hakikate inanma ihtiyacı içinde oldukları için değer verirler. Hakikat istencinin sağladığı kesinlik ve netlik, hastalıkla şekillenmiş olanları rahatlatır. Hakikate olan inançları, dayanmalarını sağlar.[14]

Öyleyse hastalıklıların epistemolojisi, onların âcizliklerinden kaynaklanır. Onlar, haşin bir dünyada, kesinlik ve netlik bakımından hakikate inanmaya ihtiyaç duyarlar. Bu, onların hızlı yargıda bulunmalarını, birlikte çalışmalarını ve bir miktar güvende ve rahat hissetmelerini sağlar. Nitekim epistemolojik sistem belli türdeki insanların ihtiyaçlarına dayanır. Onların çıkarlarına hizmet eder. Hakikat, yaşamı sürdürmek için bir araçtır.

Şüphecilik ve Muğlaklık: Gücün Epistemolojisi

Diğer taraftan, güçlünün epistemolojisi belirsizlik ve değişimle serpilir. Hasmane dünyada güçlüler hayatta kalmakta daha beceriklidirler ve bu nedenle geçinmek için kesinlik ve sabitliğe ihtiyaç duymazlar: "İnsanın kaygan zeminde ve olasılıklarda kendini idame ettirmeye alışmış ve hatta uçurumun kenarında dans ediyor olduğu bir kendini belirleme zevki ve gücü, istencin *özgürleşmesi* hali –ki ruh tüm inançlardan ve kesinlik arzusundan kurtulmuştur– hayal edilebilir. Böyle bir ruh, tam anlamıyla *özgür ruh*tur" (*ŞB*, 347). Güçlü insanlar, kesinlik desteğine ihtiyaç duymazlar. Gerçekten de onlar, değişmez doğruları hor görürler: "Kanaatler hapishanedir. (...) Büyük

[14] Tabii ki bu, çileci ideal için büyük sorunlara yol açar: Hakikat istenci eninde sonunda Tanrı ve öteki dünya inancı dahil her şeyi sorgulamaya başlar. Bu, çileci idealin tehlikeli ve belki de kaçınılmaz sonucudur: Kendi kendini yok eder ve nihilizme yol açar. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nün 3. makalesinin sonunda bunu iddia ediyor.

işler başarmayı hedefleyen ve aynı zamanda buna ulaşmak için gerekli araçları da isteyen bir ruh, kesinlikle bir şüphecidir. Her çeşit kanaatten/inançtan özgürlük, sınırlanmamış bir görüşe sahip olma *kapasitesi*, güce mahsustur" (*D*, 54; ayrıca bkz. *İPİ*, 483).

Öyleyse güçlüler dünyanın değişken karakterini kabullendikleri için doğrucudur (*truthful*).[15] Zerdüşt dürüstlüğe "erdemlerin en genci" der; çünkü âcizlerin baskınlığı yalanı desteklemiştir; oysa dürüstlük yalnızca birkaç nadir insanda ortaya çıkar (*BSZ*, "Öte Dünyalılar Üzerine"; ayrıca bkz. *ŞB*, 2). Nietzsche, iki büyük adamı entelektüel bilinçlerinden dolayı metheder: Napolyon'dan "gerçekçi insanların en büyüğü" diye bahseder (*EH*, "Neden Bu Kadar Akıllıyım", 3); bir de Goethe'nin "gerçek olmayana hevesin yüksek olduğu bir çağda sıkı bir gerçekçi" (*PA*, "Göz Gezdirmeler", 49) olduğunu söyler. Sağlıklı olanlar, gerçekliğin akışkan karakterinden çekinmezler.

İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin 39'uncu bölümünde Nietzsche hakikate maruz kalmanın kişinin gücünün test edilmesi olduğunu söyler: "Sahiden, varoluşun temel özelliği şu olabilir: Onu tamamıyla bilenler mahvolur; bu durumda ruhun gücü, kişinin 'hakikat'in ne kadarına tahammül edebildiğine göre ölçülmelidir." Güçlüler, meydan okuma arar; çünkü kendilerini kanıtlamaktan haz duyarlar (*BSZ*, "Savaş ve Savaşçılar Üzerine"; *AS*, I, 10). Hakikat ise öyle bir meydan okumadır ki güçlüler kesinlik ve sabitliğin arkasına saklanmazlar. Soru sorarak, bir cevabı sırf uygun veya kolay olduğu için kabul etmeyi reddederek tehlikeyi beslerler:

> 'Keyif almanın' sağladığı kanıt, keyfin kanıtıdır; işte hepsi bu. Doğru yargıların yanlışlara göre daha çok mutluluk verdiği nerede görülmüş? Ve önceden belirlenmiş ahenkle

[15] Bu, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki ilk makalesinde yaptığı efendi tanımına paraleldir (*AS* I:5, 11). (Bu kelime *Ahlakın Soykütüğü*'nün Ahmet İnam çevirisinde "doğrucu", Zeynep Alagonya çevirisinde ise "doğrucu olan" olarak çevirilmiş —*çev. notu.*)

> uyum içinde olmanın mutlaka hoş hisler verdiği nerede görülmüş? Tüm keskin ve dolu zihinler *tam tersini* öğretirler. Hakikat için her aşamada savaşmalı; bizim için değerli olan, hayatta sevdiğimiz ve güvenimizin dayandığı hemen hemen her şey buna feda edilmelidir. Bunun için yüce bir ruh gerekir: Hakikate hizmet, en zor hizmettir (*D,* 50).

Kişinin, gerçekliğin akışkanlığı karşısında kendini test etmesi bir sağlık belirtisidir. Gerçekliğin doğası güçlüler için de korkutucudur. Fakat güçlüler, hakikatle yüzleşme cesaretine sahiptir.[16] Gerçekliğin doğasının güçlüler için, âcizler için olduğundan daha fazla tehlike yarattığı, çünkü onların uçurumun kenarında olmalarının ve etkilenmelerinin daha olası olduğu iddia edilebilir. Fakat sağlıklı insan, uçurumun kenarında olsa da hayattan vazgeçmez; çirkin ve acı verici hakikatlere rağmen hayatı onaylar. Bu, Nietzsche'nin Dionysosçu insan tanımıdır. Nietzsche Zerdüşt'ü Dionysosçu olanın cisimleşmiş hali olarak tarif eder: "O, gerçekliğin en zor, en korkunç iç yüzünü anlamış, 'en dipsiz düşünceyi' düşünmüş ve yine de onu varoluşa ve onun sonsuz döngüsüne itiraz olarak görmemiştir –tam tersine onun için bu, *ta kendisinin* her şeye ebedi bir Evet deyiş olması için bir başka nedendir. (...) *İşte yine bir Dionysos kavramı*" (*EH,* "Zerdüşt", 6; ayrıca bkz. *PA,* "Eskiler", 5). Kişinin gerçekliği olduğu gibi görmesi ve hayattan kaçmaya çalışmaması, kendi ruhsal seviyesinin yüksekliğini gösterir.

Sonuç olarak, güçlüler dünyanın belirsizliğinden zevk alırlar: "Kalıcı olan her şey yalnızca kıssalardır. Ve şairler çok fazla yalan söyler. En iyi kıssalar artık zaman ve dönüşümden bahsetmelidir; artık bunlar faniliği haklı

[16] *Şen Bilim*'in beşinci kitabının başlangıcında Nietzsche, cesaret tanımını örneklemek için Vicomte de Turenne'den [Henri de la Tour d'Auvergne (1555-1623)] alıntı yapar: "Titriyor musun sen ey ceset? Seni nereye götürdüğümü bilseydin daha çok titrerdin." Cesaret tehlikenin inkârı veya korkusuzluk değildir. Cesaret, kişinin tehlikeyi bilmesine rağmen korkusunu kontrol etmesi ve yine de devam etmesidir.

çıkarmalı ve onu övmelidir" (*BSZ,* "Mutluluk Adalarında"). Güçlüler, tüm kategorileri reddeder ve gerçekle sanki eğlenceli bir oyunmuş gibi boğuşurlar: "İtirazlar, konudan sapmalar, neşeli bir şüphecilik, alaycılıktan alınan keyif sağlık belirtisidir: Koşulsuz olan her şey patolojiktir" (*İKÖ,* 154). Kategoriler benimsemek nahoştur: "Her şeyden önce insan, varoluşu *muğlaklıktan* yoksun bırakmayı arzu etmemelidir; iyi damak tadı bunu böyle ister, sayın beyler" (*ŞB,* 373). Bu nedenle Nietzsche geleceğin filozoflarını " 'başka bir ihtimal'in her anlamda tehlikeli olan filozofları" olarak niteler (*İKÖ,* 2) ve şu nasihati verir: "En kıymetli sözcüklerinizin ve en sevdiğiniz öğretilerin (ve de ara ara kendinizin) yanına iliştirdiğiniz her küçük soru işaretinde, mahkemeler ve suçlayanlar önündeki ağırbaşlı hareketlerinizden ve kozlarınızdan çok daha övgüye değer bir hakikat vardır" (*İKÖ,* 25). Güçlüler oyuncudur, varsayımlara meydan okurlar, temel değerleri sorgular ve kudretlerinin bir göstergesi olarak hakikatin kendisini yeniden tanımlarlar.

Şunu belirtmek önemlidir: Nietzsche, hakikatin farklı versiyonlarını ve onu nasıl bildiğimizi ortaya koyarken hakikat diye bir şey olmadığını veya onu bilemeyeceğimizi *söylemez.*[17] Bu noktada, sıklıkla perspektivizme odaklanan postmodern okumalara katılmıyorum. Nietzsche, bir hakikatin var olduğu konusunda oldukça açıktır.[18] Ör-

[17] Bu, Nietzsche'nin postmodern yorumlarının çoğunda hâkim olan görüştür. Örneğin Jacques Derrida (1979:55), hakikatin belirsiz olduğunu yazmıştır: "Kadın (hakikat) sabitlenemez." Ayrıca bkz. Gilles Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si(İng. çev. Hugh Tomlinson; New York: Colombia University Press, 1983) ve *The New Nietzsche*'deki "Nomad Thoughts" yazısı (ed. David Allison; New York: Delta, 1977, s. 142-149); Arthur Danto'nun *Nietzsche as Philosopher*'ı ve Alexander Nehamas'ın eseri *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

[18] Bu, Nietzsche'nin perspektivizm anlayışını reddettiğim veya dikkate almadığım anlamına gelmiyor (bu Nehamas'ın yorumunun temelini oluşturur). Kişinin hayat perspektifi, onun gördüğü şeyi değiştirir,

neğin *Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche acımasız ve nahoş hakikatlerden bahsederken "[z]ira bu tür hakikatler gerçekten vardır" (*AS*, I, 1) der. *Ecce Homo*'da Nietzsche, Hıristiyanlıkla mücadelesini, "hakikatin bin yıllık yalanlarla savaşı" olarak nitelendirir (*EH*, "Yazgı" 1). *Deccal*'de "Manu [bir Hindu kanun koyucu] *değil*, doğa" insanların farklı çeşitlerini "birbirinden ayırır" derken doğayı hakikatin ölçütü olarak niteler (*D*, 57).[19] Hakikat, kaynağını her şeyin altında yatan güç istencinden alır. Doğrular insandan insana değişir, fakat herkesin doğrusu kendi gücünün düzeyinden kaynaklanır. Bu konuda aşağıdaki paragrafın yazarı Daniel Ahern ile aynı görüşteyim.

> Nietzsche'yi yapı-sökümden ayıran şudur: Nietzsche her ne kadar yorumların çeşitliliğine işaret etse de, bu yorumların tümünü hastalık ve sağlık belirtilerine ihanet olarak görür. Ona göre yorum, güç istenci olarak bedenin somut durumlarının işaret dilidir; metafiziğin ebedi hakikatinin dili değil.[20]

Nietzsche, hakikat hakkındaki geleneksel görüşü reddeder; fakat bu, hakikati tamamen reddettiği anlamına gelmez.[21]

hayatın güç istenci olduğu gerçeğini değiştirmez.

[19] Maudemarie Clark, Nietzsche'nin hakikat hakkındaki düşüncelerinin zamanla değiştiğini iddia etmektedir: Erken ve orta dönem çalışmalarında Nietzsche hakikati reddeder, ama *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den sonraki çalışmalarında hakikati reddetmeyi bırakır (*Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1990, s. 22). Nietzsche'nin hakikati reddetmediği konusunda ona katılıyorum, fakat Clark'ın bu iddiayı abarttığını düşünüyorum: Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den sonraki kitaplarında yer alan birçok pasaj, (bazılarından bu yazıda da alıntı yaptım) hakikatin reddi konusunda en azından imalar taşımaktadır.

[20] Daniel R. Hern, *Nietzsche as Cultural Physician*, Uniccersity Park, PA: Pennsylvania State University, 1995, s. 4. Ayrıca bkz. Ted Sadler, "The Postmodern Politicization of Nietzsche", *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* (ed. Paul Patton, New York: Routledge, 1993, s. 225-243).

[21] Peter Berkowitz, Nietzsche'nin hakikat görüşünün muğlak ve sorun-

Hakikat Politikaları

Buraya kadar, Nietzsche'ye göre farklı insan gruplarının farklı epistemolojik sistemleri olduğunu anlattım. Bir gruba göre faydalı olan, diğer gruba göre faydalı değildir. Fakat Nietzsche daha da ileri gider: Bir grubun yararına olan şeyler, aslında diğer grubun *zararına*dır (*İKÖ*, 30). *Ahlakın Soykütüğü*, bu durumu ahlak bağlamında güçlü bir şekilde ortaya koyar: Efendi ahlakı, âciz köleler için tehlikelidir; çünkü efendi ahlakı saldırganlığı ve tehlike arayışını teşvik eder; bu sırada köle ahlakı da efendi ahlakına sahip olanların bireyselliklerinin ve kudretlerinin altını oyarak efendilere zarar verir. Bu nedenle ahlaki kodlar çatışır. Epistemoloji de farklı değildir. Hastalıklıların epistemolojisi, sağlıklılarınkiyle çatışır. Zira hastalıklıların epistemolojisi gerçekliğin değişmez doğasına vurgu yaparken, sağlıklılarınki belirsizliği ve sorgulamayı öne çıkarır.

Fakat bu, hangi sistemin doğru olduğuna ilişkin akademik bir tartışma değil, politik bir tartışmadır. Âcizler, kendilerini korumak için epistemolojik sistemlerini güçlülere dayatma ihtiyacı duyar. Yukarıda bahsedildiği üzere, âcizler –hızlı hareket etme ve iletişim kurma yoluyla– hayatta kalmalarına yardımcı olması için düzenlilik ve netliğe olan inancı gereksinir. Dolayısıyla, bu inançları hafife alan herkes onlar için bir tehlike, sürünün kendini idame ettirebilme yetisini küçümseyen bir düşmandır. Bu tür insanların risk arz etmesini engellemek için,

lu olduğunu iddia ediyor; çünkü Nietzsche'nin hem bazı amaçlar belirlediğini hem de insanları derecelendirdiğini, aynı zamanda da tüm temelleri yıkmaya çalıştığını ileri sürüyor. Nietzsche'nin düşüncesindeki esas çatışma, "onun, ahlakın insanlar tarafından yaratılmış veya talep edilen temel varsayımı ile arzuların, ruhların ve hayat formlarının bilinebilir ve bağlayıcı bir derece sırası olduğu konusundaki inatçı tutumu arasındaki çözülmemiş bir gerilim"dir (*Nietzsche: the Ethics of an Immoralist*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, s. 262). Stanley Rosen da *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*'da (New York: Cambridge University Press, 1995) benzer bir iddiada bulunur.

âcizler kendi epistemolojilerini güçlüler dahil herkese dayatmaya çalışır. Böylece epistemoloji, âcizlerin elinde bir silah haline gelir.

Buna pek çok farklı şekilde şahit oluyoruz. Birincisi, epistemolojik sistemleri anlatan âciz düşünürler, değişimden kaçınır: "Bana filozofların tuhaflıklarını mı soruyorsunuz? (...) Tarihsel sezgiden yoksunlukları mı, dönüşüm fikrinden bile nefret etmeleri mi, Mısırlılıkları[22] mı? Onlar bir şeyi tarihsel olmaktan çıkardıklarında o şeyi *şereflendirdiklerini* sanıyorlar, *sub specie aeterni* [sonsuzluk açısından] onu bir mumya haline getiriyorlar" (*PA*, "Felsefede Akıl", 1). Duyularımızla algıladıklarımız bize dünyanın sürekli hareket halinde olduğunu söylediğinden, âciz düşünürler duyuları reddeder, onların aldatıcı olduğunu ve bizi yanlış yönlendirdiğini söylerler. O yüzden duyularımızın algıladığı "görünen dünya"dan daha iyi ve hakiki, değişmeyen ve ebedi bir "gerçek dünya" olduğunu farz ederler.[23] Nietzsche felsefenin "en ruhani güç istenci" olduğunu yazmıştır (*İKÖ*, 9); öyleyse düşünürler kesinlik epistemolojisini ortaya koyarlarken dolaylı bir politik tutum içindedirler.

Nietzsche'ye göre Platon bunun mükemmel bir örneğidir. Platon, "saf ruhun ve kendinde iyinin keşfi"ni yapması (*İKÖ*, "Önsöz") nedeniyle Batı tarihinde çok önemli bir şahsiyettir. Platon, fiziksel dünyadan daha üstün

[22] İthaki Yayınları'ndan çıkan Mustafa Tüzel çevirisinde bu kelime "Mısırcılık" olarak geçiyor. Bu kelimenin açıklamasının 'bu dünyanın öte dünyalara göre düzenlenmesi' olduğu belirtiliyor (Nietzsche, *Putların Batışı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İthaki Yay., 2005) s. 145). Bu açıklama çok mantıklı olsa da, Nietzsche'nin "Mısırlılık"tan kastettiğinin 'bir fikrin içinin boşaltılarak mumyaya çevrilmesi' olduğunu düşünüyorum —*çev. notu.*

[23] Bu, ahlaktaki öteki dünya inancıyla paralellik gösterir: Âcizler bu dünyadaki hayata katlanamazlar, bu yüzden mutlu olacakları bir öteki dünya icat etmişlerdir. Örneğin bkz. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki "Öte Dünyalılar Üzerine" ve *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki 3. makalenin 11'inci bölümü.

bir gerçeklik varsaymış ve hakikatin ebedi ve değişmez olduğunu iddia etmiştir. Platon tam olarak halktan biri olmasa da, Sokrates'in alt tabakaya özgü karakteri onun kanına girmiştir ve o, Sokrates'in öğretilerinden asil bir şeyler çıkarmaya çalışmıştır. Fakat sonuç olarak yaptığı şey sadece Sokrates'in halk tabakasına özgü fikirlerinin daha incelikli bir versiyonu olmuştur (*İKÖ,* 190-191). Zira asilliğine ve gücüne rağmen Platon âciz bir karaktere sahiptir: "Platon, gerçeklik karşısında bir korkaktır; sonuç olarak da ideal olana kaçar" (*PA,* "Eskiler", 2). Platon'un formları daimi ve kesin doğrunun ilk prototipidir; âciz epistemolojisinin açık bir örneğidir.

Gerçi âcizler daha da ileri gider, septik anlayışı ve şüpheyi günah olarak gören bir ahlaki yasa yaratırlar. Hıristiyanlığın (ki bu din âcizliğin değerlerinin en cisimleşmiş halidir) kökeni inançtır ve bu inancı sorgulamak tehlikelidir. Rahipler (ki onlar hastalıklı olanın lider ve sembolleridir) dünyayı onların gördüğü şekilde görmeyi reddeden herkesi şiddetle eleştirir. "Pazardaki Sinekler Üzerine" başlıklı bölümde Zerdüşt der ki: "[Sinekler, sıradan insan kitleleri] sizden de bir Evet veya Hayır isterler" ve bu insanlar, daha üstün olabilecek insanları itaat etmeleri için sokacaklardır. Sorular sorarak ve şüphe uyandırarak kesinliği ve değişmezliği küçümseyen kişi tehlikelidir; Galileo'nun kaderi, hastalıklıların inançlarına meydan okunmasını kaldıramayışlarının örneklerinden yalnızca biridir.

Herkesin ahlak kurallarına uyması talebi ve ahlakın sorgulanamayacağı anlayışı, bunun bir örneğidir. Köle ahlakının ana iddialarından biri de ahlakın evrensel olduğu ve onun emirlerine kim olursa olsun herkesin uyması gerektiğidir:

> *Bugün Avrupa'daki ahlak, bir sürü hayvanı ahlakıdır*; yani, anladığımız kadarıyla, diğer birçok ahlak çeşidinin ötesinde, öncesinde ve sonrasında, hatta tüm üstün ahlakların da üstünde yalnızca *bir tek tip* insan ahlakı vardır veya mümkün olmalıdır. Fakat bu ahlak böylesi bir "olasılığa",

> "zorunluluğa" tüm gücüyle direnir: Dik kafalı ve merhametsiz bir şekilde der ki: "Ben ahlakın ta kendisiyim ve ahlakın ötesinde hiçbir şey yoktur." (*İKÖ,* 202; ayrıca bkz. *AS,* III, 23)[24]

Bu, epistemolojik bir iddiadır: Davranış kuralları doğru ve evrenseldir, bu nedenle de herkes için geçerlidir. Ahlakı sorgulayanlar kötüdür. Kişinin, ahlakı bir sorun olarak görmeye izni yoktur (*İKÖ,* 186).

Nietzsche, kölelerin en büyük ahlaki zaferinin efendileri köle ahlakının doğruluğuna ikna etmeleri olduğunu söyler. Eğer efendiler köle ahlakını kabul ederse, artık emirlere uymaları için onları zorlamak gerekmez. Artık onlar, güçlü ruhlarına sırt çevirip kendileri itaat ederler. Aynısı köle ahlakı için de geçerlidir. Âcizler şüphecilik yönündeki hevesleri kıran bir kültür yaratır: "Geleneksel olmayan bir şekilde düşünmek, kişiyi sürüden koparıp izole eden güçlü ve kötü, küstah, nahoş ve hain eğilimlerin bir sonucundan ziyade üstün bir bilincin sonucudur" (*ŞB,* 35). Bağımsız ruhlar buna inanmaya başladığında, bu, onların tehlikeli sorular sormalarını daha da zorlaştırır. Sürü içgüdüsü, en güçlü olana bile bulaşır (*ŞB,* 50). Zerdüşt'ün üstün olacak insana tavsiyesi bunu gösterir: "Sürü şöyle der: 'Arayışta olan kolay kaybolur. Yalnızlığın her hali suçtur.' Ve sen uzun zamandır sürüye aitsin. Sürünün sesi senin içinde hâlâ işitilebilir olacak. Ve sen 'artık sizlerle ortak bir bilince sahip olmayacağım' dediğinde, bu bir sızlanış ve kıvranış olacak" (*BSZ,* "Yaratıcının Yolu Üzerine"). Sürüden kopmak çok zordur; kişi ihanet ediyormuş gibi hisseder. Bu izole olma ve çaresizlik hali Zerdüşt'ün öğrencilerinin bile büyük tutkularını öldürür

[24] Alexander Nehamas'a göre Nietzsche'nin köle değerlerine eleştirisinin özü budur. Nehamas, Nietzsche'nin perspektivizminin yeni bir ahlaki kurallar bütününü savunmadığını ve bu yüzden de, köle değerlerini ve çileci ideali, içeriği nedeniyle değil evrenselliği nedeniyle kınadığını iddia eder. Bkz. Nehamas'ın *Nietzsche: Life as Literature,* özellikle de bölüm 7.

ve "sürüye yeniden saygı" gösterirler; çünkü yorgun ve yalnızdırlar (*BSZ*, "Dönekler Üzerine", 1).

Köle ahlakının kökeni, her şeyden önce yanlışlıktır. Bu, göz ardı etme veya hata yapmadaki gibi bir yanlışlık değil, yalan söylemedeki gibi bir yanlışlıktır. *Deccal*'de Nietzsche yalan söylemeyi uzun uzadıya tartışır. Yalan söylemeyi "kişinin gördüğü bir şeyi *görmemeyi* istemesi" olarak tanımlar (*D*, 55). Nietzsche, köle ahlakının tüm biçimlerine yaptığı gibi Hıristiyanlığı da bununla suçlar: "[Yalan] yüzlerce yıl olanca ciddiyetiyle sürmüş bir okul ve teknik olan Yahudiliği temel alan Hıristiyanlıkta (yani yalan söyleme sanatının kutsal halinde) en mükemmel halini kazanmıştır" (*D*, 44).[25] Rahipler, İncil'i yazdıklarında yalan söylediler; sözüm ona masumiyetin kitapları aldatmacalar ve manipülasyonlarla doludur. Rahipler, *Ahlakın Soykütüğü*'nün ilk makalesinde kronik yalancılar olarak nitelenmiştir. Yalan söylemek kişinin görmek istediği şeyi görmemesiyle ilgili olduğundan Nietzsche, rahiplerin en azından farkındalıkları konusunda nettir.[26] Onlar bir şeyler hakkında sadece yanılmakta değildirler. Onlar hilekârdır, kasıtlı olarak kendilerini ve diğerlerini kandırırlar.

Nietzsche bu nedenle rahiplerin bilimden nefret ettiğini ve korktuğunu söyler. Bilim, rahiplerin yarattığı şeyi yok edebilir, derinlerde bir yerlerde yanlış olduğunu bildikleri epistemolojik sistemlerini alt üst edebilir. Nietzsche, kutsal kitapta bahsi geçen düşüşün hikâyesini, bu korkunun bir ifadesi olarak yorumlar: "*Ahlak*: Bilimin ta kendisi yasaklıdır, yalnızca o yasaklıdır. Bilim *ilk* günahtır, tüm

[25] Nietzsche, bu konuda Platon'u da *Devlet*'teki "kutsal yalan"ın kullanımı yüzünden eleştirmektedir. (Platon'un *Devlet* adlı eserinin 3. kitabında bu konu işleniyor —*çev. notu.*)

[26] *Deccal*'in 55'inci bölümünde Nietzsche, rahiplerin (ve diğerlerinin) ne yaptıklarını bilmiyor olabileceğini ima eden şu sözü de söyler: "En çok görülen yalan, kişinin kendi kendine söylediğidir". Fakat yine de belli düzeyde bunun farkındadırlar. Nietzsche, onların görmezden gelmeleri nedeniyle yanlış konuşmadıkları konusunda nettir.

günahların tohumudur, esas günahtır. Bu durum tek başına ahlakı oluşturur –'sen bilmeyeceksin' – ve devamı gelir." (*D*, 48). Bu bilim korkusu, Roma İmparatorluğu'nu yıkma amaçlı Hıristiyan mücadelesinin bir nedenidir. Romalılar bilim araçlarına sahiptiler; bu da Hıristiyanların nefretini ateşlemişti:

> Bilge bir kültürün tüm ön şartları, tüm bilimsel *yöntemler* zaten oradaydı; yüce, mukayese edilemez olan yararlı okuma sanatı zaten mevcuttu; bir kültür geleneği, birleşmiş bir bilim için gereken ön şartlar; matematik ve mekanik bilimlerle uyum içindeki doğa bilimleri, olabilecekleri en iyi şekilde yolunda gidiyordu; en son gelişen fakat tüm sezgiler arasında en değerli olan *olgulara yönelik sezgi*, kendi öğreti ve geleneklerine yüzyıllardır sahipti! (*D*, 59).

Hıristiyanlık Roma'nın kutsal değerlerini alaşağı ettiğinde, aynı zamanda bilim kurumlarını da yok etmiş oldu.

Bu yüzden, Nietzsche'nin Hıristiyan değerlerin eleştirisinin tam ortasında tartışmasının yönünü bilime çevirmesine şaşırmamak gerekir. Epistemoloji âciz ve güçlü arasındaki mücadelenin savaş alanıdır. Âcizler, başarılı olmak için güçlülerin köle değerlerini kabul etmelerine ihtiyaç duyar. Bu değerlerden biri, kesinlik ve değişmezlik epistemolojisidir. Hastalıklılar, sağlıklıların bu kategorileri kabul etmesinden fayda sağlar. Dolayısıyla bu konuda politik bir mücadeleye girişirler. Epistemolojik mücadele, köleler tarafından sürdürülen "büyük politika"nın bir parçasıdır.[27]

Âcizlerin mücadelesi başarılı olmuştur. Nietzsche,

[27] *Ahlakın Soykütüğü*'nün ilk makalesinin 8. bölümünde Nietzsche, efendi ahlakını yıkma çabasının "büyük (*grosse*) politika sanatının (ki bu gizli ve karanlık bir sanattır)" bir parçası olduğunu söyler. Kaufmann burada özgün metindeki "grosse Politik" deyişini "*grand politics*" (esas/büyük politika) olarak çevirmiştir. Ben, diğer metinlerin (özellikle de *Ecce Homo*'daki "Ben Neden Bir Yazgıyım" bölümünün birinci kısmı) çevirilerindeki yaygın kullanıma uyması için "büyük politika" (*great politics*) olarak çevirmeyi tercih ettim.

ahlakın egemenliğinde, alt tabakanın hastalıklarının – güçlü ruhlara sahip birçok insan dahil– toplumun büyük çoğunluğuna bulaştığını sıklıkla ifade eder: "Ne zaman çileci bir rahip tedavisinde başarılı olsa, hastalık daha da derine ve uzaklara muazzam bir hızla yayılır" (*ŞB,* III,21). Nietzsche, kendisinin de bu hastalığa kapıldığını söyler: "Ben de en az Wagner kadar bu çağın çocuğuyum; yani yozlaşmış (*decadent*)" (*WO,* "Önsöz"; ayrıca bkz. *EH,* "Neden Böyle Bilgeyim", 1). Aynı sorunu epistemolojide de görürüz: En güçlüler bile mutlak bir doğru inancıyla zehirlenmiştir. Nietzsche çarpıcı bir pasajında, kendisinin ve kendi gibi olanların "hâlâ bu kalıplardan kurtulamamış" olduğunu yazmıştır:

> Fakat sen neyi kastettiğimi kavramış olacaksın; yani bizim bilime olan inancımızın dayandığı şeyin hâlâ *metafizik bir inanç* olduğunu... Biz bugün bilgi arayışında olanların bile, biz tanrısız anti-metafizikçilerin bile hâlâ ateşimizi binlerce yıldır mevcut olan inanç tarafından yakılan alevden aldığımızı; bunun aynı zamanda Platon'un da inancı olan Hıristiyan inancı olduğunu; buna göre tanrının hakikat, hakikatin ise ilahi olduğunu... (*ŞB,* 344; ayrıca bkz. *İKÖ,* 64)

Zayıflar tarafından yürütülen hakikat politikaları, en kudretlileri bile etkileyerek hayli başarılı olmuştur. Böylesi bir kudrete sahip insanlar âcizlerin epistemolojisini kabul ettikleri takdirde güçlülerin tamamen yenilmesi de ihtimal dahilindedir.

Sonuç

Nietzsche'nin felsefesi bu bakımdan incelendiğinde, epistemoloji farklı bir şekilde ortaya çıkar. Burada epistemoloji sadece hakikatin ne olduğu çalışması veya dünyayı nasıl bildiğimiz değil; politik bir savaş alanıdır. Asil güçlüler ve âciz köleler, neyin hakikat sayılacağı hakkında bir mücadeleye girmişlerdir ve kimin galip geldiği bu konuda belirleyici olacaktır: Eğer güçlüler âcizlerin hakikat anla-

yışına inanmaya başlarsa, güçlerinin en önemli bileşenlerinden birini kaybetmiş olurlar. Nietzsche, epistemolojiyi bu şekilde betimleyerek geleneksel felsefeden uzaklaşır. Nietzsche hakkındaki derin bilgisiyle bu konuyu ele alan Peter Berkowitz şöyle yazar: "Nietzsche'nin etik ve politik sorunlardaki esas kaygısı, araştırmacılar onu esas olarak nasıl yaşamamız gerektiğiyle değil de nasıl bildiğimizle ilgilenen bir teorisyene dönüştürdüklerinde anlaşılmaz hale gelir."[28] Bence Berkowitz bir ölçüde haklıdır, fakat yine de o, epistemoloji sorularının nasıl yaşayacağımıza ilişkin sorular *olduğunu* görememiştir. Epistemoloji, ahlaki bir mevzudur.

Epistemolojinin politik olduğu gerçeği, Nietzsche'nin politik bir düşünür olarak önemini de gösterir. O, çoğu insanın görmediği mücadelelerin üzerindeki örtüyü kaldırarak politikaya geleneksel yaklaşımın dışına çıkar. Politika, yalnızca meclis koridorlarında veya diplomatların toplantılarında yapılan bir şey değildir. Çok daha geniş bir alana yayılmıştır; Batı tarihine hâkim olan ve her yerde her zaman mevcut olan, hastalıklı ile sağlıklı arasındaki mücadeleyi yansıtır (*AS,* I, 16). Nietzsche, en önemli olayların bizim önemli olduğunu düşündüklerimiz olmadığını; yani savaşlar, antlaşmalar ve yasaların koyulması olmadığını iddia eder. Aksine, en önemli olaylar, değerlerin yaratılmasıdır (*BSZ,* "Önemli Olaylar Üzerine"; ayrıca bkz. *BSZ,* "Pazardaki Sinekler Üzerine" ve *İKÖ,* 285). Bu nedenle, politika olarak düşündüğümüz şeylerin çoğu aslında önemsiz ve ikincil olanlardır; asıl büyük politikalar, değerler ve fikirler hakkındaki savaşlardır. Nietzsche bazen hiç de politik bir düşünür olarak görünmez; çünkü o, en iyi rejimin ne olduğundan veya iyi bir toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin ayrıntılardan bahsetmez. Fakat bütün mesele şudur: Nietzsche politikayı yeniden tanımlamaya, devletin sınırlı egemenliğinin ötesine geçmeye, sessiz ve bazen de

[28] Peter Berkowitz, *Nietzsche: the Ethics of an Immoralist,* s. 3.

görünmez, ama önemli olan mücadeleleri görmeye çalışır.

Bu makale aynı zamanda Nietzsche'nin projesinin inceliğine de işaret etmektedir. Nietzsche, köle ahlakını her bakımdan alaşağı etmeye ve onun yerine, kudretli bireyler yetiştirecek ve onları cesaretlendirecek, daha sağlıklı bir ahlaki sistem oturtmaya çalışır. Ancak yukarıda da açıklandığı üzere, Nietzsche, kendisini ve kendisi gibi olanları çağın değerleriyle zehirlenmiş olarak görür. Günün hastalığını taşıyan bir birey nasıl olur da yeni bir sağlık yaratır? "Halen bu kalıplardan kurtulmamış" (*ŞB,* 344) olan bir insan, nasıl olur da hastalığın epistemolojisini alaşağı eder? En azından Nietzsche'nin hakikat politikaları anlayışını incelemek, bir riskin bulunduğunu ve başarıya ulaşmanın belirsizliğini gözler önüne serer. Nietzsche'nin projesi, kendisinin de zaman zaman korktuğu üzere ulaşılamaz olabilir (*BSZ,* "Önsöz", 5; *İKÖ,* 203).[29] Epistemolojik değerler dahil tüm değerleri yeniden değerlendirmek, tehlikeli ve belirsiz bir amaçtır.

Çeviren: İdil Yavuz Aktaş

[29] Daniel Conway tam olarak bunu tartışmıştır: "Modernite (Nietzsche artık böyle inanmaktadır), ileri derecede bozulmayla kuşatılmış bir çağdır ve ne tersine çevrilebilir ne de durdurulabilir" (*Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols,* New York: Cambridge University Press, 1997, s. 2). Conway aksine, Nietzsche'nin ümidi olduğunca kurtarmak için yazdığını ileri sürer. Böylece sonraki bir çağ, bu çağın başaramadığını başarabilecektir. "The Great Health" [Yüce Sağlık] başlıklı makalemde bu konuya şu şekilde değiniyorum: Başarı, garanti olmasa da, muazzam bir mücadele gerektirse de, yine de mümkündür.

Kaynaklar

Ahern, Daniel R. 1995. *Nietzsche as Cultural Physician.* University Park: Pennsylvania State University.

Berkowitz, Peter. 1995. *Nietzsche: the Ethics of an Immoralist.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clark, Maudemaire. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy.* New York: Cambridge University Press.

Conway, Daniel. 1997. *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols.* New York: Cambridge University Press.

Danto, Arthur. 1965. *Nietzsche as Philosopher.* New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles. 1977. "Nomad Thought." David Allison, ed., *The New Nietzsche* içinde, New York: Delta, s. 142-149.

—— 1983 *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques. 1979. *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press.

Glenn, Paul F. 2001a. "Nietzsche's Napoleon: the Higher Man as Political Actor," *Review of Politics* 63 (Kış): 129-158.

—— 2001b. "The Great Health: Spiritual Disease and the Task of the Higher Man," *Philosophy and Social Critism* 27, (2): 100-117.

Nehamas, Elxander. 1985. *Nietzsche: Life as Literature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

—— 1966. *Thus Spoke Zarathustra*, çev. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books.

—— 1967. *The Birth of Tragedy*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

—— 1967. *The Case of Wagner*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

—— 1967. *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

—— 1967. *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.

—— 1974. *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

—— 1979. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." Daniel Breazeale, ed. ve çev., *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the 1870s* içinde, NJ: Humanities Press.

—— 1986. *Human, All-To-Human*, çev. R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.

—— 1990. *The Antichrist*, çev. R. J. Hollingdale. New York: Penguin Books.

—— 1990. *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale. New York: Penguin Books.

Rosen, Stanley. 1995. *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra.* New York: Cambridge University Press.

Sadler, Ted. 1993. "The Postmodern politicization of Nietzsche," Paul Patton, ed., *Nietzsche, Feminism, and Political Theory* içinde, s. 225-243. New York: Routledge.

Schirft, Alan D. 1989. "Nietzsche and the Critique of Oppositional Thinking," *History of European Ideas* 11: 783-790.

NIETZSCHE, METAFOR VE DOĞRULUK*

Lawrence M. Hinman

Insumma: die Tropen treten nicht dann und wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer "eigentlicher Bedeutung," die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein. – Nietzsche, Rhetorik[1]

"Doğru" ile "bire bir örtüşen"in (*literal*), uzun bir Batı felsefesi geleneğinin soyundan gelme, aynı aileye mensup çocuklarmışçasına birbiriyle yakın akraba oldukları anlaşılıyor. Aralarında münakaşa ve ihtilaf olabilir, ama tartışmaları aynı çatı altında süregitmektedir. "Metafor" ortaya çıktığı zaman ise bu eve en nihayetinde bir evlatlık olarak kabul edilmiştir. Evlatlık olduğu saklanan "Metafor", ailenin geri kalanıyla –başta oldukça kısıtlı da olsa– yeni bağlar kurmaya yönelik aralıksız denemeler yapar. Fakat yine de eve tam olarak dahil edilemeyen bir evlatlıktır. İlkin, en azından bu geleneksel düzende, ortak çok az şeylerinin bulunması nedeniyle, metafor ve doğruluk arasında hakiki bir ilişki

* Makalenin özgün başlığı: "Nietzsche, Metaphor, and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 43, sayı: 2, 1982, s. 179-199 © John Wiley & Sons Ltd —*çev. notu.*

[1] Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*'de yer alan *Vorlesungen*: 1872-76, Musarion-Ausgabe (Münih: MusarionVerlag, 1922), cilt V, s. 300. ["Özetle: Metonimi, kavrama eklenen bir şey değil, tam tersi kavramların tam da doğasıdır. Sadece özel durumlarda öteye taşınabilen 'esas anlam'ın lafı bile olmaz" —*çev. notu.*]

kurabilmenin en güç meselelerden biri olduğu kanıtlanmıştır. Yine de doğruluğun ve literalliğin, metaforun doğal evinde yetiştirildiği bir senaryoyu da düşünmeden edemiyoruz. Ya metafor ve doğruluk öz kardeşlerken, literal evlatlıksa?

Müteakip ifadelerde bu soru öbeğinin peşine düşmek niyetindeyim. Metafor ve doğruluğa dair çok sayıda çağdaş tartışma literal dilin önceliğini baştan kanıksamış ve doğruluk savlarını, böylesi literal bir dilde ifade edilen önermeler ile bazı dışsal, nesnel olgular arasındaki bir örtüşme alanına hapsetmiştir. Literalin önceliğine ve bir çeşit örtüşme olarak doğruluğa yönelik bu iki ön kabul dikkate alındığında, çağdaş düşünürler, bir metaforik doğru olasılığını hesaba katmaya yönelik ciddi bir mücadeleyle karşı karşıya kalmıştır. Kimileri, kavramı tümden terk ederken, geriye kalan çoğunluk, metaforik doğruluğun, hakiki değeri ancak bilgi savlarının daha yalın türlerine tercüme edilmesi vasıtasıyla meydana çıkan, eskiden olduğu üzere ikinci sınıf bir doğruluk olduğu yönünde hükmetmeye zorlanmıştır. Metaforik doğruluk olasılığını inkâr eden veya onu literal muadiline indirgeyenlerin aksine Nietzsche, metaforik doğruluk sorununa yönelik her iki yaklaşımı ve altlarında yatan iki ön kabulü reddetmesinden dolayı ilginçtir. Nietzsche'nin nazarında dil öncelikli olarak literal değil, aksine esasen metaforiktir. Bizim "literal" dediğimiz, dilin metaforik kullanımından sonra gelmekte hatta ona adeta bir asalak gibi eklenmektedir. Benim amacım, Nietzsche'nin dilin metaforik tabiatına ilişkin görüşünün temellerini tespit etmek; böylesi bir konumun, özellikle Nietzscheci formülasyonundan bağımsız olarak yeterliğini tetkik etmek ve bu dil görüşünün, doğruluk savlarının üzerine yerleştirileceği elverişli bir epistemolojik temel teşkil edip etmediğini araştırmaktır.

Nietzsche'de Metafor ve Doğruluk Kavramları

Nietzsche'nin metafor ve doğruluk hakkındaki görüşlerini incelemeye başlamadan önce, önsöz niteliğinde bir notun tam sırası. Nietzsche bizlere tam teşekküllü bir metafor teorisi sunmamaktadır; daha ziyade, bu konu hakkındaki görüşleri, yayımlanmış eserlerine, Nietzsche'nin kendisinin yayımlamadığı tamamlanmış makalelerine, filoloji alanındaki üniversite derslerine ait elyazmalarına ve defterlerine düştüğü, farklı ebat ve derinlikteki sayısız kayıda serpiştirilmiştir. Bu yorumlama mevzuunu bir kâşifin yaban arazideki yolculuğunun izini sürmeye benzetecek olursak, çeşitli pasajlara birer ipucu olarak bakabiliriz. Bu yaban alanın kabataslak ve muhtemelen hatalı olacak bir haritasını çıkartmaya çalıştıktan sonra ipuçlarını tek tek, alana ait bu ilk krokimize işaretleyebiliriz. Bahsedilen referans noktalarının ve araziye dair ilk tasarının ardından, kâşifimizin tuttuğu olası rotayı haritamızda tekrar oluşturabiliriz. Lakin böylesi bir yeniden inşa, daima deneme niteliğinde kalacaktır: Ulaşamadığımız başka ipuçları da mevcut olabilir; kâşifin rotası daha dolambaçlıdır, araziye ilişkin görüşlerimiz yanlıştır veya kâşifimizin niyeti konusunda bile yanılmışızdır. Hatta ve hatta ilk keşiften bu yana, arazi değişime uğramış bile olabilir. Bu bölümde, metafor ve doğruluk üzerine düşünürken, Nietzsche'nin tutmuş olabileceği bir yolu ortaya koyma arzusundayım. Metinsel dayanaklarım mevcut olsa da, Nietzsche'nin bu süre zarfındaki düşüncesinin izlediği yolu yeniden kurmanın tek alternatifinin bu olmadığına eminim. Herhangi bir yeniden inşa çabasında olduğu gibi, halihazırdaki metinlerde müphemlikler varsa bile bu metinlere kayıtsız kalınmamıştır. Bu ilk yeniden inşanın planı tamamlandığı vakit, felsefi açıdan daha şaşırtıcı olan soruya döneceğim: Anlam, gönderge ve doğruluğa ilişkin savlara bulaşmış tehlikelere yönelik çağdaş farkındalığı göz ardı etmeden; kaçınılmaz şüphe bataklıklarına batmadan ve mantıksal iç çelişki çatlaklarına itilmeden, Nietzsche'nin işaretlediği

yolda seyahat edebilecek miyiz? Bir diğer deyişle, yeniden inşa edilmiş Nietzscheci haritamızda gösterilen seyahati gerçekten de yapabilecek miyiz; yoksa arazi geçit vermez mi çıkacak? Bu soruyu cevaplamadan evvel, elimizde bulunan malzemeyle haritayı tekrar oluşturalım.[2]

[2] Nietzsche'nin metafor tartışması neredeyse tümüyle, yaklaşık bir yıllık süreye yayılmış, aşağıdaki üç kaynakla sınırlıdır:

(a) Nietzsche'nin, editörlüğünü Giorgio Colli ve Mazzino Montinari'nin yaptığı Kritische Gesamtausgabe'den *Werke*'de [bundan sonra: KGW] *Nachgelassene Schriften*'de yer alan, tamamlanmış ancak ölümünün ardından yayımlanmış makalesi "Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne" [bundan sonra: ÜWL] (Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1973), III. Kısım, cilt 2, s. 367-84. Makalenin bir kısmı, *The Portable Nietzsche*'de [bundan sonra: *PN*], "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense" başlığıyla Walter Kaufmann tarafından tercüme edilmiştir (New York: The Viking Press, 1954), s. 42-47. Nietzsche bu makaleyi 1873 yazında bitirmiştir. [Nietzsche'nin "Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne" makalesine yazarın verdiği sayfa numaralarına ek olarak bu kitapta "Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine" adıyla çevrildiği için, DY kısaltması ve yanında yine bu kitapta karşılık geldiği sayfa numaralarıyla belirttim —*çev. notu.*]

(b) KGW'den *Nachgelassene Fragmente: Sommer 1872-Ende 1874*-te yayımlanmış, metafora yönelik çok sayıda gönderme içeren bir defter [bundan sonra: N] (Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1978), III/4, s. 3-108. Bu defter, 1872 yazından 1873 başına uzanan bir zaman zarfına aittir. Alıntılar, defter numarası 19'u müteakip, parantez içinde madde numarasını ve ardından KGW'deki sayfa sayısını içermektedir.

(c) "Rhetorik" [bundan sonra: R], Basel Üniversitesi'nde iki öğrenciye verilen dersin notları. Bu ders dizisinin başlangıç kısımları *Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe [buradan sonra: MusA] cilt V, s. 285-319'da yayımlanmıştır. Tümünü içeren versiyon KGW'de ortaya çıkartılmayı beklemektedir. Ders 1872-1873 kışında verilmiş olmasına karşın MusA'da hatalı bir şekilde 1874'te verilmiş olarak listelenmiştir. Dersin doğru tarihine ilişkin olarak Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'ın, Nietzsche'nin dil üzerine erken dönem yazılarının bazılarına ait tercümelerinin giriş kısmına bkz.: "Rhétorique et langage", *Poétique*, cilt V (1971), s. 101.

Metaforik olanı tanımlamaya yönelik denemelerin çoğu, metaforik olanın belirlenmesinde ölçüt olarak alınabilecek sağlam bir referans noktası olacak belirli bir literal anlam alanını baştan kabul ederler. Doğal olarak, literalin alanına neyin dahil edileceğine ilişkin temel anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Örneğin kimileri literalin alanını, geleneksel kullanımlarla tesis edilen gündelik anlamlar deposuyla sınırlı tutacaklardır. Hiç çekinmeden, "Sandalye sağlam ahşaptan yapılmıştır" gibi bir ifadeyi, dilin literal kullanımına ait bir paradigma durumu olarak kabul edeceklerdir. Diğerleri, literal dilin sınırlarının doğa bilimlerince daha doğru olarak çizildiğini iddia edecektir; sandalyeler hakkındaki gündelik dil, atomik yapılara ilişkin bilimsel bir dilin yolunu açacaktır vs. Hatta bu görüşün daha pozitivist kafalı savunucuları, doğa bilimlerinin literal dilini, bilimsel teoriler için veri tabanı ihtiva eden gözlem cümleleriyle kısıtlayabilirler. Doğa bilimlerine literalin alanında belirli mülkiyet hakları bahşedenlerle çarpıcı bir tezat teşkil edecek surette, kökten dinciler İncil'i veya başka dinî metinleri harfiyen doğru kabul edebilir; onlar için bilim "yalnızca bir teori"dir, yani *literal* olarak yanlıştır. Bu çeşitli görüşlerin esasları ne olursa olsun ortak bir öğe saptayabilmekteyiz: Hepsi de dil ve dünyanın doğrudan temas ettikleri ayrıcalıklı bir noktayı –sanki böyle bir nokta varmış gibi– göz önüne serme çabasındadır; öyle bir noktadır ki bu, hiçbir şey bir başka seviyeden veya anlam alanından diğerine "aktarılmaz". Bu bağlamda Quine'ın bilim görüşünü hatırlamakta fayda olabilir:

> ... bilimin tamamı, sınırları deneyimlerden oluşan bir güç alanı gibidir ve bu sınırlardaki uyuşmaz bir deneyim iç bölgelerin yeniden düzenlenmesine neden olur. Doğruluk değerleri, açıklamalarımızın bazılarına tekrar dağıtılmalıdır... Ancak toplam alan sınır koşullarıyla, yani deneyimle öylesine belirsiz bırakılmıştır ki herhangi bir deneyimin ışı-

ÜWL'nin Kaufmann tercümesine ait belirtilen sayfa numaraları hariç tüm çeviriler şahsıma aittir.

> ğında hangi açıklamaların tekrar değerlendirileceğine ilişkin oldukça bol seçenek mevcuttur. Hiçbir deneyim, alanın içindeki hiçbir önermeyle bağlantılı değildir –bütün dengesini dolaylı olarak etkileyen değerlendirmeler hariç.[3]

Quine'ın benzetmesini kullanacak olursak; dil merkezden uzak oldukça daha literal, merkeze yaklaştıkça ise bir yerden diğerine anlam "aktarmaya" başlamasından dolayı daha az literal olacaktır diyebiliriz. Literal olan –ister sağduyu, ister doğa bilimleri, ister dil, isterse başka bir şekilde tanımlansın– dil ile dünyanın birbiriyle kesiştiği bir noktadır; ikisiyle de doğrudan ilişkisi olmayan bir şeyle kirletilmemiştir.[4]

Nietzsche'nin, dilin esasen metaforik karakterine dair savunması, literale yönelik bu görüşe saldırarak başlamaktadır. Nietzsche, "metafor" sözcüğünün kök anlamını ortaya çıkarmak üzere Yunanca μεταφέρω (*metapherō*) kelimesine dönerek, metaforu "öteye taşıma"/"nakil" (*Übertragung*) olarak görme eğilimindedir.[5] Dolayısıyla metafor üzerine yazanların çoğunun aksine, Nietzsche önce metaforik olanın sahasını tanımlamakta ve literal olanı hususi bir tarzda, metaforik olmayan şeklinde görmektedir. Hal

[3] Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, gözden geçirilmiş ikinci basım (New York: Harper and Row, 1963), s. 42-43'te yer alan "Two Dogmas of Empiricism".

[4] Literale yönelik böylesi bir görüş, söz gelimi Mary McCloskey'nin "Bir fotoğraf ile sanatsal sebeplerle çarpıtılmış bir resim birbiriyle nasıl ilişkiliyse literal anlam ve metaforik anlam da o şekilde ilişkilidir" savında ve "Hem literal betimleme hem de metaforik betimleme el yordamıyla aranırken, bir sözcük seçimi yapılmaktadır; lakin literal betimleme durumunda bir boşluk döşemeyle kaplanmak istenmekte gibidir ve seçim, dikdörtgen ve kare döşemeler arasındadır, buna karşın metaforik betimleme için yordam, dikdörtgen bir kaplamayı alıp onu işe yaraması için çaprazlama kesmek gibidir" önerisinde olduğu üzere zımnidir (Bkz. Mary A. McCloskey, "Metaphors," *Mind*, LXXIII, 290 (Nisan, 1964), 230, 219). Böylesi bir literal görüşe yönelik başka örnekler aşağıda verilecektir.

[5] R, MusA, V, s. 316.

böyle olunca bir sözcük, ancak herhangi bir anlamı öteye taşımadığı durumda tamamen literaldir. Hatta Nietzsche tümüyle literal anlam durumunda, sözcük ile gönderge arasında tam bir örtüşme olacağına işaret etmektedir; zira Nietzsche sadece başka bir deneyimden anlam aktardığımız zaman değil, özgün deneyime ait öğeleri "dışarıda bıraktığımız" zaman da metaforik olanın alanına girmeye başladığımızı düşünmektedir.[6] Dolayısıyla dilin saf bir biçimde literal kullanımı, sözcüğün yalnızca belirli bir deneyimin anlamını *tamamıyla* (yani hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan) ifade ettiği ve *yalnızca* o deneyimi ifade ettiği (yani hiçbir şeyi öteye taşımadığı) bir durum olacaktır. Herhangi bir şeyin, bu son derece zorlu standartları karşılayıp karşılayamayacağı belirsizdir; fakat bunu başardığı takdirde, uygun bir isim ile kapsamlı nihai bir tanımın bir bileşimi gibi görünecektir. Literal anlama yönelik bu oldukça katı standartlarda Nietzsche'ye katılmamız halinde, dilin esasen metaforik olduğuna yönelik savını desteklemek üzere yalnızca tek bir can alıcı önermeye ihtiyaç kalacaktır: hiçbir deneyimin birbirinin tıpatıp aynısı olamayacağı önermesi. Buna göre bir sözcük, "kökenini borçlu olduğu tek ve tamamen özgün olan deneyim"[7] haricindeki bir şeyden bahsetmek üzere kullanıldığı an, metaforik olmaktadır.

Kanaatimce Nietzsche'nin argümanına, ilkin, birçok kişinin Peter Unger'in kuşkucu argümanlarına yönelttiği şüpheci bakışla bakmamız anlaşılır olacaktır. Kuşkucunun, davasını sıklıkla bilgimize yönelik, hiçbir şeyin testi geçemeyeceği, erişilmesi olanaksız yüksek standartlar ortaya koyarak savunmasına benzer şekilde, Nietzsche de böylesi katı bir literal mefhumuna sahip görünmektedir; literal tanımı onu neredeyse namevcut kılmaktadır. Hatta Nietzsche'nin literal kavramını fazlasıyla literal gördüğünü söyleyecek kadar ileri gidilebilir. Lakin büyük ölçekte

[6] Bkz. ÜWL, KGW, III/2, s. 374=PN, s. 46 [DY, 26].

[7] *A.g.e.*, s. 373=s. 46 [DY, 26].

bu tam olarak Nietzsche'nin vurguladığı nokta gibidir: Apaçık olduğunu kanıksadığımız literal kavramına daha yakından baktığımız ve bu nosyonun tüm sonuçlarını hesaplamaya başladığımız takdirde, onun aslında düşündüğümüzden çok daha tutarsız bir nosyon olduğunu keşfederiz. Nietzsche'nin bu sonuçları ayrıntılarıyla ortaya koyma şeklini ve onların Nietzsche'yi doğruluğa yönelik şu sonucuna ulaştırmalarının yolunu inceleyelim: "Metaforlardan, metonimilerden,[8] insan merkezcilikten oluşan hareket halinde bir yığın. Kısacası, şiirsellikle ve retorikle yüceltilmiş, aktarılmış, süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra, bir topluma sabit, emsal niteliğinde ve bağlayıcı gibi görünen ilişkiler bütünü... Doğrular, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır. Bunlar kullanılmaktan yıpranmış ve anlamsal gücünü yitirmiş metaforlardır: Üzerindeki kabartmalar silinip gittiği için artık sadece metal parçası olarak görülen madeni paralar."[9]

Metaforlaştırma süreci Nietzsche'ye göre, algılamanın ta kendisiyle başlar. Tayin edebildiğimiz yalnızca "[şeylerin insanla ilişkileridir] ve bu ilişkileri ifade etmek için en çarpıcı metaforlardan yardım alır. Öncelikle, bir sinir uyarısı bir imgeye dönüşür: ilk metafor. Sonra imge belirli bir sesle taklit edilir: ikinci metafor."[10] Nietzsche, bu durumların her ikisinde de "bir alandan, tamamıyla yeni ve farklı olan bir diğerinin tam ortasına bir sıçrama"nın söz konusu olduğunu eklemektedir. Bu sürecin, Nietzsche'nin "algısal metafor" [*Anschauungsmetapher*] olarak adlandırdığı ilk

[8] Metonimi veya Türkçedeki karşılıklarıyla mecaz-ı mürsel veya ad aktarımı, metafordan farklı bir söz sanatıdır. Hiçbir benzetme amacı olmaksızın bir kelime yerine başka bir kelimenin kullanılmasıdır. 'Lambayı söndürmek' yerine 'ışığı söndürmek', 'televizyon' yerine 'ekran' demek, "Macbeth'i okuyorum" yerine "Shakespeare okuyorum" demek vb. Ama şunlar metafordur: haydut akşamlar, o bir melek/melek gibi kadın vb. —*çev. notu.*

[9] *A.g.e.*, s. 374-75=s. 46-47 [DY, 27].

[10] *A.g.e.*, s. 373=s. 45-46 [DY, 25].

aşaması, Nietzsche'ye göre iki sebepten dolayı metaforiktir. Metafor, bir alandan diğerine "taşıma" olarak görüldüğü ölçüde, sinir uyarımından bir imgeye geçiş de fizyolojik uyarım sahasında bilinenin, hayal gücü alanına aktarımını içermektedir. Nietzsche'nin burada vurgulamak istediği, bu ikisinin bambaşka sahalar oldukları ve birinden ötekine, hiçbir *literal* aktarımın mümkün olmadığıdır. Daha aşina olduğumuz edebi metaforlarda olduğu üzere, böylesi algısal metaforlar sürecinde de bir alandan diğerine aktarımlar yaparız. Lakin bunun neden metaforik bir süreç olduğuna dair bir sebep daha vardır. Nietzsche'ye göre "her algısal metafor müstakil ve eşsiz"dir.[11] Şimdi, Nietzsche'nin "Metafor, bir noktada *benzer* olarak tanınmış bir şeye *özdeşmiş* gibi muamele etmektir"[12] iddiasını kabul ettiğimiz takdirde, algısal süreci neden metaforik gördüğüne ilişkin ikinci nedenini anlayabiliriz. Nietzsche defterlerine "Duyumlarımız metonimilere dayalıdır, şuursuz neticelere değil. Birincil işlem, benzeri benzerle tanımlamak, önce bir şeyde sonra bir diğerinde herhangi bir benzerlik olup olmadığını araştırmaktır"[13] diye not düşmüştür. Nietzsche burada metaforun ikinci bir yönünü vurgulamaktadır. Bir önceki argümanında, metaforun bir sahadan diğerine bir geçiş ihtiva etmesine vurgu yaparken, bu ikinci argümanında, benzer şeylere aynıymış gibi muamele edilmesine dikkat çekmektedir. Nietzsche'nin bu tanımı ve hiçbir hissiyatın aynı olamayacağı yönündeki savı dolayısıyla algı, algılanan şeylerin bir aynılaştırma ilkesine göre düzenlendiği ölçüde metaforlaştırma sürecidir.

Algılarımızı "düzenleme" konusunu sorguladığımız anda ("düzenleme" kelimesi için, 'maddeleri uygun başlık altında sütunlar haline getirme işlemi' anlamına gelen ve bugün muhtemelen 'tasnif' olarak karşılanabilecek

[11] *A.g.e.*, s. 376 (PN'de tercüme edilmemiştir) [DY, 28].

[12] KGW, III/4, 19(249), s. 86.

[13] *A.g.e.*, 19(217), s. 75.

"*Rubrizieren*"[14] kelimesi kullanılmıştır) Nietzsche'nin "bilgi metaforu" ("*Erkenntnissmetaphern*")[15] dediği sahaya yönelmekteyiz. Kullanageldiğimiz belli bilgi metaforlarını yakından incelemeden önce, anlama sürecinin bütününde nasıl yer bulduklarını görmek faydalı olacaktır. Gerçekte süreç boyunca üç metaforik geçiş bulunmaktadır. İlkini, sinir uyarımından imgeye, hissiyattan hayal gücüne geçiş olarak zaten ele almıştık. Bu durum iki açıdan metaforiktir: Bir sahadan diğerine anlam taşınmaktadır ve benzer olan şeylere aynıymış gibi muamele edilmektedir. İkinci geçiş, imgeden sese veya sözcüğe geçiştir. Bir kez daha Nietzsche, bunun bir alandan ötekine nasıl bir aktarım ihtiva ettiğine vurgu yapmaktadır ve bu, yine metaforlaştırma süreciyle karşı karşıya kaldığımıza dair savının temelidir.[16] Üçüncü geçiş, sözcükten kavrama geçerken meydana gelmektedir ve bu noktada, bilgi metaforları, gerçekte yalnızca benzer olan deneyimleri aynıymış gibi ele almaya hizmet etmektedir. Dolayısıyla şu tip bir modele varmış oluruz:

sinir uyarımı—imge—ses olarak sözcük—kavram.

Nietzsche, bu geçişlerin hiçbirinde bir sonraki sahayla "literal" veya "uygun" bir ilişkinin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Öyle ki "doğru bir algıdan" bahsetmek, "bir nesnenin öznedeki uygun ifadesi" anlamına gelecektir.

> Fakat her halükârda bana öyle görünüyor ki "doğru algı" yani "bir nesnenin öznedeki uygun ifadesi" çelişkili bir imkânsızlıktır; çünkü özne ve nesne gibi tamamen farklı iki alan arasında hiçbir sebep sonuç ilişkisi, hiçbir doğruluk bağı ve hiçbir ifade yolu bulunmaz. Arada en fazla *estetik*

[14] Örneğin *a.g.e.*, 19(66), s. 28.

[15] Bkz. *a.g.e.*,19(210), s. 72.

[16] Lakin burada başka bir sorun daha var; zira Nietzsche başka yerlerde imgeler ile seslerin ilişkisi üzerine epeyce söz söylemiştir. Bilhassa "Über Wort und Musik,"KGW, III/3, s. 375-87 makalesini inceleyiniz. [Kitabımızda bulunan "Müzik ve Söz" makalesi —*çev. notu.*]

> bir ilişki var diyebiliriz; yani imalı bir anlatım, tamamen farklı bir dile, kekeleyen bir çeviri...[17]

Dolayısıyla Nietzsche'nin gözünde bu üç can alıcı bağlantı noktasının her birinde, bir alandan tümüyle yabancı bir diğer alana geçiş söz konusudur ve iki alan arasında literal bir örtüşmeden bahsetmek anlamsızdır; zira bir alandan diğerine aktarımı veya dışavurumu mümkün kılabilecek içkin hiçbir belirleyici faktör yoktur.

Bilmenin bütün bu metaforlaştırma süreci dikkate alındığında ilgimizi üçüncü ve son aşmaya, bilgi metaforlarına yöneltebiliriz. Bunlar üç ana başlığa ayrılmaktadır. Nietzsche bu üç grubun ilkini ele alırken "Zaman, mekân ve nedensellik; şeyleri onlar vasıtasıyla kendimize göre yorumladığımız bilgi *metaforlardır* sadece" diye yazmıştır.[18] Bunların en temel olanı nedensellik gibi görünmektedir ve Nietzsche burada bizim nedensel yargılarımızın iki bakımdan metaforik bir "öteye taşıma" içerdiğini düşünmektedir. Nedensel yargılarımız, istememizi ve eylememizi fiziksel nesneler sahasına aktarma deneyimiyle ortaya çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre "Bilincinde olduğumuz yegâne nedensellik, istemek ile yapmak arasındadır; bunu her şeye katarız ve daima birlikte vuku bulan iki değişim arasındaki ilişkiyi kendimiz için yorumlarız."[19] Kendi istemlerimizde bile böylesi bir nedenselliği idrak etmeyiz; fakat böylesi anlarda ona dair doğrudan bir deneyim yaşarız; fiziksel nesneler dünyasına aktarılan da bu deneyimin ta kendisidir. Ne var ki, bu deneyimi daha yakından incelediğimizde, nedensel yargılarımızın ikinci ve daha zor fark edilen metaforik boyutunu görebiliriz.

[17] ÜWL, KGW, III/2, s. 378 [DY 30-31].

[18] KGW, III/4, 19(210), s. 72. [Aynı zamanda DY, s 32'de Nietzsche şöyle demektedir: "Bütün bu doğa kanunları hakkında tek bildiğimiz zaten bizim onlara yüklediklerimizdir: zaman, mekân ve bunlar nedeniyle birbirini takip eden süreçler ve sayılar." —*çev. notu.*]

[19] *A.g.e.*, s. 71.

Eylemi yorumlama sırasında o eylemi genellikle, ifa eden kimsenin bazı özelliklerinin sonucu olarak betimler ve açıklarız. Kişilik özelliklerinin mevcudiyetini görülebilir davranışlardan çıkarsarız ki bu bile –Nietzsche böyle düşünüyor gibidir– metaforlaştırma işlemidir; zira bir alandan diğerine aktarım içermektedir ve daha sonra fiziksel nesneler sahasına nakledeceğimiz en yalın nedensellik deneyimini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla "Bir şey diğerinin nedenidir" savı "*İSTEM ve eylemden ödünç alınmış bir metafordur.*"[20] Zamanın ve mekânın Nietzsche'nin gözünde nasıl olup da metafor oldukları müphemdir; fakat bunların, deneyimlerimizi nedensel olarak sıraya sokma sürecinin gerekli koşulları olarak ortaya çıktığını düşünmektedir.[21] Bu sürecin metaforik boyutu muhtemelen, içsel bir uzay-zamansal düzenleme sürecini aktarmamızda ve bunu kendi halindeki dışsal nesnelere isnat etmemizde, böylece bir dünyadan oldukça farklı bir diğerine bir yapı aktarmamızda yatmaktadır. Bilgi metaforlarının üç grubunun ilkini oluşturan bu metaforların üçünde de "örümceğin ağ örerken hissettiği gerekliliği hissederek biz de kendi içimizde ve kendimizden oluştur[duğumuz]" ortadan kaldırılamaz metaforlarla haşır neşir oluruz.[22]

Bilgi metaforlarının ikinci grubu, fiziksel dünyada yer alan doğal objeleri sınıflandırmak için kullandığımız kavramlardır ve bu metaforların ilk grubundakilere nazaran daha değişkendir. Nietzsche aşağıdaki pasajda, böylesi metaforları meydana getiren sürece yönelik keskin bir tablo sunmaktadır.

> Özellikle de kavramların oluşumunu değerlendirelim. Her kelime, kökenini borçlu olduğu tek ve tamamen özgün olan deneyimin hatırlatıcısı olarak değil, daha ziyade, yaklaşık olarak birbirine benzeyen sayısız durumu –ki bu da açık ve

[20] *A.g.e.*; ayrıca bkz. 19(210), s. 72.

[21] KGW, III/4, 19(2109, s. 72.

[22] ÜWL, III/2, s. 379 [DY 32].

> net olarak birbiriyle asla eş olmayan durumlar demektir– sınıflandırarak anında kavramlaşır. Her kavram birbirine eş olmayan durumların aynılaştırılmasıyla oluşur. Nasıl ki hiçbir yaprak kesinlikle diğeriyle tamamıyla eş değilse, "yaprak" kavramının, bireysel farlılıklar gelişigüzel bir biçimde kenara atılarak ve ayırt edici özellikler göz ardı edilerek oluşturulduğu da o kadar kesindir. Bu durum, doğada, yaprakların dışında, diğer yaprakların ona göre örüldüğü, çizildiği, ölçüldüğü, renklendirildiği, kıvrıldığı ve boyandığı özgün bir prototip "yaprak" olduğu fikrini uyandırır.[23]

Dolayısıyla Nietzsche'nin bakışına göre kavram oluşumu, iki şekilde açıklanabilecek bir süreç vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Birinci şekli, onları aynı sözcük altında öbeklemek ve böylece kavram statüsüne yükseltmek üzere iki şey arasındaki farklılıkların ayıklanması olarak görülürken, diğeri ortak noktalarına yönelik seçici bir vurguyla, benzer şeylere eşitmiş veya aynıymış gibi muamele etmek olarak tanımlanabilir. Her iki tanımda da, belirli bir nesneyle ilişkilendirilmiş olan kelimenin "öteye taşındığını" ve tek anlamlılık içinde –asıl nesneyle özdeş olmayan– diğer nesnelere göndermede bulunma amacıyla kullanıldığını görüyoruz. İşte metaforlaştırma sürecini oluşturan, bu "öteye taşıma"dır (ve onunla bağıntılı olarak "dışarıda bırakma"dır).

"Peki, Nietzsche son derece farklı türden iki süreç arasındaki ayrımı yok etmiyor mu?" türünde bir itiraz gelebilir. Açıkça bir kavramı aktardığımız ve literal olarak geçerli olmayan bir şeye uyguladığımız durumlar olabilmesine karşın (örneğin, "Annemin arabası gerçek bir köpektir"), böylesi bir aktarımın son derece meşru olduğu, en az onlar kadar açık diğer bazı durumlar da mevcuttur (örneğin, "Lassie bir köpektir"). Diğer bir deyişle doğal türlere işaret eden kavramlar, şeyleri sınıflandırmanın *meşru* ya da gerekçelendirilmiş (dolayısıyla da metaforik olmayan) yolları değil midir? Nietzsche'nin böylesi bir iti-

[23] *A.g.e.*, s. 373-74=PN, s. 46 [DY 26].

raza cevabı üç yönlüdür ve yeniden inşası, bu ikinci grup bilgi metaforlarına yönelik değerlendirmemizi tamamlayacaktır. Nietzsche ilk karşı argümanını geliştirirken "Doğa sadece, bizim için erişilemez ve tanımlanamaz olan bir X tanır. Birey ve tür kıyaslamamız bile antropomorfik [insan merkezli] bir şeydir ve eşyanın özünden kaynaklanmaz"[24] diye yazmaktadır. Şeylerin özlerine dair bir şey bilemeyiz, diğer bir deyişle bu, fiziksel nesnelere dair deneyimlerimizin düzenlenmesinde bazı özellikleri aktarmak ve diğerlerini dışarıda bırakmak için uygun bir gerekçe teşkil etmektedir. Bir şeyden diğerine özellik aktarmaya yönelik meşru (dolayısıyla literal) veya gayrimeşru (dolayısıyla metaforik) süreçler arasındaki ayrımın, şeylerin kendileriyle bir ilgisi yoktur. İkincisi, bizim sınıflandırmacı dilimizin insan merkezci karakteri, bu süreçteki bir başka mecazi boyuta dair ipucu sunmaktadır. Her türlü insan merkezcilik muhtemelen metaforiktir; zira insan için, oldukça başka bir dünyada, doğal nesneler sahasında geçerli olan bir düzenin aktarımını içermektedir. Başka bir açıdan da mecazidir; çünkü Nietzsche'nin bir noktada "sebebin sonuçla yer değiştirmesi"[25] şeklinde tanımladığı metonimi olarak görülebilmektedir. Nietzsche'ye göre kavramlar, nesneleri bizimle ilgilerine göre düzenler. Bu, insan merkezciliğin daha görünür yönüyle, doğal nesneler dünyasını belirgin beşeri örgütlenme biçimleri aracılığıyla (örneğin sosyal, politik vs.) düzenlediğimiz anlamına gelir; daha az belirgin yönüyle ise nesneleri bizim sinir sistemimizi uyarma biçimlerine göre, yani bizimle duyumsama yoluyla ilişkililermişçesine düzenlediğimiz anlamına gelir. Her iki şekilde de üzerinde durduğumuz, nesnelerin kendileri değil, bizimle *ilişkileridir* ve "ilişkiler asla öz olamaz, fakat özün sonuçlarıdır. Sentetik yargı bir şeyi sonuçlarına göre tanımlar, *yani öz ve sonuçlar bir*

[24] *A.g.e.*, s. 374 [DY 27]; bkz. III/4, 19(236), s. 81.

[25] R, s. 299; bkz. III/4, 19(204), s. 69.

tutulur; bu bir metonimidir."[26] Hatta Nietzsche bu fikri "metonimi sentetik yargıların özünde yatar" diyerek devam ettirir. Sınıflandırmacı dil, şeylerin kendilerine aslında bizim üzerimizdeki etkilerinden kaynaklanan bir düzenleme sistemi atfettiği ölçüde metonimiye dayanır. Nietzsche'nin buradaki üçüncü ve son karşı argümanı, metaforik ve literal ayrımının görünüşte akla yatkın oluşuna yöneliktir. Açıkça, kavramların bazı uygulamalarını literal, diğerlerini ise yalnızca metaforik saymayı olağan karşılarız; fakat bu hepi topu bir gelenek meselesidir. 'Doğru' denilen sadece "alışılagelmiş bir metafordur; dolayısıyla sık kullanım nedeniyle kanıksadığımız ve artık bir yanılsama olarak deneyimlemediğimiz bir yanılsamadır: Unutulmuş bir metafordur, yani metafor olduğu unutulmuş bir metafordur."[27] Böylesi metaforlar dilimize yerleşmiştir ve genellikle biz farkına varmadan, deneyimlerimizi sayısız şekilde biçimlendirir. (Onlar hakkında yaptığı "üzerindeki kabartmaların silinip gittiği ve bu yüzden artık sadece metal parçası olarak görülen madeni paralar" tanımını hatırlayın.) Literal, ölü, yani metafor olduğu unutulmuş metaforlara yönelik bir örnektir. Görünürde literal olan dilin metaforik temellerini gözden kaçıracak olursak, yalnızca dış dünyaya ilişkin bir şeyi unutmuş olmayız; kendimizle ilgili önemli bir şeyi de unuturuz. Nietzsche bunu etkili bir biçimde izah etmektedir.

> Kişi, sadece bu metaforların ilkel dünyasını unutması sayesinde; sadece insanın temel kabiliyeti olan hayal gücünün üretimi imgelemlerin ateşten bir sıvı misali sertleşip katılaşması sayesinde; sadece *bu* güneşin, *bu* pencerenin, *bu* masanın kendinde gerçekler olduğuna dair sarsılmaz imanı sayesinde; kısacası kendisinin aslında *sanatsal bir yaratıcı* olduğunu unutarak sükûnet, güven ve tutarlılıkla

[26] III/4, 19(242), s. 83; bkz. III/2, ÜWL, s. 377.

[27] III/4, 19(229), s. 80;bkz. III/4, 19(228), s. 78.

yaşayabilir.[28]

Dolayısıyla literal ve metaforik olana ilişkin gündelik ayrımımızın görünürdeki akla uygunluğu, şeylerin kendi yapıları üzerine değil, yaratıcı gücümüzü kendi bakışımızdan gizleyen bir dil ve sosyal örgütlenme üzerine inşa edilmiştir.

Üçüncü tür bilgi metaforlarını artık rahat bir şekilde sunabiliriz. Nedensellik, mekân ve zaman gibi deneyime ait temel metaforik düzenleme ilkelerine ve kavram adını verdiğimiz sınıflandırıcı metaforlara ilaveten kendilerine bir tür bağımsız mevcudiyet atfettiğimiz metaforlar da bulunmaktadır: soyutlamalar. Nietzsche "*soyutlamalar metonimilerdir*, yani neden ve sonucun yer değiştirmesidir"[29] diye vurgulayarak yazmaktadır. Soyut isimlendirmeler "içimizdeki ve dışımızdaki niteliklerdir; biz taşıyıcılarından koparılmış ve bağımsız birer mevcudiyet gibi sunulmuşlardır."[30] Nietzsche bunu kişileştirmeye benzetmektedir ve bu işlemin metonimi karakterini vurgulayarak devam etmektedir: "Kökenlerini yalnızca kendi deneyimimize borçlu olduğumuz şu kavramların, şeylerin içsel özleri olduğu farz edilmektedir: Aslında sadece bir sonuç olan görüntüleri *temel* olarak görmekteyiz. Soyutlamalar, niteliklere sebep olan özün *kendileri* olduğuna dair yanlış bir izlenim uyandırmaktadır. Oysaki onları bu niteliklerin bir sonucu olarak mecazi bir mevcudiyete kavuştururuz." Bir diğer deyişle soyut adlara, algılanabilir niteliklerin nedenleriymiş gibi yaklaşma eğilimindeyiz. Ne var ki, bu nedensel ilişki aslında tam tersinedir: Bu nitelikler bizzat soyutlamayı yaratmaktadır; yalnızca bizim hayal gücümüzde ve hayal gücümüz vasıtasıyla olsalar bile. Nietzsche bu süreci şu şekilde izah etmektedir:

Bir kişiye "dürüst" diyor ve sonra da "bugün neden böyle

[28] ÜWL, III/2, s. 377 [DY 30]

[29] III/4, 19(204), s. 69.

[30] R, s. 319; bkz. III/4, 19(215), s. 74 ve 19(236), s. 81-82.

> dürüst davrandı?" diye soruyoruz. Vereceğimiz yanıt haliyle, "dürüstlüğü nedeniyle" şeklinde oluyor. Dürüstlük! Bu tekrar şu anlama geliyor: Yaprak yaprakların nedenidir. "Dürüstlük" adı verilen esas özellikle ilgili aslında hiçbir şey bilmiyoruz; ancak sayısız bireyselleşmiş ve nihayetinde eşit olmayan davranışı, farklılıklarını bir kenara atarak aynılaştırıp, "dürüst davranış" olarak adlandırmayı çok iyi biliyoruz. Son olarak da tüm bunlardan adı "dürüstlük" olan bir *qualitas occulta* elde ediyoruz.[31]

Yine de bu süreçte Nietzsche'nin farkına vardığı son bir ironi mevcuttur. Soyutlamalarımız da metonimilerdir; fakat hikâye burada bitmemektedir, en azından bazı durumlarda –yani kendi mecazlarımızın gerçekliğine inanmaya başladığımız durumlarda– onlara aslında sahip olmadıkları nedensel bir etki gücü atfetmekteyiz. Öyle ki Nietzsche bizi hayvandan ayıranın bu olduğunu ileri sürmektedir: Bizler davranışlarımızı "soyutlamaların kontrolüne bırakır" ve "algısal metaforları bir şema içinde buharlaştırırız."[32] Bu yalnızca, algısal metaforlarımıza dair yüksek seviyeli bir düzenlemeye imkân sağlamakla kalmaz, nihayetinde anlık duyumsamalara bitişik bir kavramlar dünyasının gelişimine de yol açar. Bu "daha sağlam, daha genel, daha iyi bilinen, daha insani" bir dünyadır ve dolayısıyla "düzenleyici ve buyurgan"dır; her ne kadar "metaforun artıkları"[33] olan kavramlardan oluşmuş olsalar da. Böylece kendi kavramlarımızın metaforik kökenlerini unutur, onlara aslında sahip olmadıkları bir bağımsızlık ve nedensel etki gücü aşılarız ve onları yine metaforik kökenlere sahip şemalara uygun olarak düzenler, ardından da kendimizi, aslında yine kendi inşamız olan o dünyanın tahakkümü altına sokarız. Böylece metaforlarımız metafor değil de gerçeklik ölçütünün

[31] ÜWL, III/2, s. 374=PN, s. 46 [DY 27].

[32] *A.g.e.*, s. 375 [DY 28].

[33] *A.g.e.*, s. 375-76 [DY 29].

ta kendisi olarak kabul edildikleri ölçüde bağımsızlık ve güç kazanırlar. Ölü metaforlar olarak bizi yönetmeye başlarlar. Güncel bir yazarın metafora ilişkin öne sürdüğü üzere "bir dil, ölü metaforlar mezarlığıdır, başka da bir şey değildir."[34]

Böylece Nietzsche'nin dilin esasında metaforik oluşuna ve gerçeğin "metaforlardan, metonimilerden ve insan merkezcilikten oluşan hareket halinde bir yığından" başka bir şey olmadığına yönelik savını bütün boyutlarıyla görüyoruz. Metaforu bir alandan diğerine bir "taşıma" olarak düşündüğümüz takdirde, metaforun bilme sürecine yayıldığını görmekteyiz. Duyumsamanın dolaysız verisinden (Nietzsche'ye göre sinir uyarımı) başlayarak iki yönlü bir "öteye taşıma" söz konusudur: Bir tarafta o verilerden, onlara dair hayalî bir dışsal nedene, yani duyumsamalarımızın nedeni olarak nitelenmiş bir "kendinde-şeye" doğru metonimi yoluyla bir aktarım; öte yandan o sinir uyarımlarından imgelere metaforik bir aktarım. Süreç bu iki yöne doğru devam etmektedir. Sonrasında imgelerden sözcüklere başka bir metaforik geçiş yaptığımızda, dış dünyayı, kendi kelime dağarımızca biçimlendirilmiş olan çekmecelere yerleştirdiğimiz belli nesne türlerine göre düzenleriz. Son olarak sözcüklerden kavramlara ilerledikçe de, bu müstakil dışsal nesneleri bir özler dünyasının dışavurumları olarak görürüz. Nietzsche bu geçişlerin her birini metafor olarak değerlendirerek, bunların, son derece farklı gerçekliklere sahip alanlar arasında vuku bulan hareketler içermelerinin ve bir seviyeden diğerine "literal" bir tercümeden bahsetmenin abes olduğunun altını çizmek ister. Ne var ki tüm bu sürecin "öteye taşıma"yı içeren ikinci bir anlamı daha vardır. Bir deneyimin bazı yönlerini öteye taşıdığımız (ve bazılarını ihmal ettiğimiz) sürece ve bu yolla benzer deneyimlere aynıymış gibi muamele ettiğimiz ölçüde, deneyimlerimizi de metaforik olarak dü-

[34] "'As,' or The Limits of Metaphor," *New Literary History*, VI, 1 (Güz, 1974), s. 84.

zenleriz. Başka bir deyişle deneyimlerimizi kategoriler ve kavramlarla düzenleriz, fakat bunların metaforlardan öte epistemik bir gerekçelendirmeleri yoktur –onların metafor olduklarını unutmamız ve gerçekliğin kural teşkil edici ölçütü olarak dondurmamız dışında.

Nietzsche'nin kendi yazıları arasına serpiştirilmiş bir şekilde bulduğumuz metafor teorisi işte budur. Şimdi bu teorinin getirdiklerini irdeleyelim.

Doğruluk, Gönderge ve Metafor

Dilin esasında metaforik bir karakter sergilediğini kabul eden her görüş, birbiriyle yakından ilişkili iki eleştiriye de kendiliğinden açık olacaktır. Öncelikle dilin metaforik olduğunu düşünmek, doğruluğa ilişkin tutarlı bir teori ortaya koyamaz. Böyle bir iddianın literal olarak doğru olduğu öne sürülürse, kendine gönderme yapmakla ilgili mantıksal güçlüklerin önüne geçemez gibi görünüyor. Ayrıca birçok kimse, metaforların basitçe doğru veya yanlış olamayacağının aşikâr olduğunu iddia edecektir. Metaforlar uygun, ilginç, aydınlatıcı vs. olabilir, fakat literal olarak anlaşılmamaları gerekir; dolayısıyla doğru veya yanlış olamazlar. İkincisi, böyle bir görüş, bize tatmin edici miktarda gönderge sağlayamaz; zira literal ve düpedüz bir şekilde gönderme yapabilme konusundaki bariz başarımızın nasıl mümkün olduğuna dair bir açıklama getiremez. Her iki eleştiride de ortak olan, hem doğruluğun hem de göndergenin dilin literal kullanımından kaynaklandığına yönelik ön kabuldür. Bir anlamı varsa bile metafor, literal anlama asalaklık etmektedir. Kanaatimce iki temel eleştiri budur ve sağlam bir metafor teorisi bu ikisine de cevap verebilmelidir.

Her şeyden önce, metaforların doğru veya yanlış olmalarından bahsetmeye yönelik herhangi bir teşebbüsü çevreleyen güçlüklerden bazılarını ele alalım. Birçokları, örneğin bir metaforun ayırt edici özelliklerinden birinin,

bariz yanlış hatta belki de mantıken kendiyle çelişik olduğunu ve literal bir ifade ile değil de bir metaforla karşı karşıya kaldığımıza dair kanıtın da tam olarak bu olduğunu savunacaktır.[35] Ne var ki, bu itiraz hedefi iki türlü ıskalamaktadır. İlkin, güncel tartışmaların da gösterdiği üzere, literal olarak alındığında metaforik ifadelerin tamamı yanlış değildir.[36] Birine piç diyebilir ve bunu metaforik anlamda kullanabilirim; ama bu, bunun literal olarak da doğru olabileceği ihtimalini dışarıda bırakmaz. Dahası çok sayıda metaforik ifadenin yadsınması da, hem metaforik hem de doğru olabilir. Adamın kurt olduğuna yönelik metaforik savı reddettiğim takdirde, adamın kurt olmadığını öne sürerim; bu da aynı anda hem metaforik hem de doğru olabilir. Dolayısıyla metaforik ifadelerin tümü de literal olarak yorumlandığında muhakkak yanlış değildir. Bununla birlikte, söz konusu itirazın hedefi ıskaladığı ikinci yön daha ciddidir. İtiraz, metaforik ifadenin literal anlamının gerçek anlam olduğunu varsaymaktadır. Çok sayıda metafor literal yorumlandığı *takdirde* hakikaten yanlış olacaktır; fakat söz konusu olan şey de tam olarak budur. Eğer bir savın metaforik anlamı öncelikliyse, metaforik ifadeler görünürde metaforik olamayan savlar kadar doğru olabilirler. "İnsan insanın kurdudur" dersem ve metaforik anlam öncelikliyse, muhtemelen, insanların diğerlerine karşı davranışlarında, normalde kurtlarda bulunan saldırganlık, vahşilik vb. gibi belli özellikleri yansıttıklarını kastederim; insanların dört ayaklı olduğunu, kuyrukları bulunduğunu, dolunaya doğru uluduklarını vs. değil. Eğer kimilerinin öne sürdüğü üzere metaforik

[35] Söz gelimi Monroe Beardsley'e ait "The Metaphorical Twist," *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII, 3 (Mart, 1962), s. 293-307'yi inceleyiniz.

[36] Ted Cohen, "Notes on Metaphor," *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 34 (I976), s. 249-59; Max Black, "More about Metaphor," *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 19-45.

anlam öncelikliyse,[37] metaforik bir ifadenin literal doğruluğu veya yanlışlığı metaforik savın doğruluk değerini belirlemede yalnızca ikinci dereceden ilgilidir.

Yukarıdaki cevap, metaforik doğru olasılığının önündeki engellerden birini kaldırmaktadır; fakat belirgin bir şekilde daha zorlu olan diğerleri yerli yerinde durmaktadır. Metaforik bir ifadenin hangi açıdan doğru olduğu sorulabilir. Doğruluğa dair bir tekabüliyet teorisinin standartlarını karşılayacak gibi görünmemektedir; zira bu standartlar yalnızca literal ifadelere uygun gibidir. Bence bir kez daha iddia doğruymuşçasına çıkarımlarda bulunuyoruz; zira üstü kapalı surette, literal olanın öncelikli olduğunu varsayıyor ve ardından metaforik olanı bu standardı karşılamaması nedeniyle eleştiriyoruz. Öyle ya, doğruluğa ilişkin tekabüliyet teorisi ve literal olanın önceliği sıklıkla yan yana yürümektedir; zira literal dil dış dünyayı hemen hemen bir fotoğraf gibi resmederken, metafor, bağımsız olarak var olan bir dışsal gerçekliğin bozulmuş ama yine de ilginç bir temsilini sunan bir tablo gibidir.[38] Dahası Nietzsche, literal olanın önceliğini reddederek, doğruluğun tekabüliyet olduğu görüşünü de reddeder. Nietzsche'nin iddiası, sadece metaforların tekabüliyet sınavını geçemeyeceği değil, sözde literal ifadelerin de bu sınavı veremeyeceği yönündedir. Zaten sınavın kendisi de sözcük ve nesne arasında böylesi literal bir ilişki olsaydı geçerli olurdu; bu savı makalenin başlarında eleştirmiştik.

Eğer doğruluk tekabüliyet açısından görülemez ise o zaman, Nietzsche'nin gözünde metaforların doğru olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Nietzsche bu sorunla özel olarak uğraşmamış olsa da, zannımca onun da kabul edebileceği üç kısımlı bir cevap oluşturabiliriz. İlk ve en bariz olanı, metaforların dilimizde sabitlendiği, yerleştiği ve bir alandan di-

[37] Bkz. George Yoos, "A Phenomenological Look at Metaphor," *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXII, 1 (Eylül, 1971), s. 78-88.

[38] Bu görüşe dair bir örnek için A. McCloskey'ye ait "Metaphor," *Mind*, LXXIII, 290 (Nisan, 1964), s. 215-33'ü inceleyin.

ğerine yaratıcı bir anlam aktarımına dayanmayıp şeylerin kendilerinde oldukları haliyle gerekçelendirildikleri ölçüde doğru olduklarıdır.[39] Doğru metaforlar, ironik bir şekilde bize hükmeder hale gelmiş olan ölü metaforlardır. Böylesi bir iddia başta ürkütücü gelse de, hem çağdaş Anglo-Amerikan hem de Kıta Avrupası felsefesinde yankı bulmuştur. Söz gelimi Wittgensteincı gelenekte, yaşam biçimleri ve bunların genellikle sorgulanmayan –deneyimleri yorumlarken başvurulan– anlam temellerini nasıl meydana getirdikleri üzerinde özellikle durulmuştur.[40] Wittgenstein'ın bu iddiasının eski metaforların sorgulanması ve yeni metaforların önerilmesi amacıyla geliştirilmiş olması şaşırtıcı değildir.[41] Fenomenolojik gelenekte Husserl'ü, fenomenolojinin aşkınsal temellerine sıkı bağlılığına rağmen, yerleşik anlam kalıplarından ve dayandıkları kökensel sezgileri hatırlama ya da yeniden canlandırma ihtimalinden bahseder.[42] Fenomenoloji, aşkınsal heveslerini bırakıp, örneğin Hans-Georg Gadamer'in felsefesinde olduğu üzere hermeneutiğe yöneldiğinde, bu yerleşik anlam kalıplarının tam teşekküllü tarihsel bir boyut kazandığını ve Wittgensteincı

[39] Bu, örneğin Nietzsche'nin, doğruluğun belli insanlar için sıkı, meşru ve zorunlu hale gelmiş bir yanılsama olduğu savında aşikârdır.

[40] Bu görüşe yönelik bazı eleştiriler için "Can a Form of Life be Wrong?," başlıklı makaleme bkz. *Philisophy* içinde (yayımlanacak).

[41] Bunun en aşikâr olduğu yer *Kesinlik Üstüne* adlı çalışmasıdır [Türkçesi için bkz. *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner, Metis, 2009]; bu metaforlardan bazılarına yönelik olarak Wittgenstein'ın değerlendirmeleri için bkz. Jerry H. Gill'e ait "Wittgenstein and Metaphor," *Philosophy and Phenomenological Research*, XL, 2 (Aralık, 1979), s. 272-84.

[42] Örneğin, Husserl'ün *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*'de yer alan makalesi "The Origin of Geometry," çev. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), s. 353-78'e bakın; ayrıca buna yönelik yorumlar için Jacques Derrida, *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*, çev. John P. Leavey (Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays, Ltd., 1978)'i baştan sona inceleyin.

yaşam biçimleri gibi, diğer bütün farklı iddiaların doğruluk ve anlamlılığını ölçmekte bir mihenk taşı haline geldiğini görmekteyiz.[43] Her iki gelenek de, Nietzsche'nin çalışmasında yalnızca bir öneri halinde sunulmuş olanı belli ölçüde açımlamaktadır: Deneyimlerimiz belirli kök metaforlara göre düzenlenir ve bu kök metaforlar deneyimlerimizi düzenleyen büyük birer güç olduklarından dolayı, artık metafor olarak bile görülmezler.

Felsefedeki bu türden metaforlara yönelik iki örnek, bu noktayı aydınlatmaya yardımcı olacaktır. Öncelikle modern epistemolojinin zeminini oluşturan –hatta belki de onun varlık sebebi olan– görsel metaforlar grubunu düşünelim. Zihin doğanın bir aynası olarak görülmekte; anlama yetisi içgörü gibi görsel terimlerle yorumlanmakta; doğruluk fotografik bir temsile benzer bir şey olarak tarif edilmektedir vs. Rorty bu ve benzeri metaforları inceleyerek, "Felsefi kanılarımızın çoğunu belirleyen şey, önermelerden ziyade resimler, söylemlerden ziyade metaforlardır" der.[44] Metafor o kadar temeldir ki kendisinin sorgulandığı gönderge çerçevesini bizzat oluşturur ve tam da bu, onun hakiki tahakkümüne işaret eder. İkinci bir örnek olarak Michael Reddy'nin "oluk metafor"unu (fikirlerin veya anlamların nesneler olduğu izlenimini uyandıran temel metafor) ve dilsel ifadelerin böylesi fikir veya anlamları nakleden kutular olduğunu ve iletişimin, bu tür nesnelerin bu tür kutulara yerleştirilmesiyle sağlandığını düşünelim.[45] Felsefede olduğu gibi iletişim üzerine

[43] Gadamer'in bu noktaya bakışındaki kimi sorunların değerlendirilmesine ilişkin olarak "*Quid factior quid juris*? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics," başlıklı makaleme bkz. *Philosophy and Phenomenological Research*, XL, 4 (Haziran 1980), s. 512-535.

[44] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), s. 12.

[45] Michael J. Reddy, "The Conduit Metaphor," *Metaphor and Thought*, s. 284-324'e bakınız; ayrıca bu metaforu ele alan George Lakoffand Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago

gündelik konuşmalarımızın çoğuna da nüfuz etmiş olan bu metafor, öylesine temel hale gelmiştir ki artık metafor olarak görülmemekte, aksine üstü örtülü biçimde, genellikle şeylerin gerçekte nasıl olduklarına yönelik doğru bir tasvir olarak kabul edilmektedir. Bence böylesi örnekler Nietzsche'nin "bir topluma sabit, emsal niteliğinde ve bağlayıcı gelen" metaforların doğruluk olarak kabul edildiği iddiasını destekliyor. Nietzsche'nin nazarında metaforların doğru olabileceği bağlamlardan birinin bu olduğunu düşünüyorum. Makullüğün temelleri için elzem olan metaforları sorguladığı için ilk başta mantıksız gibi görülse de, bu sebepten dolayı reddedilmemelidir. Öyle ki daha yakından bir incelemeyle, Nietzsche'nin iddiasını desteklemek üzere hem bağımsız felsefi bir gerekçelendirme hem de oldukça önemli örnekler öne sürülebilir.

Nietzsche'nin gözünde metaforların doğru olabileceği ikinci yön, onun yorumlama olarak güç istenci öğretisinde bulunabilir. Nietzsche sonraki yazılarında metafora daha fazla gönderme yapmaz, ama metaforlaştırma süreci tarifleri, daha kapsamlı olan güç istenci başlığı altında eritilir.[46] Benim buradaki temel derdim, Nietzsche'nin görüşüne dışarıdan bir destek ortaya koymaktır. Bu tür bir akıl yürütme bizi çağdaş düşünce yollarıyla kesişen ana caddeler yerine, gerisin geri Nietzsche'nin düşünce labirentlerine sürükleyecektir; bu nedenle de Nietzsche'nin görüşünün bu cephesini; bizlere, güç istenci öğretisinde, önceden geleneksel doğruluk kavramlarına dayanarak biçimlendirilmiş alanları kapsayan, fakat onunla sınırlı kalmayan yeni bir metaforu tanıttığını belirtmek dışında fazla bir şey söyleyemeyeceğim.

Nietzsche'nin nezdinde metaforların doğru olmasını sağlayabilecek üçüncü ve son yol, özne ve nesne arasın-

Press, 1980)'i inceleyiniz.

[46] Örneğin, Nietzsche'nin konuya ilişkin değerlendirmelerini bir araya toplayan *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), 508-617, s. 276-331'i inceleyin.

daki ilişkinin olsa olsa estetik olduğu yönündeki iddiasına dayanmaktadır.[47] Benim önerim şudur: Sanat ne kadar doğruysa metaforlar da o kadar doğrudur. Elbette güçlük, sanatın doğru olabileceği bağlamı belirlemekte yatmaktadır ve bunu yaparken, Nietzsche'nin açıklamasından biraz uzaklaşmak niyetindeyim. Varoluşu öncelikle bir estetik fenomen olarak gördüğü ilk çalışmalarında Dionysosçu ve Apolloncu sanat biçimleri arasında bir ayrıma gitmiştir. Buna göre, Apolloncu sanat, varoluş acısına katlanabileceğimiz güzel bir yanılsamalar dünyası sağlarken, Dionysosçu sanatın, bizleri, farklılaşmamış saf bir akış olduğu düşünülen varoluşun özüne temas etmeye yaklaştırdığı ölçüde daha sağlam bir doğruluk savına sahip göründüğünü ortaya koymuştur.[48] Nietzsche, bu Dionysosçu alanı bir tür ontolojik öncelik taşır surette tanımlarken –alışılmadık bir tarzda da olsa– Kantçı kendinde-şey [*Ding an sich*] geleneğini ve ona ilişkin problemleri devam ettirir görünmektedir. Bu esasen metafizik olan ön kabulü bir yana koyduğumuz takdirde, Nietzsche'nin sanatla çok yakın ilişkili gördüğü, tamamen bambaşka bir metaforun kapıları açılacaktır: *Spiel*, yani oyun metaforu.[49] Estetik oyun metaforu, sanatsal doğruluğun ne olduğunu anlayabilmemizi sağlamanın dışında; anlama konusunda metaforik olanın önceliğine vurgu yapan bir açıklamada karşılaşılan en can sıkıcı problemlerden biriyle, referans problemiyle başa çıkmak üzere de bir yol sunmaktadır.

Sözcük ve nesneler arasındaki ilişkiyi, satranç gibi bir masa oyunu üzerinden canlandıralım. Satranç taşları olarak kullanılan tahta parçaları, yalnızca oyun bağlamında anlam taşımaktadır. Taşlardan biri için "Bu gerçekten de

[47] ÜWL, III/2, s. 378 [DY 31].

[48] Örneğin Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda, Dionysosçu olana dair bahsini inceleyin.

[49] Nietzsche'nin konuya ilişkin görüşlerini ilk başta "Nietzsche's Philosophy of Play," *Philosophy Today*, 18, 2/4 (Yaz, 1974), s. 106-24'te ele almıştım.

bizatihi bir kale midir?" diye sormak çok da makul olmayacaktır. Taş, oyunun bağlamında neyse odur. (Gerektiğinde aynı parçaları dama oynarken de kullanacağımız akla gelebilir; taşların anlamları bu defa yeni oyuna göre belirlenecektir.) Dahası taşı doğası gereği başka bir şey değil de kale yapan bir şey mevcut değildir; kalemiz olmadığı zaman uygun herhangi bir nesneyi alıp eksik kale yerine kullanabiliriz. Kanaatimce bir estetik referans modeli de aynı çizgiyi takip edecektir. Sözcükler atıfta bulunacaktır ve bunu kurallarla belirlenmiş bir minvalde yapacaktır; fakat şeyleri kendilerinde olduğu şekle göre ayrıştırmayı başarıp başaramadıklarını sorgulamak anlamlı olmayacaktır; daha ziyade çağdaş nedensel referans teorilerindeki "seslendirme" veya "ad verme"de olduğu gibi nesneler alınır, tanımlanıp belirli dil oyunları bağlamına yerleştirilir. Bu model doğruysa göndermenin gerçekleştiği sadece farklı dil oyunları vardır; yani ne "şeylerin kendine" ayrıcalıklı ve dolayımsız bir erişim, ne de diğer bütün oyunlara ontolojik bir üstünlük iddiasında bulunan bir oyun söz konusudur. Yalnızca kuralları oynayanlara bir oyundan diğerine geçme imkânı tanıyan bağıntı rolleri içerebilecek, kısmen üst üste geçmiş oyunların ağı mevcuttur.

Ayrıca oyun metaforu bize, ister literal ister metaforik olsun, doğruluk iddialarımızın konumunu daha iyi anlayabileceğimiz bir çatı temin etmektedir. Deneyimimizin en temel biçimde yapılandırılmasına model olan kök metaforların doğru ya da yanlış olduklarını söyleyebilir miyiz? Söz gelimi, epistemolojide böylesine etkili olan görsel metafor doğru mu yoksa yanlış mıdır? Böylesi bir soruyu kuşatan güçlükler bellidir. Metaforun kendisi bir doğruluk teorisi içermektedir ve dolayısıyla da onun vasıtasıyla kendi kendini yargılayabileceği bir standart sağlamaktadır; ne var ki sorgulanan şeylerden biri de tam olarak bu standardın yeterliğidir. Sorumuza verilebilecek herhangi bir cevap, ya incelenen metafora ya da benzer bir tetkike açık haldeki başka bir kök metafora yönelik bir ön kabul gerektirecektir. Diğer bir deyişle kök metaforların doğru veya yanlış

olduklarına kanaat getirebileceğimiz ayrıcalıklı bir gözlem noktası mevcut değildir; en iyi ihtimalle ya söz konusu kök metaforun kanıksanmasıyla içeriden ya da bir başka kök metaforun geçerliliğinin kanıksanmasıyla dışarıdan irdelenebilmektedir. Burada sunulan oyun metaforunu kabul ettiğimiz takdirde kök metaforlara yönelik böylesi bir değerlendirmenin neden erişimimiz dışında kaldığını anlarız. Bu metaforu kabul ettiğimiz takdirde, ne tüm diğer oyunlar için bir ölçüt teşkil edecek, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir oyun ne de bu oyunların örtüşmesi icap eden, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir "kendinde" gerçeklik mevcut olacaktır; aksine kısmen kesişen, bir oyundan diğerine geçişe müsaade edecek farklı tercüme kurallarına sahip farklı bir oyunlar çokluğu söz konusudur.

Bir oyunun yapılandırılmasına temel teşkil eden herhangi bir kök metaforun doğruluğunu savunmanın imkânsızlığını göz önünde bulundurduğumuzda, hâlâ faklı oyun türleri içinde, çok geniş bir yelpazedeki doğruluk savı çeşitleri için yeterli yer bulunduğunu görmekteyiz. Bizim genellikle literal ve ampirik olarak sınanabilir savlarımız, Nietzsche'nin gözünde makbul, hatta bazı oyunlar için de önemli olabilecektir. Fakat bu bağlamda iki noktanın altını çizecektir. İlkin, doğrulamacılığın bir versiyonunu anlamlılık kriteri olarak alan doğa bilimlerinde bulduğumuz türden oyunlar, şeylerin kendindeki gerçek doğayı, söz gelimi satrançtaki taşların adlarından daha fazla açığa vurur olmayacaktır. Bu, ampirik olarak doğrulanabilir ifadelerin doğruluk değerinin, bazı açılardan, bağımsız olarak var olan bir dışsal gerçeklik diyebileceğimiz şeye dayandığını reddetmek değil; aksine söz konusu bağlılığın doğasının, şeyleri kendilerinde olduğu gibi tarif ettiği yönünde bir iddiayı haklı çıkartmayacak türden olduğunu ileri sürmektir. İkinci nokta bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zannımca Nietzsche, bazılarını sanat başlığı altında öbeklediğimiz, oldukça farklı türden doğruluk iddialarının olasılığına imkân tanıyan çok sayıda başka oyun türleri bulunduğuna dikkat çeke-

cektir. Söz gelimi Sofokles'e ait *Oedipus Tyrannos* gibi bir oyunun, gerçek bir kişinin başından geçmiş olayların bire bir anlatımı olması bakımından değil de insani durumlar hakkında evrensel bir şeyleri ifşa etmesi bakımından doğru olduğunu söylemek isteyebiliriz.[50] Dahası oyunlarda, Kierkegaard'un doğruluğun öznellik olduğu iddiasına yönelik incelemelerinde ortaya koyduğu türdeki gibi farklı doğruluklar da keşfedilmektedir.[51] Bununla birlikte, psikanalizde neyin doğru bir yorum sayılabileceğine ilişkin güncel tartışmalarda, ortaya başka bir doğruluk fikri çıkmıştır.[52] Burada alıntılanabilecek, buna benzer çok sayıda örnek bulunmasına karşın anafikir halihazırda yeterince açıktır: Doğru sayılabilecek şey, oynadığımız oyuna bağlıdır. Bir kez daha altı çizilmelidir ki böylesi bir sav, doğruluğun keyfekeder olduğunu veya bir oyun içinde ortaya konmuş doğruluk savlarını bir başka oyunun bakış açısından eleştirmenin mümkün olmadığını söylemekle bir değildir; aksine böylesi savların, bağımsız olarak var olan bir gerçekliğin çekimine kapılma zemininde asla tam anlamıyla kanıtlanamaz olduklarını ve böylesi savların, tüm oyunların üzerinde olan bir doğruluk kriteri açısından değerlendirmeye tâbi olmadıklarını ifade etmektir. Doğruluk ancak belirli oyunların bağlamları içinde ortaya çıkmaktadır ve hiçbir oyun, ontolojik bir öncelik iddiasında bulunamaz.

Sonuç

Dilin esasında metaforik olduğu ve literal anlamın metafora asalaklık ettiği savı başlangıçta bariz bir şekilde yanlış

[50] Aristoteles, *Poetika*, 1451^{b}6.

[51] Bilhassa Kierkegaard'un *Concluding Unscientific Postscript*'ini inceleyin.

[52] Örneğin, bunun pozitivistlerin yaklaşımından ayrılan surette ele alındığı Jürgen Habermas'a ait *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), s. 120-59'da yer alan "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik"i inceleyin.

görülüyordu; zira metaforik dilin üzerine inşa edilebileceği ve zorunlu olarak kanıksayacağı anlam sabitliği için literal olan gerekli görülüyordu. Nietzsche'nin metafora dair bir erken dönem çalışmasını kılavuz edinerek anlam, metafor ve doğruluğa ilişkin, bu standart bakıştan radikal surette ayrılan bir açıklama kurgulamış bulunmaktayız. Nietzsche haklıysa, metaforlar algılama ve bilme süreçlerine pek çok bakımdan nüfuz etmiş durumdadır. Bir alandan diğerine aktarım içermesi bakımından sürecin kendisi esasen metaforiktir; ayrıca benzer olan şeylere aynıymış gibi muamele etmemiz bakımından da metaforiktir ve hatta Nietzsche'nin bilgi metaforları adını verdiği bilme yapılarının kendilerinin de metaforlar olması bakımından metaforiktir. Nietzsche'nin görüşleri bakımından metaforun önceliğini ortaya koyarken, aslında dil ve gerçeklik arasında ayrıcalıklı, literal hiçbir bağın mevcut olmadığını ve fikirlerimize dair, tüm diğer yapıları ikincil ve mecazi kılacak ayrıcalıklı bir yapı bulunmadığını iddia etmekteyiz.

Nietzsche'nin bakış açısını savunurken böylesi bir görüşün, dile dair gönderimsel bir boyut veya belirli bir dil oyunu içinde doğruluk savları ihtimallerini geçersiz kılmadığını göstermeye gayret ettim. Metaforik anlamın önceliği, gönderim veya doğruluk ihtimallerini dışarıda bırakmamaktadır; aksine basitçe bu ihtimalleri belirli oyunların bağlamları içine yerleştirmektedir. Yapılacak olan şey deneyimlerimizi yapılandırdığımız başka oyunlarda doğruluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamaktır; özellikle doğal bilimlerin dil oyunlarındaki doğruluk nosyonunun tahakkümü altında oluşumuz göz önünde bulundurulduğunda. Ne var ki bu konu, mevcut makalenin kapsamı dışındadır.

Çeviren: Serkan Özçifci

NIETZSCHE, MÜZİK VE SÖZ*

Abdullah Onur Aktaş

Bu çalışma, Nietzsche'nin az bilinen "Müzik ve Söz Üzerine" başlıklı makalesini tanıtmayı amaçlamaktadır. Özgün başlığı "Über Musik und Wort" olan bu makale, bugüne dek Türkçeye çevrilmemiştir. Ben bu yazıda, Nietzsche'nin ilerleyen dönemlerinde ifadesini bulan müzik, sanat, dil ve hakikat bağı hakkındaki düşüncelerinin çekirdeklerinin bir kısmının bu makalede bulunduğunu iddia edecek ve bunu göstermeye çalışacağım.

1844-1900 yılları arasında yaşayan Nietzsche'nin eserlerini değerlendirenler, genelde onun aktif yayın hayatının 1872'de başladığını ve 1888 yılında bittiğini düşünürler. Oysa bizim inceleyeceğimiz makale 1871 yılına ait. Nietzsche'nin henüz aktif yayın hayatına girmek üzereyken aldığı notlardan oluşan bu mümbit makalede; onun bu erken dönemde bile sanılanın aksine Wagner ve Schopenhauer'a mesafeli olduğunun izlerini bulmak; *Tragedyanın Doğuşu*'nun tohumlarını görmek; hatta onun felsefe yapma tarzının altındaki motivasyonlara ilişkin işaretler bulmak mümkün. En azından Sokrates'ten itibaren gelişen değerleri alaşağı etmeye çalışan, bütün yüzeysel ahlak anlayışlarımızı altüst etmeye uğraşan, kültürün nasıl tazelenebileceğine işaret etme gayretindeki ve kendisinden sonraki pek çok felsefe akımını etkilemiş ve etkileyecek olan önemli bir filozofun düşünce kaynaklarını görmenin tarihsel önemi var.

* Bu yazı Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı I. Ulusal Sahne Sanatları Sempozyumu'nda sunulmuştur ve sempozyum bildiri kitabında yayımlanmıştır. Sempozyum düzenleme kurulunun izniyle.

Şimdi metni incelemeye başlayalım. Bu metinde Nietzsche, esas söylemek istediği söze okuyucuyu yavaş yavaş hazırlıyor ve kendisinden önce Kant ve Schopenhauer tarafından ayrıntılı bir şekilde yapılmış olan görünüş ve gerçeklik tartışmasını dilin ve müziğin doğuşuna bağlayarak başlıyor. Bu nedenle öncelikle görünüş ve gerçeklik tartışmalarına kısaca da olsa değinmek faydalı olacaktır.

Felsefede görünüş ve gerçeklik tartışması önemli bir yer tutmaktadır ve özellikle Kant'la birlikte 18. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuştur. Kant –kabaca– dış dünya hakkında bilgimiz dediğimiz şeyin, özde sadece nesnelerin bize görünüşleriyle alakalı olduğunu iddia etmiş; varlığın bize göründüğü şekliyle değil de bizden bağımsız ve gerçekte olduğu halini anlatabilmek için "kendinde-şey" (*Ding-an-Sich*) terimini kullanmış; ve gerçekliğe (kendinde-şeye) de asla ulaşamayacağımızı iddia etmiştir. Schopenhauer ise Kant'ın bu ayrımını almış ve gerçeklik için "isteme" (*Wille*) terimini kullanmıştır. Kant'tan farklı olarak varlığın gerçekliğine ulaşabileceğimizi veya en azından yaklaşabileceğimizi; zira bizlerin de bedenlerimizle varlığın özüne bağlı olduğumuzu ifade etmiştir.[1] "Müzik ve Söz Üzerine"de Nietzsche, Schopenhauer'ın gerçekliğe ulaşabileceğimiz iddiasını reddederek başlar: Gerçeklik bilinemez.[2] Görünüş dünyasının sınırları içinde kalmak zorundayız. Fakat Nietzsche, Schopenhauer'dan da tam anlamıyla vazgeçmemiştir. Zira Nietzsche de en evrensel

[1] *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı kitabında Schopenhauer açıkça gerçekliğe giriş iznimiz olduğunu iddia etmesine rağmen, geriye bıraktığı notlarında (*Manuscript Remains*) aslında gerçekliğe ulaşmadığımızı fakat yaklaştığımızı iddia etmiştir. Fakat bunu fark edebilmek çok ciddi bir Schopenhauer okuması gerektirmektedir. Nietzsche ise "Müzik ve Söz Üzerine"de bu konuyu keskin bir gözlemle isabetli bir şekilde tali olarak değerlendirip kendi tartışmasına odaklanmıştır. Bkz. s. 41 dipnot 3.

[2] Nietzsche bu dönem yazılarında "gerçeklik vardır ve bilinemez"i ima etse de, ilerleyen dönemlerinde referans verilebilecek bir "gerçeklik" olduğunu da reddedecektir.

tezahür olarak bütün varlığın akışına işaret eden bir alana "isteme" demektedir; yani Schopenhauercı istemeyi Nietzsche –haklı olarak– görünüş dünyasına çekmiştir.

Tüm bu noktalardan hareketle "insan"a dönersek, Nietzsche dilin bedensel sembolizme dahil olduğunu düşünmektedir. Sözcük ve şey arasında gerekli olan bir uyum yoktur; fakat nasıl ki bizim bütün fiziksel varlığımız en temel varlık formu olan "isteme"ye bağlı ise, aynı şekilde ünlü ve ünsüz seslerden oluşan sözcüğün tınısal kaynağı da aynıdır: En temelde "acı ve haz" vardır. Bütün insanlarda bu tınısal kaynak aynıdır; fakat vücut sembolizmi farklı olduğu için farklı diller gelişir. Herkeste ortak ifadesini bulan acı ve haz değişik düzeylerde değişik sözcüklere doğru evrilmiştir.

Tüm bu söylenenlerden sonra Nietzsche artık operanın veya bir şiir için müzik bestelemenin anlamını inceleyecektir. Nietzsche'ye göre tını ve saf müzik, dillerin kaynağı olan "acı ve haz" merkezine daha yakındır; dolayısıyla tınıyı veya saf müziği kavram diline zorlamanın tersine bir dünya olduğunu düşünmektedir. Kendi deyimiyle özde müzikal olan vardır, daha sonra bu kaynaktan imge/kavram doğar: "Müzik" yaratıcı annedir: Çocuk olan "kavram" ise asla kendisinden anneyi doğuramaz. Nietzsche bunu *Tragedyanın Doğuşu*'nda ayrıntısıyla kullanacağı Apollon ve Dionysos kavramlarıyla şu şekilde de anlatıyor: Apollon kendisinden Dionysos yaratamaz.[3] Aynı şekilde "duygu" da Nietzsche'ye göre imge veya kavram gibi tınısal kaynağın çocuğudur. Dolayısıyla müzisyen, lirik bir şiir için beste yaptığında, müzisyen olarak ne metindeki imgelerden ne de kullanılan duygusal dilden etkilenmiştir. Tamamıyla farklı bir yerden gelen müzikal heyecan, şarkıya metni kendi kendisinin metaforik ifadesi olarak *seçer*. Bu konuya örnek olarak Nietzsche, Beethoven'ın son dörtlülerinin, görsel olan ve ampirik olan ne varsa adeta

[3] Dionysos varlığın özü ile birlik olmaya, kendinden geçmeye işaret ediyor. Apollon, ise düzen ve uyuma işaret ediyor.

utandırdığını söylemektedir:

> Bu bakış açısından eğer tartışmamıza Beethoven'ın "9. Senfoni"sinin son bölümünü ekler ve –her ne kadar bu bölüm herhangi bir analizi aşsa ve eşsiz olsa da– bu konuda da sakınmadan konuşursak kimse darılmasın. Tıpkı alev denizinin yanında soğuk ayın soluk kalması gibi bu müziğin dünyayı aşan coşkun kutlamasının yanında Schiller'in "Neşeye" (*an die Freude*) münasebetsiz duruyor. Kim bu keskin duyguyu benden alabilir? Evet, kim müziği dinlerken bu duygunun baskın bir biçimde ifadesini bulmamasının tek sebebinin müziğin bizi imgelere ve kelimelere tamamen kör etmesi olduğu ve bizlerin *basitçe Schiller'in şiirinden hiçbir şey duymamakta* olduğumuz iddiasına karşı çıkabilir?[4]

Nietzsche'ye göre sembol, "kendisini ortaya çıkaran en muhteşem tanrının" ta kendisi karşısında değersizdir artık. Yani tınının evrensel deryasında sözel içerik yok olup gitmektedir. Nietzsche bu konuda gelebilecek itirazlara cevap verirken Palestrina'nın bir ayin müziğini, Bach'ın bir kantatını veya Handel'in bir oratoryosunu düşünmemizi ister. Bu eserlerdeki sözleri ne kadar anlamaktayız? Nietzsche sadece *şarkıyı söyleyenler*in sözü anladıklarını, dinleyicinin ise saf müzik ile karşı karşıya olduğunu iddia etmektedir.

Nietzsche tam bu noktada yeni ve ilginç bir fasıl açar: Dinleyici kimdir? (Dinleyicinin araştırılmasını *Tragedyanın Doğuşu*'nda da görüyoruz) Müzik, Nietzsche'ye göre Dionysosçu bir sanattır. Gelin görün ki Dionysosçu sanat dinleyici hakkında hiçbir şey bilmez. Oysa Apolloncu sanat muhakkak bir dinleyici veya izleyici varsayar. Örneğin kahramanlık hikâyeleri dinleyiciyi etkilemek üzere vardır.

Antik tiyatroda performanslar için seçilen ve kutsanan tanrının Dionysos olduğunu akılda tutarak tragedyaların gözümüzün önüne serdiklerini düşünelim: Hayatın hiçbir düzen vaadi yoktur, cennet her an cehenneme dö-

[4] "Müzik ve Söz Üzerine", s 47-48.

nebilir, evrendeki dönüşüm ve değişim durdurak bilmez ve insanın bireysel önem fantezisini asla haklı çıkarmaz. Tragedyanın ve onun da özünde olan müziğin kaynağı işte bu korkunç öze olan dokunuştur. İşte varlığa bu şekilde dokunan Dionysosçu bir sanatçı (lirik şair veya müzisyen) yalnız başına şakır. Dolayısıyla böylesi bir sanatın entelektüel bir eğlenceli vakit geçirme faaliyetinden ziyade, dinî önemi olan bir anlayış olduğunu bile düşünebiliriz. Hele bir de kutsanan tanrının kendinden geçme/kendini kaybetmeyle özdeşleştirildiği düşünülürse, Nietzsche'nin yorumları isabetlidir. Eğer dinleyici, Dionysosçu sanatçıdan bir şeyler talep ederse, böyle bir sanatçının susması gerekir. Bu beklenti doğal değildir; zira talep "lirik coşmanın karşısında hiçbir söz hakkı olmayan *dinleyici*" tarafından yapılmaktadır.

> Tınının evrensel deryasında sözel içerik yok olup gitmekte. Bu durum ne emsalsizdir ne de tuhaftır; aksine bütün çağların vokal müziklerinin evrensel ve ebedi kaidesidir ki sadece bu kaide lirik şarkının kaynağına karşılık gelir. Ne Dionysosçu kendinden geçiş halindeki insanın ne de zevk içindeki kitlenin [*orgiastische Volksmasse*] bir şeyler iletmek isteyecekleri *dinleyiciye* ihtiyacı vardır.[5]

Şimdi tüm bu söylenenlerden sonra opera tartışmasına dönecek olursak Nietzsche, operanın "dinleyicinin sözü anlama talebi" ile başladığını düşünmektedir.

> Müziği birtakım tasavvurların/imgelerin veya kavramların hizmetine girmeye zorlamak, bu kavramları ve imgeleri daha iyi açıklamak için araç konumuna sokmak, "opera" kavramında ifadesini bulan bu garip iddia, kendisini kendi kollarıyla havaya kaldırmaya çalışan gülünç adamın hikâyesini hatırlatıyor: İşte bu anlamda operanın –ve bahsettiğimiz delinin– yapmaya çalıştığı, dümdüz ifade etmek gerekirse imkânsızdır. Operanın bu kavramı müzikten uygunsuz bir şeyi değil –belirttiğim gibi– imkânsızı talep

[5] *A.g.e.*, s. 49.

> ediyor! Müzik asla bir amaç için araç haline *gelemez* –istendiği kadar buna zorlansın, sıkılsın veya işkence edilsin. En yalın, hatta en basit düzeylerinde bile –sadece ses olarak veya davul vuruşlarında bile– müzik, şiiri aşar ve onu kendisinin bir yansıması konumuna indirir. Dolayısıyla bu kavram çerçevesinde bir tür olarak opera, müziğin bir yanılsamasından çok, estetikteki yanlış bir tasavvurdur.[6]

Burada elbette tartışılan sadece operanın kendisi değildir. Bir kültür tartışması vardır. Nietzsche ilerleyen dönemde bu tartışmayı daha da net ifade edecektir. Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki Nietzsche, sözün ve aklın önem kazandığı; Dionysosçu kuvvetlerin unutulduğu; hesapçı, bilimsel ve mantıklı modern insanın hayatın her alanına yayıldığı; değişen/akan varlıkla barışılamadığı için (ve güvenlik arzusuyla) "evrensel" anlamlara sığınıldığı; aynılığın ve sıradanlığın övüldüğü durumların tamamına söz kültürü, Sokratik kültür veya opera kültürü adını verecek ve bununla da savaşacaktır.

* * *

"Müzik ve Söz Üzerine"de sadece müziğin nasıl olması gerektiği değil, nasıl konuşulması gerektiği, nasıl felsefe yapılması gerektiği ve en nihayetinde nasıl yaşanması gerektiğine dair Nietzsche'nin düşüncelerinin tohumlarını görmekteyiz. Nietzsche'nin, faniliği, ölümü ve yıkımı; fakat aynı zamanda insanın yaşıyor oluşunun ve mucizevi bir biriciklik içinde oluşunun formülünü bu erken dönem yazısında Dionysos'ta bulduğu açıktır. Kabaca ifade etmeye çalışırsak "söz", "akıl" ve "evrensel anlam arayışları"nın sonucu "yaşattırılan" bir hayat olacaktır; fakat insan hayatta ve biricik olduğunu anladığı takdirde yaşamını bir oyuna, yolculuğa, arayışa, dansa ve müziğe, kısacası "yaşanan" bir hayata dönüştürebilir.

[6] *A.g.e.*, s. 51.

DİZİN

agoge 96
Ahern, Daniel 124
Aiskhylos 50
algısal metafor 144, 153
Apollon 169
Aristoteles 98

Bach, Johann Sebastian 50, 170
Beethoven, Ludwig van 47, 48, 49
Bellini, Vincenzo 51
Berkowitz, Peter 124, 132
bilgi metaforu 146
Breazeale, Daniel 62, 89, 93
Butler, Judith 79

Clark, Maudemarie 61, 97, 124
Conway, Daniel 133
Crawford, Claudia 63

Danto, Arthur 61, 111
Deleuze, Gilles 123
Derrida, Jacques 123
Descartes, René 116
Devlet (Platon) 129
Dionysos 49, 169, 170, 172

Epikuros 98
epokhe 95

Foucault, Michel 57, 79
Frede, Michael 99

Gadamer, Hans-Georg 158
Galileo 127
gramere inanmak 60
güç istenci 67

halk müziği 52
Handel, George Frideric 50, 170
Heidegger, Martin 79
Herakleitos 68, 110
Husserl, Edmund 95, 158

idea 69
İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya 69
isteme (*Wille*) 69, 168

Kant, Immanuel 63, 67, 101, 111, 117, 168
Kaufmann, Walter 130
kendinde-sürekli-akış 79
kendinde-şey (*Ding-an-Sich*) 26, 30, 64, 67, 69, 70, 84, 168
Kierkegaard, Søren 164
Kofman, Sarah 64

Lacan, Jacques 79

Man, Paul de 87
metafor 112, 137, 138, 139, 142, 144, 148, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164

Nehamas, Alexander 128
"Norma", Vincenzo Bellini 51

opera 49, 51, 52, 171, 172
opera kültürü 172

Palestrina, Giovanni Pierluigi da 50, 170
Pascal, Blaise 34
Pentheus 49
Pindaros 50
Platon 67, 126, 127, 129, 131
Pyrrhoncu kuşkucular 94
Pyrrhonculuğun Esasları (Sextus Empiricus) 94, 98
Pyrrhonculuk 98

Quine, Willard Van Orman 141, 142

Raphael 44
Reddy, Michael 159
Rosen, Stanley 125

Saussure, Ferdinand de 64
Schact, Richard 58
Schiller, Friedrich 47, 48, 170
Schopenhauer, Arthur 41, 48, 51, 63, 69, 70, 97, 167, 168
Sextus Empiricus 94, 95, 96, 98, 99, 101
Sofokles 164
Sokrates 127
Sokratik kültür 172
Stoacılar 98

tekabüliyet ideali 62, 63, 64, 70, 79

Unger, Peter 143

Wagner, Cosima 89
Wagner, Richard 48, 81, 131, 167
Wittgenstein, Ludwig 79

Young, Julian 61
Yunan tragedyası 49

Kendini evrenin merkezinde sanan insanın diğer bütün varlıkları aşağı gören kibri tarihsel süreç içinde birkaç büyük sarsıntı geçirdi. Bunlardan birisi dünyanın yuvarlak olduğu ve güneşin etrafında döndüğü gerçeğinin ortaya konmasıydı. Bir diğeri bütün canlılarla akraba olduğumuzun anlaşılmasıydı. Başka bir sarsıntı ise dilimizin "gerçekliği" kavradığı ve hatta bu "gerçekliği" ifade edebildiği iddiamızda gerçekleşti. Nietzsche, çeşitli eserlerinde dile ilişkin bu mite öldürücü darbeler indirmiştir. Elinizdeki kitap Nietzsche'nin 1871 ve 1872 yıllarında yazdığı iki erken dönem yazısına odaklanıyor. Bu makalelerden birincisi yeni bir çeviriyle okurla buluşurken ikinci makale ilk kez Türkçeye çevriliyor. Farklı felsefecilerin bu iki makaleyi inceledikleri yazıları ise Nietzsche'nin dil hakkındaki düşüncelerini değişik açılardan ele alıp yorumluyor. Ortaya çıkan kompozisyon, Nietzsche'nin daha ilk yazılarından itibaren ne kadar büyük bir filozof olduğunu bir kez daha gösteriyor.

ABDULLAH ONUR AKTAŞ (1979, Ankara) ODTÜ İstatistik Bölümü'nde lisans, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde de yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamladı. Aynı bölümde 2005-2012 yılları arasında araştırma görevlisi olarak çalıştı. Doktora çalışmalarını geliştirme amacıyla TÜBİTAK bursu ile Almanya'nın Mainz kentindeki Johannes Gutenberg Üniversitesi Schopenhauer Araştırmalar Merkezi'nde bulundu. Bir dönem Hacettepe Üniversitesi Devlet Konservatuvarı'nda "Müzik Felsefesi" dersi verdi. Şu an Çankırı Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çalışmalarının yoğunlaştığı alanlar müzik felsefesi ve Kant sonrası Kıta Avrupası felsefesidir (özellikle Schopenhauer ve Nietzsche). Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri dışında yayımlanmış bir kitabı mevcuttur: *Aynılığın Tekrarından Biricikliğin Büyüsüne* (Yeni İnsan, 2016).

ISBN 978-605-4787-84-5

9 786054 787845

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ